

## ÁLVARO VIEIRA PINTO: A REALIDADE COMO CONSTRUÇÃO DIALÓGICA E TEMPORAL

Norma CÔRTEZ<sup>1</sup>

- RESUMO: Considerando as inclinações filosóficas de Álvaro Vieira Pinto, o artigo explora o caráter construtivo, dialógico e histórico da sua noção de realidade nacional.
- PALAVRAS-CHAVE: Realidade, ontologia e consciência nacional. Filosofia e pensamento social brasileiro. ISEB, nacionalismo brasileiro. Álvaro Vieira Pinto (1909-1987).

Por artes do destino, a tradução da edição brasileira de *The social construction of reality (A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento)*, livro de inspiração schutziana que Peter Berger e Thomas Luckmann publicaram em 1966, foi realizada por Álvaro Vieira Pinto no início da década de 1970 (BERGER; LUCKMANN, 1973). Durante os anos de chumbo, cassado e precocemente aposentado pelo Regime Militar, o filósofo isebiano mantinha-se minimamente atuante realizando traduções para a Editora Vozes. Ele se ocultara sob o pseudônimo Floriano de Souza Fernandes – um dos vários nomes que usou para preservar tais atividades profissionais – e bem menos que modéstia toda essa discrição se atribuía principalmente à sombria conjuntura política em que o país mergulhava.

As dimensões desta curiosa coincidência se tornam particularmente importantes em vista da sua principal obra filosófica, *Consciência e realidade nacional*, que foi publicada anos antes (PINTO, 1960), pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) em meio ao calor dos debates desenvolvimentistas e nacionalistas. Nela, Vieira Pinto já postulava que a realidade consiste numa construção histórica, social e dialógica. Ele

<sup>1</sup> Departamento de História – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ – 21941-590 – Rio de Janeiro-RJ. E-mail: normacortes@uol.com.br.

compartilhava das mesmas fontes filosóficas que a fenomenologia social de Alfred Schutz – trata-se de uma longa e consistente linhagem intelectual que se inicia no dualismo kantiano, atravessa a fenomenologia de Husserl e se encerra nos herdeiros da Filosofia da Existência – e à luz dessa tradição compreendia que a possibilidade de os homens erguerem juízos verdadeiros acerca da realidade do mundo depende da interação entre dois (*logos*) que conflituosa e mutuamente reconhecem a existência e as proposições um do outro.

Ninguém vê a realidade como observador isolado e desinteressado. Ao produzir a percepção das coisas não posso sustentar em mim só. Preciso que os outros pensem como eu penso, e por isso aceito como natural e desejável que se estabeleçam divisões no convívio humano, ficando muitos homens em posição próxima e comum à minha, distinta do restante. Este modo de ser existencial é inevitável. Não me é possível ver o mundo sozinho, porque se tal acontecesse, minha compreensão seria indeterminada, sem critérios de verdade, sem confirmação; preciso que outros vejam como eu vejo. [...] O pensamento não é produção monádica, oriundo de seres racionais unitários, independentes e incomunicáveis, mas efeito social, produto do modo coletivo como um grupo humano se comporta face das coisas no trabalho pelo qual se esforça por apropriar-se delas em seu benefício. Todo o pensamento é um dizer comum, [...]. (PINTO, 1960, v. 2, p. 302).

Superação do solipsismo cartesiano, cuja indubitabilidade cognitiva repousa na subjetividade de um ego-pensante, a fenomenologia de Husserl e os muito diferentes pensadores que se lhe seguiram (LYOTARD, 1960; GILES, 1975) não negavam as propriedades tangíveis do mundo, simplesmente. Para eles, a questão não se reduzia a ignorar os apelos empíricos, sensíveis e observáveis do real. Tratava-se antes de postular que todas essas afecções não são o bastante para que os homens distingam o certo do errado, o falso do verdadeiro, o meu do teu, o sonho da vigília e a quimera da realidade – pois o que separa uma coisa da outra nem é a simples concretude dos haveres mundanos nem são as certezas extraídas de um imaculado reino das idéias puras e distintas. Com efeito, ainda que se possa traçar uma linha de continuidade entre a fenomenologia e o pensamento de Descartes (na medida em que ambos acabam por deixar o mundo sensível sob suspeição), a solução que Husserl ofereceu nem foi parar nas elucubrações do **cogito** nem nos **apriorismos** críticos de uma razão pura. Ao contrário. Nas *Meditações cartesianas*, ele sustentou que a fonte da objetividade radica numa comunidade egoíca (HUSSERL, [19—]) cujos membros tanto experimentam e confirmam reciprocamente suas existências quanto mutuamente estabelecem e conferem realidade aos

seres e haveres do mundo. A objetividade, portanto, é uma conquista constituída nesse comércio dialógico e intersubjetivo que eternamente define, valida e corrige os predicados e as propriedades da chamada realidade. Foi nesse sentido que Husserl escreveu:

O meu *ego*, dado a mim próprio de uma maneira apodíctica – único ser que posso por como existente de uma maneira absolutamente apodíctica – só pode ser um *ego* que possui experiência do mundo se estiver em relação com outros *egos*, seus semelhantes, se for membro de uma sociedade de mônadas que lhe é dada de uma maneira orientada. A justificação conseqüente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação conseqüente da existência de outras mônadas. (HUSSERL, [19—], p. 176).

Tais palavras vão encontrar eco nos escritos de Alfred Schutz. Nas décadas de 1930 e 1940, esse *doublé* de empresário e intelectual – que, ao lado de Max Scheler e Karl Mannheim, foi um dos mais sérios formuladores da fenomenologia/sociologia do conhecimento (HECKMAN, 1990) – empresta novos ares às idéias husserlianas realizando um belo e harmonioso equilíbrio entre a abordagem fenomenológica e a sociologia de Max Weber (MORA, 1994). Embora tenha se despojado da tônica filosófica, Schutz queria estabelecer os fundamentos teóricos, os instrumentos conceituais e os procedimentos metódicos da “província sociológica” que tentava erguer. Substantivamente, seu objetivo era compreender a constituição significativa da vida social. Pois, ao contrário da escola durkheimiana, que considerava a consciência coletiva, as representações mentais, como “coisas” de caráter coercitivo, ele concebia a sociedade como um constructo significativo dado a partir das experiências mundanas compartilhadas pelos homens. Em outras palavras, ao invés de tratar o arbítrio e a espontaneidade como manifestações fenomênicas determinadas por forças coletivas modeladoras (WAGNER, 1979), entendeu que as ações humanas traduzem e expressam significados compartilhados a um só tempo constitutivos e constituintes tanto das unidades singulares quanto dos amálgamas e elos comunitários que esses indivíduos estabelecem entre si. A realidade social, portanto, não consiste num todo inclusivo dado antes e previamente a existência de seus próprios partícipes, mas resulta dos esforços interativos e auto-interpretativos dos seus próprios membros.

Mais tarde, já na década de 1960, Berger e Luckmann reconhecem seguir tais trilhas abertas por Alfred Schutz e não só declaram que a realidade é socialmente constituída como também dão um passo decisivo acentuando o caráter ordinário (entenda-se no duplo sentido de comum)

do conhecimento social. Eles definem seus objetivos cognoscentes nos seguintes termos:

As afirmações fundamentais do raciocínio deste livro acham-se implícitas no título e no subtítulo e consistem em declarar que a realidade é constituída socialmente e que a sociologia do conhecimento deve analisar o processo em que este fato ocorre. (BERGER; LUCKMANN, 1973, p. 11).

E principalmente se desfazem de todas as fórmulas intelectualistas que insistem em fixar hierarquia ou oposição entre os conhecimentos esotéricos formalizados e o chamado senso comum. Assim, desprezam o rendimento teórico inscrito nesse elitismo cognitivo e estabelecem que a sociologia do conhecimento

[...] deve ocupar-se com tudo aquilo que é considerado conhecimento na sociedade. [...] Em qualquer sociedade somente um grupo muito limitado de pessoas se empenha em produzir teorias, em ocupar-se de ‘idéias’ e construir *Weltanschauungen*, mas todos os homens na sociedade participam, de uma maneira ou de outra, do ‘conhecimento’ por ela possuído. Dito de outra maneira, só muito poucas pessoas preocupam-se com a interpretação teórica do mundo, mas todas vivem em um mundo de algum tipo. [...] Exagerar a importância do pensamento teórico na sociedade é um natural engano dos teorizadores. [...] Sendo assim, a sociologia do conhecimento deve acima de tudo ocupar-se com o que os homens ‘conhecem’ como ‘realidade’ em sua vida cotidiana, vida pré-teórica ou não teórica. Em outras palavras, o conhecimento do senso comum e não as ‘idéias’ deve ser o foco central da sociologia do conhecimento. (BERGER; LUCKMANN, 1973, p. 29-30).

Apesar de ser particularmente difícil precisar o enraizamento dessa tradição historicista, fenomenológica, existencialista no pensar de Álvaro Vieira Pinto (os papéis privados ou anotações de aula que eventualmente esclareceriam suas leituras e preferências intelectuais estão perdidos e hoje só dispomos das obras publicadas que raramente mencionam suas fontes (CÔRTEZ, 2003), é possível, contudo, identificar claros e bem sedimentados traços da mesma agenda de soluções teórico-conceituais que atravessou toda essa linhagem de pensamento.

Não quero insinuar ter havido influência dessa linhagem de pensamento sobre as idéias do filósofo isebiano. No que diz respeito à sociologia de Berger e Luckmann (1973) isso seria impossível – afinal de contas, a obra deles é posterior a de Vieira Pinto (1956, 1960). Mas o problema envolvido na noção de influência não se limita apenas a esse aspecto prosaico. A questão possui caráter teórico. Nessa noção reside uma ultrapassada teleologia que obscurece a criatividade e a apropriação

inventiva envolvidas na leitura, na recepção e na conformação de tradições intelectuais (GADAMER, 1988; HOBBSAWM, 1984). Quer dizer, tradições e linhagens de pensamento não são ofertas deixadas pelo passado que ganham vô próprio e saem por aí atravessando gerações. O traçado de uma tradição filosófica revela um esforço consciente e deliberado de cada momento presente para interpretar e (re)constituir seu próprio caminho de formação intelectual. Portanto, é na atualidade desse gesto que, primeiro, ocorre uma definição do desenrolar temporal das tradições – e isso tanto pode incluir quanto excluir elos eventualmente pertencentes –, e depois, também é quando acontece a inscrição daquele que, ao configurá-la, nela se reconhece.

O foco da análise, portanto, sofre um deslocamento e abandona a indagação acerca das fontes e matrizes geradoras de “idéias influentes” para investigar a própria história do processo de composição dessa História. Daí que antes de querer encontrar quem influenciou quem, talvez seja mais produtivo identificar que questões, dilemas e soluções intelectuais pulsaram no interior dessa sucessão de pensadores. Todo o problema então se cinge em saber o seguinte: por que Álvaro Vieira Pinto se apropriou dessa tradição? Há algum significado teórico envolvido nesse gesto? Qual rendimento ele esperava ou poderia obter? Com quem dialogava e a quem interpelava quando evocou as idéias de Husserl, de Heidegger ou de Jaspers? Por que trouxe essa coloração filosófica para enfrentar os debates do nacionalismo brasileiro?

Ainda que nunca tenha mencionado suas fontes de inspiração filosófica, Vieira Pinto utilizou amplamente o repertório conceitual extraído: 1) da fenomenologia husserliana – eis o caráter **intencional** da consciência, a intelecção e a ação como gestos constituintes do mundo, a objetividade como **constructo intersubjetivo**, etc.; 2) da analítica existencial do Heidegger (1988) de *Ser e tempo*, manejando com os conceitos de **ser-no-mundo**, **manualidade**, **cuidado**, **pré-ocupação**, **projeto**, **historicidade**, etc.; 3) das idéias de Ortega y Gasset, particularmente ao se apropriar das noções de **situação** e **massa**; 4) do existencialismo humanista de Jean Paul Sartre, utilizando as noções de **liberdade**, **engajamento**, **alienação versus consciência autêntica**, etc.; 5) da filosofia da existência de Karl Jaspers – quando, seguindo o dualismo de Max Weber, postula a autonomia da esfera política e estabelece limites para a razão, isto é, para os saberes esotéricos, científicos ou técnicos e; finalmente, 6) ele também sugere uma certa Sociologia do Conhecimento que, ao contrário da prescrita por Karl Mannheim (para quem a *intelligentsia* alcança a objetividade em virtude do seu singular descolamento da estrutura de classes), sustenta um princípio de igualdade

cognitiva e assume uma posição política radicalmente democrática e igualitária (CÓRTEZ, 2003).

Todos esses elementos já estavam minimamente anunciados em *Ideologia e desenvolvimento nacional* (PINTO, 1956) – a conferência inaugural do ISEB que ele proferiu em maio de 1956. Naquela ocasião, enfatizou as inclinações democráticas do Instituto afirmando que a fonte da inteligibilidade da realidade nacional não reside no conhecimento esclarecido de uma elite intelectual, mas repousa nos saberes ordinários dos homens comuns.

Diante do então presidente Juscelino Kubitschek e de uma platéia composta fundamentalmente por Ministros de Estado, homens de imprensa e intelectuais em geral, Vieira Pinto declarou:

A verdade sobre a situação nacional não pode derivar de uma inspeção externa feita por um clínico social, um historiador, um sociólogo ou um político, mesmo supondo-se geniais esses homens. Essa verdade só pode ser dita pela própria massa, pois não existe fora do sentir do povo, como uma proposição abstrata, lógica e fria. Não é uma verdade enunciada *sobre* o povo, mas *pelo* povo. É função da consciência que já atingiu, e da representação que faz de seus problemas. [...].

Compreendemos, então, como se equivocam os que julgam que a consciência do desenvolvimento expressa numa ideologia, deve *vir de cima*, seja um artefato da especulação de uma elite intelectual que se pretende esclarecida, mesmo quando esta, com a melhor intenção e boa fé, imagina estar a serviço dos interesses populares. (PINTO, 1956, p. 32, grifo nosso).

Mas foi somente em *Consciência e realidade nacional* (PINTO, 1960) – doravante CRN, sua obra de maturidade, escrita quando estava com cinqüenta anos, aproximadamente – que explorou minuciosamente os aspectos filosóficos e também políticos envolvidos em tal igualitarismo cognitivo. Ele enlaçou num mesmo nó as idéias de não haver primazia intelectual entre as competências cognitivas da consciência ingênua e a da consciência crítica (entenda-se, entre os saberes dos homens comuns e a consciência extra-ordinária filosoficamente preparada) e o caráter dialógico, construtivo, temporal da realidade nacional. Logo nas primeiras páginas de CRN, escreveu:

Quando afirmamos, a seguir, que não há consciência privilegiada, queremos dizer que todo o fundamento, em qualquer condição de existência, pode dar origem a uma forma de pensar autêntica, para tanto bastando reconhecer os motivos que a determinam. Com essa afirmação desejamos excluir o princípio do aristocratismo que atribui *a priori* a certas personalidades o monopólio da verdade. [...] Ao dizermos que não

há ponto-de-vista preferencial, estamos afirmando que de qualquer ponto do espaço social é possível alcançar a consciência crítica da realidade. (PINTO, 1960, v. 1, p. 21).

Não há ponto-de-vista preferencial, a partir do qual se forme uma perspectiva intrinsecamente superior a alguma outra, porque nenhuma perspectiva se liberta do condicionamento pela posição de onde deriva. O universo do real nacional pode ser captado por todos os pontos-de-vista, e a compreensão deste fato conduz a importante conclusão prática: a de que não é lícito excluir como inexpressiva uma interpretação individual da realidade, sob a alegação de que parte de quem não tem qualidade, ou não está em condições de fazê-la. [...] Todo o indivíduo, enquanto elemento do universo nacional, está sempre 'em condições' de interpretar a realidade, precisamente porque só existe 'em condição', isto é, condicionado pela circunstância do seu existir. (PINTO, 1960, v. 1, p. 23).

Obviamente, nesse entendimento há um sério impasse a ser resolvido. Porque se todos os homens estão em iguais condições para interpretar a realidade, ou bem o filósofo acreditava que isso se traduz numa profunda e comum identidade de representações do mundo – o que não era o caso, já que para ele, a

[...] realidade é constituída por um tecido de contradições, de situações antagônicas, em luta indefinida. [E] Com base em cada uma dessas situações geram-se representações subjetivas, idéias, valores, ideais, que se opõem às que se alicerçam nas situações contrárias às primeiras. (PINTO, 1960, v. 2, p. 95);

ou bem existem critérios para distinguir, dentre essas múltiplas e antagônicas modalidades de compreensão da realidade, qual delas será a melhor, a mais abrangente, a mais correta, a verdadeira – enfim. Vieira Pinto formula tal problema nos seguintes termos:

Nenhuma consciência existe isolada, em face apenas do mundo dos objetos. Tanto quanto é evidente a presença destes, também é a de outras consciências, que simultaneamente os apreendem. Logo, toda consciência sabe que o mundo, de que possui a imagem subjetiva e do qual produz uma interpretação, está igualmente presente na representação de um ser semelhante. Em princípio, pois, a existência de outra representação, que não a minha, é um dado da minha percepção, incluído necessariamente na interpretação geral que faço da realidade. Mas não é só um dado, ao lado de outros também presentes, igual aos demais, e sim um dado que ao mesmo tempo se oferece à minha percepção influi sobre ela, modificando a maneira como apreendo os

restantes aspectos da realidade. Uma coisa é perceber o mundo, outra é percebê-lo com a certeza de partilhar com outro ser humano o conhecimento dele. Neste caso tenho de admitir que a minha compreensão é uma entre muitas concomitantes, o que me conduz ao problema do privilégio na posse da verdade. (PINTO, 1960, v. 1, p. 418).

*Locus* de realização de um perene conflito de interpretações, mas simultaneamente reunindo todas as condições de possibilidade para se chegar às soluções parciais e negociadas dessa mesmíssima disputa em torno da posse da verdade, o caráter dialógico da realidade em Vieira Pinto é a um só tempo expressão de uma condição existencial e também um caminho metódico para que os homens alcancem verdades socialmente construídas.

Compreender o diálogo como caminho através do qual se alcança o verdadeiro não chega a ser uma novidade na História da Filosofia. Desde Sócrates a inteligência filosófica assumiu a forma de um confronto entre dois antagonistas cujos argumentos serviam tanto para convencer, quanto para confundir um ao outro. Convém observar, no entanto, que a atitude dialógica de *Consciência e realidade nacional* (PINTO, 1960) é distinta da sugerida pela ironia socrática. Longe de querer exasperar a consciência que se lhe opusesse – cumprindo, dessa forma, uma estratégia de persuasão que, primeiro, mina as certezas do antagonista fazendo-o duvidar de si mesmo e depois o conduz a renunciar às suas irrefletidas opiniões para admitir a ingenuidade da sua própria ignorância (ele nem sabe que desconhece) –, o filósofo isebiano pretendia justamente instituir **a verdade com o outro** (e não **apesar** dele). De um lado, isso significava que os juízos verdadeiros não são exclusivos da consciência filosófica e, por outro, que o diálogo não era tão-somente uma peça de persuasão. Quer dizer, nem se tratava de um expediente de convencimento e nem consistia numa trajetória discursiva de conversão da mentalidade ingênua em sabedoria crítica.

Álvaro Vieira Pinto não pretendia conduzir a consciência ingênua ao esgotamento das suas competências cognitivas para a partir daí, e só após ter atingido tal ponto-zero – **só sei que nada sei** –, erguer a possibilidade de emitir enunciados verdadeiros, indubitáveis e ortodoxos. Seu raciocínio não se apresenta tal qual fosse um sistema de idéias claras e distintas. E muito embora o texto fosse bastante longo, não possuía exercícios teóricos extenuantes adequados exclusivamente aos leitores acostumados com raciocínio filosófico. Ao contrário: foi escrito em desalinho e com a coloquialidade de uma conversa. Afinal, pensava Vieira Pinto, a verdade consiste num **saber comum** e tanto a consciência ingênua quanto

a consciência crítica necessitam desse comércio de recíprocas confirmações.

O diálogo é a condição existencial da realidade humana que dele precisa para se fazer a si mesma, e tem forçosamente de exercê-lo no âmbito comunitário, com interlocutores reais e sobre temas objetivos. O diálogo não pode ser exercício imaginário, a que o espírito se dedique para adestrar-se ou simplesmente para provar a sua verdade em presença de um adversário fictício; tem de ser um drama concreto, travado entre existências que ocupam posições distintas no espaço social, antagônicas em virtude de razões que afetam existencialmente uma e outra.

O homem não existe sem a comunicação que constitui para a sua consciência meio indispensável à compreensão da objetividade. [...] a presença do outro, a inegável companhia das consciências alheias, a referência comum a todas, a um ser exterior a elas, em uma palavra, a prática social do conhecimento afiança a certeza da objetividade. A forma lúcida do pensar sabe que é tal pelo reconhecimento que encontra no pensar de outrem e porque compreende que seus próprios enunciados dependem, para sua verdade, da comunicação estabelecida com as demais existências. O pensar crítico da realidade nacional não afirma nenhuma proposição como verdade *a priori*, descoberta pela reflexão pessoal, auto-suficiente, antes sustenta que a verdade é um valor social, exige a participação do outro, que a deve aceitar mediante condições que lhe sejam próprias, do contrário não passaria de lucubração solipsista. [...]. Se, portanto, preciso do outro para 'com-instituir', quer dizer, instituir conjuntamente com ele, a verdade do que conheço, por outro lado, não posso dar por suposto que o processo de percepção da consciência alheia seja idêntico ao meu [...]. Logo, a consciência crítica só é capaz de formular a sua verdade na base da comunicação social. Quando esta não existe quebram-se os suportes do pensar lógico, ficando o homem à mercê das impressões e intuições emocionais.

[...] Só no âmbito da comunicação existencial é que a prática se torna fundamento da verdade, pois não é na experiência pessoal isolada, mas na experiência enquanto compartilhada com outro que se estatui o vínculo de conhecimento entre o pensar e o ser. (PINTO, 1960, v. 1, p. 189-191, grifo nosso).

Há nessa fórmula uma evidente alusão à figura hegeliana do senhor e do escravo (cujo duelo pelo reconhecimento do outro é fator constitutivo de ambas identidades) (KOJEVE, 2002). Contudo, é importante perceber um outro alcance envolvido em tal comércio intersubjetivo. Porque além de ser um modo através do qual duas unidades de consciência se experimentam, se confrontam e se constituem – trata-se, portanto, da descrição do processo de composição de dois núcleos identitários –, em CRN a questão consiste principalmente no fato de a própria realidade

alcançar o estatuto da objetividade. Em suma, trata-se de compreender o diálogo como o meio através do qual os homens se reconhecem, se compreendem e conjuntamente descobrem, ou melhor, definem aquilo que a realidade é. Tudo se passa como se hipoteticamente houvesse uma espécie de contrato cognitivo acerca da ontologia de todos os existentes. Nesse caso, mais importante que os gestos de reconhecimento das várias unidades egoícas, o ponto é compreender tais acordos que, ao constituírem a objetividade do mundo, definem e estabelecem a consistência, o significado, as propriedades, a quiddidade, dos haveres mundanos.

O problema não se resume em desprezar a evidente tangibilidade do real. Ao declarar que “[...] a realidade só existe quando interpretada. [pois] Não há dados puros, não há fatos em si. Todo o dado e todo o fato só é tal no contexto de um discurso interpretativo [...]” (PINTO, 1956, p. 26), Vieira Pinto estava afirmando que a experiência do mundo envolve significados e, na medida em que supõe tal esforço hermenêutico, não se cinge à simples concretude dos seus entes. Em outras palavras, a realidade não consiste numa coisa substantiva dada previamente tal como se fosse um continente vazio a ser preenchido pelos conteúdos significativos que os homens lhes atribuem. Sem exalar idealismo, subjetivismo solipsista ou imaterialidade (ainda que crítica especializada da época não tenha se convencido disso), sua concepção contrariava todas as noções substancialistas do real.

Rejeitado o postulado substancialista e admitida a realidade como processo, a objetividade deixa de ser primordialmente o panorama espacial, para apresentar-se sob a espécie do acontecer no tempo, na história. De acordo com o primeiro modo de compreender, o Brasil, antes de tudo, o espaço territorial que ocupa, fazendo o papel de 'continente', de 'invólucro' do real. Esse espaço está cheio de objetos naturais e fabricados, e de habitantes, que nele desempenham suas ocupações vitais. [...] A história, matéria predileta da consciência ingênua, é concebida como inclusa na realidade, é a biografia de um ser que, em princípio, seria distinto dela. Haveria um Brasil em si, absoluto enquanto área da superfície da Terra, e uma história do Brasil, como narrativa de eventos interiores a esse espaço, mas por natureza, acidentais, adjetivos. [...] A história é do país, mas o país não é da história. Há um ser a-histórico, meramente extensivo, suporte da objetividade, a que o tempo vem se ajuntar de fora pondo então em movimento as coisas as pessoas que ali estavam, eram reais, antes de o receberem. Na perspectiva de processo a compreensão é diferente: o Brasil é sua história [...]. Com efeito, o existir dos objetos não se reduz ao mero 'estar aí' dos seres que se oferecem à sensibilidade, pois tão real quanto a sua presença é a composição que formam uns com os outros, a qual, levada ao horizonte mais amplo possível, dá origem ao conceito de 'mundo'. Ora, a ligação

dos seres uns aos outros não se faz apenas em virtude de relações de distância, causalidade, sucessão, ações e reações espontâneas recíprocas, contraste ou identidade, mas se funda na correlação de sentido, que os revela como partes de totalidades, com dimensões variáveis.

[...] Só a consideração do objeto na trama da realidade, dentro do horizonte cultural e da fase histórica a que pertence, ou seja, num âmbito envolvente, como fundamento da significação, permite a descoberta da relação de sentido que o prende a outros objetos. (PINTO, 1960, v. 2, p. 121-122).

Muito bem. Quando afirmou que a realidade nacional é constituída dialógica e temporalmente – numa palavra: realidade é contradição e mudança; e indeterminada, encerra o espaço-tempo do conflito e da liberdade –, o isebiano também trazia para os debates nacionalistas um novo formato de enfrentamento do problema do ser da nação. A novidade da sua abordagem residia no fato de adotar uma atitude intelectualmente distinta da que grassava entre a inteligência brasileira sempre muito ciosa em definir o chamado caráter nacional a partir de predicados monocausais – a raça, o credo, a língua, os trópicos, a indolência ou a luxúria orientalizante, a docilidade etc. Com efeito, em vez de se indagar pela brasilidade tentando encontrar qualquer princípio ontológico que definisse a natureza, a quintessência substantiva ou a alma do Brasil, Vieira Pinto abandonou o problema do caráter nacional e afirmou que a realidade da nação é uma conquista histórica perene a ser realizada dialógica e temporalmente. Em outras palavras, para ele não havia um ente nacional a ser absorvido ou a ser explicado intelectualmente, havia sim um mundo, um projeto de nação, um fazer futuro que ainda precisava ser construído.

A ontologia de Álvaro Vieira Pinto postulou o caráter dialógico, construtivo e conflituoso da realidade, pois compreendia que não há uma *anima brasilis* a ser desvelada pela introspecção de uma consciência qualquer. Em outras palavras, ao invés de imaginar a consciência como um pólo passivo diante de uma objetividade que lhe assalta; ou ainda: ao invés de supor que as idéias são meros reflexos representacionais da substancialidade do mundo, tal como espelhos que mimetizam imagens que se lhe antepõem, o filósofo isebiano à luz da linhagem filosófica em que se abrigava (sobre a crise da idéia de representação mental do mundo (DELACAMPANGNE, 1997) compreendia que pensar é agir, ou seja: a consciência encerra uma ação. Dito nos seus próprios termos: “A consciência assume a postura crítica quando começa a meditar sobre o seu caráter eminentemente ativo na construção do mundo.” (PINTO, 1960, v. 2, p. 208). Daí que não existe uma essência brasileira a ser capturada pela representação de uma consciência singular. Ao contrário. Há sim um

mundo a ser construído pelos esforços compartilhados e hermenêuticos dos homens.

Compreendida historicamente, a realidade nacional se constitui no mesmo processo dialógico e conflituoso da interação humana. A essência da nação, Vieira Pinto escreveu já nos capítulos finais de *Consciência e realidade nacional*, “[...] não é uma entidade de caráter metafísico existente por si, fora do tempo, projetada do alto sobre o cenário histórico.” (PINTO, 1960, v. 2, p. 413), pois a realidade possui a mesma tessitura do tempo histórico. E só o pensador inocente acredita que

[...] a realidade tem existência substancial: é aquilo que é, não muda senão até o ponto em que o faça sem deixar de ser substancialmente o que é. [...].

[e] É precisamente a doutrina substancialista da realidade que o pensamento crítico repudia. Para ele, a categoria capital da realidade é a de processo. A realidade é sempre, e por natureza, transição e mudança. O que chamamos de mundo e, em particular, de nação é um fluxo de acontecimentos e de existências, de fenômenos e coisas, a que correspondem no espírito dos homens idéias representativas, teorias aclaradoras e valores de apreciação. (PINTO, 1960, v. 2, p. 28).

CÔRTEZ, N. Álvaro Vieira Pinto: the reality as dialogic and temporal construction. *Perspectivas*, São Paulo, v. 28, p. 119-131, jul./dez. 2005.

■ **ABSTRACT:** *Considering the philosophical inclinations of Álvaro Vieira Pinto, the article explores the constructive, dialogic and historical character of his notion of national reality.*

■ **KEYWORDS:** *Reality, ontology and national consciousness. Philosophy and Brazilian social thought. ISEB, Brazilian nationalism. Álvaro Vieira Pinto (1909-1987).*

## Referências

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1973.

CÔRTEZ, N. *Esperança e democracia: as idéias de Álvaro Vieira Pinto*. Rio de Janeiro: Iuperj; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

DELACAMPANGNE, C. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

- GILES, T. R. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1975.
- HECKMAN, S. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- HOBSBAWM, E. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Porto: Rés, [19—].
- KOJEVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.
- LYOTARD, J. F. *La fenomenologia*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1960.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofia*. Barcelona: Ariel, 1994.
- PINTO, A. V. *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960. 2v.
- PINTO, A. V. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1956.
- WAGNER, H. R. Introdução de Alfred Schutz. In: SCHUTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 3-50.