**Revolução política, instauração estética**

**Aula 2**

Em 1687, o escritor francês Charles Perrault lia, na Academia Francesa, um texto em verso intitulado: *O século de Luís, o grande.* Este texto era visto como o iniciador de uma querela que já mostrava indícios na renascença italiana e que ainda alcançará o Reino Unido e a Alemanha. A querela está bem anunciada já nas primeiras estrofes:

A bela Antiguidade sempre foi venerável,

Mas nunca acreditei que ela fosse adorável.

Vejo os Antigos sem dobrar o joelhos,

Eles são grandes, é verdade, mas homens como nós

E podemos comparar sem temer ser injusto

O século de Luís e o belo século de Augusto[[1]](#footnote-1).

Ou seja, seriam nossos padrões estéticos uma mera repetição do que teria sidoproduzido na Antiguidade greco-romana ou a comparação entre o século de Luís XIV e o século do imperador romano Augusto nos permitiria colocar questões a respeito do progresso das técnicas e do aperfeiçoamento do juízo de gosto? Pois se o segundo caso for correto, então nada nos impede de avaliar as artes da antiguidade a partir de padrões de perfeição próprios ao presente, isto ao invés de perpetuar o caminho inverso:

Mas se a arte da qual nunca podemos contenta-la

Descobre defeito que podemos imputa-la

Se do Laocoonte o tamanho venerável

É deste dos filhos muito distanciado

E se os muitos corpos de serpentes inumanas

Ao invés de duas crianças agarram duas anãs

Se o famoso Hércules tem diversas partes

Nas quais músculos fortes em demasia são ressentidos

Ainda que sábios da antiguidade empedernidos

Elevem tais defeitos a grandes belezas

Devem eles nos forçar a nada ver de raro

Nas obras-primas que Versalhes se dá

Que a todo homem que acredita em seus olhos

Não acha ser menos belo por não ser mais velho?[[2]](#footnote-2)

Não foram poucos os que perceberam que por trás desta questão apresentava-se pela primeira vez, de forma sistemática, a emergência de um tempo histórico que deveria retirar de si mesmo seus próprios padrões de validade e certificação. A querela não versava sobre a aparência de anãos dos filhos de Laocoonte, mas sobre a possibilidade de submeter o passado aos critérios de validade do presente. Ou antes, de compreender o presente como um tempo de ruptura em relação aos padrões de repetição do passado. Não mais um círculo, o tempo poderia ser visto como uma espécie de linha em progressão cujo horizonte destinal se desdobraria continuamente. Esta é uma compreensão que podemos encontrar de forma clara em Habermas:

É no domínio da crítica estética que, pela primeira vez, se toma consciência do problema de uma fundamentação da modernidade a partir de si mesma. Isso fica claro quando acompanhamos a história conceitual do termo ‘moderno’ (...) Embora o substantivo *modernitas* (junto com o par antitético de adjetivos *antiqui/moderni*)já fosse empregado em um sentido cronológico desde a Antiguidade tardia, nas línguas europeias da época moderna, o adjetivo ‘moderno’ foi substantivado só muito mais tarde, aproximadamente nos meados do século XIX e, pela primeira vez, ainda no domínio das belas-artes. Isso explica por que as expressões *Moderne* ou *Modernität, modernité* conservaram até hoje um núcleo de significado estético, marcado pela autocompreensão da arte de vanguarda[[3]](#footnote-3).

Poderíamos então começar por se perguntar pela razão pela qual será exatamente no campo da crítica estética que pela primeira vez as sociedades ocidentais tomaram consciência do problema de uma fundamentação da modernidade a partir de si mesma. Que tipo de exigência o campo da estética porta que lhe fez o mais apto, dentre os múltiplos setores da praxis social, a sentir as pressões de auto-fundamentação do presente? Ou seja, porque a estética desencadeia uma dinâmica de transformação da experiência social do tempo?

Admitamos que esta consciência da modernidade está vinculada a uma articulação entre validade e reflexão. Se o tempo pode deixar de ser um *continuum* no interior do qual o passado define as coordenadas de validade do presente, no interior do qual a história não é outra coisa de *historia magistra vitae,* é porque não serão mais as tradições, os hábitos e as relações estabelecidas de autoridade que poderão ditar as coordenadas de validade do presente. Esta crise expressa a emergência paulatina da reflexão subjetiva como critério de validade. Só poderá ter validade aquilo que colocar-se como apreensível em sua necessidade no interior da auto-reflexão do sujeito. Uma certa noção de auto-legislação emerge como consciência da afirmação da liberdade em relação ao que aparece como conformação a determinações exteriores. Dai porque a tópica da autonomia será tão decisiva para a constituição da auto-consciência da modernidade. Uma autonomia cujo exercício terá como espaço inicial da produção artística. A assunção da autonomia redimensiona o tempo histórico ao produzir um sistema de rupturas com as estruturas sociais de repetição de padrões gerais de conduta e julgamento.

Entendamos melhor este ponto. Podemos afirmar que o motor dos processos de consolidação da noção moderna de revolução está na transformação da exigência de liberdade como fator central de lutas sociais. Faz parte das tensões da modernidade a afirmação de uma dupla inscrição temporal da liberdade. Ou ela aparece no horizonte de uma recuperação de experiências originárias ligadas a laços sociais como as primeiras comunidades cristãs e a polis grega ou ela aparece como a projeção de um destino nunca antes realizado e que, por isto, pressiona o tempo em direção à sua aceleração. De fato, as Revoluções se compreenderão ou como a atualização de experiências originárias ou como projeção em direção ao não realizado. Neste caso, a exigência de liberdade tem a capacidade ser compreendida como traço distintivo da modernidade. No entanto, a história do conceito moderno de liberdade está em larga medida, para o bem o para o mal, associada à emergência da noção de autonomia.

Mas é fato que esta reflexão autônoma que se manifesta no campo das artes encontrará, por sua vez, suas raízes em outro campo, a saber, a teologia. Neste sentido, é inegável a contribuição da Reforma protestante para este processo de reconfiguração do tempo histórico.

**Uma teologia da autonomia**

A primeira vez que encontramos o termo “autonomia” é em um texto grego: a peça de teatro Antígona (línea 917), de Sófocles (497/6 - 406/5 a.C.). No texto, o termo se refere à decisão de, por vontade própria, seguindo a sua própria lei, Antígona entrar viva no interior do Hades, pois ela desobedecera deliberadamente as leis da pólis, mesmo sabendo que tal desobediência significava a morte. Vemos assim como a autonomia aparece enquanto vontade disposta a não levar em conta a integridade física do agente para poder se realizar. Abre-se aqui a dimensão própria a algo como a “integridade moral”, ou seja, a decisão de realizar ações que podem, em certas circunstâncias, relativizar até mesmo as exigências próprias ao princípio de auto-conservação. Esta vontade que submete outras vontades, aparecendo como um dever intransponível, dever que permite ao sujeito relativizar as exigências imediatas de auto-conservação, reaparecerá de maneira decisiva na constituição da noção moderna de autonomia, como veremos ao final deste capítulo.

Claro que, no caso de Antígona, a vontade que expressa a autonomia não pode ser vista como individual, tal como na versão moderna de autonomia. Antes, ela é a expressão do vínculo do sujeito a uma lei que não se confunde com a lei da pólis, com suas determinações contextuais tendo em vista a preservação do laço social. A lei que Antígona sustenta é, como ela dirá em um importante momento da tragédia, a “lei dos deuses”, ou seja, lei incondicional capaz de fundar um dever que é marca de adesão do sujeito a modelos substancialmente determinados de ação, modelos não apenas formais, mas que prescrevem claramente o que deve ser feito, que ação deve ser realizada, que regra prática deve ser seguida. No caso da tragédia, temos, por exemplo, o dever de prestar o rito funerário a todo e qualquer sujeito. O que leva Antígona a enterrar seu irmão Polinices e enfrentar a proibição de Creonte.

No entanto, é certo que tal descolamento em relação ao princípio de auto-conservação, próprio a essa noção de autonomia, reaparecerá, séculos depois, nos pressupostos de teses de teólogos protestantes como Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564). Esta é uma discussão importante, pois não é completamente verdade que a filosofia moral moderna rompe radicalmente com horizontes teológicos de justificação da ação, em especial aqueles presentes na Reforma Protestante. Uma dependência silenciosa permanecerá.

É um lugar comum a afirmação de que o protestantismo foi decisivo para a constituição da noção moderna de indivíduo. Lembremos, por exemplo, de como diversas seitas protestantes entendiam que cada igreja era particular e deveria se fundar sobre um pacto ou uma aliança na qual cada membro se engaja a partir de sua vontade própria[[4]](#footnote-4). Ou seja, a igreja é uma aliança entre fieis, a todo momento renovada. Esta era uma conseqüência natural de duas ideias centrais de Lutero: a salvação é dada pela fé (e não pelas obras) e a afirmação da livre interpretação da Bíblia: “Pois isso fica evidente que um cristão é livre de todas as coisas e está acima delas, portanto, não necessita de boas obras para ser justo e bem aventurado, pois a fé lhe dará tudo em abundância”[[5]](#footnote-5). Notemos como Lutero retoma um tema filosófico maior: a liberdade como libertação em relação às determinações empíricas do mundo (as obras) e retorno à interioridade (a fé). De toda forma, nestes dois casos, a mediação da Igreja perde importância e o exame individual de si e de suas motivações ganha força. Como percebeu Max Weber, aparece com isto uma interioridade marcada pelo sentimento de forte:

solidão interior do indivíduo. No assunto mais decisivo da vida nos tempos da Reforma – a bem-aventurança eterna- o ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda eternidade. Ninguém podia ajudá-lo”[[6]](#footnote-6).

No caso do pensamento reformado, em especial no calvinismo, esta solidão interior era aumentada devido ao dogma da predestinação. Segundo tal dogma, os salvos já estão predestinados por Deus. No entanto, não sabemos qual a vontade divina pois há uma incomensurabilidade entre sua vontade e a ciência do homem. Se há predestinação, se Deus já decidiu se serei ou não salvo antes de minhas próprias ações, então a verdadeira causa última das minhas ações (a vontade de Deus) não é acessível ao meu entendimento. Perspectiva esta que devemos chamar de “voluntarista” por insistir na incomensurabilidade entre o entendimento humano e a vontade de Deus. Assim, uma questão maior impunha-se a cada fiel individualmente: “Serei eu um dos eleitos? E como eu vou poder ter certeza dessa eleição?”. A resposta era apenas uma: devemos nos contentar em tomar conhecimento do decreto divino e perseverar na confiança em Cristo operada pela verdadeira fé.

Tal perseverança traduzia-se na exigência de uma profunda unidade coerente das condutas mobilizada pelo exame contínuo de si, pela auto-inspeção sistemática em cada instante, além da recorrência compulsiva da certeza subjetiva da própria eleição. Como não havia para os protestantes sacramentos como a confissão, que servia como reparação de momentos de fraqueza e leviandade, a pressão de uma unidade coerente das condutas acabava sendo entificada em uma vida pensada como sistema: “Nem pensar no vaivém católico e autenticamente humano entre pecado, arrependimento, penitência, alívio e, de novo, pecado, nem pensar naquela espécie de saldo da vida inteira a ser quitado seja por penas temporais seja por intermédio da graça eclesial”[[7]](#footnote-7).

Temos assim uma situação religiosa que produz necessariamente a experiência da interioridade (apenas a certeza da minha fé individual é o caminho para minha salvação, apenas eu posso interpretar o sentido da escritura divina, o tribunal que avalia minhas condutas sou eu mesmo, ele está em mim) e da unidade coerente das condutas (apenas a perseverança de minha conduta é o sinal de minha predestinação, eu devo ser tão regular quanto uma norma). Estas duas experiências serão fundamentais para o desenvolvimento da noção moderna de autonomia. Para chegarmos a tal noção, basta, principalmente, recusar a perspectiva voluntarista. É tal incomensurabilidade entre consciência e causa da ação que Kant recusa ao constituir sua teoria da autonomia. Pois: “Uma moralidade composta de tirania e servilismo só pode ser evitada se Deus e o homem formarem uma comunidade moral cujos membros sejam mutuamente abrangentes por aceitarem os mesmos princípios. Assim, os oponentes do voluntarismo tinham de mostrar que a moralidade envolve princípios que são válidos tanto para Deus quanto para nós”[[8]](#footnote-8).

Mas insistamos em outro ponto. Este isolamento interior do indivíduo é também produtor potencial de uma experiência renovada do tempo. O desamparo desta solidão interior do indivíduo é também decomposição dos vínculos orgânicos ao tempo das repetições da vida social e de seu sistema de necessidades. Neste sentido, tal desamparo pode se transformar em ímpeto de instauração de condições sociais de realização da liberdade. Pois o desamparo em relação às condições atuais de existência pode se transformar em impulso de instauração de um comunidade por vir.

Neste sentido, lembremos da artificialidade da distinção entre Reforma e Revolução, entre a transformação na interioridade produzida pela subjetividade em emergência com a Reforma e processos revolucionários. Não serão poucos aqueles que afirmarão que a Revolução Francesa, paradigma da noção moderna de revolução, ocorreu porque não houve Reforma com seu alargamento do horizonte de liberdades sociais e de autonomia de decisão. No entanto, há de se lembrar como é possível afirmar que a primeira Revolução no Ocidente foram as revoltas camponesas de 1525, lideradas pelo reformador Thomas Müntzer. Ou seja, a Reforma produzirá a primeira revolução moderna. Lembremos do que diz Friedrich Engels a respeito em seu *As guerras camponesas na Alemanha* e notemos seu tom de prenúncio:

Também o povo alemão tem sua tradição revolucionária. Houve um tempo em que a Alemanha produzia homens que poderiam ser comparados aos melhores revolucionários de outros países e no qual o povo alemão mostrava uma perseverança e energia que em uma nação centralizada teria dado os resultados mais grandiosos. Então os camponeses e plebeus alemães acariciavam projetos que muitas vezes causavam espanto a seus descendentes[[9]](#footnote-9).

Como diria Engels, tudo se passa como se a Reforma tivesse uma dupla face. Lutero e Calvino significariam a consolidação de um quadro social de uma burguesia em ascensão contra o poder central do papado. Mas reformadores radicais como Thomas Müntzer seriam a vertente proto-proletária da Reforma. Daí porque poderíamos afirmar que tais revoltas exprimem a energia negativa das classes subalternas que recusam as estruturas prévias do poder a fim de estabelecer como princípio uma nova forma de existência, uma realização imediata do Reino de Deus na qual: “Toda propriedade deve ser comum e distribuída a cada um de acordo com suas necessidades, de acordo com o que a ocasião requeira”[[10]](#footnote-10). As exigências camponesas de fim das relações feudais e de servidão, diminuição dos impostos sobre a terra e a liberdade para caçar nas florestas da nobreza exprimiam um horizonte claramente revolucionário de igualdade radical baseada na ressurgência do modelo das primeiras comunidades cristãs.

O milenarismo de Müntzer com sua defesa da realização imediata do Reino dos céus na Terra implica uma aceleração do tempo em direção ao seu fim. Pelas mãos das revoltas camponesas, o tempo histórico de espera da redenção se esgota. O tempo se realiza através da revolta. Neste sentido, se é verdade, como dirá Reinhardt Koselleck, que o tempo na modernidade é caracterizado, principalmente, pelo descompasso entre conteúdo de experiência e horizonte de expectativa, entre a experiência tal como responde a condições de possibilidade historicamente determinadas e o horizonte de expectativas produzido pela propjeção dos sujeitos, então serão as revoltas e revoluções que procurarão aproximar os dois.

Por outro lado, notemos como o princípio revolucionário existente na solidão interior provocada pela Reforma é o início histórico deste modelo de auto-reflexão no interior do qual as exigências de validade vindas do passado podem ser suspensas caso não se mostrem aos procedimentos de verificação da consciência. Ele inaugura um movimento irrefreável que ultrapassará o próprio quadro da subjetividade religiosa. Pois no caso da Reforma, as exigências de auto-reflexão da consciência ainda se justificam a partir do recurso à fidelidade à vontade divina e à sua palavra revelada. O acontecimento ligado à revelação é o fundamento do discernimento e força de julgamento da consciência. Sujeitos podem se auto-determinar e se auto-legislar porque não se trata mais de adequar-se às exigências próprias à autoridade secular, mas de se compreenderem como o guardião da lei divina. De certa forma, desde Antígona, este é o movimento inicial de afirmação da dissociação entre subjetividade e comunidade, por mais que, nesses casos, a subjetividade como princípio tenha seu campo de desenvolvimento restrito devido ao seu fundamento encontrar-se na fidelidade à lei divina.

De certa forma, as artes serão a primeira dimensão da praxis social a secularizar tal disposição de ruptura temporal. É esta secularização que fundará aquilo que estaremos dispostos a contar como “tempos modernos”. Ela seculariza a partir do momento em que a arte paulatinamente afirmar sua autonomia em um processo que irá se desenrolar em mais de um século e que terá na música seu eixo principal. Ou seja, a arte não irá recusar a autoridade da antiguidade devido a alguma forma de novo imaginário teológico que deveria, a partir de agora, encontrar forma. Ela fará tal movimento por acreditar que o tempo se acelerava em direção

**O paradigma musical**

Em seu texto sobre o século de Luís XIV, Charles Perrault tece vários comentários a respeito das linguagens artísticas como o teatro, a poesia e a pintura. Em todos esses casos, sua defesa é de que os modelos modernos em nada tem a temer em relação aos antigos. No entanto, algo muda quando é questão da música:

A Grécia, concedo, teve vozes sem igual

Cuja doçura extrema encantava as orelhas

Seus mestres cheios de espírito compuseram cantos

Tais como os de Lully, naturais e tocantes

Mais não tinham conhecimento algum da doçura incrível

Que os acordes produzem com seu encontro agradável

Apesar de todo grande ruído feito pela Grécia

Nela tal arte foi uma arte imperfeita[[11]](#footnote-11).

Ou seja, a música é a arte reconhecida por Perrault na qual a antiguidade pode aparecer em sua maior imperfeição quando comparada à modernidade. Esta singularidade não é fruto de uma idiossincrasia. Ela expressava uma condição objetiva da linguagem musical em meados do século XVII. Pois a música expressava da maneira mais explícita o advento de uma ruptura radical de padrão de ordenamento com o advento do sistema tonal e suas regras de harmonia e progressão. Sua estrutura de ordenamento, definida de forma paradigmática a partir do *Tratado de Harmonia,* de Jean-Phillipe Rameau, exemplificava uma linguagem que parecia encontrar em si mesma seus próprios critérios de validade, sem precisar mais apelar a forma alguma de recurso à experiência estética dos antigos.

O século XVII conhecerá a consolidação de uma ruptura instauradora representada pela consolidação do sistema tonal. Contrariamente aos sistemas modais da antiguidade baseados na circularidade a partir de um centro (como a música modal grega, o canto gregoriano ou as músicas pré-modernas), o sistema tonal era próprio a um tempo em progressão.

Podemos dizer, de maneira esquemática para inicar nosso trajeto, que Weber identifica três características fundamentais para a especificidade da racionalização do material musical no Ocidente:

Primeiro, Weber insistirá que a música ocidental é autônoma em relação a fins prático-finalistas externos, pois tanto sua audição quanto sua composição são desprovidas de função ritual. “temos que nos recordar do fato sociológico de que a música primitiva foi afastada, em grande parte, durante os estágios iniciais de seu desenvolvimento, do puro gozo estético, ficando subordinada a fins práticos, em primeiro lugar sobretudo mágicos”. Mas “Com o ultrapassamento do emprego meramente prático-finalista das fórmulas sonoras tradicionais e, por conseguinte, com o despertar das necessidades puramente estéticas inicia-se o despertar da verdadeira racionalização” [[12]](#footnote-12). Ou seja, a um desencantamento do material musical que é resultado da crítica ao fetichismo mágio-religioso como pólo de produção do sentido do fato musical. Pois Weber sabe que esta subordinação ao fetichismo mágico-religioso atingia o próprio desenvolvimento do material musical, já que ela provocava a estereotipização de intervalos, de estruturas e de frases que adquirem significação mítica. Em suma, *Há um encantamento do material musical que deve ser rompido através da autonomização da música em relação a toda função ritual.*

No entanto, o despertar das necessidades puramente estético não implica apenas em uma redefinição dos modos de audição derivada da modificação do lugar social da música. Ela abre a possibilidade de mutações estruturais na própria forma musical, isto primeiramente através da consolidação do sistema tonal com sua organização de intervalos, escalas e estruturação dos temperamentos. E este é, em última instância, o objeto central de Weber nos *Fundamentos racionais e sociológicos da música*; objeto que será paulatinamente apresentado neste módulo*.* Ele permitirá que a significação do fato musical não seja mais dependente de um elemento extra-musical.

Weber traça um grande apanhado histórico que procura dar conta do lento processo de autonomização do julgamento estético na música. Ele começa através da retomada deste problema geral da estética musical que diz respeito à imbricação entre música e linguagem. Mas Weber aborda tal questão através da “ligação entre fala e melodia (*Melos*)”[[13]](#footnote-13). A fala pode exercer uma influência direta e concreta sobre a formação do curso da melodia, principalmente nas chamadas línguas sonoras nas quais os significados das sílabas é variável de acordo com a altura do som em que são pronunciadas. Um exemplo aqui seria o chinês. Weber se serve de vários exemplos advindo de músicas sacras a fim de mostrar como a organização intervalar da música pode ser limitada devido à influência da dinâmica da fala e do recitativo. A “legalidade própria” da esfera musical só pode se dar, assim, através do abandono de sua ligação, de um lado, com a linguagem prosáica e ,de outro, com o fetichismo mágico-religioso. Pois, enquanto estiver submetida a uma fins práticos-finalistas, a música estará impossibilitada de desenvolver-se *a partir das exigências do material musical.* Ao contrário, ao vincular-se a funções e textos sagrados: “a estereotipização dos intervalos sonoros, uma vez canonizados por alguma razão, será extraordinariamente intensa”[[14]](#footnote-14).A “legalidade própria” da esfera musical só pode se dar, assim, através do abandono de sua ligação, de um lado, com a linguagem prosáica e ,de outro, com o fetichismo mágico-religioso. Ou seja, *a racionalização do material musical é solidária do abandono de todo princípio mimético na racionalidade do fato musical.* Note-se que a música aparece como espaço privilegiado para a reflexão sobre este tipo de racionalização devido ao seu caráter eminentemente não-figurativo e resistente a processos de conceitualização[[15]](#footnote-15).

Mas para que a música conquiste sua esfera de legalidade própria (e esta é a segunda característica da racionalização do material musical no ocidente), ela deve trazer, na sua lógica interna das relações sonoras, o seu próprio critério de desenvolvimento e de julgamento. Para tanto, Weber precisa passar a um conceito positivo de racionalidade. O que significa expor como o material musical pode ser “dominado pelo cálculo”, ou seja, como ele pode ser racionalizado ao submeter a uma razão matemática. Isto Weber encontra ao analisar a estrutura do sistema tonal como sistema global de organização do material sonoro a partir de regras harmônicas de inspiração físico-matemática.

O que interessa Weber é o fato de que, através de regras gerais de cálculo viabilizados pelo temperamento igual da escala cromática, a harmonia da música moderna estabelece procedimentos gerais de desenvolvimento, de progressão e de organização do material sonoro. Assim, se é verdade que uma esfera social de valor será mais racional na medida em que ela estabelecer seus processos de valoração através de um plano sistêmico de organização, plano que tira de si mesmo sua própria certificação, então é com a consolidação do sistema harmônico tonal que a música entra na modernidade.

Este é um ponto fundamental: a racionalidade do fato musical, para Weber, é fundamentalmente vinculada à sua dimensão harmônica. O que significa um posicionamento, não sem conseqüências, em relação a um longo debate que teve lugar no interior da história da estética musical. De fato, vale para Weber o que Rameau já tinha afirmado em 1722: “Música é geralmente dividida em harmonia e melodia, mas a última é meramente uma parte da primeira e um conhecimento de harmonia é suficiente para um entendimento completo de todas as propriedades da música”[[16]](#footnote-16). Ou seja, a dimensão harmônica é a única a responder pela racionalidade do fato musical e de seus processos internos de criação de sentido.

De fato, Weber admite que a dimensão harmônica é a única a responder pela racionalidade do fato musical e de seus processos internos de criação de sentido. No entanto, a especificidade da música ocidental não está na ausência de elementos irracionais, mas na possibilidade de antecipar e resolver tais elementos, integrando-os no interior da própria racionalidade da forma musical. Por isto, Weber pode atrelar a dimensão expressiva da melodia a um princípio de irracionalidade (resíduo mimético na música) sem que o protocolo geral de racionalização seja colocado em questão. Depois de reconhecer que : “A melodia, no sentido geral do termo, é sem dúvida condicionada e ligada harmonicamente, mas não pode mesmo na música de acordes, ser deduzida harmonicamente” Weber afirma finalmente que: “Não haveria música moderna sem estas tensões derivadas da *irracionalidade da melodia*, já que elas constituem precisamente seus mais importantes meios de expressão” (Weber 29, p. 60). Pois é racional um sistema que aceita um elemento que o negue, desde que tal elemento possa ser antecipado, preparado e resolvido. Como dirá Schoenberg em seu *Tratado de Harmonia:* “introduzir cautelosamento [a dissonânica] e resolver sonoramente: eis aqui o sistema! Preparação e resolução são, portanto, as duas cobertas protetoras que vai cuidadosamente empacotada a dissonância para que não recebe nem ocasione danos”[[17]](#footnote-17).

1. FUMAROLI (org.); La querelle des anciens et des modernes, p. 257 [↑](#footnote-ref-1)
2. idem, p. 266 [↑](#footnote-ref-2)
3. HABERMAS, Jürgen; O discurso filosófico da modernidade, p. 14 [↑](#footnote-ref-3)
4. Ver EHRENBERG, Alain; *La société du malaise,* Paris : Odile Jacob, 2010 [↑](#footnote-ref-4)
5. LUTERO, Martinho; *Da liberdade do cristão,* São Paulo : Unesp, p. 43. [↑](#footnote-ref-5)
6. WEBER, Max; *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* São Paulo: Companhia das Letras, p. 95 [↑](#footnote-ref-6)
7. WEBER, A ética protestante e o espírito do capitalismo, op. cit., p. 107 [↑](#footnote-ref-7)
8. SCHNEEWIND, J. B. A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, pp. 554-555 [↑](#footnote-ref-8)
9. ENGELS, Friedrich, A guerra camponesa na Alemanha, p. [↑](#footnote-ref-9)
10. MÚNTZER, Thomas; Sermon to the princes, p. 96 [↑](#footnote-ref-10)
11. FUMAROLI (org.), La querelle des anciens et des modernes, p. 270 [↑](#footnote-ref-11)
12. (WEBER, *Fundamentos...,* p. 86 [↑](#footnote-ref-12)
13. WEBER, idem, p. 82 [↑](#footnote-ref-13)
14. WEBER, *idem,* p. 86 [↑](#footnote-ref-14)
15. Por outro lado, esta maneira de pensar a autonomização da esfera musical através da negação de todo vínculo com a linguagem prosaica provoca uma aproximação inusitada entre Weber e a temática romântica da música absoluta. [↑](#footnote-ref-15)
16. RAMEAU, *Traité de l’harmonie,* capítulo um [↑](#footnote-ref-16)
17. SCHOENBERG, *Tratado de Harmonia,* p. 96 [↑](#footnote-ref-17)