

Norma Côrtes

Historiadora, doutoranda em Ciência Política
pelo Iuperj e professora da Universidade Cândido Mendes.

Consciência e Realidade Nacional

Notas sobre a ontologia da nacionalidade
de Álvaro Vieira Pinto (1909–1987)

A celebração dos 500 anos nos convida a evocar aqueles que se dedicaram a pensar a experiência civilizacional brasileira. Considerando que o atual padrão de explicação social está fragmentado numa multiplicidade de especializações acadêmicas e científicas, este é um bom momento para se visitar a filosofia de Álvaro Vieira Pinto. Não por a 'ciência primeira' ser capaz de recompor a integração dos empreendimentos cognitivos – há muito tempo a filosofia não assume o papel de fiadora da probidade epistêmica das nossas convicções teóricas –, mas principalmente porque seu pensamento representa o mais consistente e bem acabado esforço de teorização do nacionalismo brasileiro.



Catedrático de história da filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia e intelectual com formação clássica e rigorosa, Vieira atendeu aos apelos da vida pública quando, em 1956, se juntou ao grupo de intelectuais fundadores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Na chefia do Departamento de Filosofia do ISEB, instalado no centro dos debates nacionalistas, entregou-se à tarefa de compreender filosoficamente a formação dos vários modos de pensar o ser nacional. Em sua principal obra, *Consciência e realidade nacional*,¹ pôs-se a interpretar o problema da origem das múltiplas visões sobre a realidade nacional, elaborando uma densa ontologia da nação e das suas formas de consciência.² Além de preten-

der dissolver o antagonismo entre consciência e o real, reunindo um plano ao outro, todo o seu esforço intelectual visava compreender os vários modos de percepção sobre a realidade nacional e as suas respectivas formas sociais de agir, de viver e de ser. Publicada em dois longos volumes, a obra trazia para as fileiras do pensamento nacionalista brasileiro uma das mais sofisticadas tradições filosóficas do Ocidente. E desfilava uma linhagem de pensamento que se inaugurara no dualismo kantiano, ganhou concreção e historicidade na filosofia dos pós-hegelianos, atravessou o historicismo de Dilthey além da fenomenologia de Edmund Husserl, apareceu contida na hermenêutica de Heidegger e no pensamento do seu contemporâneo Ortega y Gasset, para finalmente vir a se encerrar no existencialismo de Karl Jaspers e no humanismo de Sartre.⁵

Embora exuberante, esse imenso *corpus* filosófico assumia um formato textual ex-

tremamente singelo. *Consciência e realidade nacional* foi escrito em linguagem ordinária e comum, acessível a todos os tipos de leitores desde que minimamente cultivados. Ainda que o autor mobilizasse um sofisticado aparato intelectual, seu argumento era exibido de modo coloquial, segundo as formas expressivas típicas do falar comum. Vieira expunha seu pensamento livremente, como se fosse uma opinião, desconhecendo a necessidade de comprovar ou exibir a fundamentação das suas afirmações filosóficas. O livro não possuía qualquer adorno técnico, nenhum tipo de referência às fontes bibliográficas e nem fazia menção teórica aos intrincados problemas filosóficos sob cuja inspiração fora confeccionado. Dessa maneira, tratava-se de uma obra densa e volumosa (cerca de mil e cem páginas) que, contudo, poderia ser lida pelo público em geral. Além disso, o texto não exigia nenhum grande salto de raciocínio do leitor. Extremamente cauteloso no



Álvaro Vieira Pinto, diretor do ISEB, ao microfone. S.d. Arquivo Nacional.

modo de apresentação do seu argumento – ora repetindo e rescrevendo as idéias, ora alterando a estrutura das frases para mais uma vez afirmar o que antes já havia apresentado –, Vieira permitia que seu leitor fosse gradativa e lentamente compreendendo toda a sua exposição.

O despojamento textual e as suas desmedidas proporções foram motivo de muita indignação por parte dos filósofos e leitores com formação especializada.⁴ Se não chegou a ser o fator decisivo para a má fortuna crítica da obra, tal liberalidade estilística contribuiu fortemente para acentuar este destino. De maneira até compreensível, a reação da crítica foi dura e negativa. E, censurando a atitude de Álvaro Vieira, seus críticos em uníssono disseram:

... o professor Álvaro Vieira Pinto se abstém deliberadamente de fornecer ao leitor as referências bibliográficas que permitiriam uma identificação das fontes inspiradoras do seu pensamento e uma avaliação crítica fundamentada da sua originalidade. (...) A ausência de uma bibliografia das fontes sobretudo existencialista e marxista, de que se serviu o autor, torna precária qualquer tentativa de um estudo mais amplo do seu pensamento dentro das correntes atuais, o que, na nossa opinião, seria interessante e mesmo necessário, tendo em vista a significação do movimento de idéias isebiano na vida intelectual brasileira dos últimos anos.⁵

Justificável, essa reação revelava o des-

conforto provocado pela total ausência de indicações das fontes de inspiração do autor. Afinal, a inexistência de qualquer forma de referência significava, primeiro, que não se poderia previamente reconhecer o universo intelectual em que aquela peça filosófica se inscrevia e, depois (talvez ainda pior), que se deveria depositar cega confiança nas conclusões de Vieira Pinto. Além disso, e para culminar, a reunião das suas características textuais também não permitia o fácil reconhecimento do estilo literário da obra. Volumoso demais para ser um ensaio sobre o Brasil, coloquial demais para ser um tratado filosófico, realista e fidedigno demais para ser obra ficcional, *Consciência e realidade nacional* era um tipo híbrido e eclético de texto, flacidamente instalado numa espécie de limbo estilístico literário. Vieira, porém, pareceu desconsiderar essas questões e não se importou com as prováveis reações contrárias quando conscientemente optou por esta estratégia de apresentação textual,⁶ compondo um texto longuíssimo, mas enxuto, pois desprovido de qualquer ornamento teórico ou de linguagem especial.

Para o autor não se tratava de simples questão de gosto entre formas de escrita; sua atitude não pode ser reduzida a uma prosaica e idiossincrática preferência pela singeleza expositiva. Na verdade, sua maneira de escrever encontrava razões políticas e teóricas muito bem consolidadas e estabelecidas no seio da mesma tradição filosófica, que estava oculta sob o manto do despojamento da sua lin-

guagem textual.⁷

Assim como Karl Jaspers, Vieira acreditava que “a filosofia se destina ao homem e a todos diz respeito”.⁸ Ele nutria uma perspectiva democrática acerca do alcance social do seu empreendimento intelectual, acreditando que o público mediano teria perfeitas condições de compreender e se interessar pelos temas filosóficos que sua obra explorava uma vez que, naturalmente, se despojasse o texto da árida tecnicidade típica dos tratados acadêmicos. Desde 1956, ele vinha repelindo a suposição exclusivista que imagina que a melhor compreensão sobre a sociedade brasileira nasce apenas no cérebro de uns poucos iluminados. Na palestra de inauguração dos trabalhos do ISEB, “Ideologia e desenvolvimento nacional”, ele evoca a tradição do ensaísmo sociológico brasileiro opondo-se ao seu elitismo.

Antes de mais nada, é indispensável alterar o ponto de vista em que se perdia a velha sociologia, que, considerando a consciência social sediada exclusivamente nas chamadas elites, as separava radicalmente das massas, as quais apareciam assim como puro inconsciente coletivo.⁹

Consciência e realidade nacional, portanto, foi o passo decisivo do seu rompimento com a ‘velha sociologia’. Por vários motivos e sob todos os seus aspectos – quer como estrutura discursiva, quer como conjunto doutrinário –, esse livro representou a mais radical tentativa de quebrar os padrões de inteligibilidade da

tradição intelectual brasileira.

Quanto ao aspecto de sua composição textual, a singeleza expositiva da obra convidava ao diálogo filosófico todo e qualquer leitor que se dispusesse a pensar sobre a formação da consciência da nacionalidade. Se não apelou aos recursos expositivos esotéricos, tendo voltado sua incomum erudição para dialogar com homens comuns, foi porque acreditava que sua filosofia dispensava “o exercício do exibicionismo pedante, pois as coisas que agora tem interesse em dizer são simples, diretas, exprimem a verdade dos fatos, que são de todos, e naturalmente devem ser transmitidas em linguagem usual e acessível a qualquer um”.¹⁰

Mais que assegurar a difusão das suas idéias, a adoção da linguagem ordinária transformava a leitura de *Consciência e realidade nacional* numa experiência singular. Explico-me. À semelhança dos movimentos artísticos concretistas que nos anos de 1950 e 1960 estavam em voga – cujas exposições se caracterizavam justamente por convidar o público a interagir com a obra de arte, chamando o espectador a realizar uma experiência que encerra (contém e conclui) o fenômeno estético¹¹ –, a peça filosófica de Vieira Pinto permitia que homens comuns, mesmo sem qualquer preparo especial, experimentassem realizar os sofisticados passos intelectuais contidos no ato de pensar uma ontologia da nação e da consciência brasileira. Quer dizer, a singeleza lançava um convite à vivência do exercí-

cio filosófico. Convém observar, portanto, que o uso da linguagem vulgar não alterou apenas o modo de expor idéias. Seu principal impacto foi mudar a própria experiência da leitura, transformando-a numa espécie de diálogo cujo início exigia apenas a espontaneidade da consciência ingênua, mas que a cada passo, ao longo daquelas mil páginas, se ia transfigurando na lenta aquisição da consciência crítica da realidade nacional. Para o homem comum, a experiência de leitura de *Consciência e realidade nacional* assemelhava-se a uma travessia, uma espécie de rito de passagem da consciência. Uma vez que o livro foi aberto, o leigo não apenas aprendia uma série de informações eruditas, mas também e prin-

cipalmente – e este era o verdadeiro objetivo de Vieira Pinto – experimentava, mantinha e vivenciava um lento, longo e denso diálogo filosófico, que o conduzia a atravessar da sua original singeleza intelectual até atingir a autoconsciência crítica da nação brasileira.

Consciência e realidade nacional não objetivava apenas transmitir um conjunto bem definido de informações filosóficas. Ao invés de informar o público, Vieira Pinto queria formar leitores. No limite, sua intenção era modelar consciências. Nesse gesto, porém, não havia qualquer traço de magnanimidade – tal como se quisesse conceder ao leigo um pouquinho da sua vasta iluminação filosófica. Longe de adotar a postura do professor catedrático-



Álvaro Vieira Pinto. Rio de Janeiro, 1963. Arquivo Nacional.

co disposto a ensinar conhecimentos eruditos que os leitores deveriam assimilar passivamente, a sua atitude era a do intelectual engajado, o filósofo nacionalista, que indiscriminadamente convidava o público à prática, ao exercício e à aventura de pensar a formação da consciência nacional.¹²

Esse convite à meditação filosófica confere caráter tético a *Consciência e realidade nacional*. Porque além de escrever sobre os princípios husserlianos, afirmando o postulado fenomenológico “pensamento é ação”,¹³ Vieira também propiciava aos leitores a oportunidade de realmente efetuar todos os passos envolvidos neste ato de pensar a realidade nacional, concretizando positivamente o argumento da fenomenologia. Quer dizer, o livro não era somente um tratado filosófico de caráter teórico sobre o problema da estrutura intencional da consciência e dos seus elos com o mundo.¹⁴ Ainda que, no plano teórico, aí estivesse o ponto nevrálgico da obra, a questão não consistia apenas em definir teoricamente o problema do vínculo que reúne a consciência à realidade – de resto, porque Husserl já havia tratado disso;¹⁵ para Vieira Pinto importava sim que tais vínculos fossem reais, ou seja, que os fundamentos factuais e existenciais desta idéia não fossem ignorados e nem ficassem ocultos ou esquecidos. Não bastava contemplar teoricamente o assunto consciência e realidade; o que de fato Vieira Pinto pretendia era instalar, estabelecer e enraizar uma consciência filosoficamente

preparada na realidade brasileira.

Tal intenção o conduziu a adotar um percurso de meditação bastante peculiar. Com uma trajetória metódica totalmente avessa a de Descartes, Vieira Pinto incorporou ao seu raciocínio toda a balbúrdia das idéias impuras e indistintas, elaborando uma cuidadosa fenomenologia da realidade brasileira. Ele mergulhou sua investigação no mundo ordinário e fez uma espécie de inventário da vida cotidiana e da mentalidade dos homens comuns. Sua ontologia do ser da nação e da consciência nacional não adotava a lógica dedutiva como procedimento metódico já que ele se recusava a assumir qualquer tipo de isolamento introspectivo. Foi nesse sentido que declarou:

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...¹⁶

Ao perceber a inteligência como um *dizer comum*, um modo de *ser-com*¹⁷ os demais homens, seguindo fielmente as orientações heideggerianas – fato que, infelizmente, em virtude da omissão das

referências bibliográficas, a crítica não pôde, soube ou quis perceber –, Vieira atribuía significado comunitário, isto é, dialógico e intersubjetivo¹⁸ a todo e qualquer pensamento sobre a realidade nacional, mas particularmente conferia tal caráter a sua própria incursão intelectual¹⁹. Quer dizer, ele inscrevia a si próprio na realidade que investigava e se instalava na vida ordinária, tornando-se um dos tantos intérpretes e partícipes da sociedade brasileira. Em outras palavras, a consciência do filósofo se quer mais um dos habitantes da mesma realidade sobre a qual meditava.

Com efeito, no que diz respeito ao aspecto do seu enraizamento histórico e social, a consciência filosófica não difere da mentalidade dos demais homens (embora, é claro, seja mais erudita). Tal indistinção não só permite correlacionar a realidade com uma filosofia que lhe corresponda²⁰ – sugerindo, pois, uma sociologia do conhecimento²¹ –, mas também implica rejeitar qualquer forma de isolamento ou de ruptura epistêmica entre o intérprete e os fenômenos observados. Se autêntico e sincero, o saber filosófico não afasta o pensador do mundo dos homens, pois, considerando que é um *dizer comum*, o pensamento não conduz a um plano superior e cognitivamente privilegiado, como se içasse o filósofo a um *topos* especial a partir do qual ele observa a realidade nacional. Ao contrário, para bem compreender o Brasil, Vieira Pinto acreditava ser necessário despir-se de todo e

qualquer traço de pedantismo intelectual.²² A erudição e a sabedoria não conferem nenhum privilégio epistêmico àquele que as possui.

Eis a razão de ter adotado um formato discursivo popular. Ao perceber a própria investigação como expressão de uma dentre tantas outras inteligências que habitam (no) e explicam o mundo dos homens, sua atitude intelectual (a que chamou docilidade do espírito²³) o conduziu necessariamente a uma espécie de ânimo compreensivo que desejava aceitar e queria assimilar a realidade tal como constituída pelo *dizer comum*. Álvaro Vieira Pinto concebia a consciência crítica (leia-se filosófica) nos seguintes termos:

O pensamento 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 lucubrações solipsistas. (...) portanto, *preciso do outro para 'constituir', 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 ho-

mem à mercê das impressões e intuições emocionais.²⁴ (os grifos são meus)

Sendo assim, quando mergulhou sua investigação no cotidiano da vida brasileira, elaborando uma fenomenologia da consciência nacional, ele não estava só declarando as suas simpatias pela mundanidade, como se nutrisse um particular apego pelo povo, uma espécie de encantamento populista pelas formas corriqueiras e vulgares de pensar e viver. Ele

sequer idealizava a expressividade vulgar. Nada o conduzia a pensar que o núcleo genuíno da nacionalidade ardesse no seio do povo. Ao contrário, afinal compreendia que o falar das massas era inconseqüente – nele grassava o mais cândido e ingênuo modo de se pensar a realidade nacional²⁵ –, e seu principal (senão único) objetivo foi justamente superar tais modos singelos de se compreender a nação.

Em verdade, eram os seus postulados fi-



Jean-Paul Sartre. S.I. 20 de fevereiro de 1954. Arquivo Nacional.

losóficos, uma vez que vinculavam a consciência ao mundo, que reclamavam pelo enraizamento da sua própria meditação na realidade nacional. Portanto, quando Vieira adota a coloquialidade para elaborar uma fenomenologia descritiva do mundo ordinário e das suas formas de consciência, não está somente descrevendo a sociedade brasileira. Longe de ser apenas uma contemplação sobre uma realidade que não lhe afetava, a fenomenologia oferecia um território reflexivo para o estabelecimento do próprio exercício filosófico. Já que concordava com Husserl,²⁶ ele não poderia afirmar que a inteligência consiste num dizer comum – um jogo de reconhecimento e compreensão mútua que os homens experimentam entre si –, para logo em seguida se evadir da realidade, indo fundamentar os seus próprios enunciados na evidência exclusiva e excludente da sua subjetividade, erguendo um cenário teórico perfeito e verossímil, mas irreal já que concebido dedutivamente como ideação de um *cogito* indubitável.

Ainda que o despojamento textual sugerisse o contrário, o formato discursivo de *Consciência e realidade nacional* nem era casual, nem se devia exclusivamente a uma preocupação didática – como se revelasse apenas uma particular atenção do autor para com o seu público. Em verdade, tal formato era absolutamente adequado aos postulados teóricos do filósofo, possuindo um efeito duplamente tético (dualidade que, vale lembrar, reproduz os dois planos conceituais da obra: a cons-

ciência e a realidade): o primeiro diz respeito ao estatuto da leitura, ou seja, tratava-se de estabelecer uma interação entre o filósofo e o homem comum, diálogo assegurado pela singeleza textual; mas o segundo efeito incide sobre a necessidade de fundamentação da investigação filosófica em si mesma – na medida em que, voltando a citá-lo, declarou: “preciso do outro para ‘com-instituir’, quer dizer, instituir conjuntamente com ele a verdade do que conheço”. Em suma, ao descrever coloquialmente a vida social brasileira, Vieira Pinto tanto lançava um convite ao diálogo filosófico, oferecendo aos leitores um cenário facilmente compreensível sobre as várias concepções de realidade nacional, quanto também estabelecia (e tematizava sobre) a mesma situação dialógica que era condição de possibilidade absolutamente necessária para a execução do seu próprio empreendimento intelectual.

Há um último aspecto a considerar. Do ponto de vista substantivo, o uso de formas expressivas ingênuas, próprias do linguajar e da mentalidade das massas, repousava sobre a hipótese de ser justamente aí, em meio ao confuso balbúcio da mentalidade singela, onde se encontrava a consciência socialmente compartilhada daquilo que se chama de realidade nacional. Dessa forma, a investigação de Vieira Pinto visava o exaustivo comércio dialógico que os homens experimentam entre si – comércio em que se constitui, confirmando ou não, aquilo que eles compreendem, classificam e discriminam

como verdadeiro. Quer dizer, *Consciência e realidade nacional* consiste numa investigação sobre como os vários modos de consciência inscritos na sociedade brasileira configuravam e compreendiam a chamada realidade nacional.

Esse traço é crucial para a compreensão do rompimento de Álvaro Vieira Pinto com a tradição do pensamento social e político brasileiro. A sua ontologia não foi buscar o ser da nacionalidade em um elemento identitário genuíno, nem mesmo na idéia de brasilidade ou no âmago de alguma essência supostamente primeva. Ao invés disso, Vieira tem como objeto de investigação as formas de mentalidade que conflitivamente convivem na sociedade brasileira. Ele visava compreender o acordo que esta multiplicidade de consciências conquista e, através dos seus respectivos juízos, define o que se entende por realidade. E assim procedeu em virtude de postular o caráter social da verdade – uma vez que a verdade é social e conjuntamente constituída, o filósofo não pode pontificar sobre um núcleo genuinamente verdadeiro à revelia do efetivo esforço constituinte que coletivamente a estabeleceu enquanto tal. Isso significa que não existe um elemento ou algo substantivo a que se possa chamar de identidade, de caráter, de espírito ou de realidade nacional dados previamente à convivência social que os homens de fato experimentam entre si. Pois é somente através de tais relações sociais que eles compartilham uma espécie de contrato cognitivo que, fixando o estatuto de to-

das as coisas que estão no mundo, estabelece um acordo ontológico acerca do que a realidade é ou deixa de ser. Em outras palavras, em *Consciência e realidade nacional* a compreensão das formas de consciência nacional visava responder como os homens efetivamente estabelecem e determinam, por meio do convívio social, o que é a verdade, o que é o bem, o que é o belo, o que é a justiça, o que é o poder etc. Enfim, tratava-se de investigar o processo de constituição social da realidade nacional.²⁷

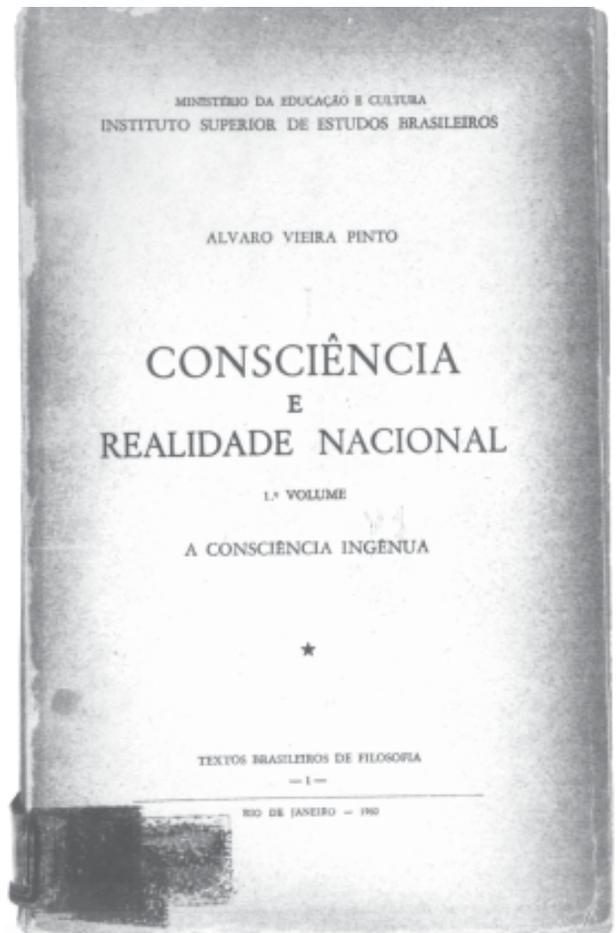
Esse ponto de partida implicava rejeitar a suposição de que caberia ao filósofo o privilégio de estabelecer a realidade do mundo – como se a habilidade de definir o ser de todas as coisas (habilidade que caracteriza a investida ontológica) fosse uma prerrogativa exclusiva da consciência filosófica. E, depois, também significava retirar qualquer caráter normativo de *Consciência e realidade nacional*. Quer dizer, Vieira Pinto tanto se recusava a pontificar sobre o que a realidade é, na medida em que não identificou aprioristicamente algo a que se pudesse chamar de ‘ser nacional’, quanto se negava a estabelecer um corpo de normas que definissem o dever-ser do ente nação. Por fim, e em decorrência disso, ele também era levado a repelir as teses dos principais ensaístas e publicistas brasileiros, rompendo com o modo de tradicionalmente se configurar o problema da nacionalidade.

Porque enquanto a tradição intelectual

brasileira vinha sistematicamente perseguindo um princípio que consubstanciasse a brasilidade em seus traços mais genuínos – e nessa busca acabou por traçar uma longa série monotemática de predicados da nação: ora a sensual mistura das raças, ou a exuberância tropical, ora a personalidade dócil, ou a indolência do herói sem caráter, ora os traços orientalizantes da colonização, ou a descoberta de uma “alma” interiorana e sertaneja, ora ainda a imensidão territorial, ou mesmo a chamada questão social²⁸ –, Álvaro Vieira Pinto, em um só movimento, rejeitou todas es-

tas elaborações reificantes do chamado caráter nacional brasileiro. Em hipótese alguma, sua ontologia buscou estabelecer predicados essenciais para o ente nacional. A rigor, sequer existe *um* ente nacional. Em *Consciência e realidade nacional*, a nação não é uma coisa nem um espírito, não consiste numa extensão tangível, nem num sentimento romântico, não é um agregado de seres reunidos pelo contrato político e tampouco é raça, comunidade lingüística ou solo fecundo. Porque apenas

... para a mentalidade ingênua a nação é coisa que “já existe”, e precisamente



existe enquanto coisa. Está feita, sua realidade é completa, ainda admitindo-se que sofra modificações ao longo da história. É o berço material e espiritual onde fomos depositados pelo destino, e por isso nos precede, sendo o terreno que nos é oferecido para nele exercer a nossa operosidade. O essencial desta crença é a acentuação, em sentido ingênuo do “fato” da nação; esta nos precede, é um “fato” porque está “feita”, acabada na sua realidade presente, embora não terminada na existência temporal. (...) Ora, o que a consciência crítica desvendará é exatamente o oposto: *é a minha atividade que torna possível a existência da nação*. Esta não precede a minha ação, mas sucede dela.

A nação não existe como fato, mas como projeto. Não é o que no presente a comunidade é, mas o que pretende ser, entendendo-se a palavra “pretender” em sentido literal, como “pre-tender”, “tender antecipado” para um estado real, e não no sentido de imaginário pretender, na antecipação de querer passar por aquilo que não é. (...) A comunidade constitui a nação ao “pre-tender ser”, porque é assim que a constitui no projeto de onde deriva a atividade criadora, o trabalho. A nação resulta, pois, de um projeto da comunidade, posto em execução sob a forma de trabalho. A nação está sempre adiante do presente, o qual não é, como ingenuamente se pensaria, momento perfeito da existência da nação, mas

condição para essa existência. Não se tem de entender o presente em sentido cronológico, enquanto inevitável passagem para o futuro; mas em sentido ontológico, como fundamento do projeto de ser. *A nação está sempre adiante, consiste no projeto que formamos de fazê-la. Não é um ser, e sim um mais-ser*, porque só é o estado presente da realidade quando vemos na perspectiva da sua transformação no estado futuro, quando consideramos portanto como acrescentado ao “ser” atual o seu imediato “ir-ser”. *A nação não é um dado do conhecimento intelectual, mas uma decisão da vontade social.*²⁹ (os grifos são meus)

A fórmula que melhor condensa essa citação pode ser expressa nos seguintes termos: ‘o ser da nação é o tempo’. Embora Vieira Pinto não tenha tão claramente explicitado este tributo a Heidegger, tal fórmula conduz ao centro da sua ontologia da nacionalidade. Para ele a nação não tem existência substantiva, mas é aquilo que os homens realizam historicamente. Seus predicados não foram, estão ou serão definidos de forma imutável. Ela não secreta sua alma (sequer possui uma) sobre aqueles que nos seus limites geográficos vivem e morrem. Sendo histórica, nunca se dá como a mesma, pois sua compleição é conquistada através dos tempos. É o fruto das realizações humanas, das ações, dos conflitos, dos diálogos, dos acordos, dos limites que cada geração ao longo do tempo alcançou e empreendeu.

Dizer que é histórica e temporal, contudo, não implica ir buscar o núcleo do seu ser no passado. Embora possua uma memória e uma história (que os arquivistas guardam e os historiadores cuidam de narrar), para Vieira a nação não consiste naquilo que no ontem se definiu. A cada momento, quando mais um recém-chegado nasce, um novo arranjo de existir se estabelece, conformando uma outra e singular situação histórica. Então, sob a força deste impulso não apenas o futuro se apresenta como promissor e virtualmente pleno de todas as inéditas oportunidades que sequer ainda foram totalmente vislumbradas, mas o próprio passado se exhibe mutável e aberto, sendo alterado e recomposto a cada nova interpretação historiográfica que, de tempos em tempos, se sucede (de acordo com o ritmo das transformações nos paradigmas cognitivos), refazendo desse modo a memória e a tradição nacional.

Assim como em Heidegger, segundo Vieira, o tempo aponta para uma fronteira aberta, uma dimensão que desconhece limites. Nem o limite do que outrora foi, nem o limite do que virtualmente será. Pois se o futuro pode ser facilmente concebido como indeterminado – pelo fato de não ser ainda –, da mesma forma se pode conceber o passado – pelo fato de não ser mais. Ambos são aquilo que no presente se determina. E a cada novo instante, em cada nova atualidade, uma conjunção temporal original reúne passado-presente-futuro, alterando as expectativas do porvir e modificando as perspectivas

sobre o passado.

Espécie de fissura na malha temporal, o presente guarda todas as possibilidades da mobilidade histórica. É nele quando se travam os conflitos³⁰ em torno quer da memória histórica, quer dos projetos de destino. *Porque é hoje o momento em que se define tanto o que a nação será, quanto o que ela julga ter sido.* Intervalo temporal perpetuamente aberto – seu tempo ainda não foi consumido, seu desfecho jamais será dado –, o momento atual encerra a indeterminação do devir. Com efeito, a historicidade reside nesta franquia que o presente oferece, pois, sendo inconclusa, a conjuntura atual pode vir a ser preenchida pela livre ação humana. Por isso, Vieira declara que “o presente é para a visão lúcida um campo de possibilidades aberto ao projeto existencial do homem e da comunidade. É o descortino do futuro e não o coroamento do passado”.³¹

Em *Consciência e realidade nacional*, a nação se diz histórica e temporal não em virtude de o filósofo ter recolhido uma coleção de fatos contidos num passado remoto já definido e realizado, mas em razão de o tempo presente trazer consigo a virtualidade de tudo o que ainda resta por fazer no futuro (e aí se inclui a explicação do passado). Em outras palavras, a historicidade não consiste na mera observação *a posteriori* de uma sucessão temporal – não se trata de contemplar o que aconteceu na história pátria –, mas revela esta abertura para o futuro que se exprime como vir-a-ser.³²

Quando Álvaro Vieira Pinto recusou-se a estabelecer um ser essencial para a nacionalidade, definindo o estatuto ontológico da nação pelo seu *projeto de ser*, em verdade afirmava o primado da ação. E jogava sobre os ombros de seus contem-

porâneos o peso da responsabilidade correspondente à liberdade³⁵ que cada momento presente oferece aos homens para projetar o futuro e o passado da comunidade nacional.

É possível que aí ainda haja uma lição.

N O T A S

1. Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, Rio de Janeiro, ISEB, 1960, 2 volumes.
2. Há uma variedade de termos que correspondem à noção de consciência de *Consciência e realidade nacional*, dentre os quais se destacam: espírito, mentalidade, representação, pensamento, modalidade de pensar etc. Segundo Vieira, a "consciência é sempre um conjunto de representações, idéias, conceitos organizados em estruturas suficientemente caracterizadas para se distinguirem tipos ou modalidades". *Consciência e realidade nacional*, v. I, p. 20.
3. Sobre essa linhagem filosófica, cf. C. Delacampagne, *História da filosofia no século XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997. Cf. também Pietro Prini, *Historia del existencialism: de Kierkegaard a hoy*, Barcelona, Herder, 1992; Javier B. R. Azúa, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992. Sobre os vínculos entre Dilthey, Husserl e a filosofia da existência cf. Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, (1950), México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Dilthey-Husserl, *Correspondências entre Dilthey e Husserl (jun./jul. 1911)*; "En torno a la filosofía como ciencia estricta y al alcance del historicismo", em *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v. I, nº 2, 1957, pp. 103-124; Françoise Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995; Martin Heidegger, *Ser e tempo*, (1927), Petrópolis, Vozes, 1993; Hans-Georg Gadamer, *Verdad y metodo*, (1960), Salamanca, Sígueme, 1988.
4. A primeira recepção crítica de *Consciência e realidade nacional* foi formada pelos seguintes textos: Luís Washington Vita, "Consciência e realidade nacional", em *Revista Brasiliense*, nº 41, maio/jun. 1962; Leandro Konder, "Consciência e realidade nacional", em *Estudos Sociais*, nº 12, abr. 1962; padre Henrique C. Lima Vaz, "Consciência e realidade nacional", em *Síntese*, jun. 1962; Michel Debrun, "O problema da ideologia do desenvolvimento", em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, II-2, jul. 1962; e Gerard Lebrun, "A realidade nacional e seus equívocos", em *Revista Brasiliense*, nº 44, nov./dez. 1962. Um panorama desta recepção pode ser encontrado em Marcos César de Freitas, *A personagem histórica e sua trama: Álvaro Vieira Pinto na história intelectual da revolução brasileira*, tese de doutorado, PUC-SP, 1997.

5. Henrique C. Lima Vaz, "Consciência e realidade nacional", op. cit., p. 71.
6. Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, op. cit., v. I, p. 17: "O caráter de meditação livre, evidente no trabalho aqui apresentado, é inerente à situação do autor diante do assunto. Desejando pensar por si mesmo o problema que escolheu, sem a preocupação em compendiar-lo numa exposição didática, quis valer-se dos conhecimentos hauridos na sua formação intelectual para com o auxílio deles investigar o tema que se propôs. A liberdade da meditação a que se devotou explica a ausência de dissertações expositivas dos conceitos e doutrinas de que se utiliza ou a que alude, bem como alguma desordem na disposição da matéria. (...) Não figuram, por isso, no presente trabalho discussões filosóficas sobre as relações entre a consciência e o ser, mas tão-somente as que se referem à questão restrita das relações entre o pensamento com a realidade nacional. Igualmente não figuram (...) discussões expositivas das diversas atitudes doutrinárias que suscitam. De certo modo, é possível dizer que o autor dá por suposto o conhecimento delas e se outorga a liberdade de usar conceitos que lhes são próprios para esclarecer os tópicos em exame. Não sendo o livro um tratado expositivo, e sim meditação contínua e, em grande parte, assistemática, a utilização de tais conceitos é lícita e não prejudica o entendimento de algum leitor menos familiarizado com eles, pois o sentido em que são tomados ressalta claro no texto. Deliberadamente não há dissertações doutrinárias, mas apenas a incorporação de alguns produtos da reflexão alheia ao modo de pensar do autor, quando lhe parecem úteis a exprimir a sua própria compreensão".
7. Esse modo de exposição filosófica já havia sido posto à prova pelo próprio Husserl que, em *A crise das ciências européias*, publicado em 1954 – poucos anos antes de *Consciência e realidade nacional* –, declara ter deliberadamente evitado recorrer à linguagem técnica e científica. Então, ele escreve: "Esta linguagem foi evitada conscientemente. Entre as grandes dificuldades do modo de pensar que pretende capturar e fazer valer a 'intuição originária', ou seja, o mundo da vida pré e extracientífico, que acolhe em si toda a vida atual e também a vida do pensamento científico e a alimenta como fonte das suas configurações conceituais de sentido; entre todas essas dificuldades figura, dizia, ter que adotar a linguagem ingênua da vida, ainda que também se precise manejá-la adequadamente, isto é, tal como se requer demonstrações teóricas. *Que o retorno cabal à ingenuidade de vida, se bem que numa reflexão que se eleva sobre ela, seja o único caminho possível para superar a ingenuidade filosófica* subjacente ao 'cientificismo' da filosofia objetivista tradicional, é algo que se clarifica pouco a pouco e finalmente, de um modo pleno, abrirá as portas para uma nova dimensão filosófica, já repetidas vezes indicadas". (o grifo é meu) Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 61.
8. Karl Jaspers, *Introdução ao pensamento filosófico*, São Paulo, Cultrix, 1991.
9. Álvaro Vieira Pinto, *Ideologia e desenvolvimento nacional*, Rio de Janeiro, ISEB, 1956, p. 15.
10. Idem, *Consciência e realidade nacional*, op. cit., v. II, p. 210.
11. Cf. Ronaldo Brito, *Neoconcretismo: vértice e ruptura do projeto construtivo brasileiro*, Rio de Janeiro, Funarte, 1985.
12. Aí se encontram traços de uma filosofia da pedagogia, sobre o seu impacto na obra de Paulo Freire, cf. Vanilda Pereira Paiva, *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
13. Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, op. cit., v. II, p. 187: "Pensar e agir, só para fins de exposição didática, são coisas distintas. Inteligência e vontade não são faculdades subsistentes à parte uma da outra, nem disposições independentes no todo físico-espiritual que é o do homem, em sua qualidade de ser socialmente condicionado. (...) Pensar é desde logo agir, como a ação é o pensamento que se conclui".
Consciência e realidade nacional, v. II, p. 197: "A ação é sempre concreta, pois se completa no efeito atual sobre determinado objeto da realidade. Ao contrário da especulação, que é abstrata, e por isso se dirige ao universal, a ação incide sempre sobre o dado concreto. A consciência que daí resulta é também concreta, diz respeito a este fato ocorrido aqui e agora. É possível generalizar e, portanto, tornar abstrata a teoria ou a proposta da ação, mas não a própria ação. A consciência que se dispõe a refletir as modificações do universo, resultantes de determinada atividade, torna-se também concreta na sua representação".
14. Idem, *ibidem*, v. I, pp. 42-44: "A tese fundamental a defender é a de que a consciência não existe à parte do real representado, como se fosse um interveniente estranho, que se superpusesse à realidade para percebê-la de fora, à distância. A relação da subjetividade ao plano real não é de ligação, entre um suposto mundo espiritual e o das coisas materiais, nem a de mera reflexão óptica, como se o objeto real admitisse uma imagem virtual num espelho, mas é a relação de 'intencionalidade'. (...) A consciência não tem existência em si, independentemente

te, destacada da coisa que representa, mas é sempre consciência *de algo*, tende sempre para aquilo que é a cada instante o seu objeto e se conforma exclusivamente no momento de representá-lo. Não o constitui como existente pelo ato de conhecê-lo, mas se constitui a si própria por esse ato. Só assim, ao perceber, é representação subjetiva de alguma coisa objetiva. (...) Temos de entendê-la como modo de ação, específico do existir humano, pelo qual este se constitui em foco de representações (...). É na relação de conhecimento que o sujeito se vai criando, em face da realidade que preexiste a ele”.

15. “A percepção da ‘casa’ ‘visa’ (refere-se a) uma casa – ou, mais exatamente, tal casa como recordação; a imaginação, como imagem; um juízo predicativo; um juízo de valor acrescentado, visá-la-ia a sua maneira, e assim por diante. Estes estados de consciência são também chamados estados intencionais. A palavra intencionalidade significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu *cogitatum* em si próprio.” Edmund Husserl, *Meditações cartesianas*, (§ 14), Porto, Rés, s.d.
16. Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, op. cit., v. II, p. 302.
17. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, op. cit., (§ 25-27).
18. “... o sentido de uma comunidade de homens, o sentido do termo ‘homem’, que, já enquanto indivíduo, é essencialmente membro de uma sociedade (...) implica uma existência recíproca de um para outro. Tal implica uma assimilação objetivante que coloca o meu ser e o do dos outros no mesmo plano. Eu e cada outro somos, portanto, homens entre outros homens. Se me introduzo em outrem pelo pensamento e se penetro profundamente nos horizontes daquilo que lhe pertence debater-me-ei de imediato com o seguinte fato: da mesma forma que o seu organismo corporal se encontra no meu campo de percepção, o meu encontra-se no campo de percepção dele e, geralmente, apreende-se tão imediatamente como ‘outro’ para si como eu o apreendo como ‘outro’ para mim. Vejo igualmente que a multiplicidade dos outros se apreende reciprocamente como ‘outros’; em seguida, posso apreender cada um dos outros não como ‘outros’ para si e, portanto, ao mesmo tempo, imediatamente para mim próprio.” Edmund Husserl, *Meditações cartesianas*, op. cit., (§ 56), pp. 164-165. Sobre o conceito de intersubjetividade cf. § 42 a 63.
19. Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, op. cit., v. I, p. 189: “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”.
20. Idem, *ibidem*, v. I, p. 63: “Um país não possui o grau de consciência que exhibe, não cultiva preponderantemente determinada concepção filosófica, não adere a uma teoria política, não desenvolve particular estilo artístico, por virtude do acaso. Todas as manifestações espirituais que em conjunto formam a sua cultura encontram motivação em condições objetivas de sua existência, quer as do momento presente, quer as que vigoraram no passado, e continuam, por inércia social, a produzir efeitos”.
21. Idem, *ibidem*, v. I, p. 11: “O conjunto de condições objetivas que constitui o estado de uma comunidade nacional é sempre acompanhado por uma consciência social, onde se reflete”.
- Sobre os vínculos intelectuais entre Karl Mannheim, Max Scheler e Edmund Husserl cf. Gunter W. Remmling, “Philosophical parameters of Mannheim’s sociology of knowledge”, em *The sociology of Karl Mannheim*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975. Cf. também Susan Heckman, *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*, Lisboa, Edições 70, 1990.
22. Idem, *ibidem*, v. I, pp. 197-198: “O intelectual semicolonial que produz para exhibir o que julga saber, é invariavelmente um misto de estudioso e charlatão. Não estando vitalmente interessado naquilo que estuda, só o fazendo por inclinação de espírito, motivo de trabalho ou divertimento intelectual, é para efeito de sucesso público que perlista as páginas dos tratados das revistas e dos catálogos. Tem necessariamente que exhibir mais do que de fato adquiriu, e desta maneira envereda sempre por alguma modalidade de charlatanismo. São tão numerosas estas possibilidades que não há tempo de citá-las, mas uma das mais freqüentes, por exemplo, é a impressão de familiaridade com o pensamento de conhecidos gênios estrangeiros, dos quais na verdade só possui materialmente a obra, ou seja, o livro em papel. Disserta com desembaraço sobre idéias de personagens dos quais tem o mais superficial conhecimento, dando-se como intérprete e crítico desses expoentes da cultura. Nas obras que elabora para o deslumbramento interno, derrama-se em citações de autores estrangeiros quase sempre no original. Observa-se aqui a necessidade de demonstrar publicamente o conhecimento dos idiomas sagrados da cultura, a fim de não ser acusado de compulsar material de segunda mão. (...) Os

que não se atrevem ao cometimento da freqüente visita ao mundo clássico, preferem demonstrar familiaridade com a cultura do nosso tempo, e para tal fim o procedimento mais indicado é exhibir especial conhecimento do idioma germânico. Acham que se conseguirem dar a impressão ao grande público de que sabem alemão, terão conquistado definitiva e indubitavelmente o lugar de 'intelectual'. Para isso é indispensável citar os filósofos alemães modernos e contemporâneos no original, sem, evidentemente, a menor concessão ao vulgo, por conseguinte sem descer à lisonja popular de traduzi-los. E há até os que, na impossibilidade de vôos tão altos, contentam-se em citar francês. Tudo isso é unicamente exemplo de como a consciência ingênua interpreta e exerce o seu papel de mediadora da cultura”.

23. Idem, *ibidem*, v. I, p. 201: “O pedantismo é o oposto da docilidade de espírito, a qual, longe de se opor à aquisição da cultura internacional, se define pela utilização desta, a fim de criar a própria cultura, o que supõe a reflexão sobre os problemas peculiares à realidade do pensador e a elevação das proposições resultantes da compreensão deles no plano do saber universal. Somente quando o homem de estudo se volta para a consideração da sua realidade objetiva, a do seu país e do seu povo, poderá empregar a erudição que possui, sem receio de resvalar no pedantismo”.
24. Idem, *ibidem*, v. I, p. 190.
25. Idem, *ibidem*, v. I, p. 422.
26. Idem, *ibidem*, v. I, p. 189.
27. É possível aproximar esta *démarche* de *Consciência e realidade nacional* da sociologia do conhecimento tal como formulada por Berger e Luckmann em *A construção social da realidade* (1966). Esses autores declaram que a realidade é socialmente construída ao mesmo tempo em que definem o real como a dimensão cuja existência independe da volição humana. Tal paralelismo pode ser feito pelos dois seguintes motivos: primeiro porque Berger e Luckmann são continuadores da fenomenologia sociológica de Alfred Schutz, cuja obra, por sua vez, pretende complementar aquela de Scheler, discípulo direto de Husserl. Quer dizer, todos estes pensadores pertencem a mesma tradição filosófica, e ainda que a supuséssemos fragilmente constituída (o que não é o caso) possuem concepções teóricas razoavelmente semelhantes. E segundo por um motivo prosaico, biográfico, mas não menos revelador. A tradução da edição brasileira de *A construção social da realidade* foi realizada por Álvaro Vieira Pinto (sob o pseudônimo de Floriano de Sousa Fernandes) em meados de 1973. Mesmo que não fosse verdade que toda tradução implica algum grau de co-autoria, creio ser legítimo supor que, em virtude das coincidências entre suas orientações filosóficas, Vieira Pinto subscreveria a noção de realidade postulada pelos dois sociólogos.
28. Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, op. cit., v. I, pp. 245 e 263-264.
29. Idem, *ibidem*, v. II, p. 199.
30. Idem, *ibidem*, v. I, p. 12: “Há indubitavelmente uma nova consciência em ascensão no seio da sociedade brasileira, mas não sendo ainda dominante luta por se definir a si própria e refutar os modelos de pensar precedentes. Vivemos um período em que diferentes configurações de idéias, representando cada qual um modo de compreensão da realidade, combatem pelo direito de serem reconhecidas como legítimas e de assumirem a direção política do processo nacional. (...) Trava-se, assim, uma luta entre modos de pensar representativos de atitudes e de interesses antagonônicos no interior da mesma comunidade, luta que tende a se tornar particularmente aguda, no caso da sociedade brasileira”.
31. Idem, *ibidem*, v. II, p. 33.
32. O acento, todavia, dessa noção de vir-a-ser não incide sobre a suposição de a atualidade guardar total e irrestrita liberdade – o ponto não é que os homens possam livremente fazer ou escolher qualquer coisa –, o acento está na realidade histórica propriamente dita, ou seja, no fato de a realidade da nação revelar aquilo que seus homens *necessariamente* realizam, escolhem e conseguem ser.
33. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre sugere que a liberdade não consiste tão-somente numa franquia que desembaraça o homem de toda e qualquer determinação, pois que implica na responsabilidade sobre a própria existência. Em suas palavras: “... não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, no domínio dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer”. Jean-Paul Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, Coleção *Os pensadores*, Rio de Janeiro, Abril, 1978, p. 9.

A B S T R A C T

This article indicates that the discursive structure of *Consciência e realidade nacional*, although simple, was appropriate to the phenomenological and existential postulates of the author. The adequacy between the format of the explanation and his philosophical principles allowed this philosopher of the Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) to assume an inedited intellectual posture, and, breaking with the tradition of the social Brazilian thought, he formulated an anthology of the national character from his historicity.

R É S U M É

Cet article montre que la structure discursive du livre *Consciência e realidade nacional*, bien que simple, était convenable aux postulats de la phénoménologie et existentialistes de l'auteur. L'adéquation entre le format de l'exposition et ses principes philosophiques rendraient possible que ce philosophe de l'organisation Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) assumait une posture intellectuelle inédite, et en se brouillant avec la tradition de la pensée sociale brésilienne, formulait ainsi, une anthologie du caractère national à partir de son historicité.