


O problema da forma: cultura e Estado em Raízes do Brasil, 1936

The problem of the form: culture and state in Raízes do Brasil, 1936

Damião Farias^a

E-mail: damiaofarias@ufgd.edu.br
<https://orcid.org/0000-0002-5718-730x> 

^a Universidade Federal da Grande Dourados,
Faculdade de Ciências Humanas,
Dourados, MS, Brasil

RESUMO

O artigo problematiza o tema da forma na obra *Raízes do Brasil*, edição de 1936. Para realizar a interpretação, buscamos aporte em autores que tiveram confluências com o modernismo no Brasil e em outros países. Assim trabalhamos, sobretudo, com Nietzsche. Acreditamos ter alcançado êxito em demonstrar os vínculos das abordagens de Holanda em direções estético-expressivas sobre os ajustamentos e dissonâncias entre forma e conteúdo, cultura e Estado na história brasileira, nos períodos do Império e República. Holanda perscrutou os tempos brasileiros e divisou o distanciamento progressivo das formas políticas liberais em relação aos valores culturais do personalismo que caracterizaram a nossa história. Sua proposição é, ainda que difícil de ser vislumbrada, a favor de nova configuração da política em termos congêntos à específica cultura nacional, com o objetivo de melhor expressar os valores personalistas, em regime oligárquico/aristocrático, o que supostamente abriria a história brasileira para a criação de novas possibilidades.

PALAVRAS-CHAVE

Raízes do Brasil. Friedrich Nietzsche. Forma e conteúdo.

ABSTRACT

This article discusses the theme of the form in *Raízes do Brasil* from its 1936 issue. To interpret it, we searched for contribution in authors who had confluence with modernism in Brazil and other countries. Our main reference was Nietzsche. We believe this article is successful in showing the links between Holanda's approach in aesthetic-expressive directions, the adjustments and dissonances between form and content, culture and State in Brazilian history in times of Empire and Republic. Holanda studied the Brazilian times and distinguished the progressive detachment of liberal politics regarding the cultural values of the personalism that characterizes our history. Although hard to glimpse, Holanda's proposition is in favor of the new configuration of politics in congenial terms to the specific national culture, with the goal of better expressing the personalist values – in oligarch/aristocratic regime –, which would supposedly open Brazilian history to new possibilities.

KEYWORDS

Raízes do Brasil. Friedrich Nietzsche. Form and content.

Introdução

A análise do livro *Raízes do Brasil*, versão de 1936¹, de Holanda, deve considerar como estratégia interpretativa o deslindamento dos temas correlatos cultura e forma e, inclusive, a forma política.² Esses Temas foram focados pelo autor tanto na abertura do livro, nos primeiros parágrafos, que cumprem função introdutória na estrutura da obra, quanto nos finais, que possuem função conclusiva. Pretendemos aproximar as teses de Holanda às noções, sobre os referidos temas, elaboradas por Nietzsche ao longo de sua trajetória filosófica.

Assim, lemos no primeiro e segundo parágrafos do livro sobre o sucesso dos portugueses colonizadores das terras brasileiras na “transplantação da cultura europeia para uma zona de clima tropical e subtropical” (HOLANDA 1936, p. 3). Os nossos colonizadores trouxeram todos os elementos de outro clima e paisagem, e souberam timbrá-los com outros traços culturais na colônia e, não obstante, o autor afirma que “somos ainda uns desterrados em nossa terra” (*id.*). Para o autor, não importaria todo o nosso esforço e capacidade em incrementar a cultura que tomamos como nossa; é imperativo reconhecer que ela pertence a outro lugar.

Desse modo, o autor brasileiro nos apresenta o seu problema crucial: até que ponto se dá o ajuste das formas de vida, das instituições e da visão do mundo herdadas da cultura além-mar, à qual atestamos orgulho, com o tipo próprio de cultura que queremos criar sobre nosso ambiente.

Embora reconheça nossos vínculos culturais com a Europa, a uma cultura específica da Europa, a da Ibéria portuguesa e mestiça e, após analisar as transformações locais dessa cultura no entrecruzamento e miscigenação com negros e indígenas, o autor nos adverte para a necessidade de reelaboração de nossas formas de vida, especialmente daquelas devotadas à política. Ao final do livro, em seus parágrafos conclusivos, Holanda exorta-nos a considerarmos o tema da forma como decisivo na constituição de toda e qualquer cultura.

Considerando essas informações preliminares, nosso objetivo é esboçar uma compreensão sobre os temas (transversais e articulados) da forma, da cultura e das

¹ Doravante, designaremos a obra-prima de Holanda pelas iniciais *RB*.

² A articulação da dimensão política com a filosofia de Nietzsche, em *RB*, foi elaborada em Waizbort (2011). Consideremos que o tema personalismo não fora devidamente explicitado. A nossa conclusão é próxima e, todavia, discrepante do autor.

formas políticas apresentados em *RB*, de 1936. A forma ensaística do texto, no uso despreocupado e sem referências a noções e conceitos, cria grandes dificuldades ao intérprete. Ao mesmo tempo, suas qualidades enigmáticas revelam amplas possibilidades de leituras que produziram, ao longo dos anos, especialmente nos últimos 30 anos, a fortuna crítica da obra.

Diversos estudiosos apontam os possíveis vínculos de *RB* com a tradição filosófica, histórica e sociológica alemã, de fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, de primazia dos estudos culturais e que remontavam, em verdade, ao desenvolvimento intelectual e artístico alemão desde o século XVIII. Esses vínculos intelectuais teriam sido firmados no período em que o autor brasileiro vivera na Alemanha como correspondente do Jornal *Diário Carioca*, entre meados de 1929 e fins de 1930.

É importante, por outro lado, indicar que o campo da cultura e da arte era a dimensão “natural” onde se movia o autor desde a juventude, com a intensa participação no movimento modernista brasileiro. Seja como organizador e articulista de revistas, crítico literário e até como jornalista, as preferências de Holanda recaíram sobre os produtos e produções daquela área de elaboração humana. Dessa maneira, podemos imaginar que as reflexões sobre o campo estético, especialmente o da poesia e literatura, mas também o das artes em geral, produzidas por artistas e intelectuais alemães (mas não apenas de alemães!), tenham impactado Holanda e seus companheiros de viagem modernista.

Cultura luso-brasileira – aventura e cordialidade

Mas podemos traduzir uma noção ou ideia do significado de “cultura” presente na obra analisada? Conforme indicamos, no primeiro parágrafo de *RB*, quando se apresenta o problema central da obra, parece-nos haver uma indicação de caráter bastante *lato*: “as nossas formas de vida, nossas instituições e nossa visão de mundo” comporiam um significado de “cultura”. Se alinhavarmos essa afirmação com aquelas expostas nos parágrafos anteriores, talvez pudéssemos afirmar que, no livro de 1936, Holanda concebia a cultura como um enovelamento de toda a existência de um povo. Acreditamos que, inclusive, poderíamos indicar o seu aspecto singular, ao reivindicar a necessidade de reconhecimento de sua diferença em relação às instituições europeias.

Poucos anos depois da publicação de *RB*, em um artigo publicado, em 1940, para comentar o livro *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*, de Gilberto Freyre, Holanda nos fornece uma noção mais precisa a respeito do tema:

Entenda-se “culturais”, nesse caso, com o timbre especial que a palavra cultura adquiriu entre os modernos antropologistas europeus e americanos. Cultura compreendida como o conjunto global de crenças e ideias, hábitos, normas de vida, valores, processos técnicos, produtos e artefatos que o indivíduo adquire da sociedade como um legado tradicional e não em consequência de sua própria atividade criadora (HOLANDA 2011, p. 186).

Na sequência, Holanda adverte que essa noção não pode ser aproximada ou confundida com a noção de raça, e era dela que se apropriava Gilberto Freyre, seguindo as formulações e orientações de Franz Boas. Não obstante, o autor admite que a noção moderna de cultura não estaria isenta de confusões e particularismos identitários:

O conceito de cultura, posto que legítimo, não estaria isento de tais riscos, se colorido por certo profetismo ingênuo, tão generalizado nos dias atuais, ou mesmo por algumas hipóteses sociológicas de caráter acentuadamente especulativo, como as que explicam a sociedade à imagem de um organismo ou recorrem a entidades superindividuais, no gênero da “consciência coletiva” de Durkheim. Nesses casos, a ideia converte-se facilmente em ideal e as culturas particulares correm o perigo de se transformarem, de objetos de investigação, em objetos de culto (HOLANDA 2011, p. 186-187).

Ao ponderar nossas reflexões com as formulações citadas, corremos também certos riscos de avaliações anacrônicas em relação a *RB*. O próprio autor não esteve isento daqueles conturbados “dias atuais” e, talvez, as revisões realizadas nas edições seguintes de seu primeiro livro tenham levado em conta os acontecimentos daquela conjuntura, tanto no Brasil quanto fora. Seria esse o caso do uso que fez da noção de cultura? Estaria Holanda, porventura, em suas elaborações sobre a cultura brasileira, sob as injunções de “certo profetismo ingênuo” ou sob “caráter especulativo”, “à imagem de um organismo”!?

Na investigação promovida, o autor pondera que, para a responsabilidade da criação de uma “cultura própria”, de superação do sentimento de “desterrados em nossa própria terra”, cumpria primeiramente uma avaliação dos desdobramentos dos elementos culturais que recebemos em nossos climas e paisagens, e que eram originários de outros lugares distantes. Vê-se a intenção do pensamento reflexivo a respeito de uma possível e singular cultura, por meio da compreensão da cultura ou das culturas advindas e desdobradas em território brasileiro.

Holanda trabalha com a noção de singularidades culturais, as quais são entendidas por um conjunto de formas particulares. Contudo, existe um esforço importante para identificar, na totalidade das formas que compõem “nossa” cultura, uma espécie de substrato que as singulariza. São os valores sociais que subsistem e orientam as distintas culturas, os elementos avaliados e acompanhados ao longo do tempo, àqueles que são significativos tanto na produção da vida rotineira quanto nos objetos de arte. E o parâmetro para a avaliação das culturas são as capacidades delas, nas suas variadas formas, de favorecer a organização das forças individuais e coletivas voltadas para novas criações e desenvolvimentos mais adequados, concernentes e valiosos à afirmação das próprias tipicidades, seja de indivíduos ou povos.

Mas, é crucial entender que esses casos representariam dada congruência entre formas ou formas e conteúdos (os seus valores) da cultura. Uma cultura pode ser entendida, assim, como uma unidade ou complexa totalidade de formas e conteúdos particulares. Essa interpretação não foi explicitada por Holanda, todavia nos parece coerente se desdobrarmos sua afirmação de que “uma cultura só absorve o que lhe é próximo”, ou seja, o sentido de toda e qualquer cultura seria a sua unidade, congruência ou consonância dos elementos e é nessa direção apontada que consideramos as reflexões do autor desenvolvidas ao longo do livro.

O movimento da análise quer recuperar as origens, filiações, correntes, desvios e influências ao longo do tempo, no que poderíamos chamar de deslocamentos da cultura ibérica em território brasileiro. Por isso, sem abrir mão de imaginar configurações mais antigas, remotas e imemoriais, o autor procura os elementos que denotavam e distinguem os povos conquistadores e colonizadores dos novos mundos, os ibéricos e, em especial, a parte dos portugueses. São evidentes as situações que quase roçam a ideia de essência e, portanto, de continuidades, mas se percebem mais facilmente as descontinuidades no trajeto argumentativo do autor.

O recurso metodológico da contraposição ou comparação será habilmente utilizado por Holanda, de modo a apresentar ou a extrair, de conjuntos culturais mais vastos, as especificidades com as quais quer demarcar fronteiras. Disso decorre a primeira tentativa sobre a Península Ibérica caracterizada como “território ponte” assim como os Balcãs, a Rússia e, de modo especial, a Inglaterra.

Nesse espaço fronteiriço e peninsular, sociedades e culturas eram distintas da Europa do feudalismo, além dos Pirineus. O autor chama a atenção para o fato de que somente na época dos descobrimentos puderam os ibéricos ter consciência de vínculos antigos com o restante da Europa. Mesmo assim, partilhar em algum grau do “mundo europeu”,

do qual o ibérico reconhecia fazer parte como civilização ocidental, não deixaria dúvidas sobre as formações e repercussões espirituais específicas decorrentes desse ingresso tardio no “coro europeu”.

Por isso, o autor pergunta: “qual a base em que assentam as formas culturais nessa região indecisa entre a Europa e a África, que vai dos Pirineus ao Gibraltar?” (HOLANDA 1936, p. 4). A resposta apresentada é “que nenhum (povo) desenvolveu a tal extremo essa cultura da personalidade que parece constituir o traço mais decisivo na evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais.” (HOLANDA 1936, p. 5). Quais valores sociais e culturais orientavam aquela cultura da personalidade?

Pode dizer-se, 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 (HOLANDA 1936, p. 5).

Caracterizavam o culto à personalidade o valor e a extensão em que o indivíduo independe de outro e de que suas forças bastam-lhe para viver. Tais virtudes soberanas da pessoa marcaram as instituições ibéricas desde o tempo da antiguidade clássica e eram bem acabadas e representadas pela expressão “sobranceria”, que significa, etimologicamente, a noção de superação: “Mas a luta e a emulação que ela implica eram tacitamente admitidas e admiradas, engrandecidas pelos poetas, recomendadas pelos moralistas e sancionadas pelos governos” (HOLANDA 1936, p. 5).

Ao lado da exaltação extrema da autonomia da personalidade, outra virtude dos povos ibéricos – aliás, sua virtude suprema – era a disposição para aceitar ordens: “obediência cega, e que difere do ideal germânico e feudal da lealdade – tenha sido até agora para eles o único princípio político verdadeiramente forte” (HOLANDA 1936, p. 14). A obediência era avaliada como a mais rara e preciosa das virtudes entre os ibéricos. Exatamente em razão da necessidade de se conterem as paixões do indivíduo, adequando-as à vida em comunidade, ela representava o obstáculo aos riscos da desagregação e anarquia social.

O resumo, elaborado nos parágrafos anteriores, é relativo ao primeiro capítulo de *RB*, intitulado “Fronteiras da Europa”. O autor tem por objetivo não apenas apresentar os valores que tipificam o homem ibérico, como também expor ao leitor uma diferenciação frente às regiões europeias onde predominaram as instituições da sociedade feudal, naquelas porções continentais onde se formara e ruína o Império Carolíngio.

Na sequência, no Capítulo II, intitulado “Trabalho e Aventura”, teremos a apresentação de uma nova contraposição, de modo a demarcar, no interior da cultura ibérica, e, ainda, sob os valores do culto à personalidade, as possibilidades do surgimento de outro personagem, o “português aventureiro” – um típico perfil psicológico – que se desabalou para os novos mundos. Holanda apresenta-nos o português *aventureiro*, em oposição a outro tipo denominado *trabalhador*, tipos que singram os tempos da história, sustentam diversas formações sociais concretas e possuem sua ética própria:

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* do mundo, característica desse tipo.

Por outro lado, as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata são enaltecidos pelos aventureiros; (...) Nada lhes parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador (HOLANDA 1936, p. 21).

Holanda afirma que os dois tipos, o trabalhador e o aventureiro, inexistem na vida real, pois “[...] participam, em maior ou menor grau, de múltiplas combinações” (HOLANDA 1936, p. 22). Na obra da conquista e colonização dos novos mundos, predominara o tipo aventureiro, mesmo quando consideramos a participação de ingleses nesse feito histórico. O tipo aventureiro, portanto, não foi elaborado em oposição aos valores da gente ibérica. Observamos que a ação do elemento português, em condições histórico-espaciais específicas, se distanciara na comparação com as experiências espanholas de colonização e, contudo, não realizou uma obra fora das margens da cultura ibérica e do personalismo, sendo-o, na verdade, um desdobramento ímpar em seu leito.

Diversos fatores influenciaram o processo de colonização dos trópicos, mas o “espírito de aventura” dos portugueses e seus “descendentes imediatos” são avaliados como decisivos. Aliás, apenas os portugueses estiveram à altura de tamanho desafio, pois nenhum outro povo estava em condições de enfrentar as diferenças climatéricas e mesológicas dessas regiões, e serem vitoriosos como eles o foram.

O êxito colonizador dos trópicos pelos aventureiros portugueses, de acordo com Holanda, decorreu de outra característica bem marcante de sua cultura voltada à adaptabilidade, à plasticidade. Essa característica fora forjada no histórico de trocas

culturais com Ásia e, sobretudo, África, bem como o da miscigenação racial, já que os portugueses formavam o “povo de mestiços” da Europa, carregado de sangue negro e mouro, na expressão do autor.

Em consequência da ausência de um proceder ordenador e da falta de orgulho social e racial, da pouca disposição para hierarquias e de ordenações fixas, conclui-se que à Ibéria e, especialmente a Portugal, devemos os valores fundamentais de nossa cultura, pois “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” (HOLANDA 1936, p. 15).

A leitura do livro-ensaio nos faz observar um movimento de deslizamento em parte dos valores culturais que outrora impregnavam as formas de vida criadas e desenvolvidas na Ibéria e que se desdobram no tempo da colônia. Assim, notamos que o “culto à personalidade”, no tempo-espaço ibérico, do viver de luta e de superação, consignado pela expressão “sobranceria”, não representava obstáculos intransponíveis a ideais de coesão social e vida comunitária, pois aquelas virtudes eram articuladas ao valor da obediência, considerada a mais rara e valiosa virtude na cultura de fidalgos.

Mas quando olhamos para o homem aventureiro, não obstante a manutenção de certos valores do personalismo, como o prestígio da honra, do feito grandioso e do mérito pessoal, notamos que, no espaço-tempo da colônia, desaparecem as condições de freios e contrapesos às disposições passionais e forças instintivas individuais. No entanto, no universo pulverizado de poder jurisdicional da vida colonial, existia um centro que se impôs: o mando patriarcal.

Essa interpretação sobre os desdobramentos culturais terá no século XIX outro movimento bastante significativo. Trata-se da entrada em cena do “homem cordial”. A cordialidade brasileira nasceu do entrelaço dos valores da personalidade, estereotipados por séculos de vida colonial, com os valores modernos impostos à sociedade brasileira desde a vinda da família real em 1808.

A imposição de valores abstratos e racionalistas, advindos da Europa iluminista e liberal, foi responsável pela crise profunda que se abateu sobre os homens que até então viviam de acordo com os sentimentos de sangue e de coração. Neles desenvolveu-se um espírito de negação da vida, de vontades idealistas em contraposição à existência real, social e histórica. Esses desdobramentos podem ser compreendidos como sintomas de uma grave doença, em cujo desespero ocorre o abandono de si e a busca de um “viver nos outros”.

A cordialidade é, ainda, um arranjo conciliador e incongruente entre os valores da personalidade, que sobrevivem e resistem, com determinadas formas da vida moderna europeia, responsáveis pelas nascentes instituições nacionais, como, também, das formas urbanas e burguesas que se agigantavam desde a vinda da Corte portuguesa. Essas formas modernas são avaliadas enquanto superposições à gente e à cultura brasileira. Como já aprendemos com Holanda 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” (HOLANDA 1936, p. 15), somos levados a compreender que não haveria possibilidades históricas de acomodação dos valores significativos do personalismo às formas advindas das ideologias abstratas do liberalismo e aos ideais a ele concernentes.

É possível inferir que, naquele período histórico do imenso “cataclismo”, perdera-se uma relativa unidade da cultura, quando formas e conteúdos resultavam minimamente congruentes. A grave crise que se firmara nos tempos do Império agudizou-se com o advento da República e resultou em um corpo nacional anárquico e invertebrado, em uma nação incapaz de produzir ordem, sob dada vontade própria e criadora a partir de suas forças. O centro mínimo organizador, que era o senhor local, desaparecera completamente com os últimos homens do Império. Fortalecera-se o espírito, nascido no século XIX, de negação do homem brasileiro, de sua realidade social e biológica.

Considerações sobre o contraponto “forma e conteúdo”

Destacamos duas frases com as quais o autor inicia as “considerações finais” de *RB*: “O essencial de todas as manifestações, das criações originais como das coisas fabricadas, é a *forma*. A realização completa de uma sociedade também depende de sua forma” (HOLANDA 1936, p. 160). Elas, talvez, sejam da maior importância para a interpretação da obra.

Pudemos verificar que a noção ou o termo *forma* é aquele que mais vezes aparece ao longo do texto. São aproximadamente 50 (cinquenta) citações. A sequência da crítica exposta nas duas frases anteriores é dada pela seguinte afirmação:

Se no terreno político e social o liberalismo revelou-se entre nós antes um destruidor de formas preexistentes do que um criador de novas; se foi sobretudo uma inútil e onerosa superfetação, não será pela experiência de outras elaborações engenhosas que nos encontraremos um dia com a nossa realidade. Poderemos ensaiar a organização de nossa

desordem segundo esquemas sábios e de virtude provada, mas há de restar um mundo de essências mais íntimas que, esse, permanecerá sempre intacto, irreduzível e desdenhoso das invenções humanas (HOLANDA 1936, p. 160-161).

Vários problemas podem ser apontados da leitura da citação anterior. O primeiro refere-se ao liberalismo. A avaliação esboçada pelo autor recupera o conjunto da crítica esgrimida ao longo do livro, sobretudo nos últimos três capítulos. O liberalismo é considerado um produto histórico específico das regiões ocidentais onde se desenvolveu o capitalismo, dos restos e do declínio do feudalismo, como também do desdobramento ímpar das comunidades de colonizadores da América do Norte. Como vimos, a visão do conjunto cultural da Ibéria, não obstante pertencer ao Ocidente, não comungou historicamente, desde o fim da antiguidade, daqueles desdobramentos além dos Pirineus.

Em razão disso, o liberalismo significou, entre nós, apenas um destruidor de formas anteriores, sem demonstrar capacidade para criar novas formas de vida social. Seguindo nossos raciocínios, podemos afirmar que o liberalismo pertencia a outro conjunto cultural, ou talvez nem a isso, sem afinidades com os valores que suportaram e suportavam o homem brasileiro, desde os tempos da colônia. E, no caso, as formas de vida advindas do liberalismo se assentam em valores abstratos da impessoalidade, exatamente o contrário dos valores da pessoalidade e do personalismo ibérico que herdamos.

O liberalismo qualificado como “inútil e onerosa superfetação”. Aqui, as teses liberais são refutadas em seus próprios termos, pois o seu valor máximo orientador é exatamente o da utilidade. A sua superposição, superfetação à vida social e cultural brasileira revela o seu caráter externo e sua incapacidade em penetrar o âmago da vida nacional e, em decorrência, sua inoperância no estabelecimento de vida social organizada e ordeira.

Se o liberalismo democrático representou um destruidor de formas de vida até então existentes, sem criar algo substancialmente novo, ele é, de fato, uma “onerosa superfetação”. Um dispêndio de recursos e energias em direção ao nada, produtor do nada, apenas de negações da vida. Ele ainda reforça e produz a tendência para a desagregação e anarquia social – para “nossa desordem”; a sua imposição parece significar o desaparecimento de um horizonte que, sobreposto, dava sentido à vida. Sob o liberalismo democrático, a vida já não tem mais sentido, pois as formas organizadoras decorrentes não dizem respeito ou são dissonâncias em relação ao conteúdo das experiências brasileiras.

O segundo problema apontado pelo autor é relativo à necessidade de atentarmos ao universo de “essências íntimas”. É indisfarçável a possibilidade de leitura da frase sobre uma concepção a-histórica e metafísica da afirmação. Mas cremos não ser o caso. Trata-se de uma reparação sobre as disposições técnicas, sobre a positividade de “esquemas sábios”, negadores da vida social e cultural, real e anteriormente existente. Pensamos ser de bom proveito prosseguir e analisar mais uma frase que se conecta a esse debate: “Querer ignorar esse mundo será renunciar ao nosso próprio ritmo espontâneo, à lei do fluxo e do refluxo, por um compasso mecânico e harmonia falsa” (HOLANDA 1936, p. 161).

Holanda envolve ou deriva o problema da forma e o insere, parece-nos, na teoria da estética ou teoria da arte, mais especificamente, ao construir uma referência bifronte sobre o que seria, talvez na música, uma forma autêntica (consoante ao “nosso próprio ritmo espontâneo”), *versus* uma forma inautêntica ou não artística (“por um compasso mecânico e harmonia falsa”).

A frase citada e o seu contexto nos impelem a esboçar, de maneira bastante sucinta e até sem maior profundidade, o tema da forma na teoria da arte. Tomaremos de empréstimo e em linhas gerais a concepção de John Dewey³, expressa em *Arte como experiência* (2010). Para esse filósofo, *forma* é o resultado da e na experiência. Quando se traduz em caráter estético, a forma tornou-se uma experiência significativa que a aproxima da arte.

A possibilidade da forma nasceria em momento de surpresa e suspense na relação do homem consigo mesmo e com o seu meio, de onde brota a percepção da emoção ou diferentes emoções que exigem elaboração significativa. Dewey adverte que essas impulsões emotivas não são capturadas ou reguladas pela consciência e, embora sejam os órgãos sensoriais inicialmente, e talvez aparentemente, a nos conectar com o foco do instante da surpresa e do suspense, na verdade responde-lhes todo o organismo da criatura viva. Ou seja, toda a sorte de acúmulo de experiências próprias e significativas, inscritas no indivíduo, e para além dele, que o ligam a uma cultura.

Desse modo, em uma experiência significativa de caráter estético, todo corpo, em movimentos, impulsões, contrapesos, jogos e lutas, elabora o significado cujo veículo e resultado é sua forma. Mas devemos atentar ao fato de que o jogo não se dá apenas com os elementos e motivos interiores do corpo da “criatura viva”, senão que o próprio

³ O filósofo do pragmatismo colabora no entendimento dos temas forma/conteúdo. Sua abordagem da arte e seus vínculos com a “vida” é próxima à de Nietzsche, apesar das diferenças.

meio deve ser lido como um conjunto de organismos que resistem e afirmam posições e/ou contraposições à criatura que vivencia a experiência. Dessa maneira, a “criatura viva” seria um corpo de relações, para dentro e para fora.

Para o norte-americano, o próprio caráter resistente e não aderente das energias ou forças em luta seria decisivo para a experiência estética. Essa propriedade manteria determinada e permanente tensão voltada à reflexão e ao contínuo trabalho do moldar e remoldar artístico sobre os diversos materiais disponíveis, responsável pela consumação da experiência da arte, do expressivo conteúdo da experiência emocional, singularmente vivida e agora traduzida em veículo, produto e forma artística.

A forma, que não se separa de seu conteúdo, incorpora a si, enquanto é elaborada, todos os elementos ou qualidades dos materiais que a compõem: as reminiscências do corpo, as impulsões e suas forças, as cores, o ritmo, o plano, o espaço, as linhas, as figuras, a luz, a sombra, a densidade, o volume e as tonalidades. Em uma forma de arte, todos os materiais ajustam-se e contrapõem-se em história (aos poucos e em ritmos de produção e percepção) e harmonia, resultam em experiência estética e em seu significado singular.

Assim, a forma expressiva seria o resultado da ação/retenção do trabalho criativo. Sua qualidade como um todo, de expressar singularmente uma experiência significativa, é decorrente das habilidades e reflexões do artista ou criatura viva com os diferentes e múltiplos materiais que estão mobilizados no tempo de sua duração. As capacidades de harmonizar, relacionar e por em ordem os diversos materiais são decisivos no valor da forma.

Uma forma expressiva não é alcançada por meio de descargas das emoções em um material-veículo. Também uma experiência singular encontra dificuldades de manifestação na justaposição simplória e descuidada da apresentação dos elementos que, propositalmente, querem expressar e estão envoltos no drama das emoções. Precisamos anotar que a experiência singular e mesmo inovadora somente é alcançável, de modo inescapável, tendo-se em conta as experiências acumuladas, no meio e no organismo da criatura viva.

Desconsiderar tais proposições seria incorrer no erro da produção de formas artificiosas, talvez úteis, mas não significativamente expressivas. Elas, as formas artificiosas e superficiais, revelariam a ausência de espontaneidade, ou seja, o seu caráter “não natural”, não consonantes ou insuficientemente harmonizadas aos materiais e conteúdos abertos à experiência. Em contraposição, uma experiência vívida, articulada

e absorvida em um todo e complexo cultural dá oportunidade à forma expressiva e enseja novas criações e põe em jogo, novamente, a criatura e sua cultura.

Podemos conjecturar que Holanda retivesse esse debate sobre as formas e as formas artísticas em particular, próprio de seu tempo de militância modernista (o livro de Dewey foi publicado pela primeira vez em 1934) e o apresentara em seu ensaio historiográfico. Não por acaso, há a referência às formas inventadas, que desconsideram o ritmo espontâneo e a “lei do fluxo e refluxo” da realidade brasileira. Parece-nos que foi nesse diapasão que o liberalismo é avaliado como incapaz de se conectar ao mundo de essências que são o substrato do homem brasileiro.

Por outros caminhos, podemos explicitar conexões entre as elaborações de Dewey sobre a experiência expressiva e a compreensão de Holanda sobre possíveis arranjos entre a cultura, o corpo e a forma da arte. Em uma dessas trilhas, iremos explorar artigo sobre Mann, intitulado *Thomas Mann*.

Holanda inicia o texto, publicado na *Folha de Minas*, em 1935, com a rememoração de seu encontro com Thomas Mann em fins de 1929. Ele compreendera a relativa e pequena influência do romancista alemão sobre sua gente, ao confrontar-se com a fisionomia, porte e estilo do autor:

Ficou-me na lembrança, principalmente, aquele semblante nada atraente – uma fisionomia de ave doméstica, quase monopolizada pelo grande nariz e pelos olhos, e na qual se destacavam, todavia, a severidade e a compostura. Fisionomia que é como imagem viva das contradições essenciais que faziam o tecido de sua obra de escritor (HOLANDA 1988, p. 195).

Quais seriam as “contradições essenciais” que compunham o tecido da obra e que precisaram ser contidas e domesticadas, sem que o esforço de retenção, de severidade e compostura alcançasse impedir a sua percepção?

Por um método comparativo, muito utilizado em *RB*, Holanda confronta o “problema” Thomas Mann com o poeta francês André Gide, cujas dissonâncias hereditárias da alma eram conformadas e postas em acordo através de sua obra artística. Todavia, as contradições de Gide seriam quase superficiais em comparação à personalidade do alemão. Destarte, em relação a Mann, o brasileiro divisou perspectivas também dissonantes, mas que recebem a adjetivação de tumultuosas e trágicas. Por meio delas, ele desdobrou a necessidade de reunião e composição de elementos tão díspares,

expressas tanto em sua fisionomia quanto em seus contos e romances. A compreensão é cunhada, ainda, pela referência à hereditariedade do autor, por sua filiação sanguínea brasileira, e permite ao leitor supor o vínculo ou a indistinção do “sujeito” das formas fisionômica e artística como pertencentes ao corpo do autor, às memórias, heranças e hereditariedades.

E é sob esse aspecto trágico que aparece nele a influência da hereditariedade brasileira (e mestiça, acrescentam alguns, sem dúvida por amor ao pitoresco). Já se disse dele, e a meu ver com justeza, que sua inclinação pelos ambientes burgueses, pela tradição e, algumas vezes, pelo reacionarismo, resultam antes do instinto de conservação do que propriamente de um espírito conservador. A ironia, a dignidade, a medida, o bom-tom são nele, antes de tudo, os diques de que carece para conter o encantamento indefinido da música, a decomposição mórbida, o doce relaxamento sensual, todos os princípios anárquicos e niilistas que procura resolver pela arte e que, no entanto, transparecem inflexíveis em todas as suas teses (HOLANDA 1988, p. 296).

Os elementos desmesuráveis e moventes da personalidade e da obra de Mann, herdados da mãe brasileira, Júlia Mann, de quem absorveu o gosto pela música, só podiam ser contidos ou contrabalançados por sua outra parte de ascendência alemã, aristocrática e burguesa, “nada mais digno de aspiração de que o normal, o decente, o amável, a vida enfim em toda a sua encantadora banalidade” (HOLANDA 1988, p. 296).

Enfim, Mann vive sobre a ponta do abismo, sob o perigo de sua tragédia pessoal e quer se salvar. Sua personalidade, sua forma física, sua obra, refletem esse ideal de salvação como um homem religioso. “ ‘O homem religioso’, disse Nietzsche, ‘só pensa em si mesmo.’; e Thomas Mann comenta: ‘Em sua própria salvação.’” (HOLANDA 1988, p. 296).

Na “forma” Mann, transparecem os diversos elementos, materiais, conscientes ou não, que precisam ser retidos, coordenados, postos em ordem e harmonizados. E, todavia, permitem ou ensejam o jogo e a criação na e da cultura alemã.

Mas o que queremos destacar é o vínculo que possuem as noções de “essência” e “hereditariedade”. Não se trata de noções metafísicas, a-históricas e eternas, mas de uma compreensão da forma artística que engloba a história do corpo e da fisiologia. Se tal possibilidade compreensiva da cultura pode ser vislumbrada em Dewey, ela é efetivamente a proposição interpretativa de Nietzsche (FREZZATTI JUNIOR 2004).

A “severidade e a compostura” revelam já uma natureza conformada, uma segunda natureza incorporada, e, ao mesmo tempo, o labor permanente do artista em opor a sua vontade, a sua necessidade em dar forma sobre os elementos anárquicos e desagregadores que perpassam sua experiência vital. Dar forma é um exercício de tensão, força e contensão, significa impor um ritmo, um fluxo às energias e canalizá-las na obra de arte e na própria vida como expressividade.

O pensamento de Holanda revela a noção de luta, no limite às vezes trágico da sobrevivência do indivíduo ou corpo, entre divergentes tendências ou forças que o compõem. Sua hierarquização ou coordenação em um todo, mais ou menos harmonioso e organizado, não está pressuposto. Para tanto, faz-se necessário um grau de vontade, decisão e capacidade, próprio da luta que se vive, para impor perspectivas e dar sentido.

Parece-nos ser próxima a nossa leitura a interpretação de Meléndez em artigo “Homem e estilo em Nietzsche”. Ao comentar um aforismo⁴ de Nietzsche, o autor conclui que:

Se o precedente não é uma constatação impessoal de Nietzsche, teríamos então corroborada a importância da forma dentro de sua obra. *Die Sache selbst*, “a coisa mesma”, o que realmente é “o assunto” (também no sentido do que realmente importa) isso é num artista, diz Nietzsche, a forma. [...] Importa o estilo e, como diz no final da citação, é de capital importância não só o que se imprime a uma obra, mas também à vida (MELÉNDEZ 2001, p. 30).

A presença de Nietzsche em textos de Holanda não se dá ao acaso. Sua filosofia é considerável em *RB*. As preocupações do filósofo alemão com o tema da cultura e da arte, estratégicas para interpretação dos fenômenos e também para a elevação do tipo homem, incluíam a noção de forma, elaborada em diálogo divergente com Platão (RODRIGUES 2004).

Os intérpretes de Nietzsche destacam que a noção de *estilo* perpassa toda a obra do filósofo, explicitamente relacionado ao tema do futuro do homem, na advertência do “tornar-se o que se é”. Queremos explorar algumas passagens da sua bibliografia,

⁴ “É-se artista ao preço de sentir como conteúdo, como ‘a coisa mesma’, o que os não-artistas chamam ‘forma’. Pertence-se, por isso, a um mundo invertido: pois nesse instante se converte para alguém o conteúdo em algo meramente formal – incluindo nossa vida’ (NIETZSCHE *apud* MELÉNDEZ 2001, p. 30).

nas quais reflete sobre os temas correlatos de conteúdo, forma e cultura. Com isso, indicamos a proximidade de Holanda, ainda que indireta, nas vias de confluências do modernismo, da obra do filósofo.

A reflexão sobre “o espírito de artista” é presente desde as obras da juventude, por exemplo, na *Terceira consideração intempestiva*, *Schopenhauer Educador*, de 1874. Nela, Nietzsche divisou o resultado de uma busca pessoal por um filósofo modelar, o qual pudesse orientá-lo em sua formação. Esse filósofo-modelo era pressentido como unidade de forças pulsionais distintas, cujo centro criado por si mesmo alcançaria uma ordem significativa, um estilo singular. O educador, vislumbrado em Schopenhauer, seria aquele capaz de ajustar dois princípios: o primeiro que “diga simplesmente que o homem deve ter um centro, enquanto que o outro diz que deve ter também uma periferia. O educador filósofo que eu sonhava, não descobriria somente a faculdade dominante, mas saberia impedir que ela destruísse as outras” (NIETZSCHE 2008, p. 22).

Tempos depois, já decorrida mais de uma década de rompimento e de críticas a Schopenhauer, Nietzsche dirá que o filósofo educador era tão somente uma projeção de si mesmo, de sua necessidade e da necessidade de sua filosofia (NIETZSCHE 1995). Todavia, notamos nos textos da maturidade, que a noção da construção artística de si mesmo, agora sob a figura exemplar de Goethe, é reinterpretada sob o índice da totalidade estilística e estética (NIETZSCHE 2006).

Um contraponto dessa reverência a expressões artísticas, criações de si mesmo, é dada por Nietzsche em *O caso Wagner*. Nela, o músico é avaliado como representante maior da decadência moderna e da arte europeia, exatamente por suas qualidades antinômicas às noções de totalidade e à unidade de estilo: “Digo mais uma vez, Wagner não era capaz de criar a partir do todo, não tinha escolha, tinha que fazer fragmentos, ‘motivos’, gestos, fórmulas, duplicações, centuplicações, ele permaneceu orador enquanto músico, - por isso teve que pôr o ‘isto significa’ em primeiro plano” (NIETZSCHE 2016, p. 37).

A avaliação psicológica resulta Wagner como diletante hegeliano, como sensualista e sedutor, e teórico na música. Wagner ator, decorador e representante da sociedade doentia, da “anarquia dos átomos, da desagregação da vontade, da “liberdade individual”, em termos morais – estendendo à teoria política, “direitos iguais para todos”. [...] O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, postigo, um artefato” (NIETZSCHE 2016, p. 23). Entretanto, o “espírito de artista” na obra de Nietzsche levava em conta não apenas as trajetórias individuais e singulares. Ele conduzia também à

avaliação sobre povos e culturas, sendo recorrente a respeito das cidades-Estado da Grécia antiga em chave analítica positiva ou negativa como notamos nos parágrafos anteriores sobre o “mundo moderno”.

De fato, essa última perspectiva é significativa nos textos críticos à modernidade. Exemplo disso é o caso da *Segunda consideração intempestiva*, de 1874. Na obra, o filósofo alemão assevera o prejuízo à vida e à cultura, originado no hábito moderno, graças especialmente ao saber historicista positivista de incorporar à modernidade toda sorte de gestos e épocas, travando as possibilidades de se por em acordo conteúdo e forma, obtendo como resultado o enfraquecimento da personalidade:

Daí emerge um hábito de não levar mais a sério as coisas reais, daí emerge a “personalidade fraca”, em consequência da qual o efetivo, o existente, impressionam muito pouco; as pessoas se tornam, por fim, mais desleixadas e acomodadas com a sua aparência exterior, alargando-se o grave fosso entre conteúdo e forma até o ponto da completa insensibilidade para a barbárie [...] (NIETZSCHE 2005, p. 102).

Para Nietzsche, a modernidade, fundada sobre a personalidade fraca, era incapaz da promoção de um estilo, como resultado de coordenação de forças. A modernidade atuava no sentido contrário à formação da personalidade, do indivíduo soberano, e ao aparecimento do tipo humano considerado culturalmente superior. No mundo moderno, a plasticidade, a força plástica da cultura, responsável por toda criação do futuro, estaria sufocada no interior da ruptura entre forma e conteúdo – que, ao fim e ao cabo, significa uma vivência, ou experiência não significativa, já que uma “cultura” seria, efetivamente, unidade expressiva, junção ou relações mais adequadas e consonantes de conteúdo e forma:

A cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, como a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo; esta designação não deve ser por isso mal compreendida, como se se tratasse da oposição entre barbárie e estilo *belo*; o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda a realidade uma única realidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar e promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em

favor de uma verdadeira formação, atrevido-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade (NIETZSCHE 2005, p. 102-103).

Por fim, em outra perspectiva, podemos recuperar o “espírito de artista” nas castas nobres no momento da fundação e organização do Estado, as quais significavam a imposição de formas sobre coletividades amplas. Isso equivale a dizer que tais grupos, sob o efeito da vitória e dos impulsos de vontade de domínio e poder, organizam a cultura sob formas concernentes aos seus valores. A massa da população subjugada é tomada como matéria-conteúdo e transformada em forma, da específica organização de Estado, conforme *Genealogia da Moral, uma polêmica*, de 1998.

Uma forma política congênita

Após a apresentação desses indícios sobre os temas conteúdo, forma e estilo, comuns aos distintos autores, Nietzsche, Mann, Dewey e Holanda, podemos retomar nosso roteiro da reflexão sobre *RB*. Havíamos apresentado a ideia sobre a necessidade de consonância das formas com a realidade, sob a imagem da música, no acorde espontâneo entre ritmo, compasso e harmonia. Mas a quem caberia a orquestração da “boa música” da cultura e do povo brasileiro?

A resposta é evidente: a um novo Estado, à forma mediadora de outras formas da vida social. Em oposição ao Estado liberal, avaliado como “inútil e onerosa superfetação”, responsável por reforçar instintos anárquicos no brasileiro, deveria ser criada uma nova forma estatal coerente ao conteúdo da sociedade brasileira.

Já temos visto que o Estado, criatura espiritual, opõe-se à ordem natural e a transcende. Mas também é verdade que essa oposição deve revolver-se em um contraponto para que o quadro social seja coerente consigo. Há uma única economia possível e superior aos nossos cálculos e imaginações para compor um todo perfeito de partes tão antagônicas. O espírito não é uma força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais de escolhas caprichosas (HOLANDA 1936, p. 161).

Em concordância com Nietzsche, o autor assevera que não seria possível conceber uma escala humana baseada apenas em sentimentos. Toda organização social ampla que tenha como base apenas os afetos tenderá ao declínio e desaparecimento, como exemplifica o filósofo alemão a respeito da instituição do casamento na era moderna. A concordância com o filósofo alemão implica o reconhecimento da importância do princípio da autoridade e da necessidade de instituições para se conceber uma organização social em escala ampla.

Mas, Holanda argumenta que a forma tirânica não seria a única forma para se obter “cristalização social”.⁵ O historiador brasileiro prospecta a possibilidade de se amoldar, dar forma à vida social, em escala abrangente, por meio de ou explorando “um elemento normativo, sólido, inato na alma do povo”. Já vimos que o “elemento” eram os valores do personalismo. Mas qual seria a forma específica de Estado que, congenitamente, abraçaria os valores da personalidade, mostrando um caso de natural contraponto? Quem seriam os seus protagonistas?

Acompanhamos que o liberalismo democrático fora “um mal entendido entre nós”. Não só isso: ele significou o enfraquecimento, uma doença *niilista* e negadora da vida, mesmo em suas principais manifestações intelectuais e artísticas, como o romantismo brasileiro. Notamos também a crítica a “outras elaborações engenhosas” que carregavam em si o “espírito da revolução”, o grande mal do século XIX, no dizer do autor. Exemplos são o positivismo e o socialismo, que seriam tão somente desdobramentos daquelas proposições simpáticas e afeitas ao liberalismo e ao cristianismo. Considerou-se que elas são produzidas a partir da noção de “bondade natural do homem” e do “amor ao maior número”, que significam invólucros e fórmulas muito distintas do verdadeiro e natural modo existencial do homem cordial brasileiro.

E dessa forma os povos de nossa América foram levados a enaltecer um sistema de ideias que contrastava em absoluto com o que há de mais positivo em seu temperamento e que, bem compreendido, levaria à total despersonalização (HOLANDA 1936, p. 148).

Holanda era adversário, ainda, no momento da escrita da obra, do movimento fascista no Brasil denominado Integralismo. Avaliava que nossos fascistas em nada apresentavam da força e disposição disruptiva da ordem estabelecida, como os da Itália

⁵ É possível que Holanda esteja observando um contraponto ao que Nietzsche apresentara sobre a ação das “bestas louras” na fundação do “Estado”, com a presença do uso tirânico e extremo da força e violência, de uma força estrangeira sobre outra.

e Alemanha. Aqui, não passavam de grupos de interesses buscando acomodação junto ao *status quo*. Por outro lado, Holanda considerava que o fascismo, de modo geral, era tão somente a outra face da moeda do liberalismo, outra forma de se colocar em primazia os mesmos interesses da produção e dos negócios.

Outra oposição filosófico-política que aparece consignada em RB refere-se àquela que, na Idade Média, fecundava todas as formas da sociedade e era baseada em um princípio insofismável: o antagonismo entre espírito e vida: “o princípio formador da sociedade era, em sua expressão mais nítida, uma força inimiga, inimiga do mundo e da vida” (HOLANDA 1936, p. 8-9). Essa concepção, efetiva outrora, revelava-se apenas uma “paixão de professores”. Provavelmente, aqui, a crítica é endereçada aos intelectuais da revista católica “A Ordem”, na qual se destacava Alceu Amoroso Lima, outro modernista; assim como o Sr. Plínio Salgado, líder do Integralismo.

Mas, em certo ponto do capítulo de RB, “Nossa Revolução”, e após definir certas formas de “caudilhismo” na América Latina como um desdobramento oposto e articulado ao liberalismo, uma negação liberal “inconsciente em um Rosas, um Melgarejo, Porfirio Diaz” (que se afirmava como sistema político positivo na doutrina fascista europeia), o autor admite: “Uma superação da doutrina democrática só será possível, efetivamente, quando tenha sido vencido a antítese impersonalismo – caudilhismo” (HOLANDA 1936, p. 149-150).

Trata-se de uma questão enigmática! Sua resposta seria uma forma de organização social e política que superasse, ao mesmo tempo, o liberalismo democrático oposto ao personalismo e suas reações contrárias e tirânicas do protofascismo latino-americano. Essa forma deveria atender, como “contorno congênito”, nossa realidade social e cultural.

Nesse contexto do debate, surgirão, três vezes, referências à noção de *oligarquia*. A primeira delas está articulada ao insucesso de tentativas em se estabelecer, na América Latina, organizações, leis e outras formas de poder impessoal, pois o determinante das relações em nossos países é se requerer o reconhecimento da existência de “personagens de carne e osso”.

As constituições que foram feitas para não serem cumpridas, as leis que existem para serem violadas, tudo em benefício de indivíduos e de oligarquias, são fenômenos correntes em toda a história da América Latina (HOLANDA 1936, p. 150).

A segunda referência surge no contexto afirmativo do personalismo e em oposição a “todos os lemas da democracia liberal”, tidos por “puramente decorativos, sem raízes profundas na realidade” (HOLANDA 1936, p. 152):

Isso explica bem como nos países latino-americanos, onde o personalismo – ou mesmo a oligarquia, que é o prolongamento do personalismo no espaço e no tempo – conseguiu abolir as resistências da demagogia liberal, acordando os instintos e os sentimentos mais vivos do povo, tenha assegurado, com isso, uma estabilidade política que de outro modo não seria possível (HOLANDA 1936, p. 152).

Nota-se que, dessa vez, o personalismo e a oligarquia são referências de diferentes gradações, instrumentos ou formas capazes de trazer à tona os “instintos e sentimentos” mais vivos de nossa formação cultural. Ambos são naturalmente oposições à “demagogia liberal” e, ao mesmo tempo, a forma adequada de superação de nossa desordem política. Aliás, a única forma adequada!

A terceira referência desencadeia, em sequência lógica às anteriores, a demonstração de dois exemplos. O segundo exemplo apresentado no texto é relativo à pequena república da Costa Rica, que teria alcançado estabilidade e prosperidade em comparação a outras nações geograficamente próximas. Mas esse segundo exemplo parece ser usado para reforçar o primeiro exemplo, relativo ao Chile:

A formação de elites de governantes em torno de personalidades prestigiosas tem sido, ao menos por enquanto, o princípio político mais fecundo em nossa América. O Chile teve decênios mais felizes de sua história sob o regime inaugurado por Diego Portales, que soube arrancar o país do perigo das ditaduras ou da anarquia, mediante um poder acentuadamente oligárquico (HOLANDA 1936, p. 152-153).

Diego Portales foi personagem ímpar na história da formação e consolidação da República do Chile, na década de 1830, considerado herói nacional após a sua morte em 1837. Embora, não tenha ocupado o cargo da Presidência da República, o aristocrata e comerciante, ministro de diversas pastas e governador de província, Portales foi figura chave e ascendente sobre o regime chileno, sendo considerado o promulgador da Constituição chilena de 1833, de caráter conservador, orientadora das bases fundacionais da República.

O caso chileno talvez seja significativo a respeito das reflexões de Sérgio Buarque de Holanda sobre as possibilidades para a República brasileira. Portales parece-nos mais próximo da definição buarquiana de “personalidade prestigiosa”, que reúna em torno de si, uma “elite de governantes”; ou seja, o eixo de uma força política, cujas capacidades e habilidades fundam uma oligarquia responsável por dirigir e estabelecer ordem social, ao bloquear os riscos tanto da tirania quanto da anarquia. O exemplo chileno traz a marca da “fecundidade” e faz contraposição ao caso do liberalismo, qualificado mais de uma vez como “superfetação”!

Há outra passagem no Capítulo “Nossa Revolução” que merece nossa atenção. Holanda após discorrer sobre o desaparecimento da centralidade do poder dos senhores rurais, tornados impotentes com o fim do Império, avalia o acontecimento como uma perda bastante importante: “Daí o melancólico silêncio a que ficou reduzida a casta de homens que no tempo do Império dirigia e animava as instituições, assegurando ao conjunto nacional certa solidez orgânica, que nunca mais foi restaurada” (HOLANDA 1936, p. 141).

Chamo a atenção para o parecer construído de “solidez orgânica” que desaparecera junto com o Império e sua casta de homens superiores. Ela implicava a existência de liames entre as instituições e a vida nacional. No entanto, as criações alcançadas por tal arranjo nas formas exteriores estatais constituíam um ideal que, ainda, não desaparecera do imaginário nacional e disso decorria o “trágico da situação” com o advento da República. Pois, “sem lograr substituí-lo por nada de novo”, a República vivia, “não sem grande artifício”, de formas exteriores, artificiosas, que já não podiam nutrir-se daquela base social que outrora animava o sistema de poder tradicional reinante. No regime republicano, o Estado tornara-se uma “periferia sem centro” (HOLANDA 1936, p. 141). (É curioso o uso de terminologias, em sentido oposto ao que Nietzsche utilizou para descrever a sua descoberta de Schopenhauer como educador – um centro e também sua periferia!).

Como se vê, as representações ideais do que deve ser, entre nós, o Estado, e que parcialmente foi realizado pelo Império, permaneciam:

O Estado, entre nós, de fato, não precisa e não deve ser despótico – o despotismo condiz mal com a doçura de nosso gênio – mas necessita de pujança e de compostura, de grandeza e de solicitude, ao mesmo tempo, se quiser adquirir alguma força e também essa respeitabilidade que os nossos pais ibéricos nos ensinaram a considerar como a virtude suprema entre todas. Ele pode conquistar por esse meio, e só por ele, uma força

verdadeiramente assombrosa em todos os departamentos da vida nacional. Mas é indispensável que as peças de seu mecanismo funcionem com certa harmonia e garbo (HOLANDA 1936, p. 142).

Pujança, compostura, grandeza e solícitude, essas deveriam ser as qualidades significativas do Estado para ganhar força e “respeitabilidade que os nossos pais ibéricos nos ensinaram a considerar como a virtude suprema entre todas”, ou seja, o valor da obediência como virtude suprema própria do “culto à personalidade”, enquanto instinto contrário à desordem e anarquia. Assim, podemos considerar que, mesmo no tempo do Império, temos uma força, uma vontade política organizada que atua como contraponto, como um querer e uma volúpia em dar forma, conformar a massa informe nacional e como negação “de toda a espontaneidade nacional”. Holanda salienta que as virtudes sociais que caracterizavam o período eram mais decorrentes da realidade representada por esses homens do que propriamente do regime monárquico. E que não obstante subsistir na base social uma casta de homens, a aristocracia rural do regime, que alcançava dar ânimo e organicidade à vida nacional e social, o divórcio ou cisão entre o nosso *ethos* e o nosso *eros* ficou patente na totalidade dos elementos constituídos.

De modo discrepante, a República representaria maior esgarçamento entre a forma estatal e a sociedade e cultura brasileiras, pois fora perdida toda e qualquer composição mais harmônica entre conteúdo e forma que no século anterior podiam, ao menos, ser vislumbrada. Em tempos recentes, dada a ampliação daquela cisão, essa “singular anomalia” podia ser notada por “observadores mesmo superficiais”: no caso, as avaliações e proposições de Alberto Torres, em sua obra *O problema nacional brasileiro*, de 1914, cujo mote principal era “as superfetações” das instituições nacionais, no divórcio entre país real e país legal.

Assim, alguns leitores e intérpretes de Holanda poderiam até estabelecer relações entre essas citações e as referências um tanto simpáticas ao Segundo Império no Brasil, sob a liderança de D. Pedro II, e à presença vitalícia ou quase vitalícia do Senado e do corpo de conselheiros do Rei. Eles, leitores, aludiriam à existência de uma imagem saudosista e classificariam a análise de Holanda, em meio a tantos aparentes impasses, como portadora de um viés conservador-reacionário, romântico ou monarquista. Não acreditamos que estariam corretos nessa perspectiva.

Aqui devemos esclarecer, de modo sucinto, as discrepâncias de nossa análise quanto a Waizbort (2011). O autor conclui que Holanda se apropriou de autores, como Nietzsche,

Schmitt, Klages e outros, signatários de um pensamento conservador, romântico, anti-intelectualista e irracionalista. No caso de Klages, o autor se vale de Eugênio (2010); já em relação aos demais citados, Waizbort é referência a Mata (2016) e a Ribeiro (2017).

Quanto a Nietzsche, concordamos com Waizbort sobre a sua importância no ensaio de Holanda, mas também queremos apontar algumas divergências. O filósofo é posto em linhagem a movimentos irracionalistas e a concepções históricas opostas à mirada iluminista. O núcleo dessas concepções anti-intelectualistas e voltadas aos elementos mais amorfos da vida seria aquele que prenderia Holanda a Nietzsche e o faria decisivo em *RB*.

A filosofia de Nietzsche merece da parte de alguns intérpretes, ainda hoje, esse desígnio de compreensão. Mas, efetivamente, não da sua maioria. Aliás, desde as primeiras décadas do século XX, a interpretação do filósofo foi motivo de controvérsias. Apresentamos aqui a abordagem de Mann (2015).⁶

Ao comentar um aforismo de *Humano demasiado Humano* (NIETZSCHE 2005), Mann afirma que a superficialidade com a qual o cientificismo do século XVIII lidava com o humano e sua história não lhes faziam justiça. A enorme reação do romantismo contra a ilustração “teria corrigido a maneira ilustrada de considerar a história” (MANN 2015, p. 17) e fora possível, então, obrigá-la a um novo modo de olhar o passado e a bandeira da ilustração pôde ser empenhada novamente.

Respiremos de novo o ar livre: a hora deste perigo passou! E, coisa estranha: os espíritos que os alemães evocavam [...] – a história, a compreensão da origem e da evolução, a simpatia do passado, a paixão ressuscitada do sentimento e do conhecimento, tudo isso, depois de ter sido posto durante algum tempo a serviço do espírito obscurecido, exaltado, retrógrado, revestiu um dia outra natureza e agora se eleva, [...], e se torna o gênio forte e novo, justamente desse iluminismo, contra o qual havia sido evocado (NIETZSCHE 2005, p. 144-145).

Para Mann, na nova etapa anunciada por Nietzsche, soube a ilustração estender o seu caminho. No entanto, não podia mais fazê-lo desconhecendo as descomunais forças das sombras, da morte, das profundezas da escuridão do mundo ctônico e da natureza que habitam o humano.

⁶ O ensaio foi publicado em 1929, mesmo ano da entrevista de Holanda com o romancista e do título de Nobel da Literatura de Mann.

As considerações anteriores não encerram as polêmicas, mas dialogam com outras interpretações de Nietzsche. Sobre Holanda, podemos lembrar a advertência: “é indispensável abstrair da vida para viver e apenas o absolutismo da razão pode pretender que se destitua a vida de todo elemento puramente racional” (HOLANDA 1936, p. 147). Parece-nos ser muito difícil aproximar *RB* dos romantismos e conservadorismos em geral. Muito menos apostar que Holanda flertara com a tirania, o Estado forte, o despotismo ou com um ditador. Talvez, seja importante na interpretação os esforços para nos situarmos no ponto de vista do autor, por mais impossível que isso possa ser. E, sendo inevitáveis os contextos, lembrar da exortação nietzschiana a respeito dos vínculos de causas e efeitos que se pretende ver desde eles. Além do caráter experimental da filosofia de Nietzsche, ele pretendia um olhar extemporâneo sobre seu tempo. Daí a multiplicidade de interpretações da obra e as nossas dificuldades, e equívocos, em classificá-la, no interior do escopo filosófico-político à direita ou à esquerda do espectro político – como, aliás, o compreendia Holanda (2011). Não seria esse um recurso utilizado por Holanda, na crítica às instituições modernas, em *RB*?

Por fim, acredito que Waizbort não alcança toda a amplitude de Nietzsche em *RB*. Por exemplo, quando no primeiro capítulo, o autor destaca os valores antigos ibéricos daquela cultura fidalga que configuravam as experiências do “bom português”. Deixou também de apreender o significado que Holanda atribuiu na referência a *Assim Falou Zaratustra*, pois a considerou irrelevante; o tema já foi abordado por CHAVES (2000). Sobre o tema da forma, embora Waizbort trace aproximações com as noções de arte e estilo em Nietzsche, não capturou sua relevância estratégica, como foi nosso propósito neste artigo.

Para concluir, pensamos que Holanda escreve com um sentido de futuro, de transformação e superação do que considerava como perigos da anarquia e da desordem política brasileira; e, como notamos, em oposição às formas tirânicas e despóticas de poder, a sua reflexão busca o ajuste da forma política que desse ao Brasil, e quiçá a outras nações latino-americanas, o destravar de suas histórias e possibilitar a criação às suas gentes e às respectivas culturas. Por outro lado, não apostaríamos, também, no acerto daqueles que inventariam na obra *RB* uma “crítica radical e democrática”.

Talvez a referência da obra seminal de Holanda seja a de um acento aristocrático. E nisso, sugerimos, mais uma vez, o encontro com a filosofia de Nietzsche.

A grande política (de acordo com Nietzsche) exigiria legisladores que sejam os *arautos do futuro*, e que deverão fundar *uma oligarquia supranacional e planetária*, destinada a fazer uma *política universalmente*

humana acima dos interesses particulares dos povos e das nações, apoiada numa doutrina da evolução gradual, para formar homens novos e superiores, para preparar o advento do *super-homem* (NIETZSCHE 2007, p. 31, grifos do autor).

Todavia, não há como deixar de refletir que, em Nietzsche, no diálogo controverso com Platão, a “oligarquia”, ao mesmo tempo em que tinha por referência histórica o período áureo grego, significava também a instituição e organização de uma República aristocrática em séculos ou milênios vindouros, cujas posições mais elevadas estariam sob o domínio hierárquico de filósofos e artistas legisladores. Além disso, temos que considerar as preocupações quase perenes e mesmo a oposição radical de Nietzsche, em seus últimos escritos, em relação ao Estado alemão sob a liderança de Bismarck, pois, conforme atestam diversos intérpretes do filósofo alemão, o ponto crítico de sua obra é a cultura, inclusive na superação de sua instrumentalização pela economia e pelo Estado.

Holanda, provavelmente, tinha em mente certos riscos em sua abordagem,⁷ por isso, talvez, tematizou de maneira bastante evidente suas divergências e oposições às formas tirânicas e despóticas de poder, consubstanciadas no caudilhismo (protofascista) latino-americano.

Vale a pena repetir parte de excerto do texto já citado:

O espírito não é uma força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas exteriores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais de escolhas caprichosas. Há, porém, um demônio pérfido e pretensioso, que se ocupa em obscurecer aos nossos olhos estas verdades singelas (HOLANDA 1936, p. 161).

Nota-se que o espírito, ou seja, o Estado como força e forma antinatural, não figura como objetivo, senão como instrumento da sociedade e da cultura. De todo modo, é fato que o autor abandonou essa perspectiva oligárquica ou aristocrática, em favor de teses “radicais democráticas” no quase refazimento de sua obra, que teria lugar nas edições seguintes. É possível que os desdobramentos da Segunda Guerra Mundial – as revelações e críticas ao nazi-fascismo e à filosofia de Nietzsche, nos moldes em que foi

⁷ Holanda acompanhava atentamente as disputas sobre o espólio filosófico de Nietzsche na Alemanha. Atestamos a informação por meio do artigo, de 1935, intitulado Elizabeth Foerster (HOLANDA 2011).

corrompida por sua irmã Elizabeth e usada pelo regime alemão (RUBIRA 2016); bem como o desaparecimento do regime Vargas, em 1945 (BASTOS 2016; SCHLEGEL 2017), com as tentativas de aproximação da obra de Holanda com aquele regime político autoritário (EUGÊNIO, 2010; FELDMAN, 2013; NICODEMO, 2016) – tenham levado o historiador brasileiro à recomposição de *Raízes do Brasil*, reinterpretando o processo da “nossa revolução”, não sem deixar pistas da primeira apresentação (HOLANDA 2016).

REFERÊNCIAS

BASTOS, Élide Rugai. Um livro entre duas Constituintes. *In*: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Organização de Pedro Meira Monteiro e Lilia Moritz Schwarcz. Estabelecimento de texto e notas Maurício Acuña e Marcelo Diego. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 405-410.

CHAVES, Ernani. Raízes do Brasil e Nietzsche. **Cult**: Revista Brasileira de Literatura, São Paulo, ano IV, n. 37, p. 52-55, ago. 2000.

DEWEY, John. **Arte como experiência**. BOYDSTON, J. (org.); Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EUGÊNIO, João Kennedy. **Um ritmo espontâneo** – o organicismo em Raízes do Brasil e Caminhos e Fronteiras, de Sérgio Buarque de Holanda. 2010. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

FELDMAN, Luiz. Um clássico por amadurecimento: *Raízes do Brasil*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 82, p. 119-140, jun. 2013.

FREZZATTI JR, Wilson. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. **Revista Tempo da Ciência**, Toledo, v.11, n. 22, p. 115-135, 2004.

HOLANDA, Sérgio B Buarque de **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Organização de Pedro Meira Monteiro e Lilia Moritz Schwarcz. Estabelecimento de texto e notas Maurício Acuña e Marcelo Diego. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Thomas Mann. *In*: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes de Sérgio Buarque de Holanda**. Organização de Francisco de Assis Barbosa. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 294-297.

HOLANDA, Sérgio. Buarque de. Elisabeth Foerster. *In*: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Escritos coligidos** – Livro I (1920-1949). Organização de Marcos Costa. São Paulo: Editora Perseu Abramo; Editora da UNESP, 2011. p. 79-82.

MANN, Thomas. O lugar de Freud na história do pensamento moderno. *In*: MANN, Thomas. **Pensadores modernos**. Tradução de Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. p. 11-52.

MATA, Sérgio da. Tentativas de desmitologia: a revolução conservadora em *Raízes do Brasil*. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 36, n. 73, p. 63-87, 2016.

MELÉNDEZ, Germán. Homem e estilo em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 11, p. 13-39, 2001.

NICODEMO, Thiago Lima. Para além de um prefácio: ditadura e democracia no diálogo entre Antonio Candido e Sérgio Buarque de Holanda. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 36, n. 73, p. 159-180, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos** ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre História**. SOBRINHO, N. C. de M. (Organização e tradução). Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre Política**. SOBRINHO, N. C. de M. (Organização e tradução). Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007. v. 2.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral, uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **O caso Wagner**. Nietzsche contra Wagner. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Terceira consideração intempestiva – Schopenhauer Educador**. São Paulo: Scala, 2008.

RIBEIRO, Douglas Carvalho. **As raízes antiliberais de Sérgio Buarque de Holanda: Carl Schmitt em Raízes do Brasil**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. Nietzsche e Platão: arte e orquestração das paixões. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 109, p. 136-158, jun. 2004.

RUBIRA, Luís. Nietzsche no Brasil (1933-1943): Da ascensão do nacional-socialismo ao Grande Reich Alemão. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 18-64, out./dez. 2016.

SCHLEGEL, Rogério. O estatismo orgânico como contribuição original em Raízes do Brasil, 1936. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 93, p. 1-37, 2017.

WAIZBORT, Leopoldo. O mal-entendido da democracia – Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 1936. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. 76, p. 39-62, 2011.

INFORMAÇÕES ADICIONAIS

BIOGRAFIA PROFISSIONAL

Damião Duque de Farias é docente do Curso de História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Foi Reitor da UFGD no período de 2006-2015. Licenciado em História, possui títulos de mestre e doutor em História Social, pela Universidade de São Paulo (USP). Em 2019, realizou estágio de pós-doutoramento junto ao Programa de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo-PR. Especialista em História da Igreja Católica no Brasil Republicano, desde 2017, suas pesquisas abordam as interpretações da filosofia de Friedrich Nietzsche na obra de Sérgio Buarque de Holanda e de outros intelectuais do modernismo brasileiro. Publicou artigos e livro sobre os temas mencionados.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. Guaicurus/Ithaum, KM 12, Caixa Postal 364, MS-162, Dourados - MS, 79804-970. Brasil.

FINANCIAMENTO

Não se aplica.

AGRADECIMENTO

Agradecimentos aos colegas e amigos do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), Toledo/UNIOESTE e do Grupo de Estudos Nietzsche (GENie), Dourados/UFGD. Agradeço ainda à supervisão do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior durante estágio de Pós-Doutorado, junto ao Programa de Filosofia da UNIOESTE – PR, Campus de Toledo, no projeto de pesquisa “Sérgio Buarque de Holanda, leitor de Nietzsche: análise historiografia de Raízes do Brasil (1936)”.

CONFLITO DE INTERESSES

Nenhum conflito de interesse declarado.

APROVAÇÃO EM COMITÊ DE ÉTICA

Não se aplica.

MODALIDADE DE AVALIAÇÃO

Duplo-cega por pares.

EDITORES RESPONSÁVEIS

Ana Carolina Barbosa Pereira - Editora Executiva

Temístocles Cezar - Editor-Chefe

DIREITOS AUTORAIS

Copyright (c) 2020 História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography.

LICENÇA

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da [Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

HISTÓRICO DE AVALIAÇÃO

Recebido em: 25 de maio de 2020.

Alterado em: 9 de novembro de 2020.

Aprovado em: 25 de janeiro de 2021.