

UTOPIAS ROMÂNTICAS DA NATUREZA

Adalmir Leonidio¹

IESALQ / Universidade de São Paulo

Resumo

Este artigo busca analisar a visão de natureza entre alguns autores românticos, particularmente aqueles em que tal visão conformava uma utopia ou proposta de um mundo novo, frente ao desenvolvimento urbano e industrial da Europa moderna. Em outras palavras, o artigo explora as primeiras modalidades de crítica à forma particular como se relacionavam homem e mundo natural na modernidade capitalista.

Palavras-chave: Utopia; Romantismo; Natureza; Europa; Século XIX

Abstract

This article aims to analyze the vision of nature proposed by some romantic authors, particularly those whose such a vision encompasses an utopia or a proposal of a new world, contraposed to the urban and the industrial development of modern Europe. In other words, the article explores the first critical attempts opposed to the peculiar forms of relationship between humanity and the natural world in the capitalist modernity.

Key words: Utopia; Romanticism; Nature; Europe; XIXth Century

1. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DO ROMANTISMO

Apesar de parecer estranho hoje àqueles acostumados com os parâmetros definidores das “ciências naturais”, a natureza não foi sempre a mesma². E no final do século XVIII uma nova sensibilidade começou a olhá-la de forma diferente, vendo nela outras coisas. Uma natureza idealizada, e não mais puramente matematizada, como passou a ser comum, sobretudo entre os homens de ciência,

¹ E-mail: leonidio@esalq.usp.br

a partir do século de Galileu. Por trás dela, havia toda uma crítica ao modo de vida nas sociedades modernas e industriais. Este artigo pretende analisar a forma como alguns românticos concebiam a relação entre o homem e o mundo natural, e que tipo de crítica à ciência e ao progresso estava aí colocado.

Para uma grande parte dos autores que tratam do romantismo, ele está reduzido a uma simples escola literária cujas características mais visíveis são descritas de maneira mais ou menos detalhada. Em sua forma mais corriqueira, essa abordagem opõe o romantismo ao classicismo. Em um enfoque mais historicizante, Michel Löwy³ buscou caracterizá-lo como uma visão social de mundo, isto é, um estilo de pensamento ou ponto de vista socialmente condicionado, que se pode manifestar em campos culturais bastante diferentes – literatura, filosofia, pensamento político, econômico, etc. – e em diferentes períodos históricos⁴. Trata-se de uma resposta à transformação lenta e profunda da sociedade – de ordem econômica e social – representada pelo advento do capitalismo. O romantismo, portanto, remonta à segunda metade do século XVIII, quando esta reação ao modo de vida da sociedade burguesa começou a articular-se. Trata-se de uma modalidade particular de crítica ao capitalismo, pois ela se dá em nome de valores e ideais de um passado pré-capitalista e pré-moderno. Mas ao negar a realidade presente, muitos românticos tendem a projetar estes valores em algum lugar no passado, no presente ou no futuro. Daí o seu conteúdo apresentar-se muitas vezes como utópico e crítico.

Mas que realidade é esta à qual se opõem os românticos? A partir do século XVII, paralelamente ao lento desenvolvimento de um modo de vida urbano e industrial⁵, começa a desenhar-se uma nova atitude mental ou intelectual frente à natureza e, por conseguinte, da condição humana⁶. Esta nova atitude é a da ciência moderna. Primeiro, houve a destruição do Cosmo aristotélico, entendido este como uma estrutura finita, hierarquicamente ordenada, um mundo qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico. Isto é, para a ciência moderna não há uma finalidade moral para as coisas. Depois, houve uma geometrização do espaço, isto é, uma matematização da natureza e, por conseguinte, uma matematização da ciência.⁷

A partir da penetração da teoria científica na técnica, resultante da revolução operada por Galileu, tornou-se possível a instrumentalização do conhecimento sobre a natureza. A ciência, base da moderna tecnologia, permitiu então que houvesse um aumento crescente da capacidade de poder produtivo e de “autonomia” das sociedades frente aos desígnios da natureza. A Revolução Industrial significou uma aplicação do conhecimento científico para os fins de uma produção material ilimitada, em consonância com a noção de movimento ilimitado da física moderna.

A par com a ciência moderna e a industrialização, desenvolveu-se a ideologia do progresso, baseada na crença de que o conhecimento científico e o controle técnico do homem sobre a natureza podiam abarcar tudo, solucionar todos os problemas, garantir a aquisição ilimitada de bens e riquezas e, junto a isso, a felicidade humana. Quer dizer, a ideologia do progresso está baseada na idéia de que o sempre mais é o sempre melhor, ou seja, o desenvolvimento econômico passa a ser a chave para os problemas humanos⁸.

Ora, o desenvolvimento da “civilização moderna”, capitalista, não foi igual em toda a Europa. Sabe-se, por exemplo, que a industrialização na Alemanha encontrava-se problemática e que apenas a França do norte apresentava certa modernidade industrial e urbana equiparável à inglesa. Há diferenças significativas, nuances próprias a cada nacionalidade, que lhe confere o modo de ser, de estar, de sentir e de pensar peculiar. Não é possível aqui proceder a uma análise detalhada destas diferenças. Mas é possível destacar um elemento que designe a civilização e o pensamento ocidentais dos séculos XVII e XVIII nisto que eles têm de essencial e que une os fenômenos de nascimento das cidades, dos Estados nacionais, do desenvolvimento da ciência, filosofia e literatura clássicas na Inglaterra, França e Alemanha. Este elemento parece ser a criação do Terceiro Estado, da burguesia⁹.

A visão de mundo que caracteriza a burguesia européia nos séculos XVII e XVIII procede de um elemento fundamental: o individualismo, cujos princípios norteadores são liberdade, sobretudo a de adquirir propriedade e igualdade jurídica. Ora, a evolução econômica e social da burguesia na França, Inglaterra e Alemanha foi extremamente diferente, e esta diferença deve evidentemente se fazer sentir no conjunto da cultura nacional, assim como nas formas de pensamento destes países.

Enquanto na França do século XVIII sobressai uma burguesia radical em luta contra a nobreza, na Inglaterra, desde pelo menos a segunda metade do século XVII a burguesia predomina economicamente, bem como, depois de 1648/68, detém o poder político. Graças a uma revolução rápida, a jovem e poderosa burguesia inglesa se choca com uma nobreza ainda forte, capaz de lhe resistir. Desta situação resulta um estado de compromisso, que representa também uma limitação. A visão de mundo dos filósofos e escritores será muito mais realista e menos radical que na França, onde uma longa luta manteve na oposição a classe ascendente.

Os empiristas Locke, Berkeley e Hume escreveram num momento em que a burguesia se achava emparelhada no poder político e não na oposição, como na França no tempo de Descartes. O racionalismo cartesiano significa antes de tudo liberdade, mais exatamente, liberdade num duplo sentido: liberdade em relação a

toda autoridade exterior; liberdade em relação às paixões que nos ligam ao mundo exterior. Mas ele significa também ruptura das ligações com a sociedade. Porque lá onde cada indivíduo decide de maneira autônoma sobre o que é verdadeiro, não há mais lugar para o todo. A comunidade humana torna-se então realidade exterior, atomizada, que se pode observar, estudar cientificamente as leis, mas que não mantém mais nenhuma relação viva dos sujeitos entre si.

Na Alemanha, o atraso no desenvolvimento econômico e a ausência de um Estado nacional unitário levaram os alemães a voltarem-se mais para o mundo interior, para o espírito, enquanto os franceses se voltaram para as realidades externas. Assim, enquanto a literatura francesa busca descrever o que o homem sente e faz, a literatura alemã volta-se para aquilo que o homem deve fazer, o ideal, os problemas morais, portanto. Por isso mesmo os escritores racionalistas e humanistas sempre tiveram mais dificuldade de relacionar-se com a sociedade, o que as correntes afetivas realizaram amplamente. Os grandes racionalistas viveram em solidão. Já escritores afetivos, isto é, românticos, sempre mantiveram estreitos contatos com a sociedade, embora muitas vezes buscando o isolamento, conforme veremos a seguir.

Mas o que constitui precisamente a visão de mundo romântica? Ela caracteriza-se, conforme salientamos, por uma crítica da modernidade capitalista e pela tentativa de resgate de valores de um passado anterior à sociedade presente e pela sensação de que os valores atuais são insuportáveis. O sentimento romântico é de perda de algo precioso, uma visão melancólica encarando o presente como carente de certos valores humanos essenciais, alienados pela sociedade. É um sentimento de exílio, de desterro, de desabrigo e de isolamento; daí o anseio de retorno ao lar, que pode assumir a forma de pátria, a valorização da maternidade, do amparo assumido pela pátria. A nostalgia está, portanto, no centro do sentimento romântico: o que falta ao presente existia em um passado mais ou menos distante, que é preciso resgatar. Este passado pode ser, no entanto, real (como é o caso da Idade Média), ou inteiramente mitológico e lendário, uma simples referência a uma idade de ouro. A sua busca pode ser empreendida na perspectiva de uma realização no presente ou no futuro. Existem também diversas formas de se fugir da sociedade presente: a criação de uma comunidade de almas fraternas (como foi o caso da maioria das experiências religiosas); uma experiência utópica (como foi o caso de vários utopistas, os quais buscaremos enfatizar aqui); a paixão amorosa (experiência dos poetas); o abandono das cidades pela vida no campo; etc.

O romantismo norteia-se pelos valores qualitativos, em oposição aos valores quantitativos da sociedade capitalista. A subjetividade do indivíduo e sua afetividade são invocadas como forma de resistência à reificação e à fetichização impostas

pelo individualismo burguês. O individualismo dos românticos, baseado no qualitativo, é essencialmente diferente do individualismo liberal, quantitativo, numérico.

Mas, por outro lado, o indivíduo romântico é uma consciência infeliz, sofrendo por causa da cisão, procurando recriar vínculos. Assim, no pólo dialeticamente oposto, essa resistência pode assumir a forma de um sentimento de unidade ou totalidade, em resposta à fragmentação ou abstração da realidade imposta pelo capitalismo; ou uma invocação de valores comunitários, da coletividade humana, da unidade com a natureza e da vida em harmonia com esta. Unidade do ego com duas totalidades englobantes: por um lado, com o universo inteiro, ou natureza; por outro, com o universo humano, a coletividade humana. Esta tensão entre sociedade e natureza, distende a obra dos românticos numa infinidade de contradições muito ricas e que se buscará analisar neste trabalho.

O cerne desta contradição está no fato de que o princípio capitalista de exploração da natureza está em contradição com a aspiração romântica em viver de forma harmoniosa em seu âmago. Mas, ao mesmo tempo, manifesta-se o desejo de recriar a comunidade humana ideal, contrapartida da recusa da fragmentação e da alienação da coletividade na modernidade. Assim, entre as diferentes modalidades de crítica romântica ao capitalismo, destacamos três principais: o desencantamento do mundo, a mecanização do mundo e a dissolução dos vínculos sociais.

Perante uma ciência da natureza que parece ter decifrado os mistérios do universo, e perante uma técnica moderna que desenvolve uma abordagem estritamente racional (instrumental) e utilitária em relação ao meio ambiente (visto como depósito de matérias-primas) o romantismo aspira ao reencantamento da natureza. Em nome do natural, do orgânico, do vivo, os românticos manifestam, muitas vezes, uma profunda hostilidade a tudo o que é mecânico, artificial, construído. Nostálgicos da harmonia perdida entre o homem e a natureza à qual dedicam um culto quase místico, eles observam com melancolia e desolação os progressos do maquinismo, da industrialização, da conquista mecanizada do meio ambiente, que corre o risco de mecanizar o próprio homem. Esta crítica manifesta-se também em relação ao sistema político moderno, mecânico, artificial, baseado no contrato e na burocracia racional, fria, sem alma. Por último, os românticos sentem a alienação das relações humanas, a destruição das antigas formas orgânicas, comunitárias da vida social, o isolamento do indivíduo em seu eu egoísta. Por isso mesmo, idealizam a solidariedade e a harmonia do mundo natural.

2. NATUREZA E CIVILIZAÇÃO

Um dos problemas centrais desta investigação é a forma particular como os românticos relacionavam “natureza” e “civilização”. Convém então alinhar os fundamentos principais desta relação. Para tanto, começemos por ver como a “ci-

vilização moderna” encarava a natureza. Ou melhor, como nasceu esta maneira particular de ver a natureza dos homens do século XVII, e o que eles viam nela.

Para Aristóteles, a natureza é um conjunto de coisas que se movimentam por mecanismos regidos por leis, que constituem uma ordem. Porém, ao contrário da ciência moderna, todas essas coisas movimentam-se em busca de um fim, encontrar o seu “lugar natural” numa ordem hierarquizada¹⁰. Isto é, a natureza de uma coisa está relacionada ao fim para o qual foi criada, e para o qual tende em seu desenvolvimento natural. Essa maneira de ver a natureza entre os antigos se prolongaria, *grosso modo*, até o fim da Idade Média.

Foi preciso um abandono da natureza qualitativa do ser para que a matemática se tornasse o princípio explicativo dos fenômenos. Coube a Galileu e a Descartes o banimento dessa noção de qualidade da natureza, como algo subjetivo¹¹. Predomina a razão, baseada na experimentação, substitui-se a realidade empiricamente conhecida por modelos ideais (matemáticos). Não existem mais lugares específicos na natureza e tudo torna-se comparável. A abstração do pensamento moderno define-se neste ponto: isolamento do fenômeno cuja relação entre causa e efeito se pretende estudar. Isso foi possível porque os fenômenos foram reduzidos à sua pura essência quantitativa, a números e relações numéricas.

Mantém-se na ciência moderna a idéia de mecanismos que seguem leis que, por sua vez, constituem uma ordem, idéia cujo subproduto é a convicção de que cada objeto, ou ser, tem uma essência própria que deve concretizar em seu desenvolvimento, sob pena de tornar-se antinatural. Em suma, a natureza é um conjunto de coisas, mera soma de partes que se movimentam, regida por leis universais que é preciso conhecer; é agora desprovida de finalidade e a liberdade do homem passa a ser identificada com o maior grau de dominação possível dessa natureza, através do uso exclusivo da razão. Essa foi a base do mecanicismo e da moderna tecnologia.

Em consonância com a matematização e a quantificação da natureza e, paralelamente, com a atomização e a autonomização crescente do homem - cuja concretização iremos contemplar no apogeu das Luzes¹² - foi possível a criação da ficção moderna do indivíduo, nascendo sozinho, em estado de “natureza”. Esta ficção foi indispensável para a elaboração das teorias democráticas. Cada indivíduo é uma unidade igual a toda qualquer outra unidade. Porém, estando só, o indivíduo dá-se conta de que está desprotegido, optando voluntariamente por associar-se a outros e, através de um contrato social, definir as bases de governo. A idéia de que o homem é livre para associar-se, está relacionada, portanto, à idéia de igualdade natural entre todos os homens. Assim, os maiores atributos do indivíduo moderno são a igualdade e a liberdade, sobretudo a de propriedade.

O Direito Natural moderno é de fundamental importância para a elaboração das teorias da democracia parlamentar. No Direito Natural antigo, baseado

na concepção aristotélica, o homem é um ser social, a natureza uma ordem e a base natural do direito é uma ordem social que se identifica com a ordem da natureza¹³. Como já se disse, para Aristóteles a natureza de uma coisa é aquilo para o que ela tende em seu desenvolvimento e o objetivo para o qual cada coisa foi criada é o que há de melhor para ela. Portanto, se o homem é por natureza um ser social e todas as coisas são definidas por sua função e atividade dentro da comunidade, o indivíduo auto-suficiente não existe, a não ser como um deus ou um selvagem¹⁴. O Direito Natural moderno deve estabelecer a sociedade ou o Estado ideal a partir do isolamento do indivíduo natural. Para ele, é o contrato social que gera as convenções das quais resultam as formas de governo e de poder, as leis e, portanto, o direito positivo, que no entanto só é válido se estiver conforme com o Direito Natural¹⁵.

Com a concepção mecanicista da natureza, há um achatamento do sujeito, encaixado como sujeito universal do conhecimento, a uma natureza cuja ordem e cuja regularidade se prolongaram na ordem e na regularidade do discurso científico. Esse achatamento do sujeito, que abstrai a singularidade do indivíduo, refletiu-se na disciplina canônica do gosto clássico, avessa à afirmação da originalidade pessoal e ao entusiasmo. Contudo, afirma-se que a manifestação por excelência do homem livre é seu poder transformador e dominador, amparado na ciência e na indústria nascente.

A exaltação romântica da subjetividade é uma das formas que assumiu a resistência à reificação do indivíduo no capitalismo. A glorificação do isolamento e do indivíduo privilegiado (o herói, o gênio), tende a ver na sociedade um entrave ao pleno desenvolvimento do sujeito¹⁶. Sem efetivarem qualquer crítica à alienação do homem em sociedade, os românticos idealizaram o estado de natureza como reino da liberdade e não da necessidade. Automaticamente, a natureza má na qual vegeta um selvagem embrutecido transforma-se em seu oposto: a natureza boa, dispensando suas benfeitorias a um selvagem feliz. Os termos da atribuição permanecem rigorosamente idênticos, da mesma forma que o par constituído pelo sujeito do discurso (o civilizado) e seu objeto (o natural). Mas efetua-se a inversão daquilo que era apreendido como um vazio que se torna um cheio. O caráter privativo dessas sociedades sem escrita, sem tecnologia, sem economia, sem religião organizada, sem clero, sem sacerdotes, sem polícia, sem leis, sem Estado não constitui uma desvantagem, antes o contrário. Mas há ainda uma outra contradição importante: ao mesmo tempo em que exaltam a individualidade, os românticos valorizam os aspectos comunitários, integrativos. Esta dimensão transindividual é tão essencial para a definição da visão romântica quanto seu aspecto subjetivo e individual.

Nas condições de atraso econômico relativo da Alemanha durante todo o século XVIII e início do XIX, além dessa oposição entre subjetividade e objetivi-

dade, era comum contraporem-se, numa mistura de orgulho e pesar, a cultura à civilização¹⁷. O termo cultura existiu originalmente para referir-se a um processo: cultura de vegetais e, por extensão, cultura da mente humana¹⁸. Torna-se, em fins do século XVIII, particularmente no alemão, um nome para configuração ou generalização do “espírito” que informava o modo de vida global de determinado povo. Esta “realidade espiritual” busca contrapor-se à civilização, termo largamente utilizado na França do mesmo período para designar a “realidade material” de uma nação, espelhada no progresso técnico e industrial e largamente difundida pelos *philosophes* franceses da época do Iluminismo.

Esta antítese entre *Kultur* e *Zivilisation* começa a desenvolver-se na Alemanha na segunda metade do século XVIII¹⁹. Trata-se de uma manifestação da vanguarda da classe média – da *intelligentsia* burguesa – contra as atitudes exteriores e superficiais do modo de vida da corte – a civilidade, a cortesia, a polidez²⁰. Em sua grande maioria, são indivíduos que se encontram dispersos por todo país, vivendo sós, isolados, elite aos olhos do povo, personagens de uma classe inferior aos olhos da aristocracia. A relação entre a situação social e os ideais que eles invocam – o amor da natureza e da liberdade, o êxtase solitário, o abandono à exaltação do coração que atenua a fria razão – aparece sem cessar em suas obras. Insignificância cerimonial, conversação superficial de um lado, profundidade de sentimento, leitura, formação da personalidade individual por outro, é a mesma oposição civilização/cultura, aplicada a uma situação social determinada.

Assim, a evolução da sociedade alemã é caracterizada pelo gosto do isolamento, pela acentuação do específico e do distintivo que subjaz a noção alemã de cultura, em oposição à noção ocidental – particularmente francesa – de civilização. A literatura alemã da segunda metade do século XVIII e inícios do século XIX abunda em contrastes deste gênero: ela opõe a polidez, as boas maneiras, bem como o cálculo racional e frio à cultura do espírito²¹. O sentimento de altivez e autosatisfação que marca os meios alemães cultivados funda-se sobre os valores situados para além da economia e da política – o comércio, os transportes, a indústria, o Estado; ele apóia-se sobre o enriquecimento espiritual, em contraposição ao enriquecimento material da sociedade francesa.

Na França, os intelectuais burgueses e, de uma maneira geral, os círculos evoluídos da classe média integraram-se aos meios de corte. Desde o século XVII, não há mais, ao menos entre os grupos evoluídos da burguesia e da aristocracia de corte, notáveis diferenças de costumes. Na segunda metade do século XVIII o comportamento e as maneiras mudam progressivamente, mas sem ruptura. A burguesia de corte e a aristocracia falam todas elas a mesma língua, lêem os mesmos livros, etc. As convenções de estilo, as formas de civilidade, a

educação da sensibilidade, a boa língua e a arte da conversação, tudo isso elaborou-se na França no interior da sociedade de corte, antes de se integrar ao caráter nacional da sociedade burguesa em gestação.

Em outras palavras, o conceito de civilização que se desenvolve na França a partir do século XVII está profundamente ligado à sociedade de corte. Antes que se criasse e impusesse o termo civilização, palavras tais como polidez e civilidade já assumiam uma função absolutamente semelhante: elas serviam para exprimir o sentimento de superioridade da camada europeia dominante em relação às outras camadas julgadas mais simples ou mais primitivas. Essa atitude face ao homem simples e especialmente ao mais típico representante da simplicidade humana, o selvagem, foi, na segunda metade do século XVIII o modelo de atitude do homem face a esta luta social interna.

Mas há todo um conjunto de autores e de obras que, na segunda metade do século XVIII tendeu a opor-se a este estado de coisas na França. Românticos, nostálgicos do passado, eles tenderam a se opor a este conjunto de idéias que serviram de base ao combate ideológico dos enciclopedistas. Um dos aspectos privilegiados desta revolta contra o “estado de civilização” que deploravam era a idealização da natureza. Por isso mesmo, mostraram-se profundamente críticos do racionalismo mecanicista, que tendia a ver na natureza um mero conjunto de coisas que se movimentam.

A vivência da natureza, espetáculo envolvente, objeto de contemplação ou lugar de refúgio para o indivíduo solitário, provocando tonalidades afetivas díspares, que vão do recolhimento religioso à volúpia da auto-afirmação, da melancólica sensação de desamparo ao entusiasmo, não é uniforme. Varia de autor para autor, de obra para obra. Isto é o que buscaremos destacar na análise a seguir.

3. A NATUREZA IDEALIZADA

A partir do século XVIII, com o predomínio cada vez maior da ciência moderna e dos grandes centros urbanos, tende a surgir, como vimos, uma certa sensibilidade que vê neste modelo de sociedade os antípodas da ordem natural almejada. Tende a estabelecer-se um jogo entre uma civilização que se mostra cada vez mais bárbara e um imaginário estado de natureza que seria o ideal de convívio entre os homens. Na França esta visão vai ser encontrada inicialmente em Denis Diderot (1713-1784), *Supplément au Voyage de Bougainville* (1748). O livro é inspirado no relato de Louis Antoine de Bougainville (1729-1811), navegador francês que deu a volta ao mundo. A história narra o diálogo entre dois personagens, “A” e “B”, a respeito do referido relato de viagem. A civilização europeia aparece como uma “máquina complicada e corrupta”, em contraposição à “juventude”, ao “frescor”, à vida “simples”, “feliz” e “livre” dos “selva-

gens”. A palavra liberdade aqui aparece como anátema de propriedade e servidão em um duplo sentido: em relação aos bens e às mulheres. Na comunidade dos taitianos ninguém é proprietário de nada nem de ninguém²².

A inocência dos selvagens aparece como a ignorância que é sabedoria, o saber viver, em contraposição às “luzes inúteis”, que são ignorância e loucura. Mas há também uma certa valorização dos sentidos, da sensibilidade, em contraposição à razão. Eles medem-se apenas pelo que é necessário e bom para a comunidade, por suas “necessidades naturais”, nunca pelo interesse individual. Também a sua “beleza”, a sua saúde, a sua força, a sua destreza, a sua coragem são reflexos desta sabedoria, que é conforme às “leis da natureza” e a base das “leis civis” entre eles. Portanto, os taitianos são um povo de “bons costumes” e “altamente civilizado”, ao contrário dos hábitos cortesões, da *politesse*, excessivamente formalizada e vazia de conteúdo.

Ao fim do diálogo “A” pergunta a “B”: “Que fazer então? Retornar à natureza?”. E “B” responde: “Há que falar contra as leis insensatas até que haja reforma”. Se não é impossível negar o estatuto de civilizado e retornar ao simples estado de natureza, é possível construir uma civilização melhor, desde que se tome como modelo as “leis da natureza”. Segundo nos parece, este ponto marca também o início do reformismo ilustrado como veículo da utopia, ainda que vazado pela nostalgia da natureza²³.

Mas a precedência da Humanidade sobre os homens, no que se fundamentava o otimismo dos românticos utópicos, parece esbarrar sempre com a possibilidade da barbárie. Com Jean-Jacques Rousseau o tema ganha novos argumentos. Em contraposição à natureza, reino da igualdade e da concórdia, aparece a sociedade, geradora de todas as desigualdades e vícios. No estado de natureza o bem-estar e a conservação individual é minimamente prejudicial a outrem. Isto porque o “homem natural” tem repugnância ao ver morrer ou sofrer o seu semelhante. Isto é, o homem, por natureza, só reconhece no outro a sua própria humanidade. A conservação de cada um importa ao todo a que pertencem. Mas como os homens atingiram aquele ponto em que os obstáculos que prejudicam a sua conservação no estado de natureza levam a melhor sobre as forças individuais para se manter neste estado, o único meio de se conservarem passa a ser a associação, isto é, a alienação de cada indivíduo a toda a comunidade²⁴.

Em Rousseau é impossível deduzir a ordem social a partir da ordem natural, por mais doloroso que isso lhe seja, pois esta é a própria negação daquela. Fica o eterno sentimento de perda, a nostalgia e uma turva esperança quanto ao futuro.

Esperança que, é preciso enfatizar, está longe de qualquer tipo de atitude *panglossiana*. Por isso mesmo, ainda que se trate de um certo desvio, é preciso

analisar o ponto de vista de Voltaire (1694-1778), que em seu romance *Cândido* (1758) insurge-se contra o otimismo leibniziano²⁵. Mas a obra é simultaneamente uma crítica ao pessimismo daqueles que viam no homem um ser malvado e infeliz. Portanto ele vai partir das mesmas bases de raciocínio definidas por Rousseau, isto é, que o homem não nasce nem bom nem mau. Com a diferença de que ele se recusa a ver na natureza qualquer sinal de bondade. Mal e bem são realidades eminentemente sociais.

Cândido, o herói da narrativa, “dotado pela natureza das melhores qualidades”, como a ingenuidade e a pureza, e ao mesmo tempo educado no “mais belo e agradável dos castelos do mundo”, recebe suas lições de Pangloss, o “filósofo zarolha”, encarnação grotesca do otimismo de Leibniz. Em suas aventuras (e desventuras) pelo mundo, ele esbarra constantemente com o mal físico (catástrofes naturais, como o terremoto de Lisboa) e moral (o ódio, a injustiça, a opressão do homem pelo homem, a rapina).

Cansado de ver tanta maldade e desgraça pela Europa parte para o “Mundo Novo”, na esperança de lá encontrar a ordem perfeita. Mas aí sofre sua segunda decepção. É quase comido pelos canibais do Paraguai e está prestes a renunciar a filosofia de seu mestre. Extenuado, Cândido adormece numa jangada e quando acorda depara-se com um lugar maravilhoso, paradisíaco, era o Eldorado, onde finalmente foram recebidos e muito bem tratados pelos habitantes. É, portanto, somente através dos sonhos que é possível encontrar um lugar onde tudo vai bem, ou que é bom de mais para ser verdadeiro.

Ao deixar o paraíso pela segunda vez, já que a primeira foi quando ele foi expulso do castelo, conclui que a única coisa boa deste mundo era rever a menina Cunegundes, que prefigura o amor e a esperança. E é somente por ela que ele acredita ser possível continuar em suas desventuras pelo mundo. Ao fim, Pangloss já não acredita nas próprias posições, embora acreditasse fosse preciso mantê-las. Cunegundes, embora já “velha e horrivelmente feia”, continua sendo o grande amor de Cândido. E o trabalho comum é a única maneira de mantê-los unidos e confiantes no futuro: “O que sei é que é preciso cultivar o nosso jardim”²⁶.

O livro de Voltaire não é uma distopia²⁷, como afirmam alguns, mas uma revitalização da idéia do sonho como fator construtivo. Não há ordem nem na natureza nem na sociedade e o melhor dos mundos é uma quimera impossível. Mas um mundo melhor é possível. E ele inclusive pode ser o pior dos mundos, pois não há como prever. Tudo o que há é a esperança e a disposição para trabalhar e torná-lo melhor.

Com Morelly – *Código da natureza* (1755) – é a primeira vez que o conteúdo da utopia encontrado na literatura precedente ganha o estatuto de um sistema de pensamento, que será depois a base da doutrina do chamado socialismo

utópico, sobretudo em Charles Fourier. O livro está organizado segundo cinco teses fundamentais²⁸. A primeira delas retoma Rousseau: o homem não nasce nem bom nem mau. Não há valores inatos. São as instituições que corrompem ou educam o homem para o bem. Isto é, não existe mal físico no mundo, o mal é apenas moral. O homem só nasce com suas necessidades e seu amor-próprio, seu desejo de conservar-se. Mas a natureza distribuiu forças aos homens em diferentes proporções, de modo que eles necessitem de se associar para superar a fraqueza das partes. Portanto, a associação não é um artifício da sociedade, como em Rousseau.

Segunda tese: “O mundo é uma mesa guarnecida o suficiente para todos os convivas”²⁹. Portanto, a primeira instituição que corrompeu o estado harmônico com que a natureza dispôs a sociedade dos homens foi a propriedade, argumento ao qual Rousseau também não chega. Os dois meios capazes de corrigir este estado vicioso é pondo fim às duas instituições geradoras dele: a propriedade e a educação fundada sobre as ruínas das “leis da natureza”. Mas aqui entra uma contradição que é comum a Rousseau, isto é, o estado de natureza pode e deve ser melhorado pela civilização, tornando os “selvagens” “menos grosseiros” e “mais industriosos”, como por exemplo através do ensino do cultivo da terra e da criação do gado.

A terceira tese estabelece que todo contrato, por sua artificialidade, apenas dá origem a uma sociedade, mas não a um todo unido e coeso. Ele é no fundo uma corrupção do “estado primitivo dos povos”, onde predominava a reunião de “famílias associadas”, e onde os indivíduos obedeciam apenas “às leis de um sentimento de afeto e ternura suscitado e fomentado pelo exemplo do chefe entre seus irmãos e próximos, doce autoridade que torna todos os bens comuns entre eles”³⁰. Foi o fim do “império paternal” e dos “laços de consangüinidade” que originou toda a desordem e a ruína de toda forma de sociabilidade.

A quarta tese busca responder a seguinte questão: como ordenar, de acordo com as leis da natureza, as desigualdades naturais dos homens, de modo a formar um todo harmonioso e coeso? “Direi que tudo isso seria uma simples questão de enumeração de coisas e pessoas, uma simples operação de cálculo e combinação, e portanto passível de uma belíssima ordem”. E sobre que base seria feita esta combinatória? A partir de uma operação de coordenação das diferentes funções sociais, de acordo com as forças próprias com que a natureza dotou cada indivíduo. A associação, a ligação potencia a ação de cada membro individual da sociedade, assim como o organismo humano funcionando em onísono potencia a ação de cada órgão. Esta é a primeira vez que, entre os utópicos, aparece uma comparação desta natureza, entre o social e o biológico, a partir de uma suposta ordem natural das coisas³¹.

A quinta tese introduz um certo sentido da hierarquia que vinha sendo perseguido pelos utópicos desde More: “O todo vale mais do que a parte, mesmo a melhor; a humanidade inteira vale mais do que o melhor dos homens, e uma nação é preferível à mais respeitável família e esta ao mais respeitado dos cidadãos”³². Isto reflete-se na obsessão de Morelly pela regularidade, pela organização, pela uniformidade, pela ordenação, seja do espaço, seja da vida das pessoas, o modo de se vestir, de produzir, de distribuir, a idade ideal para casar, quantos filhos ter, etc. Enfim, nenhum esforço é poupado a fim de apagar da sociedade todas as marcas do individualismo, sinônimo de corrupção.

Mas Morelly só vê o mal físico no mundo civilizado, uma decorrência quase mecânica do mal moral. O que não é exatamente o otimismo metafísico de Leibniz, segundo o qual o homem vive no melhor dos mundos. O mundo civilizado chega a ser mesmo o pior dos mundos.

O romântico alemão Goethe, por seu lado, buscou estabelecer uma ligação íntima entre o físico e o moral, a partir também de uma certa visão do natural. Nele o intimismo do romantismo alemão ganha fortes contornos. Em uma de suas obras mestras, *As afinidades eletivas*, escrita entre 1808 e 1809, sob influência da “filosofia da natureza” de Schelling, o princípio norteador da trama vem de uma ciência natural: “as afinidades químicas se ligam à lei fundamental da atração e da repulsão dos corpos”³³. Segundo o literato, as paixões estão submetidas a uma lei semelhante, havendo entre elas uma sensível afinidade química, em virtude da qual elas se atraem e se repelem, se combinam, se neutralizam, se separam de novo e se reconstituem. “Não há senão uma só natureza”, completará Goethe³⁴.

As afinidades eletivas nos aparece como uma obra dupla, na qual confluem um drama clássico e um romance educativo; em cada um deles, um grande problema está colocado: o casamento, o amor. Existem algumas fórmulas fáceis que costumam definir o fundo moral deste romance: a vitória do casamento sobre o amor, da lei sobre a paixão, da sociedade sobre o indivíduo. Contudo, Goethe parece ter escolhido o casamento como um microcosmo que reflete os antagonismos que podem existir no mundo. Acima da lei, o autor proclama a santidade da união que realiza as intenções da natureza, revelada pela afinidade natural de dois seres em presença um do outro.

Através de um romance experimental *avant la lettre*, Goethe sonhou com uma forma de ligar os seres em sociedade, de maneira harmônica e estável, de acordo com a ordem natural das coisas. Dessa forma, Goethe sonha, com a filosofia romântica de sua época, com uma humanidade idealizada, onde se restabeleça o equilíbrio do homem e da natureza, e crie entre eles relações de reciprocidade, mas não de igualdade. Aqui também, a boa ordem do mundo, ordem natural das

coisas, está estreitamente ligada à hierarquia dos seres: “A gente descobrirá grande semelhança desta situação com os grupos que se opõem no mundo: as classes sociais, os profissionais, a nobreza e o Terceiro Estado, o soldado e o civil”³⁵.

Charles Fourier (1772-1837) vai fazer desta idéia de ligar os seres entre si, a partir de uma certa visão da ligação das coisas no mundo natural, quase uma obsessão. Para tanto, também se sente um “cientista natural”. E neste sentido, ele é um utopista que se põe contra a “utopia”. Dizendo-se “descobridor”, inventar para ele ganha o sentido de inovar, trazer à luz uma nova teoria e não fantasiar. Seu principal empreendimento é “descobrir” um mecanismo que sirva de base a uma nova sociedade, para além das “concepções estreitas” daqueles que só conseguem pensar em termos de “civilização” ou “barbárie”³⁶. Seu ponto de partida é uma dupla crítica. Às “sociedades civilizadas e bárbaras”, por um lado, e aos “charlatões científicos”, isto é, àqueles que não querem chocar a “opinião pública” com descobertas verdadeiramente científicas, e por isso preferem “inventar” sistemas, tal como Owen.

Na indústria civilizada, ou “anti-societária”, baseada na livre-concorrência, há uma perfeita contrariedade dos interesses coletivos e individuais. Ela está sob o signo do repugnante, do repulsivo, fazendo com que as pessoas detestem o trabalho que realizam. Assim, Fourier não critica a indústria em geral, nem a civilização em geral, mas a forma como ela aparece na sociedade capitalista. Fourier quer endireitar o mundo. E é missão dos sábios e dos artistas, tal como em Saint-Simon, fazê-lo voltar à sua órbita natural, a seu movimento regular. De resto, “a civilização ocupa na escala do desenvolvimento um papel importante, porque é ela que cria as forças necessárias para conduzir à associação; ela cria a grande indústria, as altas ciências e as belas artes”³⁷.

Está longe de Fourier propor um simples retorno à natureza. Ele assume-se como um homem civilizado e pensa que é somente a partir deste ponto que a redenção é possível.

A missão dos sábios, tal como a dos renascentistas críticos da cosmologia aristotélica, é a de unir o céu à Terra, fazer o universo desdobrar-se em uma infinidade analógica. Neste sentido, ele é atraído de maneira quase irresistível para a teoria de Newton: quer “pesquisar e descobrir um mecanismo de atração industrial, que transforme o trabalho em prazer e garanta a persistência do povo no trabalho”³⁸. E que mecanismo seria este? O das “séries apaixonadas”, essência da indústria societária.

Este mecanismo visa três fins principais: formar “grupos e séries de grupos, ligados afetuosamente”; atender ao “prazer dos cinco sentidos”, ou “prazeres sensuais”; e estabelecer a “unidade universal”. Os grupos, num mínimo de sete indivíduos, devem reunir-se segundo a afinidade de gostos, seja para uma

função a ser exercida, como por exemplo o grupo dos cultivadores de maçãs, seja para o simples gozo dos sentidos, como o grupo das pessoas que gostam da cor rosa. O único móvel para formar um grupo deve ser a atração, a paixão comum por um mesmo objeto de desejo, “sem recorrer aos veículos de necessidade, moral, razão, dever e contrato”³⁹.

Aqui ele tenta superar dois outros autores dos quais parte – Morelly e Rousseau –, ressaltando o artificialismo da idéia de contrato, mas ao mesmo tempo substituindo a idéia de necessidade como móvel da cooperação pela idéia de atração apaixonada, que aqui não é um mecanismo cego, como na mecânica newtoniana, mas pressupõe escolhas. Como em Goethe, as afinidades são sempre eletivas, isto é, é sempre possível desfazer combinações e formar novas.

O essencial no mecanismo fourierista é que ele não visa apenas “associar o material”, isto é, criar as condições de igualdade entre os homens, mas sobretudo associar as paixões, os gostos, os instintos. Desenvolver cada um destes atributos no indivíduo, mas sem chocar o conjunto. Fazer eclodir desde a mais baixa idade as vocações industriais, colocar cada um no posto onde a natureza o chama, variar constantemente os trabalhos e os suprir de efeitos atrativos suficientes para fazer nascer a atração industrial, tornando os trabalhos agradáveis e prazerosos. Este é o traço principal do humanismo de Fourier. Seu alvo principal é o homem e suas relações, mesmo partindo de certa visão do natural.

Mas outro ponto importante é que o mecanismo de Fourier não exclui as desigualdades, e nisso não estaria muito distante dos utópicos que o antecederam. Isto mostra igualmente que os valores da hierarquia não foram de todo suplantados pelos valores do individualismo liberal. Longe de serem um obstáculo, as desigualdades são, ao contrário, a força essencial: “Não se pode organizar séries apaixonadas sem uma grande desigualdade de fortunas, de caráter, gostos e instintos”. O importante é saber combiná-las adequadamente. E prossegue Fourier: “O homem é, por instinto, inimigo da igualdade e inclinado ao regime hierárquico”. Tal como os planetas e os demais seres da natureza, cada coisa deveria estar no seu lugar, na sua órbita. Assim, as séries, reunião de grupos em mínimo de cinco, devem não só ser apaixonadas, mas também “metodicamente distribuídas” em número de quarenta e cinco a cinquenta, a fim de atender “às propriedades geométricas da repartição”. Isto é, uma justa proporção entre as partes (desiguais) é a condição *sine qua non* para um perfeito equilíbrio (geométrico) do todo⁴⁰. Aqui, mais uma vez, a influência das idéias de Goethe.

As diversas séries reunidas comporiam uma falange. O “falanstério” ideal deveria ser composto de 1800 pessoas. Para sua perfeita execução há todo um planejamento a ser seguido, o que vem primeiro, o que vem depois, em que ordem. Ligar, combinar, ordenar, classificar foi sempre uma obsessão entre os utó-

picos, desde More. Mas em Fourier ela é levada ao exagero: calcular, medir, planejar. Daí que os números abundem. É só abrir o livro que eles estão por toda parte.

Com isso ele quer também mostrar como a civilização está sob a égide do desperdício, da superfluidade, sendo por isso mesmo contraproducente e, em contrapartida, a eficiência da nova ordem societária. “Eu vi um dia cinco crianças empregadas para olhar quatro vacas”, pasma-se Fourier. Segundo seus cálculos, graças à simplificação dos métodos de trabalho e ao maior prazer na execução das tarefas, haveria um grande aumento de produtividade. Haveria ainda um consumo dez vezes menor de tempo e braços para a execução de uma mesma tarefa. Como resultado de tudo isso, o método societário elevaria, em apenas um ano, o produto anual da França em quatro vezes.

Paralelo ao cálculo da eficiência está o da “justiça distributiva” de Fourier: garantir a “repartição proporcional” da “classe pobre” no crescimento do produto interno. Isto seria possível porque, em primeiro lugar, desejar-se-ia bem menos do que na civilização, graças à eliminação do gosto pelo supérfluo. Isto é, com muito menos do que se usa na civilização ter-se-ia muito mais prazer. Em segundo lugar, porque, graças às afeições recíprocas dentro dos grupos, haveria um maior equilíbrio entre os instintos de cobiça e de generosidade. Em terceiro lugar, porque a retribuição de cada série não seria feita em função de cada trabalho em especial, mas do trabalho de todas as séries. Ela também dependeria da posição ocupada por cada grupo no quadro das funções gerais a serem desempenhadas, segundo três ordens de prioridade: a necessidade, a utilidade, a satisfação.

Assim, a classificação das séries, sobre a qual se baseará o cálculo distributivo, estaria regrada segundo as “conveniências gerais” e não segundo os produtos e seu valor. Além disso, a prioridade das posições deveria levar em conta duas outras situações. Em primeiro lugar, o “concurso à unidade”. O fim geral é sustentar as ligações com as quais se obtenha um “máximo de riqueza” e um “máximo de felicidade”. A série a mais valorosa, a que deve receber a maior parte na repartição, é aquela que, produtiva ou improdutiva, “concorra mais eficazmente para estreitar os laços societários”. Em segundo lugar, há que se priorizar as posições relacionadas aos trabalhos considerados fatigantes e repugnantes.

Mas se Fourier pensa como matemático, sente como poeta, tal como Platão. Seu objetivo é a “bela harmonia do conjunto”: formar um todo de diferentes partes, tal como um músico compõe uma canção com diferentes notas ou um artista pinta um quadro com cores de diferentes matizes: “A discórdia das nuances contíguas é a lei geral da natureza: a cor escarlata conjuga-se mal com seus contíguos, cereja, cor de fogo; mas muito bem com seus opostos, azul escuro, verde escuro, negro, branco. A nota ré não se combina com dó sustemido nem

com mi bemol que lhe são contíguos, mas muito bem com dó e mi naturais que lhe são sub-contíguos”⁴¹.

Fourier é um humanista, não quer apenas aperfeiçoar as relações industriais, mas também potencializar as capacidades humanas naturais. Uma criança educada desde seu nascimento nas “séries apaixonadas” seria “aos quatro anos, bem mais avançada em vigor que um civilizado de seis anos” e mais “avançado em inteligência que a maior parte das crianças de dez anos”⁴².

Toda a pedagogia fourierista está fundada sobre o hedonismo de Epicuro. A educação harmônica tem três finalidades primordiais. Primeiramente, estimular o vigor corporal e o refinamento dos sentidos. O trabalho industrial afeminou os corpos, tornou-os feios, bem como embruteceu os sentidos. Um dos meios mais importantes de estimulá-los seria através da “glutomania”, isto é, o verdadeiro “prazer do ventre”. Em seguida, estimular o prazer do luxo ou riqueza, no sentido não do supérfluo, mas do estético, do ornamento, do belo, seja nas vestimentas, seja na mobília, seja na arquitetura. E por último, fazer nascer, desde a mais tenra idade, as vocações do indivíduo. Além disso, seria dada plena liberdade de opção do tipo de trabalho e da sua duração, sendo que em geral ninguém deveria permanecer por mais de duas horas executando uma mesma tarefa. A idéia seria estimular a atração pelas atividades industriais específicas “e não por seus resultados ou fins”, isto é, fazer nascer o prazer também no trabalho.

Daí que, como em Saint-Simon, haja um lugar todo especial para os artistas, ao lado dos sábios, em sua hierarquia de relevâncias. Quando Fourier classifica, ordena, combina, ele está pensando também na beleza do quadro composto. O falanstério, como obra de arte, seria um belo modelo, que logo atrairia a atenção do mundo. Mas sua inspiração vem da natureza.

Última tarefa de sua empresa: criar uma “gramática geral”, isto é, reunir “um congresso de gramáticos e naturalistas para compor uma língua unitária”. Provisoriamente esta língua seria o francês. Tal como o latim, ao ser concebido como língua universal, a sua função seria comunicar com todo o “gênero humano”. Ela seria amparada por um “amplo e eficiente sistema de comunicações”, que Fourier não especifica, mas, como era também leitor de Bacon, tudo leva a crer que se trate do tão sonhado “aparelho que faz transmitir sons e idéias” dos mais distantes lugares⁴³.

CONCLUSÃO

Como vimos neste artigo, os românticos idealizaram uma natureza supostamente harmônica e perfeita, em contraposição à corrupção da civilização capitalista. Muitos se desiludiram com o fato de que o estado corrupto era próprio destas sociedades. Mas o sentido mais importante e atual destas utopias talvez

seja o não conformismo, a não aceitação de nenhuma realidade como definitiva, a não ser aquela que eleve ao mais alto grau as potencialidades humanas, isto é, o otimismo de perspectiva e o ideal universalista do homem. Ao idealizarem a natureza, os românticos buscaram mostrar a necessidade de uma outra maneira, mais humana, menos destrutiva, de se relacionar com ela. Não deixa de ser interessante e atual o fato de que em seu surgimento, nos anos sessenta do século XX, o movimento ambientalista, profundamente crítico da sociedade de consumo, inspirou-se largamente na crítica romântica da modernidade e em sua visão de natureza.

NOTAS

¹ LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

² LÖWY, Michel. *Revolta e melancolia*. Petrópolis: Vozes, 1995; LÖWY, Michel. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

³ Sobre o conceito de visão social de mundo ver: MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986; GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979; LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Busca Vida, 1987.

⁴ Fernand Braudel (1996) chama a atenção para o fato de que este modo de vida é mais amplo do que a Revolução Industrial, que se vai operar no século XVIII. Esta representa uma aceleração da passagem da preponderância agrícola para a preponderância das artes e ofícios, bem como ao seu estilo de vida correspondente.

⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Brasília: UnB, 1982. Destacamos aqui o fato de que a ciência moderna nasce nas condições históricas do capitalismo. Buscaremos melhor enfatizar isso ao longo do texto, pois que a visão romântica da natureza guarda estreitas relações com a visão científica da mesma, às vezes contradizendo-a, mas muitas vezes convergindo com ela.

⁶ DESANTI, Jean-Toussaint. Galileu e a nova concepção da natureza. In: CHÂTELET, François. *História da filosofia*, v. 3. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 70.

⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 136.

⁸ GOLDMANN, Lucien. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: Press Universitaires de France, 1948.

⁹ KOYRÉ, Alexandre. Platão e Galileu. In: *Platão e Galileu*. Lisboa: Gradiva, s.d., pp. 21-29.

¹⁰ BEYSSADE, Jean-Marie. Descartes. In: CHÂTELET, François. *História da filosofia*, v. 3. Rio de Janeiro: Zahar, 1987, p. 83.

¹¹ CHÂTELET, François. *O Iluminismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 13-16.

¹² ALMEIDA, Angela Mendes de. A "natureza" e seus múltiplos usos, *Estudos – Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n° 4, jul. 1995.

¹³ TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, pp. 56-59.

¹⁴ DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, pp. 86-114.

¹⁵ NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (org.). *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

¹⁶ LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: UDUSP, 1996.

¹⁷ WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

¹⁸ ELIAS, Norbert. *La civilization des moeurs*. Paris: Pluriel, 1973.

¹⁹ Em outro livro sugestivo ELIAS (1985) mostra como a sociedade de corte representou um momento privilegiado – na chamada Idade Clássica (século XVII) – de pacificação e de domesticação da aristocracia, que forjou com seu comportamento cortesão, baseado numa fina etiqueta, a estrutura da sociabilidade burguesa e moderna.

²⁰ No século XIX Dilthey vai estabelecer uma distinção que ficaria famosa entre as “ciências do espírito” e as “ciências da natureza”.

²¹ DIDEROT, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Le Livre de Poche, 1995.

²² *Ibid.*, p. 96.

²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. Lisboa: Europa-América, 1999.

²⁴ VOLTAIRE. *Cândido*. Lisboa: Europa-América, 1987. Voltaire certamente não é um romântico. Mas seu romance serve para cotejar as utopias da natureza em sua época.

²⁵ *Ibid.*, p. 145.

²⁶ Termo usado para designar uma utopia ao contrário ou negativa.

²⁷ MORELLY. *Código da natureza*. São Paulo: UNICAMP, 1994.

²⁸ *Ibid.*, p. 28.

²⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ *Ibid.*, p. 67.

³² SCHELLING, F. W. J. *Idéias para uma filosofia da natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

³³ GOETHE, J. W. *Les affinités électives*. Paris: Flammarion, 1992.

³⁴ *Ibid.*, p. 172.

³⁵ FOURIER, Charles. *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. Paris: Flammarion, 1973.

³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁷ *Ibid.*, p. 39.

³⁸ *Ibid.*, p. 94.

³⁹ *Ibid.*, p. 94-95.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

⁴² *Ibid.*, p. 551.