

Marcus Vinicius Corrêa Carvalho

# Raízes do Brasil, 1936

## Tradição, cultura e vida

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Edgard Salvadori de Decca.

Campinas - SP  
Agosto de 1997



Marcus Vinicius Corrêa Carvalho

## Raízes do Brasil, 1936

### Tradição, cultura e vida

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de História do Instituto de Filosofia  
e Ciências Humanas da Universidade Estadual de  
Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Edgar  
Salvadori de Decca.

Este exemplar corresponde à redação  
final da Dissertação de Mestrado  
defendida e aprovada pela comissão  
julgadora em 25 / 8 / 1997.

Banca:  
Prof. Dr. Prof. Edgar Salvadori de Decca (orientador)  
Profª. Dra. Maria Stella Bresciani  
Profª. Dra. Iara Lis Franco Schiavinatto Souza  
Profª. Dra. Silvia Hunold Lara (suplente)

Handwritten signatures of the thesis committee members, including the advisor Prof. Dr. Edgar Salvadori de Decca and the other members of the jury.

Campinas - SP  
Agosto de 1997

---

UNIDADE	33C
N.º CHAMADA:	T/Unicamp
	C253r
V	Ex
FONTO	BO/31849
PROD	28/07
	<input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	18/10/97
N.º - CPO	

CM-00102483-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

C253r

**Carvalho, Marcus Vinicius Corrêa**

**Raízes do Brasil, 1936: tradição, cultura e vida / Marcus Vinicius Corrêa Carvalho. - - Campinas, SP: [s.n.], 1997.**

**Orientador: Edgar Salvadori De Decca.**

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Holanda, Sérgio Buarque de, 1902-1982. 2. Dilthey, Wilhelm, 1833-1911. 3. Brasil - Historiografia. 4. Compreensão. I. De Decca, Edgar Salvadori. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

"Entre o sim e o não existe um vao"  
(Itamar Assumpção , Sampa midnigth)

*"Conserve seu medo  
Mantenha ele aceso  
Se você não teme, se você não ama  
Vai acabar cedo  
Esteja atento  
Ao rumo da história  
Mantenha em segredo  
Mas mantenha viva a sua paranóia."  
(Raul Seixas, Mata virgem)*

"A ignorância nos espreita"

(G. Bachelard)



Mais um dia amanhecendo ... Sol e céu azul!

Hora de agradecer aos amigos e colaboradores de toda sorte que de uma maneira, ou de outra, contribuíram para que essas letrinhas estivessem todas juntas aqui pretendendo insinuar algum sentido.

Meu primeiro agradecimento remonta ao ano de 90, em Ouro Preto. Agradeço ao professor Paulo Alexandre Adler que, educador, semeou dúvidas, as quais ainda hoje animam meus estudos, honestidade intelectual, que como caldo de galinha não faz mal a ninguém e a manter a serenidade, a perseverança e a convicção diante dos gigantes de pé de barro.

Agradeço ao Gersinho, companheiro inseparável desde a primeira hora desse estudo nas mais variadas viagens. Da mesma forma ao Digão, amigo de sempre, que me deu o livro que iniciou tudo em 92. Oxi, meu irmão! Agradecimentos todo especiais para Lika amiga querida! À Cris e à Cris. Agradeço ao Zé Eduardo e à Dione e à Claudinha e ao Diran. Ao Lu pela amizade e pelos livros e pelas conversas, nas quais sempre aprendi muito mais que nos livros. Ao dr. Francisco de Assis Silva. Agradeço Neuci, lindona. Araceli e Hugo. Pedro Augusto, Márcia e Carol. Agradeço ao Tonicão o companheirismo, ao Marcel a sinceridade e à Simoninha a tranquilidade. Karla, muito obrigado! Vinicius, Valéria, Lara, Gibi, André, Banzai, Guaraná, Mirna, Carol, São, João Mauricio, Dri, Olivia, Flávio, Marião e Cleris, Tânia, Gandi, Billi, Robinho-Baixinha, Lau, Alegria, Nete, Tatá, PT x PC, Foicinha e Denise. Agradeço, agradeço e agradeço à Paulinha, à Pati e à Helô. Agradeço à Marleci! Marina, Pedrinho, Ronan, João. JÔ e Barão, Maire... Ao Buiaco e ao marcelinho, fdp.

Agradeço ao professor Ronald Polito de Oliveira, quem me ajudou nos passos iniciais de meu primeiro projeto sobre o tema. Devo a ele desculpas, que faço públicas. Agradeço ao professor José Carlos Reis, cujo trabalho sério e dedicado tive o prazer de usufruir. Agradeço de maneira especial à professora Andréa Lisly Gonçalves, com quem tive o imenso prazer de trabalhar. Ao professor Celso Taveira, sobretudo um grande amigo. À Brina, querida, eu desejo felicidades. Agradeço à Meire, à Neide, à Marli, ao Geraldinho e ao Geraldinho e ao Geraldinho, à dona Geralda.

Agradeço à Cristiana Schetini e Elciene Azevedo, grandes amigas! Ao Álvaro Nascimento, que não é ruim da cabeça nem doente do pé. À Elaine Corradelo, amiga sempre a corrigir aquelas inevitáveis derrapadas gramaticais. A Patrícia Prata agradeço pelas traduções do latim. A Luciano Cavini Martorano pelas traduções do alemão. Agradecimentos especiais ao Cássio, companheiro de frutíferos estudos.

Agradeço de forma especial, também, a Pedro Eduardo Portillo de Nader as leituras atentas e as críticas às quais nem sempre estive a altura, mas que ajudaram muito no desenvolvimento dessa pesquisa, desde minha chegada a Campinas. Da mesma forma, agradeço a Celso Azzan Júnior por sua atenção ao meu trabalho mesmo nas horas em que ele parecia naufragar em mares de areia.

Agradecimentos desmedidos vão, cordialmente, para Pedro Meira Monteiro e Conrado Pires de Castro sem os quais esse trabalho não seria possível. Crítica e leitura atentas e diretas, com eles aprendi muito do que hoje se inscreve nessas páginas.

Agradecimentos ao Luciano Ricardo Francischetti à Solange e todo pessoal da biblioteca do I.f.c.h. Ao Benezinho e o pessoal do xerox. Muito obrigado à dona Esmeralda, Marli, à Lurdinha e a todo pessoal da secretaria. À Márcia e todo pessoal do Siarq. À Tereza Cristina O. N. de Carvalho da Biblioteca Especial Sérgio Buarque. À Vera Cristina Neumann.

Agradeço de maneira especial aos professores que contribuíram em muito para a realização desse estudo, participando de minha banca de qualificação e apontando os inúmeros problemas de meu texto e as várias complicações de meus argumentos. Espero ter sido capaz de absorver aqui o máximo de suas sugestões: Maria Stella Bresciani (muito obrigado!), Silvia Hunold Lara e Michael Mc Donald Hall. Agradeço, ainda, ao professor Antonio Arnoni Prado pelo apoio a essa pesquisa.

À CAPES que me possibilitou comer.

E ao professor Edgar Salvadori de Decca que fiançou essa empreitada.

E com muito carinho, e um beijinho, pra Paulamartchuck eu não agradeço porque nem sei como ...

O esforço desse trabalho é dedicado  
ao meu pai, Odair, minhas avós Dida e Naná (*in memoriam*)  
e à minha mãe Celeste e meus irmãos Alexandre e Martha

## **.Sumário.**

Introdução	.....	1
I. O problema da objetividade nos comentários sobre Raízes do Brasil de 1936		18
.....		
II. Um estudo compreensivo	.....	40
III. Tradição, cultura e vida num campo de tensão compreensivo-temporal		105
Conclusão	.....	173
Fontes e bibliografia	.....	176

## Introdução

O caminho que ora se inicia é o da tentativa de propor uma interpretação para a forma como se concebe a possibilidade de objetivar o conhecimento humano em *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda. Nesse sentido, esse texto deve ser considerado como busca de uma resposta possível, dentre outras, a essa única pergunta: como e em que bases o autor concebia a possibilidade de projetar um horizonte para objetificação do fenômeno humano, especificamente em seu livro de 1936? Será a partir do traçado, mais ou menos irregular, da resposta a essa pergunta que tentarei, ao final, formular uma hipótese plausível para a leitura crítica desse livro.

*Raízes do Brasil* é o primeiro esforço sistemático e metódico de Sérgio Buarque de Holanda, na direção de interpretar o Brasil, a partir de conceitos e fundamentos apropriados das disciplinas humanas e sociais, recém-estruturadas nas bases da modernidade da segunda metade do século XIX. Posto que, até então, Holanda esteve sempre envolvido com o âmbito de conhecimento estético, também delimitado em sua especificidade ao longo daquele século, possibilitando, por exemplo, o aparecimento da figura do crítico literário, a qual ele assumiu desde o início da década de 1920.

Assim, foi à crítica literária que Buarque de Holanda se dedicou desde seu primeiro artigo publicado em jornal: “Originalidade Literária”<sup>1</sup>. O ano era 1920 e Holanda contava com dezessete anos, quando seu pai apresentou o artigo ao amigo Affonso d’Escragnole

---

<sup>1</sup> Holanda, Sérgio Buarque de, “Originalidade Literária”. *Correio Paulistano*. São Paulo, 22 de abril de 1920. s/p. Além do artigo recolhido no acervo SBH do Sistema de Arquivos da Unicamp (SIARQ - UNICAMP) é possível consultar: Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1988. pp. 37-42. \_\_\_\_\_. *O espírito e a letra: estudos de crítica literária, 1920 - 1947*. Antonio Arnoni Prado (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996. pp. 35-41.

Taunay, professor de Sérgio no Colégio São Bento, incentivado-o a arranjar a publicação<sup>2</sup>. Nesse artigo, Sérgio Buarque, dois anos antes da “Semana de 22”, já apresentava seus juízos de reticência ante a poesia épica nacional, de insatisfação com o indianismo de José de Alencar e Gonçalves Dias, inconformado com a “limitação intelectual dos nossos homens de letras”<sup>3</sup>.

Note-se que, desde esses primeiros momentos, o autor estava preocupado com questões que informaram anos depois a elaboração de sua obra de 1936. Seus interesses estavam voltados para as relações entre o processo de emancipação intelectual do país e os mecanismos de emancipação política do continente, aos quais se associava, também, a busca de uma identidade nacional própria como única forma capaz de superar os obstáculos à nossa formação impostos pelas influências exteriores<sup>4</sup>.

Tal postura frente à arte literária e aos destinos da nação e do continente foi sem dúvida fator importante para que se firmassem suas relações com os “modernistas de 22”, principalmente, num primeiro momento, com Graça Aranha e Prudente de Moraes, neto. Com eles, após participar como coadjuvante da primeira revista modernista, a *Klaxon*, Sérgio Buarque lança, dois anos mais tarde, a revista *Estética*, cujo título grafado sem “th” apontava suas pretensões inovadoras<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988. pp. 27-54.

<sup>3</sup> Prado, Antonio Arnoni. “Introdução”. Holanda, Sérgio Buarque de. *O espírito e a letra: estudos de crítica literária, 1920 - 1947*. Antonio Arnoni Prado (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 22.

<sup>4</sup> idem, *ibidem*. p. 22

<sup>5</sup> Sobre o envolvimento de Buarque de Holanda com o “movimento modernista” e com a revista *Klaxon* é muito importante consultar as cartas enviadas por Mário de Andrade, Tácito de Almeida, Rubens Borba, entre outras, arquivadas no acervo SBH do SIARQ - UNICAMP. Nesse mesmo acervo interessa destacar especialmente os seguintes artigos de Holanda sobre o modernismo: Holanda, Sérgio Buarque de. “Em torno da Semana”. *Diário Carioca*. Rio de Janeiro, 17 fev 1957. s/p. \_\_\_\_\_. “Depois da Semana”. Rio de Janeiro, 24 fev 1952. s/p. Consulte-se, ainda, Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes

No entanto, o empreendimento de *Estética* durou pouco, pois Holanda e Moraes neto logo se distanciaram, em definitivo, das aspirações e concepções de Graça Aranha para a “arte nacional”. No terceiro número, estampa-se o distanciamento e se encerra a revista<sup>6</sup>.

A partir desse momento, Sérgio Buarque não consegue mais esconder sua insatisfação com os rumos tomados pelos projetos modernistas nos quais ele se engajara. Escreve, então, “O lado oposto e outros lados”<sup>7</sup>, no qual destaca Graça Aranha, Ronald de Carvalho, Renato de Almeida, Guilherme de Almeida e Tristão de Athayde como representantes do “Brasil intelectual” de 1916, como “acadêmicos modernizantes”, como uma “falsa vanguarda”<sup>8</sup>. A esses, Holanda alinha Mário de Andrade afirmando que os “pontos fracos” de sua teoria são aqueles que o aproximam das idéias de T. Athayde. No entanto, em seus comentários sobre Andrade cabe a ressalva: “mau e sempre admirável, não há contradição aqui”<sup>9</sup>.

Holanda se dizia disposto a “romper com todas as diplomacias nocivas, mandar pro diabo qualquer forma de hipocrisia, suprimir as políticas literárias e conquistar uma profunda

---

anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988. pp. 27-54. \_\_\_\_\_. “Introdução”. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1988. pp. 11-35.

<sup>6</sup> Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988. pp. 27-54.

<sup>7</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. “O lado oposto e outros lados”. *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, 15 out 1926. s/p. Esse artigo também foi transcrito em: Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1988. pp. 85-88. Holanda, Sérgio Buarque de. *O espírito e a letra: estudos de crítica literária, 1920-1947*. Antonio Arnoni Prado (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996. pp. 224-228.

<sup>8</sup> O termo “falsa vanguarda” é apropriado de A. Arnoni Prado. Com ele se intitula um importante livro que auxilia a compreensão da gênese dessa corrente modernista: Prado, Antonio Arnoni. *1922 - Itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a semana e o integralismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. Os outros termos aspeados são utilizados por Holanda em seu artigo citado na nota anterior.

<sup>9</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. “O lado oposto e outros lados”. *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, 15 out 1926. s/p.

sinceridade para com os outros e para consigo mesmo<sup>10</sup>, destilando a falta de sentido que via, então, na vida intelectual<sup>11</sup>.

Após esse momento de definições significativas em sua trajetória intelectual, Sérgio Buarque aceita um convite para dirigir o jornal *O Progresso*, em Cachoeiro do Itapemirim, onde permanece por um breve período retornando em seguida para o Rio de Janeiro, aparentemente curado de sua profunda crise existencial<sup>12</sup>. Retoma, aí, uma atividade que o ocupara em 1921, a de tradutor para a *Western Telegraph*, do noticiário internacional remetido, então, por telegramas. Porém, agora, Sérgio trabalhava para a *United Press*, ao lado de Austregésilo de Athayde e Múcio Leão, quem o levou para o *Jornal do Brasil*, no qual passara a publicar uma coluna diária, sem assinatura, intitulada: “O dia dos senadores”<sup>13</sup>.

Depois dessa passagem pelo jornal carioca, através do qual reaviva sua polêmica com Tristão de Athayde, iniciada em 1926, sendo talvez o primeiro a perceber o drama vivido por Amaro Lima em sua conversão definitiva ao catolicismo<sup>14</sup>, Buarque de Holanda faz uma viagem à Alemanha que iria marcar profundamente os desdobramentos de sua trajetória de escritor - desde sempre, preocupado com os rumos do continente latino-americano e, especialmente, interessado em compreender o próprio sentido “nacional”.

Essa viagem seria tão marcante na vida do escritor que ainda hoje há quem imagine ter durado longos anos, quando na verdade durou poucos dias menos que um ano e meio,

---

<sup>10</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>11</sup> Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988. pp. 27-54.

<sup>12</sup> idem, *ibidem*. pp. 27-54.

<sup>13</sup> idem, *ibidem*. pp. 27-54.

<sup>14</sup> idem, *ibidem*. pp. 27-54.

isso sem que se considere o tempo de navegação: de 17 de junho de 1929, quando subiu a bordo do navio Cap Arcona, até 13 janeiro de 1931, quando desembarcou de volta no Rio de Janeiro.

Em editorial publicado pelo *O Jornal e Diário de São Paulo*, intitulado “Em demanda da Rússia dos soviets”<sup>15</sup>, a viagem de Sérgio Buarque como enviado especial era referida como sendo motivada por um crescente “interesse pela verdadeira situação política e social da Rússia, sob o regime comunista”, que atraía segundo os editores, “curiosos”, “operários”, e “simpatizantes ou adeptos da doutrina marxista”, no Brasil, para o “mistério

---

<sup>15</sup> “Em demanda da Rússia dos Soviéticos: seguiu ontem no ‘Cap Arcona’ o sr. Sérgio Buarque de Holanda que como enviado do ‘O Jornal’ e ‘Diário de São Paulo’, vai estudar a organização social russa e ouvir os principais ‘leaders’ comunistas”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 18 jun 1929. s/p. Destaco as anotações feitas e anexadas pela irmã de Sérgio Buarque, dona Cecília Buarque de Holanda, responsável pela coleta de valiosos materiais documentais sobre a obra de seu irmão. “Artigo tirado do ‘O Jornal’ do dia 18 de junho de 1929 no dia imediato ao embarque de Sérgio para a Europa no ‘Cap Arcona’. Além da família e de dona Lili, estiveram a bordo: dr. Manoel [sic] Bandeira, o sr. Edgard ? Dvalle [ponto de interrogação a lápis], dr. Prudente de Moraes neto e senhora, Guilherme Lips da Cruz, dr. Rodrigo de Mello Franco, dr. Affonso Arinos sobrinho [sobrinho grafado a lápis], o secretário [sic] da delegação da Rumania, além de outras pessoas cujo nome não consegui saber”. Consulte ainda o editorial que marca sua chegada e que traz uma entrevista com Holanda feita quando de seu desembarque no Rio de Janeiro, cujo conteúdo são suas impressões sobre a Europa e, em especial, sobre a Alemanha: “Não posso resumi-las em algumas palavras, o assunto é por demais vasto para ser tratado assim. Direi, apenas que a Europa vive certamente um dos instantes mais trágicos de sua História. Pode-se quase dizer que a catástrofe de 1914-1918 não foi um epílogo. Tudo nos indica que a Europa volta às rivalidades nacionais que a conduziram à guerra e tende cada vez mais, se já não chegou, à situação de ‘avant-guerre’. Os preparativos para um novo conflito armado são claros. Os orçamentos de guerra vêm sofrendo uma majoração espantosa, especialmente, os das nações vizinhas da Rússia, os quais procuram, assim, ser fiéis ao plano traçado por Clemenceau, segundo o qual se faz necessário o estabelecimento de um cordão moral que distancie cada vez mais a Europa capitalista do país do socialismo. [...] Sobre a Alemanha, onde me foi dado permanecer por mais tempo, a minha impressão não poderia ser melhor. Berlim é uma grande cidade, com cerca de 4 milhões de habitantes, inteiramente moderna, a maior do continente. Seus costumes são os mais simpáticos. O berlinense é de uma simplicidade encantadora. Gosta de ser simples em tudo e por tudo, o que não o impede, porém, de procurar tornar-se dia a dia mais civilizado, mediante as descobertas mais sensacionais e que se destinam sempre a um conforto maior do povo. Com suas ruas largas, claras e limpas, com seus numerosos cafés, sempre cheios, superlotados, principalmente agora, no inverno, a grande capital nos deixa uma impressão fabulosa. Tudo ali é grande. Tudo ali é limpo. Em tudo a arquitetura de Berlim pode se gabar [...] de possuir uma fisionomia própria, enquadrada no cosmopolitismo mais avançado. Como centro cultural, a capital do Reich é inigualável. Sobrepujará brevemente a qualquer outro. O que se tem feito, na literatura e na arte, na grande capital, precisa ser conhecido aqui fora”. “O Regresso da Europa de um jornalista brasileiro: o sr. Sérgio Buarque de Holanda, enviado especial d’O Jornal à Alemanha, Polônia e Áustria, fala sobre o que viu na Alemanha e em outros países europeus”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 14 jan 1931. s/p.

vermelho”. Contudo, Holanda não pôde entrar na “Rússia dos soviets”, restando do projeto de informar o Brasil sobre o comunismo soviético as entrevistas feitas por ele com Henri Guilbeaux, dissidente do regime político instaurado por Stalin, e com o então secretário geral da “Liga Antiimperialista”, N. Chattopadhyaya<sup>16</sup>.

Instalado na Alemanha e recebendo remessas irregulares dos Diários Associados de Assis Chateaubriand, Buarque de Holanda emprega-se como redator da revista bilingüe *DUCO*, a partir do dia 15 de fevereiro de 1930 e lá continua até que, sete meses depois, “em consequência das momentâneas circunstâncias econômicas no Brasil”, seus préstimos são dispensados pela Editora Latino-americana (L.A.V.), a qual encerrava as atividades da revista<sup>17</sup>.

Nessa revista há basicamente artigos de divulgação entre os dois países, nos quais os os de autores de língua alemã são traduzidos para o português e vice-versa<sup>18</sup>. Assim, nos quatro números editados nesse período, na seção brasileira encontram-se, em geral, artigos de divulgação científica e de novas tecnologias em diversas áreas de conhecimento dentre os quais destaco o artigo “As leis da física moderna”, de Max Planck<sup>19</sup>. Há alguns artigos

---

<sup>16</sup> Entrevista de Henri Guilbeaux a Sérgio Buarque de Holanda. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 3 nov 1929. s/p. Entrevista de N. Chattopadhyaya a Sérgio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro, 23 nov 1929. s/p. Ambos os textos podem ser consultados em: Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1988. pp. 143-151; 152-156, respectivamente.

<sup>17</sup> Conforme correspondência, em alemão, enviada a Sérgio Buarque de Holanda pela L.A.V. (*Latein-Amerikanischer Verlag*) editora da revista *DUCO*, do conselho do comércio brasileiro na Alemanha, a fim de atestar os serviços prestados por ele e avisar-lhe de sua dispensa. Correspondência: L.A.V. a Sérgio Buarque de Holanda. Berlim, 30 de setembro de 1930.

<sup>18</sup> Revista *DUCO: boletim brasileiro-alemão/brasilianische Rundschau*. Berlim, Latein-Amerikanischer Verlag, n 1, jan-fev, 1930. pp. 7-54; n 2, mar-abril, 1930. pp. 7-51 ; n 3, maio-jun, 1930. pp. 7-54; n 4, jul-ago, 1930. pp. 7-30. Não me parece ocioso frisar que esse material ainda carece de um exame detalhado por parte dos pesquisadores, que doravante passam a tê-lo disponível na Biblioteca Central -Unicamp - Coleção Especial Sérgio Buarque de Holanda.

<sup>19</sup> Revista *DUCO: boletim brasileiro-alemão/brasilianische Rundschau*. Berlim, Latein-Amerikanischer Verlag, n 3, maio-jun, 1930. p. 29.

também, mas em menor número, sobre políticas comerciais entre os dois países, destacando-se nesse item o tema do café.

Ao passo que, na seção alemã, apresentam-se artigos sobre literatura brasileira, dos quais ressalto o de Sérgio Buarque “Die moderne brasilianische Literatur” (“A moderna literatura brasileira”)<sup>20</sup>. Sobre história e política: “100 Jahre deutscher Arbeit im Santa Catarina” (“100 anos de esforço alemão no Estado de Santa Catarina”); “Dr Julio Prestes, der zukünftige Budenspräsident der V. St. von Brasilien” (“Dr. Julio Prestes, o presidente-eleito dos Estados Unidos do Brasil”)<sup>21</sup>. Note-se que são raros os artigos assinados da revista, no caso de Holanda esse foi o único, além disso é importante destacar que as traduções não são, também elas, assinadas. Há artigos, ainda, sobre as reservas naturais brasileiras e “os interesses econômicos alemães no Brasil”.

Nesse mesmo período, Buarque de Holanda trabalhou também na tradução de legendas de filmes como o *Anjo Azul*, de Josef Stenberg<sup>22</sup>, ou, *Liebe und Champagner* (“Amor e Champagne”) da empresa cinematográfica Greenbaum-Film<sup>23</sup>.

Dessa forma, além de garantir sua subsistência, Holanda pôde comprar livros e freqüentar, assistematicamente, as aulas de Friedrich Meinecke, na Universidade de Berlim<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Revista *DUCO: boletim brasileiro-alemão/brasilianische Rundschau*. Berlim, Latein-Amerikanischer Verlag, n 1, jan-fev, 1930. pp. 43-45.

<sup>21</sup> Revista *DUCO: boletim brasileiro-alemão/brasilianische Rundschau*. Berlim, Latein-Amerikanischer Verlag, n2, mar-abril, 1930. p. 38.

<sup>22</sup> Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988. pp. 27-54.

<sup>23</sup> Conforme correspondência enviada do Brasil por um representante da Greenbaum-Film, então, no Rio de Janeiro, em língua alemã, na qual se reproduz repreenda sobre as “legendas preliminares das cópias” que não agradaram o público brasileiro e se comunica o envio de uma “lista de títulos” para servir como modelo das traduções. Correspondência: Greenbaum-Film a Sérgio Buarque de Holanda. Berlim, 39 de julho de 1930. Todas as traduções feitas nesse trabalho são de minha inteira responsabilidade, com exceção desta em alemão, da Greenbaum-Film e a da L.A.V., traduzidas por Luciano Cavini Martorano. Não é ocioso destacar que estas traduções do alemão são as que se anexam hoje aos respectivos documentos do Acervo SBH, Siarq/UNICAMP.

Assim, garantiu sua iniciação no pensamento alemão contemporâneo, posto que Goethe, por exemplo, já o ocupara desde cedo<sup>25</sup>. Buarque de Holanda leu, nesse período, “filosofias místicas e irracionistas”, como a de Klages, as quais segundo ele, pululavam “naqueles últimos anos da República de Weimar e já às vésperas da ascensão de Hitler”<sup>26</sup>. No entanto, o que realmente o conquistou foi conhecer o “círculo” de Stefan George, especialmente para ele, Ernst Kantorowicz. Com isso, Holanda conhecera também Sombart, através do qual “descobriu” Max Weber<sup>27</sup>.

Percebe-se, assim, porque a viagem à Alemanha teria sido tão significativa para Buarque de Holanda. Lá, ele descobriu um caminho, nos estudos históricos e sociológicos, para instrumentalizar seu interesse por compreender o sentido do “nacional” e o desenvolvimento latino-americano.

Sérgio Buarque havia levado para Alemanha um “velho caderno de notas”<sup>28</sup> cujo conteúdo ele discutira com Prudente de Moraes, neto, desde os anos da revista *Estética*<sup>29</sup>. Todavia, segundo ele próprio, a experiência com a *DUCO*, para a qual escrevera artigos “tentando explicar o Brasil para os alemães”<sup>30</sup>, e o distanciamento do Brasil, o fizeram ver

---

<sup>24</sup> Graham, Richard. “An interview with Sérgio Buarque de Holanda”. *Hispanic American Historical Review*. Durham, fev 1982. pp.3-17.

<sup>25</sup> Conforme pode ser atestado, entre outras formas, pela carta enviada a Holanda por Gustavo Barroso, em 1920, na qual, o futuro integralista, agradece os elogios feitos pelo iniciante crítico que recebera com elogios no jornal *Paulistano*, sua tradução do *Fausto*, iniciada em 1913, interrompida pela guerra mundial, e finalmente concluída naquele ano. Correspondência: Gustavo Barroso a Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo, 1 dez 1920.

<sup>26</sup> Graham, Richard. “An interview with Sérgio Buarque de Holanda”. *Hispanic American Historical Review*. Durham, fev 1982. pp.3-17.

<sup>27</sup> *idem, ibidem*. pp. 3-17.

<sup>28</sup> *idem, ibidem*. pp. 3-17.

<sup>29</sup> Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988. pp. 27-54.

<sup>30</sup> Graham, Richard. “An interview with Sérgio Buarque de Holanda”. *Hispanic American Historical Review*. Durham, fev 1982. pp.3-17.

“seu próprio país como um todo”<sup>31</sup>. “Você o percebe”, afirma Holanda, “por uma perspectiva diferente. E o Brasil não é fácil de compreender, é difícil”<sup>32</sup>. Com essa perspectiva nova, como ele mesmo afirma, quando retornou ao Brasil em 1930, Buarque de Holanda trouxe seu caderno “com umas 400 páginas” manuscritas para elaborar um livro que ele pretendia intitular “Teoria da América”<sup>33</sup>.

Apesar de não ter concluído esse projeto, Holanda aproveita dois capítulos dele, “quase intactos”, em seu *Raízes do Brasil*<sup>34</sup>. Dessa forma, parece lícito asserir uma estreita vinculação entre a elaboração de seu livro publicado em 1936 e seus estudos e experiências intelectuais na Alemanha. Com isso, vislumbra-se o primeiro elemento para responder à pergunta proposta nesse texto: as bases de projeção do horizonte de objetificação do conhecimento humano para Holanda estão estreitamente vinculadas ao pensamento alemão.

Nesse particular, penso ser possível apresentar alguns comentários que percebem a vinculação entre a estruturação cognitiva de *Raízes do Brasil* e o pensamento alemão, a fim de especificar o interesse de meu próprio estudo.

O primeiro comentário que importa destacar, nesse sentido, é o de Carlos Guilherme Mota, em seu *Ideologia da cultura brasileira(1973-1974)*<sup>35</sup>. Segundo ele, no traçado de sua “periodização” da “história da Historiografia brasileira”, o livro de Sérgio Buarque de Holanda está delimitado em sua primeira fase, a dos “redescobridores do Brasil”, que iria de

---

<sup>31</sup> idem, *ibidem*. pp. 3-7. Importa ressaltar que na tradução de Alcides Jorge Costa, publicada pela revista *Ciência e cultura* em setembro de 1982, foi utilizado, na tradução da entrevista de Graham no lugar da expressão “como um todo”, o termo “integralmente”, o que me parece temerário em vista das implicações ideológicas que ele possa sugerir.

<sup>32</sup> idem, *ibidem*. pp. 3-7.

<sup>33</sup> idem, *ibidem*. pp. 3-7.

<sup>34</sup> idem, *ibidem*. pp. 3-7.

<sup>35</sup> Mota, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974: pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática, 1978.

1933 até 1937<sup>36</sup>. Iniciada, em sua perspectiva, pelo livro *Evolução política do Brasil*, de Caio Prado Júnior, publicado em 1933, seguida, no mesmo ano, por *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, essa fase seria encerrada em 1936, com *Raízes do Brasil*<sup>37</sup>.

Note-se que a pretensão de seu livro é abarcar a historiografia brasileira produzida desde a década de 1930 até a de 1970, propondo uma nova “periodização” geral. Portanto, dentro do dimensionamento total do trabalho de Mota, *Raízes do Brasil* não representa muito. Nesse sentido, a maioria dos comentários do autor são emprestados a outros comentadores da obra de Holanda. No entanto, vale ressaltar sua percepção sobre a constituição cognoscitiva do livro, na medida mesma da repercussão de sua interpretação.

Em consonância com Antonio Candido, ainda que simplificando-o, Mota comenta a “inspiração teórica” de Holanda como afinada à “perspectiva culturalista alemã, temperada pelos avanços da metodologia francesa no plano da História Social”<sup>38</sup>. Mota afirma que a obra de Buarque de Holanda é de “difícil classificação, dentro dos padrões tradicionais”, porque ela combina elementos retirados da “História Social, da Antropologia, da Sociologia, da Etnologia e da Psicologia”<sup>39</sup>. Dessa forma, segundo ele, o livro de Holanda “propõe até hoje problemas para o analista”, do mesmo modo que o de Freyre. Assim, ele opta por classificar a obra de Holanda como “um trabalho de Psicologia Social”, fazendo ecoar a percepção de Emília Viotti da Costa e de Dante Moreira Leite, que segundo Mota a interpreta como “obra ideológica sobre o caráter nacional brasileiro, cujo foco estaria localizado na descrição intuitiva do brasileiro de classe alta”<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> idem, *ibidem*. pp. 26-27.

<sup>37</sup> idem, *ibidem*. pp. 27-32.

<sup>38</sup> idem, *ibidem*. p. 31.

<sup>39</sup> idem, *ibidem*. p. 31.

<sup>40</sup> idem, *ibidem*. p. 31.

No entanto, pretendo nesse momento ater-me em comentários que contemplem com mais vagar a proximidade da perspectiva de Sérgio Buarque do pensamento alemão e que, ao mesmo tempo, possibilitem perceber as bases em que se assentam as pretensões objetivas de seu livro. Nesse sentido, importa apresentar alguns comentários sobre suas relações com a sociologia weberiana, adensando a percepção sobre as bases do livro de Holanda. Richard Morse, por exemplo, ressalta sua influência weberiana e a utilização em seus estudos do que ele classifica como “a mais óbvia ética protestante”<sup>41</sup>. Francisco Iglésias faz questão de comentar, por seu turno, o contato de Sérgio com obras de Sombart e as aulas com Meinecke em Berlim, além de sua ligação ao pensamento de Max Weber<sup>42</sup>.

É interessante notar como Alfredo Bosi chega a estender as implicações weberianas, geralmente associadas a *Raízes do Brasil*, a outras obras do autor como *Monções e Caminhos e fronteiras*. Note-se, fazendo brilhar, em Holanda, um veio hermeneuta no “filão weberiano, que o levava a sondar na palavra e no gesto dos descobridores as suas matrizes axiológicas”<sup>43</sup>.

Contudo, fiel ao meu interesse específico por *Raízes do Brasil*, importa apresentar o artigo mais significativo escrito sobre a inserção do pensamento weberiano nesse livro: “O Significado de Raízes do Brasil”, de Antonio Candido<sup>44</sup>. Nesse texto, anexado como prefácio ao livro de Holanda em 1969, quando de sua quinta edição, Candido defende que, apesar de “livro curto, discreto e de poucas citações”, *Raízes do Brasil* teve um imediato “êxito de

<sup>41</sup> Morse, Richard. “Meu amigo Sérgio”. *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, n. 6, 1987. pp. 129-131.

<sup>42</sup> Iglésias, Francisco. “Evocação de Sérgio de Buarque de Holanda”. *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, n. 6, 1987. pp. 122-128.

<sup>43</sup> Bosi, Alfredo. “Homenagem a Sérgio Buarque de Holanda”. *Céu, Inferno: ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Ática, 1988. pp. 150-158.

<sup>44</sup> Candido, Antonio. “O Significado de Raízes do Brasil”. *Raízes do Brasil*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1977. pp. xi-xxii.

qualidade”, tornando-se um “clássico de nascença”<sup>45</sup>. Essa assertiva, que a primeira vista tende ao exagero, pode ser, pelo menos num sentido, atestada por uma das resenhas críticas que recebem o livro no calor da hora, com menos de um mês da data de seu lançamento em outubro de 1936. Tal resenha foi publicada na seção “Registro Literário”, do *Jornal do Brasil*, por Múcio Leão<sup>46</sup>, antigo companheiro de Buarque de Holanda, quando fez parte da equipe jornalística desse diário.

Nesse artigo, Leão crê não exagerar se com referência a *Raízes do Brasil* afirmar que havia “uma viva expectativa” em torno do livro, posto que o autor “era até agora, considerado um escritor excelente, apenas pelas poucas dúzias de artigos avulsos, que tinha publicado nos jornais”<sup>47</sup>. Segundo ele, essa circunstância, “de não ter publicado obra nenhuma”, constituía alguma coisa de singular para os conhecedores de Sérgio Buarque, “sabido que ele é, no Brasil atual, o homem que mais ama os livros, que mais religiosamente os lê, que vive no seu contato íntimo”<sup>48</sup>.

No que diz respeito à instrumentalização weberiana do livro de Buarque de Holanda, Candido destaca, ainda, o aproveitamento do “critério tipológico de Max Weber”<sup>49</sup>. No entanto, ele faz questão de ressaltar que mediante sua “admirável metodologia dos contrários”, Holanda deixa de lado o “modo descritivo” das pluralidades de tipos weberianos para destacar o dinamismo de pares, privilegiando “sua interação no processo histórico”<sup>50</sup>. Nesse sentido, segundo Candido, “o que haveria de esquemático na proposição de pares

---

<sup>45</sup> idem, *ibidem*. p. xii.

<sup>46</sup> Leão, Múcio. “Registro Literário”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 7 nov 1936. s/p. Ressalte-se que nesse artigo há também interessantes informações sobre a estada de Buarque de Holanda na Alemanha.

<sup>47</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>48</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>49</sup> Candido, Antonio. “O Significado de *Raízes do Brasil*”. *Raízes do Brasil*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1977. p. xiv.

<sup>50</sup> idem, *ibidem*. p. xiv.

mutuamente exclusivos se tempera [...] por uma visão mais compreensiva, tomada em parte de posições de tipo hegeliano”<sup>51</sup>.

Note-se que esse é um dos mais importantes artigos que tentam vislumbrar as bases para a concepção de objetividade que forja o livro de Sérgio Buarque, na medida em que nele Antonio Candido não só estabelece uma perspectiva sobre a inserção weberiana do livro de Holanda, mas principalmente por ser capaz de matizá-la no âmbito do pensamento alemão. Com isso, Candido não faz que Holanda se assemelhe a um mero reprodutor de modelos, chamando atenção para os processos sempre específicos e subjetivados da apropriação do pensamento, conceitos e teorias de outrem. Mais que isso, no que diz respeito a minha própria preocupação interpretativa, Candido aponta um aspecto central para a percepção das bases do horizonte de objetificação de *Raízes do Brasil*: a importância de valorizar a “compreensão” como conceito fundante para a interpretação dessa obra.

Ressalte-se que Antonio Candido volta a discutir o conceito de “compreensão” num texto utilizado como introdução referente à segunda parte de uma coletânea de artigos de Sérgio Buarque de Holanda, justamente a parte em que se compendia os textos escritos na Alemanha para os Diários Associados<sup>52</sup>. Nesse texto, ao qual pretendo tornar ao longo de meu caminho nesse estudo, assim como ao anteriormente citado, Antonio Candido apresenta *Raízes do Brasil*, caracterizando-o por seu “tom de ensaio interpretativo”, segundo ele, ao gosto de alguns alemães que Sérgio estudara em Berlim. Cita, então, Georg Simmel e Leo

---

<sup>51</sup> idem, *ibidem*. p. xiv.

<sup>52</sup> Candido, Antonio. “Introdução - Sérgio em Berlim e depois”. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1988. pp. 119-129.

Spitzer para falar da “compreensão” como sendo uma “forma quase misteriosa de penetrar no objeto estudado”<sup>53</sup>.

Outra perspectiva importante, por tentar adensar as possíveis relações do livro de Sérgio Buarque de Holanda com o pensamento alemão, é a de Maria Odila Leite da Silva Dias, em seu texto “Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda”<sup>54</sup>. Nele, Maria Odila se mostra interessada pelo que, segundo ela, “de mais moderno assoma no estudo do conhecimento histórico, que é sua natureza configurativa”<sup>55</sup>. Assim, Maria Odila visa na obra de Sérgio Buarque seu modo de “construir os objetos de estudo”.

Contudo, por hora, importa perceber que Maria Odila aponta, também ela, para o conceito de “compreensão” ao tentar realizar seu interesse de conhecimento. No entanto, Maria Odila o faz, nesse texto que também será retomado ao longo de meu caminho, destacando uma das figuras mais importantes no desenvolvimentodo conceito de “compreensão”: Wilhelm Dilthey. Segundo ela, para Holanda, assim como para Dilthey “o estilo era parte integrante do exercício de interpretação e do processo de compreensão ou *Verstehen*”, pelo qual, na concepção de Odila, o historiador se tornaria um “observador participante de valores e forças peculiares a uma época do passado”<sup>56</sup>.

Com isso, penso ser possível explicitar o caminho que pretendo percorrer para realizar meu interesse interpretativo. Por um lado, pretendo buscar as bases que alicerçam a projeção do horizonte de objetificação do conhecimento humano em *Raízes do Brasil* de 1936, por via do adensamento de suas ancoragens no pensamento alemão, perscrutando a

---

<sup>53</sup> idem, *ibidem*. p. 123-124.

<sup>54</sup> Dias, Maria Odila Leite da Silva. “Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, Arquivo do Estado, USP, IEB, 1988. pp. 73-79.

<sup>55</sup> idem, *ibidem*. p. 73.

<sup>56</sup> idem, *ibidem*. pp. 73-79.

polêmica sobre a constituição epistêmica do campo de conhecimento humano, levada a cabo na segunda metade do século passado. Polêmica instaurada entre os neokantianos de Baden e Wilhelm Dilthey em torno da controvérsia “compreensão-explicação”, a qual, por sua vez, informou a constituição do pensamento weberiano. Por outro lado, intento perceber como Sérgio Buarque projeta, sobre essas bases do pensamento alemão, um horizonte próprio para realizar seu interesse de cognição, o qual de sua parte guardaria níveis de perspectiva compatíveis com as proposições epistemológicas de Dilthey.

Nesse sentido, intenciono no primeiro capítulo sugerir como se apresenta nas resenhas críticas sobre o livro de Holanda, publicadas no período subsequente de seu lançamento, uma percepção que indica na década de 1930 um momento de transição, no que diz respeito a uma valorização dos instrumentos voltados para a objetivação do conhecimento em torno das questões próprias da “realidade brasileira”.

No segundo capítulo, proponho uma interpretação do livro de Sérgio Buarque de Holanda com a pretensão de adensar a percepção sobre suas ancoragens teóricas no pensamento alemão, numa perspectiva que, levando em conta os termos do próprio autor, visa percebê-lo no contexto da controvérsia em torno das noções de compreensão e explicação no âmbito do conhecimento humano. Pretende-se argumentar a favor do interesse de manter alerta a percepção da complexidade de um debate que, no centro da própria constituição dos estudos humanos, enquanto disciplinas de conhecimento de pretensão objetiva e caráter “científico”, marca não só a reflexão de Max Weber sobre a possibilidade de objetivação do fenômeno humano, como também a constituição epistêmica do livro de Buarque de Holanda.

Em seguida, pretende-se problematizar a proposição de Sérgio B. de Holanda que caracteriza *RzB* como um “estudo compreensivo” das “formas culturais” impossibilitando, nessa medida, a pretensão de uma “estrita objetividade” sobre o tema abordado. Pretende-se realizar tal movimento por via da caracterização da controvérsia em torno do *status* de cientificidade e da possibilidade de objetivação do conhecimento sobre os fenômenos humanos iniciado no século XIX e fomentado de forma decisiva pelo pensamento alemão. O intento é sugerir que no centro desse debate está uma divergência em torno do potencial objetivante dos estudos humanos, que se traduz na discussão em torno das noções de compreensão e explicação. Sob o foco principal estarão, por um lado, as perspectivas dos neokantianos de Baden - Wilhelm Windelband e Henrich Rickert - e por outro, as perspectivas de Wilhelm Dilthey; ambas referências essenciais na constituição da perspectiva weberiana sobre a questão.

No terceiro capítulo, a pretensão é apresentar uma proposição de como Holanda projeta, sobre essas bases do pensamento alemão, um horizonte próprio para realizar seu interesse de cognição em seu *Raízes do Brasil*, de 1936. A intenção é sugerir que a partir da articulação, pelo autor, das noções de “tradição”, de “formas culturais” e de “vida”, torna-se possível vislumbrar em seu livro um campo de tensão compreensivo-temporal. Propõe-se que esse campo de tensão compreensivo-temporal, instaurado pelo que designo como os núcleos-conceituais da tradição, da cultura e da vida, seria o solo epistemológico de Holanda, para a efetivação do horizonte de objetivação dos fenômenos humanos, em 1936. Mais que isso, ao final desse capítulo enfatizarei alguns níveis de compatibilidade entre a percepção historiográfica de Buarque de Holanda, naquela obra, e as concepções epistemológicas de Dilthey.

Importa destacar que meu interesse específico pela primeira edição do livro deve-se, antes de mais nada, por ela marcar um período específico ao longo da constituição do pensamento historiográfico do autor, que muitas vezes fica obscurecido pelas edições revisadas que se seguiram em 1948 e 1956. Na edição de 1936, é possível apreciar os alicerces que sustentam *Raízes do Brasil*, cujo acabamento só termina vinte anos depois em 1956, quando o autor faz sua última revisão no livro, já preparando o texto de seu concurso para a cátedra de História da Civilização Brasileira, na Universidade de São Paulo, que mais tarde viria a ser publicada com o título de *Visão do Paraíso*.

Passo a passo. Só ao percorrer as trilhas mais ou menos irregulares desse caminho poderá o leitor examinar a proposição de meu estudo.

---

I

**O problema da objetividade nos comentários sobre Raízes do Brasil de 1936**

Nos variados artigos de revistas e jornais, nas resenhas oficiais e de divulgação radiofônica, coligidos pela senhora Cecília Buarque de Holanda, sobre o livro recém lançado de seu irmão Sérgio, a década de 1930 vem marcada, em geral, por um tom otimista<sup>1</sup>. Apresenta-se como período de renovação cultural e de entusiasmo intelectual. Nestes textos, esta noção de uma renovação cultural se mostra associada ao lançamento no mercado editorial de mais uma coleção sobre temas brasileiros, que pretende ter por característico maior a “objetividade”. Ao passo que, uma atitude entusiástica se reflete na recepção muito favorável à coleção, ao seu autor de estréia e, principalmente, ao seu organizador Gilberto Freyre.

Os comentários que serão privilegiados aqui, é importante ressaltar, permitem vislumbrar a busca por instrumentalização interpretativa de Sérgio Buarque como uma atitude partilhada por outros intelectuais, no sentido de se organizarem teórica e metodologicamente para conhecerem o Brasil objetivamente.

Ao iniciar o comentário sobre a renovação cultural e o entusiasmo intelectual, na década de 1930, apresento um artigo que, primeiramente publicado no jornal *Minas Geraes*, de Belo Horizonte, foi reaproveitado diversas vezes em diversos jornais em diferentes regiões do país: *Diário da Noite*, de São Paulo, *Diário Carioca*, do Rio de Janeiro, *A Tarde*, da Bahia e *A Imprensa*, da Paraíba, entre outros. Nesse artigo, de

---

<sup>1</sup> Vale destacar a riqueza do material coligido por Cecília Buarque de Holanda num álbum de recortes destinado às resenhas críticas de *Raízes do Brasil*. Nele estão recolhidos 78 textos (quatro dos quais repetidos) produzidos entre os anos de 1936 e 1938. Tais textos são artigos para jornais e revistas, uma resenha de divulgação radiofônica e uma resenha oficial do Ministério da Educação. Todos publicados em diversas regiões do Brasil, com exceção de um deles publicado em Lisboa. Acervo SBH/SIARQ - UNICAMP ( Pt 176; pt 61).

autoria não revelada, antes da apresentação do livro de Sérgio B. de Holanda, lê-se um preâmbulo cujo teor permite vislumbrar o clima de renovação e entusiasmo ao comentar “as novas diretrizes que está tomando a inteligência brasileira”, que demonstra nos novos intelectuais “um desejo sadio de pesquisar, de inquirir, de explicar racionalmente todos os múltiplos problemas que se apresentam aos seus olhos ávidos de conhecimentos”<sup>2</sup>.

O aspecto que aqui se tenta destacar se delineia, ainda, nas palavras de Menotti del Picchia, o qual à época se utilizava do pseudônimo Helios em seus artigos jornalísticos. Este não poupa elogiosos comentários à coleção “Documentos Brasileiros”, a qual é comparada à coleção “Brasília” como “nova fonte de materiais creoulos”. Ao passo que, segundo ele, a obra de estréia da coleção, *Raízes do Brasil*, “inaugura a galeria de volumes que tanto virá a enriquecer a cultura patricia”<sup>3</sup>.

Por sua vez, Austregesilo de Athaide não deixa de notar que “[h]á neste momento entre os melhores intelectuais brasileiros um vivo esforço de penetração sociológica baseada rigorosamente nos dados da realidade nacional”<sup>4</sup>. Não deixando de destacar a importância de Gilberto Freyre nesse novo momento, e como que legitimando sua admiração por ele, Athaide afirma a “consumada capacidade” desse como tendo merecido os “mais calorosos elogios entre os maiores professores americanos”<sup>5</sup>. No mesmo sentido elogioso vão seus comentários em relação ao autor de *Raízes do Brasil* e seu livro, segundo ele, “magistral em que a inteligência dos acontecimentos sociais e

---

<sup>2</sup> Coluna “Publicações”. *Minas Geraes*. Belo Horizonte, 31 out 1936, s/p.

<sup>3</sup> Helios. “Sociaes - Raízes do Brasil”. *Diário da Noite*. São Paulo, 12 nov 1936, s/p.

<sup>4</sup> Athaide, Austregesilo de. “Raízes do Brasil”. *Diário da Noite*. São Paulo, 16 nov 1936, s/p.

<sup>5</sup> idem, *ibidem*. s/p.

históricos, a cultura e a força do artista se combinaram para produzir uma obra das mais notáveis que se tem publicado no Brasil”<sup>6</sup>.

Nas observações de Otávio Tarquínio de Sousa emerge uma preocupação com o entendimento das transformações percebidas no período. Importa atentar que com ele se configura uma tentativa de explicação dessas manifestações entendidas como renovadoras. Afirma ele:

“Ao observador menos atento não passará despercebido o desenvolvimento que se verifica entre nós, em todas as atividades literárias e culturais, de seis anos a esta parte.

Não vem a pêlo investigar com mais minúcia as causas determinantes, mas é evidente que entre elas estão a crise mundial, cujo período agudo começou em 1929, e a revolução de 1930”<sup>7</sup>.

Cabe o destaque para esta tese da importância da revolução de 1930 na definição deste novo momento da produção cultural brasileira, não apenas por ter sido essa formulada no correr da década em questão, mas sobretudo, por ser uma perspectiva que vigora ainda em nossos dias. Antonio Candido, por exemplo, um dos mais importantes estudiosos do período no que tange às questões culturais, se mostra *paripassu* com tal perspectiva. Diferenciando-se, no entanto, na medida em que não aceita como simples a relação de determinação causal entre tal acontecimento e os fenômenos culturais que o seguiram. Em seus próprios termos:

“Quem viveu nos anos 30 sabe qual foi a atmosfera de fervor que os caracterizou no plano da cultura, sem falar de outros. O movimento de outubro não foi um começo absoluto nem uma causa primeira e mecânica, porque na História não há dessas coisas. Mas foi um eixo e um catalisador: um eixo em torno do qual girou de certo modo a cultura brasileira, catalisando

---

<sup>6</sup> *idem*, *ibidem*. s/p.

<sup>7</sup> Sousa, Otávio Tarquínio de. “Vida literaria”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 6 dez 1936, s/p.

elementos dispersos para dispô-los numa configuração nova. Neste sentido foi um marco histórico, daqueles que fazem sentir vivamente que houve um “antes” e um “depois”<sup>8</sup>.

O vigor desta perspectiva explicativa se faz sentir, na época, em outros comentadores. Este é o caso, por exemplo, de Oscar Mendes, que reafirma a relação de causalidade entre o movimento de 1930 e a valorização de problemas brasileiros por parte dos intelectuais do período. Segundo ele:

“Um dos efeitos da revolução de 1930 foi chamar a atenção dos nossos problemas caracteristicamente brasileiros.

Começaram a prestar [ilegível] ao que passava no terreiro de casa, em vez de ficarem de olho comprido para o que se desenrolava lá pelas Europas e Américas.

Certo é que antes daquele movimento revolucionário, sociólogos e historiadores vinham já debastando a *selva selvaggia* das nossas origens, das nossas instituições, dos nossos usos e costumes, do nosso caráter e da nossa civilização.

Mas eram raros e não conseguiam ser lidos pelo grande público. Só os especialistas em certos assuntos os procuravam e liam.

Agora, porém, as cousas se modificaram. O interesse por esses estudos de caráter sociológico aumentou extraordinariamente<sup>9</sup>.

Há de se relativizar, antes de mais, a noção de “grande público” utilizada por O. Mendes, pouco compatível com o alto índice de analfabetismo da população do país no período - mesmo que se leve em conta a ampliação dos meios de comunicação e o aumento do nível de escolaridade ocorridas naquele momento<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Candido, Antonio. “A Revolução de 1930 e a cultura”. *A Educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: editora Ática, 1989. p. 181.

<sup>9</sup> Mendes, Oscar. “A Alma dos livros”. *Folha de Minas*. Belo Horizonte, 17 jan 1937, s/p.

<sup>10</sup> Note-se os seguintes comentários de Antonio Candido sobre o tema: “Não se pode, é claro falar em socialização ou coletivização da cultura artística e intelectual, porque no Brasil as suas manifestações em nível erudito são tão restritas quantitativamente que vão pouco além da pequena minoria que as pode usufruir”. E, ainda: “Quanto ao Brasil, quinze ou vinte anos após o movimento revolucionário de 1930, e apesar do progresso havido, as oportunidades mais modestas ainda eram irrisórias, bastando

Ainda na indicação da renovação ocorrida no período, o autor do artigo não deixa de destacar a aparição da coleção “Documentos Brasileiros”, mais uma vez comparada à coleção “Brasíliana”, como elemento central no fomento do interesse pelos problemas brasileiros. Além de alimentar o entusiasmo intelectual do momento, rendendo elogios a S. B. de Holanda, segundo ele, “um dos especialistas mais interessantes e vivos da geração que fez o movimento modernista de nossas letras”<sup>11</sup>.

No entanto, há três resenhas críticas sobre *Raízes do Brasil* que merecem destaque por serem mais incisivas na demarcação das transformações, coevas ao livro, no âmbito dos conhecimentos humanos. Nelas se encontram, por um lado, críticas ao modo de conceber o conhecimento histórico e sociológico no período em que esses comentadores demarcam como anterior, e por outro, a expectativa cultivada em relação às novas concepções que pululam em seu momento atual.

O primeiro comentário a ser apresentado será o de Nelson Werneck Sodré rende elogios a Fernando Azevedo e sua coleção “Brasíliana” a fim de compará-lo a Gilberto Freyre, diretor da “Documentos Brasileiros”. Neste artigo, N. W. Sodré não só elogia G. Freyre, mas faz questão ainda de rebater críticas feitas a ele por sua “linguagem simples”. Antes porém, Sodré ressalta as mudanças nos estudos humanos daquele momento. Ele comenta:

“O gosto que, de algum tempo a esta parte, se vem notando, em todos os países pelos estudos sociológicos, já calcados em fundamentos perfeitamente delineados, se revestiu, nesta terra que habitamos, duma feição nova, ao menos em relação ao que era comum. Assim é que nos

---

mencionar que no decênio de 1940 os índices mais altos de escolarização primária (isto é, o número de crianças em idade escolar freqüentando efetivamente escolas) eram os de Santa Catarina e São Paulo, respectivamente 42 e 40 %”. Candido, Antonio. “A Revolução de 1930 e a cultura”. *A Educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: editora Ática, 1989. pp. 182 e 184.

<sup>11</sup> Mendes, Oscar. “A Alma dos livros”. *Folha de Minas*. Belo Horizonte, 17 jan 1937, s/p.

## O problema da objetividade

despreocupamos, um pouco, de tudo o que agita outras nações, para nos voltarmos, para os nossos próprios problemas, estudando-os com afinco, procurando eliminar dúvidas históricas, sondando causas de movimentos que sacudiram as massas brasileiras, no passado e indagando dos rumos que se nos apresentam, para o futuro”<sup>12</sup>.

Logo se percebe que o deslocamento das preocupações da *intelectualidade* para as temáticas brasileiras e o questionamento em relação às causas pontuam mais especificamente o assim pretendido momento de renovação.

De forma mais crítica em relação ao período anterior se manifesta Limeira Tejo, ressaltando as mudanças de perspectiva com veemência. Em suas palavras:

“Muito tempo se acreditou no Brasil que a História fosse o ramo da apologética. O que deveria interessar aos historiadores era o fato em si. E, não somente isso, mas determinados fatos, cuja enumeração desse uma sensação de brilhantismo, de vida gloriosa, de ação extraordinária. Pura celebração de grandezas e de heróis. Nem poderia ser de outra maneira o comportamento dos intelectuais que pertenciam a gerações cuja existência decorria do melhor dos mundos da lua, sem nenhum problema de imediato, sem a leve sombra das tragédias armadas por dificuldades ostensivas. Nada obrigava essa boa gente a olhar de frente a vida como a um dragão que fosse preciso combater. A escola era risonha e franca e mesmo as idéias importadas de um mundo cujo pensamento já estava a serviço de uma luta histórica, só haveriam de servir entre nós a um ingênuo pedantismo político, muito mais de poetas do que de homens arrastados à batalha. Tudo se passava na superfície de um manso lago azul. A lama de fundo não vinha à tona e nenhuma circunstância exigia um mergulho na sujeira. A sociedade estava dividida em dois compartimentos estanques. Não havia confusões, apesar da intensa poligamia das senzalas. E foi quando esse intercurso sexual adquiriu amplitude social que a nossa vida se complicou na luta individualista por um lugar ao sol”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Sodré, Nelson Werneck. “Livros novos”. s/rfc. 1936, s/p. Artigo recolhido ao acervo SBH/SIARQ-UNICAMP.

<sup>13</sup> Tejo, Limeira. “Raízes do Brasil”. *Diário*. Santos, 21 nov 1936, s/p.

A crítica de Limeira Tejo aponta para uma *intelectualidade* restrita em sua perspectiva por sua própria posição social, incapaz de vislumbrar a realidade nacional para fora das fronteiras aristocráticas que a limitam. Portanto, incapaz de tematizar os fenômenos sociais mais abrangentes e, principalmente, aqueles que se revelam na mesma medida da confrontação com a realidade como elemento de radicalização do conhecimento da sociedade brasileira. Segundo o crítico santista, deixando ecoar a tese central *freiriana* em voga no período, uma sociedade politicamente complexificada pelo amálgama cultural instaurado pela miscigenação racial.

Ainda em seu artigo, Tejo desenvolve uma explicação para as mudanças no nível do conhecimento histórico nacional e caracteriza o que pretende como o avanço da nova geração. Acompanhe-o:

“A democratização da sociedade brasileira era uma exigência histórica em um país de formação tão heterogênea e num mundo todo liberal. Essas duas coincidiram no momento republicano - uma vinda de fora, outra surgindo do recesso de nossa vida. O papel da república teria de ser o de harmonizadora de uma situação que estava na resultante daquela coincidência. Mas o especialista daquela sociedade de limites tão definidos continuaria existindo por muito tempo como uma influência poderosa. É somente com a crescente complexidade que as coisas foram adquirindo, por força da própria transformação do ambiente histórico, foi [sic] que a vida se impôs a uma consideração menos abstrata e que, no domínio intelectual, traduz-se por esse intenso interesse de investigação das causas. Agora é que nos chegou disposição e ânimo para olhar menos romanticamente o que ficou atrás. Agora é que estamos tendo coragem para olhar o panorama sem vidros cor de rosa. E o que é mais importante, hoje é, que já não nos envergonhamos de nossas origens misturadas, da nossa fisionomia de sub-raça. Mergulhamos, porque já não é nem mansa nem azul a superfície do nosso lago. Estamos revolvendo a lama do fundo e, se a água em consequência adquiriu uma coloração mais turva é porque toda média

que se tira de várias diferenças de níveis só o pode ser em prejuízo do mais alto. Em História também é assim”<sup>14</sup>.

Dessa forma, Limeira Tejo recorre à dinâmica política e social, brasileira e mundial, a fim de demonstrar a necessidade de um novo ponto de vista que se impõe à *intelectualidade* do período na medida da complexificação da realidade nacional, por meio de sua consideração no nível internacional e do vislumbrar da diversidade de sua constituição. Neste sentido, o autor afirma a renovação como instaurada a partir de uma percepção mais realística da vida, imposta pelo ambiente histórico e traduzida por um interesse em relação às causas. Pretende, assim, marcar o abandono da abstração, para ele, característica de um momento anterior, substituindo-a pela subsunção dos agentes históricos à, igualmente abstrata, noção de “ambiente histórico”.

Note-se como de sua perspectiva, essa percepção realística se ancora na possibilidade de apreensão da condição racial dos brasileiros, entendida em sua argumentação como causa interna para as mudanças no nível do conhecimento, na medida em que a aceitação, ou não, desta condição racial pelos “novos intelectuais” definiria a apreensão da própria realidade, funcionando como um critério de realidade.

Limeira Tejo vai ainda mais longe na caracterização da perspectiva que imputa aos “novos intelectuais” e na demarcação de sua ruptura com o que pretende como sendo o período anterior. Eis suas palavras:

“Explica-se desse modo, por essa necessidade de encontrar solução para o seu próprio problema social, que a nova geração de historiadores procure fazer História de verdade e não se limite, como as anteriores, a exaltar feitos e alinhar datas solenes. Não é mais a História dos dirigentes a que se está fazendo atualmente. É a identidade do seu processo, é a articulação dos

---

<sup>14</sup> idem, *ibidem*. s/p.

seus fatores de base com a fisionomia da superestrutura. É aquela História apagada do cotidiano que tanto preocupou Capistrano [de Abreu] e que se demonstra nos hábitos, no folclore, nos anúncios de jornal, nos testamentos, nas relações de produção e em toda a velha papelada dos mil e um arquivos guardados nas sacristias das igrejas seculares, das bibliotecas abandonadas, dos cartórios e das câmaras municipais. Nela é que vamos encontrar o elemento para destruir toda a falsidade de nossa existência e que ainda pesa sobre nossos ombros como herança funesta”<sup>15</sup>.

História de verdade: não a mera coleção de datas, fatos, heróis e dirigentes, mas sim, a história dos processos que, complexificada e, pretensamente, menos abstrata, busca as causas e as ações do cotidiano no intuito de relacionar fatores de “base” com a “superestrutura”. É essa a história que Limeira Tejo entende como desejável e que diagnostica como tendo início naquele momento, não deixando de relacionar o olhar sobre novas fontes, iluminadas por novos conceitos, como elemento central para o novo enfoque. Mais que isso, Limeira Tejo aponta para um enfoque objetivante da “realidade brasileira” como essencial na configuração do novo quadro do conhecimento histórico.

Essa preocupação em objetivar o que seja a “realidade brasileira” deve ser destacada, porquanto elemento fundante para que seja possível apreender o que se pretende, então, como movimento de mudança, no âmbito do conhecimento humano, no Brasil da década de 1930. O debate em torno da constituição do elemento nacional fomenta a busca por instrumentos cognitivos capazes de determinar um maior nível de objetivação da realidade nacional, fazendo com que as perspectivas do que seja o conhecimento histórico e sociológico se alterem de forma cabal. Neste sentido, se pode destacar, mais uma vez, os comentários de Antonio Candido que, ao lado dos

---

<sup>15</sup> *idem, ibidem. s/p.*

comentários aqui expostos, atestam a importância desta temática para o período em questão.

“Talvez essa radicalização ainda tenha sido mais nítida num certo sentido próprio daquela fase, que consistia em procurar uma atitude de análise e crítica em face do que se chamava incansavelmente a ‘realidade brasileira’ (um dos conceitos-chave do momento). Ela se encarnou nos ‘estudos brasileiros’ de história, política, sociologia, antropologia, que tiveram incremento notável, refletido nas coleções dedicadas a eles”<sup>16</sup>.

Desta feita, se pode efetuar a apresentação do terceiro comentário sobre esse momento de renovação, no que tange o conhecimento do fenômeno humano no Brasil do período. Sérgio Milliet enfoca em seus comentários, sobretudo, a incapacidade interpretativa dos historiadores do período anterior, na medida de sua impossibilidade de ultrapassar os limites da cronologia como elemento cognoscitivo de base. S. Milliet recorre, para apresentar a coleção inaugurada pela editora José Olympio, ao prefácio de G. Freyre ao livro de S. B. de Holanda para salientar “a ânsia de introspecção social que é um dos traços mais vivos da nova inteligência brasileira”<sup>17</sup>. Em seus termos:

“Tocou o sociólogo nortista no ponto sensível. Está de fato na preocupação dos escritores mais moços a pesquisa dos acontecimentos históricos, do ponto de vista sociológico e economista. Já não lhes interessa apenas a exatidão das datas, mas, principalmente, a interpretação, a análise à luz de uma filosofia, o estudo comparativo das ocorrências. A História, tal como a entenderam até bem pouco nossos avós, morreu. E não podia, com efeito, substituí-la, indefinidamente a cronologia. Talvez já o tivessem percebido nossos historiadores, mas, falhos de cultura geral, principalmente econômica, jamais lhes foi possível ir além da discussão do pormenor, do comentário puramente remissivo, a documentos e leituras, com que são incluídos

<sup>16</sup> Candido, Antonio. “A Revolução de 1930 e a cultura”. *A Educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: editora Ática, 1989. p. 190.

<sup>17</sup> *Apud*: Milliet, Sérgio. “Raízes do Brasil”. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 18 nov 1936, s/p.

os rodapés das obras mais importantes. Mesmo os que se afastaram, por temperamento da cronologia árida, para ilustrá-la com observações eruditas, nunca o fizeram em obediência a um sistema filosófico ou em vista de uma explicação econômico-social. Reviver o passado parece ter sido seu intuito mais positivo, e revivê-lo com saudade e devoção.

A História assim compreendida tem muito de literário e de sentimental e em pouco, ou em nada, apaixona as novas gerações, ávidas de ligar, ao menos pelo entendimento de seus fenômenos mais marcados, o passado ao presente”<sup>18</sup>.

Uma “nova inteligência brasileira”, a qual se caracterizaria pela não satisfação com o estabelecimento de datas como único fator de esclarecimento dos acontecimentos históricos. De tal forma, que se tornava necessário à “nova geração” o apoio em disciplinas como a sociologia, a economia e a filosofia, além do recurso ao estudo comparativo das ocorrências, a fim de fundamentar uma interpretação mais legítima frente à expectativa do conhecimento proporcionado por uma análise meramente cronológica. Em outras palavras, a fim de que se estabelecesse uma interpretação para os acontecimentos referenciada em um sistema filosófico ou em uma explicação econômico-social. É nesse sentido, que segue a crítica ao perscrutar ingênuo do passado, o qual não possibilitaria atingir uma perspectiva que se pretende melhor fundamentada para a objetivação do “passado”.

Interessa atentar para as observações de Limeira Tejo e Sérgio Milliet sobre esse momento da busca por objetivação do conhecimento sobre a realidade nacional porque nelas se denota um certo sentido de frivolidade na relação entre a arte literária e poética e a percepção da realidade. Segundo Limeira Tejo, a história apologética era o produto de intelectuais que habitavam o melhor dos mundos da lua, aos quais mesmo idéias que

---

<sup>18</sup> *idem, ibidem. s/p.*

estavam a serviço de uma luta histórica em outros países, alimentavam um ingênuo pedantismo político, “muito mais de poetas do que de homens arrastados à batalha”<sup>19</sup>. Sérgio Milliet, por sua vez, define a história que busca o passado com saudade e devoção como uma história com muito de literário e de sentimental, não agradando às novas gerações que pretendiam ligar o presente e o passado pelo entendimento<sup>20</sup>.

Ambos os autores, portanto, demarcam uma distinção entre a possibilidade de objetivação da realidade e sua percepção literária. Sugerem exatamente o intento objetivante da “nova geração” como elemento de ruptura com o período anterior, no qual a percepção literária representaria o discurso sobre a realidade nacional. Ambos os autores percebem no deslocamento das preocupações da *intelectualidade*, de um âmbito estético do conhecimento para um âmbito ético, um movimento essencial na estruturação objetivante dos “novos estudos brasileiros”. Demarcam o comprometimento com o presente como referência necessária a uma perscrutação do passado que se pretende objetivar: Limeira Tejo por via de uma história processual e complexificada, a qual procura por causas e ações do cotidiano para relacionar fatores de “base” com a “superestrutura”; ao passo que, Sérgio Milliet por via de uma explicação axiomática derivada, ou de um sistema filosófico, ou de uma explicação econômico-social.

N. Werneck Sodré também não parece contrário a tal postulação ao referir-se ao afincamento com que se procura, no período, eliminar dúvidas históricas através da sondagem

---

<sup>19</sup> Tejo, Limeira. “Raízes do Brasil”. *Diário*. Santos, 21 nov 1936, s/p.

<sup>20</sup> Milliet, Sérgio. “Raízes do Brasil”. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 18 nov 1936, s/p.

das causas que sacudiram as massas brasileiras no passado visando os rumos para o futuro<sup>21</sup>.

Sociologia, história, economia, interpretação, analisar, explicar, compreender, causas, processos, sistemas - objetividade: esses e outros termos parecem adensar sua semântica em um período no qual a instrumentalização teórica e metodológica se mostra como necessidade premente para uma *intelectualidade* imbuída de um interesse cognitivo que deseja abarcar a “realidade brasileira”.

O debate em torno da possibilidade e da forma de objetivação do conhecimento sobre o fenômeno humano no Brasil estava no centro das preocupações da intelectualidade do período. Pode-se atestar, ainda, como exemplo dessas preocupações a criação das universidades, a fundação de cursos superiores nas áreas de filosofia, ciências sociais, história, letras, a contribuição de pesquisadores e professores franceses, entre eles: Jacques Lambert, Roger Bastide e Claude Lévi-Strauss<sup>22</sup>. Há, também, um comentário de C. L.-Strauss, em entrevista sobre Mário de Andrade, que parece, ele também, exemplar no sentido dessa inferência, mesmo que não se possa endossar sua percepção que contrapõe ao que pretende como superficialidade dos estudantes brasileiros “questionários-padrão”, como “método” e “quadros de pesquisa”. Cito-o:

“A universidade acabava de nascer, o país, no plano intelectual, estava dando os primeiros passos, e era preciso formar estudantes, dar a eles os quadros de pesquisa, ajudá-los a estabelecer questionários-padrão. Os jovens brasileiros eram bastante cultivados, liam uma

---

<sup>21</sup> Sodré, Nelson Werneck. “Livros novos”. s/rfc. 1936, s/p.

<sup>22</sup> Candido, Antonio. “A Revolução de 30 e a cultura”. *A Educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: editora Ática, 1989. p.191.

quantidade enorme de obras, mas eram destituídos de método e, portanto, continuavam muito superficiais”<sup>23</sup>.

Dessa maneira, nesse momento importa apresentar o prefácio de Gilberto Freyre à primeira edição de *Raízes do Brasil*, que apresenta ao público as intenções e o projeto da coleção “Documentos Brasileiros”, sob sua direção. Esse se torna um texto bastante significativo por ser referência à quase totalidade dos artigos escritos no período sobre o livro de Sérgio Buarque de Holanda, que intentam contextualizar e demarcar o momento de renovação nos estudos sociais brasileiros, destacando, sobretudo, a questão da objetividade.

Logo no início de seu prefácio ao livro, Gilberto Freyre indica alguns traços que caracterizarão o projeto ora iniciado com *Raízes do Brasil*:

“A série que hoje se inicia com o trabalho de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, vem trazer ao movimento intelectual que agita o nosso país, à ânsia de introspecção social que é um dos traços mais vivos da nova inteligência brasileira, uma variedade de material, em

---

<sup>23</sup> Entrevista de Claude Lévi-strauss a Antoine Gaudemar. “Ele colocou a questão da identidade brasileira”. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 16 fev 1997, p. 3. As palavras de Lévi-Strauss são uma resposta à curiosidade de Gaudemar em relação às “instruções” dadas aos etnólogos e sociólogos principiantes, constantes dos “Boletins” da Sociedade da Etnografia e do Folclore, fundada, em 1936, por C. Lévi-Strauss e Mário de Andrade, então, chefe do Departamento de Cultura em São Paulo. É interessante notar como, num período posterior, Mário de Andrade, já demitido do Departamento de Cultura, recorre reiteradamente a Sérgio B. de Holanda para obter informações, mas principalmente, para a leitura crítica de seus estudos sobre lundú. É assim, por exemplo, quando envia uma carta de São Paulo a Sérgio Buarque, no dia 8 de março de 1941, pedindo informações “sobre artistas e artífices paulistas ou trabalhando em São Paulo até fim do século XIX, desde o início [...]”. Ou quando, também de São Paulo, em 23 de julho de 1944, envia correspondência a Sérgio pedindo que ele descobrisse quando pela “primeira vez veio gelo importado pro Rio de Janeiro, em blocos”, a fim de datar um lundú que satirizava tal acontecimento. Ainda nessa carta M. de Andrade comunicava ter chegado “a conclusões sociais bem curiosas sobre o lundú. Foi a primeira forma negra que se ‘nacionalizou’ brasileira, subindo pro salão burguês e se difundindo por todas as classes da sociedade brasileira, como por ser a primeira fusão dos elementos técnicos e formais afronegros e lusoeuropeus musicais”. Em carta subsequente M. de Andrade agradece a datação da importação dos blocos de gelo e a sugestão de Sérgio Buarque “do lundú nos ter vindo e ser imposto aqui por Portugal [...]”. Dessa maneira seguem suas cartas até 24 de dezembro de 1944, em busca de orientação metódica e crítica para seus estudos.

gande parte ainda virgem. Desde o inventário à biografia; desde o documento em estado quase bruto à interpretação sociológica em forma de ensaio”<sup>24</sup>.

G. Freyre compartilha, com os comentadores coevos, da percepção do período como sendo de transformações intelectuais, cujo vigor em grande parte estaria no estímulo aos conhecimentos humanos no país, e indica sua própria perspectiva sobre as características do momento.

Note-se como o destaque dado à objetividade vem acompanhado da celebração do editor José Olympio, mas principalmente, da distinção entre esta pretensão cognoscitiva e o campo de percepção literária da realidade. Nas palavras de G. Freyre:

“O característico mais saliente dos trabalhos a ser [sic] publicados nesta coleção será a objetividade. Animando-a, o jovem editor José Olympio mais uma vez se revela bem de sua geração e de seu tempo. Ao interesse pela divulgação do novo romance brasileiro ele junta agora o interesse pela divulgação do documento virgem e do estudo documentado que fixe, interprete ou esclareça aspectos significativos da nossa formação ou da nossa atualidade. Não podia ser mais oportuna e feliz sua iniciativa”<sup>25</sup>.

Nessa perspectiva, G. Freyre partilharia da distinção entre um âmbito estético e um âmbito ético da percepção da realidade como fator essencial ao intuito objetivante desta. Nesse sentido, como Tejo, Milliet e Sodré, Freyre postula um nível de interpretação da realidade que se objetive mediante apoio documental e fundamentação teórica, visando a atualidade.

Após elogiosos comentários a Sérgio Buarque, G. Freyre torna à apresentação da coleção, expondo o variado leque de materiais que ela publicará. Livros de

---

<sup>24</sup> Freyre, Gilberto. “Documentos brasileiros”. Holanda, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1936. p.V.

<sup>25</sup> idem, *ibidem*. p. V.

memórias, autobiografias, diários de viagem, correspondências particulares e “livros de assento” serão publicados visando satisfazer os que “procuram conhecer o passado brasileiro na sua maior intimidade”<sup>26</sup>. Da mesma forma, outros documentos que amarelecem “à espera do estudioso que lhes dê vida e os junte à história social do brasileiro”<sup>27</sup>. De um lado, portanto, o documento em estado “quase bruto”. De outro, porém, materiais produzidos pelos “pesquisadores mais capazes”, versando sobre variados temas e recorrendo a diversas disciplinas como suporte de instrumentalização teórica e metodológica.

É interessante ressaltar como uma pretensão globalizante, através da qual intenciona recolher a maior variedade possível de aspectos da sociedade, parece informar o projeto de objetivação da realidade nacional postulado por G. Freyre. Em suas palavras:

“Serão ainda publicados na coleção estudos documentados sobre as populações atuais. Quer do ponto de vista antropológico e etnográfico, quer do ponto de vista sociológico, econômico, pedagógico. Inquéritos, pesquisas, sondagens, investigações, mapas, perfis sociais que sirvam de documentação exata à técnica de trabalho, ao gênero de habitação, à dieta, aos estilos de vida, ao modo de falar, ao desenvolvimento físico e mental do brasileiro hoje - o das cidades, o das praias, o dos sertões, o caboclo do extremo Norte, o mestiço, o paulista, o adulto, o escolar, a criança. Para a apresentação de material dessa natureza contamos com a boa vontade e a colaboração dos nossos pesquisadores mais capazes, todos interessados na maior divulgação de dados colhidos em regiões diversas do Brasil, e sob critérios diferentes, mas que esclareçam ou fixem problemas para o nosso país e para o nosso tempo”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *idem, ibidem.* p. VI.

<sup>27</sup> *idem, ibidem.* p. VII.

<sup>28</sup> *idem, ibidem.* pp. VII e VIII.

Embricação de várias disciplinas que produzam conhecimento exato sobre aspectos múltiplos do variado desenvolvimento físico e mental dos brasileiros, em sua atualidade, conforme seu meio, sua região, sua faixa etária, seu tipo físico e *status* social. Isso levado a cabo por especialistas que cultivem um interesse geral pelo país e pelo seu tempo. Esse, portanto, parece ser o projeto de objetividade de Gilberto Freyre: uma gama ampla de materiais, observados pelos mais variados pontos de vista disciplinares, visando o que é atual e “nosso” - permitindo perceber no termo “nosso” uma noção que presume a subsunção das diferenças particulares e regionais, ou seja, das partes, por uma possibilidade de identificação “nacional”, intentando talvez uma superação das partes pelo todo.

Note-se, também, seus comentários sobre a publicação dos textos de viajantes estrangeiros:

“Além de traduções de livros de antigos viajantes estrangeiros, a que já nos referimos, impõem-se traduções de obras de estrangeiros como Nash, Koch-Grünberg, Guenther, Normano, Deffontaines, Martin, que vêm se ocupando do nosso país do ponto de vista sociológico, econômico, etnográfico, folclórico, ecológico. E não só utilizando-se das técnicas mais modernas nesses diferentes estudos, como documentando-os com material colhido nos arquivos ou através de difíceis pesquisas de campo”<sup>29</sup>.

Dessa forma, portanto, se concebe o característico mais marcante da coleção então iniciada, a objetividade. Esse característico se apresenta como essencial para que se cumpra a finalidade almejada em tal empreitada editorial, apresentada no último parágrafo do prefácio de G. Freyre, qual seja:

---

<sup>29</sup> *idem, ibidem.* p. VIII e IX.

“É com o fim de procurar revelar material tão rico e de um valor tão evidente para a compreensão e a interpretação do nosso passado, dos nossos antecedentes, da nossa vida em seus aspectos mais significativos, que aparece esta coleção”<sup>30</sup>.

Parece pertinente ressaltar um dos aspectos envolvidos nessa tentativa de objetivar a realidade nacional. Um dos resultados que G. Freyre pretende obter com a publicação de estudos produzidos por diferentes pontos de vista é “documentação exata” sobre, dentre outras coisas, o “desenvolvimento físico e mental do brasileiro”.

Esse aspecto se mostra significativo na medida em que destaca dois elementos que perpassam as concepções sobre os “estudos sociais” da quase totalidade dos comentadores do livro de Sérgio Buarque, assim como, constituem noções importantes na construção de seu próprio livro. É importante perceber como os elementos físico e mental são apreendidos de formas diferenciadas por esses autores através das noções de “raça” e “psicologia”. No entanto, importa destacar aqui, sobretudo, como na percepção desses autores a objetivação cognoscitiva do fenômeno humano parece mediada, de maneira mais determinante em uns do que em outros, por essas noções de “raça” e “psicologia”, destacando uma unidade de significado psico-física.

Ressalte-se primeiramente, dessa relação, o termo “psicologia”. No sentido da caracterização psicológica seguem vários artigos que apresentam *Raízes do Brasil* como “estudo lógico da nossa psicologia de povo”<sup>31</sup>, ou, “explicação lógica da nossa psicologia social”<sup>32</sup>, ou ainda, que lêem partes específicas do livro como “um primor de psicologia brasileira, daquela psicologia cotidiana, tão cara dos hábitos mentais dos

---

<sup>30</sup> *idem, ibidem*. p. IX.

<sup>31</sup> [s/autor - N.L.]. “Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda”. *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 1 nov 1936, s/p.

<sup>32</sup> [s/autor]. “Livros novos - Raízes do Brasil”. *A Batalha*. Rio de Janeiro, 5 nov 1936, s/p.

críticos modernos”<sup>33</sup>. Nesse sentido, vão os comentários elogiosos de Vieira de Mello à perspectiva interpretativa do autor em seu *Raízes do Brasil*:

“Na verdade, o escritor paulista pertence a linhagem dos escafandristas, dos que mergulham no fundo dos fenômenos históricos e de lá voltam carregados de interpretações inéditas e descobertas valiosíssimas.

Gostei de uma cousa entre muitas: o sr. Buarque de Holanda não é caolho, não sofre a doença dos exclusivismos unilaterais de métodos históricos.

Não é um desses maníacos do determinismo, que querem reduzir os organismos sociais a puras leis biológicas. Nem é um dos livre arbitristas, que submetem os acontecimentos a meras volições erradas ou certas das gerações sucessivas.

Feliz inteligência a desse homem, sem rigidez de dogma, com o faro das essências escondidas da psicologia coletiva, e servida por uma cultura, uma cultura sangüínea, bem absorvida, e bem respirada”<sup>34</sup>.

Na concepção de Vieira de Mello, portanto, mergulhar fundo nos fenômenos históricos equivale, ao que parece, a uma perscrutação sem dogmas das essências da “psicologia coletiva”. A importância da “psicologia” é destacada quando o autor critica Sérgio Buarque por não aprofundar os estudos sobre o “americanismo” em seu livro, argumentando que “os trabalhos de Jung, o famoso psicanalista suíço, que tanto investigou sobre a formação do caráter *yankee*, também demonstrou que o ‘ideal nacional norte-americano’ é quase puramente índio, [...]”<sup>35</sup>.

Tal percepção do *status* da “psicologia” se manifesta também quando V. de Mello exige para o “indianismo” uma análise diferenciada, menos romântica, análoga às

<sup>33</sup> Chiacchio, Carlos. “Homens e obras: Gilberto Freyre”. *A Tarde*. Belo Horizonte, 11 nov 1936, s/p.

<sup>34</sup> Mello, Vieira de. “Raízes do Brasil - Sérgio Buarque de Holanda”. *A Nota*. Rio de Janeiro, 15 nov 1936, s/p.

<sup>35</sup> *idem*, *ibidem*. s/p.

percepções sobre a contribuição cultural das populações negras africanas que ele considera científicas:

“A verdade é que a contribuição indígena nas raízes do Brasil está por ser estudada. Esta é uma deficiência do livro de o sr. Holanda. Precisamos de um indianismo científico, o oposto do indianismo romântico de Gonçalves Dias e Alencar, um indianismo à maneira do que se está fazendo com o negro, para podermos falar na realidade ou inexistência do americanismo”<sup>36</sup>.

Em relação à noção de raça já se observou, por exemplo, os comentários de Limeira Tejo, para quem o não se envergonhar “da nossa fisionomia de sub-raça” faz parte da “grande oportunidade de edificação social e política do Brasil”, fazendo do enfrentar da questão racial critério de realidade para a observação do que seja nacional.

Contudo, é através da perspectiva de Octaviano Domingues que se pode vislumbrar a dimensão mais radical da instrumentalização da noção de “raça”. É assim que o autor se refere à tese, de Buarque de Holanda, da “plasticidade social” dos portugueses, alimentada pela “ausência de orgulho de raça”, a qual teria propiciado o povoamento brasileiro:

“Na verdade, assim é, o povoamento do Brasil só poderia ser operado por uma raça tipicamente mesclada como a de Portugal. Aos portugueses não era estranho o mestiçamento, mesmo o mestiçamento mais raro, aquele entre o branco e o negro.

A formação do mestiço, seja entre o elemento europeu e o afro - seja entre aquele e o ameríndio - foi que permitiu, ou para não ser exagerado, foi o que facilitou o aparecimento de um novo tipo humano, mais próprio para viver na zona tropical.[...]

As populações mestiçadas não apresentam, por isso, nenhuma uniformidade. São constituídas de indivíduos onde há uma dissemelhança flagrante. Defeito isso? Não, para o caso do povoamento de uma nova região, de clima diferente. Um novo meio só pode ser povoado por

---

<sup>36</sup> *idem, ibidem. s/p.*

## O problema da objetividade

novas formas de vida - isso é axioma em biologia. Por isso, para manutenção de certas características raciais, de determinada população, torna-se necessária a colaboração indispensável do meio. Modificando-se, este, novas devem povoá-lo.

A explicação da maleabilidade apresentada pelos povoadores do Brasil, e por seus descendentes, mais ainda, - só pode ser encontrada examinando-se a questão sob o prisma biotológico. Trata-se de uma questão de biologia genética. É quando o sociólogo tem de se socorrer da biologia. Assim, A. Comte continua com a razão; a sociologia só pode ser bem feita quando ajudada pelos elementos de fonte biológica.[...]

E é digna dos melhores elogios a intuição dos novos sociólogos brasileiros ao compreenderem, enfim, que, em face do nosso mestiçamento - real, indiscutível - só há uma atitude inteligente: estudá-lo. É estudá-lo com simpatia, ou pelo menos com imparcialidade. Nunca com o espírito preconcebido pela idéia de que misturar raças é estabelecer uma fonte de degeneração étnica.

Falta a essa idéia, desde cedo assimilada pela nossa intelectualidade, certo fundamento científico que seja, pelo menos, conforme e adequado aos próprios elementos do problema, posto em equação<sup>37</sup>.

A noção de “raça”, como mediação para erigir uma “sociologia bem feita”, a partir de sua sustentação pela “biologia”, desvela a expectativa cognoscitiva que informa sua utilização por Octaviano Domingues. Com isso, se possibilita a percepção de um aspecto intrínseco à noção de “raça” - característico de enfoques positivistas - nem sempre explicitado pelos que a utilizam como categoria de análise: a naturalização de aspectos culturais da sociedade.

Não se pode afirmar uma univocidade dos comentários aqui apresentados, da década de 1930, quanto à possibilidade de objetivação da “realidade brasileira”, pois suas percepções da realidade são formadas a partir de diferentes experiências e

---

<sup>37</sup> Domingues, Octaviano. “Povoamento do Brasil”. *Folha de Minas*. Belo Horizonte, 14 maio 1937. s/p.

perspectivas do que seja conhecimento objetivo. No entanto, é possível destacar elementos que possibilitariam vislumbrar um horizonte, grosso modo, comum.

Um deles, a busca de objetividade. Busca de objetividade, a qual se confunde ao cultivo do que se pretendia como uma percepção mais realística da vida nacional. Em oposição à abstração se firma o questionamento das causas, o vislumbrar dos processos, a observação das ações do cotidiano, o estudo comparativo. Uma preocupação objetivar a “realidade brasileira” lançando mão de um repertório inédito de fontes perscrutadas, através do apoio em sistemas filosóficos ou explicações econômico-sociais, visando o desvelamento da “atualidade” e do que é “nosso”.

Mais um elemento importante, a necessidade de negar a literatura e a poesia como instrumentos auxiliares na percepção objetiva da realidade. A necessidade de opô-las ao conhecimento histórico e sociológico em vista do intuito objetivante.

Contudo, como já foi ressaltado a pouco, não se pretende imputar a esses intelectuais uma percepção unívoca sobre o que se pretendia, então, como objetividade. Antes, pelo contrário. Importa perceber no período o adensamento semântico em torno do questionamento sobre como objetivar a realidade nacional, utilizando-se da sociologia, história e economia, entre outras disciplinas, e complexificando a apropriação e aplicação de noções como interpretação, análise, explicação e compreensão. Nesse sentido, importa destacar como Buarque de Holanda lida com tal problema em seu *Raízes do Brasil* de 1936.

Meu próximo passo, portanto, será orientado pela seguinte questão parcial: qual o significado da proposição de Sérgio Buarque de que seu livro seja um “estudo compreensivo”?

## II Um estudo compreensivo

Ao iniciar seu livro de 1936, Sérgio Buarque de Holanda prescreve um procedimento necessário a “[t]odo estudo compreensivo da sociedade brasileira”, esse “há de destacar o fato verdadeiramente fundamental de constituirmos o único esforço bem sucedido de transplantação da cultura européia para uma zona tropical e subtropical”<sup>1</sup>. Essa assertiva do autor de *Raízes do Brasil* causara bastante polêmica por parte de seus comentadores contemporâneos. Importa perceber, no entanto, como Sérgio Buarque engloba com a expressão “todo estudo compreensivo” o seu próprio livro. Caracteriza, portanto, *Raízes do Brasil* como um esforço, sobretudo, de “compreensão”. Um “estudo compreensivo” sobre as “formas culturais” (formas de vida, instituições e visão de mundo) ibéricas, herdadas através da colonização portuguesa.

Esforço compreensivo cujo intento seria “averiguar até onde representamos nele [“no nosso ambiente”] as formas de vida, as instituições e a visão de mundo de que somos herdeiros e de que nos orgulhamos”<sup>2</sup>. É o que se explicita nas palavras de Sérgio Buarque ao perguntar “[q]ual a base em que se assentam as formas culturais nessa região indecisa entre a Europa e a África, que vai dos Pirineus até Gibraltar?”<sup>3</sup>.

Ressalte-se que, na perspectiva de Sérgio Buarque de Holanda, essa concepção de “estudo compreensivo” implicaria numa pretensão objetiva específica para seu estudo. Para ele, a postulação de um “estudo compreensivo” parece não se adequar a

---

<sup>1</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1936. p. 3.

<sup>2</sup> *idem, ibidem*. p. 3.

<sup>3</sup> *idem, ibidem*. p. 4.

um nível de “objetividade” que seria padrão, por exemplo, para as “ciências naturais”. Nesse sentido, vai sua pergunta sobre “[c]omo explicar essas formas [culturais], sem recorrer a indicações mais ou menos vagas e que jamais nos conduziriam a uma estrita objetividade?”<sup>4</sup>.

No entanto, Sérgio Buarque não pretendia abrir mão da “objetividade”. Ao contrário, sua pretensão parece ser adensar as relações dessas “indicações mais ou menos vagas” ao ponto de atingirem um significado objetivo. Nessa medida a concepção do autor de *Raízes do Brasil* parece *paripassu* com a daqueles que postulam um nível específico de objetivação para aquelas disciplinas dedicadas ao enfoque do fenômeno humano.

Para que se entenda melhor essa questão é fundamental atentar para o debate levado a cabo na Alemanha, desde pelo menos a segunda metade do século passado, em torno da possibilidade de constituir conhecimento objetivo sobre os fenômenos humanos. Debate demarcado por uma controvérsia central entre as noções de “compreensão” e “explicação”, no qual se envolveram pensadores como Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Max Weber, entre outros. Debate do qual, pode-se dizer, emerge a própria possibilidade de constituição das “ciências humanas” e “sociais”, e, sobre o qual Sérgio Buarque de Holanda teve a oportunidade de se informar, quando de sua estada na Alemanha, na medida de seu interesse pelo pensamento alemão, através

---

<sup>4</sup> *idem, ibidem*. p. 4.

da leitura das obras de alguns de seus personagens centrais atentos aos conhecimentos históricos e sociais<sup>5</sup>.

Primeiramente, importa perceber como nas “ciências naturais exatas” se concebeu a possibilidade de fundar um conhecimento objetivo da natureza, a partir do início do século XVII, o qual se tornaria o próprio “paradigma” de cientificidade e objetividade modernos<sup>6</sup>. Na apresentação desse complexo tema - assim como na do eixo central da controvérsia “compreensão-explicação” - sustentarei meus comentários e observações nos estudos de Karl-Otto Apel sobre o tema, fundamentalmente em seu livro *Understanding and explanation: a transcendental-pragmatic perspective*<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Sobre a viagem de Sérgio Buarque à Alemanha, consultar: Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Sec. do Est., U. S. P., I. E. B., 1988. pp. 27-54. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1989. Há, também, um importante artigo de Múcio Leão no qual ele comenta a deliberação do jovem Sérgio de ir para Berlim, posto que “apaixonado como sempre fora do espírito e da civilização alemã”. Leão, Múcio. “Registro literário”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 7 nov 1936, s/p. Sobre a viagem é interessante consultar os editoriais dos jornais responsáveis por ela nos quais se comentam a partida e a chegada de Buarque de Holanda. “Em demanda da Rússia dos soviets”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 18 jun 1929, s/p; “O regresso da Europa de um jornalista brasileiro”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 14 jan 1931, s/p.

<sup>6</sup> No que concerne ao conceito de paradigma é importante destacar os comentários de Margaret Masterman. Segundo ela, o conceito de paradigma de Thomas S. Kuhn aparece em seu *The structure of scientific revolutions* (1962) em 21 acepções diferentes, as quais podem ser agrupadas em três grupos principais: “metaparadigmas”, “paradigmas sociológicos” e “paradigmas de artefato” ou de “construção”. Para Masterman, “[t]ambém merece ser observado que, sejam quais forem os padrões sinonímicos que Kuhn tenha sido levado a estabelecer no auge de sua argumentação ele, na realidade, jamais equipara ‘paradigma’ - em nenhum dos seus principais sentidos - a ‘teoria científica’”. Pois o seu metaparadigma é algo muito mais amplo do que a teoria e ideologicamente anterior a ela: isto é, toda uma *Weltanschauung* [“visão de mundo”]. Seu paradigma sociológico, como vimos, também é anterior a teoria, e diferente dela, por ser algo concreto e observável: a saber, um conjunto de hábitos. E o seu paradigma de construção é menos que uma teoria, visto que pode ser algo tão pouco teórico quanto uma simples parte de um aparato: isto é, qualquer coisa capaz de provocar a ocorrência real de uma solução de enigma”. Masterman, Margaret. “A natureza de um paradigma”. In: Lakatos, Imre e Musgrave, Alan (org.). *A Crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix/ EdUSP, 1979. pp. 72-108.

<sup>7</sup> Apel, Karl-Otto. *Understanding and explanation: a transcendental-pragmatic perspective*. (tradução de Georgia Warnke). Cambridge: The MIT press, 1984. É importante ressaltar que a opção por me apropriar da perspectiva de Karl-Otto Apel se deve à maneira pela qual esse enfoca tal tema. Apel perspectiva a controvérsia compreensão-explicação no nível da constituição epistêmica das ciências sociais, à luz, portanto, do debate em torno do potencial de objetividade dessas. No entanto, essa opção não implicará no descarte da percepção de outros autores sobre o tema, mas sim na apropriação dessas

Na perspectiva de K.-O. Apel, a fundação das “ciências naturais exatas”, no início do século XVII, pressupunha a renúncia a uma compreensão teleológica e empática da natureza e postava sua interdição contra as filosofias da natureza neo-aristotélica e neo-platônica-panteística do Renascimento<sup>8</sup>. Segundo ele, foi a rejeição de uma compreensão “desde dentro” que possibilitou o vislumbrar da natureza, pela primeira vez, como um nexo de relações passíveis de análise matemática. Na verdade, para ele, os fundadores da “ciência natural moderna” teriam deslocado a compreensão “interna” da natureza para junto da noção especulativa e heurística de compreensão, ou, reconstrução das leis naturais como pensamento normativo de Deus em relação à criação. Para essa noção, a idéia de entender a necessidade lógica, ou metafísica, da relação entre causa e efeito permaneceria apropriada<sup>9</sup>.

Segundo Apel, David Hume ao estabelecer a contingência lógica dessa relação causa-efeito, no século XVIII, não apenas levantou, implicitamente, o problema das condições de possibilidade das leis naturais objetivamente válidas, mas também, acelerou o processo de renúncia à compreensão “interna” da natureza. Hume teria negado que a conexão regular entre “eventos” e “estados”, caracterizada como causa-efeito, pudesse

---

percepções em questões específicas. É importante lembrar, aqui, entre muitas, algumas obras de Paul Ricoeur que tangem a relação entre compreensão e explicação nas “ciências humanas”. Ricoeur, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987. \_\_\_\_\_. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press e Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1994. \_\_\_\_\_. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. Vale lembrar, ainda, uma importante contribuição para o entendimento das relações entre compreensão e explicação no âmbito do conhecimento antropológico. Azzan Júnior, Celso. *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora UNICAMP, 1993.

<sup>8</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 29. Sobre o “aristotelismo e platonismo na filosofia da Idade Média”, a “contribuição científica da renascença” e as “origens da ciência moderna”, consultar: Koyré, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. \_\_\_\_\_. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Lisboa: Gradiva, 1961.

<sup>9</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 29.

ser entendida “desde dentro”, como necessária metafísica ou logicamente. Exatamente tal postulação de Hume teve como conseqüência a primeira subsunção teórica das definições da “explicação causal” de Immanuel Kant, Auguste Comte e John Stuart Mill<sup>10</sup>.

Na concepção de Apel, independente de adotarem premissas idealista-transcendental (Kant) ou indutivista-empírica (Comte e Mill), essas definições da “explicação causal” concordam quanto à imposição aos dados sensoriais de leis que estabeleçam necessidade “desde fora”, ainda que, tais leis hipotéticas tenham de ser empiricamente verificadas pela observação dos dados. Os dados sensoriais, os quais constituem o material “original”, ou material “teste” das “ciências naturais”, não expressam nem a necessidade “interna” da conexão causal, nem nenhuma “intenção” que diga respeito a “fins” ou “sentidos” - eles não envolvem fenômenos que expressem ou “sentidos” ou qualquer coisa “interna”<sup>11</sup>.

Dessa forma, no conhecimento científico da natureza, a relação entre sujeito e objeto é assumida como sendo de absoluta diferença, sem nenhuma possibilidade de mediação no sentido da autocompreensão do um no outro. Nesse sentido, uma

---

<sup>10</sup> idem, *ibidem*. pp. 29 e 30. Apresento, aqui, a nota de Apel em relação à afirmação sobre Kant, Comte e Mill, na qual ele reproduz alguns excertos desses pensadores, por parecer elucidativa e exemplar: “Na explicação das aparências dadas, nenhuma coisa ou fundamento de explicação pode ser provado pelo outro, a não ser aqueles que se encontram em conexão com as aparências dadas em acordo com as já conhecidas leis da aparência”. Kant, *Crítica da razão pura*. Ainda com Kant: “Nós somos incapazes de explicar qualquer coisa a menos que possamos submetê-la a leis, as quais podem ter um objeto em alguma experiência possível”. Kant, *Fundamentos para metafísica dos costumes*. Com Comte: “A explicação dos fatos não é nada além do estabelecimento da conexão entre fenômenos particulares diversos e algum fato geral”. Comte, *Curso de filosofia positiva*. “Um fato individual é dito explicado pelo desvelamento de sua causa, isto é, pela demarcação da lei ou leis de causação da qual ele é produto em uma instância”. Mill, *Ciência da lógica*.

<sup>11</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 30. Nesse ponto Apel esclarece a oposição entre a fundação das “ciências naturais exatas” e as filosofias da natureza neo-aristotélica e neoplatônica-panteística renascentistas. Segundo ele, o sujeito do conhecimento sobre o qual Kant erigiu sua reflexão não seria concebido como possuindo capacidades para a “sensualidade” ou para a “interpretação empática”, como o era para os filósofos renascentistas Patrizzi, Telesio, Campanella e Bruno - assim como, mais tarde, para Herder.

reconciliação entre sujeito e objeto não se dá por nenhuma premissa, como nas filosofias da identidade, mas sim por consequência do teste observacional de leis hipotéticas e regularidades na experimentação<sup>12</sup>.

Essa parece ser a perspectiva de uma “estrita objetividade”, a qual Sérgio Buarque se referia como impossibilitada por aquelas “indicações mais ou menos vagas”. Uma objetividade possibilitada por um pretense isolamento absoluto entre sujeito cognoscente e seu objeto de conhecimento. Um modo de relação cognitiva que desconsidera experiências múltiplas e interesses diversos dos agentes envolvidos no processo cognitivo, cujo objetivo é considerar os fenômenos (no caso os da natureza) a partir de sua determinação de leis hipotéticas, num movimento cognitivo “desde fora”.

Nessa medida, o autor de *Raízes do Brasil* parece conceber com a expressão “estudo compreensivo” um outro modo de conhecer, específico, o qual, adensando “indicações mais ou menos vagas”, seja capaz de vislumbrar um horizonte de validade objetiva. Um modo, no qual a perscrutação de “sentidos”, num movimento “desde dentro”, parece mais ajustado às pretensões de objetivação do conhecimento humano do que uma derivação explicativa-axiomática, imposta “desde fora” como necessidade causal, a partir de uma lei hipotética, fundada na experimentação. Com efeito, uma estratégia de conhecimento na qual os termos sujeito e objeto constituem relações que dificilmente permitem um isolamento absoluto das partes relacionais, instaurando um complexo e variado leque de possibilidades de relações cognitivas, nas quais mesmo a

---

<sup>12</sup> idem, *ibidem*. p. 30. Aqui, Apel tem em mente, no que diz respeito às filosofias da identidade, a seguinte proposição de Hegel: “Toda compreensão é uma identificação do eu e do objeto, uma reconciliação daquilo que fora dessa compreensão está dividido; o que eu não compreendo permanece algo estranho para mim e diferente de mim”. Hegel, *Lição de estética*.

procura por “leis causais explicativas” deve ser precedida de, ou inserida em, um movimento compreensivo “desde dentro”.

Com a pretensão de entender a postulação desse nível de objetividade que se constitui “desde dentro”, pela perscrutação de “sentidos”, e para que, mais tarde, seja possível vislumbrar como Sérgio Buarque constitui seu horizonte de objetividade, importa perceber como Karl-O. Apel dimensiona, no período que aqui interessa, a controvérsia “compreensão-explicação”.

Segundo Apel, esta era a “situação-problema” na qual se encontrou o século XIX quando do início de sua reflexão, epistemológica e metodológica, sobre os fundamentos da filologia e da história: o desenvolvimento das “ciências naturais”, desde Galileu até Hume e Kant, envolveu um crescimento da renúncia radical à compreensão “interna” da natureza, compensada pela ancoragem na explicação com base em hipóteses nomológicas<sup>13</sup>. Nesse contexto, segundo Apel, desponta a questão sobre se as condições de cientificidade das ciências do “mundo histórico-social” se fundariam num processo similar de conhecimento, ou, se os problemas dessas “ciências tardias”, diferiam ao ponto de requerer a restauração da validade das reivindicações para a compreensão eliminadas no início da moderna instauração da “magna ciência”<sup>14</sup>.

Apel afirma que com Droysen se distinguiu, pela primeira vez, compreensão e explicação no intento de fundamentar metodologicamente as “ciências históricas”, tornando-as distintas das “ciências naturais” ou “física-matemáticas”. Tal distinção expressa no manuscrito de Droysen, *Grundriss der Historik* (“Fundamentação da

---

<sup>13</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 30.

<sup>14</sup> *idem, ibidem.* p. 30.

história”), de 1858, publicado em 1868 na forma de livro, se postulava nos seguintes termos:

“De acordo com o objeto e a natureza do pensamento humano há três métodos científicos possíveis: o especulativo (formulado na filosofia e na teologia), o matemático ou físico e o histórico. Suas respectivas essências são o saber, o explicar e o compreender”<sup>15</sup>.

Na concepção de Apel, Droysen elabora seu conceito de compreensão (*Verstehen*) em definições de relevante significado epistemológico. Segundo ele, a possibilidade de compreensão consiste no fato de que as expressões, que se fazem presentes como material histórico, são do mesmo “gênio” que “nós”. Nesse sentido, em Droysen a compreensão é determinada pela condição “sensitiva espiritual” da humanidade, a qual se manifesta (*äussert*) em todo processo interno para a “percepção sensória” e em toda “expressão exterior” (*Äusserung*) que espelha processos internos<sup>16</sup>.

Dessa perspectiva, a expressão individual é compreendida como uma expressão do “interior”, através de uma inferência de retorno a tal “interior”. O “interior” é compreendido através do exemplo dessa expressão e como uma força central, a qual representa a si mesma nesse exemplo, assim como, em todos os seus efeitos e expressões periféricas<sup>17</sup>.

Apel esclarece que tal análise da *Verstehen* como uma inferência de retorno do “externo” ao “interno” revela a dependência epistemológica de Droysen, e seu *Grundriss*, em relação à fundamentação das “hermenêuticas” de Schleiermacher e de A. Boeckh<sup>18</sup>. Ambos, pensadores que tentaram responder à questão das condições de

<sup>15</sup> Apud, Karl-Otto Apel. *ibidem*. (Droysen - *Grundriss*), p. 1.

<sup>16</sup> *idem*, *ibidem*. p. 1.

<sup>17</sup> *idem*, *ibidem*. pp. 1 e 2.

<sup>18</sup> *idem*, *ibidem*. p. 2. Sobre o pensamento hermenêutico de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) é possível consultar, entre outros: Lima, Luiz Costa. “Hermenêutica e abordagem literária”. In *Teoria da*

possibilidade da compreensão, em parte se referindo à “teoria das mônadas das forças psíquicas” de Gottfried Wilhelm Leibniz e Johann Gottfried Herder. Mais que isso, Schleiermacher construiu o “lugar” metodológico do “círculo hermenêutico”. Um “lugar” descoberto pela apropriação filosófica e pela assimilação da tradição hermenêutica da teologia protestante, da filologia humanística e da jurisprudência desenvolvidas como uma teoria pragmática de interpretação textual<sup>19</sup>. Para Droysen, na esteira dessa perspectiva, esse “lugar” aparece da seguinte forma:

“O indivíduo é compreendido a partir do todo e o todo a partir do indivíduo. Por que ele é um ‘eu’, uma totalidade nele mesmo, assim como quem ele tem que compreender, a pessoa que compreende completa a totalidade do compreendido, a partir da expressão individual, e a expressão individual, a partir da totalidade do compreendido. O processo compreensivo é tanto sintético como analítico, tanto indutivo como dedutivo”<sup>20</sup>.

A nova fundamentação filosófica de Schleiermacher da tradição hermenêutica é orientada também em relação ao paradigma de compreensão lingüística oriunda do humanismo italiano. O que também se reflete na perspectiva de Droysen, segundo Apel, quando ele afirma:

“Nossa compreensão histórica é completamente a mesma que a nossa compreensão daqueles com quem falamos. Não é meramente a palavra individual da sentença individual o que

---

*literatura em suas fontes*. vol I. Rio de Janeiro: Francisco Alves editora, 1983. pp. 52-83. Ricoeur, Paul. “Das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral”. In *Interpretação e ideologias*. (org., trad. - Hilton Japiassu). Rio de Janeiro: Francisco Alves editora, 1988. pp. 20-29. Palmer, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: edições 70, 1989. Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. México: Fondó de Cultura Economica, 1978. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenêutica filosófica*. Salamanca: Editora Sígueme, 1977.

<sup>19</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 2.

<sup>20</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Droysen - *Grundriss*). p. 2.

compreendemos; essa expressão individual é para nós uma expressão externa de seu interior”<sup>21</sup>.

Apel aponta, ainda, em sua apresentação do modo pelo qual Droysen formula o problema das relações entre compreensão e explicação, um nível de convergência entre a perspectiva desse último com Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Segundo Apel, encontra-se em Droysen, assim como em Hegel, uma indicação das conseqüências revolucionárias da ancoragem da “hermenêutica-dialética” na filosofia: o círculo hermenêutico tem implicações que são antropológica e eticamente relevantes na medida em que suspendam o solipsismo da tradicional filosofia da consciência <sup>22</sup>. Segundo Droysen:

“A humanidade se torna o que, em acordo com a sua análise, ela é - totalidade nela mesma - apenas na compreensão dos outros, em ser compreendido pelos outros, em comunidades éticas (família, povo, estado, religião, etc.)”<sup>23</sup>.

Importa perceber, sobretudo, como Droysen manifestava uma consciência filosófica que dá importância à dicotomia metodológica entre as “ciências explanatórias” e as que envolvem a “compreensão”. Nesse sentido, segue mais um excerto de Droysen citado por Apel, no qual esse demarca o ponto filosófico que instaura a controvérsia explicação (*Erklären*)-compreensão (*Verstehen*):

“Pesquisa histórica não intenta explicar, isto é, derivar o posterior do anterior, ou derivar os fenômenos de leis no termo das quais eles podem ser vistos como necessários, como meros efeitos ou desdobramentos. Se a necessidade lógica do posterior repousasse no anterior, haveria um análogo à matéria eterna e seus processos materiais, não o mundo histórico. Se a vida

<sup>21</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. p. 2. Sobre a questão da compreensão da fala e das relações entre o discurso falado e o escrito, consultar: Ricoeur, P. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1987.

<sup>22</sup> *idem*, *ibidem*. p. 2.

<sup>23</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. p. 2.

histórica fosse a reprodução do que sempre se mantém o mesmo, ela não teria felicidade ou responsabilidade, nenhum conteúdo ético, restando apenas natureza orgânica”<sup>24</sup>.

Apesar de Droysen ter pela primeira vez concebido a distinção entre compreensão e explicação, foi anos mais tarde, que, segundo Apel, a forma historicamente significativa desse debate se apresenta sob a reflexão diltheyana <sup>25</sup>. Mais precisamente, quando do lançamento do livro de Wilhem Dilthey, *Enleitung in die Geisteswissenschaften* (“Introdução às ciências do espírito”), em 1883, no qual, segundo Apel, Dilthey fez da dicotomia entre explicação e compreensão o fundamento terminológico para a distinção entre as “ciências naturais” e as *Geisteswissenschaften* (“ciências do espírito”) como um todo <sup>26</sup>. Para Apel, nesse livro Dilthey fez mais que isso. Ele explicitamente conectou tal dicotomia à demanda de fundamentação das *Geisteswissenschaften* no sentido de uma “crítica da razão histórica”, análoga à “crítica da razão pura” kantiana. Dessa forma, segundo Apel, Dilthey visava responder a John Stuart Mill, para quem as *moral sciences* (“ciências morais”) seriam adaptadas ao programa positivista das “ciências causalmente explicativas”, ao modelo das “ciências naturais”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. p. 3.

<sup>25</sup> *idem*, *ibidem*. p. 3. Sobre a importância do pensamento de Wilhelm Dilthey na constituição de um fundamento epistemológico para as “ciências humanas e sociais”, a partir da postulação da distinção entre compreensão e explicação, consultar entre outros: Ricoeur, Paul. *Interpretação e ideologias*. (org. e trad. - Hilton Japiassu). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. Palmer, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Editora Sígueme, 1977.

<sup>26</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 3. Comentários importantes, específicos, sobre esse livro de Dilthey que enfocam “o caráter aparentemente fragmentário” de seu projeto de fundamentação epistemológica para as “ciências do espírito”, podem ser encontrados, entre outros em: Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. (Coleção estudos). São Paulo: Editora Perspectiva/EDUSP, 1987.

<sup>27</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 3. Apel esclarece que tal perspectiva de Mill é apresentada no seu *A System of logic ratiocinativ and inductive*, de 1843. Apel esclarece, ainda, que E. Rothaker afirma que a tradução de J. Schiel do termo *moral sciences* como *Geisteswissenschaften* (plural) representou a introdução

Apel afirma que a primeira exposição e fundamentação do método da compreensão (*Verstehen*) por Dilthey, pareceu, na perspectiva de seus contemporâneos, um passo de retorno parcial, ou uma derivação, em relação à concepção de Droysen sobre a “compreensão”. Dilthey, na concepção de Apel, proclamou uma psicologia “interpretativa” como fundamentação filosófica para as *Geisteswissenschaften* e, em acordo com isso, enfatizou os aspectos da compreensão psicológica da fundamentação da hermenêutica de Schleiermacher. Na perspectiva de Apel, essa posição diltheyana se tornou absolutamente decisiva para a dicotomia entre explicação e compreensão<sup>28</sup>. E se apresenta nessas palavras de Dilthey:

“Nós explicamos através de processos intelectuais, mas compreendemos através da cooperação de todas as forças disposicionais e espirituais (*Gemütskräfte*) da compreensão e de suas submersões no objeto”<sup>29</sup>.

Nesse sentido, as *Geisteswissenschaften* se distinguem das “ciências naturais” na medida em que essas têm como seus objetos fatos que se tornam conscientes como que “desde fora” e são dados como fenomenais e individuais. Ao contrário, os objetos das *Geisteswissenschaften* se tornam conscientes “desde dentro”, como realidade e como uma relação viva. Assim, para as “ciências naturais” uma conexão na natureza surge apenas através de inferências suplementares, no sentido de uma associação de hipóteses. No entanto, para as *Geisteswissenschaften* se segue que, nelas, a conexão da “vida psíquica” é absolutamente básica como algo originalmente dado.

---

desse último termo na língua alemã, sem deixar de ressaltar que tal tradução seria pre-condicionada pela tradição da *Geisteswissenschaft* (singular) na escola hegeliana.

<sup>28</sup> *idem, ibidem*. p. 3. Em relação às confluências das perspectivas de Schleiermacher e de Droysen no pensamento de Dilthey, consultar: Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Editora Sígueme, 1977.

<sup>29</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Dilthey - *Einleitung*). p. 3. Esse ponto específico da reflexão diltheyana pode ser encontrado nos livros já referidos que discutem a obra de W. Dilthey.

Apel esclarece que, em contraste com a “psicologia natural-científica”, atomística, a “psicologia interpretativa”, postulada por Dilthey, inicia-se a partir de “relações experienciadas, as quais são dadas com uma força original e imediata”<sup>30</sup>. Segundo Apel, Dilthey afirma que “a transição da condição de um ao outro, o efeito o qual relaciona um ao outro, se prende à experiência interna”<sup>31</sup>. Então, é no fundamento da relação estrutural que nós “experienciamos, a qual abarca todas as paixões, as dores e as fortunas da vida humana”, que deveríamos “compreender a vida humana e todas as profundidades e os precipícios da humanidade”<sup>32</sup>. Nas palavras de Dilthey citadas por Apel: “[a] conexão experienciada da vida psíquica” é, e se mantém, “a fundamentação firme, experienciada e imediatamente certa, da psicologia”<sup>33</sup>. Isso, para Dilthey, contrasta com as “ciências naturais”, nas quais “uma conexão causal é acrescida de forma suplementar ao que é dado através da construção de hipóteses”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> idem, *ibidem*. p. 4. Aqui Apel refere-se ao livro de Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (“Idéia de uma psicologia analítica e descritiva”), de 1894.

<sup>31</sup> idem, *ibidem*. p. 4.

<sup>32</sup> idem, *ibidem*. p. 4.

<sup>33</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Dilthey - *Ideen*). p. 4.

<sup>34</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Dilthey - *Ideen*). p. 4. Ressalto as observações de Richard E. Palmer sobre o conceito diltheyano de “experiência” por me parecerem esclarecedoras, nesse momento. Palmer esclarece, a princípio, que na língua alemã há duas palavras para designar “experiência”: *Erfahrung*, refere-se à experiência em termos gerais, e, *Erlebnis*, mais específico, forjado a partir do verbo *erleben* (experimentar, em especial, circunstâncias individuais). Segundo Palmer, *Erlebnis* constitui-se a partir da conjugação do prefixo enfático *er* com o verbo *leben* (viver). Aparentado, portanto, do verbo viver, o verbo experimentar, em alemão, é uma forma enfática que sugere a imediatez da própria vida quando nos confrontamos com ela. Segundo Palmer, *Erlebnis*, enquanto substantivo singular, era praticamente inexistente em alemão antes de Dilthey o usar num sentido altamente específico, embora a forma plural, *Erlebnisse*, apareça em Goethe, de quem Dilthey o teria ido buscar. Assim, definiria Dilthey o conceito de *Erlebnis*, ou “experiência vivida”, citado por Palmer: “Aquilo que na cadeia do tempo forma uma unidade no presente porque tem um significado unitário, é a mais pequena entidade a que podemos chamar experiência. Indo mais longe, podemos considerar ‘experiência’ cada unidade determinada das partes da vida ligadas por um sentido comum - mesmo quando as várias partes se separam uma das outras por eventos que as interrompem”. Nesse sentido, “experiência” significa para Dilthey, segundo Palmer, não o conteúdo de um ato reflexivo da consciência, mas antes o próprio ato, algo no qual e pelo qual vivemos, sendo a própria atitude que temos para com a vida e pela qual vivemos. É, portanto, dada de um modo pre-reflexivo na significação, sendo a *Erlebnis* aquele contato direto com a vida a que podemos chamar a “experiência imediatamente vivida”. Desta forma, Dilthey, citado por Palmer, postula a “experiência vivida” em seu projeto metodológico: “O modo como a ‘experiência vivida’ se

No entanto, Karl-Otto Apel observa que a nova filosofia e epistemologia na qual Dilthey pretendeu fundamentar sua “crítica da razão histórica” não é inequivocamente representada pela psicologia. Segundo Apel, para ser correto, é mais apropriado associá-la com o movimento de transformação da filosofia da consciência transcendental de Kant em uma “quasi-transcendental” filosofia da vida<sup>35</sup>. Nela, as funções kantianas da compreensão na constituição dos objetos serão deslocadas ou expandidas pelas “relações vivenciais” (*Lebensbezüge*), como condição para a possibilidade de significação do mundo - quer no sentido das conexões estruturais da “vida psíquica”, ou, no sentido da explícita oposição que o mundo real, na qualidade de natural, apresenta para a vontade. Dessa maneira, o sentido formador da compreensão pode ser experienciado reproduzivelmente em suas “expressões”, as quais refletem o lado aparente desse sentido formador, sendo suas conexões estabelecidas apenas externamente, em termos de hipóteses explicativas<sup>36</sup>.

---

apresenta é completamente diferente do modo como as imagens se colocam face a mim. A consciência da experiência e a sua constituição são a mesma coisa: não há separação entre o que está-ali-para-mim e o que eu experimento enquanto estando-ali-para-mim. Por outras palavras, a experiência não se coloca como um objeto em face daquele que a experimenta, mas antes a sua própria existência para mim é indiferenciada da ‘qualidade’ que nela para mim está presente”. Palmer, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. pp. 113-117.

<sup>35</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 4. É importante destacar que o termo *transcendental* significa, na perspectiva da filosofia kantiana, um ponto de vista que pretende considerar as condições de possibilidade de todo conhecimento. Nas palavras de Kant, citadas por Hilton Japiassu: “Chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, se ocupa menos dos objetos do que de nossos conceitos *a priori* dos objetos. Um sistema de conceitos desse tipo seria denominado filosofia transcendental (...). Não devemos denominar transcendental todo conhecimento *a priori*, mas apenas aquele pelo qual sabemos que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental quer dizer possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento)”. (Kant - *Crítica da razão pura*). *Dicionário básico de filosofia*. (org.) Hilton Japiassu e Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991.

<sup>36</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 4. Ressalte-se, aqui, as observações esclarecedoras de Richard E. Palmer sobre o conceito de expressão postulado por Dilthey. Segundo Palmer, o termo “expressão” (*Ausdruck*), para Dilthey, não é essencialmente a encarnação dos sentimentos de uma pessoa, mas antes uma “expressão de vida”, a qual pode referir-se a uma idéia, a uma lei, a uma forma social, à linguagem - qualquer coisa que espelhe a marca da vida interior do homem. Na concepção de Palmer, talvez o termo *Ausdruck* pudesse ser traduzido, não por “expressão”, mas por “objetificação” do espírito - conhecimento, sentimento e vontade - do homem. Na perspectiva de Palmer, o significado

Karl-Otto Apel aponta essa nova perspectiva de Dilthey sobre a questão como tendo aparecido em seu *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (“A Construção do mundo histórico nas ciências do espírito”). Nele, sob a influência das críticas de Husserl e dos neokantianos ao psicologismo, segundo Apel, Dilthey abandonou a visão da psicologia como ciência fundante de suas “ciências do espírito” e deu a sua epistemologia da *Verstehen* um giro objetivo, em parte na direção de Hegel e, nessa medida, em parte retornando a Droysen<sup>37</sup>.

Segundo Apel, a partir daí, Dilthey passou a afirmar ser um erro “aplicar a psicologia para o nosso conhecimento do lado interior da vida psíquica” que as *Geisteswissenschaften* pretendem compreender. Nas palavras de Dilthey, citadas por Apel: “[a] compreensão deste espírito (como ele é expresso no direito romano) não é apreendida psicologicamente; ela é o retorno a uma forma espiritual com suas próprias estruturas (...)”<sup>38</sup>. Na concepção de Apel, aí está, de fato, a compreensão do “espírito objetivo” ou de sua “objetificação” na forma do significado. Apel esclarece que para o último Dilthey, “espírito objetivo” é uma esfera comunal mediata entre sujeitos “espirituais” individuais. Apel cita Dilthey:

---

hermenêutico de tal “objetificação” é que, através dela, a compreensão pode centrar-se numa expressão fixa e “objetiva” da “experiência vivida”, em vez de lutar pela sua captação por meio da introspecção. Nas palavras de Dilthey referidas por Palmer: “Tudo aquilo em que o espírito humano se objetificou cai na área das *Geisteswissenschaften*. O limite dessas é tão lato como a compreensão, e, a compreensão tem seu verdadeiro objeto na objetificação da própria vida”. Em especial, destaca Palmer, Dilthey concebe nas obras literárias esse “lugar” de objetificação através do qual os princípios da hermenêutica poderiam abrir caminho a uma teoria geral da compreensão, tornando-se “teoria” não só da interpretação do texto mas do modo como a vida se revela e se exprime nas obras. Dessa forma, para Palmer, o conceito “expressão” de Dilthey não se refere ao individual isolado, puramente pessoal, como quando se trata da psicologia, mas sim a uma realidade social e histórica, revelada na experiência, a realidade social e histórica da própria experiência. Palmer, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. pp. 117-120.

<sup>37</sup> idem, *ibidem*. p. 4.

<sup>38</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Dilthey - *Der Aufbau*). p. 5.

“Cada expressão-de-vida individual representa algo comum no domínio do espírito objetivo. Toda palavra, toda frase, todo gesto ou forma de polidez, toda obra de arte e todo ato político são inteligíveis apenas porque uma comunidade liga aqueles que expressam a si mesmos aos que os compreendem. As experiências, pensamentos e atos individuais permanecem apenas numa tal esfera comunal e apenas nela podem ser compreendidos”<sup>39</sup>.

No entanto, Apel ressalta que a “compreensão” permanece epistemologicamente destinada à conexão interna da “experiência” e da “expressão” (*Erlebnis* e *Ausdruck*, respectivamente). Para tanto, Apel volta a citar Dilthey:

“As *Geisteswissenschaften* têm a objetificação da vida como aquilo que é compreensivamente dado a elas. Na medida, no entanto, que a objetificação da vida é algo inteligível para nós, ela contém do começo ao fim a relação do exterior para o interior. Dessa forma, esta objetificação está em toda parte relacionada na compreensão à experiência, na qual seu próprio conteúdo é desvelado numa unidade-vital, e, a qual permite a interpretação de todos os outros”<sup>40</sup>.

Segue a citação:

“A inter-relação vida, expressão e compreensão [abarca] não apenas gestos, expressões faciais e palavras com as quais os seres humanos comunicam-se uns com os outros, não apenas as criações espirituais duráveis (*geistige*) ... ou a contínua objetificação do espírito em formas sociais; ... nem a unidade psicológica da vida é conhecida para si própria através da mesma relação dupla de experiência e compreensão; ela se torna cônica de si no presente, redescobre a si mesma como algo passado na memória ... e, por outro lado, nós compreendemos a nós mesmos e aos outros apenas na medida em que levamos nossa experiência vivida (*Erlebnis*) a todo o tipo de expressão de nossa própria vida ou à dos outros. Então, em todos os casos, a

<sup>39</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Dilthey - *Der Aufbau*). p. 5.

<sup>40</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Dilthey - *Der Aufbau*). p. 5.

inter-relação de experiência, expressão e compreensão é o procedimento característico através do qual a humanidade se apresenta como o objeto das *Geisteswissenschaften*<sup>41</sup>.

Ao compreender o mundo especulativamente como alienação do espírito, Hegel já havia reivindicado, segundo Apel, uma identidade dialética do sujeito cognoscente com o objeto de conhecimento. Na percepção de Apel, Dilthey tem uma suposição similar no que diz respeito à fundamentação da validade intersubjetiva das empíricas *Geisteswissenschaften*<sup>42</sup>. Mais que isso, na concepção de Apel, em sua filosofia do espírito revisitada, Dilthey conecta esta premissa da identidade entre sujeito e objeto com uma revivificação do princípio básico da *Scienza Nuova* de Giambattista Vico, segundo o qual somos capazes de compreender a história porque, num certo sentido, nós mesmos a fizemos. Perceba-se as palavras do próprio Dilthey:

“Na compreensão de um produto histórico, assim como na compreensão de algo interior, não se personifica nenhuma identidade lógica, mas antes a relação singular de semelhança entre indivíduos diferentes. ... Esses indivíduos não compreendem uns aos outros através de suas uniformidades. ... Eles compreendem uns aos outros precisamente através das possibilidades que os indivíduos possuem dentro de certos limites, possibilidades as quais permitem alguém começar com as expressões e efeitos de uma formação individual completamente diferente e reexperienciar seu estado interno, processando-o como um estado interno pertencente a ele próprio. Para que o indivíduo tenha possibilidades, nele mesmo, que se estendam para além do que ele pode conceber em sua própria vida”<sup>43</sup>.

Ainda com Dilthey:

---

<sup>41</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Dilthey - *Der Aufbau*). pp. 5 e 6. É importante atentar para os comentários de Richard E. Palmer, já apresentados parcialmente, sobre a centralidade da articulação entre “explicação”, “expressão” e “compreensão” no pensamento diltheyano. Palmer, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. pp. 113-121.

<sup>42</sup> *idem*, *ibidem*. p. 6.

<sup>43</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Dilthey - *Der Aufbau*). p. 6.

“A primeira condição de possibilidade das *Geisteswissenschaften* reside no fato de que eu mesmo sou um ser histórico, aquele mesmo quem investiga a história é o mesmo quem faz a história”<sup>44</sup>.

Continua Dilthey:

“Portanto, de acordo com o escopo dos fenômenos com os quais lida, o conceito das *Geisteswissenschaften* é determinado pela objetificação da vida no mundo externo. Apenas aquilo que o espírito tenha criado ele pode compreender. Natureza, o objeto das ciências naturais, encerra a realidade produzida independentemente do efeito do espírito”<sup>45</sup>.

Segundo Apel, esse esforço de fundamentar, pela reivindicação metodológica, epistemológica, a autonomia das *Geisteswissenschaften* foi adotado, de forma diferente, por Max Weber e pelos neokantianos<sup>46</sup>. Esse esforço de fundamentação autônoma, criticado pelos positivistas e neopositivistas, inicia a controvérsia sobre explicação e compreensão que, segundo Apel, continua até nossos dias. Na concepção de Apel, a lógica da explicação, promovida pela “ciência unificada”, não pode dar a última palavra nem mesmo com a filosofia analítica. Em sua perspectiva, na verdade, as análises de pragmaticamente orientadas, pelos pós-wittgensteinianos, dos “jogos de linguagem” - do entrelaçamento de “usos da linguagem”, “ações” e “experiências paradigmáticas” - têm de certa maneira renovado as posições básicas da filosofia hermenêutica das *Geisteswissenschaften*. Segundo Apel, isso seria perceptível em trabalhos de William Dray, Peter Winch e Georg Henrik von Wright<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Dilthey - *Der Aufbau*). p. 6.

<sup>45</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Dilthey - *Der Aufbau*). p. 6.

<sup>46</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 6. Sobre as relações entre os neokantianos de Baden e Max Weber, consultar entre outros: Oakes, Guy. “Weber and the Southwest German School: the genesis of the concept of historical individual”. In: Mommsen, W. & Osterhammel, J. *Max Weber and his contemporaries*. Londres: Unwin Hyman, 1987. pp. 434-446. Cohn, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

<sup>47</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 7. É importante atentar para o projeto que informa a perspectiva de Karl-Otto Apel nesse seu livro. Este pretende lidar com duas demandas. Por um lado, ele pretende estabelecer

Não pretendo, aqui, no entanto, seguir todo o caminho de análise proposto por Karl-Otto Apel, mas antes, enfatizar sua frutífera apreensão das questões surgidas a partir da controvérsia entre Dilthey, Windelband e Rickert, além de sua repercussão no pensamento weberiano. Afinal, tal delimitação se compatibiliza com a perspectiva proposta nesta dissertação de perscrutação das confluências entre a controvérsia explicação-compreensão, levada a cabo na Alemanha no século passado, e a concepção de objetividade de Sérgio Buarque de Holanda em seu *Raízes do Brasil* de 1936.

Como já foi ressaltado, no início do século XIX, em franca conexão com a nova fundamentação das disciplinas filológica e histórica como “ciências”, Schleiermacher elaborou uma nova fundamentação para as “hermenêuticas”, enquanto Droysen fundou os princípios da história (*Historik*) sob a luz dessa fundamentação. Então, com referência à dicotomia entre explicação e compreensão, Dilthey fundamentou as *Geisteswissenschaften*, primeiro, numa fundação psicológica e, subseqüentemente, numa “quasi-transcendental” filosofia da vida<sup>48</sup>. Ambas as estratégias assinalam sua oposição

---

uma relação com o amplo horizonte de problemas na filosofia e na teoria da ciência a partir dos quais, segundo ele, o século vinte levantou suas questões. Pretende, ainda, estabelecer uma relação com as reivindicações radicais que os neopositivistas opõem à filosofia das *Geisteswissenschaften*. Por outro lado, pretende perscrutar os detalhes da análise pós-wittgensteiniana da linguagem para, então, apresentar necessariamente muitos problemas importantes em uma teoria global das *Geisteswissenschaften* ou das “ciências sociais”. Pretende, portanto, abarcar ambas as demandas se concentrando no problema central de uma reconstrução crítica da controvérsia explicação-compreensão e de forma especial na solução das questões em disputa na sua fundação.

<sup>48</sup> idem, *ibidem*. p. 11. Importa ressaltar, aqui, como essa filosofia da vida, nesse “segundo” Dilthey, vem a fundamentar na história - quer dizer, na temporalidade intrínseca à “experiência vivida” - a pretensão objetiva das “ciências do espírito”. Para tanto, ressalto os comentários de R. E. Palmer sobre os conceitos de “experiência vivida” (*Erlebnis*), “historicidade” (*Geschichlichkeit*) e “vida” (*Leben*) e suas implicações para o fundamento das “ciências do espírito” por Dilthey. Palmer esclarece que a “vida” em Dilthey não é algo metafísico, não é uma parte profunda para além da “experiência vivida”, sendo a experiência humana aquilo para além do qual a reflexão não deveria querer ir. Assim, o “sentido” de um “fato captado objetivamente” é dado com o próprio fato, sendo o “sentido” intrinsecamente temporal, definido nos termos do contexto da vida de cada um. Nas palavras de Dilthey: “as partes constitutivas que formam a visão da progressão da nossa vida (*Aunschauung des Lebens verlaufes*) estão todas contidas no próprio viver”. Com isso, para Palmer, Dilthey designa esse fato como sendo a temporalidade interna da historicidade intrínseca à própria vida. Portanto, segundo Palmer, Dilthey defende uma proposição da maior importância para a hermenêutica e para a

à integração de J. S. Mill das *moral sciences* na “ciência unificada” de explicação nomológica.

Segundo Karl-Otto Apel, no período posterior, a dicotomia entre explicação e compreensão foi, em grande parte, associada às concepções de Dilthey, logo elaboradas em vários estudos alemães iniciais<sup>49</sup>. Apel aponta, no início do século XX, as seguintes contribuições:

1. a própria escola de Dilthey, orientada em relação à “filosofia da vida” e, mais tarde, em relação ao neohegelianismo;
2. a antipsicológica e anti-“filosofia da vida”, escola do neokantismo em Heidelberg<sup>50</sup>, associada com W. Windelband e H. Rickert - por fim, relacionada à última escola;
3. a do conceito de sociologia compreensiva (*verstehende*) de M. Weber, procedente do “paradigma típico-ideal” da compreensão racional visando fins.

Na concepção de Apel, todo o período de tentativas de fundamentação das *Geisteswissenschaften* interpretativas (*verstehende*), ou “ciências culturais”, deve ser entendido contra a contrastante herança inicial do positivismo ou cientificismo. Para ele,

---

fundamentação das “ciências do espírito”: a “experiência” é intrinsecamente temporal, histórica, e, assim, a “compreensão” da “experiência” também tem que ser dada em categorias de pensamento proporcionalmente históricas. Nesse sentido, a tarefa que Dilthey impunha era nítida, na perspectiva de Palmer: elaborar as “categorias históricas” adequadas às características da “experiência vivida”. Palmer, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. pp. 113-121.

<sup>49</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 11.

<sup>50</sup> idem, *ibidem*. p. 11. Em relação às várias “escolas de pensamento” nomeadas “neokantianas”, e ao “neokantismo” no Brasil, ver, por exemplo: *Logos - Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Portugal: Printer Portuguesa, 1989. Sobre a escola neokantiana que congrega W. Windelband e H. Rickert é importante atentar para as observações de Guy Oakes. Segundo ele, essa escola se chama “escola de Baden”, ou “escola do sudoeste alemão”, de neokantismo, porque suas figuras principais elaboraram seus estudos nas universidades do sudoeste alemão, no estado de Baden. Windelband, primeiro em Estrasburgo, depois em Heidelberg; Rickert em Freiburg e Heidelberg; Emil Lask - aluno de Rickert em Freiburg e aluno pos-doutoral de Windelband e Heidelberg - em Heidelberg. Oakes, Guy. “Introduction: Rickert’s theory of historical knowledge”. In: Rickert, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science: a logical introduction to the historical sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. viii.

esse período pode ser caracterizado como a primeira fase da controvérsia entre explicação e compreensão<sup>51</sup>.

Importa, nesse momento, exatamente a caracterização dessa “primeira fase” da controvérsia explicação-compreensão. Nesse sentido, será enfatizada, a partir de agora, a apresentação crítica de Apel de alguns dos pontos nos quais divergem as concepções epistemológicas de Dilthey, dos neokantianos e de Weber.

Segundo Apel, Dilthey pretendeu primeiro transformar a filosofia transcendental da consciência se referindo à interconexão estrutural da “vida” - ou às relações da “vida” que fundamentam “experiência” e “significado” -, da “expressão” e da “compreensão”, mas ele não foi capaz de livrar esse intento, por completo, do psicologismo generalizado naquele tempo (segunda metade do século dezenove)<sup>52</sup>. E, mais tarde, para Apel, Dilthey também não foi capaz de evitar o perigo de um historicismo “quasi-positivista”, ou do relativismo, em seu programa de uma objetificação empírica do espírito e em sua “compreensão universal” da vida histórica<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 12.

<sup>52</sup> *idem, ibidem.* p. 12. Sobre o importante conceito de “estrutura” nas formulações epistemológicas de Dilthey é possível consultar: Rodi, Frithjof. “O Conceito de Dilthey de estrutura dentro do contexto da ciência e da filosofia do século XIX”. In: Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: EDUSP, 1994. pp. 27-41. Nesse artigo, encontra-se, ainda, uma importante observação sobre a questão do “psicologismo” de Dilthey: “[n]ão tem importância chamarmos esse tipo de auto-reflexão de ‘filosofia da vida’, ‘antropologia do conhecimento’ ou ‘fenomenologia’, contanto que nos certifiquemos de que não se trata de psicologia no sentido estreito de ‘psicologismo’, implicando uma busca nomotética e reducionista de leis psíquicas”.

<sup>53</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 12. Sobre o “historicismo” e “relativismo” na pretensão diltheyana de “objetificação do espírito”, por meio de uma “compreensão universal”, é importante atentar para os comentários de Hans-Georg Gadamer. Segundo Gadamer, o próprio Dilthey teve sempre em consideração a objeção ao relativismo e buscava a resposta à questão de como é possível a objetividade dentro da relatividade, e, como pode ser pensada a relação do finito com o absoluto. Nas palavras de Dilthey, citadas por Gadamer: “[n]ossa tarefa é expor como se tem estendido esses conceitos relativos de valor das diversas épocas a algo absoluto”. No entanto, afirma Gadamer, “em Dilthey se buscará em vão uma resposta real a esse problema do relativismo, nem tanto porque não encontra a resposta como porque essa não era sua verdadeira pergunta. No desenvolvimento da auto-reflexão histórica que o levava de relatividade em relatividade, ele se supôs sempre no caminho ao absoluto”. Na concepção de Gadamer, Ernst Troeltsch havia resumido perfeitamente o trabalho de toda a vida de Dilthey em sua frase “da relatividade à totalidade”. Para Gadamer, a fórmula literal de Dilthey, a quem cita, seria “ser

Windelband e Rickert, por sua vez, segundo Apel, entenderam suas tentativas de fundar as “ciências culturais” como um corretivo ao “psicologismo” e ao “historicismo”, ou “relativismo”, da “filosofia da vida” de Dilthey<sup>54</sup>.

Primeiramente, serão destacadas as críticas ao “psicologismo” de Dilthey, para depois ser tematizado o “historicismo” em sua “filosofia da vida”.

Segundo Apel, os neokantianos tentaram negar o “psicologismo” de Dilthey desligando a *Verstehen* (“compreensão”), no lado subjetivo, de sua relação com a “experiência”, e no lado objetivo, dos processos psíquicos reais que ela supunha reproduzir. Numa contra-distinção à explicação natural científica ( física ou psicológica), a compreensão seria correlacionada com a ligação entre a “relação-de-valores”, ou significado “irreal” das atividades culturais humanas individuais<sup>55</sup>. O que se apresentaria, para Apel, nessas palavras de Rickert:

---

conscientemente condicionado”. Nesse sentido, na perspectiva de Gadamer, uma fórmula abertamente contra a pretensão da filosofia da reflexão de deixar para trás as barreiras da finitude no ascenso ao absoluto e ao infinito do espírito, e, na real realização e verdade da autoconsciência. Dessa forma, Gadamer postula que toda a incansável reflexão diltheyana, sobre a objeção do “relativismo”, mostra que ele não podia manter por inteiro a consequência de sua filosofia da vida frente à filosofia da reflexão do idealismo. De outra forma, na percepção de Gadamer, Dilthey teria de reconhecer, na objeção ao relativismo, o “intelectualismo” que seu próprio ponto de partida, na imanência do saber na vida, pretendia minar. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Editora Sígueme, 1977. pp. 292-304. Ainda sobre o “relativismo” em Dilthey, consultar: Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. “Dilthey e o problema do relativismo histórico”. In: Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenéutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: EDUSP, 1994. pp. 43-58.

<sup>54</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 12. Sobre a oposição entre os neokantianos de Baden e Dilthey é interessante o comentário de Guy Oakes de que Dilthey se tornara o “bode expiatório” de Windelband e de Rickert quando da metade dos anos de 1890. Oakes, Guy. “Introduction: Rickert’s theory of historical knowledge”. In: Rickert, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science: a logical introduction to the historical sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. xii. Doravante, ao referir aos neokantianos, refiro-me aos de Baden.

<sup>55</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 12. Sobre a relação entre “valores”, o sentido de “realidade” e a percepção do elemento “individual” na perspectiva dos neokantianos consultar o texto já citado de Oakes. Nele, Oakes adverte: Rickert defende que uma teoria da verdade a qual sustente a idéia de correspondência entre qualquer conjunto de proposições e a realidade é incoerente. Uma proposição não é verdadeira por corresponder à realidade, mas sim porque o que ela afirma - seu “ideal”, seu conteúdo teórico “não-real” - tem validade para a realidade. Segundo Oakes, a escola do sudoeste alemão concebe a verdade como valor, não tendo, portanto, seu domínio na existência, mas antes na validade: valores não

“Para postular claramente o problema [é sempre preciso perguntar] (i) se pela *Verstehen* alguém pretende reexperienciar o ser psíquico individual ou a compreensão de um significado irreal supra-individual o qual concede ao ser psíquico seu interesse histórico, e (ii) como essas formas de compreensão são inter-relacionadas”<sup>56</sup>.

Apel segue citando Rickert:

“Sinais que são dados ‘externamente’ devem ser percebidos como mais que uma simples expressão de um ‘interior’ real. De outra maneira eles permanecem ininteligíveis”<sup>57</sup>.

Ainda com Rickert:

“Nós podemos sempre chamar a apreensão de um sentido irreal uma ‘compreensão’ e, então, distingui-la da explicação do material, meramente real, psíquico ou físico. ... O real é compreendido [apenas] na medida em que, e tão somente, ele é o sustentáculo de um sentido irreal”<sup>58</sup>.

Continua Rickert:

“O historiador deve considerar não apenas seu material como algo unitário. Ele deve, da mesma forma, considerar sua compreensão por reexperiência de uma vida interior significativa do passado, tanto quanto o ato unificado de seu conhecimento científico, o qual ele caracteriza como ‘empatia com uma alma estranha’. Contudo, a compreensão do sentido irreal, que é dessa forma efetuado, e a reexperiência dos processos psíquicos reais, os quais expiram temporariamente, não são idênticos”<sup>59</sup>.

Mais uma vez com Rickert:

---

“existem”, eles são válidos ou inválidos. Valores são ideais e não reais: “não-reais” (*unwirklich*) ou “irreais” (*irreal*). Porque as propriedades do que é real não podem ser atribuídas pelos valores, não pode haver relação de correspondência entre valores e realidade. Oakes, Guy. “Introduction: Rickert’s theory of historical knowledge”. In: Rickert, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science: a logical introduction to the historical sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. xviii.

<sup>56</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. p. 12. Apel cita o livro de Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (“The limits of concept formation in natural science”), de 1902.

<sup>57</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Rickert - *Die Grenzen*). p. 12.

<sup>58</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Rickert - *Die Grenzen*). pp. 12-13.

<sup>59</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. (Rickert - *Die Grenzen*). p. 13.

“Apenas o sentido irreal pode construir a ponte entre os processos da própria vida interior de alguém e aqueles de uma psique estranha, porque, como sentido irreal, ele não é próprio nem de um nem do outro”<sup>60</sup>.

Na concepção de Apel, por essa via, parece que os neokantianos eram capazes de pressupor que o problema da “compreensão”, ou *Verstehen*, envolvia uma clara relação entre sujeito-objeto. Em outras palavras, segundo Apel, eles eram capazes de evitar a dimensão do problema que as perspectivas hermenêutica e dialética tomavam como certo: a identificação do sujeito de conhecimento e do conteúdo da relação sujeito-objeto. Para Apel, em contraste com Dilthey, a avaliação de Rickert do “dado sensível” na experiência hermenêutica poderia se conformar inteiramente à epistemologia de Kant, posto que Rickert não via diferença entre esse “dado sensível” e aqueles das “ciências naturais”. Nesse sentido, a distinção entre a constituição dos objetos nas “ciências naturais” e aquela de “indivíduos” como objeto de compreensão cultural científica poderia ser resolvido, exclusivamente, pela formação de conceitos<sup>61</sup>. Nessa medida, portanto, segundo Apel, era necessário, para os neokantianos, apenas,

<sup>60</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Rickert - *Die Grezen*). p. 13.

<sup>61</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 13. Nesse momento, é importante esclarecer que a “taxonomia das ciências”, elaborada por Windelband, e seguida por Rickert, não prevê uma distinção ontológica entre os respectivos objetos de estudo das “ciências naturais” e das “ciências do espírito”, mas sim uma distinção em termos de “interesse” cognitivo. Nesse sentido, segundo Oakes, um mesmo objeto pode ser, na perspectiva de Windelband, um dado tanto para as “ciências naturais” como para as “ciências do espírito”, na medida em que a distinção entre ciências “nomotéticas” e “idiográficas” (a partir do grego *ídiōs*: “peculiar”) se dá pela caracterização de diferentes modos de conhecimento. Nenhum fenômeno, portanto, seria intrinsecamente pertinente à natureza ou à história. Dessa forma, a escola neokantiana de Baden concebe as questões epistemológicas como no âmbito da formação de conceitos, com maior precisão a partir das formulações de Emil Lask. Segundo Oakes, para os neokantianos, as condições de possibilidade de conhecimento de um objeto são as condições de possibilidade de formar conceitos daquele objeto. Assim, um item se torna objeto de conhecimento quando revelado por conceitos, ou quando são formados conceitos que representem o item. A válida formação de conceitos, portanto, constitui o conhecimento. Oakes, Guy. “Intoduction: Rickert’s theory of historical knowledge”. In: Rickert, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science: a logical introduction to the historical sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. pp. xi, xii e xiv.

distinguir individualizando, “conceitos” de “relação-de-valores” daqueles “conceitos generalizantes” das “ciências naturais”<sup>62</sup>.

Em termos fenomenológicos, segundo Apel, o preço dessa solução consistiu em abandonar a questão posta por Dilthey sobre em que medida uma compreensão hermenêutica, preocupada com a “expressão” (por exemplo, com sinais lingüísticos), não representa uma forma de experiência que difere da observação do cientista natural de “dados sensíveis” que são “expressões-neutras” (em termos semióticos, índices causalmente relevantes)<sup>63</sup>. Se alguém reflete sobre a mudança fundamental na constituição do fenômeno que ocorre na transição de uma comunicação entre pessoas, ou textos, para a mera observação do dado verbal, ou do material audiovisual, então não parece mais possível reduzir a diferença entre compreensão e explicação simplesmente a uma questão de formação de conceitos<sup>64</sup>. Nesse caso, considerando como Dilthey a constituição fundamental da comunicação - entre pessoas ou entre textos - como envolvendo a possibilidade de “compreensão” de uma “experiência vivida”, a partir da “expressão” da “vida” compartilhada empaticamente, postula-se um nível de ontologização da relação cognitiva, a qual extrapola sua percepção como questão de formação de conceitos. Na concepção de Apel, surge, então, a questão sobre se a

---

<sup>62</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 13.

<sup>63</sup> *idem, ibidem.* p. 13.

<sup>64</sup> *idem, ibidem.* p. 13. Importa ressaltar que, assim como Schleiermacher, Dilthey considerava a fala e a escrita como envolvendo um mesmo nível de problemas hermenêuticos. Sobre como Dilthey trata tal questão e para que se compreenda as implicações dessa atitude interpretativa, além das especificidades da “inscrição” em suporte escrito em relação à possibilidade de “mostração” da situação de fala, é importante consultar: Ricoeur, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987. Ricoeur, Paul. “What’s a text? Explanation and understanding”. In: Ricoeur, P. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press e Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1994. pp. 145-164.

síntese da experiência envolvida na apreensão de sentido (de forma quase empática com os dados da expressão) não difere daquela envolvida no experienciar o mundo físico.

Segundo Apel, Dilthey evocou esse conjunto de problemas postulando a transformação do conceito kantiano de experiência em termos de “relações de vida”, as quais considerava como objetos constitutivos das *Geisteswissenschaften*. Na concepção de Apel, esses não foram os únicos problemas que os neokantianos evitaram. Eles passaram por cima, por conta de seu “logicismo”, da postulação diltheyana de transformar, em termos de uma “revivificação”, a noção de sujeito transcendental de conhecimento. E, com isso, na perspectiva de Apel, os neokantianos se aproximaram da direção da “pura lógica da ciência” postulada pelo positivismo lógico. Segundo Apel, os neokantianos param próximos ao positivismo lógico apenas, sem encontrá-lo, porque elaboraram uma teoria da “relevância-do-valor” na constituição do objeto de conhecimento, importante epistemológica e metodologicamente<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> idem, *ibidem*. p. 14. É importante ressaltar a negação, pelos neokantianos, do “realismo epistemológico”, além de sua postulação da “verdade como valor”. Além disso, vale ainda atentar para os comentários de Oakes sobre a formulação, por Rickert, de uma teoria do conhecimento que substitua o “realismo epistemológico”. Segundo Oakes, Rickert primeiro procedeu a uma análise dos “interesses cognitivos”, também chamada “teleologia do discurso cognitivo”, a qual em face da infinita complexidade da realidade identifica aspectos específicos, dessa realidade, que se localizam sob nossos interesses cognitivos. Para em seguida, à luz dos valores essenciais, os quais, segundo ele, esperamos que o conhecimento realize, proceder a uma avaliação dos meios indispensáveis, dos instrumentos ou dos métodos para estabelecer o tipo de conhecimento em questão, a qual se pode chamar de “metodologia do discurso cognitivo”. Oakes esclarece que “conceito”, para Rickert, é o termo reservado para esses instrumentos essenciais de conhecimento, e, que, dada a irracionalidade intrínseca da realidade - na percepção neokantiana - o conhecimento é possível apenas por via de conceitos que simplifiquem, remodelem e transformem a realidade nas bases dos interesses que esses conceitos pretendem atender. “Conceitos” são constructos lógicos que realizam uma certa pretensão cognitiva. Dessa forma, para Rickert, segundo Oakes, a questão da metodologia é o problema de “como os conceitos são formados a fim de realizar os interesses que se espera que sirvam” - a “teoria do método” é, portanto, uma “teoria da formação de conceitos”. Oakes, Guy. “Intoduction: Rickert’s theory of historical knowledge”. In: Rickert, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science: a logical introduction to the historical sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. xix.

Em relação ao “historicismo”, ou “relativismo”, de Dilthey, Apel afirma que dois aspectos devem ser distinguidos a fim de clarificar a tentativa neokantiana de corrigi-lo. Como Apel já havia ressaltado, o “historicismo-relativismo” de Dilthey está conectado à sua noção empírica da objetificação do espírito - a qual incluía tanto o “espírito objetivo” como seu espírito absoluto (arte, religião e filosofia) - e à sua avaliação da “autocompreensão universal” da vida histórica<sup>66</sup>.

Por um lado, tanto Dilthey quanto os neokantianos seguiram a perspectiva kantiana de traçar um paralelo entre as “ciências naturais” e as “ciências culturais” (neokantianos), ou as *Geisteswissenschaften* (Dilthey), no que diz respeito à validade objetiva do conhecimento. Ambos se preocupavam em garantir a validade objetiva da compreensão e, portanto, sua capacidade de progredir contra a limitação de um ponto-de-vista histórico particular. Por outro lado, segundo Apel, um problema mais profundo, e que incomodava Dilthey e Ernst Troeltsch, está envolvido aí - um problema característico do *status* especial das “ciências culturais”, ou das *Geisteswissenschaften*. Esse problema envolve a questão de se a possibilidade da validade epistemológica, ou a verdade da compreensão, não é limitada, em última instância, pelas condições sob as quais a compreensão, como *interpretatio*, pode avaliar a validade normativa do *intepretandum*<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Apel, K.-O. *op. cit.* p. 14.

<sup>67</sup> *idem*, *ibidem*. p. 14. Atente-se ao esclarecimento que Apel faz em nota sobre essa passagem. Segundo ele, Hegel afirma essa condição em sua filosofia através do conceito de “suspensão”, “neutralização” (*aufheben*), no qual o “espírito objetivo” é neutralizado à luz do “espírito absoluto”. Na concepção de Apel, a não resolução desse problema pela filosofia das *Geisteswissenschaften* empíricas é manifesta pela aporia que flutua entre uma autocompreensão normativista e uma autocompreensão empiricista da história da ciência.

Os neokantianos, segundo Apel, estavam interessados em garantir a validade objetiva da *Verstehen* (“compreensão”), antes de tudo, cientificamente. Nessa medida, para Apel, eles prepararam o terreno para a reivindicação de Weber de uma compreensão “livre-de-valor”, pela distinção entre uma compreensão empírica e não-valorativa do “indivíduo”, alicerçada em sua relação histórica com valores culturais gerais, e, uma fundamentação filosófica da validade de valores imanes para a história<sup>68</sup>.

Segundo Apel, para ser correto, de forma diferente de Weber, Rickert não pensava que as “ciências culturais” poderiam se estabelecer satisfatoriamente em completa independência de uma solução filosófica para o problema da validade dos valores culturais. Pelo contrário, ele acreditava que, em última análise, a validade objetiva dos resultados das “ciências culturais” empíricas permanecia dependente da capacidade da filosofia de fundamentar a unidade e a objetividade de uma ordem de valores, e portanto, de assegurar a racionalidade valorativa da compreensão (*Wertrationalität des verstehen*)<sup>69</sup>.

Max Weber, informa Apel, foi o primeiro a abandonar tal pressuposição. Em seu conceito de compreensão “livre-de-valor”, e de maneira particular na noção de uma compreensão “racional-visando-fins” - a qual ele enfatizou como um tipo ideal - é característica, na percepção de Apel, uma premissa alternativa<sup>70</sup>. Segundo Apel, a tendência ao “desencantamento” significa que uma ordem objetivamente válida de valores não pode mais ser fundada racionalmente. Dessa forma, o processo ocidental de

---

<sup>68</sup> idem, *ibidem*. pp. 14 e 15.

<sup>69</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>70</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

racionalização e, com ele, o progresso de ciências objetivamente válidas envolve a renúncia à pretensão de uma ordem objetivamente válida de valores, além de sua substituição por um “politeísmo” de valores, o qual deixa ao indivíduo uma escolha última e pre-racional<sup>71</sup>.

Apel afirma que de acordo com Weber a ciência empírica não pode derivar normas - ou valores, objetivamente necessários - a partir dos fatos, mesmo onde ela serve para interpretá-los. Nesse sentido, a ilusão de uma legítima *Geisteswissenschaften* valorativa, ou mesmo “ciência cultural”, se mantém apenas na medida em que a compreensão histórica não objetifica os últimos, os irrefletíveis e os tradicionalmente determinados julgamentos que o cientista faz como pessoa. Com isso, na percepção de Apel, as reflexões de Weber resultam em um “historicismo” similar àquele de Dilthey<sup>72</sup>.

Segundo Apel, enquanto o “historicismo-relativismo”, panteisticamente matizado, de Dilthey envolve a “compreensão universal” de todas as “expressões da vida”, Weber defende um dualismo rigoroso eticamente motivado pelo “idealismo dualista da liberdade”, no sentido dos “tipos de concepções de mundo” de Dilthey<sup>73</sup>. Esse dualismo, explica Apel, consiste: numa tomada de decisões existencial a qual diz respeito a “orientações-de-mundo” privadas; num “cientificismo” ou “instrumentalismo” relacionado à esfera da informação racional, intersubjetivamente válida; e procedimentos de fundamentação praticamente relevantes. Na perspectiva de Apel, com isso, Weber se torna um fundador do “sistema de ideologias ocidental contemporâneo”, o qual, em

---

<sup>71</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>72</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>73</sup> idem, *ibidem*. p. 15. “Tipos de concepções de mundo e suas formações de sistemas metafísicos” (*Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung der metaphysischen Systemen*) é o título de parte do livro, de Dilthey, *Weltanschauungs Lehre* (“Teoria das concepções de mundo”), de 1911.

contraste com o “sistema de integração oriental”, contrapõem um “pragmatismo” e “cientificismo” públicos a um “existencialismo” privado<sup>74</sup>.

Importa ressaltar, no entanto, as observações de Apel sobre a análise da “explicação interpretativa” (*verstehende Eklären*), ou “compreensão explicativa” (*erklärenden Verstehen*), na qual, segundo ele, mais uma vez, Weber se aproxima do cientificismo que segue o modelo das “ciências naturais”. Para Apel, por um lado, com os neokantianos e implicitamente com Dilthey, Weber enfatiza a “inteligibilidade” (*Verständlichkeit*) como o característico distintivo dos objetos das “ciências culturais”. Segundo Apel, em relação a isso, Weber aparentemente foi inspirado pela idéia, já mencionada dos neokantianos, de que para as “ciências culturais” a compreensão constitutiva dos objetos envolve a formação de conceitos individualizantes de “relação-de-valor”<sup>75</sup>.

Esclarece Apel que Weber argumenta pela relevância metodológica de um tipo de compreensão que precede a resposta à ambígua questão “por quê?” - quer a resposta envolva compreensão, explicação, explicação interpretativa ou compreensão explicativa. Weber se refere a esse tipo de compreensão como “compreensão observacional direta” (*aktuelles Verstehen*), segundo Apel, entendendo isso como resposta à questão que se coloca no nível de descrição de ações, instituições ou trabalhos realmente presentes<sup>76</sup>. Para Apel, na perspectiva de Weber essa “compreensão observacional direta” deve determinar uma compreensão que se refira não a teorias nomológicas, mas antes a complexos históricos de valores culturais ( estado, religião, economia, arte, etc.). Na

---

<sup>74</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>75</sup> idem, *ibidem*. p. 16.

<sup>76</sup> idem, *ibidem*. p. 16.

concepção de Apel, essa avaliação de Weber merece ênfase especial porque, em sua fase neopositivista subsequente, ele fala mais sobre a descrição de dados observáveis à luz de teorias nomológicas, enquanto a noção de uma “compreensão observacional direta” desaparece de sua perspectiva<sup>77</sup>.

Apel afirma ser característico dos primeiros trabalhos de Weber que, embora ele responda a questão “por quê?” se referindo a “conexões” e “regularidades”, ele reconheça a necessidade de uma combinação metodologicamente relevante (ou uma acentuada mediação diferencial) entre “compreensão de sentidos” e “explicação de eventos”<sup>78</sup>. Assim, para Apel, Weber enfatiza primeiro a necessidade da compreensão peculiar das “ciências culturais”:

“O que, todavia, de qualquer forma em sentido pleno é apropriado apenas para o comportamento humano são as conexões e regularidades, cujo o curso pode ser clarificado como inteligível. Uma compreensão do comportamento humano obtida através da interpretação contém uma segurança (*Evidenz*) qualitativa específica em diferentes magnitudes”<sup>79</sup>.

Nessa medida, segundo Apel, os tipos de compreensão racional que Weber distingue - compreensão no sentido de racionalidade objetivamente correta (*Richtigkeitsrationalität*), “racionalidade-visando-fins” (*Zweckrationalität*) objetiva, ou subjetiva, e inteligibilidade significativa (*sinnhafter Verstandlichkeit*) - formam

---

<sup>77</sup> *idem, ibidem*. p. 16. Apel observa que a aproximação original de Weber era radicalizada nas formas fenomenológicas de sociologia derivadas de Edmund Husserl como, por exemplo, o trabalho de Alfred Schütz. Na concepção de Apel, essa aproximação constrói uma ponte para as “filosofias hermenêuticas” dos discípulos de Martin Heidegger, nos quais se perde a distinção metodologicamente relevante entre uma compreensão objetivante, mediada por teoria e uma compreensão comunicativa de “algo como algo”.

<sup>78</sup> *idem, ibidem*. p. 16.

<sup>79</sup> Apud K.-O. Apel. *idem*. p. 16-17. Apel cita o texto de Weber, “Über einige Kategorien der vertehender Soziologie” (“Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva”).

pressuposições “típicas-ideais”, não apenas psicológicas mas lógicas, de toda explicação causal nas ciências sociais. Nas palavras de Weber citadas por Apel:

“A forma mais imediatamente inteligível de estrutura de significado em uma ação é a ação subjetiva estritamente racional orientada em relação a significados, os quais são mantidos (subjetivamente) para serem, inequivocamente, adequados para a realização de fins (subjetivamente) claramente concebidos sem ambigüidade. Esse é o caso em grande parte das vezes quando o significado parece apropriado ao objetivo do investigador, assim como quando o critério objetivo da racionalidade-visando-fins parece plenamente preenchido para o investigador. ... Se alguém explica tal comportamento, isso certamente não significa que esse alguém o explica em termos de estados psíquicos das pessoas”<sup>80</sup>.

Apel alerta que, nesse caso, “alguém” está praticando uma psicologia causalmente explicativa, a qual, tanto para Weber como para os neokantianos, conta como “ciência natural”. Segundo Apel, isso significa para Weber:

“precisamente o oposto: que alguém pretende derivar [a explicação] a partir de expectativas, as quais estavam envolvidas subjetivamente com respeito ao comportamento dos objetos (subjetiva racionalidade-visando-fins), e, as quais, de acordo com uma experiência sutil, poderiam ser envolvidas”<sup>81</sup>.

Na concepção de Apel, essa compreensão condicionada por critérios normativamente relevantes de racionalidade é a pressuposição lógica para a explicação causal daquilo que não é mais inteligível, quer dizer, do irracional:

“Ao contrário, cada explicação de fenômeno irracional, por exemplo, um pânico na bolsa de valores, requer, sobretudo, uma determinação de como o problema teria sido manipulado no caso-limite racional típico-ideal, de racionalidade puramente correta e visando fins. Somente se isso for estabelecido, como as mais básicas considerações indicam, pode a imputação causal ser

<sup>80</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Weber - *Über*). p. 17.

<sup>81</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Weber - *Über*). p. 17.

realizada, relacionando componentes irracionais, tanto objetivos como subjetivos, com o curso de eventos”<sup>82</sup>.

Segundo Apel, Weber resume essa concepção da necessidade, normativa e metodológica, da pressuposição de uma compreensão racional na explicação causal como se segue:

“A racionalidade objetivamente correta serve como um tipo ideal com respeito à ação racional, a racionalidade-visando-fins com respeito ao que é significativamente inteligível num nível psicológico e a inteligibilidade significativa com respeito à ação ininteligivelmente motivada. É na comparação com esses tipos ideais que são estabelecidas as irracionalidades causalmente relevantes, as quais são necessárias para a imputação causal”<sup>83</sup>.

Na percepção de Apel, apesar da ênfase na inteligibilidade dos objetos das “ciências culturais”, não é a opinião de Weber que a imputação causal seja um recurso a ser utilizado somente no caso limite de uma falha em compreender. Em outras palavras, com respeito aos “componentes irracionais, tanto objetivos como subjetivos”. Sobre isso Apel cita, ainda, essas palavras de Weber:

“Uma interpretação, a qual tenha segurança (*Evidenz*) em um nível especialmente alto (segurança qualitativa específica para compreensão), não prova nada nela mesma no que diz respeito a sua validade empírica. ... Na verdade, a compreensão de um conteúdo deve sempre ser checado através dos métodos usuais de imputação causal antes de qualquer interpretação, não importa quão evidente, torna-se uma válida ‘explicação interpretativa’”<sup>84</sup>.

Apel volta a citar Weber, afirmando que esse nega “que a *Verstehen* e a explicação causal não tenham nenhuma relação (positiva) uma com a outra ...”. Ainda nas palavras de de Weber:

<sup>82</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Weber - *Über*). p. 17.

<sup>83</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Weber - *Über*). pp. 17-18.

<sup>84</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Weber - *Über*). p. 18.

“... apesar de ser verdade que elas iniciem seus trabalhos de pólos opostos do evento, que a freqüência estatística de comportamento não faz o evento, em nenhum sentido, mais inteligível, nem uma inteligibilidade ótima diz nada sobre a freqüência, que no que tange à absoluta e subjetiva racionalidade-visando-fins, a inteligibilidade chega mesmo a falar contra a freqüência. Assim, independente de tudo isso, certas relações psíquicas significativamente compreendidas e certas correntes de motivação especialmente orientadas pela racionalidade-visando-fins são, para a sociologia, mais qualificadas para servir em uma cadeia causal - aquelas, por exemplo, as quais começam com circunstâncias externas e lidam, no final, de volta com o comportamento externo”<sup>85</sup>.

Na perspectiva de Apel, com isso, Weber se move na direção de uma mediação metódica, entre compreensão e explicação causal, de grande significância para o seu próprio projeto de análise das fases subseqüentes da controvérsia explicação-compreensão. Por um lado, segundo Apel, a teoria da “explicação interpretativa” parece obscurecer a perspectiva neopositivista, de acordo com a qual a compreensão tem uma função meramente pré-científica, ou heurística, ao servir à explicação causal<sup>86</sup>. Por outro lado - o que importa aqui - as proposições weberianas, para Apel, apontam para um aspecto crucial da *Verstehen*: mesmo se, nela mesma, a *Verstehen* for relevante a partir de um ponto-de-vista metodológico, não poderá ser possível mostrar que fundamentos “compreendidos” são motivos causalmente efetivos<sup>87</sup>.

Na concepção de Apel, é essencial notar que, apesar da demanda por “imputações causais”, Weber manteve a distinção, de Windelband e de Rickert, entre os métodos individualizante (idiográfico) e generalizante (nomotético). Assim como

---

<sup>85</sup> Apud K.-O. Apel. *idem.* (Weber - *Über*). p. 18.

<sup>86</sup> *idem.*, *ibidem.* p. 18.

<sup>87</sup> *idem.*, *ibidem.* p. 18.

Rickert, ele estava convencido, segundo Apel, que a referência a “idéias-valores” eram tão significativas para a constituição seletiva de objetos nas “ciências culturais”, quanto eram as buscas por leis nas “ciências naturais”<sup>88</sup>. Essa distinção, fundada em outra, “a priori”, de interesses cognitivos, levou Weber, na percepção de Apel, a concluir que, apesar das leis gerais serem importantes para as “ciências naturais exatas”, para o conhecimento do fenômeno histórico elas eram vazias de conteúdo e pouco valorizáveis. Apel afirma que se essa tese de Weber for correta as “ciências históricas” se confrontam com o seguinte problema: como pode alguém imputar causas para ações individuais, concebidas como evento, sem assumir a possibilidade de aplicar leis gerais para deduzir e prever essas ações em sua inteligibilidade?

Não faz parte deste trabalho, obviamente, a pretensão de responder a tal pergunta, mas antes perceber como a noção de “compreensão” pode representar uma tentativa de resposta a ela na perspectiva de Buarque de Holanda em seu primeiro livro. Importa perceber, efetivamente, como um complexo de relações que se constitui a partir da discussão sobre as formas de conceber a possibilidade de objetivação do conhecimento sobre o fenômeno humano, na Alemanha do século passado, possibilita adensar a perscrutação sobre qual seja a perspectiva epistêmica de Sérgio Buarque de Holanda em seu *Raízes do Brasil* de 1936. A proposição, aparentemente pouco importante, de seu “estudo” como sendo um “compreensivo” implica, como se pode perceber, na inserção desse numa tradição de debates já bastante abrangente e complexa.

---

<sup>88</sup> idem, *ibidem*. p. 18.

Postula-se aqui que, ainda que Weber conserve o cerne da controvérsia compreensão-explicação latente em sua concepção sociológica, a simples remissão a ele não é suficiente para vislumbrar a abrangência e complexidade do termo “estudo compreensivo”. Assim, não se pretende rechaçar a referência a Weber como essencial para a constituição do primeiro livro de Sérgio Buarque, mas sim alertar para o denso jogo de apropriações e aplicações teóricas e metodológicas efetuadas, por ele, no contato com o pensamento alemão.

Nesse sentido, é importante retomar os comentários críticos de dois dos mais importantes estudiosos da percepção historiográfica expressa na obra de Sérgio Buarque: Antonio Candido e Maria Odila Leite da Silva Dias. Ambos, e de maneira bastante parecida, destacam a importância da valorização do conceito de “compreensão”, para além do significado expresso no pensamento weberiano, como fundamental para o entendimento da obra de Buarque de Holanda. É imprescindível destacar, no entanto, que Antonio Candido enfoca, em seus comentários sobre *Raízes do Brasil*, a versão final do livro consagrada a partir da última revisão operada pelo autor em 1956, quando o livro ganhava sua terceira edição, ao passo que, Maria Odila abrange em seus comentários essa mesma versão, além das outras publicações de Buarque de Holanda.

Torno primeiro ao artigo de Antonio Candido, “O significado de *Raízes do Brasil*”, posto que aponta precisamente para o complexo das referências alemãs de Buarque de Holanda. Segundo Candido, *Raízes do Brasil* é um livro erguido sobre uma “admirável metodologia dos contrários”, num processo em que:

“Sérgio Buarque de Holanda aproveita o critério tipológico de Max Weber; mas modificando-o, na medida em que focaliza pares, não pluralidades de tipos, o que lhe permite deixar de lado o modo descritivo, para tratá-los de maneira dinâmica, ressaltando principalmente a sua interação no processo histórico. O que haveria de esquemático na proposição de pares mutuamente exclusivos se tempera, desta forma, por uma visão mais compreensiva, tomada em parte a posições de tipo hegeliano”<sup>89</sup>.

Esse “tempero compreensivo” advindo de posições de origem hegeliana, o qual se amalgama com a perspectiva weberiana, já se pode afirmar, remete à intrincada controvérsia compreensão-explicação, constituída na Alemanha no século passado. Antonio Candido atenta para esse ponto, como se pode perceber no texto com que ele apresenta a produção intelectual de “Sérgio em Berlim e depois”<sup>90</sup>. Nesse texto, Candido afirma ser *Raízes do Brasil* o “único [dos livros de Holanda] do qual se pode dizer que é meio ‘alemão’ ” e, que serve como “prelúdio” à produção posterior do autor, “apesar do seu tom de ensaio interpretativo e a sua técnica de generalização por meio de ‘tipos’ ” - segundo ele, “ao gosto” dos alemães estudados por Sérgio em Berlim<sup>91</sup>.

Importa perceber como Candido apresenta sua percepção do que seja o “gosto” alemão remetendo a tradição de debates em torno da utilização da “compreensão” como instrumento de análise para os fenômenos humanos. Atente-se às palavras de Candido, cujo teor permite entrever questões já ressaltadas aqui, ainda que sobre uma perspectiva diferenciada, posto que mais matizada:

---

<sup>89</sup> Candido, Antonio. “O Significado de Raízes do Brasil”. In: Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1977. pp. xi-xxii.

<sup>90</sup> Candido, Antonio. “Sérgio em Berlim e depois - introdução”. In: Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1989. pp. 119-129.

<sup>91</sup> idem, *ibidem*. p. 123.

“Esse gosto se caracteriza, antes de mais nada, por certa confiança na intuição, que permite voar além do saber acumulado e estabelecer a ‘empatia’, a identificação simpática e indefinível com o objeto de estudo, seja texto, personagem ou cultura. Os alemães, que criaram a moderna erudição universitária, sobretudo através da filologia, valorizaram também esses estudos arrojados que fundem as particularidades e transfiguram as contradições do real por meio da ‘visão’. O entendimento que resulta é global e se pretende exemplar. Para atingi-lo, o autor, por mais minuciosamente informado e documentado que esteja, não exita em dar saltos qualitativos quase mortais, como os de Spitzer, quando extrapola a partir do traço do estilo, ou os de Simmel, quando define tipos sociais ambíguos: o pobre, o estrangeiro, o nobre. O conhecimento obtido assim é ao mesmo tempo afastado do empírico e incrivelmente revelador, porque permite ver um nível onde a ‘compreensão’ é forma quase misteriosa de penetrar no objeto estudado. Além de outros o defeito fundamental deste método é que só quem tem genialidade pode usá-lo bem.

Nos seus ‘tipos ideais’ Max Weber guardou algo desta atitude mental, associando-a porém a um intuito de racionalidade e a um rigor de procedimento que lhe permitiram construir uma das obras mais sólidas e inspiradoras do seu tempo. Mas quantos outros chegaram à fantasia mais arbitrária e dado, o contexto histórico, perigosa. Lembremos a ‘morfologia das culturas’, a dualidade ‘sangue e terra’, a psicologia diferencial das raças, o apelo à ‘forças obscuras’<sup>92</sup>.

Importa destacar a caracterização que Candido faz da “empatia” como o “gosto alemão” que permite ao conhecimento obtido um nível no qual a “compreensão” se torna “forma quase misteriosa de penetrar no objeto de estudo”, porque esse também é um ponto crucial nos comentários de Maria Odila.

Os comentários de Maria Odila são especialmente importantes na medida em que pontuam uma possibilidade de perceber relações entre a concepção diltheyana para o conhecimento histórico e a perspectiva de Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*. Maria

---

<sup>92</sup> *idem, ibidem*. p. 123-124.

Odila faz, em seu texto “Sérgio Buarque de Holanda, historiador”, um apanhado crítico bastante relevante da obra de Sérgio<sup>93</sup>. Nele, Maria Odila destaca “as afinidades que [Holanda] nutria com o historicismo alemão, que ressalta o particular e o único em cada conjuntura do tempo histórico”<sup>94</sup>.

Para ela, como para A. Candido, a dialética hegeliana se destaca na obra de Buarque de Holanda. Segundo ela, “[a] marca da dialética cabe aqui como um dos traços assimilados e reorganizados, dentro do seu prisma historista”<sup>95</sup>, o qual, na perspectiva de Maria Odila, afastava Sérgio Buarque de “idealidades metafísicas” fazendo com que esse apreendesse as relações humanas no seu “devir”<sup>96</sup>. Maria Odila afirma que a “marca” do método dialético na obra de Sérgio condiz com sua “admiração” pela obra de Georg Lukács, com a “afinidade constante” com o “revisionismo marxista” - destacando-se aí, segundo ela, a “preferência” por Theodor Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin da Escola de Frankfurt<sup>97</sup>. Contudo, é o que ela chama a “filosofia historista” que parece ocupar o cerne, segundo ela, da percepção histórica de Sérgio Buarque de Holanda. É por essa via também, que Maria Odila chega a Dilthey.

Ao apresentar o ponto de confluência entre Sérgio Buarque e os “historistas”, e portanto, definir o característico que os identifica, Maria Odila torna à “empatia” e à “compreensão”, como fizera A. Candido. Aqui as palavras de Maria Odila:

---

<sup>93</sup> Dias, Maria Odila Leite da Silva. “Sérgio Buarque de Holanda, historiador”. In: *Sérgio Buarque de Holanda*. (coleção Grandes Cientistas Sociais-História). Maria O. L. S. Dias (org.). São Paulo: Editora Ática, 1985. pp. 7-64.

<sup>94</sup> idem, *ibidem*. p. 9.

<sup>95</sup> idem, *ibidem*. p. 17.

<sup>96</sup> idem, *ibidem*. p. 18.

<sup>97</sup> idem, *ibidem*. p. 19.

“Um dos princípios fundamentais do seu modo de trabalhar [o de Sérgio] era a fé que partilhava com os historistas, num tipo de conhecimento específico da História, pelo qual o historiador enquanto homem de seu tempo tornava-se observador participante dos valores de outras épocas. Cada época tinha o seu próprio ‘centro de gravidade’ e cabia ao historiador detectar suas totalidades significativas, seus ‘princípios de aglutinação’, através de um processo específico de intelecção ou *compreensão*. Evitar intelectualismos e generalizações esquematizantes era tão essencial para o ofício do historiador como a outra distorção a que se viam expostos os estudiosos do passado, que era a de colecionar fatos isolados”<sup>98</sup>.

Maria Odila apresenta, nesse texto, sua perspectiva sobre autores como Ranke, Dilthey, Weber e Gadamer sem relevar, devido aos objetivos do próprio texto, nuances teórico-conceituais significativas, reunindo-os, assim, sob a alcunha de “historistas” ao lado de Buarque de Holanda:

“Para Ranke, tal como Sérgio Buarque de Holanda o estudou, no ensaio publicado em 1979, o essencial do historiador era esta capacidade de discernir as grandes unidades de sentido no emaranhado de acontecimentos e fatos do passado.[...] Também Wilhelm Dilthey se referia a esta operação do conhecimento que consistia em apreender as ‘totalidades significativas’, através da qual pretendia estabelecer uma teoria específica do conhecimento histórico. Esse processo de intelecção coincidia ainda com o que Max Weber chamava de ‘compreensão’ nas ciências humanas, também explorado por Hans-Georg Gadamer e pela hermenêutica filosófica contemporânea”<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> *idem, ibidem*. pp. 20-21.

<sup>99</sup> *idem, ibidem*. p. 21. O ensaio em que Sérgio Buarque faz um estudo sobre Ranke, ao qual Maria Odila se refere pode ser encontrado sob a seguinte referência bibliográfica: Holanda, Sérgio Buarque de. “O Atual e o inatual em Leopold von Ranke”. In: *Ranke*. (coleção Grandes Cientistas Sociais-História). Sérgio Buarque de Holanda (org.). São Paulo: Editora Ática, 1979. Interessa ressaltar que a perscrutação detalhada das aproximações e distanciamentos existentes entre esses diversos autores (Ranke, Dilthey, Weber, Gadamer) parece a melhor forma de compreender as possíveis articulações de seus pensamentos entre si, além das articulações desses com a perspectiva de Buarque de Holanda. Além disso, tal procedimento, ao qual não se pretendeu meu estudo, poderia esclarecer as diferentes concepções desses autores sobre o que seja “compreensão”. Como já se destacou com apoio em Apel, Weber, por exemplo, demarca três tipos de compreensão racional: uma no sentido de uma “racionalidade objetivamente correta”, outra no sentido de uma “racionalidade-visando-fins”, subjetiva

Segundo Maria Odila, portanto, Sérgio Buarque “acreditava” na objetividade dessa forma de conhecimento histórico que, para ela, “consistia na interseção entre os problemas do presente, que envolviam o historiador, e sua observação participante nos valores da época passada”. Em sua concepção isso estabelece uma “certa comunhão” entre o historiador e o processo do “devir”<sup>100</sup>. “Certa comunhão” que equiivale, certamente, à “empatia”.

Em seu “Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda”, Maria Odila reitera essas observações em relação à obra de Holanda, todavia, esclarecendo a difusão pelo pensamento diltheyano da noção da “compreensão” pela qual define o “historismo”. Aqui é o que Maria Odila chama de “estilo” que demarca o encontro de perspectivas entre Sérgio Buarque e Dilthey:

“Para ele [Sérgio], como para Dilthey e outros historistas, o estilo era parte integrante do exercício de compreensão ou *Verstehen*, pelo qual o historiador se tornava observador participante de valores e forças peculiares a uma outra época do passado. A busca das sobrevivências arcaicas do passado no presente era a estratégia principal deste tipo de conhecimento necessariamente ideológico, engajado e ainda assim objetivo; era uma forma de conhecimento temporário e provisório, que se renovava com o passar das gerações, que a seu ver possibilitava aos homens em sociedade o escrutínio do passado em termos de certo

---

ou objetiva, e uma terceira, no sentido de uma “inteligibilidade significativa”. Nesse mesmo sentido exemplar, a busca por paralelismos entre o tipo de “compreensão racional-visando-fins” de Weber e a “compreensão” como a concebe Dilthey, seria possível apenas se fosse levado em conta que esse último alicerçava tal “compreensão” numa, nova e especial, forma de psicologia, fundada na historicidade da “expressão” da “experiência vivida”, ao passo que o primeiro concebe os tipos de “compreensão” como atitudes lógicas e a psicologia como “ciência natural”. É interessante atentar, ainda, para as críticas de Gadamer em relação ao conceito de “compreensão” de Dilthey, segundo ele, fundado numa “consciência histórica” - acabada e universal que subsumiria a “finitude subjetiva” - na qual a “simpatia” é apenas condição de conhecimento e não de relações éticas reais. (Gadamer - *Verdad y método* - pp. 292-304.)

<sup>100</sup> idem, *ibidem*. p. 21.

exorcismo crítico, capaz de libertar os indivíduos do peso de suas tradições e valores imutáveis”<sup>101</sup>.

Importa a partir desses comentários de A. Candido e, principalmente, de M. Odila atentar para a maneira como está previsto na perspectiva diltheyana o papel da “empatia”. Para tanto serão utilizadas como referência as observações de Rudolf A. Makkreel em seu *Dilthey: philosopher of the human studies*<sup>102</sup>.

Segundo Makkreel, Dilthey é freqüentemente confundido com “idealistas históricos”, como Benedetto Croce e R. G. Collingwood, porque contrasta ao estudo da história aquele da natureza<sup>103</sup>. Na concepção de Makkreel, é ponto pacífico, para quem os confunde, que os três concordam que historiadores não devem fazer uso de leis gerais em suas descrições de um evento histórico, mas ao contrário promover uma “apreensão empática” dos processos internos da mente do “agente humano” responsável por aquele evento. Contudo, Makkreel esclarece ser lícito afirmar que a *Verstehen*, como ela é analisada por Dilthey, não se fia na “empatia”, o que se refere, segundo ele, nem tanto ao caráter objetivo das expressões e ações compreendidas, como ao fato de que nenhuma identificação de sujeito e objeto é postulada<sup>104</sup>. Para Makkreel, numa linguagem supostamente diltheyana, isso significaria que apenas os processos

<sup>101</sup> Dias, Odila Leite da Silva. “Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda”. In: *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: S.E.C., A.E., USP, I.E.B., 1988. pp. 73-79.

<sup>102</sup> Makkreel, Rudolf A. *Dilthey: philosopher of the human studies*. 3ª edição. Princeton: Princeton University Press, 1992.

<sup>103</sup> idem, *ibidem*. p. 5. É importante atentar para as tendências que tentam relacionar Dilthey com os idealistas comentadas em nota por Makkreel. Detenho-me, no entanto, à exceção referida por ele expressa nas palavras de Georg Heinrich von Wright: “A filosofia anti-positivista da ciência que se tornou proeminente no final o século dezenove é uma tendência muito mais diversificada e heterogênea do que o positivismo. O nome ‘idealismo’, o qual algumas vezes é usado para caracterizá-lo, é apropriado apenas para algumas facetas dessa tendência. Um melhor nome para isso me parece ser *hermenêuticas*”. (*Explanation and understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1971).

<sup>104</sup> idem, *ibidem*. p. 6.

naturais podem ser “explicados” em termos de uniformidades indutivas e leis causais, enquanto a história deve ser abordada em termos de um processo intuitivo de “compreensão” (*Verstehen*) da especificidade daquele evento<sup>105</sup>.

Na perspectiva de Makkreel, essa percepção do pensamento diltheyano associada com outra avaliação comum de Dilthey - de acordo com a qual ele descreve três “tipos de *Weltanschauung*” (“visão-de-mundo”), competitivas mas igualmente válidas, em termos das quais poderiam ser compreendidos a arte e o pensamento ocidentais - contribuiu para a assertiva que Dilthey sustenta uma concepção de filosofia relativista e subjetiva<sup>106</sup>.

Makkreel alerta, no entanto, que num certo sentido esses dois estereótipos se cancelam mutuamente. Segundo ele, se a “compreensão” fosse realmente “empática”, então ninguém seria capaz de compreender nada além de outras expressões de seu próprio tipo de *Weltanschauung*. Makkreel afirma que Dilthey não restringe tanto sua “teoria da *Verstehen*”<sup>107</sup>. Ele adverte que Dilthey sempre faz uso do termo *Einfühlen* (“empatia”) não para equipará-lo com a *Verstehen*. Dilthey associa, para Makkreel, a *Verstehen* com o conceito de *Nacherleben* (“re-experiência”) e com seu cognato *Nachfühlen* (“re-sentir”), nenhum dos quais se referem a uma projeção unificada do eu (*self*) ao outro. Segundo Makkreel, a “teoria da compreensão” de Dilthey postula diferenças fundamentais entre os “seres humanos” e as “épocas históricas”, ao mesmo tempo articulando-os numa base comum<sup>108</sup>. Na concepção de Makkreel, enquanto

---

<sup>105</sup> idem, *ibidem*. p. 6.

<sup>106</sup> idem, *ibidem*. p. 6.

<sup>107</sup> idem, *ibidem*. p. 6. É importante, nesse ponto, ter em mente as já apresentadas observações de Hans-Georg Gadamer sobre o “relativismo” em Dilthey.

<sup>108</sup> idem, *ibidem*. p. 6.

aspectos separados da obra de Dilthey se prestam inegavelmente a tais interpretações, o pensamento de Dilthey tomado em seu todo é concebido para prevenir as conseqüências céticas de tais estereótipos.

Makkreel observa que apenas pelo estudo das inter-relações entre os vários campos das *Geisteswissenschaften* com os quais Dilthey contribuiu - destacando-se aí, segundo ele, os da psicologia, da filosofia da história e da estética - seria possível postar numa perspectiva apropriada suas várias “teorias conceituais e metodológicas”<sup>109</sup>. Makkreel critica os muitos comentadores que têm focado ou no método de descrição de Dilthey, como enfatizado em sua psicologia e “teoria das concepções de mundo” (*Weltanschauungslehre*), ou, em seu método de *Verstehen* associado com suas hermenêuticas e “teoria da interpretação histórica”. Segundo ele, a questão, em que medida “descrição” e “compreensão” limitam o papel da “explicação” nas *Geisteswissenschaften*, ainda não foi adequadamente examinada<sup>110</sup>. Makkreel afirma que apesar de sua crítica da “explicação naturalística”, Dilthey nunca regrou completamente e de forma explícita a possibilidade de sua aplicação na história.

Mais que isso, segundo Makkreel, em sua “estética” Dilthey procurou desenvolver um método de “explicação” especial, mais apropriado à produtividade humana, pela formulação de certas leis da “imaginação”<sup>111</sup>. Nessa medida, para

---

<sup>109</sup> idem, *ibidem*. p. 7.

<sup>110</sup> idem, *ibidem*. p. 7.

<sup>111</sup> idem, *ibidem*. p. 7. Ressalte-se, que conceito de “imaginação” em Dilthey possibilita a constituição de um nível não lógico de conhecimento e se refere a Kant. Perceba-se, ainda que de maneira restrita, como Kant concebe a “imaginação”, através de suas próprias palavras: “Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao subjetivo e ao sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo”. Kant, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. Sobre a utilização do conceito de “imaginação” com o qual Dilthey constrói a relação entre “estética” e

Makkreel, é importante considerar conjuntamente a obra de Dilthey nos campos da psicologia, estética e história, pretendendo-se obter uma avaliação adequada da relação entre “descrição”, “explicação” e “compreensão”. Com isso, afirma Makkreel, é possível perceber que Dilthey não fundamenta a “compreensão” em “empatia” ou “intuição” e está ciente da necessidade da descrição de “uniformidades estruturais”<sup>112</sup>. Na concepção de Makkreel, apesar da concepção da natureza e a função da explicação de Dilthey mudarem, os seus papéis nunca são ignorados.

Com interesse de ater-me à edição de 1936 de *Raízes do Brasil* e à perscrutação de sua constituição epistêmica, à luz da controvérsia alemã entre compreensão-explicação na segunda metade do século passado, enfatizando uma possível compatibilidade com o pensamento diltheyano, não posso deixar de ressaltar uma importante nuance. Ao passo que é explícita a apropriação do pensamento de Weber nessa 1ª edição do livro de Buarque de Holanda<sup>113</sup>, não há nenhuma referência à obras

---

“história” e sua relação com Kant, é possível consultar, nesse mesmo livro de Makkreel, o capítulo “The concept of imagination”, às páginas 77 até 202.

<sup>112</sup> *idem, ibidem*. p. 7. Tenha-se em mente, aqui, os comentários de Rodi sobre o conceito de “estrutura” no pensamento diltheyano.

<sup>113</sup> Para que se note a referência a Weber em *Raízes do Brasil* de 1936 é suficiente consultar suas notas. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1936. pp. 60, 100, 114. No entanto, para perceber a apropriação singular que Sérgio faz de Weber, numa apresentação de extremo rigor metódico, de fina percepção das nuances e que estabelece um ponto de tensão decisivamente frutífero quando contraposto à argumentação de meu próprio trabalho, consultar a dissertação de mestrado de Pedro Meira Monteiro. Nela, ele argumenta o seguinte, em relação ao ponto que aqui se discute: “Observando atentamente a malha teórica sobre a qual se sustenta toda a argumentação no ensaio [*Raízes do Brasil*], podemos perceber a importância que nele desempenha aquela tradição de estudos *compreensivos* de que Weber é representante singular. O autor d’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, afinal, traz para Sergio Buarque uma contribuição que vai além da sugestão de uma arquitetura tipológica, permitindo-lhe na verdade quebrar o *continuum* estabelecido entre personalidade e cultura. O ‘individualismo metodológico’ de Weber o afastava, pragmaticamente, da avaliação da personalidade dos sujeitos deslocando a atenção do cientista para a *conduta* dos agentes sociais. Esta era a forma de encontrar as regularidades básicas que garantiriam ao estudioso da cultura, fixar o típico, anulando ou desconsiderando as irregularidades de uma ação não regrada. Por isto a idéia de vivência (*Erlebnis*) será substituída pela noção de *conduta*”. Monteiro, Pedro Meira. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Dissertação de mestrado, Dep<sup>o</sup> de Sociologia - I.F.C.H./UNICAMP. Dezembro, 1996. p. 12. (Destaco

dos neokantianos ou de Dilthey. Ao contrário, portanto, do que ocorre com a apropriação de Weber, a qual se pode afirmar explícita e “direta”, uma possível apropriação do pensamento diltheyano é possível ser atestada apenas de forma implícita e “indireta”.

É possível encontrar referências “diretas” de Sérgio Buarque de Holanda a Wilhelm Dilthey, no entanto, não na década de 1930, mas sim na de 1950. Esse é o caso do artigo, publicado em março de 1951, em que Sérgio Buarque de Holanda avalia as “Tendências filosóficas” brasileiras<sup>114</sup>. Nesse texto Buarque de Holanda não poupa críticas ao que chama “a imaturidade do pensamento filosófico brasileiro”, para ele, evidenciada pelo I Congresso Brasileiro de Filosofia reunido em São Paulo, em 1950. Na percepção de Sérgio Buarque a situação de tão “alarmante” desperta atenção para as “obras que nos conseguem oferecer alguma idéia estimulante e nova num domínio tão mal freqüentado entre nós”, sendo exceção o “valioso ensaio que o sr. Pedro Botelho consagrou à ‘mente grega’ ”, segundo ele, comentado em artigo anterior<sup>115</sup>.

No entanto, Holanda não se dedica nesse artigo às exceções. Prefere o autor apontar as limitações do livro, de Horácio Lafer, *Tendências filosóficas contemporâneas*, publicado em São Paulo, em 2ª edição, pela Cia. Editora Nacional, no ano de 1950. Segundo Sérgio Buarque, o que surpreende no livro não é a matéria nele contida, mas antes o “estudioso zelo” com que, já em sua primeira edição de 1928, um brasileiro se ocupava em apresentar “algumas das correntes mais expressivas do

---

que o nome de Sérgio Buarque vem sem “acento agudo” na citação por opção do autor, posto que o próprio Sérgio assinava assim seu nome).

<sup>114</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. “Tendências filosóficas”. *Jornal Diário Carioca*. Rio de Janeiro, 18 mar 1951. s/p.

<sup>115</sup> idem, *ibidem*. s/p.

pensamento moderno, recorrendo, para isso, não aos intérpretes de segunda mão, porém aos textos originais”<sup>116</sup>. Buarque de Holanda comenta da seguinte maneira o volume de Lafer:

“Nesta nova edição o sr. Lafer acrescentou apenas, ao antigo material, um novo - todo o capítulo relativamente extenso sobre Martin Heidegger -, além de melhorar e atualizar a primitiva versão. A revisão feita não deixa perceber claramente o significado histórico, para nós, brasileiros, de uma obra onde se comentavam, por exemplo, as teorias de Husserl, no tempo, já remoto, em que tais teorias não tinham ainda transposto as fronteiras de seu país natal. Ou onde se avaliava na justa medida uma contribuição como a de Dilthey quando o significado dessa contribuição para o desenvolvimento da filosofia, da historiografia, até da crítica literária e estética ainda não pudera ser reconhecido e estimado”<sup>117</sup>.

Aqui, portanto, talvez, o primeiro momento em que Buarque de Holanda se referiu a Dilthey numa publicação. É interessante notar como Sérgio Buarque percebe a contribuição de Dilthey nos diversos campos de conhecimento citados por Makkreel, inclusive, a historiografia.

Percebe-se também, nesse artigo, a preocupação de Sérgio Buarque com a tradução dos termos alemães em conceitos nem sempre precisos no idioma português. Detém-se em especial à crítica da tradução de um termo cunhado sob o pensamento diltheyano e de especial importância para sua própria perspectiva historiográfica. As palavras de Holanda:

“Que a revisão deve ter equivalido, em certos casos, a uma verdadeira refusão, e não terá nascido unicamente do desejo de por em dia aquilo que, escrito ou publicado em 1928, poderia parecer hoje incompleto ou superado, mesmo o leitor desprevenido chegaria a percebê-lo, se for

---

<sup>116</sup> *idem, ibidem. s/p.*

<sup>117</sup> *idem, ibidem. s/p.*

prudente e discreto, com alguma ponta de decepção em face da presteza com que o autor acolhe em sua exposição - para citar só este caso - como o que algum Castro Lopes da filosofia não hesitou em cunhar ultimamente para naturalizar em português uma expressão alemã a rigor intraduzível: “*Weltanschauung*”. No pé em que vão as coisas não será de espantar se a palavra proposta - cosmovisão - se revele ao cabo inadequada e deva ser substituída, então, por outra ainda mais bárbara: *existenciovisão*, por exemplo”<sup>118</sup>.

Buarque de Holanda prossegue em suas críticas afirmando que o caso serve mais por indiciar quem, “à penúria de nossa linguagem filosófica parece autorizar liberalidades nem sempre muito plausíveis”<sup>119</sup>. Segundo ele, se por um lado a falta de vocabulário consolidado poderia ser proveitosa, ajudando a “melhor pensar, e com independência”, por outro, “e mormente quando se trate, como aqui, de um trabalho de divulgação, dá lugar a obscuridades e ambigüidades nem sempre evitáveis”<sup>120</sup>. Sérgio tenta, então, corrigir Lafer no que concerne à sua caracterização do pensamento diltheyano.

“Não quero dizer, aliás, que o senhor Lafer evite, sempre que seria possível evitá-las, algumas destas ambigüidades. É até certo ponto compreensível, por exemplo, que, a propósito de Dilthey, tenha cuidado de fugir a rótulos estereotipados, que, como ‘historismo’ ou ‘vitalismo’, a força de quererem abranger muita coisa, já deixam escassa margem a precisões e a nuances [sic]. Mas não há dúvida que optando por outra expressão, apenas etimologicamente defensável - ‘biologismo teórico’ - veio a introduzir neste caso uma imprecisão ainda mais enganadora.

Imagine-se a perplexidade do leitor inocente que, depois de se impregnar o conteúdo deste capítulo acerca do ‘biologismo histórico de Dilthey’, vá ler no manual de um autorizado expositor do pensamento filosófico atual, o professor Hans Meyer, de *WeRaízes do Brasilurg* (Cf. *Weltanschauung der Gegenwart*, Paderborn e *WeRaízes do Brasilurg*, 1949), as palavras

---

<sup>118</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>119</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>120</sup> idem, *ibidem*. s/p.

onde se caracteriza judiciosamente esse ‘biologismo’: ‘[é] a partir da vida do espírito’, escreve o dr. Meyer, ‘que se encontra acesso à filosofia da vida de Dilthey. *Com a biologia nada tem a ver seu conceito de vida* [grifo do autor]; nele se abrange um contexto unicamente relacionado ao gênero humano. Vida, neste caso, equipara-se a ‘espírito’, a ‘alma’, a ‘sujeito’, e assemelha-se, na riqueza de seu conteúdo, ao conceito hegeliano de Espírito’ ”<sup>121</sup>.

Buarque de Holanda ressalta, dessa forma, um dos mais importantes conceitos do pensamento diltheyano, o de “vida”, e o que é mais significativo, rejeitando sua fundamentação “biológica”. Nesse sentido, segue outro artigo, intitulado “Em torno de um congresso”, no qual volta a criticar o pensamento filosófico brasileiro poucas semanas depois<sup>122</sup>. Nele, Sérgio Buarque reitera os termos do artigo anterior, reafirmando “a imaturidade do pensamento filosófico entre nós”, referindo-se mais uma vez à situação “alarmante” evidenciada no Congresso Brasileiro de Filosofia, em São Paulo<sup>123</sup>.

Segundo ele, os *Anais do I Congresso de Filosofia*, enviado por Miguel Reale, presidente do congresso - datados de março de 1950, mas impressos em 1951 - não contribuiu para mudar sua opinião. Na concepção de Holanda, “não parece afoiteza afirmar” que um número considerável dos trabalhos apresentados, aceitos e discutidos “se notabilizaram, em realidade, por uma bisonhice, por um primarismo visíveis já ao primeiro relance, mesmo para os leigos nestes assuntos”<sup>124</sup>. Esse primarismo, para Sérgio Buarque, não diz contra a iniciativa do congresso, “salvo na medida em que

---

<sup>121</sup> idem, *ibidem*. s/p. É importante ter em mente, nesse ponto, as observações apresentadas de Apel e Palmer sobre o conceito diltheyano de “vida” e as observação de Apel e Gadamer sobre as relações entre esse conceito e o de “espírito objetivo” hegeliano.

<sup>122</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. “Em torno de um congresso”. *Jornal Diário Carioca*. Rio de Janeiro, 8 abril 1951. s/p.

<sup>123</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>124</sup> idem, *ibidem*. s/p.

tenderia a revelar nos seus autores a ausência do critério rigoroso de seleção que seria plausível”<sup>125</sup>.

Buarque de Holanda critica como exagero a avaliação de Versiani Veloso de que tal congresso seja o marco mais importante do “desenvolvimento da inteligência brasileira” desde a lei de 1939 que criou as faculdades de filosofia. Segundo ele, o congresso foi positivo por “espelhar tão fielmente como possível o panorama atual do pensamento filosófico entre nós, com seus altos e baixos”<sup>126</sup>. E a vantagem do congresso foi que “sugeriu a possibilidade de convívio eficaz entre representantes das correntes mais diversas e mesmo divergentes”<sup>127</sup>. Na perspectiva de Sérgio Buarque, isso foi importante por desestruturar duas falácias sobre a filosofia: a de que ela seja “um sucedâneo, um ‘Ersatz’ [“compensação”] para a religião”<sup>128</sup>; e a que chama de “falácia paroquial”, segundo a qual se tenta substituir por

“aquele exclusivismo da Verdade absoluta e unívoca, o das pequeninas ‘verdades’ particulares: nacionais, tradicionais, culturais, climatéricas, folclóricas, cívicas, edificantes, salubres [...] verdades com adjetivo”<sup>129</sup>.

Sérgio Buarque passa, então, a enumerar os representantes principais das “escolas filosóficas” que se faziam representar naquele congresso. Na “filosofia da existência” ou “existencialismo”, segundo ele, “moda” que se tem restringido à esfera das “belas letras”, o destaque de Vicente Ferreira Silva. No pensamento “tomista”, Alexandre Correia com a tese “Noção da análise da filosofia grega”. No “bersonismo”, Jessé Santos. No “marxismo”, com menos filosofia e mais “relação de raças”, Osvald de

---

<sup>125</sup> *idem, ibidem. s/p.*

<sup>126</sup> *idem, ibidem. s/p.*

<sup>127</sup> *idem, ibidem. s/p.*

<sup>128</sup> *idem, ibidem. s/p.*

<sup>129</sup> *idem, ibidem. s/p.*

Andrade com o comentário “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira - o homem cordial”<sup>130</sup>.

Buarque de Holanda assinala, ainda, a “presença de um adepto genuíno do neokantismo da escola de Baden: o jovem pensador brasileiro Renato Cirell Czerna”, e, destaca “alguma afinidade com esta corrente de pensamento” nutrida por Miguel Reale ao prefaciar o livro *Natureza e espírito*, de Czerna<sup>131</sup>. Todavia, Sérgio Buarque ressalta com mais veemência a presença de “correntes associadas ao positivismo”. É contra ela que Holanda dirige suas críticas mais duras.

“Pode-se dizer, sem muito exagero, que temos também uma espécie de constante positivista, tomando o vocábulo *lato sensu*, já revelada ao tempo do Império com os numerosos discípulos brasileiros de Comte e Littré, e que passando pelo empiro-criticismo, vem desembocar agora nas tendências neopositivista e logicista”<sup>132</sup>.

Sérgio Buarque aponta, então, o filósofo Eurialo Canabrava como o alvo de suas críticas. Segundo Holanda, foi significativa a “conversão” de Canabrava, o qual, “depois de contato mais estreito com o pensamento anglo-saxão”, não hesitou em abandonar seus interesses filosóficos que abrangiam - expõe Sérgio Buarque - “desde a fenomenologia de Husserl até a caracteorologia de Klages”<sup>133</sup>. Contudo, Buarque de Holanda percebe uma tentativa de superação do “neopositivismo” por Canabrava que - ainda que mal sucedida - através de Jean Piaget, aposta na “genética-funcional” como

---

<sup>130</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>131</sup> idem, *ibidem*. s/p. Ressalte-se, nesse sentido, que o “neokantismo no Brasil” se destaca tendo como marco inicial a obra de Tobias Barreto, enquanto “[o] ciclo do neokantismo coroa-se com as teses de Djacir Meneses e Miguel Reale, eventos que constituem igualmente a transição para o culturalismo”. *Logos - Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Portugal: Printer Portuguesa, 1989.

<sup>132</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>133</sup> idem, *ibidem*. s/p.

fundamentação cognoscitiva. Assim, nas palavras de Sérgio Buarque as leituras de Piaget reforçaram em Canabrava,

“a convicção de que é lícito um conhecimento genético-funcional ao lado do conhecimento matemático formal. E pela expressão genético-funcional quer abranger, não apenas a formação ou gênese psicológica, mas ainda a formação ou gênese histórica. Neste sentido acena sobretudo para as contribuições de Cassirer no domínio da história das idéias”<sup>134</sup>.

Sérgio Buarque recorre, em parte, a uma referência a Dilthey para obstruir o projeto intelectual de Canabrava. Em suas palavras:

“Até onde será bem sucedida sua tentativa ambiciosa de formalização dos setores da experiência psicológica, histórica e social? Não será, talvez, ocioso, lembrar que Cassirer só chegou aos resultados que invoca o sr. Canabrava, graças a uma posição bastante similar à de Dilthey onde este distingue as ciências culturais ou humanas das ciências naturais. Distinção esta que o nosso pensador não deixa agora de repelir com ênfase, porque lhe parece depender de noções ‘imprecisas e indefiníveis’ ”<sup>135</sup>.

Em outra parte, Buarque de Holanda recorre a Bertrand Russel também referido por Canabrava em sua proposição.

“E eu lembraria, mais, que em livro de 1934 (*Freedom and Organization*), outro mestre invocado em uma das suas teses - Bertrand Russel, chegou a declarar categoricamente que só ‘por meio de falsificações e omissões’ a História poderá sujeitar-se a uma formalização científica”<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>135</sup> idem, *ibidem*. s/p. Parece não ser de mais enfatizar que Ernst Cassirer pode ser compreendido dentro do que se pode chamar “neokantismo de Marburgo”, vertente logicista na qual se destacam ainda as figuras de Hermann Cohen e Paul Natorp. *Logos - Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Portugal: Printer Portuguesa, 1989. Além disso, não me parece de todo correto afirmar que as *Kulturwissenschaften* (neokantianos de Baden e E. Cassirer) e as *Geisteswissenschaften* (Dilthey) se constituem a partir de uma mesma “fórmula”, ainda que seja possível afirmar, numa determinada medida, uma mesma pretensão de objetivação do conhecimento sobre o fenômeno humano em fundamentos específicos, em relação aos das *Naturwissenschaften*.

<sup>136</sup> idem, *ibidem*. s/p.

Sérgio Buarque conclui seu texto com algumas considerações cujo teor, sem dúvida, contribui para uma polêmica com Canabrava em torno do caráter do conhecimento historiográfico, a qual valeria alguns artigos mais:

“É claro que estas considerações não devem entender-se como tentativa de refutação às teses do sr. Eurialo Canabrava. Nem a idéia de uma refutação cabe nos propósitos ou na competência do autor deste comentário. Mas servirão, sem dúvida, para sugerir as dificuldades que há de enfrentar, forçosamente, quem procura formular em novos termos um problema que há 300 anos vem desafiando a argúcia de filósofos e sábios”<sup>137</sup>.

Há, ainda, um outro momento em que Sérgio Buarque se apropria de Dilthey. Esse “outro momento” se constitui, em realidade, por comentários de Holanda - datilografados em preto e vermelho, em três folhas de papel almaço em excelentes condições - sobre o que parece ser um texto elaborado para obtenção de título em nível de pós-graduação na área de “antropologia”, o qual versaria, supostamente, sobre as relações entre índios guaranis comparadas com as entre índios “xinguanos”<sup>138</sup>. A inferência desse texto como sendo um de comentários a serem feitos na presença de um interlocutor direto - como, no caso de comentários sobre uma tese - se deve, sobretudo, ao caráter informal do mesmo e aos seus vários recursos à situação de discurso “face-a-face”. Além, da seguinte anotação manuscrita à lápis, no canto esquerdo da página: “argüição bastante magra”. Penso ser possível, também, inferir sua datação - decorrer da década de 1960 - por conta da qualidade de conservação do papel, da ortografia (distinta, por exemplo, à da década de 1950), dos “tipos” das letras datilografadas e da temática indígena.

---

<sup>137</sup> *idem, ibidem. s/p.*

<sup>138</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *s/ títl., aut., dt., lcl., p.* Série: Produção intelectual; subsérie: originais (Pi 189; p 19) - Acervo SBH/SIARQ - UNICAMP.

Nos trechos datilografados em vermelho se encontram os comentários críticos gerais de Sérgio Buarque ao trabalho. O primeiro deles é o seguinte:

“Esquiva-se a assumir uma posição teórica ou metodológica rígida e unilateral, inclinando-se de preferência, e com razão para os critérios mais amplos e talvez indefinidos, com o risco de passar por eclético”<sup>139</sup>.

Segundo Holanda, tais características do trabalho se expressariam na rejeição pelo autor (desconhecido) do “conceito de aculturação no sentido estrito que lhe fora dada em 1936 por Herkovits, Linton e Redfield”, pela primazia que o autor dá “naturalmente a um tratamento funcionalista do assunto, não quer[endo] prescindir, por outro lado, das perspectivas diacrônicas”<sup>140</sup>. Expressariam-se, também, porque “no estudo do processo aculturativo [o autor] julga importante da mesma forma, considerar a dimensão histórica, observando:” - Holanda cita, então a frase do autor que suscitará sua referência à “distinção diltheyana” - “[e]mbora em tese sujeito à regularidade, o processo é de natureza histórica, sempre único e irreversível”<sup>141</sup>. Eis o comentário de Buarque de Holanda sobre tal observação:

“De passagem e como professor de História , quero levantar meu pequeno protesto contra essa frase, que parece querer ver no histórico apenas o domínio da unicidade , da irreversibilidade, do qualitativo, recusando-se a considerar as regularidades, as relações causais, os elementos quantitativos ou quantificáveis. Esse ponto-de-vista é o que, reagindo contra o positivismo do século XIX pretendia definir a História por oposição às ciências chamadas nomotéticas (ela seria uma ciência idiográfica) e que tem algumas das suas expressões maiores nas obras de um

<sup>139</sup> *idem*, s/ referências. Ressalte-se que à lápis Holanda faz algumas anotações, ao que parece de última hora, sobre, por exemplo, a qualidade do texto ou sua “plasticidade” que, ao que parece, fez da “argüição bastante magra”. Também à lápis, Sérgio Buarque anota a seguinte frase, acima da primeira linha do trecho citado, ao que parece, intencionando substituí-la no instante de sua argüição: “[e]vita a colaboração demasiado técnica, ou posições rígidas ou extremadas [...]”.

<sup>140</sup> *idem*, s/ referências.

<sup>141</sup> *idem*, s/ referências.

Dilthey, de um Windelband, de um Croce, de um Collingwood, etc. Resume-se em [sic] sua posição mais extremada e naturalmente mais simplista, em considerar o processo histórico como uma procissão de acasos. Exatamente o aspecto mais significativo e fecundo da moderna historiografia situa-se na preocupação, em muitos casos bem sucedida, sobretudo na história econômica, para superar-se aquela definição, sem recair no positivismo novecentista. Lütge e Abel, o movimento dos *Annales* e, nos E.E.U.U. os estudos de história empresarial e as tentativas mais recentes de Alfred H. Conrad e John R. Mayer. Contudo não quero insistir nessa *Methodenstreit* [“discussão metodológica”] nova que levaria longe e me faria perder de vista o que importa dizer”<sup>142</sup>.

Referente a Dilthey há também o texto de Sérgio Buarque, “O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”, citado anteriormente por Maria Odila<sup>143</sup>. Nele, em determinado momento, Buarque de Holanda comenta o conceito de estrutura em Dilthey, afastando-o do moderno estruturalismo dos lingüistas.

“A dificuldade maior que neste caso se apresenta, muito maior ainda do que a proporcionada pelos problemas relacionados com a continuidade-descontinuidade, consiste no fato de a própria conceituação de estrutura variar quase tanto quanto as disciplinas ou até quanto aos próprios autores que costumam recorrer aos seus préstimos. A essa noção não eram alheios, na Alemanha, os estudos de História ou Filosofia da História de Dilthey, mas o certo é que a maioria dos historiadores alemães de hoje parece andar à procura de caminhos que os apartam

---

<sup>142</sup> idem, s/ referências. É importante ter em mente, aqui, os comentários, já apresentados, sobre a distinção feita pelos neokantianos de Baden entre “ciências nomotéticas e idiográficas”. Importa atentar, também, para as observações de Makkreel sobre o alinhamento teórico de Dilthey, Croce e Collingwood, e porque não, para a observação do próprio Holanda sobre o perigo do nome “historicismo” por sua demasiada abrangência. Atente-se, ainda, para as observações de Palmer sobre as noções de “temporalidade” e de “historicidade” no pensamento diltheyano. Também, no sentido, da percepção da noção de “temporalidade” para Dilthey consultar: Owensby, Jacob. “Temporality and the narrative coherence of life”. *Dilthey and the narrative of History*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1994. pp. 79-105.

<sup>143</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. “O Atual e o inatual em Leopold von Ranke”. In: *Ranke*. (coleção Grandes Cientistas Sociais-História). Sérgio Buarque de Holanda (org.). São Paulo: Editora Ática, 1979. É possível consultar, também: \_\_\_\_\_. “O Atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”. In: *Revista de História*, n 100, São Paulo, out-nov, 1974. pp. 431-482.

muito daqueles que lhes poderia abrir Dilthey, pois o que freqüentemente querem não é uma dissociação, é uma conciliação ou um contraponto do típico e do individual. Além disso, pouco há de comum entre a categoria diltheyana, construída em fins do século passado, e os modernos estruturalismos dos lingüistas, dos economistas ou dos antropólogos. Ou mesmo entre as definições de ‘estrutura’ em Nadel, Parsons, Radcliffe-Brown ou Lévi-Strauss, para só citar uns poucos exemplos. Quase sempre resultam estas de teorias elaboradas numa perspectiva estática, quando muito estável, que não se integram no tempo senão com dificuldade. Nessas condições podem se tornar tão incompatíveis com o processo histórico, que é o caso de perguntar ser a expressão ‘história estrutural’ não encerra um contra-senso”<sup>144</sup>.

Essa confrontação do pensamento diltheyano com o “estruturalismo lingüístico moderno” vem, contudo, após outros dois momentos, nos quais Dilthey aparece informando e apoiando as observações de Buarque de Holanda sobre a percepção historiográfica rankiana. No primeiro deles, Dilthey é referido como um historiador, mas “sobretudo filósofo”, que destacou Ranke entendendo-o “incomparável mestre da história encarada com objetividade e universalidade”<sup>145</sup>.

No segundo, Holanda se refere à correspondência de Dilthey com o conde de Yorck, Hans Freyer, em uma de suas cartas, na qual Ranke é dito como “um grande

---

<sup>144</sup> idem, *ibidem*. p. 475-476. Ressalte-se a seguinte observação de Rodi sobre o conceito de “estrutura” em Dilthey: “[f]alando em articulação dos fatos da consciência, Dilthey aponta para o fato de que o conjunto dos fatos da consciência não em um aglomerado inarticulado de relações elementares que uma análise descritiva teria que isolar mas, pelo contrário, um todo complexo para o qual, em sua terminologia posterior, ele adotaria o termo ‘estrutura’. Nesse sentido, ‘estrutura’ juntamente com ‘nexo’, ‘articulação’, ‘diferenciação’ etc., pertence às categorias básicas de um ponto-de-vista holístico do conjunto dos fatos da consciência enquanto experiência vivida”. Rodi, Frithjof. “O Conceito de Dilthey de estrutura dentro do contexto da ciência e da filosofia do século XIX”. In: Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: EDUSP, 1994. pp. 27-41. Para algumas considerações críticas em torno de relações possíveis entre o pensamento de Dilthey e o de Lévi-Strauss, consultar: Ricoeur, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987. Ricoeur, Paul. “What’s a text? Explanation and understanding”. In: Ricoeur, P. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press e Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1994. pp. 145-164.

<sup>145</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *op. cit.* p. 438.

ocular”, sendo mesmo “os preceitos críticos a que recorre” relacionados à “essa ocularidade”. Tal “ocularidade” é considerada, ainda, definidora da “matéria histórica” como “fluir de forças que vão ganhando forma”, cujas personagens históricas seriam “*personae*, portadoras de papéis históricos”, caracterizando “um *ver* a história” e não “um *viver* a história”<sup>146</sup>.

Além da significativa dicotomia criada, através dessa noção de “ocularidade”, entre “ver” ou “viver” a história, essa passagem do texto de Buarque de Holanda parece de especial interesse pelo comentário que suscita. O comentário de Holanda, não apenas alimenta tal dicotomia, mas também, constitui uma importante afinidade-em-contraponto para com a noção de “observador participante” cunhada por Maria Odila.

Atente-se às suas palavras:

“A explicação não é incontestável, e houve mesmo quem a rebatesse, mostrando o que há de verdadeiramente dinâmico-histórico nas figuras de Ranke, em contraste com o tratamento dado por Burckhardt às suas personagens que, esse sim, seria predominantemente *ótico estático*”<sup>147</sup>.

Pode-se afirmar o contato de Sérgio Buarque com o pensamento de Dilthey, nas últimas três décadas de sua vida, também, pela apreciação de seu acervo bibliográfico particular<sup>148</sup>. Nele, constata-se a aquisição, por Holanda, ao longo da década de 1960, de doze volumes das *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften* (“Obras completas de Wilhelm Dilthey”). Esse período coincide com o, em que foi possível observar, segundo Maria Nazaré C. P. Amaral, um interesse mais marcante pela obra de Dilthey na Alemanha - que desde ascensão do nacional-socialismo sofrera sensível queda de

<sup>146</sup> *idem, ibidem*. p. 453.

<sup>147</sup> *idem, ibidem*. p. 453. Os grifos são meus.

<sup>148</sup> Acervo recolhido à Biblioteca Central da Universidade Estadual de Campinas sob o nome de “Coleção Especial SBH”.

interesse<sup>149</sup>. Maria Nazaré esclarece que o “renascimento do interesse pela filosofia diltheyana” é marcado pela continuidade da edição das “Obras completas” de Dilthey, interrompida no volume XII<sup>150</sup>.

Os comentários de Maria Nazaré C. P. Amaral sobre os rumos do pensamento diltheyano após a morte de Dilthey, em 1911, são de especial relevância para minha argumentação de que uma possível apropriação desse pensamento por Sérgio Buarque, na década de 1930, se daria de maneira “indireta”. Segundo Maria Nazaré, com a morte de Dilthey se inicia a tentativa de seus alunos mais próximos de correção da maneira de avaliar a contribuição diltheyana, em parte, distorcida pelo caráter fragmentário de sua obra<sup>151</sup>. Esse esforço se faz sentir, para ela, com o empenho na publicação de suas “Obras completas”, tão essencial nesse sentido que O. F. Bollnow - responsável pelas “Obras” no início da década de 1980 - estabelece uma relação de dependência direta entre a edição póstuma de seus trabalhos e o efeito que Dilthey teve sobre a filosofia dos séculos XIX e XX<sup>152</sup>.

Maria Nazaré esclarece, no entanto, que, apesar do intuito elucidativo, a história da publicação das “Obras” não fora nenhum exemplo de planejamento sistemático. Segundo Maria Nazaré, o próprio Bollnow afirma, nesse sentido, que a “edição não partiu de um plano unitário, mas sim nasceu passo a passo e, por isso, hoje se apresenta sem conjunto e sem sistematização, francamente caótica”. Mais que isso, na percepção

---

<sup>149</sup> Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. (Coleção estudos). São Paulo: Editora Perspectiva/EDUSP, 1987. p. xxiii.

<sup>150</sup> idem, *ibidem*. p. xiii.

<sup>151</sup> idem, *ibidem*. p. xxi.

<sup>152</sup> idem, *ibidem*. p. xxii.

de Nazaré, os próprios alunos mais próximos não tinham noção do grande número de escritos engavetados por Dilthey<sup>153</sup>.

Maria Nazaré informa que a publicação das “Obras” foi interrompida durante a 1ª guerra mundial, voltando a ser ativada apenas em 1924, sob os auspícios de Georg Misch, o qual publicara os volumes V e VI. Maria Nazaré ressalta o relatório preliminar feito por Misch, genro de Dilthey, para esses volumes por ele enfatizar uma “unidade sistemática” no pensamento diltheyano<sup>154</sup>. Para ela, essa foi a primeira vez que se desvelou o “abrangente pensador sistemático”. Na perspectiva de Nazaré, o aparecimento do volume VII, em 1927, e do volume VIII, em 1931, em edições organizadas por Bernhard Groethuysen, também teve grande contribuição nessa nova percepção da obra de Dilthey, por publicarem em seu conjunto trabalhos relacionados à fundamentação filosófica das “ciências do espírito”<sup>155</sup>.

Contudo, segundo Maria Nazaré, essa repercussão da filosofia diltheyana durou pouco tempo. Tal efeito passageiro, alerta Maria Nazaré, é atribuído a diferentes fatores, por exemplo, a publicação de *Ser e Tempo*, de Heidegger, em 1927, o qual teria deslocado o centro das discussões filosóficas referentes a tentativa de fundamentação das “ciências do espírito”<sup>156</sup>. Outro fator, seria a radicalização da “filosofia da vida” efetuada por Karl Jaspers em seu *Filosofia*, de 1932. Maria Nazaré afirma que Misch ao publicar, em 1930, seu livro *Filosofia da vida e fenomenologia*, procurando discutir o pensamento de Husserl e Heidegger a partir da filosofia diltheyana, teve seu intuito, de

---

<sup>153</sup> idem, *ibidem*. p. xxii.

<sup>154</sup> idem, *ibidem*. p. xxii.

<sup>155</sup> idem, *ibidem*. p. xxii-xxiii.

<sup>156</sup> idem, *ibidem*. p. xxiii.

aprofundar tal filosofia, frustrado<sup>157</sup>. Frustrado porque, segundo ela, a partir do domínio do nacional-socialismo tinha fim a possibilidade de livre debate na Alemanha e Dilthey passava a ser visto, na perspectiva nacional-socialista, como um “representante do odiado pensamento liberal-burguês”. Assim como, Heidegger foi percebido como “perigoso niilista” e Misch teve de retirar da Alemanha para a Inglaterra, deixando o seu *Wilhelm Dilthey, uma introdução em sua filosofia*, de 1936, sem repercussão<sup>158</sup>.

É imprescindível destacar que o ano em que se frustrava o projeto de Misch, de aprofundamento da percepção do pensamento de Dilthey - 1930 - é o mesmo em que Sérgio Buarque se encontrava na Alemanha, a serviço dos Diários Associados<sup>159</sup>. Nesse período, entre as mais variadas atividades, Buarque de Holanda acompanhou assistematicamente as aulas de Friedrich Meinecke, na Universidade de Berlim<sup>160</sup>.

Através de Meinecke, estudioso e divulgador da obra de Dilthey, Sérgio Buarque certamente entrou em contato com o pensamento de Dilthey. Tal se pode atestar, mediante uma consulta ao livro *Historismus: die Entstehung des Historismus* (“A gênese do historicismo”) - de assumida influência diltheyana - de Meinecke, lido e fartamente grifado por Holanda<sup>161</sup>. Meinecke seria, nesse sentido, um importante canal de entrada para Buarque de Holanda no pensamento diltheyano.

---

<sup>157</sup> idem, *ibidem*. p. xxiii.

<sup>158</sup> idem, *ibidem*. p. xxiii.

<sup>159</sup> Sobre a viagem de Sérgio Buarque à Alemanha, consultar: Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Sec. do Est., U. S. P., I. E. B., 1988. pp. 27-54. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

<sup>160</sup> Consultar: Barbosa, Francisco de Assis. “Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual”. *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Sec. do Est., U. S. P., I. E. B., 1988. pp. 27-54. Graham, Richard. “An interview with Sérgio Buarque de Holanda”. In: *Hispanic American Historical Review*. Durham, fev 1982, pp. 3-17.

<sup>161</sup> Meinecke, Friedrich. *Historismus: die Entstehung des Historismus*. 2 v. Munchen e Berlin: R Didenbourg, 1936. (Coleção SBH - Biblioteca Central - UNICAMP). É possível consultar a edição em

Contudo, gostaria de destacar uma outra figura de mediação entre o pensamento de Dilthey e Sérgio Buarque, na primeira metade dos anos de 1930: José Ortega y Gasset. Gasset é um reconhecido entusiasta da obra diltheyana e, talvez, o principal responsável por sua difusão em língua espanhola, como permitem perceber os comentários de Makkreel sobre ele. É Makkreel quem afirma que a falha em perceber plenamente o significado filosófico de Dilthey, contrasta com sua grande reputação, “não apenas na Alemanha, mas também na Espanha e América Latina”<sup>162</sup>. Segundo ele, Gasset é “indubitavelmente responsável pelo fato de que uma grande e, em geral, entusiástica literatura exista agora sobre Dilthey em espanhol”<sup>163</sup>.

Esse entusiasmo pode ser mensurado pelas próprias palavras de Gasset em seu texto “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, comemorativo do centésimo aniversário do nascimento de Dilthey, publicado originalmente pela *Revista de Occidente*, em dezembro e janeiro de 1933 e 1934 <sup>164</sup>. Diz ele:

“Aos 19 de novembro se cumprem os cem anos de nascimento de Guillermo [leia-se Wilhelm] Dilthey. Este nome goza ainda de tão escassa ressonância fora da Alemanha, que não é ocioso orientar desde logo o leitor advertindo-o que Dilthey é um filósofo e, mais, que é ele o filósofo mais importante da segunda metade do século XIX”<sup>165</sup>.

No entanto, Gasset não se faz uma figura de destaque por esse tom um tanto exagerado em sua apresentação de Dilthey, mas sim por destacar o conceito de “vida”

---

espanhol para atestar seu enlace diltheyano. \_\_\_\_\_. *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

<sup>162</sup> Makkreel, Rudolf A. *Dilthey: philosopher of the human studies*. 3ª edição. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 5.

<sup>163</sup> idem, *ibidem*. p. 5. Lembre-se, por exemplo, que a Fondo de Cultura Económica tem traduzida, além de volumes avulsos, parte das “Obras completas” de Dilthey.

<sup>164</sup> Gasset, José Ortega y. *Goethe-Dilthey*. Madrid: Revista do Occidente e Alianza Editorial, 1983.

<sup>165</sup> idem, *ibidem*. p. 141.

no pensamento diltheyano<sup>166</sup>. Gasset ressalta o conceito de “vida” como uma “nova Idéia”, a qual em seu processo de formação exemplificaria, segundo ele, a própria “história das idéias”. Atente-se às suas palavras sobre o propósito de seu próprio estudo, cuja pretensão é expor o pensamento de Dilthey e refletir sobre as causas de seu “triunfo tardio”.

“Ele nos oferece excelente ocasião para surpreender o sutilíssimo processo em que consiste a história das idéias, a marcha real do pensamento humano. Agora se trata da nova grande idéia que já está aí no planeta, operando sua obra misteriosa e quase mágica. Esta Idéia, assim com maiúscula porque ela mesma é, é tudo o contrário de uma ocorrência. As idéias com minúscula podem ou não ocorrer aos homens; depende isso, do puro azar[...]. Porém, uma Idéia desta forma superlativa não pode deixar de ocorrer aos homens porque é uma forma necessária do destino humano, uma etapa de sua evolução à qual chega inexoravelmente a humanidade quando se esgotam as anteriores”<sup>167</sup>.

É em meio, portanto, desse explícito “idealismo evolucionista”, que Gasset enfatiza o conceito diltheyano de “vida”. Em suas palavras:

“A nova Idéia em que o homem começa a estar é a Idéia da vida. Dilthey foi um dos primeiros a aportar esta costa desconhecida e caminhar por ela, como só acontece aos primeiros ocupantes, já veremos com que gênero de fadigas e insuficiências. Esse estudo vai precisar como, em rigor, Dilthey não soube nunca ter chegado a um novo continente e terra firme. Não conseguiu nunca tomar posse do solo que pisava. Durante cinquenta anos estendeu as mãos,

---

<sup>166</sup> O exagero de Gasset não parece autorizado nem pelo próprio Dilthey, para quem Friedrich Nietzsche teria tocado também ele no ponto relevado por Gasset para tal avaliação, o da “vida”. Perceba-se as palavras de Dilthey: “Com efeito, o que primeiro tem lugar na evolução da humanidade é que as funções vitais obtêm, por assim dizer, o livre poder autônomo em que se movem com plena independência e se tornam conscientes do que nelas reside. Há disto consciência em Nietzsche. A experiência vivida dos fenômenos mais poderosos e unilaterais da história: fenômenos que seguem o seu caminho através de todos os perigos iriam por si mesmos ao encontro da aniquilação”. Dilthey, Wilhelm. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 36.

<sup>167</sup> Gasset, José Ortega y. *Goethe-Dilthey*. Madrid: Revista do Occidente e Alianza Editorial, 1983. p.142. É importante ter em mente, diante de tal “idealismo evolucionista”, as observações de Apel e de Makkreel, já anotadas, contra a imputação de “idealismo” ao pensamento de Dilthey.

em constante e trabalhosíssimo esforço, para apressar a intuição em que havia caído, a entrevisão da Idéia que desde a primeira mocidade o havia ocupado. Esforço vão!”<sup>168</sup>.

Como se percebe o conceito de “vida” é central, também, para Gasset. E, ele o define em seu “Las Atlántidas - El horizonte histórico”<sup>169</sup>. Esta definição do conceito de “vida” de Gasset foi não só lida, mas também, cuidadosamente grifada Sérgio Buarque de Holanda, no início da década de 1930, como pode ser comprovado pela consulta de *Obras* de Gasset, à sua página 830. Eis as palavras de Gasset destacadas por Holanda:

“A vida é, essencialmente, um diálogo com o contorno; o é em suas funções fisiológicas mais sensíveis, como em suas funções psíquicas mais sublimes. Viver é conviver, e o outro com que nós convivemos é o mundo ao redor. Não entendemos, pois, um ato vital, qualquer que ele seja, se não o pomos em conexão com o contorno ao qual se dirige, em função do qual nasceu”<sup>170</sup>.

Não pode deixar de ser enfatizada a explícita dívida de Gasset para com Dilthey nessa sua definição do conceito de “vida”. Tal se manifesta, por exemplo, nessa definição da “vida” como “diálogo”, como “convivência”, a qual se pode sem maiores saltos referir ao conceito diltheyano de *Erlebnis*. Da mesma forma, essa definição do “mundo ao redor”, com o qual “convivemos”, parece compatível com a definição de Dilthey da “vida” como instância para além da qual não é possível recuar, cujo teor sustenta a sua própria distinção entre *Geisteswissenschaften* (“ciências do espírito”) e as *Naturwissenschaften* (“ciências da natureza”), na medida em que demarca a “historicidade” intrínseca à “expressão”, à “experiência vivida” e à “compreensão” dos fenômenos humanos.

<sup>168</sup> idem, *ibidem*. p. 143.

<sup>169</sup> Gasset, José Ortega y. “Las Atlántidas - El horizonte histórico”. In: *Obras*. Madrid: Espasa e Calpe, 1932. (Coleção SBH - Biblioteca Central - UNICAMP).

<sup>170</sup> idem, *ibidem*. p. 830. O trecho sublinhado corresponde à porção sublinhada por Buarque de Holanda, o não sublinhado foi marcado por um traço vertical na margem do texto.

Assim também, a definição que percebe a “vida” como manifesta tanto na constituição “fisiológica” como “psíquica” do “homem”, já estava prevista na “teoria das concepções de mundo” de Dilthey. Nesse mesmo sentido, a postulação de inteligibilidade do “ato vital” por via de sua “conexão” com o “contorno”, ao qual “se dirige”, não parece diferenciar da percepção de Dilthey da importância da noção de “intencionalidade da psique”, que esse cultiva em seu contato com a fenomenologia de Husserl e, que alicerça o “nexo vital” em sua “construção do mundo histórico”.

Com a pretensão de ter demonstrado a importância de adensar as ancoragens teóricas de Buarque de Holanda no pensamento alemão e, principalmente, de ter dimensionado de maneira razoável a controvérsia compreensão-explicação - tendo alertado para algumas especificidades do pensamento diltheyano - penso ser tangível enfatizar uma afinidade significativa entre os conceitos de “compreensão” e de “vida”, no que concerne a possibilidade de constituição de um conhecimento objetivo no âmbito das disciplinas de estudos humanos.

Com isso em mente, proponho perceber em que medida uma noção de “vida” informa a pretensão objetiva do “estudo compreensivo” de Sérgio Buarque. A proposição postulada é observar se a noção de “vida”, tal como ela é instrumentalizada em *Raízes do Brasil* de 1936, não constitui elemento fundante da perspectiva epistêmica do autor, permitindo vislumbrar um nível de compatibilidade com o pensamento de Dilthey.

A hipótese que anima tal proposição é que a articulação entre a noção de “vida” e as noções de “cultura” e de “tradição” constitui o solo epistemológico sobre o qual Sérgio Buarque vislumbra o horizonte historiográfico em *Raízes do Brasil* de 1936.

Nesse sentido, o próximo passo para a perscrutação da viabilidade dessa proposição será analisar, nos próprios termos de Holanda, os três núcleos conceituais - *tradição*, *cultura* e *vida* - perguntando: Como tais núcleos se estruturam e se articulam entre si?

### III

#### Tradição, cultura e vida num campo de tensão compreensivo-temporal

Pretendo, aqui, perceber como são articulados os três núcleos conceituais - tradição, cultura e vida - na tentativa de objetivação da realidade nacional por Sérgio Buarque de Holanda em seu “estudo compreensivo”. É importante frisar que a articulação desses três núcleos conceituais não constitui um modelo de compreensão apropriado por Sérgio Buarque de qualquer dos pensadores alemães já comentados, mas antes a expressão de uma perspectiva própria sobre o conhecimento humano, formulada a partir do contato com diversas concepções do que seja a possibilidade de objetivação em tal conhecimento. Nesse sentido, não se pretende ao perscrutar a articulação desses núcleos perceber um modelo analítico universal em *Raízes do Brasil* de 1936. Ao contrário, o que se deseja é enfatizar uma perspectiva particular do autor, naquele momento e naquela obra, que permita vislumbrar algum nível de compatibilidade entre sua percepção historiográfica e as concepções epistemológicas de Dilthey a partir de elementos teóricos e conceituais específicos.

Ressalte-se que tais núcleos conceituais não se apresentam explicitamente concebidos como elementos fundantes para a elaboração cognitiva de Holanda em seu livro de 1936. No entanto, parece possível perceber como eles se articulam no livro formando as fronteiras de um campo no qual é possível perceber as proposições gerais do autor sobre o Brasil, suas instrumentalizações teóricas e metodológicas e os princípios que impõem parâmetros às suas reflexões.

Importa atentar para a maneira como Buarque de Holanda instrumentaliza os termos tradição, cultura e vida, fazendo deles noções centrais em sua perspectivação da

realidade nacional. Nesse caminho, vale observar como Holanda articula tais noções ao afirmar, no final do primeiro capítulo de seu livro de 1936, o esforço vão de tentar importar dos “sistemas de outros países modernos” algo capaz de “superar os efeitos de nosso natural inquieto e desordenado”<sup>1</sup>. Esforço vão, na medida em que, segundo Sérgio Buarque:

“A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”<sup>2</sup>.

Essa assertiva parece supor a possibilidade de uma “compreensão” partilhada não apenas entre diferentes “culturas”, mas também entre diferentes gerações, inter-relacionando-as mutuamente, na medida do critério de ajuste aos “quadros da vida”. Demarca-se, com isso, um nível de continuidade potencial das “formas culturais” (instituições, formas de vida e visão de mundo) em outras “culturas” e gerações, determinado pela possibilidade de uma “compreensão”, ou “ajuste”, aos “quadros de vida” dessa nova geração ou cultura. Importa perceber como os “quadros de vida” determinam a possibilidade de absorção, assimilação e elaboração dos “traços de outras culturas”, instituindo nessa medida uma continuidade “compreensiva” potencial entre diferentes culturas. Em outras palavras, os “quadros de vida” são raízes da “experiência” e da “tradição”, embasando a possibilidade dessas serem socialmente compartilhadas.

Tal proposição do autor de *Raízes do Brasil* parece mais nítida quando ele comenta não ser a “falta de coesão em nossa vida social” um fenômeno moderno.

---

<sup>1</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1936. p. 15.

<sup>2</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

Segundo Sérgio Buarque, é por pensar a “falta de coesão social da nação” como problema moderno que

“erram profundamente aqueles que imaginam na volta à tradição, a certa tradição, a única defesa possível contra a nossa desordem. Os mandamentos e ordenações que elaboraram esses eruditos são, em verdade, criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele”<sup>3</sup>.

Aqui, como se percebe, Holanda afasta a possibilidade de perceber seu esforço compreensivo como simples retorno à “tradição”, pelo menos “a certa tradição”. O autor recusa, então, uma determinada leitura da “tradição”. Uma tal leitura que percebe a “tradição” de forma abstrata, desvincilhando-a de seus vínculos com os “quadros de vida”, tornando-a nessa medida nada além de uma “criação engenhosa do espírito”.

Buarque de Holanda rejeita o “recurso ao passado” nesse sentido, legitimando-o apenas mediante a percepção do passado a partir dos “quadros de vida” atualizados no presente, demarcando portanto uma continuidade potencial das “formas culturais”.

Atente-se às palavras de Sérgio Buarque:

“E será legítimo, em todo caso, esse recurso ao passado em busca de estímulo para melhor organização da sociedade? Não significaria, ao contrário, apenas um índice de nossa incapacidade de criar espontaneamente? As épocas realmente vivas nunca foram tradicionalistas por deliberação. A escolástica na Idade Média era viva porque era atual”<sup>4</sup>.

Ressalte-se que Sérgio Buarque concebe a “tradição” como fio de continuidade temporal a ser “atualizado”, mediante os “quadros de vida”, permitindo um sentido de “espontaneidade” em sua apropriação. Essa “atualização espontânea” da “tradição”, no entanto, é possível apenas na medida em que uma geração “atual” se percebe inserida

---

<sup>3</sup> *idem, ibidem.* p. 6.

<sup>4</sup> *idem, ibidem.* p. 7.

nas “formas culturais” constituintes dessa “tradição”, compreendendo-a “desde dentro”. Dessa forma, a “tradição” não é concebida, aqui, como algo abstrato, mas sim, como manifestações ou realizações culturais capazes de serem reapropriadas e reatualizadas, ou não, em diferentes tempos e locais. É isso o que se percebe na argumentação de Buarque de Holanda ao afastar a possibilidade de compatibilizar uma “tradição” europeia medieval, com os “quadros de vida” nacionais. Segundo ele:

“Todo o trabalho dos pensadores, dos grandes construtores de sistemas [medievais], não significava outra coisa senão o empenho em disfarçar, quanto possível, esse antagonismo entre o Espírito e a Vida (*Gloria naturam non tollit sed perficit*). Trabalho de certa maneira fecundo e venerável, mas cujo sentido nossa época já não quer compreender em sua essência”<sup>5</sup>.

O potencial de continuidade de uma “tradição”, portanto, se apresenta diretamente relacionado com a possibilidade de que seus “traços culturais” sejam “compreendidos”, adequando-se aos “quadros de vida” atualizados no presente. A “tradição”, então, não se impõe por si própria. Ela está sujeita à capacidade de “compreensão” e “atualização” de suas manifestações e realizações culturais por “outras culturas” ou outras “épocas”.

Com isso, o potencial de continuidade da noção de “tradição”, como a percebe Holanda, se mostra dependente, ou derivado, da possibilidade dela ser “compreendida” ou “atualizada” pelos “quadros de vida”. Nesse sentido, a continuidade temporal e cultural de uma “tradição” não se dá, na perspectiva de Buarque de Holanda, de uma maneira certa e tranqüila, na qual ela é plenamente absorvida ou assimilada. Ao contrário, tal continuidade se instaura num jogo cultural de “persistências” e perdas,

---

<sup>5</sup> idem, *ibidem*. p. 9.

delineando um campo de tensão compreensivo-temporal, cujo limite - instituído pelo inter-relacionamento entre os núcleos-conceituais da tradição, da cultura e da vida - alicerça o horizonte de percepção de qual seja a “tradição legítima” nacional, de como seja possível a sua “atualização” e do potencial objetivante de seu conhecimento.

Postula-se ser esse campo de tensão compreensivo-temporal o próprio solo epistemológico que delimita a projeção de interesse e a instrumentalização cognitiva de Sérgio Buarque. Destaca-se, nesse campo de tensão, a não postulação por parte de Holanda de um progresso teleológico necessário para a “tradição”, alimentado por um mero “recurso ao passado” cujo intuito seria resgatar seus traços positivos de continuidade. Uma “atualização” cultural nunca é tranqüila e nem sempre “espontânea”. Nesse sentido, o “atualizar”-se de uma “tradição”, mediatizado pelos “quadros de vida”, pode significar muitas vezes a apreensão de aspectos negativos do passado.

Nesse ponto, interessa perceber como Sérgio Buarque parece partilhar com José Ortega y Gasset essa percepção do passado. Tal se pode notar pela importância que Buarque de Holanda parece ter dado a uma passagem nas *Obras*, de Gasset, a qual além de merecer seus grifos, inspirou uma sugestiva anotação no canto superior da página 1087, onde se lê, em maiúsculas: “a lição do passa[do] ...”. Passo às palavras de Gasset, transcrevendo os grifos feitos por Holanda:

“Este ensaio pretende vislumbrar o diagnóstico de nosso tempo, de nossa vida atual. Segue enunciada a primeira parte dele, a qual pode resumir-se assim: nossa vida como repertório de possibilidades, é magnífica, exuberante, superior a todas as historicamente conhecidas. Contudo, porque seu formato é maior, ela transbordou todas as causas, princípios, normas e ideais legados pela tradição. É mais vida que todas as vidas, e por isso mesmo mais problemática. Não pode orientar-se no pretérito (1). Tem que inventar seu próprio destino.

[Nota 1] Veremos, não obstante, como cabe receber do passado, se não uma orientação positiva, certos conselhos negativos. Não nos dirá o passado o que devemos fazer, mas sim o que devemos evitar”<sup>6</sup>.

No entanto, tornando à perscrutação das noções que instituem os núcleos conceituais do campo de tensão compreensivo-temporal em *Raízes do Brasil*, importa perceber qual a “tradição” que seu autor entende como sendo de “legítima” inserção para a “cultura” nacional e quais “formas culturais”(formas de vida, instituições e visão de mundo) assumem as continuidades que constituem essa “tradição”.

Em relação a qual “tradição” é possível “compreender” e “atualizar” o “nacional” na percepção de Buarque de Holanda? Não em relação à “tradição medieval”, cuja “concepção hierárquica da sociedade” seria “na realidade uma paixão de professores”<sup>7</sup>. Para ele:

“É significativa, em primeiro lugar, a circunstância de termos recebido a herança através de uma nação ibérica. A Espanha e Portugal são, com a Rússia e os países balcânicos (e, em certo sentido, muito especial embora, também a Inglaterra), um dos territórios-ponte, pelos quais a Europa se comunica com os outros mundos. Assim, eles constituem uma zona fronteira, de transição, menos carregada, por isso mesmo, desse europeísmo que, não obstante, mantém como um patrimônio”<sup>8</sup>.

É em relação à “tradição ibérica” que Sérgio Buarque referencia o embrião das raízes do “nacional”. É nesse sentido que segue sua pergunta sobre “qual a base em que assentam as formas culturais nessa região indecisa entre a Europa e Gibraltar?”<sup>9</sup>. Nesse

---

<sup>6</sup> Gasset, José Ortega y. “Un dato estadístico”. In: *Obras*. Madrid: Espasa e Calpe, 1932. pp. 1087-1091. (Coleção SBH - Biblioteca Central - UNICAMP).

<sup>7</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1936. p. 9.

<sup>8</sup> idem, *ibidem*. p. 4.

<sup>9</sup> idem, *ibidem*. p. 4.

sentido, também, segue sua demarcação da especificidade das “formas culturais” ibéricas, através da “comparação entre elas e as de Europa de além-Pirineus, da Europa que evoluiu do Império de Carlos Magno”<sup>10</sup>.

Segundo Buarque de Holanda, essa comparação é que “faz ressaltar uma característica bem peculiar à gente da península ibérica”. Uma característica, um “traço cultural”, cuja continuidade demarca a “tradição ibérica” e não é partilhada(o) “com nenhum de seus vizinhos do continente”:

“É que nenhum desenvolveu a tal extremo essa cultura da personalidade, que parece constituir o traço mais decisivo na constituição da gente hispânica, desde tempos imemoriais. Pode-se dizer, realmente, que pela importância particular que atribuem ao valor próprio da pessoa humana, à autonomia de cada um dos homens em relação aos semelhantes, devem espanhóis e portugueses muito de sua originalidade nacional. [...] Cada qual é filho de si mesmo, de seu esforço próprio, de suas virtudes... - e as virtudes soberanas para essa mentalidade são tão imperativas, que chegam a imprimir o seu selo no porte pessoal e até na fisionomia dos homens. Sua manifestação mais completa já tinha sido expressa no estoicismo, a filosofia nacional dos espanhóis desde o tempo de Sêneca”<sup>11</sup>.

Nessa extensão do fio de continuidade temporal da “tradição ibérica” desde “o tempo” da filosofia antiga clássica através da “cultura da personalidade”, não se pode deixar de frisar que esse “traço cultural” é na concepção de Sérgio Buarque uma “mentalidade” e, nesse sentido, uma “visão de mundo”. Uma “visão de mundo”, estóica, de tal impacto que chega a imprimir seu selo na “fisionomia dos homens”, mantendo *paripassu* seus elementos psíquico e físico.

---

<sup>10</sup> *idem, ibidem.* p. 4.

<sup>11</sup> *idem, ibidem.* p. 5.

Na perspectiva de Holanda tal “visão de mundo” se espelha numa palavra, “bem hispânica” e que define esse personalismo: *sobranceria*. Nela, segundo Sérgio Buarque, se indica “inicialmente a idéia de superação”, apesar de a “luta” e a “emulação” que ela implica serem “engrandecidas pelos poetas, recomendadas pelos moralistas e sancionadas pelos governos”, atestando a força dessa “visão de mundo” em vários âmbitos da “cultura ibérica”. Nas palavras do autor:

“É dela que resulta largamente a singular tibieza das formas de organização, de todas as associações que impliquem solidariedade e ordenação entre esses povos. Em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida”<sup>12</sup>.

Ela também que distancia a “tradição ibérica” do “europeísmo” e da “tradição medieval”.

“Os privilégios hereditários, que, a bem dizer, jamais tiveram influência muito decisiva nos países de estirpe ibérica, pelo menos tão decisiva e profunda como nas terras onde criou raízes o feudalismo, não precisaram ser abolidos neles para que se firmasse o princípio de competições individuais. À frouxidão da estrutura social, à falta da hierarquia organizada devem-se alguns dos episódios mais singulares da história das nações hispânicas, incluindo-se nelas Portugal e o Brasil”<sup>13</sup>.

A força dessa “visão de mundo personalista” é decisiva para Holanda em sua pretensão de averiguar até onde representamos no “nosso ambiente” as “formas culturais”, quer dizer, “as formas de vida, as instituições e a visão de mundo de que somos herdeiros”. É com ela que se define a especificidade da “cultura ibérica” e uma

---

<sup>12</sup> *idem, ibidem*. p. 5.

<sup>13</sup> *idem, ibidem*. p. 6.

das principais vias de continuidade na “tradição das nações ibéricas”, das quais faz parte o Brasil.

“E a verdade é que, bem antes de triunfarem no mundo as chamadas idéias revolucionárias, portugueses e espanhóis parecem ter sentido vivamente a *irracionalidade* específica, a injustiça social dos privilégios, sobretudo dos privilégios hereditários. O prestígio pessoal, independente do nome herdado, prevaleceu continuamente nas épocas mais gloriosas da história das nações ibéricas”<sup>14</sup>.

Segundo Sérgio Buarque, pelo menos nesse particular as “nações ibéricas” podem ser consideradas “legítimas pioneiras da mentalidade moderna”, afinal “nessa sociedade o princípio nivelador partiu sempre das classes privilegiadas, não precisou vir da burguesia”<sup>15</sup>.

Por essa “visão de mundo personalista” identificaram-se “nobres” e “plebeus” e se constituiu o “caráter ibérico”.

“Mas cumpre ter em mente que o acesso às condições privilegiadas podia ser garantido a quem o tivesse merecido por suas virtudes. E é claro que o círculo de virtudes capitais para a gente hispânica se relaciona diretamente com o sentimento da própria dignidade de cada homem. Ideal comum a nobres e plebeus, ele corresponde, sem embargo, a uma ética de fidalgos, não de vilãos. No tempo de Montesquieu, em que já luziam os albores de uma era nova, ele podia ser ridicularizado. Para o caráter ibérico, porém, os valores que oferece são universais e permanentes”<sup>16</sup>.

Esse “caráter ibérico”, no qual o “mérito pessoal” sempre teve importância ponderável, segundo Sérgio Buarque, é estendido a uma “instituição nitidamente ibérica, a Companhia de Jesus”, defensora do “livre arbítrio” e das “responsabilidades

---

<sup>14</sup> *idem, ibidem*, p. 9.

<sup>15</sup> *idem, ibidem*, pp. 9 e 10.

<sup>16</sup> *idem, ibidem*, pp. 10-11.

individuais”<sup>17</sup>. Na concepção de Buarque de Holanda, foi essa “mentalidade”, essa “visão de mundo”, propagada, também, pela percepção teológica jesuíta, que propiciou o “óbice”, entre espanhóis e portugueses, do que caracterizava, em contraponto a eles, os “povos protestantes e sobretudo calvinistas”: o “espírito de organização espontânea”<sup>18</sup>.

Segundo Buarque de Holanda, as doutrinas do “livre-arbítrio” e das responsabilidades pessoais não se fazem “favorecedoras” da associação entre os homens, de modo que nas “nações ibéricas” a falta de “racionalização da vida” - marcante nas “terras protestantes” - seja compensada por um “princípio unificador” sempre representado pelos governos. Em sua percepção, foi essa ausência de “organização espontânea” inerente às “nações ibéricas” que levou a um “tipo de organização política artificialmente mantida por uma força exterior”, caracterizado pelas “ditaduras militares”<sup>19</sup>.

Afinada à essa “falta de organização espontânea” desponta, na concepção de Holanda, uma recusa à “ética do trabalho”, também iluminando a “visão de mundo personalista” ibérica. Com Sérgio Buarque:

“Um fato que não se pode deixar de tomar em consideração no exame da psicologia desses povos é a invencível antipatia que sempre lhes inspirou toda moral fundada principalmente no culto ao trabalho. Só muito recentemente, com o prestígio maior das instituições dos povos do norte, é que essa ética do trabalho chegou a conquistar algum terreno entre eles. Mas as

---

<sup>17</sup> *idem, ibidem.* p. 11.

<sup>18</sup> *idem, ibidem.* p. 11.

<sup>19</sup> *idem, ibidem.* p. 11-12.

resistências que encontrou e que ainda encontra têm sido tão vivas e tão perseverantes, que é lícito duvidar-se de seu êxito”<sup>20</sup>.

Essa passagem do texto chama atenção não apenas por sua definição da “antipatia ibérica pelo culto ao trabalho”, em contraposição à “ética do trabalho”, numa percepção de clara referência weberiana. Ela chama atenção, ainda, porque o autor alerta para o “exame da psicologia desses povos”, o que sem dúvida contribuiu para que muitos leitores desavisados desse livro o postulassem como sendo um estudo de “psicologia social”. No entanto, parece bastante plausível observar que esse “exame de psicologia” se filia à noção de “visão de mundo”, instrumentalizada por Buarque de Holanda, tornando-se mais um elemento constituinte dessa noção, cujo sentido assim percebido permite postular sua equivalência semântica à noção de “mentalidade”.

Na perspectiva de Holanda, portanto, é através da percepção dessas diferentes “visões de mundo” que se viabiliza a “compreensão” da clivagem entre os “povos ibéricos” e os “povos protestantes”, definindo a inserção da “cultura” nacional numa “tradição” e não em outra.

“É compreensível, assim, que jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o culto à atividade utilitária. Uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente, e até mais nobiliante, a um bom português, ou a um espanhol, de que a luta insana pelo pão de cada dia. O que ambos admiram como ideal é uma vida de senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação. E assim, enquanto os povos protestantes, herdeiros nesse ponto do mundo medieval, que não desprezava o trabalho físico, elevam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da antigüidade clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que o ócio importa

---

<sup>20</sup> *idem, ibidem.* p. 12.

mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor”<sup>21</sup>.

Com essa percepção da “visão de mundo” ibérica, segundo Holanda, “também se compreende que a carência dessa moral do trabalho se ajustasse à pequena capacidade de organização social”<sup>22</sup>. Isso, porque na sua concepção - ao que parece, prenhe dos ensinamentos weberianos - o trabalho “humilde, anônimo e desinteressado” engendra a “solidariedade dos interesses”, estimulando, nessa medida, a “organização racional” e a “coesão” entre “os homens”<sup>23</sup>. Assim, a ausência dessa “solidariedade pelo trabalho”, segundo Holanda, seria compensada nas “nações ibéricas” pela presença de uma “solidariedade” instituída por uma “vinculação de sentimentos mais que de interesse”, a qual, mais afeita ao “personalismo ibérico”, se cultivava “no recinto doméstico ou entre amigos”. Uma “solidariedade” fomentada, afirma Buarque de Holanda, por “círculos restritos, particularistas” e “inimigos” de associações mais extensas, de nível “gremial” ou “nacional”<sup>24</sup>.

Importa destacar como esse “personalismo” que marca a “visão de mundo ibérica”, instaurando a “tibieza da ordem social”, na percepção do autor, impõe um movimento dialético, que se pode afirmar numa apreensão apressada como paradoxal. Mas percebido à luz da pretensão personalista do “homem hispânico”, que não se desperdiça com relações muito mais amplas fora de seus círculos íntimos, soa como um encadeamento dialético cuja síntese complementa a constituição da caracterização da própria “visão de mundo personalista”. Atente-se ao movimento de Sérgio Buarque:

---

<sup>21</sup> *idem, ibidem*. p. 13.

<sup>22</sup> *idem, ibidem*. p. 13.

<sup>23</sup> *idem, ibidem*. p. 13.

<sup>24</sup> *idem, ibidem*. p. 14.

“À autarquia do indivíduo, à exaltação extrema da personalidade, paixão fundamental e que não tolera compromissos, só pode haver uma alternativa: a negação e a renúncia a essa mesma personalidade em vista de um bem maior. Por isso mesmo que rara e difícil, a obediência aparece, por vezes, entre os povos ibéricos, como a virtude suprema de todas. E não é estranhável que essa obediência - obediência cega, e que difere do ideal germânico e feudal da lealdade - tenha sido até agora para eles o único princípio político verdadeiramente forte. A vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes igualmente peculiares”<sup>25</sup>.

Segundo Buarque de Holanda, “foram ainda os jesuítas que representaram, melhor de que ninguém, esse princípio da disciplina pela obediência”<sup>26</sup>. Foram eles que, na percepção de Holanda, deixaram “um exemplo memorável” na “nossa América do Sul” de uma obra à altura dos regimes totalitários coevos.

“Nenhum ditador moderno, nenhum teórico do comunismo ou do Estado totalitário, chegou sequer a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que puderam conseguir os padres da Companhia de Jesus em suas missões”<sup>27</sup>.

Contudo, Sérgio Buarque não se convence da “obediência” como “princípio de disciplina” para o seu “hoje” - “forma caduca e impraticável” - mas sem a qual se possibilitaria a “instabilidade constante de nossa vida social”<sup>28</sup>. Por isso é ilegítimo, vão e equivocado, segundo ele, o recurso à “tradição medieval européia”, ou aos modelos modernos, a fim de refrear a “natureza inquieta e desordenada” do “homem de visão de mundo personalista”. Com Buarque de Holanda:

---

<sup>25</sup> *idem, ibidem*. p. 14.

<sup>26</sup> *idem, ibidem*. p. 14.

<sup>27</sup> *idem, ibidem*. p. 14-15.

<sup>28</sup> *idem, ibidem*. p. 15.

“Desaparecida a possibilidade desse freio, é em vão que temos descurado importar dos sistemas de outros povos modernos, ou criar por conta própria, um substitutivo adequado, capaz de superar os efeitos de nosso natural inquieto e desordenado”<sup>29</sup>.

Sérgio Buarque de Holanda faz questão de destacar que é a “tradição” ibérica, especificamente a lusitana, que tem seus “traços culturais” absorvidos, assimilados e elaborados, ajustando-se aos “quadros de vida” locais, demarcando “nossa” situação de pertença compreensiva.

“Nem o contato e a mistura com as raças aborígenes fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como gostaríamos de sê-lo . No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns dos nossos patriotas , é que ainda nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especificamente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir até hoje uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria plástica, que se sujeitou mal ou bem a essa forma”<sup>30</sup>.

Definida a “tradição longa e viva” de inserção da “cultura” nacional, a qual demarca um nível de continuidade compreensiva das “formas culturais” ibéricas que se “atualizam” nos “quadros de vida”, nomeadamente a “persistência” de uma “visão de mundo” personalista, pode-se perceber o âmbito que se pretende abranger com o núcleo-conceitual da tradição. Nele pretendo abranger as percepções de continuidade e “persistência” que Buarque de Holanda objetifica, instaurando um elo “compreensivo” entre “culturas” e gerações.

Uma vez identificada a legítima “tradição nacional” por via da “visão de mundo personalista” ibérica, Buarque de Holanda passa a estabelecer as especificidades das “formas de vida” espanhola e portuguesa “transplantadas” para os “trópicos”. Não se

---

<sup>29</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

<sup>30</sup> idem, *ibidem*. p. 15.

pode deixar de ressaltar, nessa “transplantação”, o destaque conferido aos portugueses, o qual em certa medida ilustra o “orgulho” do autor, manifesto quando ele afirma a necessidade de “averiguar até onde representamos”, cá nos “trópicos”, “as formas de vida, as instituições e a visão de mundo de que somos herdeiros e nos orgulhamos”<sup>31</sup>.

“Pioneiros da conquista do trópico para a civilização, tiveram os portugueses, nessa proeza, a sua maior missão histórica. E, sem embargo de tudo quanto se possa e se deva alegar contra a sua obra, forçoso é reconhecer que foram não somente os portadores efetivos, como os portadores naturais dessa missão. Nenhum outro povo do Velho Mundo achou-se tão bem armado para se aventurar à exploração regular e intensa das terras próximas à linha equinocial, onde os homens depressa degeneram, segundo o conceito generalizado na era quinhentista”<sup>32</sup>.

Apesar de emprestar um *status* de destaque aos portugueses na “história universal”, Buarque de Holanda afirma, no entanto, que “essa exploração do trópico não se fez, é verdade, por um empreendimento metódico e racionalizado”, mas antes com “desleixo e certo abandono”, sem ter emanado de “uma vontade construtiva e enérgica”<sup>33</sup>. “Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores”<sup>34</sup>. Todavia, para o autor, reconhecer tal “fato” “não constitui menoscabo à grandeza do esforço português”<sup>35</sup>.

É importante esclarecer que Holanda dirige suas palavras aos “detratores dos portugueses no Brasil”, convictos de que o triunfo da colonização holandesa levaria “a

---

<sup>31</sup> idem, *ibidem*. pp. 3-4.

<sup>32</sup> idem, *ibidem*. p. 19.

<sup>33</sup> idem, *ibidem*. pp. 19-20.

<sup>34</sup> idem, *ibidem*. p. 20.

<sup>35</sup> idem, *ibidem*. p. 20.

melhores e mais gloriosos rumos”. Mais importante, no entanto, é perceber como Sérgio Buarque pretende atingir a “intencionalidade da psique” dos colonizadores portugueses.

“Mas antes de abordar esse tema, preferimos encarar certo aspecto, que nos parece singularmente instrutivo e altamente importante, das determinantes psicológicas do movimento de expansão colonial portuguesa pelas terras de nossa América”<sup>36</sup>.

Interessa destacar ainda que, a fim de “encarar” o “certo aspecto das determinantes psicológicas”, o autor intenciona perscrutar as “formas de vida coletiva”. É dessa maneira que Holanda inicia o parágrafo subsequente à última assertiva citada:

“Nas formas de vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que se combatem de morte e regulam diversamente as atividades dos homens”<sup>37</sup>.

É a partir da definição desses dois princípios que Sérgio Buarque distingue as “formas de vida” ibéricas. Segundo ele, esses princípios “encarnam-se nos tipos do aventureiro e do trabalhador”, o que já seria passível de se perceber nas “sociedades rudimentares” pela distinção entre “povos caçadores e os povos agricultores”<sup>38</sup>.

O “tipo aventureiro” intenciona o “objetivo final”, o “ponto de chegada”, o que se expressa, como esclarece Holanda, na própria etimologia da palavra “aventura”, derivada da palavra latina *advenire*. Para o “aventureiro” os “processos intermediários” que mediatizam a busca de resultados são de menos importância: “seu ideal seria colher o fruto sem plantar a árvore”<sup>39</sup>. Segundo o autor, esse “tipo humano ignora as fronteiras”. Ele “vive”, afirma Sérgio Buarque, “dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes”<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> idem, *ibidem*, p. 20.

<sup>37</sup> idem, *ibidem*, p. 20.

<sup>38</sup> idem, *ibidem*, p. 20.

<sup>39</sup> idem, *ibidem*, pp. 20-21.

<sup>40</sup> idem, *ibidem*, p. 21.

Por seu turno, o “trabalhador”, na concepção de Buarque de Holanda, “enxerga primeiro a dificuldade a vencer, não o triunfo a alcançar”. Na perspectiva do autor, tem um “sentido bem nítido” o “esforço lento” e a mensuração das “possibilidades de desperdício”. Segundo Holanda, ele “sabe tirar o máximo proveito do insignificante”<sup>41</sup>. O seu “campo visual”, na percepção do autor, “é naturalmente restrito”, na medida em que, para esse “tipo”, “a parte é mais do que o todo”<sup>42</sup>.

Buarque de Holanda postula a existência de uma “ética do trabalho”, assim como de uma “ética da aventura”. E, com isso, ele define o horizonte valorativo das ações dos “indivíduos” de um “tipo” e de outro, relacionando-o às respectivas “concepções de mundo” que as animam. Lembre-se que o autor o faz pretendendo encarar, através das “formas de vida coletiva” as “determinantes psicológicas” do expansionismo português, atrelando, nesse particular, uma psicologia que visa a intencionalidade de ações individuais tipificadas à sua noção de “visão de mundo”.

“Existe uma ética do trabalho, como existe uma ética da aventura. Assim, o indivíduo do tipo trabalhador só atribuirá um valor moral positivo às ações que sente ânimo de praticar e, inversamente, terá por imorais e detestáveis as qualidades próprias do aventureiro, a audácia, a imprevidência, a irresponsabilidade... e tudo quanto se relacione com a concepção *espaçosa* de mundo, característica desse mundo, característica desse tipo.

Por outro lado, as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata são enaltecidos pelos aventureiros; as energias que visam estabilidade, paz, segurança pessoal e os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam, ao contrário, por viciosos e desprezíveis para eles. Nada lhes parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> idem, *ibidem*. p. 21.

<sup>42</sup> idem, *ibidem*. p. 21.

<sup>43</sup> idem, *ibidem*. p. 21.

Sérgio Buarque esclarece que entre esses “tipos” não há propriamente uma “oposição absoluta”, um combate de morte, mas sim uma “radical incompreensão”. Não se compreendem, segundo ele, por não pertencerem à “mesma família moral”, determinando, assim, que o reverso do “tipo trabalhador” seja o pequeno “*rentier*” e o do “aventureiro” seja o “vagabundo anti-social”, o “*outlaw*”. Essa distinção emprestada por Holanda, segundo ele próprio, de Vilfredo Pareto (*rentieri* e *speculatori*), vem junto da tentativa do autor de alertar para a idealidade de sua proposição, demonstrando uma instrumentalização epistemológica consciente da limitação ontológica dos conceitos ao intencionarem abranger realidades empíricas sempre mais complexas e fluídas do que seu poder de redução.

---

“Ambos participam, em maior ou menor grau de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador, possuem uma existência real, fora do mundo das idéias. Mas também não há dúvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e a melhor ordenar nosso entendimento dos homens e dos conjuntos sociais. E é precisamente nessa extensão super-individual que eles assumem uma importância inestimável para o estudo da formação e da evolução das sociedades”<sup>44</sup>.

Como se percebe, Sérgio Buarque não descarta, no entanto, o potencial objetivante desses “conceitos”, na medida em que possibilitam imaginar uma “extensão super-individual”, na qual “homens” equivalem a “conjuntos sociais”. Dessa forma, o autor se sente à vontade para afirmar qual “tipo” participa do expansionismo colonizador, ou o mesmo, qual o “tipo” ibérico.

“Na obra da conquista e colonização dos novos mundos coube ao espírito de trabalho, no sentido aqui compreendido, um papel muito limitado, quase nulo. A época predispunha aos

---

<sup>44</sup> idem, *ibidem*. p. 22.

gestos e às façanhas audaciosas, galardoando bem aos homens de grandes vôos. E não foi acaso o fato de se terem encontrado neste continente, empenhadas nessa obra, justamente as nações onde o tipo trabalhador, tal como acaba de ser discriminado, encontrou ambiente menos propício”<sup>45</sup>.

O “tipo aventureiro” foi, na perspectiva do autor - com todas as suas mazelas como, por exemplo, a indolência - o principal agente da empresa colonial e decisivo para a “vida nacional”.

“E, no entanto, o espírito de aventura, responsável por todas essas fraquezas, teve uma influência decisiva (não a única decisiva, é preciso porém dizer-se) em nossa vida nacional. Numa conjunção de fatores tão diversos, como as raças que aqui se chocaram, os costumes que nos trouxeram, as condições mesológicas e climatéricas que exigiam longo processo de adaptação, ele foi o elemento orquestrador por excelência. Favorecendo a mobilidade social, estimulou os homens, além disso, a enfrentarem com denodo as asperezas e as resistências da natureza, criando para elas as condições adequadas a tal empresa”<sup>46</sup>.

O “espírito aventureiro” capacitara, de maneira especial, os portugueses em sua adaptação às novas terras. Aprenderam a comer o “pão da terra” e a dormir em redes com os índios. Deles tomaram, ainda, segundo Holanda, instrumentos de caça e pesca, embarcações, técnicas de cultivo e defesa para os “grupos de habitações”. No “novo clima” as casas ganham varandas externas, uma idéia importada da Ásia<sup>47</sup>. Para suas plantações de cana, Buarque de Holanda afirma que bastaram desenvolver em grande escala o “processo já instituído no Reino, onde o negro da Guiné era largamente utilizado nos trabalhos rurais”<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> idem, *ibidem*. p. 22.

<sup>46</sup> idem, *ibidem*. p. 24.

<sup>47</sup> idem, *ibidem*. p. 25.

<sup>48</sup> idem, *ibidem*. p. 25.

“Não é certo que a forma particular assumida pelo grande domínio agrícola fosse uma espécie de manipulação original, fruto de uma vontade criadora e um pouco arbitrária. A verdade é que ela nos veio pronta e acabada do Reino. Aqui apenas se apurou devido a condições peculiares como a abundância das terras, a escassez dos gêneros, a necessidade de vigilância contínua contra o inimigo”<sup>49</sup>.

Assim, para Sérgio Buarque, o “espírito aventureiro” em sua ação adaptadora fizera dos primeiros colonos “instrumentos passivos”, posto que “aclimavam-se facilmente, aceitando o que lhes sugeria o ambiente”. E, nisso, ressalta Holanda, diferiam os portugueses do espanhol, o qual em suas possessões na América “não se identificou a tal ponto com a terra e a gente da terra”. Afirma ele que:

“Entre nós, o domínio europeu foi em geral brando e mole, menos obediente às regras e dispositivos, mais conforme à lei da natureza. A vida foi aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais, morais e até religiosas. Os nossos colonizadores foram, antes de tudo, homens que sabiam repetir bem o que estava feito ou o que lhes ensinara a rotina. Bem assentes no solo não tinham exigências mentais muito grandes e o Céu parecia-lhes uma realidade excessivamente espiritual, remota, póstuma, para interferir nos seus negócios de todos os dias”<sup>50</sup>.

Essa passividade adaptativa que permite acolher dissonâncias variadas, modelando o maleável “espírito aventureiro” do português, segundo o autor, abrandando seu domínio, parece lustrar o empreendimento expansionista fazendo brilhar mais uma faceta da “visão de mundo personalista” que aqui “persiste”. Uma faceta que, na forma de sua tematização por Holanda, permite perceber como ele instrumentaliza a noção de “raça”.

---

<sup>49</sup> *idem, ibidem.* p. 26.

<sup>50</sup> *idem, ibidem.* p. 27.

“A isso cumpre acrescentar-se outra face bem típica de sua extraordinária plasticidade social - a ausência completa, ou praticamente completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça. Ao menos do orgulho desatinado e inimigo de compromissos, que caracteriza os povos do norte. Essa modalidade de seu caráter, que os aproxima das outras nações de estirpe latina e mais do que delas, dos muçulmanos da África, explica-se muito pelo fato de serem os portugueses, em grande parte, e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços. Ainda hoje, um antropólogo moderno os distingue racialmente dos seus próprios vizinhos e irmãos, os espanhóis, por ostentarem um contingente maior de sangue negro<sup>6</sup>. A isso atribui ele o fato dos indígenas da África Oriental os considerarem quase como iguais e de os respeitarem muito menos de que aos outros europeus. Assim, afirma, para designarem o conjunto dos povos da Europa, os Suaheli dizem sempre: os europeus e os portugueses”<sup>51</sup>.

Na sua nota seis, o autor cita o livro *Rassekunde Europas*, de 1926, de Hans Günther, revelando o “antropólogo moderno” a que se referira, e faz uma ressalva às percepções de Gilberto Freyre sobre o “grau” de “mestiçagem” espanhola. Vale apresentar suas palavras:

“O Snr. Gilberto Freyre, contrariando uma afirmativa de Waldo Frank, declara, ao comparar o português e o espanhol, que o primeiro é dos dois, talvez, ‘o menos gótico e o mais semita, o menos europeu e o mais africano: em todo caso o menos definitivamente uma coisa e outra. O mais vago e impreciso’. (V. Gilberto Freyre - *Casa Grande e Senzala*, Maia & Schmidt, 1934, pg. 7). Se é possível, todavia, falar-se em ‘gótico’ a propósito do castelhano, será mais difícil fazê-lo, com a mesma justiça, a propósito do andaluz, do galego e do próprio catalão”<sup>52</sup>.

Não parece ocioso destacar como anos depois Sérgio Buarque desqualifica o potencial cognitivo da noção de “raça” que, aqui, o faz polemizar com Freyre. Em um artigo intitulado “O Problema das culturas” e publicado em outubro de 1940, Holanda

---

<sup>51</sup> idem, *ibidem*. p. 28.

<sup>52</sup> idem, *ibidem*. p. 28.

se propõe a comentar alguns textos ainda não “largamente tratados e debatidos” de Freyre - o qual, segundo ele, encontrara finalmente o público “estimulante e compreensivo” que lhe serviria de “sexo oposto ao espírito”<sup>53</sup>. Textos em que, afirma o autor, Freyre “procura fixar, em alguns traços marcantes, o problema de nossas heranças culturais e das influências que tenderam e tendem a enriquecê-las e a corrompê-las”. Holanda adverte que, “nesse caso” - o de Freyre - o termo “culturais” deve ser interpretado como tendo “o timbre especial que a palavra cultura adquiriu para os modernos antropologistas europeus e americanos”<sup>54</sup>. Para então apresentar a noção de “cultura” que postula naquele momento:

“Cultura compreendida como conjunto global de crenças, idéias, hábitos, normas de vida, valores, processos técnicos, produtos e artefatos que o indivíduo adquire da sociedade como um legado tradicional e em consequência de sua própria atividade criadora”<sup>55</sup>.

Importa ressaltar que o autor faz questão de afirmar que, dessa forma concebido, não se permite que o “conceito de cultura” seja confundido com o “conceito de raça”.

Em suas palavras:

“[N]esse sentido pelo qual se distingue particularmente do conceito de raça, definindo-se quase que por esta distinção, compreende-a [a cultura] o autor [Gilberto Freyre] em toda sua obra”<sup>56</sup>.

Ainda com Holanda:

“Já sabíamos até onde é falsa, do ponto de vista rigorosamente científico, a identificação de raça e cultura. Hoje sabemos que não somente é falsa mas também perigosa”<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. “O Problema das culturas”. In: *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 27 out 1940. s/p.

<sup>54</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>55</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>56</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>57</sup> idem, *ibidem*. s/p.

E, para apoiar sua assertiva, recorre ao “mestre acatado do Sr. Gilberto Freyre”, o qual alertara para as vantagens que tirava o “imperialismo moderno” da confusão desses dois termos. Segundo Sérgio, Franz Boas foi quem:

“previu esse perigo quando há oito anos o denunciou perante um auditório alemão como fonte de futuras dificuldades para o mundo”<sup>58</sup>.

Ressalto, ainda, desse precioso artigo, para a percepção das reflexões do autor no momento subsequente ao seu primeiro livro, uma passagem na qual ele discorda de Freyre no que tange à relação entre “o português” e o “trabalho da terra”. Buarque de Holanda rebate uma crítica de Freyre à afirmação de Sérgio Milliet “de que o português colonizador não se afeiçoa ao trabalho da terra”<sup>59</sup>. Segundo Holanda, mesmo sendo possível apontar “numerosos casos particulares” contra essa afirmação, ele não crê que “ela deforme arbitrariamente a realidade ou constitua uma generalização mal apoiada”.

E, para sustentar sua opinião relembra seu livro de 1936:

“Não faltam indícios de que a atividade dos portugueses em quase todas as épocas, e já antes da colonização do Brasil se associou antes à mercancia e a milícia do que à agricultura e às artes mecânicas. Em outras palavras foi bem mais sensível às incitações do espírito de aventura do que as do espírito do trabalho”<sup>60</sup>.

No entanto, se Sérgio Buarque discorda de Freyre nesse ponto, a favor do argumento de Milliet, ele não se furta a apoiá-lo no que concerne a sua crítica à “possibilidade de uma explicação racial - no sentido biológico do termo - para o desapego português ao trabalho duro e lento da terra”<sup>61</sup>. Buarque de Holanda descarta,

---

<sup>58</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>59</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>60</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>61</sup> idem, *ibidem*. s/p.

então, qualquer “hipótese biológica”, tentando se afastar da incômoda proximidade postulada por Milliet quando afirma que “talvez primassem os [motivos] de ordem racial como sugere Sérgio Buarque de Holanda”<sup>62</sup>. Holanda se desculpa, mas se recusa a endossar tal interpretação:

“Peço perdão para dizer que jamais sugeri qualquer explicação racial e houve no caso uma interpretação errônea ou, na melhor hipótese, imprecisa de parte do autor do *Roteiro do café*. Não vejo como as explicações raciais possam por si sós levar a grande coisa nos estudos dos fatores culturais”<sup>63</sup>

Uma vez tendo percebido a recusa por parte de Holanda, em 1940, do potencial explicativo da noção de “raça”, pelo menos “no sentido biológico do termo”, importa retomar sua perspectiva do tema em 1936, em *Raízes do Brasil*.

Assim, após afirmar o “contingente maior de sangue negro” entre os portugueses e discutir o matiz étnico dos espanhóis com Freyre, Sérgio Buarque retoma a questão da “falta de orgulho racial” e da “mestiçagem” em Portugal e no Brasil. Note-se como a “mestiçagem”, também, demarca um aspecto de continuidade “cultural” entre “portugueses” e “brasileiros”.

“Também nesse caso o Brasil não foi cenário de nenhuma novidade. A mestiçagem teve início e em larga escala na própria metrópole”<sup>64</sup>.

Uma continuidade que possibilita entender o “domínio brando e mole”, dos senhores sobre os trabalhadores negros escravizados:

“Compreende-se, assim, que já fosse exíguo o sentimento de distância entre os dominadores, aqui, e a massa trabalhadora constituída de homens de cor. O escravo das plantações e das

---

<sup>62</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>63</sup> idem, *ibidem*. s/p.

<sup>64</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1936. p. 28.

minas não era um simples manancial de energia, um ‘carvão humano’ à espera de que a época industrial o substituisse pelo combustível. Com frequência as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido e até a de solidário e afim, compartilhando com eles dos trabalhos da roça, da habitação e da mesa. Sua influência penetrava subrepticiamente no recesso doméstico agindo como dissolvente de qualquer idéia de separação de castas ou de raças, de qualquer disciplina fundada em tal separação. Essa era lei geral: não impedia que tenha existido casos particulares de esforços tendentes a coibir a influência excessiva do homem de cor na vida da colônia”<sup>65</sup>.

Ressalte-se como dessa perspectiva o “escravo” não significa mais que “carvão humano” por sua condição humana intrínseca, mas antes, pode se tornar mais, na medida em que o “senhor” o deseja “proteger”. Essa “brandura” portuguesa, oriunda da “ausência de orgulho racial”, característica de seu “sistema de escravidão”, parece impor a percepção do “escravo” como elemento historicamente passivo. Na concepção de Buarque de Holanda, é o “sistema de escravidão” colonial, assim caracterizado, que ao conjugar-se com a “hipertrofia das lavouras coloniais”, frustra qualquer possibilidade de perceber em “nossos grêmios” e “corporações” algo mais que uma efêmera “experiência corporatista”, sequer comparável à de outros países latino-americanos, como o Peru<sup>66</sup>. Aqui, havia apenas uma solidariedade e associação passionais.

“Nossa sociedade era, assim, um organismo amorfo e invertebrado, apenas revolvido aqui e ali, frequentemente, pelas lutas entre facções, entre regionalismos e entre famílias poderosas, que se disputavam a preeminência ou que tinham contas a ajustar. Nesses casos, havia agregação fundada em emoções e sentimentos comuns, mas que desapareciam prontamente, apenas se tornassem supérfluos os laços que associavam momentaneamente os homens. Assim, o peculiar da vida brasileira por essa época parece ter sido uma acentuação enérgica do afetivo, do

---

<sup>65</sup> *idem, ibidem*. p. 29.

<sup>66</sup> *idem, ibidem*. pp. 30-32.

passional, do irracional e uma estagnação, ou antes um afrouxamento correspondente das qualidades ordenadoras, discriminadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que poderia convir a uma população em vias de se organizar politicamente, de acordo com os conceitos modernos”<sup>67</sup>.

Ao que parece, na concepção de Buarque de Holanda a contribuição de uma “cultura” negra não foi original, reafirmando, nesse sentido, sua proposição de que uma “cultura” só assimila os “traços culturais” de outras de acordo com seu ajuste aos “quadro de vida” dessa mesma “cultura”. Assim, segundo ele, a contribuição do “negro” ocorreu na medida em que reafirmou a “plasticidade” do português e da sua própria condição escrava, ainda que ele considere o português como “povo mestiço”.

.....“A influência dos negros, sensível nessa sociedade, não somente como negro, mais ainda, e sobretudo, como escravos, foi decisiva a tal respeito. Uma suavidade dengosa e açucarada invadiu, desde muito cedo, quase todas as esferas de nossa vida colonial. A ‘moral das senzalas’, sinuosa até na violência e no crime, negadora de todas as virtudes sociais, contemporizadora e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva, imperou na política, na economia e na religião dos homens desse tempo. A própria criação do mundo teria sido entendida por eles como uma espécie de abandono, um languescimento de Deus”<sup>68</sup>.

Na percepção de Buarque de Holanda foi exatamente pela falta de “plasticidade” do “povo holandês” o que impossibilitou o sucesso de seu empreendimento colonizador em Pernambuco. Acostumados ao ambiente urbano, lançaram aí seus esforços acirrando a distância com o ambiente rural brasileiro, para o qual “as cidades continuavam simples e pobres dependentes dos domínios rurais”<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> *idem, ibidem.* pp. 32-33.

<sup>68</sup> *idem, ibidem.* p. 33.

<sup>69</sup> *idem, ibidem.* p. 35.

“seu generoso empenho de fazer do Brasil uma extensão tropical da pátria européia sucumbiu desastrosamente, ante a inaptidão que mostraram para fundar a prosperidade da terra nas bases que lhe seriam naturais, como, bem, ou mal, já o tinham feito os portugueses”<sup>70</sup>.

Essa incapacidade de adaptação à ruralidade seria a falência dos holandeses. Para superá-la tentaram, segundo Holanda, trazer da metrópolis um maior contingente de colonos lavradores. Esforço vão, os camponeses, assere Sérgio Buarque, preferiram o recesso do lar, posto que “não os seduzia uma aventura, que tinham razão em considerar arriscada e duvidosa”<sup>71</sup>.

“Plasticidade social”: essa noção como se percebe não implica apenas em uma “visão de mundo” que se coaduna a uma “forma de vida”, mas também, em um suporte racial, através do qual a “visão de mundo personalista” se alia ao “espírito aventureiro” e à “mestiçagem”, possibilitando o enraizamento português em seus “domínios tropicais”. Nessa medida, pode-se afirmar um amálgama psíco-físico fundante na noção de “formas de vida”, como a instrumentaliza Buarque de Holanda, posto que com essa noção o autor visava as “determinantes psicológicas” do expansionismo luso na América. No entanto, como se perceberá, essa noção só se completa quando esses elementos se associam ao “ruralismo” para constituir a “forma de vida” portuguesa nos trópicos, ou, mais uma continuidade “cultural” da “tradição” portuguesa. Atente-se à comparação do autor entre os resultados do colonialismo português e holandês.

“O insucesso da experiência holandesa no Brasil é, em verdade, mais uma justificativa para a opinião hoje generalizada entre antropólogos eminentes, de que os europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais. O indivíduo isolado - observa, e provavelmente com

---

<sup>70</sup> *idem, ibidem.* p.36.

<sup>71</sup> *idem, ibidem.* p. 37.

razão, uma das maiores autoridades no assunto - pode adaptar-se a tais regiões, mas a raça, essa decididamente não; à própria Europa do sul, ela já não se adapta. Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato íntimo e freqüente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, ele cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. *Tornava-se negro*, segundo a expressão consagrada da Costa da África. E o importante, além disso, é que a própria língua portuguesa e a religião católica parecem ter encontrado uma disposição particularmente simpática, entre esses homens rudes. [...] Além dessa vantagem inestimável, tinham os portugueses a ausência já aludida de qualquer orgulho de raça, e, em consequência disso, a mestiçagem, que foi, sem dúvida, um notável elemento de fixação ao solo tropical, não representou, entre eles, um fenômeno esporádico, mas antes um processo normal. Graças a esse processo, em grande parte, puderam, sem esforço sobre-humano, construir uma nova pátria longe da sua”<sup>72</sup>.

Mesmo que se aceite a não postulação de uma “hipótese biológica” por parte de Holanda, como ele mesmo afirmou acima anos depois, não se pode negar uma tentativa de naturalização da cultura em sua apropriação da perspectiva de Eugen Fischer sobre a incapacidade dos “povos europeus do norte” de se adaptarem às regiões tropicais<sup>73</sup>.

Uma vez atestada essa importante nuance da perspectiva de Sérgio Buarque sobre a noção de “formas de vida”, importa perceber como ele postula no “ruralismo”

---

<sup>72</sup> idem, *ibidem*. pp. 37, 38-39.

<sup>73</sup> Importa destacar como na segunda edição de seu *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque já não faz mais questão de citar nem o livro de Hans Günther *Rassekunde Europas*, de 1926, nem o de, Eugen Fischer, *Rasse und rassenentstehung beim Menschen*, de 1927. Além disso, se, em 1936, Holanda escrevia, falando sobre o fracasso holandês, citando o que pretendia como “antropólogos eminentes”, que se representam em Fischer que “observa, provavelmente com razão, [sendo ele] uma das maiores autoridades no assunto”, em 1948, Sérgio Buarque refere-se apenas a “mais uma justificativa para a opinião, hoje corrente entre alguns antropologistas”. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948. p. 74.

um nível de “persistência cultural” da “forma de vida portuguesa” na “tradição nacional”.

Sérgio Buarque assere que, na metade do século XVIII, “persistia o estado de coisas que caracteriza a nossa vida colonial desde os primeiros tempos”:

“A pujança dos domínios rurais, comparada à mesquinhez urbana representa um fenômeno que se instalou aqui com os colonos portugueses, desde que se fixaram à terra. E essa singularidade avulta quando posta em contraste com o que realizaram os holandeses em Pernambuco”<sup>74</sup>

Buarque de Holanda faz questão de afirmar esse “fenômeno” como uma continuidade da “cultura” lusa nos trópicos, também, a fim de contestar uma das teses centrais de Oliveira Viana, que pressupunha no fatalismo geográfico as diretrizes da evolução política e administrativa do “povo brasileiro”.

“O predomínio esmagador do ruralismo, segundo todas as aparências, foi antes um fenômeno típico do esforço colonizador dos portugueses do que uma imposição fatal do meio durante longo processo de adaptação. E vale a pena assinalar-se isso, pois parece mais cômodo, e talvez mais lisonjeiro à vaidade nacional de alguns, a crença, nesse caso, de uma ‘força centrífuga’ própria ao meio americano e que tivesse compelido nossa aristocracia rural ao isolamento dos engenhos e pela vida rústica das terras de criação. Na verdade, não foi preciso que os portugueses se transportassem ao Brasil e sofressem a influência de nosso meio, para conhecerem essa forma de desequilíbrio entre os centros urbanos mirrados e miseráveis e as propriedades rurais, ao contrário prósperas e opulentas. Os admiráveis estudos de João Lúcio de Azevedo mostram-nos essa situação prevalecendo claramente em Portugal, antes de existir entre nós. O tema em si não interessa no presente estudo, a não ser pelo que esclarece sobre as

---

<sup>74</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1936. p. 54.

origens de uma situação cuja influência se fez sentir vigorosamente no desenvolvimento ulterior da sociedade brasileira”<sup>75</sup>.

Buarque de Holanda destaca a afinidade entre essa “pujança rural” e o “espírito da dominação portuguesa”, pronto a ceder em acordo com a necessidade de adaptação:

“Essa primazia acentuada da vida rural combina bem com o que foi dito até aqui do espírito da dominação portuguesa, que renunciou a trazer normas imperativas e absolutas, que cedeu todas às vezes em que as conveniências imediatas aconselharam a ceder, que se preocupou menos em construir, planejar ou plantar alicerces, do que em feitorizar uma riqueza fácil e quase ao alcance da mão”<sup>76</sup>.

Sérgio Buarque destaca, valendo-se de reflexões weberianas, a importância da “fundação de cidades” para o “mundo antigo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial”. Ela foi o “meio específico de criação de órgãos locais de poder”<sup>77</sup>. Segundo Holanda, a “experiência” demonstra a eficiência e durabilidade desse recurso, afinal as “fronteiras econômicas” criadas a partir das “fundações de cidades”, no Império Romano, sustentaram igualmente as “fronteiras do mundo” que ostentaria a “herança da cultura clássica”. No entanto, para o autor importa com isso perceber a especificidade do “espírito aventureiro colonizador do português”, distinguindo-o do espanhol.

“Mas não é preciso ir-se tão longe na história e na geografia. Em nosso próprio continente a colonização espanhola caracterizou-se largamente pelo que faltou à portuguesa: por uma aplicação insistente em assegurar o predomínio militar, econômico e político da metrópole sobre as terras conquistadas, mediante a criação de grandes núcleos de povoação estáveis,

---

<sup>75</sup> idem, *ibidem*. pp. 55-56.

<sup>76</sup> idem, *ibidem*. p. 59.

<sup>77</sup> idem, *ibidem*. p. 59.

permanentes e bem ordenados. Um zelo minucioso e previdente dirigiu a fundação das cidades espanholas na América”<sup>78</sup>.

Se o zelo e as cidades caracterizaram a expansão espanhola pelo continente, o contrário se dava com o movimento português. Sua capacidade adaptativa embotava sua capacidade criativa no que se refere à “fundação de cidades”, para a qual só podiam se valer do “instinto”.

“Assim, a cidade que os portugueses construíram na América não é um produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta confunde-se com a linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, sempre esse abandono característico, que se exprime bem na palavra ‘desleixo’ - a palavra que o escritor Aubrey Bele considerou tão tipicamente portuguesa como ‘saúde’ e que, na sua opinião, não exprime tanto falta de energia, como convicção de que ‘não vale a pena’... [...]”

A escolha dos sítios adequados, os primeiros trabalhos, tudo faziam os portugueses por instinto, ou apenas guiados pela rotina e pelo bom senso; se freqüentemente acertavam, devemo-nos mais ao seu engenho natural, ou à experiência, do que à ciência que ensinam os livros ou aos preceitos consignados em regulamentos”<sup>79</sup>.

Na verdade, segundo Sérgio Buarque os jesuítas foram os “únicos portadores de uma organização que se orientava segundo um espírito positivamente construtor”<sup>80</sup>. Os únicos que se descolaram do “caráter de exploração comercial”, o qual distancia a obra portuguesa da espanhola, preocupada, por exemplo, em dilatar as “fronteiras orgânicas” de seu império.

“Mas a obra dos jesuítas foi uma rara e milagrosa exceção na América Portuguesa. Ao lado do prodígio verdadeiramente monstruoso de vontade e de inteligência que constituiu o seu esforço

---

<sup>78</sup> *idem, ibidem.* p. 60.

<sup>79</sup> *idem, ibidem.* pp. 62-63.

<sup>80</sup> *idem, ibidem.* p. 65.

colonizador e do que também pretendeu ser a colonização espanhola, o empreendimento de Portugal parece tímido e mal aparelhado para vencer. Comparada à colonização espanhola, a obra dos portugueses distingue-se principalmente pela predominância de seu caráter de exploração comercial - repetindo assim o exemplo da colonização da antigüidade, sobretudo da fenícia e da grega; os espanhóis, ao revés, querem fazer do país conquistado, um prolongamento orgânico do seu. Se não é tão verdadeiro dizer-se que a Espanha prosseguiu até o fim semelhante rota, o indiscutível é que ao menos o impulso inicial foi nesse sentido. O afã de fazer das novas terras mais do que simples feitorias comerciais levou os castelhanos, algumas vezes, a começar pela cúpula a construção do edifício colonial. Para citar só um exemplo, nada de semelhante encontramos no Brasil ao que realizaram eles, em suas terras, nos domínios da instrução superior. A Universidade de São Marcos, em Lima, é fundada em 1551, apenas vinte anos depois da chegada de Pizarro ao Peru. No mesmo decênio fundam-se as universidades do México e de São Domingos. Em fins do século XVII já possui o Peru dois estabelecimentos de ensino superior, graças à instituição de uma nova universidade, a de Cuzco<sup>81</sup>.

Importa ressaltar que a possibilidade de demarcar a peculiaridade da “forma de vida” portuguesa se dá a partir da associação entre o “espírito aventureiro” português e os “domínios rurais”, de gestão autônoma, regidos pelo ambiente doméstico patriarcal. Segundo Sérgio Buarque, “a autoridade do senhor rural não suportava réplica ou partilha”. Muito ao contrário, tudo se passava “consoante a sua vontade caprichosa e despótica”. “O engenho, sob o seu comando, era um organismo completo e que repousava sobre si mesmo”<sup>82</sup>.

Na concepção do autor, essa “cultura rural” ainda se fazia sentir no Nordeste de seus dias, guardando, contudo, em sua “autarquia do domínio rural”, um nível de

---

<sup>81</sup> *idem, ibidem*. pp. 66-67.

<sup>82</sup> *idem, ibidem*. p. 85.

aproximação com a história norte-americana, em sua preservação de “hábitos de vida” da “tradição inglesa”, e mais, estendia sua validade em níveis universal e absoluto.

“Essa situação em que o domínio rural constitui uma unidade autônoma e suficiente, produzindo tudo quanto consome, não é aliás, um privilégio do Brasil colonial. Ela tem se manifestado em todas as épocas e nos mais diversos países. Ainda presentemente, cercados de uma sociedade intensamente industrializada, como a dos Estados Unidos, os montanhesees do Kentucky conseguem preservar hábitos de vida que são comparados aos quadros rurais da Inglaterra de há dois séculos, descritos por Defoe, onde cada lar representa uma instituição tanto econômica, quanto biológica e afetiva”<sup>83</sup>.

Destaque-se, também, que com a demarcação da “forma de vida” portuguesa através da “persistência cultural” do “ruralismo” se abrange o âmbito da noção de “instituições” na referência à família patriarcal, completando o estabelecimento da tríade de noções que definem o que aqui designei núcleo conceitual da cultura. Atente-se primeiro às palavras de Buarque de Holanda sobre o fio de continuidade na “tradição nacional” representado pela “forma de vida ruralista”.

“Mas em nosso domínio rural do tempo da colônia é o tipo de família organizada dentro das normas do velho direito romano-canônico, mantido na península ibérica através das gerações, que prevalece como centro e base de toda essa vasta estrutura. Os escravos das plantações e das casas, e não apenas os escravos, como agregados, dilatam o círculo familiar e com ele a autoridade imensa do pater-famílias. Esse núcleo característico em tudo se comporta como o seu modelo da antigüidade clássica, onde a própria palavra ‘família’, derivada de ‘famulus’, se acha estreitamente vinculada à idéia de escravidão, e em que mesmo os filhos são apenas os membros livres desse organismo inteiramente subordinado ao patriarca, os ‘liberi’. Dos vários setores de nossa sociedade colonial, foi certamente a esfera da vida doméstica aquele em que o

---

<sup>83</sup> *idem, ibidem.* pp. 86-87.

princípio de autoridade menos acessível se mostrou às forças corrosivas que a atacavam. ‘Pai soturno, mulher submissa, filhos aterrados’, eis como Capistrano de Abreu nos descreve a família colonial. Sempre imerso em si mesmo, impermeável a toda influência exterior, não tolerando nenhuma pressão de fora, o núcleo familiar mantém-se imune de qualquer abalo ou restrição. Essa situação de privilégio tem por si o consenso geral e preserva-se independentemente de qualquer outra salvaguarda além de sua força própria. Em seu recatado isolamento a família assim compreendida ignora qualquer princípio superior que procure perturbá-la ou oprimi-la”<sup>84</sup>.

Nesse ponto, penso ser possível caracterizar o núcleo-conceitual da cultura. Se com o núcleo-conceitual da tradição se pretende abranger as continuidades compreensivas, ou “persistências”, das “formas culturais” que constituem a “tradição” ibérica “atualizada” nos “quadros de vida” nacional. Com o núcleo-conceitual da cultura se pretende vislumbrar as noções que caracterizam, para o autor, essas “formas culturais” persistentes, cuja definição envolve as noções conjugadas de “visão de mundo”, de “formas de vida” e de “instituições”. Postula-se, portanto, serem essas as noções que Buarque de Holanda instrumentaliza para objetivar as continuidades “culturais” constituintes da “tradição” ibérica nos “quadros de vida” nacional.

Até aqui apresentaram-se as duas primeiras noções, a de “visão de mundo” e a de “formas de vida”. Como se pode perceber, é a partir dessas duas noções que se estruturou, até o momento, a “persistência” de uma “tradição portuguesa” na “cultura” nacional. Assim, uma “visão de mundo personalista”, coadunada ao “espírito aventureiro”, à “ausência de orgulho de raça” e à “mestiçagem”, os quais amalgamados ao “domínio rural doméstico patriarcal” instauram a “forma de vida ruralista”,

---

<sup>84</sup> *idem, ibidem*. pp. 87-88.

constituem os traços de continuidade compreensiva concebidos pelo autor. No entanto, falta ainda caracterizar a noção de “instituições” como o último traço de continuidade constituinte do núcleo-conceitual da cultura.

Com a noção de “instituições” são tematizadas, basicamente, a “Família” e o “Estado” em relações imbricadas, nas quais dominam o primeiro termo, fazendo valer no nível da “estrutura administrativa” e social a “visão de mundo personalista” e a “forma de vida ruralista”. É importante prosseguir com as palavras de Buarque de Holanda.

“Nesse ambiente [de domínio rural] a autoridade do patrio poder é virtualmente ilimitada e não existem peias para a sua tirania. Não têm conta os casos como o de Bernardo Veira [sic] de Mello, que suspeitando sua nora de adultério, condena-a à morte em conselho de família [...] A lei não somente se esquivava em casos semelhantes, como ainda protege todos os caprichos do chefe de família. Burmeister narra que todo aquele que se quisesse livrar da esposa, bastaria ir à polícia e fazer levá-la ao convento pelos funcionários, só lhe cumprindo pagar as despesas. Muito embora o internamento no claustro fosse destinado por lei, apenas às esposas infiéis, a verdade é que se prestava a toda espécie de abusos e injustiças, e a vontade do marido cumpria-se em qualquer circunstância. Nenhuma reclamação da mulher ou de seus parentes seria atendida”<sup>85</sup>.

Na concepção de Sérgio Buarque é essa maneira de contato que demarca o “âmbito doméstico” numa “família desse tipo”, patriarcal. E mais importante, segundo ele, essa “contigüidade” estabelecida no “âmbito doméstico” ruralista e patriarcal, tem seu “correlativo psicológico” bem determinado. Em outras palavras, essa relação de submissão e apadrinhamento característica desse “tipo” de “âmbito doméstico” se

---

<sup>85</sup> *idem, ibidem*. p. 88.

refletiram no “mecanismo social”, caracterizando, para o autor, a “formação de um aparelhamento burocrático” que torna difícil a “adaptação ao princípio de Estado democrático”.

“O quadro familiar é, nesse caso, tão poderoso e exigente, que acompanha aos indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre neles à entidade pública. A nostalgia desse quadro compacto, único e intransferível, onde prevalecem sempre e necessariamente as preferências fundadas em laços afetivos, deixou vestígios patentes em nossa sociedade, em nossa vida política, em todas as nossas atividades. Representando - como já notamos - o único setor onde o princípio de autoridade é indisputado, a família colonial fornecia a idéia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da submissão. Resultava dessa circunstância um predomínio quase exclusivo, em todo mecanismo social, dos sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e anti-política, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela Família. Explicam-se largamente, com isso, a nossa adaptação difícil ao princípio do Estado democrático”<sup>86</sup>.

É com essa perspectiva que Buarque de Holanda define o “Estado” como algo contrário ao “círculo familiar”. “Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição”<sup>87</sup>.

“Só pela superação da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e é que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável ante as leis da Cidade. Há nesse fato um triunfo nítido do geral sobre o particular, do intelectual sobre o material, do abstrato sobre o corpóreo e não uma depuração sucessiva, uma espiritualização das formas mais naturais e rudimentares, uma procissão das hipóstases, para falar como na filosofia alexandrina. A ordem familiar em sua força pura é abolida por uma transcendência”<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> idem, *ibidem*. p. 89.

<sup>87</sup> idem, *ibidem*. p. 93.

<sup>88</sup> idem, *ibidem*. p. 94.

Buarque de Holanda assere que ninguém expressou essa oposição entre “família” e “Estado” de forma mais intensa do que a tragédia *Antígona* de Sófocles. Segundo Holanda, nela a “noção abstrata, impessoal da Cidade” é encarnada por Creonte, o qual em sua luta contra a irmã (sic - sobrinha) Antígona, cujo o signo é a família, coloca a “vontade geral” acima de sua “vontade pessoal”, proibindo em nome da “vontade geral dos cidadãos da Pátria” o sepultamento do irmão (sic - sobrinho) Polinice. Ao passo que, por seu turno, Antígona sepulta Polinice, contrariando as ordenações, valorizando os laços familiares e atraindo para si a cólera do irmão (sic - tio). Nesse sentido, segue a citação de Sérgio Buarque de um trecho da obra, que ora reproduzo:

*“E todo aquele que acima da pátria  
Coloca seu amigo, eu o terei por nulo”<sup>89</sup>.*

Esse confronto entre Creonte e Antígona parece ganhar, na perspectiva de Holanda, proporções arquetípicas. Há nele um nível de universalidade e absolutização que instauram um sentido forte de continuidade que se reflete em “todas as culturas” pela suplantação da “lei particular” pela “lei geral”. Contudo, essa suplantação necessária do “particular” manifesta-se, de forma igualmente necessária, através de “crises” sociais, das quais se destaca a de adaptação às novas relações sociais de trabalho impostas pelo “moderno sistema industrial”, capitalista.

“O conflito entre Antígona e Creonte é de todas as épocas e preserva a sua veemência ainda em nossos dias. Em todas as culturas, o processo pelo qual a lei geral suplanta a lei particular, faz-se acompanhar de crises mais ou menos graves e prolongadas, que podem afetar profundamente a estrutura das sociedades. O estudo dessas crises constitui um dos temas fundamentais da história social. Quem compare por exemplo o regime de trabalho das velhas

---

<sup>89</sup> *idem, ibidem*. p. 94.

corporações e guildes de artesãos com a ‘escravidão dos salários’ nas usinas modernas tem um elemento precioso para o julgamento da inquietação social de nossos dias. Nas velhas corporações, o mestre e seus aprendizes e jornaleiros formavam como uma só família, cujos membros se sujeitam a uma hierarquia natural, mas que partilham das mesmas privações e confortos. Foi o moderno sistema industrial que separando os empregadores e empregados nos processos de manufatura e diferenciando cada vez mais as funções, suprimiu a atmosfera de intimidade que reinava entre uns e outros e estimulou os antagonismos de classe. O novo regime tornava mais fácil, além disso, ao capitalista explorar o trabalho de seus empregados, a troca de salários ínfimos<sup>90</sup>.

Na percepção de Buarque de Holanda a “crise” que acompanhou essa transição às relações de “trabalho industrial” dá uma idéia pálida das dificuldades que obstruem a “abolição da velha ordem familiar”, fazendo persistir, “mesmo nas grandes cidades”, “famílias ‘retardatárias’”. Retardatárias, posto que “concentradas em si mesmas”, mandam criar seus filhos para o “círculo doméstico”<sup>91</sup>. Famílias não adaptadas à necessidade, ora urgente, da imposição de “instituições” e “relações sociais” fundadas em “princípios abstratos e inumanos”, tendentes a substituir os “laços de afeto e de sangue” por laços impessoais. Segundo o autor, famílias fadadas a “desaparecer ante as exigências imperativas das novas condições de vida”<sup>92</sup>.

Buarque de Holanda apresenta as perspectivas de teorias pedagógicas e psicológicas coevas, cujo teor é a afirmação da necessidade de libertar o “indivíduo” da “comunidade doméstica”, proporcionando condições básicas para sua “adaptação à ‘vida prática’”<sup>93</sup>. A criança deve adquirir “individualidade”, considerada nas palavras de

---

<sup>90</sup> idem, *ibidem*. pp. 94-95.

<sup>91</sup> idem, *ibidem*. p. 96.

<sup>92</sup> idem, *ibidem*. p. 96.

<sup>93</sup> idem, *ibidem*. p. 96.

Knight Dunlap, das quais Holanda se apropria, “único fundamento justo das relações familiares”<sup>94</sup> no mundo moderno.

Com efeito, Buarque de Holanda aponta o entrave representado pela “idéia de família”, principalmente a de “tipo patriarcal”, ao que se pretende como a “formação e evolução da sociedade segundo os conceitos modernos”.

“A crise de adaptação dos indivíduos ao mecanismo social é, assim, especialmente sensível nos tempos atuais, com o decisivo triunfo de certas virtudes *anti-familiares* por excelência, como o são, sem dúvida, aquelas que repousam no espírito de iniciativa pessoal e na concorrência entre os cidadãos”<sup>95</sup>.

Com isso, Sérgio Buarque pode, então, referir-se especificamente ao Brasil nesse processo necessário de superação do “particular” pelo “geral”. Aqui, segundo ele, os efeitos da preponderância da “família patriarcal” se fariam sentir no “desequilíbrio social” manifesto ao longo do desenvolvimento urbano.

“No Brasil, onde imperou, desde os tempos remotos da colonização, o tipo primitivo da família patriarcal, o desenvolvimento da urbanização - que não resulta unicamente do crescimento das cidades, mas também do crescimento dos meios de comunicação, atraindo vastas áreas rurais para a esfera da influência das cidades - ia acarretar um tremendo desequilíbrio social, cujos efeitos permanecem vivos ainda hoje”<sup>96</sup>.

Assim, devido a uma carência de “trabalho manual livre” e a uma “classe média” incipiente, assumem os “antigos senhores rurais” o domínio das “funções públicas”, instaurando uma persistência dos elementos daquela “forma de vida ruralista”, de cunho doméstico patriarcal, na organização da “instituição” estatal. Essa é a caracterização de

---

<sup>94</sup> *idem, ibidem.* p. 97.

<sup>95</sup> *idem, ibidem.* p. 98.

<sup>96</sup> *idem, ibidem.* p. 99.

um “Estado patrimonial”, oposto ao “Estado burocrático”, que Sérgio Buarque percebe, consoante aos ensinamentos weberianos, se desenvolvendo desde o período imperial brasileiro.

“Em terra onde não existia praticamente trabalho manual livre, em que uma classe média quase nula não tinha como impor sua influência, os indivíduos que iriam servir nas funções criadas com a nova ordem de coisas tinham de ser recrutados, por força, entre elementos da mesma massa dos antigos senhores rurais. Toda a estrutura administrativa, a pouco e pouco elaborada durante o Império, e depois já no regime republicano, comportava elementos estreitamente vinculados ao velho sistema doméstico, ainda em pleno viço, não só nas cidades como nas fazendas. Não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do ‘privado’ e do ‘oficial’. Assim, eles se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário ‘patrimonial’ do puro burocrata, conforme a definição de Max Weber. Para o funcionário ‘patrimonial’, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem, relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos. A escolha dos homens que irão exercer as funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias. Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático. O funcionalismo patrimonial pode, com a progressiva divisão das funções e com a racionalização, adquirir traços burocráticos. Mas em sua essência ele é tanto mais diferente do burocrático, quanto mais caracterizados estejam os dois tipos”<sup>97</sup>.

Na concepção de Sérgio Buarque, é clara a continuidade representada no “sistema administrativo” pela “visão de mundo personalista”, instituinte de uma

---

<sup>97</sup> *idem, ibidem*. pp. 99-100.

“solidariedade por sentimentos”, e pela “forma de vida ruralista”, cultivada em “ambiente doméstico” e “patriarcal”. Segundo ele, a “vida doméstica” sempre regeu “qualquer composição social entre nós”.

“No Brasil, pode dizer-se que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares, que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal. Dentre esses círculos, foi sem dúvida o da família aquele que se exprimiu com mais força e desenvoltura em nossa sociedade. E um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente, do núcleo familiar - a esfera, por excelência dos laços de sangue e de coração -, está em que as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós. Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, fundadas em princípios neutros e abstratos, pretendam assentar a sociedade em normas anti-particularistas”<sup>98</sup>.

Estipulados os principais traços de persistência na “visão de mundo personalista” e na “forma de vida ruralista”, constituintes básicos da “instituição estatal” brasileira, os quais demarcam a continuidade das “formas culturais” da “tradição” portuguesa, Buarque de Holanda define a “contribuição brasileira para a civilização”, ao que parece tentando assegurar ao país o seu posto numa suposta história universal. Mais que isso, Sérgio Buarque pretende nesse movimento expor um aspecto, segundo ele, bem definido do “caráter nacional”.

Ressalte-se que mesmo guardando explícitas relações com elementos psicológicos, a noção de “caráter nacional”, da mesma maneira que a apropriação do conhecimento psicológico, por parte de Holanda, esteve sempre subsumida à

---

<sup>98</sup> *idem, ibidem*. pp. 100-101.

constituição das noções de “visão de mundo”, “formas de vida” e “instituições” como instrumentos de objetificação do âmbito das “formas culturais”.

Nesse sentido, a definição do “caráter nacional”, assim como suas implicações psicológicas, não fazem sentido deslocadas do núcleo-conceitual da cultura, não podendo por si mesmas caracterizar as concepções e interesses cognitivos de *Raízes do Brasil* e de seu autor - o que seria imaginar que um pequeno fio d'água possa girar um imenso moinho. Ao contrário, as noções de “caráter nacional”, “determinantes psicológicas” e “exame de psicologia”, como utilizadas por Buarque de Holanda, só fazem sentido enquanto mediadoras das noções centrais que instituem o âmbito da “cultura” como ele o percebe.

Atente-se às palavras de Sérgio Buarque e à expressão que, emprestada de Ribeiro Couto, por vezes aparece como o conceito definidor de seu próprio livro: “homem cordial”.

“O escritor Ribeiro Couto teve uma expressão feliz, quando disse que a contribuição brasileira para a civilização será a cordialidade - daremos ao mundo o ‘homem cordial’. A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas pelos estrangeiros que nos visitam, formam um aspecto bem definido do caráter nacional. Seria engano supor que, no caso brasileiro, essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emocional extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo, - ela pode exprimir-se em mandamentos e sentenças”<sup>99</sup>.

Esse “homem”, constituído pelos elementos “personalista” e “ruralista”, é antes de tudo um passional, que se afasta das formas “ritualistas” de convívio social, recusando uma “atitude polida”, como forma deliberada de convívio social.

---

<sup>99</sup> idem, *ibidem*. p. 101.

“Nenhum povo está mais distante dessa noção ritualista da vida que o brasileiro. Nossa forma ordinária do convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. Ela pode iludir na aparência - e isso explica-se pelo fato da atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no ‘homem cordial’: é a forma natural e viva, que se converteu em fórmula. Além disso a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo servir, quando necessário, como peça de resistência. Equivale a um disfarce, que permitirá a cada um preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções”<sup>100</sup>.

Note-se que, guardando a “visão de mundo personalista”, o “homem cordial” se constitui, em contraposição a essa polidez que exige a “estandardização de formas exteriores”.

---

“Por meio dessa estandardização das formas exteriores da cordialidade, que não precisam ser legítimas para se manifestarem, revela-se um dos mais decisivos triunfos do espírito sobre a vida. Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo.

No ‘homem cordial’, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro - como bom americano - tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros. Foi um pouco a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche, quando disse: ‘Vosso mau amor de vós mesmos fez de vosso isolamento um cativoiro’ ”<sup>101</sup>.

Fixado o “caráter nacional”, por via da noção de “homem cordial”, Buarque de Holanda passa a alinhar algumas expressões desse “espírito”, que triunfa em vários

---

<sup>100</sup> *idem, ibidem*. p. 102.

<sup>101</sup> *idem, ibidem*. p. 102-103.

níveis de institucionalização da “vida” do “brasileiro”, demarcando algumas “atualizações” da “tradição” portuguesa pelos “quadros de vida” nacional. É assim que, “nosso temperamento”, segundo Holanda, só admite “reverência a superiores”, na medida em que ela não suprima a possibilidade de um “convívio mais familiar”. É dessa maneira, em sua perspectiva, que se generaliza o uso do pronome “você” - sem “tonalidade cerimoniosa”, substituindo a segunda pessoa - principalmente, em associação às regiões onde prevalecera o trabalho de negros escravizados. Note-se como nesse ponto se reafirma a percepção de que para o autor as expressões “culturais” dos negros são assimiladas sempre em conformidade com as “formas culturais da tradição” lusitana.

Contudo, importa nesse momento atentar para a assertiva de Buarque de Holanda que em outros “povos” o que significa manifestação de respeito, “aqui”, se traduz “no desejo de estabelecer intimidade”. Em sua perspectiva a especificidade desse “traço cultural” se faz mais explícita “quanto é sabido o apego dos portugueses, tão próximos de nós, sob tantos aspectos, aos títulos e aos sinais de reverência”<sup>102</sup>. Segundo Holanda, essa particularidade manifesta no “domínio da lingüística” na utilização da terminação “inho” - a qual opera no sentido de possibilitar a “familiarização” com os objetos, além de realçá-los, aproximando-os dos “sentidos” e do “coração” - chega mesmo a ser ridicularizada pelos portugueses<sup>103</sup>. O mesmo ocorreria com uma das “formas sintáticas mais discutidas e mais típicas de nossa gente”, a anteposição

---

<sup>102</sup> idem, *ibidem*. p. 103.

<sup>103</sup> idem, *ibidem*. p. 104.

pronominal, a qual, segundo ele, funda-se nos mesmos “motivos psicológicos de que se trata aqui”<sup>104</sup>.

Nesse mesmo sentido, da ênfase a procura por estabelecer “intimidade” como “atualização” da “tradição” portuguesa pelos “quadros de vida” nacional, o autor aponta a prevalência do nome individual, de “batismo”, sobre o “nome de família no “tratamento social”.

“Essa tendência, que entre os portugueses resulta de uma tradição com velhas raízes - como se sabe, os nomes de família só entram a predominar na Europa cristã e medieval a partir do século XII - acentuou-se entre nós de modo verdadeiramente extraordinário”<sup>105</sup>.

Importa perceber que, mais e mais, destacam-se as noções de “atualização” e “quadros de vida”. Em outras palavras, na medida em que se definem as peculiaridades do “caráter nacional” - as peculiaridades da forma de ser nacional - estão em jogo as “persistências” das “formas culturais” que instituem a “tradição” portuguesa, mas sobretudo, está em jogo a “atualização” dessas “formas culturais” pelos “quadros de vida” brasileira, os quais delimitam os níveis de possibilidade da continuidade dessa mesma “tradição”. Nesse momento, começa a se esboçar o núcleo-conceitual da vida.

Atenha-se às palavras de Holanda relembrando as de Gasset, citadas no final do capítulo anterior:

“O desconhecimento de outra forma de convívio, que não seja ditada por uma ética de fundo emocional, representa um aspecto da vida social brasileira, que poucos estrangeiros compreendem com facilidade”<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> idem, *ibidem*. p. 104. Ver nota 32.

<sup>105</sup> idem, *ibidem*. pp. 104-105.

<sup>106</sup> idem, *ibidem*. p. 105.

A necessidade de estabelecimento de “intimidade” vem representar a “atualização” da “visão de mundo personalista”, da “forma de vida ruralista”, da “instituição doméstica e patriarcal”, em diversas expressões da “cultura” brasileira. Tal ocorre, por exemplo, segundo Buarque de Holanda em:

“[n]osso catolicismo tão característico, que permite tratar aos santos com intimidade quase desrespeitosa, e que deve parecer tão escandaloso às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos. Gilberto Freyre, que tão bem se ocupou dessa liturgia ‘antes social que religiosa’, em uma obra que representa o estudo mais sério e mais completo sobre a formação social do Brasil, fala-nos dos anjos e santos, que só falta tornarem-se carne e descerem dos altares, nos dias de festa, para se divertirem com o povo; nos bois entrando pelas igrejas para serem benzidos pelos padres; nas mães ninando os filhos com as mesmas cantigas de louvar o menino Deus, etc.”<sup>107</sup>.

Na concepção de Sérgio Buarque, essa forma de culto “que tem antecedentes na península ibérica” é a “única” que consegue se estabelecer em acordo com a ânsia de “intimidade” brasileira.

“Essa forma de culto - a única que consegue florescer entre nós - representa uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro. Note-se que ainda aqui nós nos comportamos de modo perfeitamente contrário à atitude já assinalada entre japoneses, onde o ritualismo invade o próprio terreno de conduta social para dar-lhe mais rigor. No Brasil é precisamente o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza”<sup>108</sup>.

Segundo a percepção de Holanda foi esse culto sem obrigações e rigor, “intimista e familiar” - o qual com alguma impropriedade, diz ele, se poderia chamar “

---

<sup>107</sup> idem, *ibidem*. p. 105.

<sup>108</sup> idem, *ibidem*. p. 107.

‘democrático’ ” - “o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso”<sup>109</sup>. Na sua perspectiva, essa “religiosidade de superfície”, atenta ao colorido e à pompa exterior, não seria capaz de elaborar qualquer “moral social poderosa”. Ao contrário, para Holanda, tal religiosidade se confundia num “mundo sem forma”, ao qual ela não tinha capacidade para “impor ordem”<sup>110</sup>. Ressalte-se como o autor associa essa incapacidade ordenadora e moral da “religiosidade de superfície” ao predomínio político de “positivistas” e “maçons”, na “República” e na “Independência” respectivamente, reconhecidamente anti-religiosos.

“Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e sentidos, jamais para a razão e a vontade. Não admira pois que, se a nossa República tenha sido feita pelos positivistas, e nossa Independência fosse obra de maçons”<sup>111</sup>.

Na percepção de Buarque de Holanda, a “antipatia instintiva” pela formas ritualísticas justifica-se, em parte por tais formas não serem necessárias aqui. Em sua concepção as formas ritualísticas de “vida social” significam uma atitude de defesa em relação ao “meio”, e, na medida em que “normalmente nossa reação ao meio em que vivemos não é uma reação de defesa”, essas formas tornam-se dispensáveis.

Sérgio Buarque atinge então um ponto fulcral para a estruturação de suas teses e de sua concepção cognoscitiva, um ponto no qual se condensam as “persistências das formas culturais” portuguesas, e, se vislumbram as “atualizações” dessa “tradição” nos “quadros de vida” nacional, cuja “espontaneidade” demarca o potencial das

---

<sup>109</sup> idem, *ibidem*. p. 108.

<sup>110</sup> idem, *ibidem*. p. 108.

<sup>111</sup> idem, *ibidem*. p. 108.

continuidades compreensivo-temporais mediante a perspectiva do próprio autor de sua contemporaneidade. Inicia-se a delimitação do núcleo-conceitual da vida.

“A vida íntima do brasileiro não é bastante coesa, nem bastante disciplinada para envolver e dominar toda a personalidade, ajustando-a como um peça consciente ao ambiente social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo o repertório de idéias e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedecem ao mais rigoroso formalismo. Esse ponto é importante, principalmente porque nos elucida sobre outro aspecto interessante da questão que nos ocupa. Nossa assimilação desses gestos e idéias por isso mesmo que não nos são necessários, tem caráter puramente mecânico. Não há aqui, entre parênteses, um elemento precioso para a explicação do rastaquerismo, o vício específico dos sul-americanos?”<sup>112</sup>.

Dessa forma, não tendo uma personalidade plena em sua consciência de inserção social, o brasileiro em sua “vida íntima” pode entregar-se a “formalismos mecânicos”, sendo suscetível, por exemplo, a esse esnobismo compulsivo, segundo o autor, compartilhado pelos sul-americanos. Exatamente contra esses “formalismos mecânicos” passa a argumentar Buarque de Holanda, ressaltando sua artificialidade comprometedora, opondo-a à “espontaneidade” da “vida”.

Atente-se as palavras de Sérgio Buarque que iniciam sua análise da “atualização” da “visão de mundo personalista”, da “forma de vida ruralista” e das “instituições domésticas e patriarcais”.

“Essa aptidão para o social está longe de constituir um fator apreciável de ordem coletiva. Por isso mesmo que relutamos em aceitar um princípio super-individual de organização e que o próprio culto religioso se torna entre nós excessivamente humano e terreno, toda a nossa conduta ordinária denuncia um apego aos valores da personalidade, configurada pelo recinto

---

<sup>112</sup> *idem, ibidem*. p. 110.

doméstico. Cada indivíduo se afirma ante aos seus semelhantes, indiferente à lei da comunidade e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo.

Assim só raramente nos aplicamos de corpo e alma a um objeto exterior a nós mesmos. E quando fugimos à norma é por simples gesto de retirada, descompassado e sem controle, e não regulados por livre iniciativa. Somos notoriamente avessos às atividades morosas e monótonas - desde a criação estética até as artes servis - em que o sujeito se submete deliberadamente a um mundo distinto do dele: a personalidade individual dificilmente suporta ser comandada por um sistema exigente e disciplinador”<sup>113</sup>.

Essa dificuldade em suportar as atividades morosas e monótonas e um sistema disciplinador se reflete, segundo o autor, entre os “brasileiros que se presumem intelectuais”. Entre eles, Holanda afirma, é freqüente adotarem “doutrinas dos mais variados matizes”, alimentando as “convicções mais díspares”. Portadores de uma personalidade não coesa, deixam que se imponham tais convicções por uma “roupagem vistosa”, palavras bonitas e argumentos sedutores<sup>114</sup>.

Da mesma maneira, segundo Sérgio Buarque, na relação do “brasileiro” com o trabalho. No trabalho, de acordo com sua concepção, “não buscamos senão a própria satisfação”. Nessa perspectiva, o trabalho tem o seu “fim em nós mesmos e não na obra, um *finis operantis* e não um *finis operis*”<sup>115</sup>. Dessa forma, para Holanda, as atividades profissionais são no Brasil “meros acidentes na vida dos indivíduos”<sup>116</sup>.

“Ainda hoje são raros, no Brasil, os médicos, os advogados, os engenheiros, os jornalistas, os professores, os funcionários, que se contentem em ser homens de sua profissão. [...]

---

<sup>113</sup> idem, *ibidem*. p. 113.

<sup>114</sup> idem, *ibidem*. pp. 113-114.

<sup>115</sup> idem, *ibidem*. p. 114.

<sup>116</sup> idem, *ibidem*. p. 114.

As nossas academias diplomam todos os anos centenas de bacharéis, que só excepcionalmente farão uso, na vida prática, dos ensinamentos recebidos durante o curso”<sup>117</sup>.

Conforme entende Buarque de Holanda, essa inclinação brasileira às “profissões liberais” é comum a todos os “países americanos”, posto que “sintomática de nossa formação colonial e agrária” e relacionada à transição do “domínio rural para a vida urbana”<sup>118</sup>. No entanto, ainda que, para Holanda, por “fatores de ordem econômica e social” os “países americanos” compartilhem a “praga do bacharelismo”, ele sugere que, no Brasil, tal prestígio das profissões liberais é alimentada por uma antiga “tradição”.

“[C]onvém não esquecer, entretanto, que o mesmo prestígio já as cercava [as profissões liberais] tradicionalmente na mãe pátria. Em quase todas as épocas de história portuguesa uma carta de bacharel valeu tanto como uma carta de recomendação nas pretensões a altos cargos públicos. No século XVII, a crer no que afiança a *Arte de Furtar*, mais de cem estudantes conseguiam colar grau na Universidade de Coimbra todos os anos, a fim de obterem empregos públicos, sem nunca terem estado em Coimbra”<sup>119</sup>.

Ressalte-se que, na percepção do autor, esse “vício do bacharelismo” se apresenta como uma “atualização” da “visão de mundo personalista”, cuja continuidade, nesse particular, constituiria como que um descompasso entre um “ambiente de vida material” e os “valores da personalidade”.

“De qualquer modo, ainda no vício do bacharelismo ostenta-se também a nossa tendência para exaltar acima de tudo a personalidade individual como um valor próprio e superior a todas as contingências. A dignidade e a importância que confere o título de doutor permitem ao indivíduo atravessar a existência com discreta compostura e, em alguns casos, libertam-no da necessidade de uma caça incessante aos bens materiais, que subjuga e humilha a personalidade.

---

<sup>117</sup> idem, *ibidem*. pp. 114-115.

<sup>118</sup> idem, *ibidem*. 115-116.

<sup>119</sup> idem, *ibidem*. p. 117.

Se nos dias atuais o nosso ambiente social já não permite que essa situação privilegiada se mantenha e se o prestígio do bacharel é hoje sobretudo uma reminiscência de certas condições de vida material que já não se reproduzem plenamente [...] o certo é que a maioria, entre nós, ainda pensa nesse particular pouco diversamente de nossos avós. O que importa salientar é que a origem da sedução exercida pelas carreiras liberais vincula-se estreitamente ao nosso apego quase exclusivo aos valores da personalidade. Daí, também, o fato dessa sedução sobreviver em um ambiente de vida material que já comporta dificilmente. Não é outro, aliás, o motivo da ânsia pelos meios de vida definitivos, que dão segurança e estabilidade, exigindo, ao mesmo tempo, um mínimo de esforço pessoal, de aplicação da personalidade, se quiser, como sucede tão freqüentemente com certas funções públicas”<sup>120</sup>.

Importa perceber como essa procura por estabilidade a fim de resguardar a “personalidade”, se constitui num nível de continuidade de tal ordem que “atualiza” a “visão de mundo personalista”, marcando mais um aspecto do “caráter brasileiro”, pelo “horror ao vago”.

“Um amor pronunciado pelas formas fixas e pelas leis gerais, que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito de nossos desejos, é dos aspectos mais constantes e significativas da caráter brasileiro. Essas construções da inteligência constituem um repouso para a imaginação, comparável à exigência de regularidade a que o compasso musical convida o corpo do dançarino. O prestígio da palavra escrita, da frase lapidar, do pensamento inflexível, o horror ao vago, ao hesitante, ao fluído, que obrigam à colaboração e ao esforço, assim a certa dependência e mesmo abdicação da personalidade, têm determinado assiduamente nossa formação espiritual. Tudo quanto dispense um trabalho mental contínuo e fatigante, as idéias claras, lúcidas, definitivas, que favorecem um espécie de atonia da inteligência, parecem-nos constituir a verdadeira essência da sabedoria”<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> *idem, ibidem.* pp. 117-118.

<sup>121</sup> *idem, ibidem.* p. 118.

Atente-se para o tom crítico do autor em relação ao que ele designou como “amor pelas formas fixas” e pelas “leis gerais”. Note-se que essa crítica aponta contra as tentativas de reduzir a “realidade”, por princípio, “complexa”, na definição do autor, aos próprios “desejos” de quem as postula. Em sua percepção tais “formas fixas” e “leis gerais” pretendem reduzir a “realidade” possibilitando a manutenção da debilidade geral de “nossa inteligência”, na medida em que negam o “hesitante” e o “fluido”, os quais solicitam “colaboração” e “esforço”. Então, perceba nas palavras que passarei a citar, como essa crítica é endereçada ao “positivismo” triunfante no Chile, no México, mas sobretudo, no Brasil. Perceba, ainda, como Sérgio Buarque opõe aos “positivistas”, e sua resistência à “fluidez”, a noção de “vida” - expressando o significado que pretendo nuançar com o núcleo-conceitual da vida.

“É possível compreender-se o sucesso do positivismo entre nós e entre outros povos parentes do nosso, como o Chile e o México, justamente por esse repouso que permitem ao espírito as definições irresistíveis e imperativas do sistema de Comte. Para seus adeptos, a grandeza e a importância desse sistema prendem-se exatamente em sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida. É realmente edificante a certeza que punham esses homens no triunfo final das novas idéias. O mundo acabaria *irrevogavelmente* por aceitá-las, só porque eram racionais, só porque a sua perfeição não podia ser posta em dúvida e se impunha obrigatoriamente a todos os homens de boa vontade e de bom senso. Nada haveria de deter e muito menos anular o ascendente fatal de uma nova espiritualidade reclamada pelo conjunto das necessidades humanas. O mobiliário científico e intelectual que o Mestre legou à Humanidade bastaria para que se atendesse em todos os tempos a semelhantes necessidades. Nossa história, nossa tradição eram recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis”<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> *idem, ibidem*. pp. 118-119.

A noção de “vida”, para Buarque de Holanda, portanto, guarda a “mobilidade” e a “fluidez” da “realidade complexa”, que se opõem ao “repouso das definições imperativas” do positivismo. É a noção de “vida” que torna descabida a pretensão teleológica positivista, possibilitando vislumbrar a não inexorabilidade do triunfo dos preceitos “racionais”. É a “vida”, também, que permite a crítica à universalidade pretendida pelo “mobiliário científico e intelectual” positivista. Nesse sentido, é ela a noção que marca a crítica historiográfica de Buarque de Holanda aos positivistas, reiterando sua recusa ao recurso a “certa tradição”, recriada de acordo com “princípios inflexíveis”, os quais nada alcançam além dos próprios “desejos”.

Dessa forma, portanto, parece plausível afirmar que através da noção de “vida”, como a significa Holanda, é possível vislumbrar de que maneira sua noção de “atual” demarca o potencial de continuidade das “formas culturais” e a “legitimidade” de sua inserção em determinada “tradição” - em outras palavras, delimitando o nível de apropriação dessa “tradição” pelo “presente” e, portanto, a possibilidade de ruptura em sua continuidade. Nesse mesmo sentido, parece cabível supor que com essa noção, Buarque de Holanda pretende definir uma historicidade “fluida” e “móvel”, inerente à “realidade complexa”, cuja objetificação - sempre potencializada pela capacidade compreensiva do presente - não se dá por “princípios inflexíveis” (ainda que se possa apontar contra essa minha assertiva, por exemplo, a naturalização de aspectos culturais, por parte de Holanda, ao instrumentalizar a noção de “raça”).

Dessa feita, penso ser possível definir o núcleo-conceitual da vida como aquele em que se instaura o limite do “presente” - com a noção de “atual” - impondo parâmetros para a continuidade compreensiva das “formas culturais”, que institui a

“legitimidade” de uma determinada “tradição”, a partir do princípio da “fluidez” e da “mobilidade” dos “quadros de vida” em sua contemporaneidade. No núcleo-conceitual da vida, portanto, definem-se os critérios de historicidade que, por um lado, fundamentam a instrumentalização objetiva dos núcleos-conceituais da tradição e da cultura, por parte do autor, demarcando sua perspectiva do potencial de ruptura com a “tradição”, e, por outro, fundamentam a própria percepção autoral do que seja a “realidade”.

É a partir da percepção desse significado da noção de “vida” que se torna possível perspectivar a crítica de Holanda ao “horror à nossa realidade” cultivado pelos positivistas e por partidários do “liberalismo democrático”, que com suas “fórmulas abstratas” trazidas de outros países, fizeram da “democracia” no Brasil um “lamentável mal entendido”. O mesmo “horror à nossa realidade” que, segundo Buarque de Holanda, fora expresso na literatura romântica brasileira, a qual ele classifica como uma “superfetação na vida brasileira”, uma “planta de estufa” que tem sua “flor em Machado de Assis. Note-se que com essas considerações críticas à literatura romântica nacional a noção de “vida” estende-se ao domínio estético.

“Todo o nosso pensamento dessa época revela a mesma fragilidade, a mesma inconsistência íntima, a mesma indiferença, no fundo, ao corpo social; todo pretexto estético pode servir-lhe de conteúdo. [...] Tudo assim se engenhava na fabricação de uma realidade artificiosa e livresca, onde nossa vida verdadeira morria de asfixia. Comparsas desatentos do mundo que habitávamos, quisemos viver fervorosamente contra nós mesmos, viver pelo espírito e não pelo sangue”,<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> *idem, ibidem*. p. 126.

Buarque de Holanda não poupa críticas à essa busca de ancoragem em “fórmulas fixas”, “mecânicas” e “importadas” para a perspectivação do “brasileiro”, reiterando sua inserção “legítima” na “tradição portuguesa” dos “quadros de vida” nacional.

“Os nossos teóricos e sábios falam, ainda hoje, a mesma linguagem de há cinquenta ou cem anos, apenas com outras palavras. Assim os pensamentos e conselhos que eles nos servem visariam criar, ao termo de nossa evolução, um quadro social milagrosamente destacado de nossas tradições portuguesas e mestiças. O prestígio moderno e provavelmente efêmero das superstições liberais e protestantes parece-lhes definitivo, eterno, indiscutível e universal; elas valem como paradigma para julgarem do nosso atraso ou de nosso progresso. [...]

Assim, vão os nossos homens apegando-se a ficções e a vaticínios enganosos, que servem para disfarçar um invencível desencanto de nossa realidade e de nossa tradição”<sup>124</sup>.

Nesse momento, importa sugerir como Buarque de Holanda compõe seu horizonte político, convicto de estar livre de “vaticínios enganosos”, posto que atento à “realidade” da “tradição” que considera “legítima”, a partir de sua noção da “vida” como limite de historicidade.

Na concepção de Holanda, a abolição da instituição escravocrata em 1888 representou o “fim do predomínio agrário”, ao passo que a instauração de um novo regime político, republicano, tentaria responder à “nova composição social” procedente de tal fato. Segundo Holanda, entre esses e outros acontecimentos há um “elo secreto”, o qual determina uma “revolução lenta, mas segura e concertada, a única que rigorosamente, temos experimentado em toda nossa vida nacional”<sup>125</sup>.

“A grande revolução brasileira não foi um fato que se pudesse assinalar em um instante preciso; foi antes um processo demorado e que durou pelo menos três quartos de século. Os

<sup>124</sup> *idem, ibidem*. p. 128.

<sup>125</sup> *idem, ibidem*. p. 135.

seus pontos culminantes - a transmissão da família real portuguesa, a independência política, a Abolição e a República - associam-se como os acidentes diversos de um mesmo sistema orográfico. Se [...] se tentou fixar a data de 1888 como o momento talvez mais decisivo de todo o nosso desenvolvimento nacional, é que a partir dessa data tinham cessado de funcionar os freios tradicionais contra o advento de um novo estado de coisas, que só então se faz inevitável. Apenas nesse sentido é que a Abolição representa, em realidade, o marco visível entre duas épocas”<sup>126</sup>.

Note-se como essa “revolução lenta”, de “processo demorado”, cujos marcos podem ser significados como “acidentes diversos” em um sistema de montanhas - ou seja, como traços que pouco a pouco vão relevando algumas características do conjunto, nuançando outras e fazendo com que, outras ainda, se percam no tempo do ambiente que as molda - compatibiliza-se com a noção de “atual”, como proposta no núcleo conceitual da vida. Ressalte-se que o grande abalo dessa “revolução lenta” parece relacionado, para Holanda, ao gradual, paulatino, mas seguro, “aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura” pelas diversas gerações, as quais em sua contemporaneidade se apropriam seletivamente dessas raízes “atualizando”-as no “estilo americano”.

“E efetivamente, daí por diante estava preparado o terreno para o novo sistema, com sua sede não já nos domínios rurais, mas nos centros urbanos. Se a revolução que, através do Império, não cessou de subverter as bases em que assentava nossa sociedade ainda está longe, talvez, de ter atingido o desenlace final, parece indiscutível, porém, que já foi transposta a sua fase aguda. Ainda testemunhamos presentemente, e por certo continuaremos a testemunhar durante largo tempo, as ressonâncias últimas do lento cataclisma, cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura para a inauguração de um estilo americano,

---

<sup>126</sup> *idem, ibidem.* p. 136.

porque os seus traços se acentuam com maior rapidez em nosso hemisfério. No Brasil, e não só no Brasil, iberismo e agrarismo confundem-se, apesar do que têm dito em contrário alguns estudiosos eminentes, entre outros o sr. Oliveira Vianna. No dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder rapidamente à invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou também a decair para um e outro, todo o ciclo das influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses”<sup>127</sup>.

Buarque de Holanda postula que esses “traços culturais” ibéricos ainda não foram definitivamente abolidos devido as insuficiências do “americanismo”. Nas palavras de Sérgio Buarque:

“Se a forma de nossa cultura ainda permanece nitidamente ibérica e lusitana, deve atribuir-se tal fato sobretudo às influências do ‘americanismo’, que se resume até agora, em grande parte, numa sorte de exacerbação de manifestações estranhas, de decisões impostas de fora, exteriores à terra. O americano ainda é interiormente inexistente”<sup>128</sup>.

Importa, aqui, enfatizar como na percepção do autor um dos pontos essenciais na possibilidade de ruptura tanto com a “tradição europeísta”, como com a “tradição ibérica”, é a capacidade de elaboração de soluções “espontâneas” - “americanistas” - contrapostas às “fórmulas fixas e mecânicas” e aos “bons regulamentos” para a “aquisição de hábitos civilizados”. Trata-se, nesse sentido, na concepção de Holanda numa contraposição entre o “absolutismo da razão” e a “vida” em sua historicidade. Apresento, nesse sentido, primeiro a crítica de Buarque de Holanda ao “mito do progresso”.

“Escapa-nos a verdade de que não são as leis escritas e fabricadas pelos juriconsultos, ou o cumprimento fiel dessas leis, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de

---

<sup>127</sup> idem, *ibidem*. pp. 136-137.

<sup>128</sup> idem, *ibidem*. p. 137.

estabilidade para as nações. Costumamos julgar, ao contrário, que os bons regulamentos e a obediência aos seus preceitos constituem a floração ideal de uma apurada educação política, da alfabetização, da aquisição de hábitos civilizados e de outras condições igualmente excelentes. Essa opinião enganosa tomou vulto depois de incentivada a crença no mito do progresso, com o êxito do comtismo, do spencerismo, do marxismo, e de tantas ideologias semelhantes, de que foi singularmente fértil o século que antecedeu o nosso”<sup>129</sup>.

Mais uma vez, somando-se às críticas ao positivismo, Buarque de Holanda recusa a linearidade teleológica da história ao contrapor-se às “ideologias” que, segundo ele, compartilham o postulado iluminista do “progresso”. Essas “fórmulas”, na perspectiva do autor, se consubstanciam na preponderância que as “idéias” passam a ter na “existência humana”, relegando a segundo plano as “formas vivas”, as quais nessa medida configuram o próprio critério de “realidade” para Holanda.

“O grande pecado do século passado foi justamente o ter feito preceder o mundo das formas vivas do mundo das fórmulas e dos conceitos. Nesse pecado é que se apoiam todas as revoluções modernas, quando pretendem fundar os seus motivos em concepções abstratas como os famosos Direitos do Homem. sobrestimaram-se as idéias, que usurparam decididamente um lugar excessivo na existência humana. Julgou-se que um formalismo rígido e compreensivo de todas as ações individuais é o máximo de perfeição e de apuro a que pode aspirar uma sociedade. Esse engano só agora se dissipa lentamente. Entre os pobres indígenas da Austrália os preceitos sociais e as próprias prescrições que regulam a vida sexual são tão acentuadamente formalísticos que - refere um pensador contemporâneo - não poderiam ser penetrados por um simples espírito de investigação não assistido das sistematizações mais avançadas que inventaram as modernas ciências sociais e da disciplina que exigem tais ciências”<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> idem, *ibidem*. p. 146.

<sup>130</sup> idem, *ibidem*. pp. 146-147.

Assim, Sérgio Buarque relewa o valor das “sistematizações mais avançadas” das “modernas ciências sociais”, consoante à sugestão de Kurt Breysig em seu livro *Die Geschichte der Seele im Werdegang der Menschheit* (“A história da mente no desenvolvimento da humanidade”), de 1931. No entanto, Buarque de Holanda recusa o “racionalismo”, para ele, característico do século XIX, por um lado, por destituir a “vida” de racionalidade, e por outro, por retirar dos “conceitos” toda historicidade afastando-os da “vida”.

“É claro que a necessidade de boa ordem entre os cidadãos e a estabilidade do conjunto social tornaram necessária a criação de certos preceitos obrigatórios e de sanções eficazes. Em tempos mais ditosos do que o nosso a obediência aqueles preceitos em nada se parece com o cumprimento de um dever imposto. Tudo se faz por assim dizer, espontaneamente e sem esforço. Para o homem a que chamamos primitivo, a própria segurança cósmica parece depender da regularidade dos acontecimentos; uma perturbação dessa regularidade tem qualquer coisa de ominoso. Mais tarde essa consideração da estabilidade inspiraria a fabricação de normas, com o auxílio precioso de raciocínios abstratos e ainda aqui foram conveniências importantes que prevaleceram, pois muitas vezes é necessário abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional. Em verdade o racionalismo excedeu os seus limites somente quando ao erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados, separou-os irremediavelmente da vida e criou com eles um sistema lógico, homogêneo, ahistórico”<sup>131</sup>.

Importa perceber que a crítica do autor ao “mito do progresso”, e a seu “absolutismo da razão”, contrapondo a ele o potencial estético, heterôgeneo e histórico da “vida”, estabelece um vínculo que coloca Buarque de Holanda *paripassu* como as críticas do “romantismo” ao “iluminismo”, revelando a postulação de um “relativismo”

---

<sup>131</sup> *idem, ibidem*. p. 147.

histórico e cultural. Além, é claro, de completar o significado do núcleo-conceitual da vida, ao propor uma racionalidade histórica intrínseca à noção de “vida”.

Uma vez explicitados os termos “tradição”, “formas culturais” e “vida” na perspectiva de Buarque de Holanda, penso já ser possível sugerir como a articulação dos núcleos-conceituais da tradição, da cultura e da vida, instauram o campo de tensão compreensivo-temporal, que alicerça a busca por objetividade no conhecimento historiográfico de seu “estudo compreensivo” e as possíveis compatibilidades dos elementos desse campo com a perspectiva epistemológica de Dilthey.

Assim, portanto, o núcleo-conceitual da tradição demarca-se na percepção de continuidades e persistências, consideradas legítimas, que Buarque de Holanda objetiva, instaurando um elo compreensivo entre culturas e/ou gerações. Por sua vez, o núcleo-conceitual da cultura vislumbra as noções que caracterizam a noção de “formas culturais” persistentes, as quais envolvem as noções conjugadas de “visão de mundo”, de “formas de vida” e de “instituições”, cuja função no “estudo compreensivo” de Holanda é objetivar as continuidades “culturais” constituintes da “tradição” ibérica nos “quadros de vida” nacional. Além disso, é no núcleo-conceitual da cultura que se expressa a “vida”. Em outras palavras, nesse núcleo-conceitual é que a noção de “vida” se realiza, tornando-se “espírito”: “visão de mundo”, “formas de vida” e “instituições”.

Por fim, o núcleo-conceitual da vida, o qual ilumina os princípios cognoscitivos do autor informando os outros núcleos-conceituais constituintes do campo de tensão compreensivo-temporal. Nesse núcleo-conceitual se instaura o limite do “presente” para a “tradição” - através da noção de “atual” - impondo parâmetros para a continuidade compreensiva das “formas culturais”, que institui a “legitimidade” dessa “tradição” a

partir do princípio da “fluidez” e da “mobilidade” dos “quadros de vida” em sua contemporaneidade, ou seja, a partir do “relativismo”, histórico e cultural, da “vida” que torna a “realidade complexa” inteligível através de sua racionalidade histórica intrínseca.

Nesse sentido, no núcleo-conceitual da vida se definem, portanto, os critérios de historicidade do autor, os quais, por sua vez, fundamentam sua instrumentalização objetiva dos núcleos-conceituais da tradição e da cultura, demarcam sua perspectiva sobre a “legitimidade” e o potencial de ruptura da “tradição”, ao mesmo tempo em que orientam a própria percepção autoral em seu horizonte de “realidade”.

Como se percebe na articulação desse campo de tensão compreensivo-temporal, o qual se postula como o solo epistemológico para a construção cognoscitiva de *Raízes do Brasil* de 1936, o conceito de “vida” é fundante, por ser através dele que se vislumbra a racionalidade histórica intrínseca aos fenômenos humanos. Nesse sentido, é através dele que serão ordenadas as possibilidades de compatibilizar a postulação de objetividade no “estudo compreensivo” de Buarque de Holanda e as concepções epistemológicas inerentes à “crítica da razão histórica” de Dilthey. Lembre-se que não se pretende, aqui, destituir o valor e a importância do pensamento weberiano e do conhecimento “explicativo” no livro de Holanda, mesmo porque entre esses elementos não há tanto uma contradição como uma complementaridade.

Ao postular o conceito de “vida” como instituindo uma racionalidade histórica, esse torna-se um critério de historicidade que complexifica a “realidade”, impossibilitando que ela seja objetivada por “fórmulas mecânicas e fixas”. Buarque de Holanda tem, dessa forma, sua percepção compatibilizada com a concepção diltheyana de “historicidade” (*Geschichlichkeit*), segundo a qual a “vida” é o patamar limite da

reflexão sobre a “realidade humana”<sup>132</sup>. Nessa mesma medida, Buarque de Holanda se coloca o mesmo problema de Dilthey, qual seja, como é possível a objetificação dos fenômenos humanos, concebidos como expressões de “nexos vitais” concebidos em sua relatividade histórica e cultural.

Contudo, é só a partir da postulação de um nível de unidade “empática” da “civilização” na “vida humana”, que Holanda pode vislumbrar um sentido comum para as diferentes expressões de “vida”, que constituem o “espírito” de cada “cultura”, de cada “tradição”, de cada “época”, historicamente determinada. Nesse sentido, é a pressuposição “empática” que permite a ele postular uma unidade de significado universal na “vida humana”, assim como, é ela que permite perceber uma unidade de significado na expressão da “vida” no “espírito” de um “povo”, uma “cultura” ou uma “tradição” específicas. A mesma pressuposição, portanto, que define o movimento de formulação de unidades de significado monadárias, o qual permite tornar análogas individualidades-subjetivas e individualidades-coletivas: “indivíduo”, “gente”, “homem”, “povo”, “nação”<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Parece interessante destacar como foi Dilthey quem cunhou a expressão *Geschichlichkeit* (“historicidade”), segundo o que informa o verbete historicidade da: *Logos - Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Portugal: Printer Portuguesa, 1989.

<sup>133</sup> Aqui, o termo originário, modernamente, da filosofia leibiniziana, “mônadas”, vem no sentido de designar totalidades individuais, as quais formam unidades indivisíveis, que trazem seus “destinos” como imanências. Importa, nesse sentido, atentar às palavras de Meinecke: “O caráter determinista desta doutrina das mônadas abriu-lhe [a Leibniz] a visão ao profundo do destino individual. ‘O conceito (a noção) de uma substância individual compreende de uma vez para sempre quanto lhe pode acontecer’, disse [Leibniz] no *Discours de Metaphisque* [...]. O destino de Alexandre o Grande e o de César incide em sua natureza, pois “tudo quanto nos acontece é somente consequência de nosso ser”. Daqui se extrai o caminho à concepção goetheana da “forma cunhada que vivendo se desenvolve”. Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 46. Nesse mesmo sentido, importa perceber as palavras de Dilthey: “E seria isto uma religião nova uma nova maneira poética de encara o universo, ou seria um novo sistema filosófico que surgia? Era ambas as coisas simultaneamente. Se nas ciências se remontava assim até um ponto onde a harmonia preestabelecida das mônadas - a mais viva idéia que jamais alguém teve da realidade - parecia satisfazer todas as exigências de cada uma delas, isto era já o nascimento de uma metafísica nova, e certamente a mais rica de alma que se poderia imaginar. Nela, alcançava-se enfim a conciliação daquelas grandes

Dentro desse prisma é que se pode perceber a necessidade de Holanda de manter um parâmetro como o de uma “história universal”, que o possibilita falar em “missão histórica” portuguesa na “conquista do trópico para a civilização”, ou na “contribuição brasileira” para essa mesma “civilização”. Portanto, com a definição de uma “realidade humana” comum na idéia de “civilização”, tornam-se “compreensíveis” as expressões relativas, histórica e culturalmente, de cada “povo”.

Dessa feita, assim como em Dilthey o sentido da “empatia” é delimitar a especificidade das *Geisteswissenschaften* frente às *Naturwissenschaften*, a partir da especificação do campo fenomenal da “vida humana”, em Holanda, o sentido de uma “empatia” pode ser percebido na delimitação geral do que importa objetivar em seu “estudo compreensivo”: a “vida humana”, na especificidade de sua expressão na “tradição” ibérica e em sua “atualização” nos “quadros de vida” nacional, quer dizer na “vida nacional”.

---

forças ou potências espirituais que constituíam a cultura da época [de Leibniz]; o mecanismo revelava-se ao mesmo tempo como expressão duma teleologia imanente; o sistema do movimento como expressão de puras relações entre forças (não sendo cada uma destas mais do que representação e vontade ao mesmo tempo) conseguia fundamentar de uma maneira completa o direito do espírito humano de remontar do mundo dos fenômenos até esse universo de unidades energéticas sem extensão, no qual estão realizados todos os graus de energia, vida, perfeição e felicidade possíveis. As verdades imprescindíveis que o matemático e o lógico desenvolvem são apenas a condição de uma ordem para qualquer mundo possível: mas o mundo em que vivemos compõem-se de faticidades que não podem fazer-se derivar daquelas verdades. Enquanto nosso espírito for atrás das relações causais entre os fenômenos o sistema desses puros fatos permanecer-lhe-á estranho, incompreensível, inexplicável. A estranheza do mundo da mera faticidade daquilo que nos rodeia jamais a venceremos com a nossa visualização causalista ou com raciocínios matemáticos: teremos de abandonar o prisma causal e passar para uma espécie totalmente diferente de razões explicativa, se quisermos vencer essa estranheza. Sentidos, valores, evolução, vida, toda uma hierarquia de impulsos tendendo para a sua realização, com uma finalidade imanente eis aí os únicos conceitos que permitirão ao espírito humano apropriar-se do universo, deixando de estabelecer entre o movimento e a consciência uma relação puramente externa, mas, pelo contrário, pensando-os como uma viva unidade. [...] Quando mais tarde alguns dos traços lógicos mais severos, com que o espírito do século dezessete edificou esta concepção de mundo [religiosidade cristã do Iluminismo], vieram a perder algo do seu rigor, a sua substância havia de continuar ainda viva em Lessing, Herder e Goethe, como uma sua maior interiorização a inspirar a liberdade literária e o estro poético de muitos escritores”. Dilthey, Wilhelm. *Leibniz e a sua época*. Porto: Livraria Acadêmica - Saraiva & Cia Editores, 1947. pp. 38-40.

Destaque-se, nesse sentido, que a “empatia” não se confunde com a “compreensão”, como forma mediadora ou fundante da objetificação cognoscitiva, mas antes, ela delimita o campo geral, em cujo bojo a “compreensão” ou a “explicação” instrumentalizam os “conceitos” que mediatizam o intento objetivo de cognição. Assim, a “empatia” não é um método ou estilo que aproxima o “observador” do objeto de conhecimento, tornando-o “participante” de um determinado acontecimento ou período histórico, nem uma teoria ou sistema de conhecimento por si. A “empatia” estabelece o horizonte de cognição cuja objetificação será instrumentalizada pela “compreensão” ou pela “explicação”.

Se, por um lado, Holanda e Dilthey compatibilizam-se no nível da seletividade geral do campo de objetificação da “realidade”, por outro lado, no nível das instrumentalizações conceituais para a objetivação da “realidade complexa” é igualmente possível apontar elementos compatíveis. Note-se que, também aqui, o conceito nuclear é o de “vida”. É a “vida” que, para Holanda, em sua racionalidade histórica intrínseca, se expressa nas “formas culturais” que ele pretende instrumentalizar para a objetivação da “tradição”.

Portanto, é a “vida” expressa nas “formas culturais” que define o “espírito” de uma “tradição”. Assim, é através da instrumentalização cognitiva dessas “formas culturais” que se possibilita objetivar o conhecimento do “espírito” que consubstancia a “vida” em uma “tradição”. As “formas culturais” que, na concepção de Holanda, objetivam a “vida”, em “espírito”, permitindo conhecê-la, como já se sugeriu são: “visão de mundo”, “formas de vida” e “instituições”.

Importa ressaltar, primeiramente, como a noção de “visão de mundo”, originalmente, foi cunhada em alemão por Dilthey, com o termo *Weltanschauung*, ganhando contornos explícitos em sua “teoria das concepções de mundo” (*Weltanschauungs Lehre*). Note-se com Paul Ricoeur que, com a elaboração dessa “teoria”, Dilthey pretendia fundar sua crítica do conhecimento histórico na busca da “conexão interna” da “vida” de outrem em seu jorrar, expressa em configurações estáveis, de uma maneira semelhante à de Weber com seus “tipos-ideais”<sup>134</sup>.

No entanto, a formulação desse conceito por Dilthey tem sua fundamentação marcada pelas disciplinas da “história” e de uma nova “psicologia”, descritiva e analítica, que aliadas ao “método comparativo”, segundo ele, possibilitam o conhecimento e discernimento de diferentes “visões de mundo”. Assinale-se, que a conceituação de “visão de mundo”, no pensamento de Dilthey, pressupõe a “vida humana” como unidade psíco-física expressa em sua relatividade histórica e cultural.

Destaque-se, ainda, que o conceito de “visão de mundo” de Dilthey é formulado a partir da “compreensão” das “experiências vividas” e das “expressões de vida” manifestas também no nível das instituições políticas, sociais, econômicas e religiosas<sup>135</sup>.

Ressalte-se, então, que para Holanda a noção de “visão de mundo” também busca estipular configurações estáveis que caracterizem a “conexão interna” da “vida ibérica”. É nessa medida que, para Holanda, a “visão de mundo” equivale ao “exame da psicologia desses povos”. Assim, é a partir disso que se faz necessário a Holanda a instrumentalização da noção de “formas de vida”, posto que só através da conjugação

---

<sup>134</sup> Ricoeur, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 25.

<sup>135</sup> Para conhecer a “teoria das concepções de mundo” de Dilthey, consultar: Dilthey, Wilhelm. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. \_\_\_\_\_. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

dessas noções se ilumina a expressão do “espírito”, no caso do “aventureiro”, no âmbito das “instituições”.

Lembre-se que ao postular a noção de “formas de vida” Holanda buscava pelas “determinantes psicológicas” da colonização portuguesa, chegando a concluir pela “plasticidade social” dos portugueses. Tal noção de “plasticidade”, como se ressaltou, coadunava as noções de “visão de mundo” e de “formas de vida” para se constituir enquanto característico do português. No entanto, na constituição dessa expressão da “vida portuguesa”, Holanda utilizou-se de um suporte “racial”, quer dizer, físico, biológico, a fim de dar-lhe sentido. Destarte, a definição por parte de Holanda da expressão de “vida” do “espírito” português em suas “visão de mundo”, “formas de vida” e “instituições” permite vislumbrar sua pressuposição da “vida humana” como unidade psíco-física, denotando mais uma compatibilidade entre as percepções de Holanda e Dilthey no que tange à objetificação dos fenômenos humanos.

Gostaria, ainda, de considerar alguns aspectos da noção de “atual” para Holanda. É essa noção que demarca para o autor o limite do “presente” - da contemporaneidade dos “quadros de vida”. Nessa medida, portanto, com ela se delineiam, por um lado, as continuidades compreensivas que caracterizam uma “tradição”, e por outro, o potencial de ruptura com essa mesma “tradição”, definindo sua “legitimidade”. Nesse sentido, é a partir das experiências vividas pelos homens em sua contemporaneidade que se possibilita perceber a continuidade das expressões das “formas culturais” que constituem a “tradição”, assim como, a possibilidade de criar experiências “culturais” diferenciadas dos ditames dessa “tradição”. Mais que isso, é a

partir dessa pertença ao “presente” de uma “tradição” que se possibilita a objetivação cognoscitiva do desenrolar de suas “formas culturais”.

Note-se que tal percepção do “atual”, por Holanda, também determina um nível de compatibilização entre suas reflexões e as diltheyanas. Isso porque, para Dilthey é no “presente” que os sujeitos se tornam cômicos das “expressões de vida” duráveis como passíveis de “compreensão”, pela própria “experiência vivida” compartilhada entre o sujeito cognoscente e os outros membros de sua contemporaneidade. Dessa forma, postula-se uma compatibilidade da noção de “atual”, em Holanda, com o conceito de “experiência vivida” (*Erlebnis*), em Dilthey, na medida em que demarcam o ponto de confluência entre “passado” e “presente” - e “futuro”, no sentido de um horizonte de possibilidades - como delimitadores de continuidades históricas e “lugar” de onde se possibilita a pretensão de objetificar a “compreensão” cognoscitiva da “vida”.

Ao final, torno à frase de Holanda que iniciou este capítulo:

“A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora verdadeiramente os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”<sup>136</sup>.

Esse retorno ao início se dá a fim de que se perceba, em nível conclusivo, uma circularidade semântica, na perspectiva de Holanda, entre os conceitos de “vida”, “experiência”, “tradição” e “cultura”. Não no sentido da possibilidade de livre câmbio entre esses conceitos, mas sim no sentido de uma explicitação da complexidade de imbricação dos seus significados - como exposto na constituição do campo de tensão compreensivo-temporal - que instituem em sua recíproca determinação o solo

---

<sup>136</sup> Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1936. p. 15.

epistemológico sobre o qual se fundamenta a proposição de objetividade do “estudo compreensivo” de Sérgio Buarque de Holanda, possibilitando, ainda, a proposição de algumas compatibilidades com o pensamento epistemológico diltheyano.

---

### Conclusão

Nesse momento, não pretendo dar contornos definitivos ao meu estudo, pretendo sim propor uma hipótese válida para interpretação de um momento particularmente significativo da obra de Sérgio Buarque de Holanda.

A pretensão que me anima é a de ter esboçado uma importante chave interpretativa, para realizar o meu interesse de conhecimento em relação à obra de Holanda, ao sugerir que ele realiza sua pretensão objetiva através de um campo de tensão compreensivo-temporal, instituído a partir da articulação dos núcleos-conceituais da tradição, da cultura e da vida.

---

Com essa chave penso ser possível entender como em seu livro de 1936, Sérgio Buarque alicerçou suas teses e assertivas conferindo-lhes um nível compreensivo de validação interpretativa. Mais que isso, penso ser possível através dela perceber as próprias bases em que Holanda projeta esse horizonte de objetificação compreensiva da realidade. Em outras palavras, em minha perspectiva esse campo de tensão compreensivo-temporal, por ser o solo epistemológico de *Raízes do Brasil*, não só permite vislumbrar como Sérgio Buarque instrumentaliza e organiza sua pretensão objetiva, como também permite vislumbrar as bases de sua apropriação teórica e conceitual do pensamento alemão - apropriação que é, como se viu, passível de um grau bastante elevado de complexificação, pelo adensamento de suas matizes e pela sua clivagem entre diferentes níveis de mediação.

Nesse sentido, é importante enfatizar a relevância do núcleo-conceitual da vida que, ao demarcar o critério, ou princípio, de historicidade de Buarque de Holanda em

*Raízes do Brasil*, 1936, fundamenta a instrumentalização interpretativa dos núcleos-conceituais da tradição e da cultura, estrutura a percepção autoral do que seja a “realidade brasileira” em sua contemporaneidade e possibilita vislumbrar o horizonte de possibilidades no qual implica o futuro.

Contudo, com o propósito de me manter fiel ao objetivo de perscrutar as concepções de Buarque de Holanda sobre a possibilidade de projetar um horizonte próprio para a objetificação dos fenômenos humanos, percebendo em suas orientações historiográficas níveis de compatibilidade com o pensamento diltheyano, é necessário estender a abrangência do campo de tensão compreensivo-temporal em dois sentidos.

No primeiro, horizontal, se visaria abranger o período da década de 1920, no qual Holanda esteve envolvido no debate de questões estéticas, através das quais eram discutidos os destinos da nação e da América Latina<sup>1</sup>. Ainda nesse sentido se acolheria, também, o período que engloba desde a viagem a Alemanha até o momento da publicação de *Raízes do Brasil* em 1936, incluindo aí os comentários críticos que recebem o livro.

O outro sentido no qual importaria estender o campo de tensão compreensivo-temporal é vertical, visando abranger os vários âmbitos implicados no núcleo-conceitual da vida. Afinal, ele implica não apenas num âmbito epistêmico, no qual se fundamenta a instrumentalização dos núcleos-conceituais da tradição e da cultura, elementos

---

<sup>1</sup> Consulte-se em relação ao tema, entre outros: Holanda, Sérgio Buarque de. “Originalidade literária”. *Correio Paulistano*. São Paulo, 22 abril 1920. \_\_\_\_\_. “Ariel”. *Revista do Brasil*. São Paulo, n 53, maio 1920. \_\_\_\_\_. “A cidade verde”. *A Cigarra*. São Paulo, 20 set 1920. \_\_\_\_\_. “O homem-máquina”. *A Cigarra*. São Paulo, 1mar 1921. \_\_\_\_\_. “Guilherme de Almeida”. *Fon-Fon*. Rio de Janeiro, 3 set 1921. \_\_\_\_\_. “O futurismo paulista”. *Fon-Fon*. Rio de Janeiro, 10 dez 1921. Note-se que todos esses artigos se encontram compilados nos utilísimos instrumentos de pesquisa que são as coletâneas organizadas por Antonio Arnoni Prado (*O espírito e a letra*) e Francisco de Assis Barbosa (*Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*). As exceções são “A cidade verde”, que não consta da coletânea de Assis Barbosa, e “O homem-máquina” que infelizmente não consta de nenhuma das duas compilações.

indissociáveis da vida, como também num âmbito ôntico, ao estruturar a percepção autoral da realidade; num ético, ao estabelecer o critério para que se vislumbre o futuro - entendido como horizonte de possibilidades - mas sobretudo, estético que, como âmbito de conhecimento não-lógico, possibilita o amálgama que opera a complexa tessitura da perspectiva compreensiva de Buarque de Holanda.

A hipótese que me proponho a compartilhar é de que esse movimento de distensão do campo de tensão compreensivo-temporal se constitui numa chave interpretativa essencial a fim de revelar a concepção historiográfica que embasa a constituição de *Raízes do Brasil*, 1936. Dessa feita, seria esse o caminho que imputo como necessário percorrer para compreender como Holanda tritura em sua moenda os matizes teóricos que lhe servem de alimento. Dentro dos quais evidencio as figuras de Wilhelm Dilthey e José Ortega y Gasset, de quem cito ainda mais essas palavras, grifadas (com um traço lateral) por Holanda em seu exemplar do livro *Obras*.

“Com efeito: entre a vitalidade, que é, de certo modo, subconsciente, obscura e latente, que se estende no fundo da nossa pessoa como uma paisagem ao fundo do quadro, e o espírito, que vive seus atos instantâneos de pensar e querer, há um âmbito intermediário mais claro que a vitalidade, menos iluminado que o espírito e que tem um estranho caráter atmosférico. É a região dos sentimentos e emoções, dos desejos, dos impulsos e apetites: o que vamos chamar, em sentido estrito, de alma”.(p.499).

Sento-me, agora, para um pequeno descanso. O caminho é longo, o tempo é curto e a vida urge (ruge)!

## Fontes e Bibliografia

### 1) Fontes

. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1936.

. \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

. \_\_\_\_\_. "Originalidade Literária". *Correio Paulistano*. São Paulo, 22 de abril de 1920.

. \_\_\_\_\_. "Ariel". *Revista do Brasil*. São Paulo, n 53, maio 1920.

. \_\_\_\_\_. "A cidade verde". *A Cigarra*. São Paulo, 20 set 1920.

. \_\_\_\_\_. "O homem-máquina". *A Cigarra*. São Paulo, 1mar 1921.

. \_\_\_\_\_. "Guilherme de Almeida". *Fon-Fon*. Rio de Janeiro, 3 set 1921.

. \_\_\_\_\_. "O futurismo paulista". *Fon-Fon*. Rio de Janeiro, 10 dez 1921.

. \_\_\_\_\_. "O lado oposto e outros lados". *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, 15 out 1926.

. \_\_\_\_\_. "O problema das culturas". *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 27 out 1940.

. \_\_\_\_\_. "Tendências filosóficas". *Diário Carioca*. Rio de Janeiro, 18 mar 1951.

. \_\_\_\_\_. "Em torno de um congresso". *Diário Carioca*. Rio de Janeiro, 8 abril 1951.

. \_\_\_\_\_. s/ref, Série: Produção intelectual; subsérie: originais (Pi 189; p 19) - Acervo SBH/SIARQ - UNICAMP.

. \_\_\_\_\_. "O Atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke". *Revista de História*, n 100, São Paulo, out-nov, 1974.

. \_\_\_\_\_. "O Atual e o inatual em Leopold von Ranke". *Ranke*. (coleção Grandes Cientistas Sociais-História). Sérgio Buarque de Holanda (org.). São Paulo: Editora Ática, 1979.

- .\_\_\_\_\_. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- .\_\_\_\_\_. *O espírito e a letra: estudos de crítica literária, 1920 - 1947*. Antonio Arnoni Prado (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- .Graham, Richard. "An interview with Sérgio Buarque de Holanda". *Hispanic American Historical Review*. Durham, fev 1982.
- ."Em demanda da Rússia dos soviets". *O Jornal*. Rio de Janeiro, 18 jun 1929.
- ."O regresso da Europa de um jornalista brasileiro". *O Jornal*. Rio de Janeiro, 14 jan 1931.
- .Coluna "Publicações". *Minas Geraes*. Belo Horizonte, 31 out 1936.
- 
- .Chiacchio, Carlos. "Homens e obras: Gilberto Freire". *A Tarde*. Belo Horizonte, 11 nov 1936.
- .Leão, Múcio. "Registro literário". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 7 nov 1936.
- .Helios. "Sociaes - Raízes do Brasil". *Diário da Noite*. São Paulo, 12 nov 1936.
- .Athaide, Austregesilo de. "Raízes do Brasil". *Diário da Noite*. São Paulo, 16 nov 1936.
- .Sousa, Otávio Tarquínio de. "Vida literaria". *O Jornal*. Rio de Janeiro, 6 dez 1936.
- .Mendes, Oscar. "A Alma dos livros". *Folha de Minas*. Belo Horizonte, 17 jan 1937.
- .Sodré, Nelson Werneck. "Livros novos". s/ref 1936.
- .Tejo, Limeira. "Raízes do Brasil". *Diário*. Santos, 21 nov 1936.
- .Milliet, Sérgio. "Raízes do Brasil". *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 18 nov 1936.
- .Freyre, Gilberto. "Documentos brasileiros". Holanda, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1936.

.[s/autor - N.L.]. “Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda”. *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 1 nov 1936.

.[s/autor]. “Livros novos - Raízes do Brasil”. *A Batalha*. Rio de Janeiro, 5 nov 1936.

.Mello, Vieira de. “Raízes do Brasil - Sérgio Buarque de Holanda”. *A Nota*. Rio de Janeiro, 15 nov 1936.

.Domingues, Octaviano. “Povoamento do Brasil”. *Folha de Minas*. Belo Horizonte, 14 maio 1937.

.Correspondência: Gustavo Barroso a Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo, 1 dez 1920.

.Correspondência: Greenbaum-Film a Sérgio Buarque de Holanda. Berlim, 39 de julho de 1930.

.Correspondência: *Latein-Amerikanischer Verlag* - L.A.V. a Sérgio Buarque de Holanda. Berlim, 30 de setembro de 1930.

.Correspondência: Mário de Andrade a Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo, 8 de março de 1941.

.Correspondência: Mário de Andrade a Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo, em 23 de julho de 1944.

.Correspondência: Mário de Andrade a Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo, 24 de dezembro de 1944.

.Revista *DUCO: boletim brasileiro-alemão/brasilianische Rundschau*. Berlim, *Latein-Amerikanischer Verlag*, n 1, jan-fev, 1930; n 2, mar-abril, 1930; n 3, maio-jun, 1930; n 4, jul-ago, 1930.

.Gasset, José Ortega y. *Obras*. Madrid: Espasa e Calpe, 1932. (Coleção SBH - Biblioteca Central - UNICAMP).

.Meinecke, Friedrich. *Historismus: die Entstehung des Historismus*. 2 v. Munchen e Berl R Didenbourg, 1936. (Coleção SBH - Biblioteca Central - UNICAMP).

## 2) Bibliografia

.Barbosa, Francisco de Assis. "Verdes anos de Sérgio Buarque de Holanda: ensaio sobre sua formação intelectual". *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Sec. do Est., U. S. P., I. E. B., 1988.

.Candido, Antonio. "O Significado de Raízes do Brasil". Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1977.

.\_\_\_\_\_. "Sérgio em Berlim e depois - introdução". Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Francisco de Assis Barbosa (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

.\_\_\_\_\_. "A Revolução de 1930 e a cultura". *A Educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

.Dias, Maria Odila Leite da Silva. "Sérgio Buarque de Holanda, historiador". *Sérgio Buarque de Holanda*. (coleção Grandes Cientistas Sociais-História). Maria O. L. S. Dias (org.). São Paulo: Editora Ática, 1985.

.\_\_\_\_\_. "Estilo e método na obra de Sérgio Buarque de Holanda". *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: S.E.C., A.E., USP, I.E.B., 1988.

- .Monteiro, Pedro Meira. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Dissertação de mestrado, Dep<sup>10</sup> de Sociologia - I.F.C.H./UNICAMP. Dezembro, 1996.
- .Mota, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974: pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática, 1978.
- .Morse, Richard. "Meu amigo Sérgio". *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, n. 6, 1987.
- .Iglésias, Francisco. "Evocação de Sérgio de Buarque de Holanda". *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, n. 6, 1987.
- .Bosi, Alfredo. *Céu, Inferno: ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Ática, 1988.
- 
- .Prado, Antonio Arnoni. *1922 - Itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a semana e o integralismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- .Entrevista de Claude Lévi-strauss a Antoine Gaudemar. "Ele colocou a questão da identidade brasileira". *Folha de São Paulo*. São Paulo, 16 fev 1997.
- .Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- .Dilthey, Wilhelm. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- .\_\_\_\_\_. *Hegel y el idealismo*. México: Fondó de Cultura Economica, 1978.
- .\_\_\_\_\_. *Leibniz e a sua época*. Porto: Livraria Acadêmica Saraiva & Cia Editores, 1947.
- .Gasset, José Ortega y. *Goethe-Dilthey*. Madrid: Revista do Occidente e Alianza Editorial, 1983.
- .Makkreel, Rudolf A. *Dilthey: philosopher of the human studies*. 3ª edição. Princeton: Princeton University Press, 1992.

- .Owensby, Jacob. *Dilthey and the narrative of History*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1994.
- .Apel, Karl-Otto. *Understanding and explanation: a transcendental-pragmatic perspective*. (tradução de Georgia Warnke). Cambridge: The MIT press, 1984.
- .Ricoeur, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- .\_\_\_\_\_. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press e Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.
- .\_\_\_\_\_. *Interpretação e ideologias*. (org., trad. - Hilton Japiassu). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- .Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Editora Sígueme, 1977.
- .Palmer, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: edições 70, 1989.
- .Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. (Coleção Estudos). São Paulo: Editora Perspectiva/EDUSP, 1987.
- .Rodi, Frithjof. "O Conceito de Dilthey de estrutura dentro do contexto da ciência e da filosofia do século XIX". Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- .Azzan Júnior, Celso. *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora UNICAMP, 1993.
- .Lima, Luiz Costa. "Hermenêutica e abordagem literária". In *Teoria da literatura em suas fontes*. vol I. Rio de Janeiro: Francisco Alves editora, 1983.

.Oakes, Guy. "Weber and the Southwest German School: the genesis of the concept of historical individual". Mommsen, W. & Osterhammel, J. *Max Weber and his contemporaries*. Londres: Unwin Hyman, 1987. pp. 434-446.

.Rickert, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science: a logical introduction to the historical sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

.Cohn, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

.Koyré, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

.\_\_\_\_\_. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Lisboa: Gradiva, 1961.

.Lakatos, Imre e Musgrave, Alan (org.). *A Crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix/ EdUSP, 1979.

.Kant, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

*Dicionário básico de filosofia*. (org.) Hilton Japiassu e Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991.

*Logos - Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Portugal: Printer Portuguesa, 1989.

Acervos consultados:

SIARQ - Sistema de Arquivos - Acervo Sérgio Buarque de Holanda - Unicamp.

Biblioteca Central - Coleção Especial Sérgio Buarque de Holanda - Unicamp.