

certos aspectos passadistas com uma adesão à modernidade industrial e/ou capitalista: são, por exemplo, a corrente principal do fascismo, embora intelectuais românticos tenham se aliado ao fascismo, o autoritarismo militar e o “tele-evangelismo”, atualmente nos Estados Unidos.

O romantismo é, portanto, apenas uma das múltiplas tendências e visões do mundo que constituem a cultura moderna. Entretanto, na literatura, é bem verdade que no século XIX o romantismo, tal como o entendemos, exerce uma influência difusa e tendencialmente dominante. Esse não é mais o caso no século XX. Embora perca a hegemonia nas criações literárias desse século, a visão romântica nunca deixa de desempenhar um papel de primeiro plano.

3. A crítica romântica da modernidade

A oposição romântica à modernidade capitalista-industrial está longe de conter sempre o sistema em seu conjunto: como já dissemos, ela reage a um certo número de características dessa modernidade que lhe parecem intoleráveis. Eis algumas das que aparecem com frequência nas obras românticas:

1. O DESENCANTAMENTO DO MUNDO. Trata-se menos de uma característica do que de uma *privação* essencial. Em uma passagem célebre do *Manifesto Comunista*, Marx comentou que os fervores sagrados, as exaltações religiosas e o entusiasmo cavalheiresco do passado haviam sido afogados pela burguesia “nas águas geladas do cálculo egoísta”*. Setenta anos depois, analisando a civilização moderna, Max Weber observava em sua célebre conferência sobre *A ciência como vocação* (1919):

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais.⁵⁹

Podemos considerar que o romantismo é, em grande medida, uma reação do “entusiasmo cavalheiresco” contra “as águas geladas” do cálculo racional e contra a *Entzauberung der Welt*, levando a uma tentativa, muitas vezes

conservatrice et modernité”, em Gérard Raulet (org.), *Witmar, ou l'explosion de la modernité* (Paris, Anthropos, 1984).

* Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto Comunista* (trad. Álvaro Pina, 1. ed. rev., São Paulo, Boitempo, 2010), p. 42. (N. E.)

⁵⁹ Max Weber, “A ciência como vocação”, em *Ensaio de sociologia*, cit., p. 182.

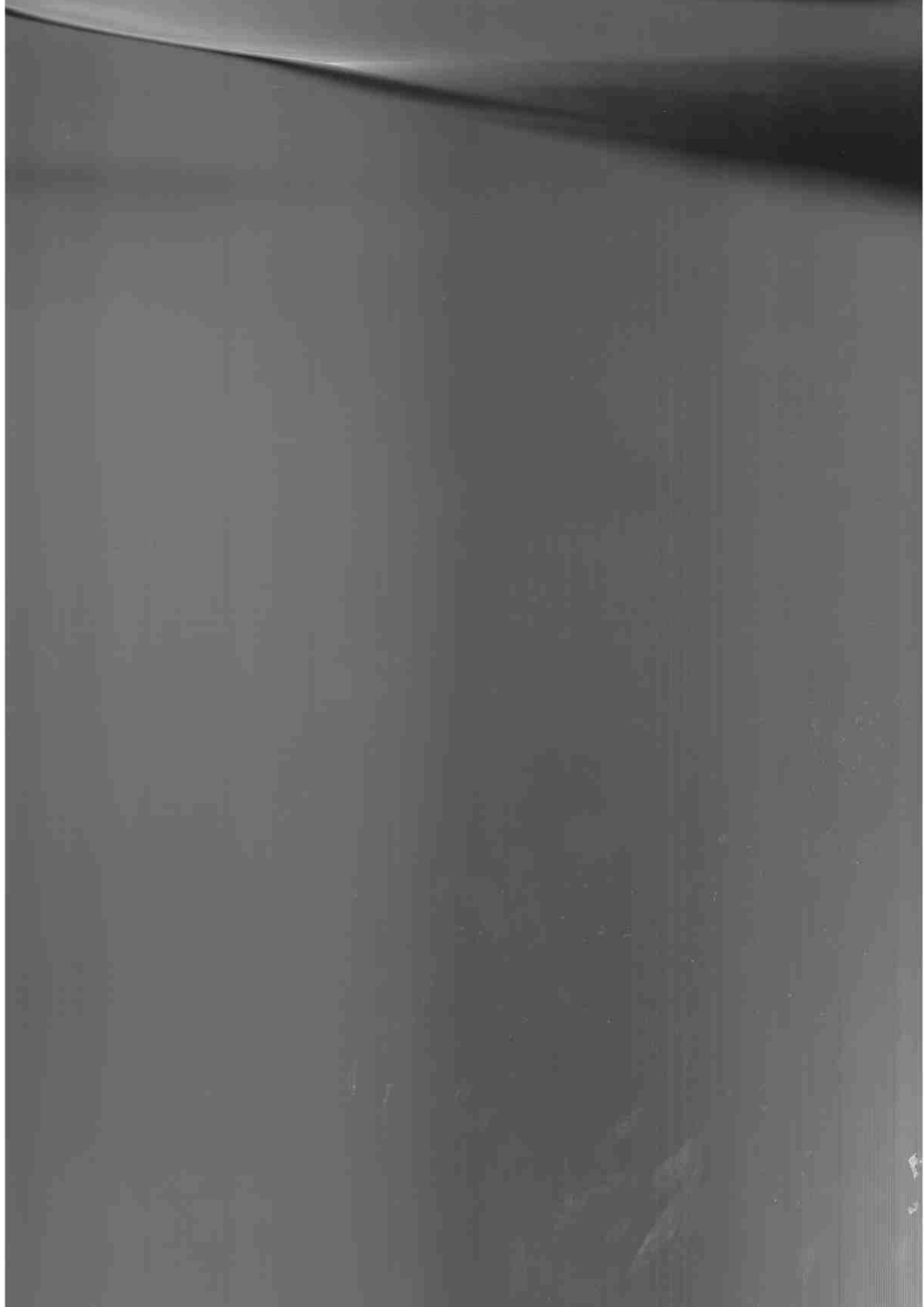
desesperada, de *reencantar o mundo*. Desse ponto de vista, o verso bem conhecido de Tieck, “*die mondbelegteste Zaubernacht*” (“a noite dos encantos iluminada pela lua”) tem quase o significado de um programa filosófico e espiritual.

Uma das principais modalidades românticas de reencantamento do mundo é o retorno às tradições religiosas e por vezes místicas, como salienta Weber. A tal ponto, que inúmeros críticos consideram a religião o principal traço do espírito romântico. Segundo Hoxie N. Fairchild, o romantismo, no que tem de mais profundo e mais intenso, é essencialmente uma experiência religiosa. Para Thomas E. Hulme, adversário irreduzível, o romantismo nada mais é do que “a religião extravasada” (*spilt religion*), quer dizer, uma forma de cultura em que os conceitos religiosos deixaram a esfera que lhes é própria para se espalhar por toda a parte e, portanto, “confundir, falsificar e turvar as fronteiras claras da experiência humana”⁶⁰. Essas observações têm uma parte de verdade, mas são unilaterais: por um lado, porque existe um romantismo arreligioso (Hoffmann) ou mesmo *antirreligioso* (Proudhon, Nietzsche, Oskar Panizza) e, por outro, porque não permitem distinguir as formas românticas das outras formas de religiosidade – como certos tipos de protestantismo que se adaptam perfeitamente ao “espírito do capitalismo”, como observou Max Weber. De qualquer modo, é verdade que a grande maioria dos românticos – em especial no início do século XIX – procura ardentemente restaurar as religiões do passado e, em particular, o catolicismo medieval. O belo texto político-literário de Novalis, *A cristandade ou a Europa**, é um exemplo característico dessa religiosidade romântica impregnada de nostalgia que, por sua sensibilidade estética e sua poesia mística, é, apesar de tudo, muito diferente dos dogmas institucionalizados da Igreja.

Mas a religião – em suas formas tradicionais ou manifestações místicas e/ou heréticas – não é o único meio de “reencantamento” escolhido pelos românticos: eles também se voltam para a *magia*, as artes esotéricas, a feitiçaria, a alquimia, a astrologia; redescobrem os mitos pagãos ou cristãos, as lendas, os contos de fadas, as narrativas “góticas”; exploram os reinos ocultos do sonho e do fantástico – não apenas na literatura e na poesia, mas também na pintura, desde Füssli e Blake até Max Klinger e Max Ernst.

⁶⁰ Hoxie Neale Fairchild, “Romantic Religion” (1949) e Thomas E. Hulme, “Romanticism and Classicism”, em Robert F. Gleckner e Gerald E. Enscow, *Romanticism*, cit., p. 207 e 58, respectivamente.

* Trad. José Miranda Justo, Lisboa, Antígona, 2006. (N. E.)



A ironia romântica também é praticada como forma de resistência à *Entsauerung*. É o caso, por exemplo, do *Pequeno Zacarias*, de Hoffmann, sátira maliciosa e feérica contra o “racionalismo oficial” prussiano e filisteu dos prussianos. Em um pequeno principado de clima agradável vivem numerosas fadas “que notoriamente prezam o calor e a liberdade acima de tudo”. Provavelmente graças a elas, “ocorriam amiúde os mais agradáveis prodígios, e que todos, imersos no encantamento desses prodígios, acreditavam plenamente no maravilhoso...”. Um belo dia, o novo soberano, o príncipe Paphnutius, decidiu proclamar por édito a instituição do Iluminismo (*Aufklärung*): deu ordens para “abater todas as florestas, tornar os rios navegáveis, cultivar batatas [...] construir estradas, aplicar a vacina contra a varíola”. Mas antes de todas essas boas e úteis iniciativas, escutou a opinião de seu primeiro-ministro: “É necessário banir todos os indivíduos de convicções perigosas que não dão ouvidos à razão e que seduzem o povo com uma leva de tolices”. Eram principalmente as fadas, essas “inimigas do Iluminismo” que:

se dedicam a perigosas atividades com o maravilhoso e não receiam difundir, sob o nome de poesia, um veneno secreto que torna as pessoas totalmente incapacitadas para servir ao Iluminismo. Além disso, elas têm costumes tão desagradáveis e avessos às normas da polidez [*unleidliche polizeiwidrige Gewohnheiten*], que apenas em função disso já não deveriam ser toleradas em nenhum país civilizado.

Seguindo esses bons e sábios conselhos, o príncipe deu suas ordens e em breve, “em todos os cantos, foi afixado o édito referente ao Iluminismo, ao mesmo tempo em que a polícia invadia o palácio das fadas, confiscava seus bens e levava-as como prisioneiras”. Também foi decidido que as pombas e os cisnes das fadas seriam assados na cozinha real e os cavalos alados seriam transformados em animais úteis – cortando-lhes as asas... Inútil acrescentar que, apesar de todas essas precauções administrativas e policiais, as fadas continuaram a rondar o principado e a propagar seu “veneno secreto”⁶¹. Esse *Märchen*, pequena obra-prima da ironia, põe em cena o último combate do maravilhoso e do encantamento contra a maquinaria pesada e cinzenta da racionalização do Estado.

É nesse mesmo contexto que é preciso interpretar o fascínio romântico pela *noite*, como lugar de sortilégio, mistério e magia, que os escritores e poetas contrapõem à *luz*, emblema clássico do racionalismo. Em seus *Hinos à noite*, Novalis faz esta queixa estranha e paradoxal: “Por que a manhã deve sempre

retornar? O despotismo do dia nunca terá fim? A atividade profana consome a visita angélica da noite”⁶².

Enfim, diante de uma ciência da natureza que, a partir de Newton e Lavoisier, parece ter decifrado os mistérios do universo, e diante de uma técnica moderna que desenvolve uma abordagem estritamente racional (instrumental) e utilitária em relação ao meio ambiente – as “matérias-primas” da indústria – o romantismo aspira a *reencantar a natureza*. Esse é o papel da filosofia religiosa da natureza de um Schelling, de um Ritter ou de um Baader, mas é também um tema inesgotável da poesia e da pintura romântica, que não param de procurar as analogias misteriosas e as “correspondências”, no sentido que Baudelaire dará a essa palavra, segundo Swedenborg, entre a alma humana e a natureza, o espírito e a paisagem, a tempestade interna e a tempestade externa.

Entre as estratégias românticas de reencantamento do mundo, o recurso ao *mito* ocupa um lugar à parte. À interseção mágica entre religião, história, poesia, linguagem, filosofia, ele oferece um reservatório inesgotável de símbolos e alegorias, fantasmas e demônios, deuses e víboras. Existem múltiplas maneiras de sorver esse tesouro perigoso: a referência poética ou literária aos mitos antigos, orientais ou populares, o estudo “erudito” – histórico, teológico ou filosófico – da mitologia e a tentativa de criar um novo mito. Nesses três casos, a perda de substância religiosa do mito – resultado da secularização moderna – torna-o uma figura profana de reencantamento, ou melhor, uma via não religiosa para encontrar o sagrado.

A sinistra perversão dos mitos pelo fascismo alemão, sua manipulação como símbolos nacionais e raciais – sem falar das medíocres elucubrações “filosóficas” de um Alfred Rosenberg (*Le Mythe du XX^e siècle*, 1930) – contribuíram amplamente para desacreditar a mitologia após a Segunda Guerra Mundial, em particular na Alemanha. Os protestos dos intelectuais alemães antifascistas contra essa perversão não tiveram muito peso. E, no entanto, Thomas Mann escreveu em 1941: “É preciso resgatar o mito ao fascismo intelectual e fazê-lo mudar de função em um sentido humano [*ins Humane umfunktionieren*]”. Ernst Bloch, por sua vez, acreditava na possibilidade de salvar o mito da mácula imposta pelos ideólogos nazistas – desde que fosse iluminado pela “luz utópica do futuro”⁶³.

⁶² Novalis, *Pölen*, cit., p. 185-6.

⁶³ Citados em Manfred Frank, *Der Kommande Gott. Vorlesungen zur Neuen Mythologie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1982), p. 31-6.

⁶¹ E. T. A. Hoffmann, *O pequeno Zacarias chamado Cinábrio* (trad. Karin Volobuef, São Paulo, Hedra, 2009), p. 32-6.

Originalmente, no primeiro romantismo alemão, essa luz é onipresente; ilumina de dentro a ideia do “novo mito”, inventado na aurora do século XIX por Schlegel e Schelling. Se voltarmos a essa nobre origem, é notável o contraste com as momicas mitológicas do Terceiro Reich.

Para a *Frühromantik* [primeiro romantismo alemão], o novo mito não é “nacional-germânico”, mas *humano-universal*. Em seu curso em Würzburg (1804), Schelling explicava:

A mitologia não é obra de um indivíduo nem de uma espécie, mas de uma espécie tomada e animada por um instinto artístico. A possibilidade de uma mitologia remete-nos, portanto, a uma exigência ainda mais elevada: a humanidade deve voltar a ser uma, tanto no geral como no particular. Entrementes, apenas será possível uma mitologia parcial, que, como em Dante, Cervantes, Shakespeare e Goethe, retira sua matéria da história: uma mitologia universal, dotada de um simbolismo geral, ainda continuará a fazer falta.

Schlegel, em seu *Discours sur la mythologie* (1800), também sonha com uma mitologia sem fronteiras, que buscaria sua inspiração não apenas na literatura europeia e na Antiguidade, mas também nos “tesouros do Oriente” e na Índia, conduzindo assim a uma universalidade que “certamente faria parecer bem pávido e bem ocidental esse raio de luz meridional que neste momento nos torna tão sedutora a poesia espanhola”⁶⁴.

Esse *Discours* de Schlegel é provavelmente um dos textos “teóricos” mais *visionários* do romantismo alemão. Associando inseparavelmente poesia e mitologia, faz da nostalgia do passado um fermento utópico:

Falta à nossa poesia um centro, como a mitologia o foi para os antigos, e tudo de essencial que a arte poética moderna fica a dever à antiga reside nestas palavras: nós não temos mitologia. Acrescento, entretanto, que estamos próximos de possuir uma, ou melhor: é chegado o momento em que devemos colaborar seriamente para produzi-la. Por que não deveria acontecer de novo o que antes já aconteceu? De uma outra maneira, bem entendido. E por que não maior e mais bela?

⁶⁴ Friedrich Schelling, *Sämtliche Werke* (org. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1851), parte I, v. 6, p. 573; Friedrich Schlegel, “Rede über die Mythologie”, em *Romanik* (Stuttgart, Reclam, 1984), v. 1, p. 240-1. Citados em Manfred Frank, *Le Dieu à venir* (Arles, Actes Sud, 1990), lições VII e VIII, p. 24 e 35. O livro de Frank, que teve um impacto considerável na Alemanha, é sinal de um novo interesse pelo mito e de um abandono do tabu que pesava sobre o tema; trata-se de uma releitura utópica da visão romântica do novo mito. Observemos, no entanto, que na tradução francesa da obra o subtítulo (“Lições sobre a nova mitologia”) desapareceu...

Em outras palavras, o romântico Schlegel não quer restaurar os mitos arcaicos; sua ambição, sem precedentes na história da cultura, é criar livremente uma mitologia nova, poética, não religiosa e “moderna”. É o contrário da proposta historicista e arqueológica dos românticos tardios (Görres, Creuzer, Kanne, Bachofen), fascinados pelo passado. Não encontramos no texto de Schlegel uma única referência a uma figura mítica antiga: ao recusar a regressão arcaizante, ele se volta resolutamente para o futuro⁶⁵.

Não só a nova mitologia não é uma pálida imitação da antiga, como distingue-se radicalmente dela por sua própria natureza, por sua textura espiritual, por assim dizer: enquanto a mitologia antiga se associava de maneira imediata ao que havia de mais próximo e mais vívido no *mundo sensível*, a nova deve ser constituída a partir das “mais íntimas profundezas do espírito” (*tieftsten Tiefe des Geistes*). Originária dessa *fonte interna*, a nova mitologia é produzida pelo espírito a partir dele mesmo; daí sua afinidade eletiva com a filosofia idealista – Schlegel pensa sobretudo em Fichte –, que também cria “a partir do nada” (*aus Nichts entstanden*). Essa interioridade “mitopoética” vinda das profundezas não pode aceitar os limites impostos pela razão raciocinante: ela é o reino “do que sempre escapa à consciência”, da “bela confusão da fantasia” e do “caos originário da natureza humana”. Isso não quer dizer que o novo mito ignore o mundo exterior: ele é ao mesmo tempo uma “expressão hieroglífica da natureza circundante sob a transfiguração de fantasia e amor”⁶⁶.

Em um célebre fragmento publicado na revista *Athenäum*, Schlegel escreveu em 1798: “A Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência de Fichte e o *Meister* de Goethe são as maiores tendências da época”. Dois anos mais tarde, no *Discours sur la mythologie*, a palavra “revolução” aparece três vezes: ele fala de uma “grande revolução”, do “espírito da revolução” e da “eterna revolução”. Não se trata simplesmente de uma referência à Revolução Francesa, mas da

⁶⁵ Friedrich Schlegel, “Rede über die Mythologie”, cit., p. 234-5 [ed. bras.: *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, trad. Victor-Pierre Stirnimann, São Paulo, Iluminuras, 1994, p. 51-2]. De acordo com Bohrer, é a atividade passadista da “remitificação” praticada pela *Spätromantik* que inspirará as manobras ideológicas do fascismo. Ver Karl Heinz Bohrer, “Vorwort”, em *Mythos und Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp, 1983), p. 9-10. Essa obra coletiva (organizada por Bohrer) mostra também, embora de maneira mais prudente e reservada do que o livro de Frank, a renovação do debate sobre o mito no final do século XX.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 236-7 e 240 [ed. bras.: *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, cit., p. 52-5]. É difícil fugir à impressão de que Schlegel, nesses trechos, designa intuitivamente um campo que Freud, um século depois, tentará delimitar com a categoria de inconsciente...

evocação de uma mudança radical da vida e da cultura, que se traduz em todos os campos do espírito, e que explica “a secreta coerência e íntima unidade” da época (*das Zeitalter*)⁶⁷.

Em conclusão a esse texto surpreendente, que é permeado de intuições fulgurantes e parece prenunciar tanto Freud quanto o surrealismo, Schlegel dirige seu olhar para o futuro: nossa época, a de um rejuvenescimento universal da espécie, será a da redescoberta, pelos seres humanos, de sua força divinatória (*divinatorischen Kraft*) – uma força que nos permitirá uma “ampliação incomensurável” do espírito. Poderemos conhecer e reconhecer “os polos da humanidade inteira”, desde a ação dos primeiros seres humanos até “o caráter da idade de ouro, que ainda está por vir”: “Eis o que tenho a dizer sobre a nova mitologia”. Situando a idade de ouro no futuro e não no passado, Schlegel transfigura o mito em energia utópica e investe a mitopoesia de um poder mágico⁶⁸.

Essa qualidade utópica está ausente dos trabalhos mitológicos do romantismo tardio. Entretanto, até mesmo a obra de um espírito conservador como Bachofen pôde alimentar interpretações muito diversas: celebração do martirizado entre os socialistas e libertários – desde Engels e Élisée Reclus até Erich Fromm e Walter Benjamin –, culto irracional do arcaico em Ludwig Klages e, finalmente, sacralização do Estado romano patriarcal pelo ideólogo nazista Alfred Bäumler.

2. A QUANTIFICAÇÃO DO MUNDO. Max Weber considerou que o capitalismo nasceu com a difusão dos livros contábeis, isto é, com o cálculo racional do haver e do dever, das entradas e das saídas. O *éthos* do capitalismo industrial moderno é a *Rechenhaftigkeit*, o espírito de cálculo racional.

Ora, numerosos são os românticos que sentem intuitivamente que todas as características negativas da sociedade moderna – a religião do deus Dinheiro, que Carlyle chama de “mamoniismo”, o declínio de todos os valores qualitativos, sociais, religiosos etc., a dissolução de todos os laços humanos qualitativos, a morte

⁶⁷ Idem, “Athenäums-Fragmente”, em *Kritische und theoretische Schriften* (Stuttgart, Reclam, 1984), p. 99; “Rede über die Mythologie”, cit., p. 236, 242 [ed. bras.: *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, cit., p. 51 e *O diálogo dos fragmentos*, trad. Márcio Suzuki, São Paulo, Iluminuras, 1997, p. 83]. Ver sobre esse assunto a interpretação de Karl Heinz Bohrer, “Friedrich Schlegel Rede über die Mythologie”, em *Mythos und Moderne*, cit., p. 62.

⁶⁸ Friedrich Schlegel, “Rede über die Mythologie”, cit., p. 242. Mais tarde, Schlegel renegará suas convicções republicanas e revolucionárias e se tornará um ideólogo da restauração católica em Viena.

da imaginação e do romanesco, a aborrecida uniformização da vida, a relação puramente “utilitária” dos seres humanos entre si e com a natureza – decorrem desta fonte de corrupção: a quantificação mercantil. O envenenamento da vida social pelo dinheiro e o do ar pela fumaça industrial são entendidos por vários românticos como fenômenos paralelos, resultantes da mesma raiz perversa.

Tomemos um exemplo para ilustrar o ato de acusação romântica contra a modernidade capitalista: Charles Dickens, um dos autores favoritos de Marx, embora fosse completamente alheio às ideias socialistas. *Tempos difíceis*, romance publicado em 1854, contém uma expressão excepcionalmente articulada da crítica romântica à sociedade industrial. Não faz uma homenagem tão explícita às formas pré-capitalistas, geralmente medievais, quanto a maioria dos românticos ingleses – como Burke, Coleridge, Cobbett, Walter Scott, Carlyle (a quem *Tempos difíceis* é dedicado), Ruskin e William Morris –, mas a referência aos valores morais do passado é um componente essencial da atmosfera criada por ele. Por um paradoxo que é apenas aparente, o refúgio desses valores aparece na forma de um circo, uma comunidade um tanto arcaica, mas autenticamente humana – na qual as pessoas ainda têm um “bom coração” e uma “atitude muito natural” – que se situa fora, e em franca oposição, à sociedade burguesa “normal”.

Em *Tempos difíceis*, o espírito frio e quantificador da era industrial é magnificamente personificado por um ideólogo utilitarista e membro do Parlamento, Mister Thomas Gradgrind (senhor “Triturador-sob-medida” é a tradução aproximada do nome...). Trata-se de um homem que tem “uma régua e uma balança, e a tabuada sempre no bolso” e está sempre “pronto para pesar e medir qualquer parcela da natureza humana, e dizer o resultado exato”. Para Gradgrind, tudo no universo é “mera questão de números, um caso de simples aritmética”, e ele administra com mão de ferro a educação das crianças, segundo o princípio salutar de que “aquilo que não se podia expressar em números, ou demonstrar que era comprável no mercado mais barato e vendável no mais caro, não existia, e não deveria existir”. A filosofia de Gradgrind – a amarga e dura doutrina da economia política, do utilitarismo estrito e do *laissez-faire* clássico – era que:

tudo devesse ser pago. Não se podia, em hipótese alguma, dar nada a ninguém, ou oferecer ajuda gratuita. A gratidão deveria ser abolida, e as virtudes que dela brotavam deveriam deixar de existir. Cada minuto da existência humana, do nascimento até a morte, deveria ser uma barganha diante de um guichê.⁶⁹

⁶⁹ Charles Dickens, *Tempos difíceis* (trad. José Baltazar Pereira Júnior, São Paulo, Boitempo, 2014), p. 15, 38 e 322-3. Mais tarde, eleito para o Parlamento, Thomas Gradgrind torna-se

A esse retrato poderoso e evocador – quase um tipo ideal weberiano – do *éthos* capitalista, cujo triste triunfo se concretizará quando “o romance for expulso” da alma humana, Dickens contrapõe sua fé na vitalidade das “sensibilidades, afeições e fraquezas” da alma humana, “desafiando todos os cálculos do homem, e tão desconhecida da sua aritmética como é o seu Criador”. Ele acredita, e toda a trama de *Tempos difíceis* é um arrazoado apaixonado em favor dessa crença, que existem no coração dos indivíduos “essências sutis da humanidade que escaparão até da maior habilidade algébrica, até o dia em que o som da última trombeta fizer em pedaços até mesmo a álgebra”. Recusando-se a ceder à máquina-de-triturar-sob-medida, ele abraça *valores irreduzíveis aos números*⁷⁰.

Mas *Tempos difíceis* não tratam apenas da trituração da alma: o romance ilustra também como a modernidade expulsou da vida material dos indivíduos qualidades como beleza, cor e imaginação, reduzindo-a a uma rotina fastidiosa, cansativa e uniforme. A cidade industrial moderna, “Coketown”, é descrita por Dickens como “uma cidade de máquinas e chaminés altas, pelas quais se arrastavam perenes e intermináveis serpentes de fumaça que nunca se desenrolavam de todo”. Suas ruas eram semelhantes umas às outras, “onde moravam pessoas também semelhantes umas às outras, que saíam e entravam nos mesmos horários, produzindo os mesmos sons nas mesmas calçadas, para fazer o mesmo trabalho, e para quem cada dia era o mesmo de ontem e de amanhã, e cada ano o equivalente do próximo e do anterior”⁷¹. O espaço e o tempo parecem ter perdido toda diversidade qualitativa e toda variedade cultural, tornando-se uma estrutura única, contínua, moldada pela atividade ininterrupta das máquinas.

Para a civilização industrial, as qualidades da natureza não existem: ela só leva em conta as quantidades de matéria-prima que pode extrair dela. Coketown é, em consequência, uma “feia cidadela, onde a Natureza era mantida firmemente do lado de fora pelas mesmas paredes de tijolos que mantinham os artes e os gases letais do lado de dentro”; suas altas chaminés, lançando “suas bafaradas venenosas”, escondiam o céu e o sol, e este estava “eternamente em eclipse, através de uma barreira de vidro enfumado”. Os que ansiavam

⁷⁰ “um dos respeitadas membros dos pesos e medidas, um dos representantes da tabuada, um dos honoráveis cavalheiros surdos, um dos honoráveis cavalheiros mudos, um dos honoráveis cavalheiros cegos, um dos honoráveis cavalheiros mancos, um dos honoráveis cavalheiros mortos, a qualquer outra consideração” (ibidem, p. 111).

⁷¹ Ibidem, p. 187, 244 e 119, respectivamente. Ibidem, p. 37.

“tomar ar fresco” ou queriam ver uma paisagem verdejante, árvores, pássaros, um pouco de céu azul, tinham de percorrer alguns quilômetros pela ferrovia e caminhar pelos campos. Mas ainda assim não estavam em paz: poços abandonados, depois que todo o ferro ou todo o carvão haviam sido extraídos da terra, escondiam-se no mato, como armadilhas mortais⁷².

Dickens era um moderado favorável às reformas sociais, mas a crítica romântica da quantificação também pode assumir formas conservadoras e reacionárias: por exemplo, na defesa de Adam Müller e outras figuras do romantismo político da propriedade feudal tradicional, que supostamente representaria uma forma qualitativa de vida, contra a monetarização e a alienação mercantil da terra. Ou então no ódio antissemita contra o judeu identificado com o diabo, a usura e as finanças, e visto como um fator de corrupção e subversão do Antigo Regime. O panfleto de Edmund Burke contra a Revolução Francesa é um exemplo clássico da utilização contrarrevolucionária do argumento romântico a respeito da quantificação moderna: denunciando a humilhação que os revolucionários de 1789 impuseram à rainha da França, ele exclama: “A idade do cavalheirismo passou – sucedeu-lhe a dos sofistas, dos economistas e dos calculadores; e a glória da Europa está extinta para sempre”⁷³.

3. A MECANIZAÇÃO DO MUNDO. Em 1809, Franz von Baader publica a obra *Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz der mechanischen* [Contribuições à filosofia dinâmica, oposta à filosofia mecanicista], que terá uma repercussão considerável entre os românticos. Em nome do natural, do orgânico, do vivo e do “dinâmico”, os românticos manifestam muitas vezes uma profunda hostilidade a tudo que é mecânico, artificial, construído. Nostálgicos da harmonia perdida entre o homem e a natureza, e dedicando um culto místico a esta última, observam com melancolia e desolação os progressos da maquinaria, da industrialização, da conquista mecanizada do meio ambiente. A fábrica capitalista aparece como um lugar infernal, e os operários como condenados – não porque sejam explorados, mas porque, como escreveu Dickens em *Tempos difíceis*, são obrigados a seguir o movimento mecânico, o ritmo uniforme do

⁷² Ibidem, p. 81, 188 e 299. O herói do romance, o operário Stephen Blackpool, cai em um desses poços – o “velho Poço do Inferno” – e morre.

⁷³ Edmund Burke, *Reflexões sobre a Revolução em França* (trad. Renato de Assumpção Farias, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lídia Richter Ribeiro Moura, Brasília, UnB, 1997), p. 100.

pistão das máquinas a vapor, que “trabalhava monótono, para cima e para baixo, como a cabeça de um elefante em um estado de loucura melancólica”⁷⁴.

Os românticos são atormentados pelo terror da mecanização do próprio ser humano, desde o autômato Olímpia, de Hoffmann – cujo movimento e canto tinham “ritmo odiosamente regular e sem alma como os de uma caixa de música” – até *A Eva futura*, de Villiers de l’Isle-Adam*. Em um comentário sobre Hoffmann, Walter Benjamin observou que seus contos são baseados na identidade entre o automático e o satânico, e a vida do homem moderno é o produto de “um mecanismo artificial asqueroso, cujo núcleo é governado por Satanás”⁷⁵.

Um texto que resume admiravelmente a inquietude e o desconforto dos românticos ante a mecanização do mundo é *Sinais dos tempos* (1829), de Thomas Carlyle: “Se nos pedissem para qualificar com um único epíteto esta era em que vivemos, estaríamos tentados a chamá-la não de uma Era Heroica, Piedosa, Filosófica nem Moral, mas antes de tudo de uma Era Mecânica. É a Era da Maquinaria, em todos os sentidos externos e internos da palavra... Não apenas todas as atividades tradicionais da espécie humana desaparecem, porque foram substituídas pela Máquina, como “os seres humanos tornaram-se mecânicos na cabeça e no coração, tanto quanto na mão”. A vida social e política, o conhecimento, a religião são submetidos a essa lógica da mecanização: “Nossa verdadeira divindade é o Mecanismo”. Ora, as maiores conquistas da humanidade não foram mecânicas, mas *dinâmicas*, movidas por uma aspiração infinita. Isso vale para a ascensão do cristianismo, para as Cruzadas e até mesmo para a Revolução Francesa: “Aqui também havia uma Ideia; uma força Dinâmica e não mecânica. Foi uma luta, embora cega e no final insana, pela natureza infinita e divina do Direito, da Liberdade, da Pátria”⁷⁶.

Um dos aspectos mais importantes dessa problemática é a crítica romântica da *política moderna* como sistema *mecânico* – isto é, artificial, “inorgânico”, “geométrico”, sem vida e sem alma. Essa crítica pode, por si própria, pôr em causa o Estado como tal: assim, no documento anônimo de 1796-1797, descoberto por Franz Rosenzweig e publicado com o título de *O mais antigo sistema*

⁷⁴ Charles Dickens, *Tempos difíceis*, cit., p. 37.

* Trad. Ecila de Azeredo Grünewald, São Paulo, Edusp, 2001. (N. E.)

⁷⁵ Ernst T. A. Hoffmann, *O homem de areia* (trad. Ary Quintela, Rio de Janeiro, Rocco, 1986), p. 67; Walter Benjamin, “E. T. A. Hoffmann e Oskar Panizza”, em *O capitalismo como religião*, cit., p. 134.

⁷⁶ Thomas Carlyle, “Signs of the Times” (1829), em *Critical and Miscellaneous Essays* (Londres, Chapman & Hall, 1888), p. 230-52.

do *idealismo alemão* (provavelmente redigido pelo jovem Schelling), encontra-se este apelo: “Temos, pois, de ultrapassar o Estado! – Pois todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagens mecânicas [*mechanisches Räderwerk*]”. Sem chegar tão longe, muitos dos românticos consideraram o Estado moderno, baseado no individualismo, na propriedade, no contrato e na administração burocrática racional, uma instituição tão mecânica, fria e impessoal quanto uma fábrica. Segundo Novalis, “nenhum outro Estado jamais foi administrado de modo tão semelhante a uma fábrica como a Prússia desde a morte de Frederico Guilherme I”. No mesmo espírito, Adam Müller denunciava os que reduzem o Estado a “uma manufatura ou a uma companhia de seguros”, enquanto Friedrich Schlegel se queixava de “certas concepções matemáticas do Estado e da política, que não eram exclusivas apenas do partido republicano ou liberal, mas também se encontravam em governos legítimos”⁷⁷.

Encontram-se ecos desse repúdio romântico ao Estado-máquina e à política moderna até o século XX: por exemplo, nos escritos de Martin Buber, em 1919, que apresentam o Estado como uma boneca mecânica bem construída (*woblan-geezogene Staatspuppe*), que pretende substituir a vida orgânica da comunidade⁷⁸. Ou ainda na célebre oposição de Péguy entre o “místico” e o “político”, isto é, entre o que pertence ao heroísmo ou à santidade e o que pertence à baixaza política moderna, em particular às formas modernas (parlamentares) do Estado.

A maioria dos românticos se une para criticar a percepção moderna (burguesa) do *laço político* como contrato “matemático” entre indivíduos proprietários e denunciar o Estado moderno como arcabouço central de “engrenagens” e “equilíbrios”, ou como máquina cega que se torna autônoma e esmaga os seres humanos que a criaram. Entretanto, as alternativas propostas são não apenas diversas, mas com frequência contraditórias, indo do retorno tradicionalista a um “Estado orgânico” (em geral monárquico) do passado até a rejeição anárquica de toda forma de Estado em nome da livre comunidade social.

4. A ABSTRAÇÃO RACIONALISTA. A economia capitalista, segundo Marx, baseia-se em um sistema de categorias abstratas: o trabalho abstrato, o valor abstrato

⁷⁷ Ver a coletânea de textos de Jacques Droz, *Le Romantisme politique en Europe* (Paris, Armand Colin, 1963), p. 61, 86 e 169. A nota atribuída a Schelling encontra-se em Friedrich Schelling, *Obras escolhidas* (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Nova Cultural, 1989), p. 52.

⁷⁸ Martin Buber, *Gemeinschaft* (Munique, Dreiländerverlag, 1919), p. 17.

de troca, o dinheiro. Para Max Weber, a racionalização está no âmago da civilização burguesa moderna, que organiza toda a vida econômica, social e política conforme as exigências da racionalidade em relação aos objetivos (*Zweckrationalität*) – ou racionalidade instrumental – e da racionalidade burocrática. Enfim, Mannheim mostra a ligação entre racionalização, desencantamento e quantificação na modernidade capitalista; segundo ele, “essa forma de pensamento ‘racionalizante’ e ‘quantificador’ está enraizada em uma forma de comportamento [...] em relação às coisas e ao mundo que [...] pode ser caracterizada como ‘abstrata’” e cujo paralelo se encontra no sistema econômico moderno baseado no valor de troca⁷⁹.

Algumas críticas românticas da abstração racionalista são feitas do interior do próprio racionalismo: é o caso da *dialética* hegeliana e neo-hegeliana – cuja ligação com o romantismo foi notada por numerosos autores – que visa substituir a racionalidade analítica (o *Vernunft*) da *Aufklärung* por um nível superior e mais concreto da Razão (a *Vernunft*). É o caso também, um século depois, da *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer*, que se pretende uma “autocrítica da Razão” e uma tentativa de opor à racionalidade instrumental – a serviço da dominação da natureza e dos seres humanos – uma racionalidade humana substancial.

Frequentemente, o combate ideológico dos românticos contra a abstração toma a forma de um retorno ao *concreto*: no romantismo político alemão, aos direitos naturais abstratos opõem-se os direitos concretos, históricos, tradicionais de cada país ou região; à Liberdade abstrata, as “liberdades” concretas de cada estado social; às doutrinas universalistas, as tradições nacionais ou locais, e às regras ou princípios gerais, os aspectos concretos, particulares, específicos da realidade.

Uma das formas mais importantes desse “pensamento do concreto” é o *historicismo*: diante de uma razão que se supõe intemporal e humana/abstrata, os românticos redescobrem e reabilitam a história. A escola histórica do direito (Savigny, Gustav Hugo), a historiografia alemã conservadora (Ranke, Droysen), a moda dos romances históricos (as obras de Walter Scott, *O corcunda de Notre-Dame*, de Victor Hugo**, os inúmeros romances de Alexandre Dumas), o historicismo relativista das ciências humanas no final do século XIX

⁷⁹ Karl Mannheim, *Konservatismus*, cit., p. 81.

* Trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1985. (N. E.)

** Trad. Jorge Bastos Cruz, Rio de Janeiro, Zahar, 2013. (N. E.)

(Dilthey, Simmel) são também manifestações dessa historicização romântica do conjunto da cultura.

A oposição romântica à abstração racional pode também se exprimir em termos de reabilitação dos comportamentos *não racionais* e/ou *não racionalizados*. Isso se aplica especialmente ao tema clássico da literatura romântica: o amor como emoção pura, impulso espontâneo irreduzível a qualquer cálculo e contraditório com qualquer estratégia racional de casamento – o casamento por dinheiro, o “casamento de razão”. Ou então a uma revalorização das intuições, das premonições, dos instintos, dos sentimentos – todos eles significações intimamente ligadas ao uso corrente da própria palavra “romantismo”. Essa abordagem pode levar a uma apreciação mais favorável da *loucura*, como ruptura derradeira do indivíduo com a “razão” socialmente instituída. O tema do amor *louco* na poesia e na literatura surrealistas é a sua expressão mais radical.

Essa crítica da racionalidade também pode tomar formas muito obscurantistas e inquietantes: irracionalismo, ódio à razão como “perigosa”, “cortisiva” em relação à tradição, fanatismo religioso, intolerância, culto irracional do “chefe” carismático, da nação, da raça etc. Esses elementos estão presentes em algumas correntes do romantismo, desde as suas origens até a nossa época, mas reduzir toda a cultura romântica ao irracionalismo seria um erro grosseiro, porque não leva em consideração a diferença entre o *irracional* e o *não racional* – isto é, entre a negação programática da racionalidade e a delimitação das esferas psíquicas não redutíveis à razão – e ignora as correntes românticas que provêm diretamente da tradição racionalista do Iluminismo.

5. A DISSOLUÇÃO DOS VÍNCULOS SOCIAIS. Em um trecho comovente de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra em 1844*, Engels observa, em relação a Londres, uma contradição essencial da vida moderna:

Esses milhares de indivíduos, de todos os lugares e de todas as classes, que se apressam e se empurram, não serão todos eles seres humanos com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de serem felizes? [...] Entretanto, essas pessoas se cruzam como se nada tivessem em comum, como se nada tivessem a realizar uma com a outra [...] Essa indiferença brutal, esse insensível isolamento de cada um no terreno de seu interesse pessoal é tanto mais repugnante e chocante quanto maior é o número desses indivíduos confinados nesse espaço limitado.⁸⁰

⁸⁰ Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (trad. B. A. Schumann, São Paulo, Boitempo, 2008), p. 68.

Mas o romântico alemão Clemens Brentano já havia reagido contra esse fenômeno em suas observações sobre Paris, em 1827:

Todos que eu via caminhavam na mesma rua, uns ao lado dos outros e, no entanto, cada um parecia seguir seu próprio caminho solitário, ninguém cumprimentava o outro, cada um seguia seu interesse pessoal. Todo esse vaivém me pareceu a imagem do egoísmo. Cada um pensa unicamente em seu próprio interesse, como o número de sua casa, para a qual se precipita.⁸¹

Com efeito, os românticos sentem dolorosamente a alienação das relações humanas, a destruição das antigas formas “orgânicas” e comunitárias da vida social, o isolamento do indivíduo em seu eu egoísta – que constituem uma dimensão importante da civilização capitalista, cujo centro principal é a cidade. O Saint-Preux de *A nova Héloïsa*, de Rousseau*, é apenas o primeiro de uma longa lista de heróis românticos que se sentem sós, incompreendidos, incapazes de se comunicar de maneira significativa com seus semelhantes, e isso no próprio centro da vida social moderna, no “deserto da cidade”.

Nas representações literárias desse tema, o isolamento – a “solidão na sociedade”⁸² – de início é vivido sobretudo pelas almas da elite – o poeta, o artista, o pensador –, mas a partir de Flaubert, e em particular de *A educação sentimental*^{**}, numerosas obras mostram e analisam o malogro da comunicação como condição universal – e trágica – de todos os seres humanos na sociedade moderna. Vemos reflexos dessa preocupação não apenas nos temas, mas também nas formas literárias, como o monólogo interior ou a narrativa não onisciente – aquela em que o narrador se encontra preso em sua própria consciência e só consegue muito parcialmente, ou nem consegue, penetrar a subjetividade do outro; um caso exemplar – e extremo – é o Marcel de *Em busca do tempo perdido*, de Proust^{***}.

A literatura moderna mostra ao mesmo tempo diversas tentativas de recuperar a comunidade perdida e levá-la para o universo imaginário: o cenáculo de almas puras reunidas em torno de Daniel d'Arthez em *Ilusões perdidas*,

⁸¹ Citado em Claus Träger, “Des Lumières à 1830”, cit., p. 99.

* Trad. Fulvia Maria Luiza Moretto, São Paulo/Campinas, Hucitec/Unicamp, 1994. (N. E.)
⁸² Para uma discussão sobre esse conceito, sua história e sua expressão nos romances de Proust, Maltraux, Bernanos, Camus e Sarraute, ver Robert Sayre, *Solitude in Society: A Sociological Study in French Literature* (Cambridge, Harvard University Press, 1978).

** Trad. Adolfo Casais Monteiro, São Paulo, Nova Alexandria, 2009. (N. E.)
*** Trad. Mário Quintana, 3. ed. rev., São Paulo, Globo, 2009. (N. E.)

de Balzac*, as coletividades de aventureiros, guerreiros e revolucionários nos romances de Malraux e Saint-Exupéry, para mencionar apenas eles.

Essa dupla preocupação – a consciência aguda da deterioração radical da qualidade das relações humanas na modernidade e a procura nostálgica da comunidade autêntica – não se limita apenas à literatura. Ela também está presente na arte pictural. Em um desenho do expressionista alemão August Macke, intitulado *Promeneurs*, vê-se um certo número de formas humanas, cada uma num plano diferente e orientada numa direção diferente, de semblantes tristes, fechados, neutros. Esse desenho ilustraria admiravelmente os propósitos de Engels e Brentano, que acabamos de citar. Há também os quadros do norte-americano Edward Hopper, nos quais tudo – a escolha do tema, a qualidade da luz e da sombra, a disposição dos planos – reforça um sentimento sufocante de solidão dos indivíduos. Naturalmente, na pintura também encontramos imagens – idealizadas e nostálgicas – de grupos unidos, de solidariedade e harmonia, como nas cenas da vida camponesa ou exótica.

Essa temática tem um papel fundamental no pensamento também. Um elemento primordial do existencialismo é a angústia do indivíduo enclausurado em sua existência, e sua própria morte. Isso leva os existencialistas religiosos a considerar a busca de Deus, em primeiro lugar, como a procura de uma comunicação autêntica: a relação *Ich-Du*, de Martin Buber. Assim, no cristianismo, de acordo com Nicolas Berdiaev, “do ponto de vista ontológico, a solidão implica um desejo ardente de Deus como sujeito, como ‘Tu’”⁸³.

Mas também é preciso lembrar que, completamente fora das correntes existencialistas – laicas e religiosas –, essa problemática encontrou sua expressão sociológica-teórica, por um lado, na obra clássica de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, que faz um contraste entre as comunidades de outrora, unidas por ligações orgânicas, e a sociedade moderna de caráter mecânico e contratual, e, por outro lado, nos trabalhos de Charles Cooley sobre as “relações primárias”.

4. A gênese do fenômeno

Ao abordar a questão das origens do romantismo, é preciso, inicialmente, distinguir claramente as palavras das coisas, a história lexical (dos termos “romântico”, “romantismo” etc.) da história do fenômeno cultural que analisamos

* Trad. Leila de Aguiar Costa, São Paulo, Estação Liberdade, 2007. (N. E.)

⁸³ Nicolas Berdiaev, *Solitude and Society* (Londres, Centenary Press, 1938), p. 97.