

## GÉNESE E VOCABULÁRIO DA FILOSOFIA DA CULTURA DE WITTGENSTEIN<sup>1</sup>

M. S. Lourenço

Cada movimento de *Aufklärung* progride de um optimismo acerca da razão, intimamente ligado ao homem da grande cidade, para um cepticismo absoluto [...] Mas as teorias de Comte e Spencer, o materialismo, o monismo e o darwinismo, que no século XIX excitaram os melhores espíritos, hoje já se tornaram na *Weltanschauung* da província.

Oswald Spengler

O meu tema não pertence à disciplina de filosofia, como normalmente a entendemos, mas antes à de história das ideias. Na minha opinião não pertence à disciplina de filosofia porque não temos uma percepção suficientemente clara de como os conceitos envolvidos devem ser analisados. Nem sequer é claro se existe uma tal análise.

Como um passo auxiliar sigo antes o conselho de Gödel de tentar olhar para a história de tais conceitos para ver o que se pode vir a aprender com ela. Este foi o método por ele usado no seu ensaio sobre Bertrand Russell, que ele descreveu como uma história da lógica, como um passo preliminar no sentido de uma apreensão mais nítida dos conceitos, a qual eventualmente levará a uma análise correcta. Começo por tentar descrever o meu problema e as suas fronteiras, juntamente com uma cronologia simples de alguns factos essenciais.

Não é costume ver-se um filósofo analítico usar a sua *Weltanschauung* nas suas construções teóricas, uma vez que seria considerado impropriedade justificar um argumento apelando à *Weltanschauung* do seu proponente. Todavia, estes filósofos têm uma *Weltanschauung*, consciente ou inconsciente, acerca da qual no entanto sabemos em geral muito pouco.

Se começarmos com Frege, vemos que nem nos seus escritos nem na literatura secundária se encontra qualquer coisa como uma *Weltanschauung* fregeana. Mas sem dúvida que Frege tinha uma *Weltanschauung*, que per-

---

<sup>1</sup> Parte do material aqui contido deu origem a um artigo a publicar na *Revista da Faculdade de Letras* com o título «A Decadência do Ocidente em Wittgenstein e Spengler».

maneceu desconhecida até à publicação do seu *Diário*, em particular as entradas à volta do fim da sua vida, entre 1924-1925. No volume 6/94 da *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* podemos encontrar uma discussão sobre a *Weltanschauung* de Frege, juntamente com uma descrição do que eram as suas teses, tal como surgem formuladas no *Diário*. Em contraste, a *Weltanschauung* de Bertrand Russell foi sempre conhecida, não só através da sua intervenção pública mas também através dos seus livros *A Conquista da Felicidade* e sobretudo a *Autobiografia*, publicada pela primeira vez em 1967.

Enquanto que acerca de Hilbert nada se soube da sua *Weltanschauung* até à publicação da biografia de Hilbert da autoria de Constance Reid, Brouwer fez questão em desenvolver a sua *Weltanschauung* no seu ensaio de 1947 sobre o Movimento Signífico e, como é conhecido, na sua comunicação ao X Congresso de Filosofia em 1948. De resto uma forma de *Weltanschauung* era já clara para Brouwer em 1905 quando escreveu o livro com o título sugestivo *A Vida, a Arte e o Misticismo*.

Uma vez que o *Tractatus* foi o único livro que publicou em vida, no caso de Wittgenstein é necessário procurar na literatura secundária informação sobre a sua *Weltanschauung*. O Prof. Von Wright publicou na *Philosophical Review* em 1955 aquilo a que ele chamou um esboço biográfico. Tem muito pouco de uma definível *Weltanschauung*. O primeiro passo nessa direcção foi feito por um outro aluno de Wittgenstein em Cambridge, Norman Malcolm, de quem a Oxford University Press publicou em 1958 uma *Memoir* a qual contém alguns traços que podem ser usados para deduzir uma *Weltanschauung*, ainda que assistemática.

O salto qualitativo real na definição da *Weltanschauung* de Wittgenstein foi dado por outro dos seus alunos de Cambridge, Stephan Toulmin, no livro *A Viena de Wittgenstein* de que Allan Janik é co-autor. No entanto, a *Weltanschauung* que no livro lhe é atribuída, a de um revolucionário à maneira de Tolstoi, não é hoje sustentável.

A publicação em 1977 de *Vermischte Bemerkungen* pelos executores do espólio de Wittgenstein veio tornar a imagem do revolucionário à maneira de Tolstoi obsoleta. No *Symposium* de Kirchberg do mesmo ano o Prof. Von Wright exprimiu a sua perplexidade pelas teses que emergem do texto de *Vermischte Bemerkungen*, e encorajou uma análise destas teses e um estudo da sua eventual relação com a filosofia de Wittgenstein já conhecida.

Surgiram assim duas linhas de investigação. O Prof. Haller, no *Symposium* de Lisboa, fez uma primeira tentativa de relacionar as ideias expressas em *Vermischte Bemerkungen* com dois conceitos-chave da filosofia das *Investigações Filosóficas*: 1) jogo de linguagem; 2) seguir uma regra. Na verdade ele consegue mostrar que estes conceitos podem ser melhor compreendidos quando são vistos no contexto do esquema conceptual subjacente à obra de Spengler, *A Decadência do Ocidente*.

Uma outra linha foi desenvolvida pelo filósofo de Budapeste, Nyri, o qual no seu ensaio *A Obra Tardia de Wittgenstein nas suas Relações com o Pensamento Conservador*, publicado em 1982, dá ao problema uma nítida conotação política e ideológica ao argumentar que a filosofia das *Investigações Filosóficas* e as doutrinas de *Vermischte Bemerkungen* constituem uma apologia do pensamento conservador.

No seu livro de 1989, *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Janik tem um ensaio contra a interpretação de Nyri da filosofia de Wittgenstein como uma expressão do pensamento conservador. Não é claro quais são os objectivos de Janik no seu ensaio contra Nyri. Mas no mesmo ano encontramos uma outra recepção negativa das ideias expressas em *Vermischte Bemerkungen* no longo ensaio de Stanley Cavell, «Declining Decline — Wittgenstein as a Philosopher of Culture», no qual a inspiração de Wittgenstein por Spengler é reconhecida mas são rejeitadas ambas as posições na filosofia da cultura. Se Cavell consegue articular as ideias de Wittgenstein sobre a cultura com as suas posições filosóficas mais conhecidas também é disputável.

Em vez de tentar falar acerca de todos os conceitos relacionados com as ideias de Wittgenstein sobre a cultura, vou-me restringir ao par de conceitos *decadência* e *progresso*.

O meu uso de *decadência* é derivado do § 458 da obra póstuma de Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, na qual a palavra *decadência* ocorre explicitamente, no momento em que Wittgenstein procura justificar o seu pessimismo na filosofia da cultura, recorrendo à ideia de que a origem deste é precisamente a presença, no seu espírito, de uma imagem de decadência que controla e determina o seu pessimismo. A obra é formada por um conjunto de cerca de 500 entradas, que numero consecutiva e não cronologicamente para comodidade de referência, na qual três temas principais se sobrepõem a outros de menor recorte: reflexões acerca da arte, da religião e da cultura. É interessante reparar que enquanto que as suas reflexões sobre a arte e a religião se formulam essencialmente no vocabulário dos jogos de linguagem das *Investigações Filosóficas*, a parte sobre a filosofia da cultura é formulada essencialmente dentro do esquema conceptual e do vocabulário de *A Decadência do Ocidente* de Oswald Spengler. Devo acrescentar imediatamente que esta divisão tem um valor apenas classificativo, uma vez que como o Prof. Rudolf Haller argumenta, também a doutrina dos jogos de linguagem das *Investigações Filosóficas* se pode considerar como sendo derivada de *A Decadência do Ocidente*. A tese de Haller é que a técnica dos jogos de linguagem é inspirada na concepção da morfologia comparada de Spengler.

Na filosofia da arte, dois problemas recorrentemente tratados são, do ponto de vista da obra de arte, o para Wittgenstein evidente facto da sua dissolução no nosso século e, do ponto de vista da recepção da obra de arte,

o problema, quase sempre centrado em exemplos musicais, de uma definição do sentido do termo *compreender*, quando se fala em compreender um tema musical. A questão subjacente em debate é a da possibilidade da eliminação de conceitos intensionais numa teoria do sentido, ou da sua apreensão. A justeza dos exemplos e a subtileza da argumentação justificam amplamente um tratamento separado deste conjunto de temas e a sua comparação com a discussão dominante na estética contemporânea.

É conhecido que Wittgenstein viveu uma intensa experiência religiosa ao longo da sua vida e, em obras como *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* ou na sua correspondência com Paul Engelmann, encontramos as diversas formas arcaicas da sua reflexão sobre a experiência religiosa e, sobretudo na primeira, a sua formulação conceptual. Em *Vermischte Bemerkungen* encontramos a expressão tardia e, neste sentido definitiva, das suas ideias neste domínio, cobrindo essencialmente os seguintes temas:

- 1) uma caracterização da experiência religiosa;
- 2) o problema conceptual e vivencial da existência de Deus;
- 3) perplexidades da visão religiosa do mundo, em particular a ênfase posta na discussão do paradoxo das relações entre a graça e o livre arbítrio.

E tal como o tratamento do tema religioso no *Tractatus* é uma consequência da filosofia da linguagem proposta nessa obra, razão pela qual o misticismo não pode ser expresso, assim também em *Vermischte Bemerkungen* a filosofia da religião esboçada é amplamente derivada de conceitos da sua filosofia tardia, como «forma de vida», «uso», «emprego» e «acto colectivo».

De uma maneira sinóptica pode-se dizer que, no que diz respeito a uma caracterização da experiência religiosa, Wittgenstein oferece em *Vermischte Bemerkungen* uma mais ampla narrativa da experiência interior, a qual merece verdadeiramente o predicado de *fenomenológica*, a maior parte da qual gira à volta das relações entre o problema da descoberta de Deus pelo sujeito cognitivo e do problema recíproco da eleição deste por Deus. E assim este problema conduz imediatamente ao terceiro, que Wittgenstein repetidamente descreve como sendo o problema da *eleição pela graça*, e para o qual não se encontra no texto uma solução explícita, uma vez que Wittgenstein oscila na sua avaliação da doutrina da eleição pela graça, em virtude das para ele indesejáveis implicações éticas desta doutrina.

Sobre o seu segundo problema, o da existência de Deus, encontramos uma posição semelhante à das *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, nomeadamente a indemonstrabilidade da existência de Deus. Mas enquanto que na sua filosofia inicial a indemonstrabilidade da existência de Deus resultava da estrutura da linguagem e era assim prova da Sua inefabilidade, em *Vermischte Bemerkungen* a demons-

trabilidade da existência de Deus deixa de ser exigida, de modo que as asserções acerca de Deus podem ser validadas por processos não dedutivos.

Passo agora a uma discussão do material da filosofia da cultura, tentando por um lado minimizar o carácter especulativo da doutrina de Spengler e, por outro, o estilo aforístico e o halo apodíctico das ideias de *Vermischte Bemerkungen*, colocando eu o acento na história e na análise dos conceitos envolvidos.

A partir da segunda metade dos anos 60, a discussão no domínio da filosofia da cultura de língua alemã teve principalmente como tema o conceito de *Aufklärung* ou os conceitos limítrofes de emancipação e libertação, o conjunto constituído pelos quais tem que ser *in limine* tornado minimamente preciso para a sua análise subsequente. Essencial para uma definição deste conjunto de conceitos é identificá-lo como uma corrente de pensamento que encontrou a sua expressão na cultura da Europa desde o fim do século XVIII até e incluindo o Romantismo. Embora de início a sua articulação tenha sido feita pelo movimento chamado *Iluminista*, a sua *acmé* só foi atingida no século XIX com a formulação da ideia de uma emancipação gradual e cumulativa das potencialidades do sujeito, em particular na sua libertação de tudo o que era então considerado a autoridade e a tradição, acompanhadas ambas de uma correspondente mutação das formas de organização social e política, captada bastante expressivamente pelos termos *liberdade e racionalidade*.

Como é usual na história da filosofia, esta concepção de uma *Aufklärung* foi partilhada de maneiras diferentes pelos grandes filósofos da época, como Kant e Hegel, embora se possa dizer que é a Kant que se deve a primeira e irreversível demarcação conceptual do novo conjunto de ideias, uma vez que na obra de Hegel já ocorrem as primeiras dúvidas sobre a possibilidade da libertação ou emancipação enquanto forma constante da existência humana. Com a sua trilogia crítica, a da razão pura, a da razão prática e a do juízo, i.e., a crítica do conhecimento, do juízo ético e do juízo estético, Kant efectuou na verdade uma análise das três classes de juízos. A ideia geral é a seguinte: na sua análise, a cognição tornou-se independente de qualquer forma de autoridade, incluindo não só a dos autores do passado como também a da Bíblia; o juízo moral é autonomamente formulado pelo sujeito reflectivo, livre de qualquer obediência imposta quer pelo poder espiritual quer pelo poder político; finalmente, o juízo estético é libertado da necessidade constrangedora da reflexão teleológica ou pragmática, quer esta defina como fim a diversão da audiência imediata ou a do poder político vigente. Kant encontrou duas fórmulas que representam lapidariamente a sua concepção de emancipação, ambas amplamente conhecidas, a primeira segundo a qual o Homem é o único culpado da sua própria menoridade e a segunda, referida agora já à mencionada racionalidade, segundo a qual a emancipação consiste no exercício autónomo da capacidade de pensar.

Gostaria de não dar a impressão de que a complexidade do processo de autonomia se reduz a uma criação súbita de um talento individual, sem o recurso a qualquer contributo do saber acumulado das gerações anteriores, e proceder assim a uma correcção cronológica sobre a génesis e o desenvolvimento do que foi condensado nas ideias da trilogia de Kant. E considerando agora cada uma das suas partes separadamente, tem-se que, no que diz respeito à emancipação do conhecimento, é possível pré-datar a sua génesis no fim da Idade Média, com as primeiras tentativas de uma formulação rigorosa da ciência física, quer no tratamento do problema da estrutura da substância material, quer no problema da gravitação. Na matemática, a criação do método oresmiano está na origem da geometria analítica de Descartes, uma época enfim caracterizada por A. Maier como a fronteira entre a escolástica e a ciência da natureza.

A emancipação do Homem como sujeito ético, agora desligado de um laço de obediência a uma autoridade dominante e tutelar, pode também ser pré-datada com o fim da Idade Média, ao incluirmos a eclosão das diversas doutrinas divergentes da Igreja Romana, um momento que encontrou a sua expressão final na personalidade e na doutrina de Lutero e assim na fragmentação da comunidade cristã. Esta fragmentação teve como consequência uma reorientação dos valores, até então definidos pela Igreja, para a sua redefinição pelo mundo. Pode-se descrever esta reorientação como sendo a secularização deste conjunto de valores. Gradualmente, esta secularização dos valores transformou também o tecido social existente, com o aparecimento da forma de organização económica tipicamente individualista ou capitalista, de modo que o laço de autoridade até então exercido pela Igreja sobre a sociedade foi-se dissolvendo também em todas as outras esferas, incluindo o ensino e a própria definição das metas do trabalho científico.

No que diz respeito ao juízo estético e à criação artística em geral, a história da sua emancipação, agora no sentido da secularização do parágrafo anterior, não pode propriamente ser vista como tomando lugar ainda na Idade Média, em virtude do carácter predominantemente teleológico da produção artística medieval, no sentido em que o mundo e os valores expressos na obra de arte são pré-determinados pela função que desempenham na Igreja. Nestas circunstâncias, o primeiro grande impulso para a sua emancipação tem que ser datado com o Renascimento, através da conspícua transferência do objecto da obra de arte do mundo transcendente para o mundo interior, da ilustração da teologia para a descoberta de uma incipiente psicologia como instrumento de representação artística. Em todo o caso, a meta desejada de emancipação só foi na verdade atingida pelo romantismo, com a concepção do artista como criador de uma obra que exprime ela própria a emancipação do seu autor e que pode ser percebida e avaliada sem referência a critérios extra-estéticos.

Este esboço de caracterização do conceito de emancipação na chamada Idade Moderna por meio da autonomia dos três domínios da trilogia de Kant, o domínio do conhecimento, do juízo ético e do juízo estético, foi feito pela primeira vez por Max Weber, a quem também se devem as duas ideias condutoras em termos das quais a emancipação da cultura europeia deve ser formulada:

- 1) por um lado a «racionalização», no sentido de uma gestão secularizada dos problemas postos pela sociedade e pelo sistema político resultantes;
- 2) por outro, o conhecido termo *Entzauberung*, usado para denotar a separação e a ruptura da cultura europeia e das suas formas de vida com os ideais, os valores e as tradições ainda mágicas da comunidade cristã.

O início desta ruptura foi vivido pelo homem moderno como uma catarse, na esperança eufórica de construir um mundo novo de homem livres, iguais e justos, cuja convicção comum era a de um progresso linear, contínuo e sem limites no espaço e no tempo. Sem entrar agora na análise do significado psicológico desta construção eufórica da sociedade moderna, vale a pena recordar os dois exemplos típicos da formulação teórica da revolução moderna, o primeiro dos quais é constituído pela *Digression sur les anciens et les modernes*, de Fontenelle, em 1688, e o segundo pelo *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, do matemático francês Condorcet, justamente contemporâneo da revolução francesa. Comum a ambos é uma forma de optimismo acerca da natureza humana que os faz partilhar a concepção de que o aperfeiçoamento moral do homem não tem limites e é um processo em crescimento constante. Mas enquanto que para Condorcet o progresso constante não é apenas de natureza cognitiva e envolve por isso também um optimismo quanto ao progresso no desenvolvimento moral e político, em Fontenelle surpreende acima de tudo a sua tese de que o homem não pode senão progredir e que o desenvolvimento e a expansão do saber não conhecem quaisquer limites. Condorcet é o primeiro grande proponente do uso de métodos matemáticos na teoria social e o defensor de que todo o progresso científico é, em si, um benefício para a humanidade.

O optimismo progressista encontrou no século XIX a sua expressão filosófica, quer ainda em França, quer em Inglaterra, na corrente filosófica conhecida pelo nome de *positivismo*, um termo criado pelo fundador desta escola em língua francesa, Auguste Comte. Esta doutrina cedo ultrapassou as fronteiras tradicionais da filosofia e implantou-se igualmente cedo na história e na crítica literária com Taine e, na filosofia da religião, com Renan, o qual defende que no futuro as teorias científicas substituirão as doutrinas da religião. A posição optimista-positivista é tipicamente representada em Inglaterra pela filosofia sistemática de Herbert Spencer, a tratar a seguir, muito embora o grande nome do empirismo inglês seja o de John Stuart

Mill, cuja obra lógica e na filosofia da ciência é ainda hoje relevante, sobretudo através do seu tratamento do problema da indução.

No que diz finalmente respeito à recepção e difusão da doutrina progressista nos países de língua alemã, há a reconhecer, em primeiro lugar, que foi aqui que a doutrina encontrou os seus primeiros opositores e, em segundo lugar, que só possivelmente numa interpretação peculiar da filosofia de Hegel se pode falar nesta como uma filosofia do progresso. Esta interpretação consistiria em condensar a filosofia de Hegel na tese de que o que ele chama «espírito» se encontra no processo de auto-realização da liberdade, através de uma sucessão de estádios de desenvolvimento pelos quais o «espírito» passa, o primeiro dos quais seria o estádio subjectivo, o segundo o estádio objectivo e por último seria atingido o estádio absoluto. A este esquema da filosofia de Hegel pode-se juntar a interpretação marxista dos estádios de desenvolvimento como sendo uma sucessão de fases no conflito dialéctico entre as forças e as relações de produção. Estas fases seriam determinadas por uma lógica imanente que elevaria o homem da esfera da necessidade à esfera da liberdade. Nestas circunstâncias é fácil de ver que a filosofia do progresso, nestas diversas interpretações, se assegurou da sua implantação e da sua influência posteriores, incluindo nos nossos dias o conjunto de ideias a que Botho Strauss chama a escatologia profana dos intelectuais progressistas de depois da segunda guerra mundial.

Para esboçar as vicissitudes da filosofia do progresso no século xx é útil começar pela descrição da sua aparente vitória ininterrupta desde os seus primórdios, na revolução francesa, até à revolução russa, um longo período durante o qual a crença optimista no progresso para toda a humanidade foi a *Weltanschauung* dominante, capaz de se impor e de se espalhar a todo o mundo pela cultura, pela religião e pelo espírito de empreendimento. As duas grandes guerras do século podem igualmente ser interpretadas como uma vitória desta *Weltanschauung*, uma vez que na primeira foi derrotada a sociedade que se tinha oposto à revolução francesa, o império austro-húngaro, e na segunda desempenhou um papel vitorioso a revolução russa, a qual já tinha por sua vez realizado a liquidação de um sistema político pré-*Aufklärung*: e foi de resto nesta interpretação que a geração dos intelectuais progressistas, caracterizada por Strauss, percepcionou esta revolução, i.e., como o início de uma nova época de esperança no futuro do homem, da razão e da liberdade. Em particular, com a revolução soviética, a interpretação progressista da filosofia de Hegel, na sua variante marxista-leninista, viu consagrada a sua institucionalização, enquanto parte da super-estrutura ideológica do Estado ao qual a revolução tinha dado origem.

A escola filosófica fundada por Auguste Comte foi sujeita a uma metamorfose em língua alemã e só incorrendo em identificações simplistas se pode pretender que o manifesto do Círculo de Viena, *Visão Científica do Mundo — O Círculo de Viena*, corresponde a uma extensão do primitivo

programa de Comte. Nestes termos, entre as diversas diferenças que separam as duas escolas avulta, acima de tudo, a consciência por parte do Círculo de Viena de uma afinidade entre a nova concepção de filosofia e a atmosfera cultural envolvente. Assim, e refutando a sua injusta imagem de um excessivo tecnicismo, é Rudolph Carnap quem, no seu livro *A Construção Lógica do Mundo*, articula explicitamente essa afinidade, que ele não só vê entre a filosofia do Círculo e a cultura da época, mas também entre a filosofia do Círculo e outras actividades intelectuais, em particular as novas correntes estéticas, políticas e pedagógicas, com as quais Carnap detecta uma semelhança não só de estilo mas também de orientação.

Esta semelhança, que é definida por Carnap em termos quase idênticos aos da secção IV do manifesto do Círculo, consiste num reconhecimento dos laços que ligam os homens entre si, num equilíbrio constante entre a corrente da solidariedade e a do livre desenvolvimento da realização individual. Se nos situarmos num ponto de vista completamente sinóptico, sacrificando assim o pormenor à visão de conjunto, é de presumir que a corrente política a que Carnap faz alusão deva ser o Partido Socialista Austríaco de Viktor Adler, ao qual estava ligado um outro membro do Círculo, autor do *Anti-Spengler*, Otto Neurath. Sem dúvida que no campo da inovação pedagógica a reforma do ensino primário austríaco foi percebida como uma vitória da ciência e do progresso sobre o obscurantismo e a religião. Quanto à arte, as duas correntes estéticas progressistas da época eram, em Viena, na arquitectura Adolph Loos e na música, a teoria e a prática da segunda escola de Viena, com Schönberg, Alban Berg e Anton von Webern. Embora seja difícil avaliar a pretensão de Carnap à luz da totalidade da produção artística da época, não é difícil de conceder que alguns aspectos da teoria e da prática da segunda escola de Viena têm uma semelhança visível com uma teoria dedutiva. Na teoria da composição dodecafónica, a analogia a traçar é entre os doze tons da escala e os axiomas de uma teoria axiomática e entre as diversas formas de reformulação da escala fundamental e as regras de inferência da teoria.

Para contrastar o optimismo ou a confiança de Carnap no progresso com a posição assumida por Wittgenstein é útil ter em conta que o cepticismo acerca da exequibilidade do programa progressista encontrou a sua primeira grande voz na obra de Nietzsche, em particular em *Jenseits von Gut und Böse*, onde explicitamente o conjunto dos chamados «novos valores» foi rejeitado e contraposto ao das sociedades a que Nietzsche serviam de paradigma, a *polis* grega clássica e a república veneziana.

Mas foi na secção sobre o niilismo europeu em *Der Wille zur Macht* que Nietzsche formulou três das ideias fundamentais que serviram a Spengler para a construção do sistema da sua obra *Untergang des Abendlandes*:

- 1) a oposição entre cultura e civilização, no seu programa *Kultur contra Zivilization*;

- 2) a concepção de progresso como um fenómeno civilizacional e por isso decadente;
- 3) a definição das relações entre causas e consequências no conceito de decadência.

Nietzsche é o primeiro a descobrir a ideia de que a decadência não é um conceito que se deva captar por meio de um juízo sobre o seu valor, mas antes como um facto biológico. A filosofia do optimismo a que Nietzsche chama «socialista» só pode desesperar perante o facto de não ser possível manipular a sociedade de modo a que o vício, a doença e o crime deixem de crescer. Uma sociedade não é livre de escolher a sua constante juventude, uma vez que a idade e a degenerescência não se podem abolir por meio de instituições sociais. Na verdade o que até agora tem sido considerado como as causas da decadência, já são na verdade os seus efeitos.

O curso e depois o desenlace da primeira grande guerra criaram as condições favoráveis a uma rejeição sistemática da doutrina do progresso. Esta rejeição é expressa na literatura na obra de Karl Kraus *Die letzten Tage der Menschheit* e na filosofia da cultura na obra de Spengler já mencionada, ambas as quais exerceram uma profunda influência na formação do pensamento de Wittgenstein, como ele explicitamente reconhece num passo crucial de *Vermischte Bemerkungen* (§ 100). Em contraste com Carnap, Wittgenstein define-se em relação à modernidade como um *Aussenseiter*, aquilo a que poderíamos chamar hoje um auto-excluído, no sentido em que conscientemente recusa a participação na *Weltanschauung* dominante, aquela que constitui na verdade o centro da sua época. Apropriando-se da terminologia de Spengler, Wittgenstein dá a esta corrente o nome de *civilização*, na qual inclui ao mesmo tempo a civilização europeia e americana. Tal como em Nietzsche e Spengler a essência da civilização é a vitória do progresso.

Na definição spengleriana, a super-estrutura política da civilização é o sistema das grandes potências, quer a sua representação política e social seja feita sob a forma de um Estado socialista ou de um Estado fascista. A organização social comum é a da chamada sociedade industrial, que como já se disse começou por ser a meta da doutrina optimista do progresso, o qual por sua vez é maximizado pelas próprias conquistas da indústria e da tecnologia. E é este conceito de progresso que Spengler coloca no fim da cultura, na sua famosa comparação entre a cultura clássica e a sociedade industrial do fim do século.

Na concepção de Wittgenstein, o progresso caracteriza-se pela construção de estruturas sucessivamente mais complexas à custa do conhecimento acerca dos seus fundamentos. Na civilização, Wittgenstein não só rejeita a doutrina do progresso como também os outros elementos que a constituem, a mecanização da indústria, o trabalho de massas, a ciência e as suas aplicações na tecnologia.

No que diz agora respeito à filosofia da cultura, a sua recepção tem sido essencialmente condicionada por dois factores: a tardia publicação de *Vermischte Bemerkungen*, que tornou possível a imagem desenhada em *Wittgenstein's Vienna*, e a associação acrítica do nome de Wittgenstein com o positivismo europeu, em particular com o do Círculo de Viena. Este segundo factor é muito mais importante do que o primeiro. Na verdade o positivismo de Comte, tal como é condensado na lei dos três estados, e o manifesto do Círculo de Viena têm em comum uma percepção da história que se caracteriza não só pela apologia do progresso como também pela afirmação da sua necessidade lógica e do seu carácter crescente. Nestas condições torna-se mais difícil compreender uma filosofia da cultura dum autor associado com o Círculo de Viena que não represente também uma vindicação da doutrina do progresso crescente e da sua necessidade lógica e que seja, bem pelo contrário, uma reasserção da teoria de Spengler patente em *Untergang des Abendlandes*. Esta associação acrítica resulta por sua vez de uma imagem simplista do Círculo de Viena como sendo na sua totalidade favorável à doutrina do progresso linear. Ao contrário, o Círculo era na verdade constituído por duas correntes, uma associada com o nome dos assinantes do manifesto *A Visão Científica do Mundo — O Círculo de Viena* e a outra constituída por Moritz Schlick e Friedrich Waissmann. Só da primeira se pode dizer que representava na filosofia da cultura a doutrina do progresso. Na medida em que se pode de todo compreender o género de relações que Wittgenstein mantinha com o Círculo, a sua posição era em geral junto de Schlick e não junto de Carnap ou Neurath. Mas enquanto que Schlick recusou a doutrina de Spengler, Wittgenstein adoptou-a.

Até à publicação das *Vermischte Bemerkungen* não era conhecida nem sequer pensável (em virtude da imagem simplista acerca do Círculo já mencionada) uma influência de Spengler sobre Wittgenstein, muito menos uma dívida de Wittgenstein para com Spengler, no que diz respeito às teses essenciais da sua filosofia da cultura. Mas essa dívida é explicitamente reconhecida por Wittgenstein no parágrafo já mencionado e trata-se assim de um facto histórico que é necessário aceitar e não de uma interpretação da história. Wittgenstein não só adaptou no seu §478 a fórmula de Spengler de que a cultura é um organismo como as teses essenciais da sua filosofia da cultura são derivadas de Spengler:

- 1) a separação entre facto e valor na filosofia da cultura;
- 2) a diferenciação conceptual entre cultura e civilização;
- 3) o ideal do progresso como fenómeno civilizacional

Acerca da separação entre facto e valor vale o que já foi dito acima, razão pela qual me detenho nas duas últimas teses.

Na definição de Spengler, o termo *progresso* pertence já ao domínio da civilização e surge assim no fim de uma cultura. Para esboçar a génese do

sistema quaternário de Spengler é útil regressar a Platão. Depois de delinear um Estado ideal, que para ele teria a razão como o seu fundamento e um filósofo-rei como o instrumento adequado à sua implementação, Platão estabelece a estrutura quaternária da história real do Estado, numa sucessão decrescente do valor das suas fases. Começando com a aristocracia, a fase em que a maior experiência e a maior maturidade são os atributos dos governantes, esta fase degrada-se a seguir numa oligarquia, em que um pequeno grupo de governantes tem como atributo a riqueza acumulada, como meio de governo a inveja e a hostilidade e como meta a alcançar a multiplicação da sua fortuna à custa do bem comum. Esta oligarquia degrada-se a seguir numa democracia, caracterizada não apenas pela imposição da igualdade mas também pela inexistência da segurança pública e pelo prevalente conflito entre o interesse individual e a solidariedade social. A insatisfação dos ricos do tempo da oligarquia e das massas de pobres criadas pela oligarquia e pela democracia podem agora ser aproveitadas e manipuladas por um tirano ou déspota, que une os aparentemente irreconciliáveis interesses de ambos os grupos com a instauração de uma tirania, o regime de força que representa o último estágio de degradação do Estado.

Esta estrutura quaternária de Platão é conhecida num mito mais primitivo do que o que foi criado n'A *República*, o mito do ciclo das Quatro Idades também dispostas por ordem decrescente do seu valor. A Idade do Ouro, considerada a melhor, degrada-se a seguir numa Idade da Prata e esta por sua vez na Idade do Cobre: o narrador do mito define a sua perspectiva através do último estágio de degradação, Idade do Ferro, a partir do qual é formulada a esperança numa estrutura cíclica, i.e., numa postulada possibilidade de um retorno à Idade do Ouro, dando assim início à rotação de um novo ciclo.

Spengler adoptou a divisão quaternária, a Idade do Granito, a Idade do Cristal, a Idade do Cobre e a Idade da Planta, mas inseriu-a num ponto de vista vitalista, expresso na sua conhecida fórmula epigramática, «As culturas são organismos», de tal modo que se pode falar na sua doutrina como sendo formulada à custa de uma metáfora biológica, segundo a qual a cultura ao atingir a plenitude das suas potencialidades entra num estado de *ante mortem*, em que a força do seu mito diminui e dá lugar ao que ele chama justamente *civilização*. Os seus modelos de comparação são, *inter alia*, o Egipto, a cultura clássica e a cultura da Índia. Para Spengler o sentido do termo *decadência* é dado justamente pela circunstância de que cada cultura se dirige necessariamente para o momento da sua realidade terminal, da sua plenitude efectivamente realizada, um bom exemplo da qual, em virtude da sua nitidez, ele vê no percurso da cultura clássica. É em relação a este modelo que hoje podemos fazer a prognose da nossa própria decadência, da decadência (da cultura) do ocidente.

Compreende-se assim que, em consequência da secularização do pensamento que se seguiu ao Renascimento e à Reforma, o perfil do conceito de progresso também tenha sido alterado no sentido da sua secularização, a favor de uma subordinação e eventualmente da exclusão de fins propriamente espirituais. Os antepassados do Círculo de Viena, os positivistas do século XIX, criaram pela primeira vez uma definição do conceito de desenvolvimento que tem como característica básica ser sinónimo de crescimento, ou de melhoramento gradual, insinuando-se assim na análise do conceito um juízo de valor latente mas não manifesto. A motivação teórica era a de que o desenvolvimento não pode ser visto como uma sucessão arbitrária de estados, as relações dos quais teriam entre si uma necessidade análoga à do princípio da causalidade. O melhor exemplo é a da já mencionada lei dos três estados de Auguste Comte.

Enquanto que a análise de Comte dos seus três estados se pode considerar como a escolha de uma ontologia para a interpretação de uma teoria, a filosofia evolucionista de Herbert Spencer oferece a primeira análise conceptual detalhada do conceito de desenvolvimento, agora não só a respeito de uma teoria mas antes como conceito abstracto, acerca de qualquer sistema ou totalidade acerca da qual faça sentido falar do seu progresso, da sua evolução ou do seu crescimento. Na análise de Spencer o sentido do conceito tem que ser definido implicitamente, a partir de dois postulados básicos, o postulado da diferenciação e o postulado da integração. Segundo o primeiro postulado, diz-se que o grau de desenvolvimento de um sistema (ou de uma totalidade) é dado pelo número de subsistemas em que se deixa decompor, nos quais funções específicas a cada uma possam ser definidas. Pelo segundo postulado, o grau de desenvolvimento de um sistema (ou de uma totalidade) é dado pelo número de relações que os subsistemas têm entre si. É com base nestes dois postulados que se pode a seguir definir a lei fundamental do progresso orgânico, segundo a qual o progresso consiste na transformação de um sistema homogéneo num sistema heterogéneo. Esta lei reproduz a direcção indicada pelo primeiro postulado, mas para a apreensão do seu sentido precisamos de usar o segundo postulado.

Para Spencer a lei do progresso orgânico tem a forma de uma equivalência, no sentido em que não pode haver progresso que não produza a transformação de um sistema homogéneo num sistema heterogéneo e conversamente, pelo que a lei possui assim também uma nítida forma lógica. Apesar da repetida analogia matemática inerente à sua concepção, Spencer não deixa de tentar conciliar a objectividade sugerida pela analogia matemática com a sua teoria do valor, como se vê pelo seu *princípio do mal evanescente*, segundo o qual numa sucessão de estados de um sistema ou de uma totalidade existe uma eliminação gradual do mal que converge para a sua completa inexistência. Deste modo, o progresso passa a incluir também a reforma moral do homem. Como consequência, Spencer acabou por expan-

dir o primitivo conceito biológico de evolução na sua teoria do progresso, alargando-o a uma visão ética acerca do carácter necessário da perfectibilidade do homem e, em última análise, da sua perfeição real.

É interessante reparar que Spencer foi ao ponto de defender para a sua lei do progresso orgânico o estatuto de uma lei da natureza, no modelo da lei da gravitação de Newton, não hesitando em considerar que ao homem não lhe resta outra escolha que não seja a de ser perfeito. Há no entanto um aspecto em que Spencer não abandona completamente a atitude de rigor congenial à sua filosofia, ao tentar fundamentar o valor do seu conceito de progresso em termos do valor de sobrevivência, de modo que o valor do progresso consiste em garantir uma maior aptidão da espécie para a sua sobrevivência. Assim, do ponto de vista da sua fundamentação, a perfeição moral do homem como consequência inevitável do progresso apoia-se numa base biológica, nomeadamente no seu contributo para a sobrevivência.

Para determinar o valor lógico da teoria de Spencer dois géneros de considerações são suficientes para nos convencerem da sua nulidade. Em primeiro lugar o valor de sobrevivência que pode ser atribuído ao progresso é um valor teleológico, isto é, o da adequação de um meio em relação à prossecução de um fim. Nestas condições, é necessário provar que a sobrevivência da espécie é melhor que a sua extinção. Em segundo lugar, não se pode inferir do facto da sobrevivência para o valor da sobrevivência, em virtude de ser uma forma da falácia já encontrada acima expressa no esquema «Se *p*, então é bom que *p*». O parágrafo §31 de *Vermischte Bemerkungen*, que Wittgenstein tinha inicialmente escrito como um prefácio ao seu livro *Philosophische Bemerkungen*, juntamente com o §323, indicam inequivocamente a direcção oposta na filosofia da cultura. Wittgenstein considerava-se excluído e alheio ao espírito da civilização europeia e americana captado na expressão *civilização moderna*. Este espírito é claramente expresso pelas suas supostas grandes conquistas: a indústria, a arte, em particular a arquitectura e a música, e a política, em particular o fascismo e o socialismo. A dissolução da arte, que Wittgenstein julga ver documentada na escassez de novos talentos, deriva-se da dissolução mais profunda da cultura subjacente, ao entrar na fase da civilização. Como Spengler, Wittgenstein concebe a cultura como uma organização colectiva em que o lugar do esforço do indivíduo é determinado pela colectividade e os fins que o sujeito cultural pretende alcançar são idênticos aos fins da organização colectiva em que se insere. Em contraste, a civilização é um estado de desintegração em que o esforço individual é dissipado pelas contradições a que a fragmentação da colectividade dá lugar. A fase actual da civilização não se caracteriza pela ascensão de uma grande cultura para a qual os mais dotados trabalham em conjunto, mas antes pelo aparecimento de grandes massas, a quarta classe social de Spengler, cujos elementos apenas prosseguem fins egotísticos. As massas são os portadores da civilização cuja característica definidora é a

cegueira pelo progresso e a crença na sua justificação racional. O que é típico da moderna civilização europeia e americana é o seu carácter obsessivamente construtivo. A marcha desta civilização consiste na construção de objectos e teorias cada vez mais complexos mas cada vez menos transparentes, em que a clareza conceptual foi degradada ao ponto de ser apenas um meio ao serviço de um fim, tendo assim deixado de ser um fim autónomo. É deste modo que pode fazer sentido pensar que as teorias da ciência e as construções da técnica são o princípio do fim da humanidade, que a actual forma do conhecimento científico nem é um bem em si próprio nem é desejável como meta a atingir: a existência de um progresso necessário e crescente é uma delusão criada com o declínio da cultura.

M. S. Lourenço  
Departamento de Filosofia  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
Cidade Universitária, 1699 Lisboa Codex

#### Referências

- Black, Max (1964) «The Gap Between “Is” and “Ought”» in *The Philosophical Review*, 73
- Carnap, Rudolph (1979) *Der logische Aufbau der Welt*, Viena.
- Cavell, Stanley (1989) «Declining Decline, Wittgenstein as a Philosopher of Culture» in *Lectures after Emerson*, Batch Press, Novo México.
- Haller, Rudolph (1986) «War Wittgenstein von Spengler beeinflusst?» in *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*, Rodopi, Amesterdão.
- Haller, Rudolph (1993) *Neopositivismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Janik, Allan (1989) «Nyiri on the Conservatism of Wittgenstein’s Later Philosophy» in *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Dordrecht.
- Janik, Allan e Toulmin, Stephan (1973) *Wittgenstein’s Vienna*, Simon & Schuster, Nova Iorque.
- Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung?*, Reclam, Universal Bibliothek, Nr. 9714.
- Meadows, Dennis (1972) *Die Grenzen des Wachstums*, Estugarda.
- Miegel, Meinhard (1994) *Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst*, Verlag Bonn aktuel, Bona.
- Neurath, Otto (1979) *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. Sozialismus und Logischer Empirismus*, herausgegeben von Rainer Hegselmann, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main.
- Pascal, Blaise, *Les provinciales*, in *Oeuvres completes*, Pleiade, Paris.
- Pascal, Blaise, *Deux pièces imparfaites sur la grâce et le Concile de Trente*, Jean Vrin, Paris, 1947.

- Spencer, Herbert (1891) *Essays*, Appleton & Co., Nova Iorque.
- Von Wright, Georg Henrik (1977) «Progress» in *The Idea of Progress*, Arnold Burgen, Peter McLaughlin e Jürgen Milhelsavaß, orgs., W. de Gruyter, Berlim, Nova Iorque.