

# Sérgio Buarque de Holanda leitor de Heidegger? – reflexão sobre um paradoxo do personalismo do Homem Cordial

Was Sérgio Buarque a reader of Heidegger? - reflection about a paradox  
of Cordial Man's personalism

---

## Ulisses do Valle

ulissesv@ufg.br  
Professor Adjunto  
Universidade Federal de Goiás  
Rua S-05, 707, apt. 702, Ed. Vermont, Setor Bela Vista  
74823-460 - Goiânia - Goiás  
Brasil

---

## Resumo

Sabe-se que Sérgio Buarque de Holanda, ensaísta e historiador brasileiro, viveu na Alemanha entre os anos de 1929 e 1931, pouco tempo após a publicação de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. O filósofo alemão, também, foi atentamente lido por Sérgio Buarque nos fins da década de 40, momento em que revisava o texto original de Raízes do Brasil, publicado em 1936. Este estudo procurou averiguar a fecundidade heurística da aproximação entre a teoria do homem cordial e alguns elementos da filosofia de Martin Heidegger. Duas hipóteses, portanto, estão na base deste estudo: a primeira, a de que é possível entrever algo da filosofia de Heidegger no pensamento de Sérgio Buarque; e a segunda, de que essa aproximação é relevante para desvelar aspectos pouco explorados na fortuna crítica da teoria do homem cordial, qual seja, sua relação com a exterioridade e com a evasão de si nos outros, constituindo o que seria um paradoxo fundamental do personalismo brasileiro.

29

## Palavras-chave

Sérgio Buarque de Holanda; Martin Heidegger; Homem Cordial.

## Abstract

It is known that Sergio Buarque de Holanda, Brazilian essayist and historian, lived in Germany between the years 1929 and 1931, shortly after the publication of *Being and Time* by Martin Heidegger. Moreover, it is known that the German philosopher was also carefully read by Sérgio Buarque in the late 1940s, when the Brazilian historian was reviewing the original text of *Roots of Brazil*, published in 1936. Two hypotheses therefore form the basis of this study: the first, that it is possible to glimpse something of Heidegger's philosophy at the thought of Sérgio Buarque; and second, that this approach is relevant to unveil aspects little explored in the literary criticism of the theory of cordial man, namely his relationship with the externality and the evasion of self in the other, by constituting what would be a fundamental paradox of Brazilian personalism.

## Keywords

Sérgio Buarque de Holanda; Martin Heidegger; Cordial Man.

---

Recebido em: 7/6/2015

Aprovado em: 15/2/2016

O leitor pode se perguntar o que esperar de um trabalho com tal título. É arriscado que ele se sinta autorizado a prever a aproximação entre Sérgio Buarque de Holanda e Martin Heidegger como exagerada e, talvez, como forçada. Este artigo, na medida em que já corre esse risco, roga paciência ao leitor que por ventura encontrar, e pretende defender uma hipótese ainda mais polêmica: essa aproximação não é apenas possível, mas também de grande ajuda para um entendimento amplo da teoria do Homem Cordial buarquiana e de seus paradoxos constitutivos, tal como clama João Cezar de Castro Rocha (2004) – isto é, a cordialidade entendida não apenas como expressão de uma “cultura da personalidade”, mas principalmente “como forma especial de sociabilidade” (ROCHA 2004, p. 53). Talvez seja exatamente a falta de um entendimento amplo o que tem permitido uma série de apropriações reducionistas e conservadoras da noção de cordialidade e de seu potencial explicativo. Livrá-la da estreiteza dessas apropriações, que entre outras coisas têm servido a uma legitimação intelectual da desigualdade social brasileira, poderá ser um dos benefícios dessa arriscada aproximação com Heidegger. Ela percebe a cordialidade não como um atributo qualquer atribuído ao brasileiro por operações abstratas, tampouco como expressão de um caráter imutável, mas como um modo fundamental de estabelecer os elos que perfazem a associação entre indivíduos – no vocabulário heideggeriano isso significa perceber a cordialidade como um modo específico de ser-com os outros, isto é, de ser-em-conjunto com outros. Essa aproximação desloca o debate sobre a cordialidade para o regime de compreensividade estabelecido entre os membros de um tipo particular de sociedade, em que se cultiva e se perpetua uma espécie de horror existencial ao *não-familiar*, que por sua vez se caracteriza por um tipo particular de *evasão de si*. São estes, pois, os traços que podem ligar a teoria de Sérgio Buarque à filosofia de Heidegger. O leitor certamente poderá estranhar essa aproximação, mas este estranhamento se dirime significativamente se pensarmos que Heidegger foi uma referência constante de Sérgio Buarque entre os fins da década de 40 e início dos anos 50, contexto em que revisava e modificava o texto original de *Raízes do Brasil* publicado em 1936.<sup>1</sup> E, além disso, convém lembrar que Sérgio Buarque viveu na Alemanha entre os anos de 1929-31, como correspondente do *Jornal do Brasil* – dois anos, portanto, após a publicação de *Ser e Tempo*, obra magna de Heidegger, e período em que o filósofo gozava de grande prestígio intelectual em toda Europa. Se é certa, então, a ressonância de

<sup>1</sup> Luiz Feldman (2013) analisa com bastante rigor as significativas modificações implementadas por Sérgio Buarque durante as revisões de *Raízes do Brasil*, as principais delas realizadas em 1948 e, depois, em 1956. Feldman dá especial atenção para a modificação dos eixos interpretativos que dizem respeito à noção de tradição, revolução e desterro, mostrando como a revisão dos textos caminhou no sentido de uma radical incompatibilidade entre cordialidade e modernidade – incompatibilidade que não existia de modo acentuado no texto original. Feldman, por isso, afirma convincentemente que *Raízes do Brasil* é um clássico por amadurecimento, e não por nascença, como queria Antônio Cândido. Ressalte-se, entretanto, que as passagens que sugerem a aproximação com Heidegger estão presentes desde “Corpo e alma do Brasil”, artigo publicado na revista *Espelho* em março de 1935, e que consistiu um esboço prévio das principais teses desenvolvidas em *Raízes do Brasil*. Também Castro Rocha (2004) opera interessante análise das alterações implementadas na segunda edição de *Raízes do Brasil*, enfatizando as diferenças da noção buarquiana de cordialidade daquelas presentes em Ribeiro Couto, Gilberto Freyre e Cassiano Ricardo. A cordialidade, lembramos Castro Rocha, não diz respeito a uma inata tendência à amizade, simpatia ou bondade mas, ao contrário, a um regime psicológico ancorado no binarismo amigo-inimigo, ressaltando a ressonância do pensamento de Carl Schmitt, outro filósofo ligado ao Reich, sobre Sérgio Buarque (ROCHA 2004, p. 61).

Heidegger em Sérgio Buarque nos fins dos anos quarenta, quando Sérgio revisava *Raízes do Brasil*, é ao menos lícito levantar a hipótese de tais ressonâncias no momento em que ele pela primeira vez o escrevia. Ainda que a ausência de uma referência explícita em *Raízes do Brasil* não autorize a confirmar se Heidegger exerceu ou não tal influência, mais importante será testarmos a fecundidade heurística dessa aproximação.

### O Heidegger de Sérgio Buarque de Holanda

Em coletânea organizada por Richard Wolin (1993), podem-se ler as cartas trocadas entre Herbert Marcuse e seu mestre Martin Heidegger, em que o primeiro exigia ao último as retratações que, até 1947, ainda não haviam sido feitas. Era para ele incompreensível que o sujeito que melhor compreendera a tradição filosófica ocidental não se retratasse publicamente por sua filiação e mesmo liderança exercida no absurdo nazista.

Algo semelhante se passou com Karl Löwith (1993), outro discípulo de Heidegger que em 1948 escreveu um emblemático e pioneiro texto que trata das "Implicações políticas do Existencialismo de Heidegger". Mas, algo curioso que é testemunhado tanto por Marcuse quanto por Löwith, ambos alunos e amigos de Heidegger, é o fato de que, antes da ascensão do Partido Nacional Socialista e de sua nomeação como reitor de Freiburg, isto é, antes de 1933, Heidegger quase nunca se manifestava sobre questões políticas, e que era patente que nenhum de seus discípulos sequer desconfiava dessa vinculação que só se tornaria clara e manifesta a partir de 1933. Como atestam Marcuse e Löwith, foi um verdadeiro choque para todos os seus discípulos, muitos dos quais judeus, a posição de Heidegger a partir de 1933. Diante desses testemunhos, é importante considerar o peso de Heidegger no cenário alemão nos fins da década de 20, quando Sérgio Buarque chegou a Berlin para trabalhar como correspondente do *Jornal do Brasil*, mais exatamente em 1929.<sup>2</sup>

Anos mais tarde, convidado a fazer parte do I Congresso Brasileiro de Filosofia, organizado em 1950 por Miguel Reale, Sérgio Buarque nele não compareceu, posicionando-se sobre o mesmo, no entanto, quase um ano depois, entre março e junho de 1951, em artigos publicados no *Diário Carioca*, e tendo como base os anais cedidos a ele pelo próprio Miguel Reale. O primarismo filosófico foi, para Sérgio Buarque, a tônica do congresso. A marca básica desse primarismo se verificaria nas tendências interpretativas predominantes: o método da rotulação, por um lado, e a adesão imatura e irrefletida às modas filosóficas, por outro. No primeiro caso, o exemplo discutido é o que diz respeito

<sup>2</sup> Há uma série de estudos que chamam a atenção para a importância do quadro intelectual alemão e sua repercussão no pensamento e na obra de Sérgio Buarque. Destacam-se, neste assunto, a *Queda do aventureiro* (1999), de Pedro Meira Monteiro, que investiga em detalhe as marcas da imaginação conceitual weberiana sobre os tipos fundamentais presentes na obra de Sérgio Buarque. Outra referência importante é o estudo de Leopold Waizbort (2009), que liga *Raízes do Brasil* a aspectos gerais do pensamento alemão (Sombart e Simmel) corrente àquela época e que correlacionam o desenvolvimento das estruturas sociais ao desenvolvimento das estruturas de personalidade. E, de forma quase exaustiva, o monumental trabalho de João Kennedy Eugênio (2010) que, à procura dos indícios organicistas do pensamento de Sérgio Buarque, mapeia ressonâncias de Ludwig Klages, Max Weber e Georg Simmel. Entre todos estes trabalhos, entretanto, nenhum se fia na aproximação com Heidegger, embora o próprio João Kennedy Eugênio avalie como provável a leitura de Heidegger da parte de Sérgio durante o tempo que esteve na Alemanha. (EUGÊNIO 2010, p. 117)

à recepção da tradição intelectual que remonta às fenomenologias de Husserl e Heidegger, passando pela hermenêutica de Dilthey (HOLANDA 2011, p. 58). No segundo, se refere à recepção da obra de Maurice Blondel e ao pretensioso “blondelismo” brasileiro, verificado especialmente em Alcântara Silveira.

No que concerne ao primeiro caso – aquele que nos interessa aqui – os alvos de Sérgio Buarque são Horácio Lafer e Alceu Amoroso Lima. Comum aos dois é o que se poderia chamar de método da rotulação: isto é, na falta de um vocabulário filosófico amplo que permita a recepção integral de um pensamento novo, converte-se o mesmo nos termos já gastos de um vocabulário usual e já consagrado. Tanto na assimilação de Dilthey como “biólogo histórico”, como na de Heidegger como existencialista, predominaria o procedimento da rotulação como meio reducionista de interpretação. Nota-se claramente, nestes artigos, a preocupação de Sérgio Buarque com a recepção de Heidegger tal como expressas por Lafer, em *Tendências Filosóficas Contemporâneas* e, especialmente, por Alceu Amoroso Lima, em *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*.

Para Sérgio, Lafer transitaria incerto e indeciso entre uma mal disfarçada apologia de Heidegger, por um lado, e uma resignada dificuldade em assumir a radicalidade da desconstrução heideggeriana, então encarada como “exagero” comum a toda teoria nascente (HOLANDA 2011a, p. 60). E, diz Sérgio, essa indecisão entre apologia e resignação, marcadas pelo método da rotulação – típico entre a intelectualidade brasileira – poderia significar, “para recorrer à terminologia do próprio Heidegger, uma descaída dos domínios da existência autêntica para a planície do ‘a gente’ (do *man*)” (HOLANDA 2011a, p. 61).

Se, contra Horácio Lafer, Sérgio Buarque aponta uma leitura que não soube levar em conta e assumir a radicalidade do questionamento heideggeriano, contra Amoroso Lima a contenda se dará no plano da relação entre conhecimento e realidade: não porque seja esta a questão essencial do heideggerianismo, mas porque é este o ponto central em que Amoroso Lima parece criticar Heidegger e a sua “filosofia da existência”. A crítica de Sérgio Buarque em defesa de Heidegger é mordaz. Começa por desvelar o ponto de partida do questionamento de Alceu Amoroso Lima e a retirar-lhe as credenciais. Segundo ele, o passo inicial de Amoroso Lima seria dogmático por excelência, em que o autor assumiria as premissas de um já muito criticado e ultrapassado “realismo filosófico”. Esse ponto de partida, diz Sérgio Buarque, impossibilitaria Amoroso Lima de antemão a tratar com “imparcialidade uma filosofia de crise” (HOLANDA 2011a, p. 62).

Partindo de um dogma de raízes medievais, a crítica de Amoroso Lima a Heidegger “só é convincente para os que já estão convencidos” (HOLANDA 2011a, p. 63). A caduquice de tal crítica parecia se esquecer da ampla formação teológica de Heidegger, supondo que seu rompimento com a escolástica e com o tomismo fosse simples sinal de uma dubiedade quase irracionalista, quando não de mero capricho, ao invés de entendê-la como uma desconfiada escolha. O cerne do argumento que Amoroso Lima apresenta contra Heidegger vinha sendo criticado muito antes deste último. Antes mesmo da fenomenologia de Husserl e de Heidegger, o neokantismo de um Rickert, de um Simmel, de um Weber, já

havia abandonado e criticado o tipo de sistema filosófico celebrado por Amoroso Lima como o “verdadeiro realismo”, algo que se inicia com Aristóteles, ganha força sistemática com Tomás de Aquino e se prolonga até a filosofia de Hegel. Trata-se de uma concepção de conceito e abstração em que a generalização crescente não implica em diminuição do conteúdo do conceito.

Para o realismo filosófico o pensamento é medido pelo ser. A abstração, no verdadeiro realismo, longe de diminuir o ser ou privá-lo de suas contradições e variedades infinitas, é o meio de incluir todas as manifestações do Ente, por mais complexas que sejam, reduzindo-as às suas linhas gerais e aos pontos de contato ou de afastamento entre as diferentes categorias de entes, do mais concreto ao mais abstrato. A filosofia passa, assim, a ser, como de fato é, uma incorporação total e objetiva dos entes reduzidos, sem perda da sua individualidade diferencial, ao denominador comum do pensamento, que é sempre a forma mais ampla e mais profunda pela qual as coisas e os homens podem ser apreendidos e reduzidos, sem prejuízo de sua particularidade, a um índice comum (LIMA 1956, p. 26).

Ora, um conhecimento que tivesse essa natureza, como de fato acredita Alceu Amoroso Lima, implicaria na capacidade de subsumir no conceito de um objeto o máximo de generalidade sem perda alguma da individualidade e particularidade. A universalidade selaria esse casamento feliz entre o geral e o particular numa mesma unidade conceitual. Ponto de vista, no mínimo, bastante controverso para se partir para uma argumentação contra Heidegger, cujo ponto de vista rejeita toda e qualquer consideração do conceito como algo que “emana” da realidade, para utilizar o vocabulário crítico do neokantismo.

Em seu livro, Amoroso Lima cometeria uma série de mal entendidos sobre a filosofia de Heidegger, ligados, segundo Sérgio Buarque, a um duplo procedimento não recomendado no âmbito filosófico: o primeiro, de julgar uma filosofia ou sistema filosófico pelos valores de outra filosofia fora de seu contexto constitutivo; e, depois, o de subsumir uma diversidade de sistemas filosóficos, como o de um Kierkegaard, um Heidegger, um Jaspers, um Sartre, e do próprio Heidegger sob um mesmo bloco, como se entre eles não houvessem nuances e tensões decisivas que – no caso de Alceu Amoroso Lima, ao rotulá-los todos sob a pecha de “existencialismo” – acabam se perdendo e se dissolvendo. Percebe-se, em seu livro, que seu inimigo mortal é Sartre e que, entre os que ele rotula como existencialistas, o único a quem poupa de uma rejeição absoluta é o teólogo Gabriel Marcel; segundo Amoroso Lima, tanto um como outro sustentam-se nas mesmas premissas existencialistas: mas enquanto este último deságua numa mística da esperança, aquele desaguaria numa “mística do inferno” (LIMA 1956, p. 84). E, nessa ânsia de refutar Sartre, Amoroso Lima acaba decidindo por um erro que ele mesmo reconhecia como tal: “Seria um erro rejeitar em bloco o existencialismo. Embora muito menos grave que adotá-lo” (LIMA 1956, p. 84). Essa decisão pelo erro, entretanto, custou caro à própria credibilidade de sua crítica, como faria notar Sérgio Buarque.

As teses que Alceu Amoroso Lima atribui em bloco ao existencialismo, quando não já enviesadas pela assunção de seu “verdadeiro realismo filosófico” como

critério de valor e correção filosófica, são equivocadamente ligadas a Heidegger; como é o caso da a) primazia da existência sobre a essência e b) da primazia do particular sobre o geral e da ação sobre o pensamento. Vejamos o modo como Sérgio Buarque intervém no debate e, contra Amoroso Lima, assume o papel de advogado de Heidegger no tribunal das acusações acadêmicas e intelectuais.

a) No que se refere a esta questão, é interessante notar como Sérgio Buarque, mesmo sem pretensões predominantemente filosóficas, se mantinha atualizado a respeito do debate filosófico. A primazia da existência sobre a essência, máxima do existencialismo humanista de Sartre, foi prontamente recusada por Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*, publicado pela primeira vez em 1947 (HEIDEGGER 1983, p. 153 – 157). Ora, antes mesmo do debate travado com Amoroso Lima, Sérgio Buarque publicaria dois artigos que, já em 1948, discutia os mal-entendidos do existencialismo de Sartre em relação à fenomenologia de Heidegger, fazendo coro às próprias observações deste em relação aos descaminhos de Sartre na direção de um controverso humanismo. Na filosofia heideggeriana, diz ele, especialmente aquela expressa em *Ser e Tempo*, está completamente fora de propósito uma contraposição entre *existentia* e *essentia*, pois ali se trata de uma questão bem mais preliminar: que é a colocação da questão do ser, sem a qual as próprias concepções *existentia* e *essentia* permanecem irrefletidas e atadas à longa tradição metafísica que “esqueceu-se” da questão do ser e a naturalizou em suma evidência. A máxima de Sartre, por isso, é tão somente uma inversão do platonismo, não atingindo nem almejando o radicalismo do questionamento de Heidegger. O próprio Heidegger parece detectar a origem do mal entendido de Sartre que tanto movimentou o debate filosófico internacional. Diz ele:

34

Em *Ser e Tempo*, encontra-se a frase grifada: “A essência do ser-aí (*Dasein*) reside em sua existência.” Aqui não se trata de uma contraposição entre *essentia* e *existentia*, porque, de maneira alguma, ainda estão em questão estas duas determinações metafísicas do ser, nem se fale então de sua relação. [...] Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: a existência precede a essência. [...] Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica. Com esta frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser” (HEIDEGGER 1983, p. 155; 157).

É para a radicalidade deste questionamento que Sérgio Buarque chamou a atenção de Amoroso Lima, pois, uma vez que todas as demais teses atribuídas ao existencialismo por Amoroso Lima derivariam logicamente dessa primeira (“a existência precede a essência”), também elas não estariam senão equivocadamente dirigidas a Heidegger. Daí a crítica de Sérgio Buarque, neste ponto, ser suficiente para rejeitar as demais investidas de Amoroso Lima contra o que, em bloco, ele definiu como existencialismo.

Alceu Amoroso Lima estaria exatamente entre aqueles contra os quais se dirigiu Heidegger, isto é, entre aqueles que tomaram a questão do ser como

respondida e, sobre sua base tida por evidente, construíram suntuosos edifícios filosóficos. Heidegger, diz Sérgio Buarque a Amoroso Lima, pôs em questão justo a que era a mais evidente das questões, e é isso que faz parecer tão obscura sua filosofia à luz de uma concepção de conhecimento que, ao apreender os entes em suas linhas gerais e índices comuns, “nada perdem de sua individualidade diferencial”. Contudo, diz Sérgio Buarque, “não parece suficiente, nem talvez legítimo, opor-se a tal moldura e estreiteza básica e confessa da visão existencial para concluir em favor da infinita superioridade da primeira [isto é, do realismo filosófico]” (HOLANDA 2011a, p. 66). E, continua ele a seguir, destacando o horizonte estreito do qual parte o questionamento de Heidegger em oposição à certeza e confiança de Amoroso Lima em relação ao Ser que, segundo ele, era a unidade de medida do pensamento:

Não seria, em suma, essa claridade suspeita o que tanto admira Alceu Amoroso Lima no “realismo” filosófico posto em contraste com o negrume das filosofias da existência? E o que denomina primado, entre estas últimas, do indefinido sobre o definido, do particular sobre o geral, do concreto sobre o abstrato, do absurdo sobre o lógico, não seria, ao cabo, fruto de uma insatisfação – explicável, talvez, em face de definições, generalizações, abstrações, princípios lógicos, que deveriam ser mais bem revistos e esclarecidos? (HOLANDA 2011a, p. 66).

Como se vê, Sérgio Buarque atuaria no cenário intelectual brasileiro, senão como defensor de Heidegger, ao menos como um daqueles que aqui, pioneiramente, o livraram de certas deturpações, demonstrando um arguto conhecimento dos desdobramentos da filosofia heideggeriana.

35

a) Do mal entendido sobre a relação entre existência e essência, em Heidegger, derivam os demais mal-entendidos de Alceu Amoroso Lima. Não se trata de uma primazia da primeira sobre a última, mas do fato de que o único ente que coloca a questão do Ser, o *Dasein*, parte sempre e necessariamente de sua existência para fazê-lo. O *Dasein* se distingue de todos os demais entes mundanos porque é ele o portador da capacidade de projetar uma compreensão do ser. E, nesse caso,

A existência corresponde ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar desta ou daquela maneira. [...] O *Dasein* sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo. Essas possibilidades são ou escolhidas pelo próprio *Dasein* ou um meio em que ele caiu ou já sempre nasceu e cresceu (HEIDEGGER 1995, p. 39).

A crítica de Alceu Amoroso Lima a Heidegger, diz Sérgio Buarque, toma a noção de existência não como ela atuou no pensamento do filósofo alemão, mas tal como foi desenvolvida no tomismo (HOLANDA 2011a, p. 71). Daí o fato de lhe parecer um absurdo o caminho “existencialista”, na medida em que abre mão da via que, da totalidade e da generalidade, do princípio de determinação comum dentre os entes, chega às suas particularidades e diferenças individuais; e que

abre mão dessa via por uma manifestamente estreita, que abole todo o abstrato e toda abstração já aderida no concreto como ponto de partida (LIMA 1956, p. 96). A essa suposta primazia do concreto sobre o abstrato, do particular sobre o geral, Alceu Amoroso Lima nomeia como “atomização” da realidade; e, nesse rol de rotulações buscadas nos termos de uma filosofia estranha à época, Amoroso Lima mais uma vez deixa escapar o que é próprio da filosofia heideggeriana e de sua via “estreita”.

Alceu Amoroso Lima toma, do começo ao fim, a palavra “existência” rigorosamente no sentido que tinha a palavra para a filosofia escolástica. [...] Sucede, entretanto, que nesse contexto vai esmaecer um dos significados legítimos da palavra “existência” [...] E esse resultado não se pode dizer que resultasse de mero capricho. É bem notório que a palavra “existir” (*existere*) comporta sobretudo a ideia de “eivar-se sobre”, “sair de” [...] Existência, nesse sentido, é sempre ponto de partida, não é “atualidade” e nem ainda “perfeição”. Por isso mesmo não se acomoda facilmente ao binômio essência-existência em que procura inseri-la Alceu Amoroso Lima (HOLANDA 2011a, p. 72).

## 36

Compreendendo a si mesmo sempre já a partir de sua existência, o *Dasein* compreende-se sempre como já em relação com algo e, mais propriamente, com o mundo e com os outros. Ser-em um mundo e Ser-com os outros são duas das estruturas fundamentais do *Dasein*. E, porque o ser do *Dasein* é sempre um ser-com, na compreensão do ser do *Dasein* subsiste sempre uma compreensão dos outros (HEIDEGGER 1995, p. 176). Daí soar um pouco bizarro o rótulo de atomismo atribuído a Heidegger. Os termos particular/geral ou mesmo concreto/abstrato também não se ajustam bem à filosofia heideggeriana: isso porque, partindo sempre de seu mundo, que tem como uma das características fundamentais o fato de ser co-habitado por outros, em seu ponto de partida a compreensão do *Dasein* está já sempre dissolvida na medianidade da presença dos outros. Daí porque o assim chamado “particular” é algo do qual o *Dasein*, a realidade humana de cada um de nós, está a milhas de distância em seu ponto de partida na reflexão e na compreensão. Diz Heidegger: “O ser-com determina existencialmente o *Dasein* mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só do *Dasein* é ser-com no mundo. Somente num ser-com e para um ser-com é que um outro pode faltar” (HEIDEGGER 1995, p. 172).

Nossa existência, a existência da qual partimos em todo conceber e em todo pensar, é sempre já co-existência; e o pensar, por isso, está sempre afastado de si mesmo por essa proximidade com os outros. É este que passa a ser o problema do conhecimento uma vez posta a questão do ser do *Dasein*. Se a compreensão do *Dasein* está sempre já envolvida e dissolvida no modo de ser dos outros, naquilo que está aberto a todos que co-habitam um mesmo mundo e estão postos numa relação de co-existência, que tipo de conhecimento ou compreensão este *Dasein* pode ter de si mesmo, dos outros e do mundo? Lançado no mundo da coexistência, nosso pensar parte não do que é particular, mas do que é mediano, banal, cotidiano. Muito antes da pergunta pela particularidade ou generalidade da compreensão do *Dasein*, deve-se perguntar por sua propriedade



ou impropriedade. Nem mesmo a solidão, por isso, ultrapassa este que é um existencial do *Dasein*: mesmo o sentir-se absolutamente só e alheio aos outros, mesmo a mais dura solidão sentida pelo *Dasein* é apenas uma modalidade do ser-com. A pergunta que Alceu Amoroso Lima deveria ter feito é se, sendo e co-existindo em relação a outros, o *Dasein* pode também estabelecer uma posição e uma reflexão, uma compreensão, que lhe seja própria. Uma vez que não há nada definido sobre a questão do ser, da qual toda ulterior reflexão sobre os entes mundanos depende, importa indagar pelo ente que possui e pelo modo em que possui uma tal ou qual compreensão do mundo e de si mesmo – pois também o que o *Dasein* sabe de si provém de sua existência e, portanto, de sua relação com os outros.

A questão, portanto, é o caminho a ser percorrido pelo *Dasein* para ultrapassar a medianidade da convivência cotidiana da qual ele sempre parte e na qual, na maioria das vezes, ele existe no modo da dispersão e do estar-caído, da decadência. Heidegger, aí, opera uma distinção fundamental a toda sua ulterior filosofia, especialmente para o conteúdo ético que dela se possa extrair: trata-se da distinção entre o *Dasein* cotidiano e o si-mesmo do *Dasein* em sua propriedade. O *Dasein* cotidiano é o *Dasein* decaído no domínio da convivência pública (*Mitainadersein*), em que “o conviver dissolve inteiramente o *Dasein* no modo de ser dos ‘outros’ e isso de tal maneira que os ‘outros’ desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão” (HEIDEGGER 1995, p. 179). Na cotidianidade predomina, assim, a medianidade do ser e estar um com o outro, um em relação ao outro; predomina, pois, o nivelamento de um horizonte de *familiaridade* que prescreve ao *Dasein* o ponto de partida e os meios de sua orientação no mundo. A conhecida frase de Sartre, “o inferno são os outros”, faz referência ao horizonte simbólico e normativo do impessoal, no qual o si-mesmo do *Dasein* é lançado e no qual decai e se perde. Apenas quando um utensílio técnico-simbólico familiar ao *Dasein* falha é que ele experimenta a surpresa e, ao menos parcialmente, experimenta a angústia do ser-si-mesmo em modo próprio. Perdido, o *Dasein* vive no conforto existencial da familiaridade. Na surpresa, no estranhamento ao que antes era familiar, experimenta a angústia de ter que apoiar-se sobre si mesmo e a partir de si mesmo decidir seu destino.<sup>3</sup>

Na angústia, o *Dasein* encontra a si mesmo entregue à sua própria responsabilidade; diferente da cotidianidade, em que o *Dasein* encontra a si mesmo como entregue ao domínio da publicidade (*Oeffenlichkeit*) e da impessoalidade, do impessoal, do “a gente”, do “*man*”. O inferno do qual fala Sartre refere-se ao fato do si-mesmo do *Dasein* permanecer impróprio sob o arbítrio da indeterminação e da impessoalidade dos “outros”; pois, na cotidianidade, não é o *Dasein* mesmo que é, “os outros lhe tomam o ser” (HEIDEGGER 1995, p. 179)

<sup>3</sup> Há muito que se pensar, portanto, a respeito da modernidade e de seus desafios como fator de surpresa e estranhamento, em relação ao qual o Homem Cordial pode, quem sabe, fazer-se a si mesmo com propriedade e autenticidade. A autenticidade do Homem Cordial, neste sentido, deve ser orientada pela surpresa moderna em direção não, como veremos, à exterioridade e ao parecer, mas à expressividade e à busca de um si-mesmo autêntico. Kennedy Eugênio (2011) demonstra como a preocupação com o problema da autenticidade estava presente em Sérgio Buarque desde os escritos de juventude.

E, diz Heidegger,

[...] os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que o *Dasein*, enquanto ser-com, disso se dê conta. [...] Por que prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada *Dasein*. O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise se responsabilizar-se por alguma coisa. [...] com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro do *Dasein* sempre na tendência de superficialidade e facilitação (HEIDEGGER 1995, p. 179-180).

Serão essas as principais questões discutidas por Sérgio Buarque em dois outros artigos publicados no fim da década de 40, mais precisamente em 22 de abril de 1948, pouco tempo após as publicações de *O existencialismo é um Humanismo* [1946], de Sartre, e *Carta sobre o Humanismo* [1947], de Heidegger. Os dois artigos de Sérgio Buarque intitulam-se “À procura de um Humanismo” e tentam fazer um balanço das posições convergentes e divergentes entre os dois filósofos, em um período em que parecia predominar um elevadíssimo grau de incerteza mundial, de insegurança, de indecisão, bem como um agudo sentimento de catástrofe: como se faltasse ainda digerir e assimilar todo o horror que a revelação do Holocausto nazista pôs em destaque desde fins de janeiro de 1945. E, como argutamente notou Sérgio Buarque logo no início do primeiro artigo, aquele era o clima propício para o aparecimento de “fórmulas apaziguadoras”, “cuja ressonância tem o dom de restituir o sossego a corações conturbados” (HOLANDA 2011d, p. 445).

38

A fórmula daquele contexto imediato do pós-guerra parecia ser, segundo Sérgio Buarque, o “Humanismo”. Isso porque era palavra que se associava aos mais distintos programas ideológicos: de um humanismo marxista a um humanismo católico. A queixa de Sérgio Buarque em relação a Sartre se deixa levar em completo acordo com a própria crítica que Heidegger dirigiu a este último. Sabia Sérgio que um dos aspectos fundamentais da fenomenologia heideggeriana, que marcam sua especificidade enquanto sistema filosófico consiste na indefinição daquilo que o homem é ou, mais propriamente, na indefinição daquilo que consistiria a humanidade do homem – e nisso a fenomenologia heideggeriana estaria em franca oposição a todo e qualquer tipo de humanismo.

Essas origens são manifestas, aliás, nos próprios humanismos que não preceituam um retorno à Antiguidade Clássica. Todos eles coincidem em tratar a humanidade do *homo humanus* partindo de uma concepção previamente dada – e tida por evidente – da Natureza, da História, do Mundo, do Fundamento do mundo. A metafísica tradicional, que não só deixa de encarar o problema da verdade do Ser como trata de obstruir o acesso a esse problema, está à base de tais concepções, e isso é tão exato do humanismo de Marx como do humanismo de Sartre (HOLANDA 2011e, p. 452).

Toda essa aquiescência do pensamento de Heidegger, entretanto, também

dá lugar a uma boa dose de distanciamento crítico. Este se corrobora na crítica de Sérgio Buarque a Heidegger, concentrada nas pretensões deste último de, após desconstruir a metafísica pela revelação do esquecimento da questão do ser, edificar um “pensamento pretensamente puro” e “perfeitamente a-técnico”, como supostamente esteve ativo nos tempos áureos da civilização grega. Contra o purismo do que Sérgio ironicamente chama de “céu heideggeriano”, ele evoca os estudos de Werner Jaeger sobre a Paideia grega, que evidenciaram entre outras coisas a tremenda importância do vocabulário científico para a constituição dos sistemas filosóficos gregos. Segundo ele, esse retorno às origens supostamente puras do conhecimento custara à filosofia de Ludwig Klages e seus epígonos a dissolução no nazismo; já “a de Heidegger, correu o risco de soçobrar com ele” (HOLANDA 2011e, p. 455). A resistência de Sérgio em ligar Heidegger diretamente ao nazismo se deve, ao que parece, ao fato de entender que a obra mais representativa da ideologia nazista era *O mito do século XX*, de Alfred Rosenberg, que enfatizava a ideia de superioridade racial, e sobre o qual Sérgio escreveu artigo homônimo publicado na *Folha da Manhã* em dezembro de 1934.

### **A cordialidade do Homem Cordial: um paradoxo existencial**

O conceito de cordialidade ou, mais exatamente, o que viria a ser a cordialidade do Homem Cordial suscitou muitas controvérsias ao longo de sua recepção. O mais famoso desses desentendimentos talvez seja aquele ora cometido por Cassiano Ricardo (1959), que ligou o qualificativo “cordial” à ideia de bondade, chegando a desdobrar o “pano de fundo emotivo” do comportamento do homem cordial no que ele nomeou como uma “técnica da bondade”, causando enorme estranhamento da parte de Sérgio. Este rejeita a interpretação de Cassiano Ricardo porque ela incluiria “juízos éticos” e “intenções apologéticas” que nada tinham a ver com o conceito de cordialidade (HOLANDA 1995, p. 204). Para Cassiano, a técnica da bondade a que diz respeito a cordialidade se caracteriza por aquela lhaneza no trato descrita por Sérgio Buarque, entendida por Cassiano como o caráter “mediador” que atravessaria a ação dos brasileiros na história<sup>4</sup>. Contra Cassiano Ricardo, Sérgio argumenta que o conceito de cordialidade não implica em juízos éticos sobre a desejabilidade ou indesejabilidade de tais ou quais características. A cordialidade diz respeito a um modo específico de se associar com outros e, portanto, de constituir a relação fundamental entre indivíduo e sociedade. No homem cordial domina uma constituição psíquica que o predispõe a associações cuja base é a intimidade e a familiaridade, que sente e faz sentir como estranha e incômoda as associações distanciadas e reguladas por estatutos impessoais e abstratos.

É preciso, entretanto, muito cuidado ao se caracterizar isso que ficou

<sup>4</sup> Cassiano Ricardo tenta acentuar, de maneira bastante controversa e problemática, o exercício dessa técnica da bondade nas relações decisivas na formação de nossa sociedade: na relação entre colonizador e colonizado, entre senhor e escravo, entre bandeirante e indígena e em tudo o mais predominaria um grau de bondade e parcimônia que não se encontra em outros povos. E, dos exemplos problemáticos, Cassiano Ricardo passa àqueles que beiram o absurdo: “Que faz hoje um norte-americano quando assiste uma briga? Aposta num dos contendores. O brasileiro, ao contrário, intervém para ‘apaziguar os ânimos’. É o ‘apartador de brigas’ por excelência (RICARDO 1959, p. 33).

conhecido como o “personalismo” do Homem Cordial. O cuidado aí deve ser em não se fazer uma aproximação muito rápida entre a herança ibérica de uma “cultura da personalidade” e a ideia de que ela implique na autonomia moral e intelectual preconizada no humanismo iluminista. No homem cordial a autonomia reduz-se à ordem sensual, à totalidade sensitiva vinculada à noção de pessoa e sua vivência única e intraduzível; e, nesse sentido, ela se diferencia significativamente do tipo de autonomia preconizado pelos grandes sistematizadores do racionalismo ocidental, em que a autonomia caracterizar-se-ia pelo austero e vigilante domínio da alma e da consciência sobre as demandas do corpo e da afetividade.

O que Sérgio Buarque chamava de personalismo constitui um tipo de sociabilidade que é avessa e repelente a toda ordenação impessoal da vida e se limita a um modo de associação entre indivíduos que não ultrapassa o regime sentimental-cognitivo dos grupos primários e das relações familiares em geral. Sobre esse modo particular de se associar com outros, característico do Homem Cordial, diz Sérgio Buarque num parágrafo que sintetiza o modo da relação entre indivíduo e sociedade quando se trata do que poderíamos chamar de uma “sociabilidade cordial”:

Em sociedade de origens tão nitidamente personalistas como a nossa é compreensível que os simples vínculos de pessoa a pessoa, independentes e até exclusivos de qualquer tendência para a cooperação autêntica entre os indivíduos, tenham sido quase sempre os mais decisivos. As agregações e relações pessoais, embora por vezes precárias, e, do outro lado, as lutas entre facções, entre famílias, entre regionalismos, faziam dela um todo incoerente e amorfo. O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras (HOLANDA 1995, p. 60).

40

Enquanto modo de se associar com outros, o personalismo do homem cordial se constitui como algo que, nesse sentido, desencadeia consequências em todas as esferas da vida em sociedade: tanto na economia, em relação à qual prevalece a imprevidência dos prazeres imediatos em oposição à renúncia ascética e disciplinada em torno da atividade produtiva; como na organização do Estado, em relação ao qual prevalecem as relações privadas organizadas no interior do espaço doméstico como modelo de arregimentação administrativa, onde predomina a figura do funcionário patrimonial em oposição ao burocrata profissional; na fragilidade das associações políticas, edificadas na impossibilidade de formar laços impessoais duradouros e associações horizontais que vislumbrem um planejamento de longo prazo vocacionado pela razão abstrata, onde figura o mando em oposição à regulação estatutária, técnica e/ou objetiva.

Mas, pode-se perguntar, em que traços psicossociais se assentariam esse tipo de sociabilidade? Tal parece ter sido a pergunta que Sérgio Buarque fez antes mesmo de escrever *Raízes do Brasil*, quando um ano antes publicou o ensaio “Corpo e alma do Brasil: ensaio de psicologia social”, espécie de esboço

de Raízes do Brasil. É aí que, supomos, a filosofia de Heidegger pode nos ajudar a revelar elementos da cordialidade até então quase ignorados na enorme fortuna crítica que possui a obra de Sérgio Buarque de Holanda.

Lembremos que, em seu modo de ser cotidiano, o *Dasein* encontra-se em decadência, isto é, num estado em que ele não pode ser si mesmo em modo próprio. Neste estado, o si-mesmo do *Dasein* é o si-mesmo dissolvido no impessoal – na convivência pública, na publicidade, no que está aberto a todos os coexistentes de um mesmo mundo. No cotidiano, esse não-ser-si-mesmo em modo próprio se caracteriza pela imersão no mundo impessoal da convivência pública e tem sua origem, segundo Heidegger, na fuga do *Dasein* perante si mesmo e perante seu poder-ser si mesmo em modo próprio. Na fuga que caracteriza o estar-caído, o *Dasein* foge perante si mesmo, e não perante outro ente intramundano qualquer. E, é importante frisar, essa fuga tem um caráter particular, pois consiste no voltar-se para o mundo e imergir nele; mais ainda, essa fuga não se dá exatamente por medo e temor (que têm objeto definido), mas por angústia – que não tem objeto definido. A angústia, assim, seria entendida como a experiência mais original do mundo como tal, isto é, do mundo em sua abertura e estranheza, que revela o *Dasein* como um poder-ser.

Na cotidianidade, o mundo nunca está aberto em sua estranheza, nem é experimentado em seu poder-ser constitutivo. Ao contrário, ele é experimentado como algo que é, mais ou menos de tal e qual maneira. Este “é” é sempre devedor daquele solo já constituído (em termos amplos, a tradição) sobre o qual o *Dasein* foi lançado. Ele se abre apenas na angústia e na surpresa gerada quando algum utensílio (algum conceito, padrão cognitivo, comportamental, prático) se revela falho ou inadequado para lidar com mundo. A angústia isola no sentido em que afasta e distancia o *Dasein*, em que opera uma modificação existencial perante si mesmo e na qual o si-mesmo do “a gente” cotidiano se transforma em si-mesmo autêntico. Não seria, assim, com o mundo que o *Dasein* rompe e do qual se afasta na angústia, mas sim com a *familiaridade* que caracteriza o ser-no-mundo cotidiano. A fuga que caracteriza o estar-caído é, portanto, *fuga para a familiaridade* perante a estranheza do *Dasein* enquanto lançado ao mundo, enquanto pura possibilidade. Em proximidade a esta reflexão heideggeriana, chama a atenção a seguinte passagem de *Corpo de Alma do Brasil*, repetida em todas as versões de *Raízes do Brasil*, claramente em afinidade com os princípios filosóficos esboçados acima:

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 a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche quando disse: “Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativo” (HOLANDA 2011g, p. 60, grifo nosso).

Incapaz de suportar a angústia do próprio poder-ser, incapaz de viver

consigo mesmo e apoiar-se sobre si em todas as circunstâncias da existência, o homem cordial evade de si – e da estranheza angustiante de uma experiência original do mundo – nos outros. Sua busca incessante por estabelecer intimidade e familiaridade tem em sua base um pavor quase inconsciente ao que não é familiar, próximo, conhecido. Eis aí um pano de fundo ético da teoria do homem cordial raramente ou quase nunca discutido entre os intérpretes de Raízes do Brasil. E, deve-se notar, esse pano de fundo ético evidencia o paradoxo fundamental do personalismo brasileiro: qual seja, a sua correlação à exterioridade, àquilo a partir do qual se evade de si, como algo que o faz decair, senão na impessoalidade de um sistema jurídico ou econômico, na *medianidade* que lhe retira o encargo de tornar-se o que é. Apavorado diante de si mesmo, incapaz de suportar a angústia de seu próprio poder-ser, o homem cordial evade de si nos outros, no deleite da “opinião pública”, no ser para os outros, isto é, no *parecer*. A exagerada busca por intimidade e familiaridade, que caracteriza o personalismo do homem cordial, cai na paradoxal situação de que o apelo à pessoa e às relações pessoais é condicionado por certo esquecimento de si ou, pelo menos, por uma ostensiva ligação do si-mesmo ao parecer externo, isto é, às impressões suscitadas nos outros. Daí Sérgio Buarque dizer, em passagem também comum a *Corpo e Alma do Brasil* e a *Raízes do Brasil*, que

42

Nossa forma ordinária de convívio social é o contrário da polidez. Ela pode *iludir* na *aparência* – e isso se explica pelo fato de a 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 mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções (HOLANDA 2011g, p. 60).

Há, portanto, um paradoxo insolúvel no homem cordial. Ao mesmo tempo em que a busca incessante por intimidade e familiaridade constitui o efeito da angústia diante do próprio poder-ser, que assim se evade constantemente de si, sua *mímica espontânea* (e não *deliberada*), seu controle do *parecer*, revelam por seu lado uma astúcia própria. Mas, note-se bem, o que se preserva com essa astúcia e o que é seu objetivo manter intactas são a sensibilidade e as emoções: são elas o fator de unidade do homem cordial, e não uma suposta apercepção transcendental ou ainda determinada faculdade moral expressa como interioridade reflexiva. Também não está em jogo, aí, a noção contratualista no âmbito da qual emerge o indivíduo moderno cumpridor de regulamentos, mas um si-mesmo decaído na impessoalidade e na publicidade da tradição, impossibilitado, por isso, de ser si mesmo em modo próprio: ele se arma com uma máscara. “Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo” (HOLANDA 2000, p. 150). Enquanto o conceito moderno de indivíduo tem sempre um predomínio da razão sobre a sensibilidade, a primeira sempre exercendo um papel de controle, crítica e

repressão da segunda, no homem cordial a consciência e a razão são postas a serviço da sensibilidade e do princípio de prazer, de sua defesa e preservação. Em outra passagem comum, com pequenas alterações, a *Corpo e Alma do Brasil* e a *Raízes do Brasil*, Buarque deixa patente esse paradoxo expresso pela busca de intimidade e familiaridade como decorrência de carência de vida íntima – a interioridade – própria e coesa. Ao invés de voltar-se reflexivamente sobre seu próprio poder-ser, o homem cordial abandona-se a um repertório de formas já constituídas, ao qual se adere espontaneamente como a uma espécie de antídoto automático contra a angústia.

A vida íntima no brasileiro não é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a personalidade, ajustando-a como uma peça consciente ao ambiente social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo repertório de formas e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedecem ao mais rigoroso formalismo (HOLANDA 2011g, p. 63).

Esse “horror às distâncias” (HOLANDA 2011g, p. 62) acentuado no homem cordial é transposto para todas as esferas da vida, incluindo aquelas passíveis de institucionalização. Sérgio Buarque demonstra como o apego brasileiro à exterioridade conduz ao que ele, ironicamente, chama de “Povo de Advogados” – em claro ataque ao bacharelismo dos intelectuais brasileiros – um povo para o qual “da sabedoria e da coerência das leis depende diretamente a perfeição dos povos e dos governos” (HOLANDA 2011g, p. 68). Ao evadir-se constantemente de si na exterioridade, o aspecto normativo do comportamento social do homem cordial orienta-se não pela interiorização de princípios morais – pois sua interioridade e sua vida íntima são frágeis, movediças, pouco coesas – mas pela referência estratégica a leis e formas de agir que lhe são exteriores. Mais uma vez Sérgio Buarque menciona o horror ao isolamento existencial como fonte para a “projeção para o exterior” – e, note-se bem, como algo que perpassa a relação entre indivíduo e sociedade e que, por isso, está posta desde os mais finos meandros da vida cotidiana até as mais burocratizadas práticas institucionais:

O espírito legístico, tão característico de nosso povo – povo de advogados –, é uma das consequências de tal atitude. Em seu *processo formativo* intervém aquela mesma *projeção para o exterior*, que entre nós é tão verdadeira em relação às coletividades como aos indivíduos, e que resulta bem mais de um *abandono de si*, que de uma iniciativa livre e consciente. *Essa projeção é função do terror do isolamento*, já assinalado, que leva o indivíduo a buscar sua razão de ser *fora de si mesmo*, fora da vida, no ambiente social ou no mundo das idéias (HOLANDA 2011g, p. 67, grifo nosso).

A conclusão é que, na ânsia por estabelecer intimidade e familiaridade, derivada do fato de não suportar a solidão e a angústia de estar sobre si mesmo e sob sua própria responsabilidade, o homem cordial evade-se constantemente de si nos outros, buscando sua afeição e sua aprovação, seu *reconhecimento*. Esta característica é fundamental para um ulterior estudo sobre os modos de legitimação do comportamento do homem cordial condicionados por essa relação com a exterioridade e com o parecer. O chamado culto à personalidade degenera,

assim, numa espécie de culto à exterioridade, às aparências, ao parecer como modo de ser. Em trabalho de maior fôlego, apreciamos o modo como essa relação entre o ser e o parecer vinha sendo observada na sociedade brasileira e em seus modos de relação interpessoal pelo menos desde Machado de Assis, passando por nosso modernismo literário e chegando até nosso modernismo historiográfico. Entre todos os expoentes do modernismo brasileiro, Sérgio Buarque se mostrou aquele mais bem aparelhado para colocar a questão, pois já contava com um escopo de conceitos que conseguia associar a estrutura social ao desenvolvimento das estruturas de personalidade. Sua comparação com Heidegger, por sua vez, permite que se coloque melhor o problema da autenticidade do personalismo brasileiro a partir das distinções entre o si-mesmo próprio e o si-mesmo impróprio do *Dasein*. E, por essa via, se entende a cordialidade não como essência, como fato constituído que corrobore para todo futuro sua efetividade histórica. Ao contrário, se a entende como ponto de partida, como um regime de sociabilidade dentro do qual, como brasileiros, somos em alguma medida lançados. Mais ainda, essa aproximação pode também reorientar positivamente aquela que foi até agora uma espécie de utopia negativa do homem cordial, qual seja, a de resistir ao processo de despersonalização típico das sociedades modernas de capitalismo avançado: mais do que a um reencantamento do mundo, essa aproximação talvez nos permita vislumbrar uma reorientação do personalismo não para a exterioridade e o parecer, mas para o cuidado, de si e dos outros, para o fazer-se a si mesmo em modo próprio, fora da tradição e do falatório cotidiano. Trata-se, nesse sentido, de buscar o caminho para uma autêntica abertura à modernidade e aos processos de modernização. A evidenciação desse vínculo entre personalismo e exterioridade pode e deve abrir margem para uma série de novas pesquisas e releituras da sociedade brasileira, que investiguem como essa relação com o parecer influenciou e determinou de maneira fundamental a constituição das diversas esferas de valor que compõe a vida em sociedade no âmbito da cultura brasileira, isto é, onde houve o predomínio do homem cordial e da cordialidade como regime de sociabilidade, como modo de se associar com outros.

### Referências bibliográficas

EUGÊNIO, João Kennedy. **Um Ritmo Espontâneo**: o organicismo em *Raízes do Brasil* e *Caminhos e Fronteiras*, de Sérgio Buarque de Holanda. Tese (Doutorado em História Social) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

\_\_\_\_\_. Um horizonte de autenticidade. Sérgio Buarque de Holanda: monarquista, modernista, romântico (1920 – 1935). In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (orgs.). **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. Campinas: Unicamp, 2011, p. 425 – 459.

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

HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. In: \_\_\_\_\_. **Conferências e escritos**



- filosóficos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 149-175.
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**, tomo I. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**, tomo II. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. Em torno de um congresso. In: \_\_\_\_\_. **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011, p. 74-79.
- \_\_\_\_\_. Ainda um Congresso. In: \_\_\_\_\_. **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011a, p. 80-84.
- \_\_\_\_\_. Existencialismo. In: **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011b, p. 62 – 67.
- \_\_\_\_\_. Ainda o Existencialismo. In: **Escritos Coligidos**: livro II – 1950-1979. São Paulo: UNESP, 2011c, p. 68-73.
- \_\_\_\_\_. À Procura de um Humanismo I. In: \_\_\_\_\_. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011d, p. 445-449.
- \_\_\_\_\_. À Procura de um Humanismo II. In: \_\_\_\_\_. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011e, p. 450-456.
- \_\_\_\_\_. O Mito do Século XX. In: \_\_\_\_\_. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011f, p. 55-58.
- \_\_\_\_\_. Corpo e Alma do Brasil: ensaio de psicologia social. In: \_\_\_\_\_. **Escritos Coligidos**: livro I – 1920-1949. São Paulo: UNESP, 2011g, p. 59-78.
- LIMA, Alceu Amoroso. **O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- MONTEIRO, Pedro Meira. **A Queda do Aventureiro**: Aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- LOWITH, Karl. The Political Implications of Heidegger's Existentialism. In: WOLIN, Richard. **The Heidegger Controversy**: a critical reader. Massachusetts: Cambridge, 1993, p. 167-185.
- RICARDO, Cassiano. **O Homem Cordial e outros pequenos estudos brasileiros**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1959.
- ROCHA, João Cezar de Castro. **O Exílio do Homem Cordial**. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2004.
- WAIZBORT, Leopold. Sobre os Tipos em Raízes do Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 49, p. 15-35, 2009.
- WOLIN, Richard. Herbert Marcuse and Martin Heidegger: an Exchange of Letters. In: \_\_\_\_\_. **The Heidegger Controversy**: a critical reader.