

**Resumo** Focaliza-se o contexto dos paradoxos da modernização e dos modernismos, inerentes à reestruturação do sistema de relações sociais e analisa-se o contributo de Maria de Lourdes Pintasilgo, nesse quadro, equacionando a sua capacidade para compreender e responder a esses desafios.

O desaparecimento de Maria de Lurdes Pintasilgo deixou uma mágoa insuperável. Afinal, a sua vida era um compromisso com o futuro, um suave empenho nas transformações mais profundas que queria conhecer na alma humana, e esse compromisso nunca tem fim. Pensar, depois dela e na sua ausência, o mundo das guerras, das tragédias sempre mais brutais, dos governantes sempre mais arrogantes, a modernidade estilhaçada e um mundo desesperado, exige voltar aos fundamentos, afinal a força da modernidade que Maria de Lurdes buscava. É para essa reflexão sobre o seu contributo no contexto dos paradoxos da modernização e dos modernismos que quero contribuir com as notas que se seguem.

Esses paradoxos exprimem uma das mais profundas inovações civilizacionais de todos os tempos: uma reestruturação de todo o sistema de relações sociais. E a cultura é o invólucro desse equilíbrio, deixou de ser o atributo marginal, a flor da lapela da tecnologia, para ser a parte essencial, o modo de legitimação, como componente da mercadorização e difusão das imagens, dos símbolos, da informação, do saber e da consciência.

O ponto de viragem está algures pela metade do nosso século, o início da terceira idade do capitalismo, resplandecente progresso durante trinta anos. Depois da *alienação* como forma dominante da comunicação entre os seres humanos, estruturada a partir do modo de produção, agora a *mitificação* torna-se o modo de comunicação dominante, alicerçada na constelação da legitimação. Há entre ambas uma diferença essencial: a alienação era a consequência, a parte individual de um processo global que sustentava tanto a esfera da política como a da sociedade, agora passa a haver uma parte social activa na criação de mitos, actividade que é em si mesma a arquitectura dos modos de produção e de legitimação.

Marx teve um vislumbre desta possibilidade, quando escreve em 1871 a Kugelmann, muito antes de se poder sonhar com a televisão: «Pensou-se até aqui que a formação dos mitos cristãos sob o império romano só foi possível porque a imprensa ainda não era conhecida. A verdade é completamente diferente. A imprensa quotidiana e o telegrama que espalha instantaneamente as invenções em todo o globo fabricam mais mitos num só dia do que foi possível fabricar

outrora num século». É esta cultura produtora de mitos que se torna a força de expansão e de sustentação do capitalismo quotidiano da sua época tardia: o mais puro, porque o mais verdadeiro, produz a sua própria verdade como antes se produziam Ford-T ou pastilhas semicondutoras.

### *Explosão*

A modernidade emerge e transforma-se na confrontação fraticida entre modernização e os modernismos – e, sugiro, não se pode pensar a cidadania perturbada dos dias de hoje sem a localizar nos paradoxos da modernidade, tanto mais que esse confronto se define nos terrenos da cultura.

Os modernismos nasceram de uma composição heterogénea entre classicismo e romantismo, nihilismo e futurismo, uma subjectividade irreductível e a descoberta da experiência fascinante da mudança do mundo – o eterno e o fugidio, o definitivo e o contingente, como dizia Baudelaire. A tempestade da transição unificava esta atitude, como uma perturbação, uma forma de intensidade. E, enquanto que o romantismo transferia essa intensidade para a busca do passado – e a identificava no universo fechado das paixões –, os modernismos procuravam criar essa intensidade no presente. Era o mais exigente dos programas.

Em contrapartida, a modernização seguiu o seu caminho e se, em alguma medida, parecia querer dar razão à inquietação artística, ao abolir o universo exterior ao sujeito, fê-lo sempre segundo a lógica da destruição e não da construção, da apropriação e não da compreensão, pois tudo era apropriável e comercializável. A extraordinária expansão da esfera da actividade pública – a que se tem vindo a chamar a constelação da legitimação – foi o resultado desse processo. Por outras palavras, a cultura foi para o capitalismo tardio o que a Natureza fora anteriormente para o capitalismo juvenil, um campo para a expansão predatória, para a manipulação e para a conquista. A dilatação da legitimação, obtida graças à produção e acumulação do real e do virtual, corresponde à estetização da sociedade.

A secularização, a urbanização, e depois a tecnologização foram as grandes etapas desse percurso. É verdade que os grandes movimentos modernistas estavam também fascinados pelo progresso maquinal: é o que se torna evidente na pastoral tecnológica de Léger ou de Gropius, mas também em Hemingway, Dos Passos, ou William Carlos Williams. Ou no futurismo, com a descoberta do automóvel e da velocidade. Mas rapidamente se desvaneceu o entusiasmo: Marinetti acabou a elogiar a guerra e a tecnologia tornou-se o motivo temeroso das principais antiutopias do nosso século: *Nós* de Zamyatin, ou o *Admirável Mundo Novo* de Huxley ou ainda o *1984* de Orwell – o império maquinal era visto como o sintoma do triunfo de uma organização sobre a sociedade e, embora sempre situado no Leste, era descrito com as características da produção e normalização ocidentais (no *Admirável Mundo Novo* a divindade é Ford).

A filosofia retomou esta intuição e Heidegger apresentou a técnica como a última expressão da metafísica – o mesmo fervor purificador de Marinetti corria-

-lhe nas veias, como se sabe. Para Gianni Vattimo, a modernidade é a época do triunfo da técnica. Prometeu reina. Ora, trata-se também de muito mais. É Midas quem tomou o seu lugar, a vitória da razão técnica deu lugar ao domínio da razão estética, que reorganiza as referências de um capitalismo quotidiano em pleno fulgor. Mas disso Jameson conclui que se chega agora à conformação de um novo modo de produção não somente uma dominante cultural mas todo um sistema de relações sociais reorganizadas, a cultura como mercadoria e como suporte da mercadoria. Não se trata portanto de uma categoria especificamente cultural, mas antes da denominação de um novo modo de produção em que a cultura tem uma função específica alargada. Ou, noutros termos, passamos dos animismos dos antepassados para o monoteísmo do presente.

### *Império do deslumbramento*

A modernidade é já um mundo, mas é também uma visão do mundo: a que assenta na certeza euclidiana de que o caminho mais curto entre dois pontos é a linha recta, que essa recta está traçada pelo progresso e que este capitalismo é o destino humano. A modernização tem sido a construção dessa linha, acumulando saberes e coisas, alargando o seu horizonte, produzindo o que havia e o que não havia, investigando o microscópio e o invisível, perdendo o medo aos espaços infinitos.

O que emerge desse processo é uma resplandecente certeza. Pela primeira vez, a sociedade propunha-se a gigantesca tarefa de construir o futuro como um simulacro do presente. A intencionalidade, a confiança na técnica, a noção de equilíbrio distinguem a modernidade dos seus antepassados e confirmam o seu triunfo.

A revolução burguesa, o apogeu dessa certeza, foi até agora o mais profundo, mais geral e mais bem sucedido movimento social na história da humanidade. Constituiu o Big Bang – um acontecimento e um processo fundador, que desencadeia um processo – para a mundialização da economia, para uma nova diferenciação social assente na acumulação privada de bens materiais e imateriais, e para um universalismo uniformizante cuja arrogância não tinha precedente.

Ao contrário de todas as sociedades anteriores, que tinham sido particularistas e locais, mesmo quando acentuadamente centralizadoras e imperiais, o capitalismo visava nada menos do que constituir uma esfera infinita englobando toda a geografia e todas as relações sociais. Numa homenagem do vício à virtude, *nada do que era humano ou natural lhe era estranho*, e toda a actividade humana lhe devia ser submetida.

Na sua *Questão Judaica*, Marx acentuava esta particularidade da revolução burguesa: ao passo que as anteriores civilizações centralizavam politicamente todos os elementos da sociedade civil, o capitalismo tinha suprimido o carácter político da sociedade civil – ou, nos termos aqui utilizados, tinha distanciado as duas esferas essenciais, a esfera do Estado e das relações de legitimação, a esfera

da sociedade e das relações de produção. Essa cisão era essencial para estabelecer a autoridade do mercado e a confiança na sua auto-reprodutibilidade – ou mesmo na sua naturalidade ou essencialidade. Porque assim veio a ser apreendido o novo sistema que, paradoxalmente, tinha começado por se reclamar da abolição de toda a fundamentação metafísica alheia à livre escolha republicana, para logo reclamar essa nova fundamentação transcendental, a relação mercantil como mãe de todas as coisas. O discurso tardio sobre a eternidade liberal é somente uma interpretação literalmente publicitária do sistema que sempre estruturou a tranquilidade e a capacidade integradora da nossa sociedade.

Na medida em que a sociedade civil assentasse nos modos de produção e de reprodução, o sistema económico deveria ser considerado fundacional e portanto alheio ao campo específico da actividade do Estado. O modo de legitimação era então essencialmente o sistema de coerção – exagerado nas sociedades pré-capitalistas em que não existe sociedade civil distinta da política, moderado nos tempos normais das sociedades desenvolvidas.

Mas o capitalismo era mais do que uma vitória desta nova classe: era também um sistema adaptativo, e duas grandes revoluções que eram o seu pressuposto foram ocorrendo silenciosamente. A primeira foi a própria extensão do mercado: a mercadorização de todas as actividades humanas – a generalização do valor-trabalho – supunha uma coerência mutuamente reforçada entre a alienação na produção, com a perda do controlo sobre o produto do trabalho de cada um, e a reificação da relação política através da delegação do poder e a respectiva perda de controlo sobre a decisão. Ao mesmo tempo, o dinamismo do sistema permite-lhe crescer: assim como à alienação correspondia a transferência do poder por via da delegação incontrolada do seu exercício, à generalização da mercadoria corresponde a extensão do direito de voto. Por isso, mais do que a especulação de Hegel acerca do fim da História, importante foi a definição de Kant: a representatividade aumenta com o rácio entre representados e representantes, aqui está o pilar da dominação moderna, quanto mais distantes do poder *mais representativo* este será.

Por outras palavras, o modo de legitimação passou a basear-se cada vez mais no modo de produção, a uniformidade dos comportamentos sociais era considerada o pilar da sociedade, a sua esfera infinita. A esse processo deve chamar-se a *expansão dos processos democráticos* e ganha uma nova dimensão desde o final da Iª Guerra Mundial e da revolução de Outubro até aos anos 50 ou 60 (em casos excepcionais prolonga-se até 1974 ou 1975, como em Portugal e Espanha).

A segunda grande revolução, também silenciosa, e que é o objecto deste texto, é uma nova deslocação de centro de gravidade. Se, com a anterior, o modo de legitimação é permanentemente reconstituído pelo sistema de produção, agora o movimento vai ser no sentido contrário: o sistema de legitimação passa a ser uma esfera cada vez mais geral, com a expansão da cultura – simultaneamente nos modos de produção, de reprodução e de legitimação. É essa grande revolução que estamos a atravessar actualmente, que dá forma ao capitalismo quotidiano dos finais do milénio, e que será discutida.

### Renovação

Estas formas de ser e de viver que definiram a nova civilização capitalista envolvem pelo menos três pilares: um novo *modo de produção*, a sua *reprodução* e um novo *modo de legitimação*.

A *produção* foi o ponto de partida para a renovação: a apropriação maquinal da natureza, a repetição sequencial dos objectos, a normalização dos comportamentos – do trabalhador, do consumidor, do financiador, do empresário – supunham a ruptura com a tradição do trabalho artesanal, bem como a distinção entre o trabalhador e o seu produto, entre a produção e a venda, e a articulação mecânica de todas estas actividades. Foi essa a sabedoria do mercado, que se expande por todo o universo social. O processo de trabalho, baseado na exploração e na incorporação permanente de inovações concorrenciais, permitiu estabelecer a ponte entre o novo modo de produção e a sua *reprodução*, que gera um processo de acumulação de dimensão desconhecida, estruturando a diferença entre classes e nações. A Conquista, as novas fronteiras, o corso, as guerras imperiais, as grandes migrações, as guerras mundiais e as suas novas instituições nascem desta expansão incontida.

Mas é no *novo modo de legitimação* que o capitalismo vem a encontrar a sua mais surpreendente força diferenciadora. Anteriormente, a legitimação inclui as formas tradicionais de coerção mais algumas instituições específicas produtoras de ideologia e fundamentadas numa relação exterior à sociedade, em particular a Igreja, cuja autoridade é transcendental e mitológica. Não existe, portanto, nem consentimento nem assentimento. O que é novo no capitalismo é a absorção destas formas de dominação e a sua combinação com outras complementares e mais poderosas: a legitimação couraça-se de um modo de *distribuição desigual do real e do virtual*.

Uma das suas formas concretas foi agora referida: trata-se das formas modernas de serialização, com a evolução dos processos democráticos – começando pela democracia censitária, quando a diferenciação social específica do capitalismo ainda se mantinha precariamente pela oposição entre as duas classes fundamentais, até chegar à democracia parlamentar, momento historicamente equivalente à generalização da relação mercantil. Ao mesmo tempo, o processo democrático evoluía de um sistema sexista, quando o capitalismo reabsorve a instituição patriarcal como núcleo de estabilidade e de organização da produção (e da reprodução da força de trabalho e da riqueza), para um direito generalizado de voto, em que as mulheres começam a ser reconhecidas.

É notável que, assim sendo, a distribuição desigual de riqueza e de poder – do *real*, como atrás se disse – possa mesmo aparecer como a condição natural deste processo democrático. Mas essa é somente a ponta do iceberg, a distribuição desigual é muito mais vasta: o virtual, o sonhado, o suposto, o desejado, é também diferentemente distribuído conforme os acessos à informação. E essa informação e o seu sistema vão ser mais um terreno para a investida do modo de

produção. Na época do capitalismo tardio, a coerência entre produção, reprodução e legitimação começa a ser estabelecida.

A coerência foi constituída por formas padronizadas de reconhecimento social e de produção do real. A essa coerência chama-se cultura.

#### Compassos

A cultura evoluiu lentamente, pesado manto destes novos mundos. Ao longo dos séculos XVI e XVII, a cultura foi o misto de mitologias e religiosidades, mas foi sobretudo a ciência que emancipou o saber e rearticulou a consciência do mundo. Começou por ser a magia, antes de tudo, atrevendo-se a conhecer os segredos da criação. A primeira ruptura é a da secularização, essa consciência que Camões antecipa pela boca da deusa Témis: todos os deuses «são seres imaginários, sem consistência, que um cego delírio fez engendrar pelos mortais e cuja única utilidade é conferir ao canto o seu encanto». As grandes utopias nascem desta crise divina, a começar pela de Thomas Munzer e dos anabaptistas, e reclamam então a parte humana, *no princípio era a acção*.

Vem depois a mecânica newtoniana, finalmente instituindo a ideia do conhecimento de todas as coisas do universo, no século da Ilustração, o século XVIII. O progresso começa então a ser compreendido como uma ruptura, como uma infinitude. A evolução da própria ideia de revolução é a todos os títulos esclarecedora: em 1543 é definida por Copérnico como a trajectória dos astros, como o seu movimento circular repetitivo; vão ser necessários mais duzentos e cinquenta anos para que, em 1789, a revolução já signifique a queda da Bastilha e a república plebeia, portanto movimento irreversível da vontade histórica. O poder de criar e de aniquilar, tão importante como a descoberta do fogo, define uma nova era. A modernidade nasce sob o signo de Mefistóteles: «Eu sou o espírito que nega tudo», dele diz Goethe (*Fausto*).

A evolução biológica, impulsionada pelas descobertas de Lamarck e sobretudo de Darwin, vem inspirar o mais conhecido dos publicistas do progresso, Spencer, que reafirma o finalismo da evolução humana e social: como diria o voltairiano Dr. Pangloss, vivemos no melhor dos mundos e nem poderia ser de outra forma. A universalidade das leis científicas ganha um novo estatuto perante a humanidade, o estatuto da crença positiva.

A modernidade foi sendo constituída como esta expansão da nova racionalidade substantiva dentro da constelação do modo de legitimação, abrangendo diversas formas sociais, rompendo com a metafísica religiosa e instituindo três esferas autonomizadas que foram descritas por Max Weber: a da *ciência* – com o critério do conhecimento e portanto da verdade –, a da *moralidade* – com o critério do Direito e a normatividade social –, e a da *arte* – com o critério do gosto, baseado nos valores da beleza e da autenticidade.

Cada uma delas dá origem ou apropria-se de *instituições específicas*: a comunidade científica e a universidade; as instituições sociais (Igrejas) ou privadas da

moral, e a Justiça; e, finalmente, a cultura. Cada uma dá por sua vez origem a um *tipo autónomo de racionalidade*: cognitiva-instrumental, moral-prática ou estético-expressiva. E a um *padrão de desenvolvimento* com a sua *forma característica de acção*: a objectividade para a ciência e portanto a tecnologia da produção, a universalidade para a moral e portanto o juízo, e a autonomia para a arte e portanto a comunicação.

O iluminismo foi a primeira forma de articulação deste conjunto de padrões de acção, estabelecendo a teleologia do progresso. O conhecimento seria o caminho para este progresso, baseando-se na distinção essencial entre o sujeito conhecedor e o objecto conhecível, que virá a ser a premissa essencial de todo o positivismo. A modernidade chega assim à aceitação de uma subjectividade descentralizada justamente porque considera que a chave da compreensão do mundo está na sua objectivação.

Mais tarde, o modernismo e o pós-modernismo constituirão novas formas de articulação dos padrões de acção estabelecidos pela Modernidade. O mundo actual é o seu resultado.

#### Moderato

A expansão da racionalidade instrumental a todas estas esferas supôs portanto um importante movimento de transformação da sociedade, que deve ser agora visto com mais detalhe. Esse processo permanente do capitalismo é a marca das suas idades, das suas três idades.

Assim, se tomarmos como relógio o modo de produção – a esfera económica, o arcanjo da sociedade civil, que pela primeira vez se emancipa para dominar a constelação social e que portanto merece a distinção mais do que qualquer outro – a primeira idade devia ser balizada pelo grande movimento económico que nasce da Revolução industrial, com a generalização da maquinofactura, a expulsão dos trabalhadores dos campos, a construção das redes viárias e ferroviárias, a unificação dos mercados nacionais e a sua extensão.

É a etapa do mercado que se mundializa, o dobrar do século XVI, longo curso até 1789, a Revolução Francesa faz a transição abrupta, antes não se encontrava sequer um vocabulário comum para essa expansão. É o resultado do Renascimento, o tempo das Luzes, uma busca de nova racionalidade que reconstrói os modelos de pensamento e as referências sociais, através de um emaranhado de revoluções em todos os domínios: na política, reconstituindo o pacto de dominação, na sociedade, redefinindo as classes e a sua reprodução, na economia, generalizando o mercado, na ciência, criando novos saberes.

O século XIX é também o tempo do *Sturm und Drang*, da reacção romântica à difusão do capitalismo, na esperança de uma redenção com o regresso ao conforto conhecido, à tradição do mundo que estava em vias de desaparecer. Uma sociedade unificada, com uma ideologia organizadora hostil ao valor da mudança, com uma religiosidade generalizada, é defendida pelo romantismo

reaccionário; outros olharão para o futuro, e inspirarão o desejo do reencantamento utópico – o socialismo idealista mas também alguns dos milenarismos materialistas que se lhe seguirão.

Durante esse percurso pelo século vão-se definindo as estruturas e os seus conceitos: as soberanias nacionais, as estruturas sociais assentes nas duas classes que configuram o modo de produção, nas que sobrevivem das ordens anteriores – a aristocracia que se unifica com a burguesia nascente a partir das revoluções de 1848, o campesinato, a pequena burguesia tradicional – e ainda nas fracções e grupos que são criados pelo novo modo de legitimação – os lugares contraditórios de classe, a nova pequena burguesia, os sectores intermédios, as funções repressivas e ideológicas. É dessa primeira idade do capitalismo que resultam, como seria curial, os três grandes sistemas ideológicos generalizados, o liberalismo, o socialismo, o conservadorismo.

A nítida distinção entre o modo de legitimação e o modo de produção é essencial durante todo este período. Na constelação legitimante, o pacto social constitutivo da modernidade – o poder imposto pela vitória das revoluções burguesas – supõe igualmente que o sujeito-povo se exprime política e socialmente no contexto do objecto-Estado, da sociedade política, e que portanto lhe é interdito invadir a outra esfera, reorganizar o seu próprio ambiente, a sociedade civil, e nomeadamente o seu lugar mais inacessível, a propriedade e o seu modo de produção. Esse tem sido o credo do conservadorismo e é o limite aceite pelo liberalismo. Não pode portanto surpreender que a impressão de festa, dos dez dias que abalaram o mundo, de crescimento eufórico das revoluções socialistas quando triunfantes, tenha sido erradamente atribuída a uma simples e efémera libertação dos sentidos contra os autoritarismos passadistas: na realidade, tratou-se sempre da descoberta da permeabilidade das fronteiras da decisão política e da intervenção democrática, e nomeadamente do potencial da própria sociedade civil. Nesse sentido, e muitas vezes exclusivamente nesse sentido, o socialismo foi o herdeiro do romantismo mais progressivo.

#### *Cantabile*

A segunda idade é a última metade do século XIX, o novo vocabulário do progresso e da transformação começa a esboçar-se nas grandes visões clássicas da modernidade, que são justamente as primeiras a tratar as suas contradições: Goethe, Marx, Flaubert, Baudelaire. O antagonismo é a face visível da transformação em curso, outros vão descrever o choque nas sociedades atrasadas que são de súbito centrifugadas para a órbita moderna: Puchkine, Gogol, Dostoievski. A antecipação artística e a descoberta da sensibilidade moderna são marcadas por essa primeira linguagem que se está a esboçar e que é o novo, comum na constatação do conflito social e na irrupção do provisório, apropriada pelo artista e por um público restrito e unificado, ainda portador da memória da pré-modernidade e atravessando a contradição: Stendhal ou Proust representam esses momentos.

Este tempo vai-se desenhando desde as revoluções de 1848, e prolonga-se até à II Guerra Mundial. Veja-se todo este século de grandes descobertas e inovações: os caminhos de ferro, os barcos a vapor, o telégrafo, o telefone, a electricidade, o automóvel, o cinema, a rádio, a televisão, que reorganizam os transportes, os sistemas de comunicações, a produção. São grandes agregados de inovações radicais, na tecnologia e na sociedade, e também grandes acontecimentos políticos – a Comuna, as duas guerras, a revolução mexicana, o desenvolvimento de uma nova potência mundial e o ocaso do domínio britânico, a revolução de Outubro e o nazismo –, que marcam os movimentos económicos de longo prazo que indicam o ritmo do tempo.

E a terceira grande etapa, dela mais tarde se falará, é o século XX, já não há um mesmo público mas antes a segmentação extrema, condição da massificação que leva correntes tão diversas – Weber, Ortega, Elliot, Marcuse – ao desespero da condenação da evolução moderna como geradora de conformismo e mediocridade, enquanto outros se deslumbram, os apologistas evidentemente, Marinetti, Le Corbusier («É preciso acabar com a rua!»), MacLuhan, Alvin Toffler e tantos outros – ambas as versões identificando a modernidade com a sua tecnologia e a modernização com um desenvolvimento que prometia, perversa ou justificadamente, a gloriosa invenção da felicidade permanente.

É essa promessa que se vai discutir agora.

#### *Luz*

No centro está Prometeu, a nova força dinamizadora, que tudo envolve e tudo fabrica. Os objectos, feitos para o uso, passam a ser justificados pela troca: a expansão sem limites nasce no modo de produção. O mundo foi o seu primeiro objectivo.

Quem é Prometeu? A resposta está nesta mutação civilizacional que começou com a Revolução Industrial desencadeada no século XVIII, com a Revolução Americana e Francesa e a reorganização da sociedade, os movimentos que impulsionam a mutação. A *modernização* é essa energia prometaica que se expande no mundo.

A *modernidade* é a sua cultura, que nasceu da vivência, da sensibilidade, da transformação de um mundo que veio sendo dilacerado pela aceleração, é esse remoinho que renova a ciência, que multiplica a experiência, que integra as lutas sociais, os conflitos internacionais, o progresso da urbanização, as alterações do modo de vida, que transforma as mulheres e os homens em sujeitos mas também em objectos dessa mutação (Berman, 1982: 15)<sup>1</sup>.

1 Marshall Berman (1982) define este processo como uma experiência comum: «Existe um modo de experiência vital – a experiência do tempo e do espaço, de si mesmo e dos demais, das possibilidades e dos perigos da vida – que é compartilhado hoje por homens e mulheres de todo o mundo. Chamarei a este conjunto de experiências ‘modernidade’. Ser moderno é encontrar-se

A novidade deste modo de experiência vital era evidente desde os primeiros dias – no romance de Rousseau, *La Nouvelle Heloise*, Saint-Preux escreve de Paris à sua prometida, contando as impressões da cidade que descobre: «Depois de alguns meses neste ambiente, começo a sentir a ebbriedade em que nos submerge esta agitada e tumultuosa vida. Toda esta multidão de objectos que passa à frente dos meus olhos me agonia. Entre todas as coisas que me surpreendem, não existe nenhuma que me chegue ao coração: no entanto, todas juntas perturbam o meu sentimento, fazem-me esquecer quem sou». Essa multidão, esses objectos, essa agonia, essa perturbação, eis a modernidade.

Pela primeira vez, um modo civilizacional é predominantemente uma forma de comunicação que relaciona as experiências e as vidas de todos os seres humanos. Não se está a falar de outra coisa, é o processo de mundialização que só o capitalismo foi capaz de impulsionar e que dele faz a civilização das civilizações.

Mas é também muito mais. É também um conjunto de protestos, com o romantismo, e a sua contraparte, o *modernismo*, a expressão do desencantamento: novos códigos e novas linguagens e representações que escrevem uma história de Joyce e Proust a Manet, Pissarro, Picasso e Pollock, de Lang a Godard ou Wim Wenders. O modernismo foi a cultura e a consciência autocrítica do século XX.

### *Ruptura*

A revolução que organiza este turbilhão vem de longe.

Pois a modernidade vê-se: um conjunto de iluminações, quatro grandes revoluções na ordem científica, política, cultural e técnico-industrial, todas estabelecendo uma coerência que foi logo interpretada como uma harmonia, abarcando num mesmo movimento os modos de legitimação e de produção. Foi a radicalidade e a generalidade desta inovação que lhe garantiu o impulso que chega aos dias de hoje.

A harmonia do universo, em primeiro lugar, a revolução na ciência. Motivo suficiente: «O eterno silêncio destes espaços infinitos assusta-me», diz Pascal, a solidão tinha ficado órfã de Deus. Pois justamente a dúvida sobre a hipótese divina abriu o caminho a todas as descobertas: Newton, místico e cientista, esta-

---

num ambiente que promete aventuras, poder, alegria, desenvolvimento, transformação de si mesmo e do mundo e que, ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que conhecemos, tudo o que somos. Os ambientes e as experiências modernas perpassam todas as fronteiras da geografia e das etnias, das classes e das nacionalidades, das religiões e das ideologias; neste sentido, pode dizer-se que a modernidade une toda a humanidade. Mas trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade de desunião: introduz-nos a todos num moinho de desintegração e de renovação, de luta e de contradição, de ambiguidade e de angústias perpétuas. Ser moderno é tomar parte num universo em que, como disse Marx, 'tudo o que é sólido se desvanece no ar'» («All that is Solid Melts into Air – The Experience of Modernity», New York: Simon and Schuster, 1982, p. 15). Existe tradução portuguesa nas Edições 70.

belece a lei da gravitação universal, que rouba à divindade um dos seus poderes, fundando a mecânica auto-regulada, que Laplace depois garantiria ser a base da omnisciência perfeita. Uma única resposta para cada questão, a verdade assegura a unicidade da representação, era precisa tanta ambição para que esse universalismo substituisse a superstição religiosa.

No plano político, a revolução é igualmente surpreendente: por cima das cabeças de Carlos I e de Luis XVI afirma-se o poder imanente do povo num novo pacto de dominação, sem nenhuma fundamentação transcendental: o confronto das legitimidades é inevitável e a vitória das revoluções consagra a declaração do direito de insurreição contra a injustiça. No plano cultural são as Luzes, o mais difuso dos movimentos e todavia o mais influente: toda a vida social passa a ser confrontada com a exigência da fundamentação, é a racionalidade que deve ser árbitro da verdade. A certeza positivista resulta desta ciência e desta cultura: Hume, Voltaire, Condorcet, Bentham, Saint Simon, Comte, Stuart Mill vão constituir esse corpo de ciência, o mais duradouro, ainda hoje domina. Precursor, Hobbes escrevera o tratado da prepotência estatal, o *Leviathan*, que garantia simultaneamente o *progressus perpetuus* da humanidade e da sua relação com a natureza, a quadratura do círculo completava-se.

No plano técnico-industrial, é a vez desse espantoso desenvolvimento produtivo que permite dar vida à máquina e abstrair-se da força directa do trabalhador, e que é portanto uma das maiores inovações desde que o macaco se transformou em homem graças ao trabalho: os ganhos sistémicos de produtividade, a maravilha da divisão de trabalho desde a fábrica de alfinetes de Adam Smith, os «moinhos satânicos» segundo os contemporâneos da Revolução Industrial, asseguram o crescimento permanente, essa flecha do progresso que denomina o capitalismo. Mas o trabalho deixava de se reconhecer no seu produto e na sua propriedade, passava a ser uma mercadoria – o desencantamento da modernidade concretizava-se no estranhamento da vida produtiva. O mesmo acontecia aos bens simbólicos e estruturais da vida social – o dinheiro – completando a transição e consagrando a emergência de um mundo irreconhecível.

O mercado tornava-se o *deus ex-machina* da sociedade, invertendo a sua lógica: a partir de então, o pacto político era reorganizado para obedecer ao seu primado, com uma parte da decisão social remetida duradouramente para o uso privado e excluída da acção pública. O direito de propriedade, a coerção estatal, a produção alienada e a decisão segmentada e limitada sustentam-se mutuamente e constituem o capitalismo quotidiano.

Opressão e exploração são as duas faces da mesma moeda, chama-se modernidade. Nenhuma outra ruptura foi tão profunda, tão prolongada, tão significativa, tão estruturada. E daí a resistência deste universo às suas próprias contradições, a sua coerência nasce de um drama histórico: a construção de um novo mundo não é feita sem a destruição do universo das crenças e das relações que o antecede.

*Morte de Deus*

O movimento é espantoso. Dois milhões de anos que assinalam alguma presença da humanidade, cem mil anos de cultura de um *Homo Sapiens* que sempre se deslocou lentamente ao longo da sua história, para nos últimos trinta mil anos produzir algumas obras simbólicas, nos últimos dez mil provar que os animais podiam ser utilizados e nos últimos seis mil transmitir a sua linguagem através da escrita – e, nos séculos mais recentes, unificar o mundo num ápice, dissipar as distâncias, tornar a comunicação um poderoso instrumento de dominação. A Modernidade é esse sentimento do transitório e da sua transição: progresso se tem chamado a esta inovação civilizacional que dinamitava a teologia temerosa e reconfortante.

A sua criação foi antes de mais a tragédia de Fausto, com a descoberta do poder da magia, a magia como conquista da intelegibilidade humana e como experimentação sem fronteiras dentro da sociedade. A magia era a nova atitude perante a vida, um primeiro conhecimento da capacidade de agir, gerada numa combinação esotérica de cristianismo primitivo e aristotelismo, da Cabbala e dos misticismos orientais, definindo uma nova relação com a Natureza e uma linguagem universalizada para simbolizar o mundo depois da fé e da certeza. A magia passava a unir a teoria e a prática, com Paracelso, e estendia-se depois a uma alquimia das sociedades e da acção dos Príncipes, com Maquiavel, com a aplicação da organicidade dos fluidos à sagacidade da política.

Prometeu chega depois, o mecanicismo e o racionalismo davam as mãos, exigindo a produtividade, a multiplicação, o progresso permanente. Com Galileu e depois com Newton, é a física que se torna o paradigma das ciências – ainda hoje lá está, mesmo que disputada: o mecanicismo total garante que o ser humano pode conhecer tudo o que produz e descobrir a causa última, domada à sua intencionalidade, sem limites nem fronteiras. A objectivação da Natureza corresponde à subjectivação do ser humano.

Com Descartes vai-se depois mais longe: a modernidade começa já a ter a face de Narciso, o sujeito antes de ser já o era, a sensibilidade é instrumentalizada, a diferenciação dualista entre a alma e o corpo, entre o ser humano e a Natureza é definitiva. «O fundamento de uma ciência admirável», encontrado por inspiração súbita na noite de 10 para 11 de Novembro de 1619, segundo reza a sua própria lenda, afirma que só é real o que é racional, «o primeiro princípio da filosofia que procurava» (Descartes, 1968: IX, 40, 56), definindo-se o modelo dedutivo e atomista da mecânica – considera-se como verdadeira a proposição reconhecida como tal pela razão, cada uma das questões é subdividida em parcelas tratadas em separado e a sua conjugação é feita sistematicamente do mais simples para o mais complexo. O saber é hierárquico e piramidal, à imagem do poder na sociedade, o método predomina sobre os dados da realidade, o sujeito subjuga o objecto.

Aí estão então as quatro revoluções que conformam esta transição: a

revolução científica, confiante em si mesma no que se virá a chamar de positivismo, a revolução política, logo com a dimensão esmagadora do Estado-Leviathan, a revolução cultural e a revolução técnico-industrial que se vai enraizando na passagem da magia renascentista para a racionalidade maquinal. A razão estética, que ainda iluminava o Iluminismo, é substituída então pela razão técnica, o grandioso processo revolucionário em curso.

Tardou algum tempo a descobrir-se que a primeira vítima desta transformação era Deus.

*Secularização*

«Que posso eu saber? Que posso eu fazer? Que posso eu esperar?», as três perguntas de Kant – tanto tempo mais tarde ouve-se o seu eco num dos quadros taitianos de Gauguin – resumiam uma atitude herege que colocava o ser humano no centro do conhecimento como transformação, o ser que se atrevia a fazer as suas próprias perguntas. A modernidade não tem outro sinal mais veemente do que esta emancipação do sujeito – e essa é também a razão da sua sombra permanente, porque o sujeito é criador, o um é plural, a continuada enunciação artística cria e recria os modernismos que foram sendo a razão crítica da modernidade. A afirmação do movimento liberta a criação, o pecado é a sua garantia, diz Thomas Mann: «Por outras palavras: o vício constava do gozo da liberdade, quer dizer, da possibilidade de pecar, inerente ao próprio acto da criação»<sup>2</sup>.

É a estética de uma dualidade mágica que subverte também o tempo: enquanto que as ciências e a sua técnica iam definindo contornos novos, a antiguidade era ainda o critério do bom senso e do bom gosto – mesmo o revolucionário Robespierre queria fazer renascer Roma, o salto de tigre no passado, diz Benjamim – e o classicismo era a referência de qualquer enciclopedista. Dois tempos para um mesmo tempo, mas num se construía a certeza positivista, noutro se deixava vogar um romantismo que tolerava a autonomia e a sobrevivência de uma razão estética.

Era obra de vulto: o tempo circular e cíclico da religião, entre a vida e a morte, a ressurreição e a reprodução, foi substituído por um tempo linear, o do progresso sem fim. Baseado numa certeza: o presente passa a ser visto como a véspera do futuro, «a consciência de que a própria modernidade de uma época era o passado de um futuro a chegar» (Baptista Pereira, 1990a: 7; 1990b: 69; Ben-

2 Thomas Mann, *Doutor Fausto*. Mais adiante, Mann indica a ameaça do desespero inscrita nesta transição: «Depois de se ter perdido a confiança imediata no próprio ser, confiança essa que em tempos idos resultava do facto de as pessoas se encontrarem colocadas dentro de um sistema de ordens pré-estabelecidas da totalidade, refiro-me a ordens imbuídas de um espírito sacro, e que tinham uma tendência definida para a verdade revelada. Depois de estas se terem desagregado e de se originar a sociedade moderna, a nossa relação com homens e coisas tem-se tornado infinitamente cerebral e complexa; há somente problemas e incertezas, de modo que a procura da verdade fica ameaçada de acabar em resignação e desespero».

said, 1990), o planeta passe a ser visto como uma geografia reencontrada, tão próximos os continentes e as raças desconhecidas, vivendo épocas não-simultâneas que os descobridores logo submeteriam ao domínio do homem branco, e mesmo o mundo passa a ser visto como a potencialidade do não-visível, que a ciência haveria de decifrar.

Todo o mundo era composto de progresso.

#### *Anúncio*

Da morte de Deus têm consciência as almas trágicas: Uriel da Costa e Espinoza, são brechas inaugurais na modernidade.

Uriel da Costa, nascido no Porto como Gabriel da Costa, é a primeira grande figura da crítica: nascido judeu, vem-se a suicidar em Amsterdão depois de derrotado nessa guerra pela consciência contra o templo, pela liberdade contra a causalidade perfeita, pelo ser humano contra Deus, o Narciso mais intransigente. Excomungado uma vez, renuncia às suas convicções, depois reafirma-as para então ser amaldiçoado. Contra o messianismo estatal e opressor, era a voz do messianismo redentor e humanista, que será condenado, subjugado e vencido – também Moisés não chegara nunca à Terra Prometida. Uriel não vai conseguir resistir.

Espinoza, que tem oito anos quando Uriel desaparece na sua cidade, prossegue a sua inspiração. Enquanto jovem aceitava a ideia do conhecimento como contemplação e passividade, segundo a boa tradição talmúdica, mas declara depois guerra à Sinagoga e à teocracia e proclama o conhecimento como actividade e o ser como autonomia. Deus é radicalmente secularizado, é substância, é relação entre o todo e as partes, é humanizado: é esse panteísmo materialista que vai inspirar Hegel e que Bloch vai redescobrir mais tarde para fundar um *marxismo quente*, um messianismo materialista. Uriel e Espinoza são as primeiras vozes da revolta contra a servidão voluntária, contra o estatismo e a noção do «povo eleito», contra o saber reducionista, contra o cartesianismo que entretanto assentava arraiais entre a intelectualidade ocidental.

A secularização anunciou-se e logo se dividiu também. Por um lado está a tradição cartesiana ou o optimismo voluntarista de Voltaire, a certeza tranquilizante do sujeito auto-referenciado – Descartes afirma que descobrira o método perfeito para o pensamento, o método precede e é exterior à compreensão da realidade – ou o Deus-geómetra de Kepler, o Deus-matemático de Leibniz, o Deus-relojeiro de Newton, a Ciência-Deus de Laplace, uns e outros confrontados com a solidão da criação humana para obterem o resultado do determinismo, da unificação de todo o saber e da eternidade das suas conclusões. Por outro lado está a perplexidade de Espinoza ou a paixão igualitária de Rousseau. É a modernidade e a sua crítica, almas gémeas.

Mas ambas compõem o moderno. Porque a nova sociedade integra os dois alicerces: a religião é relegada para a intimidade das escolhas pessoais, como

«conhecimento deficiente do segundo grau» (Baptista Pereira, 1990a: 50), a natureza humana é reivindicada como única fonte de legitimidade para as escolhas e actos públicos, a política sai do templo. Grotius e Puffendorf teorizam este Direito natural terreno e praticável, inspirando as revoluções do século XVII e XVIII. O *Act of Toleration* foi promulgado logo um ano depois da «gloriosa» revolução inglesa.

O imparável movimento da invenção do moderno estava em curso, Saturno já devorara os seus filhos.

#### *Majestade*

A mercadorização do mundo, a extensão sem limites do campo de exercício das leis da acumulação, eis o projecto da *razão racionalizadora*, das aspirações prometaicas. A ordem religiosa é agora substituída por uma nova crença, pelo universalismo (Wallerstein, 1985: 79)<sup>3</sup>, o triunfo do positivismo, que tem como contrapartida o capitalismo, a primeira verdadeira universalidade em potência. Foi necessária a magnífica certeza cientista para suportar a tensão da inovação permanente e para ignorar os seus efeitos; foi indispensável a intransigência e a distanciação da ciência para tornar credível a visão de uma sociedade espartilhada em esferas autonomizadas e não influenciáveis por qualquer perturbação exterior. Foram necessárias todas as virtudes dormitivas da abstracção, erguendo certezas e ciências sobre o arquétipo da estabilidade local e geral: a magia do equilíbrio iluminou toda a economia neo-clássica e garantiu a fé na eternidade do capitalismo quotidiano. Que tal metafísica desafiasse os limites da razão, era natural e não foi preciso esperar pela proclamação neo-hegeliana do «fim da história» para o sentir: os prudentes pais do modernismo resguardavam os discípulos contra os abusos impertinentes do pensamento – Kant, com a sua prudência tradicional, deixara o conselho «usai a razão quando quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei».

A secularização, que restaurou o lugar do sujeito, o positivismo, com a cultura técnica a que deu lugar, o capitalismo, o mais ambicioso dos universalismos, eis a face da modernidade, o majestoso tríptico à sombra do qual vivemos o tempo da aceleração e da transição.

Esse universalismo é uma infinitude, e corresponde a uma estrutura social – a burguesia, os técnicos, as elites – com regras comuns e legitimadoras dentro de

3 «O universalismo representa toda uma epistemologia. É um sistema de crenças relativas ao objecto do saber e aos métodos do conhecimento. Este sistema tem por fundamento essencial a ideia de que é possível formular proposições gerais permitindo interpretar o mundo de modo significativo – quer se trate do mundo físico quer do mundo social –, que estas proposições têm uma validade universal e permanente, e que a actividade científica tem precisamente por objectivo estabelecer semelhantes proposições gerais, excluindo qualquer elemento considerado subjectivo, isto é, historicamente determinado. A crença no universalismo constitui a pedra angular do edifício ideológico em que se apoiou o capitalismo histórico» (Wallerstein, 1985: 79).

uma cultura instrumental que permite a comparabilidade do conhecimento e um critério eficiente para a sua validação – o mercado. Mas é também o sintoma da articulação entre os dois tempos do moderno, a modernidade e a sua crítica modernista, pois ambos aspiram à universalidade. Dois tempos, dois infinitos: o do sistema dos objectos, a universalização da relação mercantil, e o da essência humana, do humano genérico de Feuerbach e de Bloch, *homo homini deus est*.

Cinco valores são as categorias centrais desta modernização (Baptista Pereira, 1990a): a crítica, o progresso, a revolução, a emancipação e a evolução, ou, na versão idealista de Hegel, a subjectividade: o individualismo, o direito de crítica, a autonomia da acção e o poder absoluto da ideia caracterizam este momento. A metafísica do ser passa a ser a metafísica do sujeito.

É da crítica e da subjectividade que se vai falar. Instalado Prometeu, Narciso entrará em cena.

### *Iluminação*

A vitória da razão técnica, do universalismo cartesiano e da objectivação do ser humano na máquina toleraram, na alvorada destes tempos novos, a liberdade da arte. Não podia ser de outra forma: só a autonomia proclamada para a arte podia absorver o excedente criado pela libertação do sujeito e assegurar o equilíbrio entre as esferas da actividade social soltas pela invenção do mercado. A autonomia da arte, relativa que fosse, permitiu portanto a resistência: foi na razão estética que se encontrou a voz dos modernismos, das vanguardas e das contestações.

Romantismo, realismo e mais geralmente o modernismo, foram as três linguagens da crítica cultural ao capitalismo. Várias vozes para olharem para um capitalismo quotidiano que revolvia a sociedade e crescia imparavelmente.

Baudelaire resumiu magnificamente logo em 1863 a fascinante contradição deste novo período: «A modernidade é o transitório, o fugidivo, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável» (Baudelaire, 1863). Hegel, catastrofista, prognosticava o fim da arte neste período de vertigem de mudança; enganava-se mais uma vez. Pelo contrário, esta combinação entre o fugidivo e o imutável, entre o contingente e o eterno, foi a mais criativa experiência estética de todos os tempos.

Leia-se o seguinte texto, mais uma vez de Baudelaire, de «A Perda de um Halo», escrito em 1865 (e só publicado postumamente, o que não deixa de ser extraordinário para o primeiro poeta que conheceu grandes tiragens), descrevendo este processo que vai transformando o lugar e a função do discurso e da intervenção artística. O artista conta a um amigo um episódio da sua vida quotidiana: «Meu amigo, sabe como me aterrorizam os cavalos e veículos? Pois, logo agora que estava a atravessar a avenida com muita pressa, salpicado de lama, no meio do caos do movimento, com a morte aproximando-se a galope por todos os lados, fiz um movimento brusco e escorreu-me o halo da cabeça, caindo para a lama da calçada. Estava demasiado assustado para o recolher. Pensei que era

melhor perder a minha insígnia do que ficar com os ossos partidos. Para mais, disse, toda a nuvem tem um forro de prata. Agora, posso passear incógnito (...) tal como os mortais normais. Assim, eis-me aqui, tal como me vê, igual a si (...)».

Mesmo com a banalização forçada, o artista é o seu próprio Deus; mas o que muda, e como muda, é a perda, para o bem ou para o mal, do reconhecimento da separação da arte em relação à existência, do artista em relação à sociedade. A *distância exterior* fica reduzida unicamente a uma *distância interior* – mas essa é justamente a condição para o modernismo e para a expansão da criação cultural.

O *halo* do artista – ou, no conceito de Benjamin, a *aura* da obra de arte, a distância e unicidade que marcava o seu valor e reconhecimento – constitui-se quando a arte passa a ter um estatuto específico no universo da produção da informação e da legitimação. Nesse contexto, a descoberta do halo corresponde à primeira etapa da modernização, o reconhecimento e a interiorização do halo será a sua segunda etapa. E, finalmente, a terceira etapa será a substituição do halo, com o preço da banalização, a sua dissolução por via da mercantilização que começou com a reproduzibilidade mecânica.

A aura da obra de arte, baseada na sua unicidade e irreproduzibilidade, estabelecia um valor de culto, a sua dimensão ritual. A modernidade tem sido o trabalho de reconhecimento e de desagregação da aura, de emancipação da cultura, e os seus meios correspondem aos seus fins. Veja-se o caso primitivo da narração – desde o *Dom Quixote* – que nasce com a modernidade, estabelecendo a reciprocidade entre o narrador e o leitor ou ouvinte, entre a acção e a natureza. Ou, na época da transição, o caso do cinema, cuja técnica de reprodução é nada menos do que a própria técnica de produção, a montagem perturbando o espaço e o tempo, transferindo para a personagem e portanto desvanecendo a aura do actor. Recuperando a qualidade e a experiência do *inconsciente visual*, tal como a psicanálise estabelece a qualidade e a experiência do *inconsciente instintivo* (Benjamin, 1983: 237)<sup>4</sup>. A nova forma de percepção convida ao materialismo, o materialismo da realidade exibível.

Mas a desilusão segue a ilusão: da era da reprodução mecânica passa-se à era da reprodução simbólica, e a promessa materialista dissolve-se na apropriação mercantil.

### *Relógio e calendário*

O «modo de produção moderno» unifica o mundo com um processo de acumulação que não parece esgotar-se. A sua consequência é enorme: pela primeira vez estão reunidas condições para a concepção de um tempo histórico homogéneo,

4 Adorno (1983) tinha uma visão mais pessimista, porque posterior: a indústria cultural configura um anti-iluminismo, fetichizando as relações humanas. Tem razão, veja-se o exemplo do erotismo no cinema: a montagem elogia a rotina e o desejo é transformado em privação, sem acesso à sublimação que caracteriza a percepção da obra de arte.

para a uniformização da comunicação, para o reino do universal. O discurso da modernidade assenta justamente nesta confiança no desenvolvimento unilinear e rectilíneo e nessa experiência fundamental do tempo: é a temporalidade do processo de circulação das mercadorias, da mecânica do juro composto, ou, como dizia Péguy, o tempo dos contabilistas, ou ainda, segundo Bloch, o tempo do relógio. O relógio, impiedosamente avançando na direcção já conhecida, no sentido de Prometeu.

Esta nova engenharia do tempo era uma transformação visceral. Pois no tempo cíclico dos gregos, as colheitas, as estações, a lua e o sol tinham marcado uma forma de sacralização da Natureza e de difusão dos poderes divinos, agora os judeus (com a sua fé da passividade) e os cristãos (com a sua fé da actividade) vinham estabelecer um novo modo do tempo, linear, predestinado, rigoroso, espacial, geométrico, matemático, correspondendo à unicidade divina e também à configuração de uma nova homogeneidade social, construída sobre o progresso. Com a apropriação da infinitude, de um horizonte sem limites e de uma sociedade aberta, o primado do futuro torna-se a base da tecnologia e do estímulo à inovação permanente que destaca o capitalismo entre todas as civilizações. Numa carta a Engels em 1863, Marx insiste na importância deste novo instrumento, «o relógio é a primeira máquina automática aplicada a fins práticos; toda a teoria da produção e da regularidade do tempo foi graças a ele que se desenvolveu» (Marx, 1863).

A alteração não era pequena: o eterno retorno das sociedades e tempos cíclicos instituíam uma proibição, a do jardim do Paraíso, a do conhecimento que só podia conduzir à maldição ou à loucura dos sentidos, à Torre de Babel. Santo Agostinho diria que em caso de conflito entre as leis divinas e a realidade, seria sempre esta a estar enganada. A modernidade e o seu novo tempo desafiavam essas leis divinas, e Galileu enunciou todo o programa: o universo pode ser escrito em linguagem matemática e as suas leis de determinação são cognoscíveis, Deus tem de chegar a acordo com a realidade, serão os dois nomes da mesma coisa.

Evidentemente, a emancipação podia também ir ainda mais longe, e um novo sentido profano da História podia insinuar-se no mesmo caminho, e muitas vezes nas mesmas ambições do progresso. Essa resistência alicerçava-se numa outra cultura, na afirmação da possibilidade humana da escolha e da mudança, reivindicando a existência e a criação de rupturas no espaço-tempo do progresso linear: é o tempo messiânico da utopia.

Influenciado por Erasmo, Thomas More publica em 1615 a sua *Utopia*, para se apropriar de um tempo futuro. Marx, dois séculos e meio mais tarde, desenvolveria a visão do tempo descontínuo, da heterogeneidade entre as diversas fases do desenvolvimento e acumulação capitalista, da crise, da multilinearidade em que a acção social tinha um lugar a conquistar. Seria um outro tempo, o tempo do calendário, das grandes transformações, das possibilidades em aberto. Contra a temporalidade mecânica, Benjamim, Proust, Baudelaire ou Nietzsche ou

Bergson reclamam outros tempos: da redenção, da restauração, do ser, da mitologia. É o tempo do espaço, cheio de galáxias, atracções gravitacionais, repulsões, novas constelações e caminhos.

Priogogine contrapõe estes dois modos do tempo na história da física. O tempo do relógio, das trajectórias da mecânica clássica, que impõe uma comunicação exterior aos sujeitos e aos objectos e uniformiza a sua relação, é o de Newton mas também o de Einstein: «O tempo é uma ilusão». Durante os anos vinte, uma polémica entre Einstein e Bergson ilustrou claramente estes pontos de vista: para o físico, o tempo seria uma quarta dimensão do espaço, para o filósofo tratava-se pelo contrário de afirmar um «tempo invenção», o modo de existir das flutuações irreversíveis. De um tempo externo devia passar-se a considerar um tempo interno, da espacialização do tempo devia descobrir-se a temporalização do espaço – a história térmica do universo, a «memória» da matéria –, do universal abstracto devia passar-se para o local concreto. Por outras palavras, existem simultaneamente vários tempos no mesmo objecto: um copo cheio com água pode ter o breve momento da sua utilização, mas também se pode considerar que as aproximadamente  $10^{23}$  moléculas que contem demorarão mais do que a idade do universo a estabelecer correlações de equilíbrio entre si.

Cada um destes modos do tempo é uma arquitectura social, uma metafísica, uma crença e uma acção. E que envolve a cultura da época: o triunfo do modo de produção moderno garantiu a supremacia do seu novo vocabulário. Mas a arte, forte da sua autonomia sobrevivente, podia sempre inventar outras linguagens: fez ainda mais do que isso, construiu uma nova gramática e atreveu-se mesmo a disputar os nomes das coisas. Logo desde o início, no tempo orgânico das culturas, o passado pagão ou cristão foi oposto ao carácter maléfico do mundo moderno pelo romantismo.

Depois, esse mundo foi vivido intensa e criticamente pelos modernismos que marcaram as primeiras décadas do século – o simbolismo, o expressionismo, o futurismo, o construtivismo, o surrealismo, linguagens então diferenciadas, também contraditórias, múltiplas.

#### *Reenunciação*

Vencedor, vencido, o modernismo parecia pelo menos ter imposto a sua razão: a secularização radical retirara a Deus o poder de aniquilar e de produzir, dividido agora entre a política, que se pretendia transparente, e a ciência e a propriedade económica, que se queriam opacas. Vencedores, pareciam portanto ser esses fundamentos de uma nova cultura de que o modernismo acabaria então por ser um dos fundadores: a reimplantação do sujeito correspondia a esse poder formidável em que «o eu autónomo enfrenta as coisas sem necessidade de qualquer fundamento transcendente, movido pela convicção de que todo o real é finito, o finito é absoluto, mas ao mesmo tempo tem um termo e um limite inexorável, isto é, tudo é nada» (Baptista Pereira, 1990a: 123-4). A vertigem do nada tinha já consti-

tuído um pilar do conceito de ciência em Hobbes, mesmo do cepticismo como instrumento do progresso da ciência em Hegel, foi ainda a razão da negação universal do sentido, campo para um activismo absoluto da vontade – vontade contemplativa, com Schopenhauer e a expectativa de um Nirvana, vontade épica com Nietzsche, voluntarismo decisionista no arbítrio estatal, e portanto o nazismo, com Carl Schmitt.

Mas o nihilismo nunca esconde a sua extrema diversidade. Nietzsche representava a rejeição da modernidade, antecipando temas actuais: a contestação do tempo monopolizado pelo presente, do progresso técnico banalizador, do amorfismo das massas. Pelo contrário, Sartre segue outro caminho, parte do nada para o ser que cria a sua própria essência, a metafísica do sujeito é autónoma e salvadora e permite sustentar uma negatividade radical e imediata.

É em todo o caso um enunciado de crise. Porque o sujeito libertado fora o símbolo do triunfo da modernidade: tolerância das consciências, diversidade da criação, concorrência entre liberdades, tudo exprimia a superioridade do tempo moderno. Era o paradoxo da confiança e do optimismo: pretendia-se nada menos do que conciliar a razão com a imaginação, o monoteísmo com o politeísmo, como diz Baptista Pereira. Mas era menosprezar a ambição totalizante da ciência positivista e do milenarismo radical que impunha: uma vez instalada, a razão instrumental tudo submete ao seu universalismo. O sujeito foi aliás a sua primeira vítima, a certeza científica dispensava-o e evitava-o mesmo, ainda hoje Karl Popper continua a espalhar o anátema contra a sociologia do conhecimento. Marginais foram as vozes dos «hegelianos de esquerda», que com a sua negatividade acentuavam as descontinuidades – as reais e as desejadas – e portanto o lugar da historicidade concreta das relações humanas.

Longo curso, este do sujeito na modernidade. No Renascimento, a confiança absoluta na sua identidade e autonomia: o atomismo prefigurava a ciência. Mas a ciência moderna deixava o sujeito mais pobre, porque se erguia sobre a separação radical em relação ao objecto. Com o primado da dialéctica, afirmava-se em contrapartida a organicidade da relação e do conflito: para Marx, o sujeito e o objecto voltam a encontrar-se, as próprias estruturas sociais são objectivadas no trabalho e na mercadoria. Mas a dialéctica era a contra-corrente da modernização.

Entretanto, o paradigma da cientificidade absoluta anulava a historicidade humana e correspondia a uma totalização definitiva do sentido que só podia ser suportada pela divinização do ser humano e pela absolutização da sua razão. No apogeu da modernidade, a razão parecia portanto triunfar contra o seu inventor. Os sofistas triunfam, como anuncia Octávio Paz (1990): se o discurso é o único campo separado do conhecimento absolutista da ciência, se pode ser feito e desfeito e reduzido à opinião sem critério de comparação, não existiria nenhuma verdade – e tudo o que existe passa a ser verdade. A deificação de valores sem valor – o dinheiro, o poder, a publicidade, a mercadoria numa palavra – é o corolário do sofisma.

Contra esta cultura nihilista que tinha tolerado a morte de Deus para fazer

triunfar um ser humano logo superado pela sua própria enunciação religiosa, sob a forma da ciência, o protesto de um último grande modernismo escreveu a história da cultura na primeira metade do século XX.

### *Razão tranquila*

Os paradoxos da modernização e o conflito simbólico e organizador entre os modernismos vários e a modernidade dilaceram o nosso tempo – e portanto todos sem excepção. Mas a sensibilidade e a coragem face a essas mudanças ameaçadoras e fascinantes não é muito comum entre nós. Talvez Maria de Lurdes fosse das grandes figuras do século XX português que melhor teve a percepção destes desafios radicais e que procurou responder-lhes.

Num mundo atravessado entre a laicização moderna e as intransigências neo-conservadoras, portadoras de fanatização e de guerras de religiões, buscou um Deus bom para si própria e para os outros, como uma interrogação permanente acerca dos fundamentos éticos da existência. E essa é a democracia mais exigente, porque nos pergunta sempre porquê e para quê. Mas, ao mesmo tempo, fez dessa devoção uma entrega, uma vida simples que procurava respostas e que não esperava por elas para agir e para tomar partido.

Desafiou assim com esse saber as certezas monoteístas do mercado, da exploração, da tristeza e da alienação. Esta foi a vida mais cheia que se pode ter. São estes os sujeitos da modernidade, as pessoas que transformam vidas e modos de vida. Por isso, a modernidade pode ser uma iluminação. Depende somente da mais difícil das condições, a vontade – e a vontade é essa força traquila da razão. Maria de Lurdes esteve entre as melhores de todos nós, e assim continua.

### Referências Bibliográficas

- Adorno, (1983), «A Posição do Narrador no Romance Contemporâneo». Em *Textos Escolhidos*, São Paulo, Abril.
- Baptista Pereira, Miguel (1990a), *Modernidade e Tempo – Para uma Leitura do Discurso Moderno*, Coimbra, Livraria Minerva.
- Baptista Pereira, Miguel (1990b), *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Almedina.
- Baudelaire, Charles (1863), *O Pintor na Vida Moderna*.
- Baudelaire, Charles, *A Perda de um Halo*.
- Benjamim, Walter (1983), *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, in *Illuminations*.
- Bensaid, Daniel (1990), *Walter Benjamim – Sentinelle Messianique*, Paris, Plon.
- Berman, Marshall (1982), *All that is Solid Melts into Air – The Experience of Modernity*, Nova Iorque, Simon and Schuster.
- Descartes, René (1968), *Discurso do Método e Tratado das Paixões da Alma*, Lisboa, Sá da Costa.

Paz, Octávio, Entrevista em *Le Monde des Debats*, Novembro 1993.

Wallerstein, Immanuel (1985), *Le Capitalisme Historique*, Paris, La Découverte.

**Francisco Louçã** é professor de Economia no Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa. Tem desenvolvido uma forte actividade político-partidária. Foi Militante da LCI e encontra-se entre os fundadores do PSR. Actualmente é dirigente do Bloco de Esquerda.

Director da revista *Combate*, tem assinado regularmente, na imprensa portuguesa, artigos de análise política. Tem também uma vasta obra publicada.