

A PULSÃO ROMÂNTICA E AS CIÊNCIAS HUMANAS NO OCIDENTE*

Luiz Fernando Dias Duarte

I

Como tantas outras categorias fundamentais de nossa cultura, o termo “romantismo” padeceu de uma enorme extensão e banalização desde seu surgimento, entre os séculos XVIII e XIX. Muito já se escreveu sobre os meandros dessa história, cheia de revelações sobre nossa estrutura ideológica. Há uma obra canônica de Isaiah Berlin, que perscruta de modo bem cuidadoso e empirista essa polissemia desafiadora (cf. Berlin, 2001).

Minha posição aqui será – pelo contrário – bem dedutiva. Proponho de início um conceito claramente definido do que considero ser o “ro-

mantismo”. Apresentarei um quadro geral das derivações ideológicas desse fenômeno ao longo do século XIX e apontarei muito sumariamente como a emergência e a evolução das ciências humanas ocidentais nele se inserem – sublinhando os pontos de continuidade e divergência.

A posição sobre a qual se sustenta a presente proposta é a de um antropólogo, ou seja, de alguém que procura compreender a experiência humana do ponto de vista do seu sentido ou significado através das “culturas”, de maneira comparada. Isso implica, em primeiro lugar, atribuir uma qualidade estruturante – e não apenas residual – à idéia de que a antropologia foi concebida e é cultivada dentro de uma cultura específica a que se pode chamar de ocidental moderna, já que esse epíteto envolve duas qualidades costumeiramente prezadas pelos seus nativos como parte da própria visão de mundo.

* Trabalho apresentado originalmente no seminário *Somos Todos Pós-Românticos?*, CCBB/Rio de Janeiro, 24 a 27 de setembro de 2002.

Artigo recebido em fevereiro/2004
Aprovado em abril/2004

Para um antropólogo – cultivador portanto das ciências humanas desta cultura ocidental moderna –, o que mais importa é reconhecer a posição estratégica dessa categoria analítica instrumental, ao tentar explicar a dinâmica da cosmologia em que nos movemos – que é justamente a nossa, e não a de qualquer outra e distante sociedade. Por mais controvertidos que possam ser os usos da noção de “uma cultura” e – mais ainda – de “nossa cultura”, esse pressuposto – o de que falo dentro de um horizonte de sentido comum a todos os atores ideológicos aqui doravante citados e certamente comum a todos os meus leitores – é um andaime conceitual essencial para minha demonstração.

II

A hipótese de uma cultura ocidental moderna não se sustenta porém apenas sobre o pressuposto antropológico de um sentimento coletivo ou de uma representação de comunhão cultural. Sustenta-se também sobre o pressuposto de que seu horizonte de sentido é discreto e estruturado – e que se pode descrevê-lo por meio da invocação de alguns princípios ideológicos recorrentes e críticos.

Louis Dumont (1972), em seu clássico trabalho de comparação entre a cultura indiana e a cultura ocidental, sugeriu que uma “ideologia do individualismo” fosse o principal desses princípios ideológicos estruturantes. Confirmava ou combinava nessa definição – entre muitas outras pistas esparsas no pensamento social ocidental – elementos de análises de K. Marx (a propósito da ideologia liberal-burguesa), de E. Durkheim (a respeito do individualismo ou da solidariedade orgânica), de F. Tönnies (a respeito da *Gesellschaft*), de Maine (sobre as sociedades do contrato), ou mesmo de Max Weber (no tocante sobretudo à racionalidade moderna).

Essa ideologia constitui-se e afirma-se no mundo ocidental por mecanismos e processos muito complexos de que não cabe aqui dar conta (cf. L. Dumont, 1965; Duarte e Giumbelli, 1994). Sua hegemonia pública só completar-se-ia

no limite das grandes transformações do século XVIII, com a criação das repúblicas norte-americana e francesa. A ideologia do individualismo em seu sentido estrito é sobretudo uma ideologia política, relativa ao valor do indivíduo livre e igual, cidadão autônomo dos novos Estados-nação em gestação. Ela teve como corolários outros princípios ideológicos concomitantes, de implicações mais gerais, epistemológicas ou cosmológicas. Podemos resumi-los em uma grande rubrica: a da ideologia do universalismo.

Alexandre Koyré publicou uma obra muito importante sobre as transformações da cosmologia ocidental no século XVII, intitulada *Do mundo fechado ao universo infinito* (Koyré, 1979). Vê-se nesse título a ênfase na emergência de uma nova concepção de mundo a que se chamará de “universo”. É o que sustenta o universalismo. Trata-se sobretudo da representação, nova por excelência, de um mundo sem limites, nem temporais nem espaciais. Um infinito – em todas as direções e sentidos. Esse mundo se oferece à experiência humana de modo também ilimitado, graças à crença na capacidade da razão em dialogar permanentemente com a empiria por intermédio da experiência sensorial e sentimental humana e assim fazer avançar o controle cognitivo e técnico do mundo disponível para nossa espécie. Podemos chamar a essas características de racionalismo e cientificismo, como partes ativas do horizonte universalista. Essa nova orientação cosmológica se completa ao sublinharmos seu caráter fortemente materialista. Como se trata de um conceito complexo, com grande latitude semântica, talvez soe melhor, aos ouvidos contemporâneos, falarmos porém de seu caráter fisicalista. Com efeito, prevalecia a representação de que esse novo cosmos, o universo, só se compunha de elementos físicos, materiais ou “naturais” (excluídos os sobrenaturais e os preternaturais).

Esses são os principais elementos ideológicos da “grande transformação” descrita por Karl Polanyi (Polanyi, 1980), que inaugura a dimensão moderna de nossa cultura. É claro que essa transformação se processou por meio de mecanismos econômicos e políticos complexos, envolvendo a hegemonia do capitalismo, da grande indústria,

da ordem colonial, da democracia liberal e até mesmo o surgimento dos ideais socialistas. Todos eles só vieram, porém, a se constituir em elementos cruciais da nova ordem na medida em que expressaram, responderam ou não colidiram com o conjunto de princípios aqui resumidos no individualismo e no universalismo.

III

Um novo horizonte de sentido orientava assim nossos ancestrais ao longo do século XVIII. Sua disposição era francamente otimista e seus mais ardentes defensores foram chamados justamente de iluministas, por acreditarem na derrota e no extermínio da sombra que teria obscurecido até então a “marcha da humanidade”.

Em alguns segmentos da *intelligentsia* europeia do século XVIII percebia-se, contudo, ao lado dessa generosa e ardente disposição de mudança, inquietações sobre o novo rumo do pensamento e da ação coletivos. As denúncias dos “males da civilização” começaram a ser veiculadas quase ao mesmo tempo em que se compunham os hinos à sua vitória (cf. Duarte, 1986). Esse tom de denúncia não podia deixar de se nutrir imaginariamente da representação de um passado perdido, dada a ênfase muito radical no futuro que caracterizava a nova ordem. O progresso, o avanço de todas as formas e comportamentos era ameaçador, uma vez que implicava o desaparecimento dos antigos *mores*, a perda de qualidades sensíveis a que muitos se sentiam profundamente apegados. Esse tom já se encontra presente em movimentos artísticos como a novela sentimental inglesa e o *Sturm und Drang* alemão do século XVIII, assim como em uma boa parte da obra de J.-J. Rousseau – um notório iluminista, no entanto. É inseparável dessa reação o movimento de revalorização da natureza e do mundo rural – num momento em que o artifício industrial e o modo de vida urbano envolviam cada vez mais rapidamente as populações europeias (cf. Thomas, 1988).

Ao lado desse processo de reação sentimental, digamos assim, surgem logo os sinais de uma

reação intelectual, com implicações políticas. Em muitos casos, ela virá a ser conhecida justamente como uma reação, ou seja, como resistência ativa às mudanças trazidas pela Revolução Francesa e seus corolários às sociedades europeias. É no mundo da cultura germânica que se articula mais claramente esse movimento. As filosofias de Herder, Hegel ou Fichte testemunham de diferentes maneiras dessa atenção crítica ao horizonte do iluminismo e da disposição em oferecer alternativas ao modo excessivamente linear ou materialista de conceber a história dos filósofos anglo-franceses (ou do *Aufklärung* kantiano).

Há diversos linhas de interpretação histórica possíveis para a concentração desse movimento no cenário cultural germânico. Não há como revê-los todos aqui. Remeto para a rica bibliografia a esse respeito (L. Dumont, 1991b; Gusdorf, 1976, 1982, 1984; Benz, 1987, entre outros). No entanto, é necessário discutir a importância do horizonte religioso, reformado, dessa reação germânica. Lembremos que esse universo já tinha vivenciado o Renascimento – contrariamente ao mundo latino – via a Reforma; que tinha encontrado na Bíblia de Lutero a confirmação de sua legitimidade lingüística, e que tinha seus intelectuais fortemente ligados aos estudos universitários de Teologia – em nenhum momento suspeitos de ilegitimidade, como no caso francês.

O sentimento de uma certa especificidade da cultura alemã no quadro europeu já era externado pelos próprios contemporâneos, e o *De l'Allemagne* de Mme. de Staël o afirmava e descrevia com grande senso de oportunidade. Essa especificidade repousava em boa parte, como resume Norbert Elias (1975) ao tratar das vicissitudes da noção de “civilização” em língua alemã, na desastrosa estagnação política e econômica decorrente da Guerra dos 30 Anos, na acentuada fragmentação de suas unidades políticas constitutivas e na distância que as “cortes” dirigentes (e os estamentos aristocráticos que as compunham) mantinham em relação à cultura local e aos intelectuais universitários (distância inclusive da língua alemã, como no caso notório da corte prussiana em Potsdam).

De um modo geral, o ponto mais evidente de todas essas resistências e reações é o seu cará-

ter reflexo, dependente da dinâmica de afirmação do universalismo. Herder (1997) é bastante claro a esse respeito ao nomear seu grande tratado sobre a história da Humanidade como uma “outra história”, em referência e oposição direta à de Voltaire. A *Doutrina das cores*, de Goethe (1993), foi concebida termo a termo como uma refutação da ótica de Newton. A revalorização da obra de Shakespeare empreendida pelos jovens dramaturgos alemães visava a esconjurar a racionalização e a convenção do classicismo francês. Do mesmo modo, a redescoberta do estilo gótico permitia ironizar a contínua manipulação das fontes clássicas empreendida desde o Renascimento como recurso de racionalização das formas e dos volumes plásticos.

IV

A inspiração reativa das primeiras manifestações do romantismo logo adquirirá um tom afirmativo mais pleno, com o adensamento das vozes e dos argumentos e a percepção dos contornos de um movimento coletivo abrangente. É, no entanto, fundamental ter em mente que a reação foi justamente a primeira grande característica do romantismo, como eu aqui o defino: resistência a e denúncia do universalismo e de seus corolários racionalista e fisicalista. Ou seja, não há como compreender esse movimento sem considerá-lo tecnicamente englobado pelo universalismo. Justamente por se opor a ele termo a termo e sistematicamente, dele depende ontologicamente a cada passo. Mesmo em suas mais grandiosas, expressivas ou sistemáticas manifestações, lá encontraremos a referência *en creux* à ideologia da razão linear ilimitada e a seus derivados.

Como a força da crítica romântica jamais abateu a pujança do ideal universalista dentro de nosso horizonte ideológico, embora tenha contribuído para tornar seus efeitos infinitamente mais complexos, é preciso reconhecer que as duas forças passaram desde o início a operar em tensão permanente. Mas não de modo recíproco ou igualitário: o romantismo sempre será o contraponto, o momento segundo, de uma dinâmica que o ul-

trapassa e determina. Ele encarna, nos termos do modelo de Louis Dumont, a dimensão hierárquica, holista, do pensamento humano, oposta à ideologia do individualismo. Eis por que se poderia e deveria reconhecer como “romântica” toda contra-força fundamental em nossa dinâmica cultural desde o final do século XVIII.

Vamos ver, em seguida, como é complexa, porém, essa “reação”, e como a combinação dos muitos itens em que ela se processa recorrentemente pode levar a soluções muito díspares e, freqüentemente, contraditórias.

A mais abrangente de suas dimensões constitutivas é possivelmente a que se refere à totalidade. A ideologia do individualismo, como mencionei, caracteriza-se justamente por sua ênfase na “parte”, nos indivíduos articulados em associações políticas graças à ação de certas “paixões” e “interesses” naturais (cf. Hirschman, 1979). A ideologia universalista não opera de modo diverso. Sua fórmula típica originária, a da cosmologia de Newton, pressupunha também “elementos” isolados (os corpos celestes), articulados em sistemas graças à ação de certas forças naturais. A denúncia da perda implicada por essa fragmentação do mundo, por essa ênfase na segmentação dos elementos constitutivos de todos os entes, é a fórmula básica do romantismo. Perda sobretudo do sentido específico que a co-presença dos elementos na totalidade acarretaria. A totalidade perdida (e a ser recuperada) podia – e pode – ser encontrada em muitos níveis. Um dos primeiros, historicamente, cheio de implicações para o que se veio a constituir mais tarde como uma antropologia, é o da totalidade cultural. Herder conferiu-lhe uma forma canônica ao lidar com a cultura germânica como um ente específico, menor que a Humanidade, mas certamente maior e mais expressivo que os entes individuais que compunham as populações de fala alemã. Aí estava um dos focos mais ativos da ideologia da nação moderna, assim como da noção contemporânea, antropológica, de “culturas” específicas. Já em sua época, a oposição explícita se fazia contra o ideal da justaposição indistinta – indiferenciada ou igualitária – dos cidadãos, membros de uma Humanidade abstrata.

O valor da totalidade, do holismo, assume freqüentemente no romantismo a conotação de unidade, sobretudo no que se refere aos estados originários dos entes ou dos fenômenos. Uma unidade primordial a partir da qual pode se ter dado a diferenciação histórica, com implicações positivas ou negativas. A desinência *Urw*, em alemão (“originário”), foi freqüentemente agregada às mais variadas categorias para expressar essa ênfase ideológica recorrente. Seria interessante explorar os deslizamentos entre a conotação de primordialidade intrínseca à idéia da unidade/totalidade e o valor de permanência expresso na idéia de “eterno” (como na famosa locução goetheana do *das ewig Weibliches* – o eterno feminino). Com efeito, a sempre referida representação de um “amor romântico” é inseparável da valoração de uma unidade perdida que só o “amor” permite recuperar (ou, melhor dizendo, aspirar a recuperar).

Outra manifestação importante da ênfase na totalidade foi a progressiva afirmação da categoria “vida” na conceptualização e na compreensão dos fenômenos naturais. Por oposição ao modo mecanicista prevalecente na então chamada fisiologia – herdeiro direto do modelo newtoniano, tendo por base as invenções da circulação sanguínea e do sistema nervoso (cf. Figlio, 1975; Lawrence, 1979) –, a ênfase na especificidade dos seres vivos como totalidades em si veio a ser a sustentação de toda a biomedicina do século XIX, a partir do conceito de organismo.

Encontramos essa mesma ênfase na origem da ideologia da arte e do artista modernos. Por oposição a interpretações analíticas ou pragmáticas dos fenômenos da *poiesis* humana, um autor como K.-Ph. Moritz postulou a integridade indecomponível do objeto artístico, aquele que “se dobra sobre si mesmo”, se justifica em si mesmo, pelo modo mesmo como se agenciam entre si suas partes, e não por suas funções ou características isoladas (cf. L. Dumont, 1991a).

Há uma dimensão muito negligenciada da tensão ideológica relativa à totalidade que se pode resumir na referência à categoria de singularidade. Com efeito, uso este termo, seguindo uma proposta de Louis Dumont, com um sentido ao que raramente se está atento, ainda que seja essencial à ex-

pressão de algumas de nossas melhores idéias-força. Trata-se de exprimir a idéia de que todo ente discreto pode ser considerado ao mesmo tempo individualidade, ou seja, um entre muitos outros seus semelhantes, e “singularidade”, ou seja, uma unidade de totalidade em si. A contradição no caso é fundamental e instauradora: as ênfases no caráter de parte e de todo imbricam-se, subvertem-se, produzindo essa fórmula paradoxal do “todo na parte”. Tudo o que disse há pouco sobre as totalidades românticas pode deslizar para a idéia de singularidades: nações, culturas, organismos e obras de arte só são compreensíveis como totalidades na medida em que se apresentam como singularidades nas seqüências dos seres de seu mesmo nível ontológico. O conceito leibniziano de mônada traduz muito bem alguns aspectos da singularidade romântica e foi por isso freqüentemente lembrado como uma das fontes ideológicas distantes do próprio movimento.

A dimensão da totalidade tem sua explicação completada pela referência ao conceito de espírito. A categoria alemã de *Geist* encarnou de maneira paradigmática essa idéia, talvez por permitir aos intelectuais cisrenanos evitar as ressonâncias “espirituais” tão incômodas para o horizonte dos valores universalistas (sobretudo na versão latinizante de *genius*). Com efeito, uma forma de expressão privilegiada para a idéia de que a totalidade era algo maior do que a soma ou a justaposição das partes (como no modelo mecanicista) era a da referência ao “espírito” que assim a caracterizava. A vida que garantia a totalidade aos organismos, por oposição aos agregados de vida mineral, era assim uma forma mais elementar de “espírito”, ela própria; assim como se pode dizer que o *Geist* era a Vida superior, mais refinada, mais sublime, característica da experiência humana, individual ou coletiva.

Examinarei em seguida a dimensão da diferença. Compreendo como tal a ênfase no caráter não igualitário, hierárquico, propriamente distinto ou específico, dos entes entre si. Algo como uma espessura diferencial do mundo, ou uma distribuição diferencial do valor – evidentemente em oposição frontal ao postulado da igualdade, essencial ao ideário individualista. O exemplo do elogio de

Herder à especificidade cultural alemã retorna à baila. Ele balizava a ênfase não só na totalidade desse ente, mas também em sua diferença específica, sua propriedade (*Eigenschaft*) específica, distintiva, em relação às demais manifestações do espírito humano. Isso coloria tanto as oposições sincrônicas como as diacrônicas: a historicidade tão característica do romantismo se deve essencialmente ao sentimento de um “espírito do tempo” (*Zeitgeist*), nunca idêntico em suas manifestações. É inseparável dessa percepção estruturante da diferença a idéia de intensidade, quase sempre associável à de singularidade. Cada momento de um ente ou da dimensão de um fenômeno tem sua própria intensidade, qualidade de si para si, incomparável com as que se expressam em outros tempos e espaços. Trata-se de um dos legados românticos mais importantes para as ciências humanas modernas, sempre reativado sob novas denominações.

A ênfase na diferença pôde se manifestar desde muito cedo em relação a questões mais imediatas da vida social, em flagrante oposição ao postulado democrático. Suponho que um dos mais precoces seja o da fisiognomia retrabalhada por Lavater em finais do século XVIII. Propunha-se aí, numa teoria citada e aprovada por Goethe, que o desenho do perfil dos rostos humanos expressasse a qualidade mais ou menos sutil ou civilizada de seus portadores. Martine Dumont, num lúcido artigo de análise desse episódio pouco conhecido das idéias “físico-morais” do Ocidente, sugere que se estivesse assim procurando reintroduzir pela mão de uma teoria científica, naturalizante, as recém desacreditadas teorias tradicionais da diferença dos entes políticos (cf. M. Dumont, 1984). Sem dúvida, disso se tratava, mas – na verdade – de muito mais do que isso. Não apenas a recusa ao igualitarismo político característico da Revolução Francesa e do primeiro Napoleão, mas a recusa de todo o universalismo, inclusive no seu aspecto fiscalista, já que se tratava exatamente de reintroduzir uma medida “físico-moral”, uma nova mediação positiva e localizada entre a matéria e o espírito.

Uma terceira dimensão a examinar é a do fluxo. Quero aí sublinhar a ênfase na qualidade

permanentemente dinâmica e móvel de todos os fenômenos e entes, por oposição à consideração estabilizada do mundo, intrínseca ao modelo universalista. É evidente que a física newtoniana pressupunha e visava essencialmente o movimento, mas um movimento que se expressava sobretudo como uma temporalidade reversível, típica do pensamento físico-matemático. A temporalidade romântica é agudamente irreversível; na melhor das hipóteses pode conter a idéia de ciclos ou de retornos (como o eterno, de Nietzsche), nunca a de uma indiferença ou indistinção. A distinção feita por um romântico tardio importante como Henri Bergson entre *temps* e *durée* esclarece possivelmente o que quero ressaltar. A *durée* é irreversível e espessa, diferencial. Não se mede com o mecanismo comum do relógio, mas com a sensibilidade interior.

O fluxo é uma propriedade da condição íntima dos entes, não uma medida externa, objetiva. É um apanágio de cada totalidade/singularidade e se manifesta, portanto, de modo essencialmente diferenciado entre os entes. Mas é também diferenciado em sua própria seqüência interna: os tempos de um mesmo ente não são idênticos entre si. Frequentemente pôde se expressar essa diferencialidade sob a imagem de um tempo vital, de um ciclo de nascimento, juventude, maturidade e morte. Um único fluxo, de tempos diferentes; eventualmente renovável em outro patamar ou dimensão.

O ponto fundamental de toda essa dimensão é o horror à imobilidade – ou à permanência como imobilização. Isso poderia se aplicar à matéria inanimada por oposição ao valor superior da Vida, por exemplo. Mas servia sobretudo para qualificar a verdadeira ou legítima vida humana. Essa deveria se caracterizar por uma ênfase contínua no movimento ascendente, no fluxo progressivo. A categoria alemã do *Streben*, da disposição de luta no sentido de atingir algum ideal ou proposta sempre à frente do sujeito, é muito típica da teoria romântica da Pessoa. Ela anima a dimensão mais interna do processo de formação pessoal, a famosa *Bildung*; ela própria necessariamente um fluxo vital específico, singular, insubstituível. O romance de formação (*Bildungsroman*) teatraliza

a metáfora do fluxo vital de modo paradigmático a partir do primeiro *Wilhelm Meister* de Goethe.

A fórmula mais acabada e precisa da preeminência do fluxo no pensamento romântico já se deu nas fronteiras das ciências humanas com o conceito de “cultura subjetiva”, formulado por Georg Simmel em contraposição ao de “cultura objetiva” (cf. Simmel, 1971). Tal conceito resume ou exemplifica todos os pontos que estou desenvolvendo, mas ilumina particularmente o do fluxo, uma vez que as qualidades positivas da cultura subjetiva são justamente as que se instituem na temporalidade, no fluxo da mudança, na intensidade da criação interior. A passagem ao “objetivo” é a queda na estase: o pensamento vivo vira a página do livro, a intenção transforma-se em instituição, as forças da vida definham-se em formas petrificadas.

Muito se poderia dizer sobre a dimensão do fluxo no tocante aos fenômenos humanos coletivos. A historicidade romântica está na origem da maior parte das ciências humanas (da arqueologia à lingüística, da história à psicanálise) e sua característica principal é justamente essa da atenção obsessiva às implicações da passagem do tempo, e da passagem diferencial do tempo sobretudo. Mas voltarei ao assunto mais adiante.

Selecionei como quarta dimensão do romantismo a que envolve a ênfase na pulsão. Trata-se da idéia de que os fenômenos e os entes, singulares como são – totais e diferenciados – e dotados da capacidade de se distender no fluxo vital, temporal, não o fazem sem uma qualidade especial, interna, toda própria, que imprime ao seu *Streben* as qualidades, os ritmos, as orientações que lhe são específicas – e não outras. Chamou-se a isso, em alemão, – pelo menos desde Fichte – *Trieb*, hoje convencionalmente traduzido como pulsão. Essa disposição interior característica dos entes vitais lembra algumas propriedades da entelêquia aristotélica e do *conatus* de Spinoza e caracteriza o elemento mais essencial da vida organizada: o seu horizonte de destino realizável. Embora o conceito esteja hoje em dia associado sobretudo à psicanálise, devido ao uso específico e sistemático que dele fez Freud, sua presença foi muito mais ampla no pensamento romântico e permane-

ce – mesmo que não explicitamente – “pulsante” entre nós (cf. Duarte e Venâncio, 1995). Uma de suas mais conspícuas manifestações é a que, na arte, enfatizará o caráter expressivo que tem a criação autêntica em relação ao mundo interior do artista (cf. Taylor, 1989). A pulsão criativa deve encontrar seus canais desobstruídos, de maneira que possa florescer em sua plenitude a forma estética. E ela só deve ser cultivada ali onde for sentida realmente como pulsão insopitável, literalmente vital (as *Cartas a um jovem poeta*, de R. M. Rilke, são um exemplo magistral deste ponto).

A quinta dimensão é a do privilégio ou ênfase na experiência. Esse conceito é um dos pilares das polêmicas relativas ao racionalismo desde o século XVII, dado o pressuposto de uma relação complexa entre razão e experiência na produção do espírito ou do entendimento humano. Os empiristas e sensualistas assim foram chamados por alocarem preeminência à experiência advinda da relação dos sentidos humanos com o mundo, e o cientificismo transformou a idéia de produzir conhecimento por meio de experiências artificiais e controladas na imagem estruturante da própria atividade científica. Essas imagens eram bem conhecidas dos românticos e não podem ser assim completamente dissociadas da acepção com que o termo passou a ser empregado entre eles. Embora o conceito de *Erfahrung* contenha a dimensão de experiência sensorial, ele aponta mais decididamente, porém, para a experiência sentimental ou afetiva, íntima, pessoal, passional – subjetiva, enfim.

A ênfase na experiência é a base da epistemologia romântica. Ela implica a recusa de uma objetividade externa absoluta do processo de conhecimento ou da prática científica, em nome de uma consideração constante dos processos subjetivos em jogo na relação com o mundo exterior. Já Goethe enunciava essa proposta na sua *Farbenlehre*: contra uma ótica que considerasse a luz e a formação das cores como processos objetivos, universais, independentes da percepção humana, dispunha-se ele a oferecer uma consideração sistemática dos modos como a experiência humana da luz e das cores se estruturava. O grande desenvolvimento da fisiologia e da psicologia dos sen-

tidos e das sensações na academia alemã do século XIX (de que Wundt e Freud foram epígonos) testemunha da crucialidade dessa conexão entre o objetivo e o subjetivo.

A última dimensão a esclarecer está intimamente ligada à da experiência. Chamaram os românticos de “compreensão” (*Verständnis*, em alemão; verbo *verstehen*) ao método de conhecimento que levasse em conta o entranhamento de todos os atos na dimensão vivencial, subjetiva. Opunha-se à explicação linear, considerada típica do processo universalista, objetivista – insuficiente e contraproducente aos olhos românticos. O conceito teve enorme importância para as ciências humanas, passando a obra de diversos autores influentes na história e na sociologia; sobretudo Max Weber, que descreveu as características do método do *Verstehen* em sua forma mais difundida até hoje (cf. Weber, 1978).

V

Apresentado assim esse arcabouço do que me parece qualificar essencialmente o pensamento romântico, evoco alguns aspectos do desenvolvimento do conjunto ao longo do século XIX sem os quais seria impossível compreender a complexidade da floração das ciências humanas, ao se abeberarem desse rico projeto imaginário.

Desde suas primeiras manifestações expressou o romantismo as marcas do dilema imposto pelo fato de ser englobado pelo universalismo: tratava-se de denunciar os excessos do materialismo, as ilusões de um objetivismo ingênuo, mas não se tratava de restabelecer os privilégios incontestados da religião ou de retornar mecanicamente a um perdido passado místico. O valor da constituição de uma ciência, de um saber leigo sistemático, foi freqüentemente mantido, e toda uma tradição de diálogo com os pesquisadores, as técnicas e as problemáticas universalistas se constituiu e manteve, serpenteando pelas especialidades, universidades, laboratórios, técnicas e ênfases doutrinárias. Além do mais, essa “ciência romântica” (a *Naturphilosophie* alemã) influenciou, por sua vez, as orientações mais universa-

listas de modo extremamente vívido, de tal sorte que a evolução de todas as ciências – e não apenas das humanas – ao longo do século XIX foi um resultado complexo dessa interação (cf. Gusdorf, 1985).

Também desde o começo, porém, houve outros pensadores que procuraram estabelecer uma distância mais acentuada em relação às Luzes, sublinhando inclusive a insanidade daqueles que transigiam no diálogo com os servos da Razão. Novalis encarna bem essa tendência, crítica de Goethe, por exemplo, visto como excessivamente olímpico e integrado. Chamo a esses dois caminhos de Romantismo da Luz e Romantismo da Sombra, um mais próximo da reflexividade da sua ideologia de origem, o outro, mais distanciado, substituindo radicalmente a reflexão racional pela intuição, essa *Anschauung* tantas vezes invocada e citada. Pode-se lembrar a esse respeito a contraposição entre as famosas e supostas últimas palavras de Goethe no leito de morte: “Mais luz!”, e o título da obra mais famosa de Novalis: “Hinos à noite”. Parecem bem exemplificar essa oposição a que me refiro e que marcará profundamente o destino do pensamento romântico e da cultura ocidental moderna.

Essa bifurcação encontrará um leito de expressão fundamental na separação entre a arte e a política, de um lado, e a ciência, de outro. A filosofia, mais abrangente e complexa, mediará a Sombra e a Luz, ensejando o surgimento de fórmulas particularmente singulares, como a de Nietzsche.

A Sombra romântica vicejou praticamente incontestemente no domínio da expressão estética. A arte ocidental do final do século XVIII até hoje é essencialmente uma manifestação do romantismo. Todas as dimensões constitutivas antes apresentadas contribuíram para o estabelecimento de seus parâmetros e condições de legitimidade, particularmente a totalidade (sob a forma da autonomia do estético), a diferença (sob a forma da intensidade como critério da autenticidade), o fluxo e a pulsão (sob a forma do expressivismo criador). A única característica desse domínio de nossa cultura que se pode associar mais linearmente ao universalismo, embora também seja modulada pelas influe-

xões propriamente românticas, é provavelmente a idéia de uma vanguarda temporal permanente.

O outro domínio em que vicejou a Sombra romântica foi o da política. Arrolo aí, pois, todas as propostas explicitamente restauradoras de algum tipo de diferença política legítima ou sistemática. O pensamento conservador e reacionário do século XIX apresentou numerosos exemplos, mais ou menos “sombrios”, desse tipo de manifestação, de Chateaubriand e De Maistre a Charles Maurras. Mas penso sobretudo no nazi-fascismo. Embora certos aspectos particularmente sinistros do nazismo sejam mais bem compreendidos como uma ideologia médica do que como uma ideologia política, muitos de seus traços ideológicos envolvem as dimensões imaginárias românticas, particularmente a preeminência da totalidade/unidade e da intensidade diferencialista.

Seria particularmente difícil resumir a complexa trajetória da ideologia alemã em seu fulcro filosófico. O que é certo é que o romantismo representa a pedra de toque de todo o percurso pós-kantiano, dito “idealista”, de Hegel a Heidegger, concentrando sobretudo sua força expressiva e sua capacidade de influência ampliada em Schopenhauer, Dilthey e Nietzsche. Este último apresentou uma síntese tardia tão particularmente dramática dos fios ideológicos do romantismo, que tornou sua obra a fonte regular de renovação da inspiração romântica ao longo do século XX, muito mais do que qualquer outro de seus predecessores e contemporâneos. Talvez esse ainda seja seu papel, embora alguns de seus herdeiros e comentaristas, como Michel Foucault ou Gilles Deleuze, tenham se tornado, por sua vez, porta-vozes diretos.

Considero como um exemplo particularmente poderoso da articulação romântica entre Luz e Sombra o *Nascimento da tragédia*, por ser uma obra em que ainda se combinam o espírito romântico e uma argumentação retórica universalista (diferentemente das obras aforísticas posteriores, em que a forma expressiva acompanha de maneira solidária o conteúdo). Nesse trabalho Nietzsche propõe uma reconstrução do principal mito de origem da cultura ocidental: o de suas raízes gregas. Nela avulta a denúncia da razão, do

logos associado à dúvida socrática, destronado da positividade instauradora da narrativa universalista. No lugar positivo alternativo encontram-se essas forças de expressão coletiva supostamente primitivas, anteriores à emergência da dúvida e do ressentimento; totalidades plenas de intensidade de que a tragédia clássica e as referências históricas ao dionisismo já mal nos deixam entrever o perfil. Nietzsche consegue manter a preeminência genérica do mito do “milagre grego”, com os sinais internos invertidos: há uma lição sim a ser herdada desses ancestrais, mas não é a da razão – e sim a da desrazão originária e possível, garantia da autenticidade do todo, da unidade, do fluxo, da diferença, da intensidade e da pulsão. É nessa combinação exasperada de pessimismo e otimismo que ele se caracteriza como exemplo privilegiado da mediação filosófica entre a Luz e a Sombra.

O outro grande luminar tardio da filosofia romântica a influenciar por diversas gerações o pensamento ocidental é Dilthey. É uma influência mais severa e discreta, nem sempre evidente, presente sobretudo pela reverberação de seu uso e defesa sistemática da oposição metodológica entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Dilthey fora tão influenciado pelo empirismo inglês quanto Nietzsche, mas essa influência pôde se manifestar mais nítida pela quase total prevalência da Luz.

VI

É preciso reconhecer que a distinção entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*, que começou a se afirmar em meados do século XIX, já representava uma modulação interna do romantismo, permitindo a bifurcação epistemológica das ambições monistas iniciais da *Naturphilosophie*. Com efeito, a influência das ciências experimentais de corte universalista se espraiava rapidamente por essa época, e a academia alemã acolhe o desenvolvimento de pesquisa científica subordinada mas não dependente do horizonte romântico e das ambições da *Naturphilosophie*. É

em parte em resposta a esses desenvolvimentos, de grande legitimidade ideológica, que se desenha a oposição entre uma pesquisa mais mediada, voltada para a natureza física externa, objetiva, e uma outra, imediata na consciência e na subjetividade, voltada para os fenômenos específicos do humano.

Esse desenvolvimento não obedecia, contudo, apenas a um estímulo externo. Ele também expressava um foco imaginário interno extremamente importante, que já propus chamar de “evolucionismo romântico”. Trata-se da representação de que o fluxo das totalidades em busca da afirmação (*Streben*) de seu impulso originário (*Trieb*) passa necessariamente de patamares mais simples, singelos, indiferenciados ou brutos para patamares mais complexos, sutis, diferenciados ou elaborados. Esse processo expressava-se na já citada representação da emergência da Vida (*Leben*) como patamar superior da matéria bruta, e na emergência do Espírito (*Geist*) como coroamento supremo da existência/experiência. Compreende-se, assim, que fosse possível atribuir qualidades específicas às ciências voltadas para cada um desses patamares, de sutileza intrinsecamente diferencial. Essa idéia encontrou expressão paradigmática na categoria hegeliana do *Aufhebung*, passagem de um determinado estado dos entes para outro superior, mais “espiritual” e abrangente – sem perda da continuidade ontológica. Sua tradução como sublimação expressa apenas parcialmente uma mancha semântica complexa e intensa. Não podemos deixar de mencionar a generalizada e duradoura influência desse vetor ideológico – no vitalismo médico ou no espiritualismo kardecista, por exemplo.

Essa representação é fundamental para compreender a organização de um dos principais filões das ciências humanas influenciados pelo romantismo: a psicologia de Wilhelm Wundt.

O trabalho intelectual de Wundt e de sua equipe no Laboratório de Leipzig é comumente comemorado como a inauguração de uma psicologia científica, por oposição à especulação filosófica que teria caracterizado desde o século XVI a exploração acadêmica do funcionamento da “alma” ou da mente humana. Como já demonstrei

em outro trabalho (Duarte e Venâncio, 1995), a pesquisa de Wundt aspirava realmente a uma cientificidade estruturante. Tratava-se, no entanto, de uma cientificidade muito diferente daquela que seus discípulos anglo-saxões vieram a divulgar e consagrar. O ponto principal a ressaltar é o da separação entre a psicofisiologia da experiência, a que se dedicava prioritariamente, e a “psicologia dos povos” (*Völkerpsychologie*), que começou a se desenvolver com grande empenho a partir de seu diálogo com Dilthey e da demarcação entre as dimensões mediadas e imediatas do objeto psicológico. O modelo das representações coletivas implicava justamente o reconhecimento das propriedades específicas da vida psicológica coletiva, mais abstrata e complexa. Exigia-se, assim, a constituição de um método de pesquisa especial, a que se dedicou com afinco, apresentando soluções originais que influenciaram diretamente seus discípulos E. Durkheim e B. Malinowski, mas também outros contemporâneos prestigiosos, como William James e Franz Boas.

A peculiar combinação de ciências da natureza e ciências humanas que caracterizou a psicologia wundtiana expressou-se paradigmaticamente no princípio denominado “paralelismo psicofísico”, em referência ao postulado de Leibniz, segundo o qual os fenômenos da vida espiritual se desenvolvem em paralelo aos fenômenos da vida natural, objetiva, mas sem conexões lineares parciais. São duas linhas paralelas, articuladas em seu impulso, mas não em seus elementos. Essa visão integrada, que enfatiza a totalidade e a singularidade da vida psíquica, é comumente considerada a expressão de uma tradição romântica ou holista na história da psicologia, por oposição à tradição iluminista/empirista do associacionismo anglo-saxão.

Essa sua ênfase no caráter total, uno, integrado, dos estados de consciência expressou-se em outros princípios e métodos fundamentais, como o da realidade imediata (*Aktualität*), o da síntese criativa e o da análise relativa. Também a preeminência da categoria *Trieb* em sua análise dos fenômenos psicológicos revela a força da influência romântica, sobretudo no modo muito peculiar como ele a associou à tematização da vontade humana.

A sociologia durkheimiana, comumente associada ao universalismo, em função do peso do positivismo na definição do fato social e das tarefas da pesquisa sociológica nascente, é no entanto filha direta de muitos dos postulados básicos do romantismo. Mencionamos a exposição direta de Durkheim ao pensamento de Wundt, por ele buscada em Leipzig. Outras influências reconhecidas foram igualmente importantes, sobretudo a que lhe aportou Claude Bernard em sua invenção do organismo como “meio interno”, tão fundamental para as ciências biológicas como para as humanas.

Encontra-se em Durkheim, do mesmo modo que em Wundt, a crítica geral ao modo utilitarista ou pragmático de produzir uma compreensão universalista dos fenômenos humanos. Durkheim retém a disposição universalista, cientificista mesmo, mas propõe que se compreenda o caráter *sui generis* da vida social, com propriedades emergentes que a distinguem tanto da natureza geral, como da natureza psicológica individual humana. Totalidade de novo estatuto, a vida social deve ser compreendida como tendo regras especiais de funcionamento, que articulam a morfologia social com sua fisiologia, representações e valores compartilhados. A crítica aos modelos utilitaristas recobre na verdade a crítica à redução individualista, ou seja, à suposição de que a vida coletiva seja apenas o resultado da justaposição dos indivíduos livres, iguais e autônomos da ideologia liberal instituinte. Durkheim foi provavelmente o primeiro pensador ocidental a desenvolver uma argumentação explícita sobre o individualismo ao mesmo tempo como ideologia e como valor: instauradora, intransponível, e, no entanto, impeditiva do acesso à percepção sociológica.

Seu contemporâneo Georg Simmel é outro expoente da sociologia nascente, cujo trabalho se caracteriza, de um lado, por uma elevada expectativa de formalização da compreensão das formas societárias, no mesmo sentido da morfologia durkheimiana, e, de outro, por uma notável capacidade de explicitar os valores estruturantes da ideologia individualista e sua condição reveladora das principais dimensões da vida cultural ocidental moderna. Avulta a importância de sua distinção entre um individualismo quantitativo e um

individualismo qualitativo. Ele resumia com grande pertinência na primeira categoria a dimensão original do individualismo universalista de pretender constituir e compreender o universo social pela combinação dos indivíduos livre-contratantes, iguais entre si, do pacto político. E, na segunda, a contribuição específica da teoria da pessoa romântica, com sua ênfase característica na interioridade, na autonomia, no caráter singular e autêntico de cada mônada. Suas magistrais interpretações de fenômenos como o amor, a cidade, o dinheiro e a modernidade testemunham da potência analítica de sua distinção entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva. Como mencionei anteriormente, essa dicotomia ao mesmo tempo expressa e instrumentaliza uma representação fundamental do ideário romântico: a oposição entre forma e vida, entendida esta última como dimensão intrínseca da vida humana legítima, distendida em um fluxo significativo de disposições e determinações originárias (*Streben/Trieb*).

Também a antropologia nascente pode ser considerada herdeira de dimensões essenciais do romantismo. Privilegio aqui dois de seus pais fundadores, por quanto são decisivas suas contribuições à constituição do cânon da pesquisa antropológica: Franz Boas e Bronislaw Malinowski. Com efeito, credita-se ao primeiro a invenção explícita da idéia da pluralidade de culturas como objeto da análise comparada antropológica; ao segundo atribui-se a invenção do trabalho de campo antropológico como pedra de toque da metodologia dessa disciplina. O conceito boasiano de culturas é claramente herdeiro da noção de totalidade/unidade cultural prevalecente no romantismo desde Herder, aplicado ao conjunto ampliado das experiências humanas e não apenas aos fatos de civilização. A luta de Boas contra os reducionismos fisicalistas e racialistas que caracterizavam a academia ocidental de finais do século XIX pode ser também vista como afirmação da qualificação superior do espírito (lembremo-nos do belo poema de Goethe que ele transcreve em seu prefácio ao *Patterns of culture*, de Ruth Benedict), como pedra de toque dos fenômenos culturais.

A posição de Malinowski em relação ao romantismo é particularmente peculiar, dada a co-

num associação de sua epistemologia explícita a um empirismo linear e materialista. Cresce, porém, a consciência da importância do horizonte romântico em sua formação e no seu legado à antropologia (Strenski, 1982). Em virtude da amplitude do tema, sublinho aqui o ponto que me parece mais importante e que já explorei em outro artigo (Duarte, 1995) a propósito da antropologia como “universalismo romântico”. Trata-se da teoria do trabalho de campo. Com efeito, Malinowski estabeleceu o roteiro básico para a definição do fato antropológico como derivado de uma experiência subjetiva prolongada com o mundo social observado, único modo de aceder à efetiva compreensão dos sentidos vitais nele atualizados. Temos aí uma preciosa combinação dos temas da totalidade, da experiência e da compreensão – mesclada claramente pela preeminência da vida e da pulsão.

Dois grandes desenvolvimentos românticos nas ciências humanas ocidentais serão deixados de lado nesta apresentação sumária. Um deles – o da psicanálise freudiana – mereceu uma recente demonstração específica de Inês Loureiro, autora de uma obra magistral sobre a matéria (Loureiro, 2002). O outro é o da história, merecedor de um estudo próprio, dada a imensidão da importância do que se chama propriamente de historicismo no contexto geral do romantismo e na constituição das ciências históricas contemporâneas. Volto a mencionar apenas Max Weber e sua prestigiosa sociologia histórica como exemplo particularmente estratégico dessa influência. Embora ele se afaste por muitos motivos do estilo analítico de seus contemporâneos mais explicitamente românticos (como Simmel ou Tönnies, por exemplo), é impossível compreender sua estratégia de definição das unidades socialmente significativas da história da racionalidade (tanto em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, como na trilogia sobre as religiões de civilização) e a definição do seu método do *Verstehen* (compreender) sem a referência aos pontos analíticos que aqui arrolei como característicos do pensamento romântico.

Muito esclarecedor seria demonstrar a marca desse horizonte de valores no pensamento de Norbert Elias, que pode ser considerado o último dos sociólogos românticos. Sua compreensão do

processo civilizatório é indissociável do evolucionismo romântico, com toques específicos da versão que dele apresentou Freud e com um peso particularmente notável da idéia de uma pulsão histórica. Seu modo de compreensão das totalidades históricas significativas é muito semelhante ao do “espírito” weberiano (chegando às vezes a lembrar as reificações herderianas de Oswald Spengler em seu *A decadência do Ocidente*).

VII

Uma última e superficial referência pode ser feita sobre os desenvolvimentos contemporâneos. O pensamento romântico propriamente dito distende-se em uma tradição contínua até o período da Segunda Guerra Mundial, tanto na filosofia, como nas artes e nas ciências. As traumáticas implicações da dominação nazista sobre o espaço cultural germânico, o esgotamento das expectativas de uma cultura de *Bildung* generalizada no Ocidente e a derrota política das teorias nacionalistas autoritárias impuseram um novo horizonte para a tensão entre o universalismo e o romantismo.

A retomada paulatina dos princípios românticos no pensamento ocidental tomou a forma do que hoje se denomina pós-modernismo, ou seja, de uma crítica do universalismo em nome da singularidade, da intensidade e da experiência. Apesar da expressividade semântica da categoria nativa, considero conveniente caracterizar essas novas manifestações como um neo-romantismo. Ênfase com isso a continuada presença dos valores românticos na formulação das problemáticas filosóficas e sociológicas contemporâneas e – ao mesmo tempo – a sua considerável inconsciência da filiação que a determina – por força, em boa parte, da violenta cesura histórica superveniente na metade do século XX.

A própria psicanálise e a antropologia social (ou cultural), que preservam mais do que quaisquer outras disciplinas as marcas estruturantes da visão de mundo romântica, perderam quase completamente a consciência de suas raízes românticas, sendo necessário um trabalho de esclarecimento quase arqueológico para sua demonstração.

Assim, combinam-se hoje continuidades românticas propriamente ditas com formulações aparentemente novas de crítica ao universalismo, que parecem votar nossas disciplinas mais do que nunca à tensão inarredável entre essas duas idéias-força de nossa cultura que as caracteriza desde sua instauração.

BIBLIOGRAFIA

- BENZ, Ernst. 1987. *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*. Paris: J. Vrin
- BERLIN, Isaiah. (2001), *The roots of romanticism*. Princeton: Princeton University Press.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (1986), *Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/CNPq.
- _____. (1995), “Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica”, in J. Pacheco de Oliveira (org.), *O ensino da antropologia no Brasil: temas para uma discussão*, Rio de Janeiro, ABA.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias & VENÂNCIO, Ana Teresa A. (1995), “O espírito e a pulsão: o dilema físico-moral nas teorias da pessoa e da cultura de W. Wundt”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1.
- DUARTE, Luiz Fernando D. & GIUMBELLI, Emerson A. (1994), “As concepções de pessoa cristã e moderna: paradoxos de uma continuidade”. *Anuário Antropológico*, 93.
- DUMONT, Louis. (1965), “The modern conception of the individual: notes on its genesis and that of concomitant institutions”. *Contributions to Indian Sociology*, 8.
- _____. (1972), *Homo Hierarchicus*. Londres, Palladin.
- _____. (1991a). “Du piétisme à l'esthétique: totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philip Moritz”, in _____ (org.), *Homo Aequalis II. L'idéologie allemande: France, Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- _____. (1991b), *Homo Aequalis II. L'idéologie allemande: France, Allemagne et retour*. Paris, Gallimard.
- DUMONT, Martine. (1984), “Le succès mondain d'une fausse science: la physiognomie de Johann Kaspar Lavater”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 54.
- ELIAS, Norbert. (1975), *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy.
- FIGLIO, Karl M. (1975), “Theories of perception and the physiology of mind in the late eighteenth century”. *History of Science*, 13: 177-212.
- GOETHE, Johann Wolfgang. (1993), *A doutrina das cores*. São Paulo, Nova Alexandria.
- GUSDORF, Georges. (1976), *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières* (col. Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, 7). Paris: Payot.
- _____. (1982), *Les fondements du savoir romantique*. Paris, Payot.
- _____. (1984), *L'homme romantique* (col. Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, 11). Paris, Payot.
- _____. (1985), *Le savoir romantique de la nature*. Paris, Payot.
- HERDER, Johann Gottfried. (1997), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stuttgart, Universal-Bibliothek. Reclam.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1979), *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- KOYRÉ, Alexandre. (1979), *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo, Forense/USP.

- LAWRENCE, Charles J. (1979), "The nervous system and society in the Scottish Enlightenment", in B. Barnes e S. Shapin (orgs.), *Natural order*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications.
- LOUREIRO, Inês. (2002), *O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*. São Paulo, Escuta/Fapesp.
- POLANYI, Karl. (1980), *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro, Campus.
- SIMMEL, Georg. (1971 [1908]), "Subjective culture", in D. Levine (org.), *On individuality and social forms*, Chicago, The University of Chicago Press.
- STRENSKI, Ivan. (1982), "Malinowski: second positivism, second romanticism". *Man*, 17: 266-271.
- TAYLOR, Charles. (1989), *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- THOMAS, Keith. (1988), *O homem e o mundo natural*. São Paulo, Companhia das Letras.
- WEBER, Max. (1978), *Economy and society*. Berkeley, University of California Press.

A PULSÃO ROMÂNTICA E AS CIÊNCIAS HUMANAS NO OCIDENTE

Luiz Fernando Dias Duarte

Palavras-chave

Romantismo; Ciências Humanas; Universalismo; Individualismo; Pós-Modernismo.

A cultura ocidental moderna articula-se em torno da tensão entre um universalismo primordial e o seu constante contraponto romântico. O espírito científico é uma das manifestações fundamentais da disposição universalista, tendo cabido ao espírito romântico criticá-lo e modulá-lo em sentidos e direções inicialmente insuspeitados. A emergência das “ciências humanas” (originalmente concebidas sob a forma das *Geisteswissenschaften* ou “ciências do espírito”) foi um dos resultados dessa tensão, impondo uma concepção de realidade e de conhecimento muito diferente da que tinha prevalecido na orientação universalista originária. Os temas da “diferença”, da “totalidade”, da “singularidade”, do “fluxo”, da “pulsão”, da “experiência” e da “compreensão” instigaram ou desafiaram todos os grandes pais fundadores das ciências humanas – com resultados muito diversos – e continuam a operar na dinâmica do campo, seja como argumento instaurador de toda pesquisa antropológica, seja como veículo das especulações ditas “pós-modernas”. O presente artigo trata da sua explicitação e esclarecimento.

THE ROMANTIC DRIVE AND HUMAN SCIENCES IN THE WESTERN CULTURE

Luiz Fernando Dias Duarte

Key words

Romanticism; Human Sciences; Universalism; Individualism; Post-Modernism.

Modern Western culture is based upon the tension between a basic universalism and its permanent Romantic counterpoint. Science is one of the main expressions of the universalistic attitude and the Romantic genius dealt actively with it, criticizing and transforming it in many different ways. The emergence of modern “human sciences” (originally conceived of as the *Geisteswissenschaften*, or “moral sciences”) is due to this tension, in the sense that they came to provide a sense of reality and knowledge very different of that prevailing in the pristine universalistic ideology. The themes of “difference”, “totality”, “uniqueness”, “flow”, “drive”, “experience”, and “understanding” inspired or challenged the great founding fathers of the human sciences – eventually in contradictory directions. They remain nowadays as powerful as ever, either as the necessary rationalization for any anthropological research or as the channel for the so-called “post-modern” speculations. To make them explicit and understandable is the task of this article.

LA PULSION ROMANTIQUE ET LES SCIENCES HUMAINES EN OCCIDENT

Luiz Fernando Dias Duarte

Mots-clés

Romantisme; Sciences Humaines; Universalisme; Individualisme; Postmodernisme.

La culture occidentale moderne s'articule entre la tension d'un universalisme originel et sa permanente contrepartie romantique. L'esprit scientifique est l'une des manifestations fondamentales de la disposition universaliste et a été la cible de toutes sortes de critiques et de torsions de la pensée romantique. L'émergence des “sciences humaines” (originellement conçues comme des *Geisteswissenschaften*, des sciences de l'esprit) a été l'un des résultats de cette tension, ayant conduit à une conception de la réalité et de la connaissance très différente de l'orientation originelle. Les thèmes de la “différence”, de la “totalité”, de la “singularité”, du “flux”, de la “pulsion”, de “l'expérience” et de la “compréhension” sont présents dans la pensée de tous les pères fondateurs des sciences humaines – comme un défi relevé de différentes manières. Ils sont toujours aussi puissants, soit comme justification de toute attitude épistémologique de l'anthropologie contemporaine, soit comme fondement des propositions soi-disant “postmodernistes”. Cet article propose d'explicitier leur importance et d'expliquer leur rôle conceptuel.