

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GIORDANO BRITO DE AZEVEDO

A CRÍTICA DE VAZ A VIEIRA PINTO

Brasília

2023

GIORDANO BRITO DE AZEVEDO

A CRÍTICA DE VAZ A VIEIRA PINTO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito à obtenção do título de Bacharel em Filosofia, ao curso de Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Gontijo

Brasília

2023

“As pessoas mais felizes são aquelas que nunca se importaram com essas questões malditas”

Solaris (1972), Andrei Tarkovsky

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO

1.1 Delimitação do tema e problema de pesquisa

1.2 Abordagem teórica

2. NOTAS HISTÓRICAS E BIOGRÁFICAS

2.1 Álvaro Vieira Pinto

2.2 Lima Vaz

2.3 O ISEB

3. ANÁLISE

4. CONCLUSÃO

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 INTRODUÇÃO

No contexto acadêmico da nossa produção filosófica, apesar de recentemente ser possível constatar as mudanças e necessário reconhecer os esforços envidados, a verdade é que pouca atenção dedicamos ao pensamento e aos problemas nacionais.

Essa característica persistente da nossa filosofia – sobretudo no âmbito da Academia – esse filosofar de costas para o Brasil, é o que leva autores como Ronie Alexsandro Silveira a sustentar que essa “falta de conexão” é precisamente “aquilo que melhor define a filosofia brasileira” (Silveira, 2016).

Na contramão dessa “tradição”, já em meados do séc. XX, o estudioso jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz fez publicar na edição de abril de 1962 da revista de filosofia *Síntese* uma resenha sobre *Consciência e Realidade Nacional*, essa que é considerada a obra de maior relevo do pensador fluminense Álvaro de Vieira Pinto.

Acadêmico de renome, Lima Vaz nos apresenta uma crítica densa e intrincada, que nos desperta o interesse para esse momento pouco comum na nossa história intelectual, marco emblemático na história da recepção do pensamento de um intelectual cujo legado se percebe cada vez mais importante e influente. Nos termos de Costa e Martins, “[...] a apreciação de Vaz possui grande difusão e relevância sendo um trabalho de fundamental importância para discutir a recepção da obra de Vieira Pinto” (Costa & Martins, 2019).

Ocorre que, por décadas, a crítica de Vaz prevaleceu quase sem questionamentos como a palavra final acerca de *Consciência e Realidade Nacional* e só recentemente esse parecer começa a ser revisado. Pois é como parte desse movimento que situamos o presente texto. Na verdade, este trabalho surgiu da ideia de, quem sabe, confrontar o artigo de Lima Vaz, apresentando quiçá uma “tréplica” que nunca ocorreu. Que não sejamos mal interpretados: claramente não reunimos hoje as condições para arbitrar as opiniões de tais colossos do pensamento nacional, provavelmente nunca as reuniremos. Cientes disso e do provérbio chinês segundo o qual toda longa jornada começa com o primeiro passo, o projeto inicial se resumia em percorrer e descrever os argumentos de *Consciência e Realidade Nacional*: há comentadores, afinal, que identificam entre os pressupostos do autor questões de cunho existencial e fenomenológico; outros o associam e restringem a determinado período histórico e tendência político-econômica; há mesmo aqueles que classifiquem sua obra como “delírio dialético-hegeliano” (Domingues, 2017, p. 529). Abordar esses posicionamentos seria parte do

trabalho proposto, que, naquele momento inicial, pensamos em conduzir à luz da crítica limavaziana.

Surge finalmente a ideia (ou necessidade) que orienta este trabalho. Antes de qualquer coisa, constatamos ser necessário reconhecer que o próprio texto de Lima Vaz, por seu turno, apresenta seus próprios desafios. Talvez por ter sua crítica publicada em meio especializado, direcionado a determinado público, Lima Vaz não teve por preocupação elucidar conceitos correntes no discurso filosófico. Esse seria, portanto, um de nossos objetivos: *entender* a crítica feita por Lima Vaz. Não objetaremos, portanto, caso alguém replique que essa empreitada por si só já é desafio mais que suficiente. Podemos, todavia, no melhor de nossa capacidade e no exíguo tempo disponível, percorrer e expor os argumentos do padre com a maior clareza possível.

1.1 Delimitação do tema e problema de pesquisa

Dessa forma, chegamos a formulação do problema da pesquisa que propomos: analisar a crítica feita por Lima Vaz à *Consciência e Realidade Nacional*.

Teríamos por objetivo secundário mais amplo alcançar uma compreensão aprofundada de *Consciência e Realidade Nacional*, de seus pressupostos teóricos e da crítica feita por Lima Vaz.

Como objetivos específicos podemos listar: (1) descrever a crítica de Lima Vaz; (2) esclarecer os argumentos apresentados por Álvaro Vieira Pinto em *Consciência e Realidade Nacional* a partir da ótica da crítica de Lima Vaz; e (3) entender a crítica do jesuíta.

1.2 Abordagem teórica

Costa e Martins (Costa & Martins, 2019) dividem em três as críticas de Lima Vaz, que podemos resumir nos seguintes pontos:

- O que Álvaro Vieira Pinto apresenta é uma interpretação da realidade nacional, desacompanhada do seu contexto histórico, econômico, sociocultural e político;
- A segunda crítica refere-se à “incapacidade dialética” de conceber a questão da consciência da realidade nacional nos moldes propostos por Álvaro Vieira Pinto;

- A terceira crítica, por fim, trata da aplicação e desdobramentos do conceito de nacionalidade.

Estamos de acordo com a divisão proposta por esses autores. Costa e Martins (2019) ocuparam-se da primeira e terceira críticas; no presente trabalho, procuraremos, na medida do possível, interpelar em um só movimento os três tópicos, sem prejuízo de outras questões acessórias que identificarmos no texto de Lima Vaz.

2. NOTAS HISTÓRICAS E BIOGRÁFICAS

Nesta seção, trazemos, a título de contextualização, breves notas biográficas a respeito dos autores sobre cuja obra se debruça este trabalho e sobre o Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB, importante órgão vinculado ao Ministério de Educação, extinto em 1964.

2.1 Álvaro Vieira Pinto

Nascido em Campos dos Goytacazes, RJ, em 11 de novembro de 1909, Álvaro Vieira Pinto migrou para São Paulo com a família após concluir o ensino médio, mas ainda muito jovem para ser admitido na universidade, razão pela qual passou um ano sem frequentar a escola, dedicando-se, durante esse tempo, à literatura e à filosofia (Côrtes, 2001). Ingressando finalmente na Faculdade Nacional de Medicina, na Guanabara, e conduzindo seus estudos em situação de adversidade, Álvaro Vieira Pinto começou a ensinar filosofia e física para alunos secundaristas em uma escola religiosa (Côrtes, 2001).

Concluiu a graduação em 1932, tentando, sem sucesso, estabelecer-se como médico em Aparecida (Côrtes, 2001). De volta ao Rio de Janeiro, dedicou-se às pesquisas laboratoriais junto ao médico e pesquisador Álvaro Osório de Almeida; concomitantemente, diplomou-se em física e em matemática pela recém-criada Universidade do Distrito Federal (UDF) (Côrtes, 2001). Chegou a integrar a Ação Integralista Brasileira de Plínio Salgado (Côrtes, 2001).

Foi convidado por Alceu Amoroso Lima, então reitor da UDF, para ministrar o primeiro curso de lógica matemática do país (Côrtes, 2001). Também passou a ensinar lógica na Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil (Côrtes, 2001). Mais tarde, durante a Segunda Guerra, assumiu também a cadeira de história da filosofia em virtude da debandada de professores alemães (Côrtes, 2001). Tornou-se colaborador da revista *Cultura Política*, editada pelo Departamento de Imprensa e Propaganda – DIP entre 1941 a 1945, responsável pela coluna “Estudos e pesquisas científicas” (Côrtes, 2001).

Após um ano de estudos na Sorbonne, em Paris, regressou ao Brasil em 1950, assumindo a titularidade da cadeira de história da filosofia da FNF (Côrtes, 2001). Em 1951, Álvaro Vieira Pinto abandonou a pesquisa médica para se dedicar à pesquisa e ao ensino de filosofia (Côrtes, 2001).

Convidado por Roland Corbisier, assumiu em 1955 a chefia do Departamento de Filosofia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB, entidade vinculada ao Ministério da Educação e Cultura criada em julho daquele mesmo ano (Côrtes, 2001). Dada sua importância na história cultural brasileira, dedicaremos uma seção própria para do ISEB.

Em 1956, a convite de Negrão de Lima, embaixador do Brasil no Paraguai, ensinou na Universidade Colombiana e na Universidade Nacional do Paraguai, onde foi intitulado doutor *honoris causa* (Côrtes, 2001). Suas lições em Assunção foram compilados na obra *Filosofia Actual* por José Maria Rivarola, com aprovação do próprio Álvaro Vieira Pinto (Côrtes, 2001).

Em 1958, deu início à coleção *Textos de Filosofia Contemporânea*, em que pretendia apresentar os representantes mais renomadas das tendências filosóficas relevantes na época (Côrtes, 2001).

Em 1960 e 1961 são publicados os dois volumes de sua obra filosófica mais célebre, *Consciência e Realidade Nacional*, que será “[m]otivo de rápida reação do público especializado, entre maio de 1962 a abril do ano seguinte, CRN foi objeto de vários comentários críticos” (Côrtes, 2001).

Quando Roland Corbisier foi eleito deputado estadual em 1962, Vieira Pinto assumiu a direção executiva do ISEB, tendo que lidar com uma série crise financeira e uma cruzada difamatória promovida por setores conservadores e pela imprensa (Côrtes, 2001).

Em 1962, publicou *A questão da universidade e Por que os ricos não fazem greve?*; em julho de 1963, publica o artigo *Indicações metodológicas para a definição do subdesenvolvimento* pela *Revista Brasileira de Estudos Sociais* do Departamento de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais (Côrtes, 2001).

Deflagrado o golpe militar que derrubou João Goulart em 1964, a sede do ISEB foi invadida e seu patrimônio depredado; em abril, o Instituto foi extinto (Côrtes, 2001).

Após breve refúgio no interior de Minas Gerais, solicitou asilo formal à Iugoslávia e depois de um período de isolamento, se mudou para o Chile, onde publicou *El pensamiento crítico en demografía* pelo *Centro Latino-Americano de Demografía* da ONU; ainda pelo CELADE, ministrou aulas que deram origem ao livro *Ciência e existência, Problemas filosóficos da pesquisa científica*, publicado em 1969 quando Vieira Pinto já estava de volta ao Brasil (Côrtes, 2001).

Nos anos que se seguiram ao AI-5, a obra de Álvaro Vieira Pinto se fez conhecida principalmente por meio de Paulo Freire, mas mantida restrita ao âmbito dos estudos pedagógicos (Côrtes, 2001).

Na maior parte dos anos 70, Álvaro Vieira Pinto se manteve recluso em sua residência, traduzindo autores como Lukács, Chomsky e Lévy-Strauss para a editora Vozes (Côrtes, 2001).

Em 1982, publicou *Sete lições sobre educação de adultos*, obra também baseada nos cursos ministrados enquanto ainda morava no Chile (Côrtes, 2001).

Álvaro Vieira Pinto morreu em 11 de junho de 1987 no Rio de Janeiro (Côrtes, 2001).

2.2 Lima Vaz

Todos os dados abaixo foram extraídos de Mondoni (2002).

Henrique Cláudio de Lima Vaz nasceu em Ouro Preto (MG) em 24 de agosto de 1921. Ingressou no noviciado da Companhia de Jesus em Belo Horizonte em março de 1938, tendo realizado sua formação em filosofia em Nova Friburgo, RJ. Concluída a formação em filosofia, ingressou na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, em 1945. Após ser ordenado sacerdote em 1948, foi completar sua formação em Gandia, Espanha. Retornando à Roma, concluiu seu doutorado em filosofia em 1953 com uma tese sobre a dialética e a intuição nos diálogos platônicos.

Exerceu o magistério em filosofia por quase 50 anos sem interrupção, seja em cursos de graduação, mestrado e doutorado, em diversas cidades e instituições, entre as quais Mondoni cita a Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, em suas unidades em Nova Friburgo (1953–1963), Rio de Janeiro (1975–1981) e Belo Horizonte (1982–2001) e o Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (1964–1986). Nesta última, Lima Vaz obteve o título de Professor Emérito em 2001.

Na década de 60, atuou na Juventude Universitária Católica (JUC) e, na Ação Popular. Nesse período, que vai até a Conferência do Episcopado Latino-americano em Medellín em 1968, a influência foi determinante, notadamente em relação ao que Mondoni chama de “pré-história” da Teologia da Libertação, corrente de pensamento do qual Vaz depois viria a se afastar. Sua transferência para Belo Horizonte em 1964 está relacionada com o clima de

opressão vivido naquela época; Vaz chegou a enfrentar um inquérito policial-militar, que depois veio a ser arquivado.

Mondoni faz um apanhado das contribuições de Lima Vaz, que sintetizamos a seguir:

Antropologia filosófica I: Vaz faz um apanhado histórico e introduz sua abordagem sistemática, em que apresenta as estruturas fundamentais do ser humano;

Antropologia filosófica II: trata das relações fundamentais e da unidade fundamental do ser humano, respectivamente as seções 2 e 3 da parte sistemática;

Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira - compilação de artigos publicados entre 1963 e 1984 e textos presentes na obra *Ontologia e História*, agrupados em três seções: “A herança teológica do pensamento moderno”, “Teologia e sociedade” e “Teologia e linguagem”;

Escritos de Filosofia II: Ética e cultura: retoma escritos anteriores de Vaz em torno do problema das relações entre Ética e cultura, ou da origem e do destino da Ética na cultura ocidental (MONDONI, 2002);

Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura é um repertório de escritos publicados originalmente entre 1990 e 1996 na revista *Síntese*, revisados e agrupados em três seções: “Filosofia e cultura”, “Filosofia e civilização” e “Filosofia e transcendência”;

Escritos de Filosofia IV — Introdução à Ética Filosófica I: faz, de modo hegeliano, um relato dos grandes sistemas éticos da história da Filosofia e oferece uma proposta de estruturação da Ética em uma categoria fundamental;

Escritos de Filosofia V — Introdução à Ética Filosófica II: não é um compêndio, mas uma reflexão histórico-sistemática sobre as grandes questões da Ética, tomada como a ciência do ethos e analisada como categoria conceitual;

Escritos de Filosofia VI — Ontologia e História: reedição com acréscimos de um livro de 1968, reúne ensaios de interesse principalmente documentário. O foco

da reflexão aqui se desloca gradualmente da ontologia clássica para o campo da filosofia da história.

Escritos de Filosofia VII – Raízes da modernidade: traz a teoria de que a modernidade encontra raízes nas disputas doutrinárias do final do século XIII. A história da Filosofia se põe ao lado de uma leitura crítica e interpretativa da modernidade.

Paralelamente à sua carreira como filósofo e professor, Lima Vaz exercia normalmente a atividade pastoral, incluindo o sacerdócio.

Segundo o testemunho de Mondoni:

A solidez de sua vasta cultura científica e humanística lhe proporcionou uma visão abrangente da teologia cristã, da história e literatura ocidentais, das ciências humanas e naturais. Extraordinária erudição filosófica lhe conferiu um conhecimento invejável do conjunto do pensamento ocidental. (Mondoni, 2002)

2.3 O ISEB

O Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB foi criado no governo provisório do Presidente Café Filho e constituído pelo Decreto-Lei nº 37.608 de 1955 como órgão ligado ao então Ministério da Educação e Cultura (Oliveira, 2016).

A finalidade do ISEB e suas áreas de atuação foram assim previstas no artigo 2º do DL 37.608:

Art. 2º. - O ISEB tem por finalidade o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, notadamente da sociologia, da história, da das ciências sociais, notadamente da sociologia, da história, da economia e da política, especialmente para o fim de aplicar as categorias e os dados dessas ciências à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira, visando à elaboração de instrumentos teóricos que permitam o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional. (LEX, 1955; p. 232 apud Oliveira, 2016)

Hélio Jaguaribe (Filosofia e Ciência Política), considerado o principal mentor e articulador do grupo, trabalhou na criação do Instituto com os professores Nelson Werneck Sodré (História), Roland Corbisier (Filosofia), Cândido Mendes (História), Alberto Guerreiro Ramos (Sociologia) e Álvaro Vieira Pinto (Filosofia) – apesar de não ser uma Universidade, o ISEB sempre atuou como um órgão ministerial de pesquisa, desenvolvimento e disseminação de conhecimento especializado sobre a nação para posterior intervenção na realidade brasileira (Oliveira, 2016).

O ISEB se deparou com uma crise interna em 1958 que tanto fortaleceu certa posição nacionalista no Instituto como provocou uma mudança em seu público-alvo; pode-se dizer que a crise de 1958 levou à criação de dois ISEBs, o primeiro de 1955 a 1959 e o segundo de 1959 a 1964: o primeiro ISEB até então desenvolvia atividades orientadas à burocracia estatal civil e militar; a partir de 1959 se voltaram para estudantes, sindicatos e outros grupos nacionalistas (Oliveira, 2016). Oliveira aponta as seguintes mudanças:

1) o aprofundamento da defesa de uma concepção nacionalista de desenvolvimento para o país, 2) a estratégia de organização adotada nas atividades de estudo, pesquisa e divulgação e, fundamentalmente, 3) a ampliação de seu público que passa a conjugar estudantes de graduação e trabalhadores sindicalizados. (Oliveira, 2016)

O ISEB contou com um painel variado de professores e palestrantes para atingir os objetivos pretendidos; além dos professores contratados, outros intelectuais, professores, técnicos e especialistas eram convidados para ministrar palestras e conferências em cursos regulares ou extraordinários (Oliveira, 2016).

A escolha dos temas trabalhados pelo ISEB ao longo dos anos é digna de nota: em 1956, “Ideologia do desenvolvimento nacional” foi o tema de abertura, o que evidenciou que o projeto de uma ideologia orientadora do desenvolvimento nacional já estava bem encaminhado (Oliveira, 2016). Em 1957, o enfoque mudou para as análises sociológicas do poder nacional, conhecimento necessário para prosseguimento do programa de desenvolvimento (Oliveira, 2016). Em 1958, “Nacionalismo” e “Desenvolvimento”, dois grandes temas do ISEB, instauram o ano letivo – são conceitos fundamentais do conjunto de idéias isebianas (Oliveira, 2016). Aprofundando no exame das bases históricas e buscando uma compreensão clara do nacionalismo brasileiro o tema escolhido em 1959 confirma a ideologia nacionalista (Oliveira, 2016). Em 1960, a pesquisa relacionada aos recursos econômicos figura entre os temas (Oliveira, 2016).

Oliveira (2016), com base no “Relatório Sucinto das Atividades do Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB, durante o período de janeiro de 1956 a novembro de 1960”, nos informa que, entre 1956 e 1960, foram ministradas 1.452 aulas e 332 seminários – a descrição dessas práticas de ensino ministradas leva em consideração o ano, a presença de cada área (Filosofia, Sociologia, Educação Histórica no Brasil, Economia, História, Filosofia no Brasil e Política) e o respectivo professor. Álvaro Vieira Pinto foi, segundo o levantamento, o professor mais atuante em sala de aula.

A partir de 1960, o ensino e a pesquisa no ISEB passam a operar estrategicamente a ideologia desenvolvimentista (Oliveira, 2016). As atividades de ensino ocorriam em sala de aula; já as atividades de pesquisa se deram por meio da busca de informações, na sistematização dos dados, nas abordagens metodológicas etc (Oliveira, 2016). Oliveira relata que no período entre 1956 e 1960, esses dois tipos de atividades educativas totalizaram “um universo de 1.452 aulas, 332 seminários, 167 teses apresentadas, 95 Conferências para o Curso Regular, 52 Conferências Externas e 27 Publicações”.

Embora o objetivo expresso das atividades educacionais isebianas fosse auxiliar na transição de uma “consciência ingênua” para uma “consciência crítica”, essa transição não resultou em uma postura intelectual independente e autônoma (Oliveira, 2016). A “consciência crítica” deveria ser ideologicamente embasada em uma estratégia particular de desenvolvimento nacional – deveria espelhar a verdade na medida em que oriunda dos anseios populares (Oliveira, 2016). Tratava-se, entretanto, de uma consciência crítica constrangida na medida em que provinham de determinados agrupamentos socioeconômicos, que deveriam ser conduzidos pelos intelectuais isebianos na determinação do rumo a ser seguido (Oliveira, 2016). Para Oliveira, os intelectuais do ISEB

eram, em sua maioria, intelectuais orgânicos da lógica liberal capitalista e nesse sentido defendiam um projeto político com controlada e restrita participação das massas que efetivamente viabilizasse, através da construção do consenso, a acumulação da riqueza e do capital. (Oliveira, 2016)

Para Oliveira (2016), isso significa que, possivelmente, no ISEB, o viés ideológico se sobrepunha ao viés educativo. Na expressão “educação ideológica” está implícita a ideia de construção do conhecimento subordinada a determinada ideologia – no caso, uma ideologia pautada por um determinado modelo de desenvolvimento econômico (Oliveira, 2016). Assim, a criação do ISEB, segundo Oliveira (2016), é fruto da necessidade do novo Estado capitalista brasileiro de construir consensualmente um projeto desenvolvimentista, baseado em uma nova forma de pensar a realidade nacional.

Portanto, para Oliveira, a experiência isebianas, exercendo o encargo de aparelho estatal de construção de consenso e, ao mesmo tempo, inovando na formação de pesquisadores voltados para a realidade brasileira, é um fato que não pode ser ignorado, sob pena de não se reconhecer o significado das mudanças que passaram a operar nos novos papéis atribuídos ao Estado capitalista brasileiro.

3. ANÁLISE

Lembramos que essa análise se refere ao artigo que Henrique Cláudio de Lima Vaz fez publicar na edição de abril de 1962 da revista de filosofia *Síntese*, de modo que todas as opiniões atribuídas ao jesuíta foram dali retiradas. Traduções, se houverem, são livres e nossas.

Na abertura de seu artigo, Lima Vaz nos informa que *Consciência e Realidade Nacional* aparece como expressão do projeto proposto por Álvaro Vieira Pinto já na palestra de inauguração do ISEB (posteriormente publicada em *Ideologia e Desenvolvimento*, de 1956), de modo a constituir uma “verdadeira ‘suma’ do pensamento isebiano” (Vaz, 1962). O jesuíta anuncia assim, desde logo, o caráter programático de *Consciência e Realidade Nacional*, característica referenciada tantas vezes ao longo de sua nota, em muitas delas como causa dos problemas que entrevê na obra.

Para Vaz, mesmo consideradas as possíveis divergências, as premissas adotadas por Álvaro Vieira Pinto em *Consciência e Realidade Nacional* indiscutivelmente representam as ideias em geral aceitas pelos integrantes do ISEB e que marcaram de modo singular a percepção de sua produção intelectual, principalmente no tocante à compreensão inovadora da conjuntura brasileira diante da questão do *desenvolvimento*, fenômeno que então mostrava propensão para dominar o debate nacional.

Lima Vaz reconhece então a importância do trabalho e identifica nele um esforço inicial no sentido de apresentar em uma exposição exigente o conjunto de ideias próprias do Instituto, situando-o na conclusão de um primeiro movimento de revisão do célere processo de transformação em curso na sociedade brasileira naquele momento e que, ultrapassando o aspecto sociológico e adentrando na seara do pensamento abstrato, estaria destinado a se tornar a “obra clássica” do desenvolvimentismo dos anos 50 do século XX, representando uma etapa significativa na edificação do nosso pensamento.

Entendo que, para além dessas duas áreas (filosofia e sociologia), os dirigentes do ISEB tinham a pretensão de empreender uma leitura ainda mais ampla da sociedade brasileira, abrangendo também outros campos como história, política e economia. Como se sabe, tal pretensão foi atalhada pelo curso dos acontecimentos.

Costa e Martins (2019) criticam a delimitação rigorosa de *Consciência e Realidade Nacional* à circunscrição do desenvolvimentismo cinquentista promovida por Lima Vaz,

posicionamento ao qual estou de acordo, já que Vieira Pinto conduz nessa obra um estudo de cunho abstrato, autenticamente filosófico, e que, como tal, transcende o momento histórico em que se insere. No entanto, há que se considerar que o discurso desenvolvimentista era de fato uma das pautas centrais do Instituto: no pequeno “manifesto” que preambula a obra, é assentado o objetivo mesmo de formar uma “bibliografia do desenvolvimento” (Vieira Pinto, 1960).

O caráter programático estaria qualificado, na visão de Lima Vaz, pela modulação pedagógica da apresentação, que traduz a cadência típica da demonstração de um argumento. Sem embargo, embora, para Vaz, Vieira Pinto seja um autor dialético e autocrítico, ciente de que toda formulação teórica é potencialmente superável, o jesuíta sustenta logo a seguir que Pinto não conduz exatamente uma investigação, mas pretende expor uma interpretação: a leitura do conceito de *realidade nacional* é colocado como o único possível, de modo mais assertivo que indagatório, sem que seja problematizado e decomposto em seus constituintes próprios.

Para Lima Vaz, Vieira Pinto propõe uma “ontologia dialética” da realidade nacional, o que podemos entender, preliminarmente, como uma pesquisa que se volta para a *essência* do seu objeto; no caso, o objeto é a situação da nação em dado momento histórico, considerada em suas constituintes sociais, econômicas, institucionais etc. Tal pesquisa, explica Vaz, seria caracterizada pela adoção do método dialético – o método de investigação filosófica que remonta a Platão e que foi retomado com outra roupagem pelo germânico Georg Wilhelm Friedrich Hegel no séc. XIX – marcado pela oposição entre conceitos aparentemente contraditórios, visando a obtenção de uma síntese que, amalgamando-os, os transcenda. Maybee diz assim:

[...] a dialética de Hegel segue um padrão de tese-antítese-síntese, que, quando aplicado à lógica, significa que um conceito é introduzido como uma “tese” ou conceito positivo, que então se desenvolve em um segundo conceito que nega ou se opõe ao primeiro ou é a sua “antítese”, que por sua vez conduz a um terceiro conceito, a “síntese”, que unifica os dois primeiros [...] (Maybee, 2020)

Ocorre que para Lima Vaz a realidade nacional é tomada por Vieira Pinto como “dato primordial”, não há questionamento sobre sua natureza: Pinto assume essa premissa de sua investigação e sobre ela não lança mais dúvidas; para ele, a realidade nacional estaria suficientemente caracterizada pelo subdesenvolvimento e pela condição colonial; esses traços e todo o esforço já em andamento para sua superação seriam fatos já claros e incontestáveis e estariam delimitados pelas disposições que orientam sua pesquisa. Desse modo, não se entrevê no texto a adoção de um procedimento técnico baseado em metodologia estabelecida para compilação dos dados necessários para uma diferenciação dos aspectos particulares presentes

no caso do subdesenvolvimento brasileiro, tampouco dos rumos próprios a serem adotados no processo de sua superação; aliás, esses dados sequer comparecem no trabalho, pondera Vaz. Resulta que Vieira Pinto não situa essa realidade no quadro especificamente brasileiro, de forma que, de modo paradoxal, não há nada, especialmente de natureza documental, que permita correlacionar a tese de Vieira Pinto acerca da realidade nacional à realidade particular *brasileira* (Vaz, 1962).

Por outra ótica, considerando que *Consciência e Realidade Nacional* trata, conforme visto, de uma busca pela “essência mesma” do objeto de pesquisa, Lima Vaz manifesta certa anuência à opção de Vieira Pinto por uma reflexão revestida de caráter mais abstrato, “eidético”, e discorda daqueles que a consideram irrelevante ou a rejeitam precisamente por sua generalidade. Com efeito, a obsessão com o dado exato, estatístico (uma “fascinação objetivista”, nos termos do padre) em geral desconsidera as origens e os corolários conjunturais relativos aos fatos sobre os quais se debruça, ou seja, tal restrição à minúcia dos esquemas matemáticos, supostamente motivada por sua maior afinidade científica, pode embaralhar a perspectiva da totalidade, produzindo um retrato fragmentado da realidade nacional, que não distingue o complexo de interações que a caracteriza e que abrange aspectos tão diversos como as relações sociais, o arcabouço político-institucional e os processos econômicos (Vaz, 1962).

Para empreender sua reflexão, pois, Vieira Pinto acertadamente, na opinião de Vaz, a situa no platô mais elevado da análise abstrata, já que pretende de lá alcançar o “próprio ser” da nação, sua natureza, substância, finalidade histórica. Não obstante, Vaz ao mesmo tempo identifica o que considera uma importante lacuna na obra, qual seja, a carência de uma concretude documental lastreada que diga respeito à realidade propriamente brasileira, falha que Lima Vaz atribui ao ânimo programático do autor e que envia demais a análise na direção da tese a ser demonstrada. O padre cita, a título de ilustração, a falta de exemplificação das formas específicas da “consciência ingênua”: quais seriam,

[...] por exemplo, as formas especificamente brasileiras de “consciência ingênua”, exemplificadas na literatura, na política, no pensamento sociológico? Quais os traços originais que a categoria de totalidade assume quando se pensa a “totalidade Brasil”? (Vaz, 1962)

Ainda nesse ponto, Lima Vaz opina que, apesar das referências subjacentes, clareza e relevância documental seriam somados ao conjunto da obra se a realidade nacional fosse direta e integralmente manifestada no texto, talvez com indicação expressa de nomes e fatos. O próprio Vaz esboça uma explicação (“mais profunda”) para esse lapso, que estaria relacionada

à estratégia argumentativa (um “recoo instintivo”, em suas palavras) utilizada por Vieira Pinto: preso aos dados documentais, o objeto da teoria proposta – no caso, a realidade nacional – se mostraria como resultado fortuito de seus condicionantes, sua natureza “contingente e aparente” se mostraria clara; em tal situação, não seria possível uma teoria *geral* da realidade nacional como realidade *essencial*. Em outras palavras, o que o jesuíta sugere é que a realidade nacional, descrita em termos de dados documentais concretos e, assim considerada em relação a todo o contexto histórico, se mostraria claramente circunstancial, fortuita. A aquiescência a essa noção de realidade como historicamente *necessária* restaria, portanto, prejudicada; teríamos talvez uma sugestão, uma possibilidade, uma construção cultural (dentre outras), mas não um conceito de realidade que poderia reivindicar a posição de “realidade essencial da História” (Vaz, 1962).

Lima Vaz parte para uma crítica à forma e ao estilo da obra, desnecessariamente longa, prolixa e repetitiva: o tratado seria mais sintético e mais claro se a tal índole programática não “atrapalhasse” seu dinamismo literário; de igual modo por conta dessa índole, Vieira Pinto não fornece a bibliografia utilizada, embora a originalidade da obra não seja contestada pelo jesuíta.

Lima Vaz passa a descrever o programa formulado por Vieira Pinto e apresentado na aula de inauguração do ISEB. Remetendo à obra *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, Vaz elenca as quatro proposições que traduzem o plano teórico a ser expandido em *Consciência e Realidade Nacional*:

a) sem ideologia do desenvolvimento, não há desenvolvimento nacional; b) a ideologia do desenvolvimento tem necessariamente de ser fenômeno de massa; c) o processo de desenvolvimento é função da consciência das massas; d) a ideologia do desenvolvimento tem de proceder da consciência das massas. (Vaz, 1962)

Vaz chama atenção para a importância dos conceitos de *ideologia* e *consciência* no estudo conduzido por Vieira Pinto, indispensáveis à sua concepção de desenvolvimento: este seria, portanto, função de variáveis ideológicas e conscienciais (Vaz, 1962).

Diante do peso representado pelo conceito de ideologia que se extrai das proposições enumeradas acima, mostra-se iminente o risco de que a questão do desenvolvimento ali delineada se afaste da realidade material, ordinária, e descambe para uma divagação idealista, sendo tratado de maneira demasiadamente especulativa e relativista, com prejuízo dos elementos concretos que devem igualmente ser considerados no processo de desenvolvimento.

Vieira Pinto manifesta ciência diante desse risco, de modo que, na interpretação de Vaz, toda a obra *Consciência e Realidade Nacional* é um esforço para conferir concretude ao

conceito de desenvolvimento e manter o conjunto de teses enumeradas em *Ideologia e Desenvolvimento Nacional* dentro de uma dimensão de significado realista (Vaz, 1962).

Vaz traça um paralelo entre a reflexão de Vieira Pinto e a obra do húngaro György Lukács. Em seu conhecido trabalho de 1923, *História e consciência de classe*, Lukács apresenta a “consciência de classe” como a circunstância em que os elementos da classe proletária reconhecem sua condição nas relações de produção e as decorrências desse reconhecimento, escapando ao idealismo ao associar seu caráter dialético com uma autêntica unidade entre teoria e prática. De fato, como expressa o escritor húngaro:

Assim é definida a função única da consciência de classe para o proletariado, em oposição à sua função para outras classes. [...] sua consciência, que é a última consciência de classe na história da humanidade, deve coincidir, de um lado, com o desvendamento da essência da sociedade e, de outro, tornar-se uma unidade cada vez mais íntima da teoria e da práxis. (Lukács, 2003).

Em Vieira Pinto, o requisito para o processo revolucionário surge como a “consciência das massas nacionais” no lugar de “consciência de classe” (Vaz, 1962). Claro que esse processo alcança contornos distintos em cada autor. Assim como na estratégia adotada por Lukács para escapar ao risco de idealismo, Vieira Pinto também sugere uma relação dialética, aqui entre os conceitos de consciência nacional e desenvolvimento (Vaz, 1962). Quer dizer, a analogia entre os dois autores, portanto, advém da associação dialética, de um lado entre os conceitos de “consciência da classe proletária” e “processo revolucionário” e, do outro, entre “consciência nacional” e “desenvolvimento” (Vaz, 1962).

Aliás, esse ponto, na visão de Lima Vaz, é basilar: “a crítica da sua obra só será válida a partir desta perspectiva central” (Vaz, 1962); ou seja, para ele, existe o risco de a empresa restar seriamente prejudicada se descambar para um pensar que negligencia a importância da base física na formação da consciência ou, por outro lado, dispensando a abordagem dialética e acedendo à aridez da exclusividade materialista, minimiza o papel da consciência no processo revolucionário, relegando-a a pouco mais que um espelhamento do substrato material. É decisivo que Álvaro Vieira Pinto consiga relacionar o processo de desenvolvimento econômico e social da nação à percepção da situação histórica que os nacionais dela tem e que nela se inserem a partir do encontro entre “consciências das massas” e “realidade nacional”. Vieira Pinto deve demonstrar que esses conceitos compartilham uma relação histórica de convergência, deve lograr estabelecer de forma fundamentada a dialética que apresenta, sob o risco de suas teses em torno do desenvolvimento nacional serem firmadas sobre bases que não se sustentam (Vaz, 1962).

Lima Vaz anuncia que é principalmente dessa questão primordial que se ocupará em seu artigo, a crítica do quadro dialético presente no programa de desenvolvimento nacional de Álvaro Vieira Pinto.

Embora Álvaro Vieira Pinto registre que não discutirá de modo amplo a questão da relação entre a consciência e o ser, reconhece que deve preliminarmente tomar uma decisão diante do problema da constituição e da origem da consciência, isto é, do seu estatuto ontológico (Vaz, 1962). Assim, Vieira Pinto opta por uma concepção objetivista, que privilegia o ser ou a objetividade sobre a consciência, mas ao mesmo tempo em que a insere no contexto da teoria materialista da *consciência reflexo* (Vaz, 1962). Para Vaz, a aderência a tal opção fica clara em diferentes momentos do texto, como, por exemplo, quando Vieira Pinto, conceituando a lógica, registra que

[...] o homem encontra as coisas com as suas determinações próprias, independentes da vontade dêle [...] Temos, pois, de admitir que tanto o conteúdo das idéias quanto a forma das correlações e das deduções que entre elas estabelecemos nos vêm da objetividade, [...] O que se entende por lógica é apenas a parte mais elevada do reflexo da realidade na consciência [...] (Vieira Pinto, 1960)

A teoria da consciência reflexo foi abordada por diversos autores, notadamente marxistas, dentre eles Ilyich Ulianov, mais conhecido como Lênin, que escreveu, segundo citação de Stálin:

“O materialismo em geral reconhece a existência real e objetiva do ser (a matéria), independentemente da consciência, das sensações, da experiência... A consciência... não é mais que um reflexo do ser, no melhor dos casos, seu reflexo mais ou menos exato (adequado, ideal quanto à precisão)” (Lenin, t. XIII, págs. 286-267, ed. russa).

O trecho indica que, para o materialismo, a consciência reflete o mundo físico, sendo que a realidade da matéria independe da experiência humana. Para Lima Vaz, conforme vimos, o assentimento a tal teoria por parte de Álvaro Vieira Pinto é incontestável, como se pode concluir a partir de várias passagens de *Consciência e Realidade Nacional*. De fato, Pinto em algumas passagens parece seguir de perto a concepção delineada na citação de Lênin quando sobre a consciência registra que os “conteúdos desta reproduzem aquilo que existe independente dela” e que os “fatos, as Coisas, os outros homens e as relações entre eles refletem-se na consciência e nela se tornam percebidos” (Vieira Pinto, 1960, v1, p.15).

Todavia, para Lima Vaz, a teoria da consciência reflexo não permite uma aproximação dialética apropriada entre consciência e realidade nacional, sendo que tal aproximação seria fundamental para o problema com que se depara Vieira Pinto.

Sem embargo, a coisa parece que não é tão simples. Segundo Vaz, Álvaro Vieira Pinto tenta apresentar uma versão dialética da teoria da consciência reflexo; tal tentativa a encontramos quando, i.e., Pinto assevera que “consciência intervém ativamente no processo objetivo, acelerando-o ou retardando-o, tal seja o grau de compreensão de que dispõe” (Vieira Pinto, 1960, v2, p.42). Assim, por um lado, enquanto a apreende, a consciência humana simplesmente espelha a realidade material que dela independe; por outro, a experiência da apreensão dessa realidade de certo modo também a constitui. Poderíamos chamar, apenas para melhor ordem, a primeira concepção de teoria “ortodoxa” da consciência reflexo, a segunda de consciência reflexo “dialética” ou “amenizada” – mas essas são expressões minhas, não estão em nenhum dos autores. Ainda sobre essa “divergência”, podemos encontrar em outras partes de *Consciência e Realidade Nacional*:

A operação sôbre a realidade é criadora de coisas e de situações que, sem aquela ação, não existiriam. O papel ativo da consciência é consubstancial à sua natureza de reproduzir em imagem a verdade da existência objetiva. (Vieira Pinto, 1960, v1, p.15)

Elaborando sobre esse ponto, podemos verificar que na tentativa de tradução dialética da consciência reflexo, o âmbito material – a “realidade mesma” – não é apenas refletido na consciência, sua percepção não é um processo meramente passivo, mas é também influenciado pela consciência que o percebe. Na verdade, aponta Lima Vaz, a consciência vai mais além e se faz presente na composição da mediação que se dá entre o homem e a realidade; tal mediação, é dada pelo trabalho e pela prática social: “é o trabalho que revela a realidade, à medida que a vai modificando” (Vieira Pinto, 1960, v1, p.67). A realidade, agora intermediada, apresenta-se como “projeto” (Vaz, 1962). Em outra parte, Pinto assevera que

pode o trabalhador julgar que sua condição é de ordem natural, incluída por necessidade numa estrutura objetiva imutável que a precede e determina, e não lhe ocorrerá a idéia de que o trabalho que executa cria em verdade o mundo onde se encontra. Vê-se a si próprio ligado a êsse mundo e a essa sociedade por uma multiplicidade de vínculos, mas não percebe que o seu trabalho, aquilo que o constitui em essência, é o principal dêsses vínculos. (Vieira Pinto, 1960, v1, p.109)

Portanto, o que se mostra é uma noção de realidade que se afasta de qualquer pretensão a uma percepção direta. A consciência, situada em determinada coordenada histórica, intermedeia invariavelmente a apreensão e a compreensão da realidade por meio do trabalho e da prática social; já não é mais a realidade reduzida ao substrato material que se apresenta à consciência, não se trata de uma objetividade prontamente refletida. Aliás, Lima Vaz esclarece que não se trata mais de *reflexo* propriamente: nessa concepção dialética, a realidade que se

apresenta de modo indireto, mediatizada pelas práticas humanas, é *comunicada* entre as consciências.

Lima Vaz explica que a realidade só pode ser compreendida dialeticamente quando esse esforço de compreensão se volta para a realidade particularmente humana, a saber, para a própria História. De fato, como vimos na citação de Maybee acima, a dialética, em especial na vertente hegeliana, é uma atividade que se dá entre conceitos.

O problema que se coloca, diz Vaz, não é da ordem de um mapeamento entre o mundo objetivo e a consciência, mas entre consciências, por intermédio do mundo modificado pela atividade humana. A dialética da História não seria, pois, precisamente a dialética do reflexo, mas a da “comunicação das consciências” ou das “formas” dessa comunicação (Vaz, 1962).

A partir da constatação da presença dessas duas “variantes” da teoria da consciência reflexo – o que acima chamamos de ortodoxa e amenizada – Lima Vaz acusa ambiguidade na tese de Álvaro Vieira Pinto; sem mais, não obstante, Vaz estatui que Vieira Pinto elege a primeira opção e no restante do artigo a ela direciona sua crítica, sem mencionar ou retomar especificamente essa suposta ambiguidade.

Vimos, portanto, que segundo Lima Vaz a pretensão de se estabelecer uma dialética da História com base na relação entre o mundo físico e a consciência esbarra em um impasse. Lima Vaz sugere a superação definitiva do “mito” de tal dialética por Jean-Paul Sartre em sua *Crítica da razão dialética*; como nota, observamos, no entanto, que essa obra foi primeiramente editada em 1960, quando *Consciência e Realidade Nacional* também atingiu os prelos, de modo que dificilmente Álvaro Vieira Pinto teria acesso ao texto do autor francês enquanto confeccionava o seu próprio. De qualquer forma, para Lima Vaz, o mito de uma “dialética do mundo” permanece em Álvaro Vieira Pinto, “roubando-lhe [...] a possibilidade de elaborar uma concepção dialética coerente das relações entre ‘realidade nacional’ e ‘consciência’”.

Para reforçar seu ponto de vista, Lima Vaz faz referência aos conceitos de “ideologia” e de “fatores ideológicos na produção do desenvolvimento” propostos no primeiro volume de *Consciência e Realidade Nacional*, como, por exemplo, encontramos em:

Dos fatôres que em conjunto denominamos ideais, consideraremos apenas o grupo daqueles que chamamos de ideológicos e que são, como dissemos, as idéias que a comunidade entretém a respeito de si mesma. São, de fato, a auto-consciência da nação. (Vieira Pinto, V1, p.28)

[...] é certo que o processo de desenvolvimento nacional implica a presença de fatores ideológicos [...] (Vieira Pinto, V1, p.29)

Para Lima Vaz, quando Vieira Pinto estatui a relação funcional entre o processo de desenvolvimento e a autoconsciência nacional, ressurgue o risco de um idealismo que descamba para a discricionariedade: essa consciência produziria as ideias e os “fatores ideológicos” que, por sua vez, produziriam o desenvolvimento (Vaz, 1962).

O desenvolvimento aqui, aponta Vaz, é “antes de tudo um projeto total da comunidade, é um cometimento deliberado do grupo que decide mudar as condições de existência em que se encontra e ascender a forma mais alta” (Vieira Pinto, 1960, v1, p.32).

Considerando que, para Lima Vaz, tal construção não encontra fundamento na teoria da consciência reflexo, a ideologia do desenvolvimento encontra-se em risco de se tornar apenas mais uma tese (dentre outras) delimitada a determinado círculo intelectual e desconectada de um projeto nacional factível (Vaz, 1962).

Álvaro Vieira Pinto teria antevisto essa objeção quando explicou (em II, 574/575) que o reflexo da realidade na consciência teria aspecto dialético, pois exprime o aspecto “qualitativo” do contexto histórico em que se encontra (condição conjuntural). Nesse trecho, Vieira Pinto explica que para entender a relação proposta entre consciência e realidade nacional é necessária uma descrição prévia do aspecto qualitativo do processo atravessado pela nação em dado momento histórico, sobretudo da perspectiva da sua percepção na consciência, de modo que a representação resultante dessa percepção permita a formulação de um “projeto de ação”. A consciência reflete a realidade, mas existe, na explicação de Vieira Pinto, uma natureza dialética traduzida na sua “condição conjuntural”, que, por sua vez, revela duas situações possíveis. Na primeira, inautêntica, o processo econômico se encontra refém dos interesses estrangeiros e a consciência, por refletir uma situação inautêntica, se vê impedida de gerar um projeto autêntico (Vieira Pinto, 1960). Pinto estatui que, nessa conjuntura,

a consciência é inadequada e retardada, em relação à fase reinante do processo, [...] no sentido de que, como consequência da sua alienação, deixa de refletir as possibilidades mais avançadas de criar o projeto transformador dessa fase da realidade. (Vieira Pinto, 1960, v2, p.575)

Na segunda situação, o processo econômico autêntico e livre de alienação é refletido na consciência, que aqui se antecipa ao estágio do processo objetivo na concepção de seu projeto. Seja como for, “a qualidade da consciência, retardada ou adiantada, depende da predominância

relativa dos aspectos autênticos ou inautênticos na fase do processo objetivo considerada” (Vieira Pinto, 1960, v2, p.575).

Tal tentativa de “dialeção do reflexo” já mostrou sua infecundidade e, de acordo com Lima Vaz, assim se mostra uma vez mais na tese de Álvaro Vieira Pinto.

A questão, coloca Vaz, é como poderá haver a transição qualitativa da situação inautêntica para a autêntica sem o necessário projeto de mudança que só ocorre no último caso? Ademais, a consciência não pode ser tomada como simples reflexo, se o projeto de mudança por ela engendrado intervém na qualidade do processo, ainda que se qualifique esse reflexo como dialético (Vaz, 1962). Nesse caso, a consciência indiscutivelmente age como “fonte” do projeto, sendo, diz Vaz, incontestável sua influência sobre a dimensão material do processo ou mesmo sobre os constituintes da realidade.

Vaz retoma a questão da dialética da História como comunicação das consciências, que por sua vez conferem significado ao mundo agora transformado pelas práticas humanas. Aqui estaria o problema com a concepção de Vieira Pinto, que, se por um lado, se alinha à teoria da consciência reflexo, a qual, como visto, não permite uma aproximação dialética, por outro, apresenta a problemática tese dos “fatores ideológicos” e não distingue os pressupostos corretos, quais sejam, a comunicação interconsciencial das significações atribuídas ao mundo, mas a suposta representação direta da realidade objetiva à consciência.

Lima Vaz pondera que o mundo objetivo efetivamente existe de modo independente da consciência, com a significação que lhe é inerente, mas essa significação objetiva, própria do paulatino avanço científico, não pode ser tópico da dialética do processo histórico; assim, para Vaz, tal significação objetiva deve primeiro ser negada para depois ser reafirmada em termos humanos; somente por meio desse movimento de negação e reafirmação pode se tornar objeto da dialética da História.

Lima Vaz reconhece que o trabalho e a prática social desempenham esse papel de negação, na medida em que o “o trabalho nega o mundo em si e o afirma para o homem; e a prática social institucionaliza esta afirmação” (Vaz, 1962). Com efeito, o homem, buscando satisfazer suas necessidades, transforma o ambiente físico de acordo com a sua vontade; essa transformação se opera por meio do trabalho. Contudo, novamente, a dialética do processo histórico não se dá em relação a esse substrato material do mundo, onde se verifica a transformação operada pela práxis, mas sim na comunicação entre as *significações* a ele

conferidas; as consciências que atribuem tais conteúdos de significação e as comunicam se situam nos polos dessa relação dialética, o que leva Vaz a qualificar a dialética da História como uma “dialética da intersubjetividade”.

Não somente isso; na verdade, o tecido histórico é cosido a partir das formas assumidas por essa comunicação, que traduzem, além da (re)significação do mundo pra o homem, a significação do próprio homem para si mesmo por intermédio do mundo transformado pela práxis (Vaz, 1962). A História é composta pelo conjunto de significações comunicadas entre as consciências e atribuídas ao âmbito concreto de atuação da atividade humana, incluindo o sentido assumido pela existência humana em determinada localização histórica (Vaz, 1962). Esse conjunto encontra sua causa no conteúdo material a que dá significado, mas tais significações são produto do artifício humano e não um simples reflexo desse conteúdo.

Antes falamos das formas que a comunicação das consciências podem assumir; Vaz passa agora a abordar as formas que podem ser externadas pela consciência histórica, o que nos remete ao seguinte trecho de *Consciência e Realidade Nacional*, em que Álvaro Vieira Pinto nos explica sobre essa propriedade da consciência, caracterizada por uma autopercepção fundamental de que

seu ser é histórico, sua representação é condicionada por uma circunstância objetiva constituída pela forma do real, enquanto presente de um tempo histórico, e, portanto, seus enunciados não possuem a vigência de verdades perenes, mas refletem o momento que lhe dá origem. Ao procurar tomar conhecimento dos fatores que a determinam, com o mesmo esforço que faz para descobri-los, descobre algo mais: a historicidade desse condicionamento. Por isso, seu modo de compreender está sempre sujeito ao pressuposto de uma referência temporal; o real, que é o seu objeto, não lhe aparece como coisa : “que está aí”, imóvel e idêntico a si mesmo, quer ela o venha a apreender, quer não, porém como circunstância objetiva que a envolve a ponto de constituí-la e de nela imprimir a marca indelével da temporalidade que lhe é própria. (Vieira Pinto, 1960, v1, p.86)

Pois bem, de acordo com Lima Vaz, as formas que podem ser adotadas pela consciência histórica são definidas pela questão fundamental que se manifesta ao longo do curso histórico, qual seja, “qual é a significação do homem para o homem?” (Vaz, 1962).

Partindo da possibilidade de que o processo histórico permite uma aproximação que o explique de modo racional ou ao menos coerente, e que é possível dele derivar categorias e estruturas inteligíveis, somente a partir da questão fundamental acima reproduzida, essa possibilidade permitiria conceber outras formas de ser histórico (Vaz, 1962), diversos enquanto condicionados por sua temporalidade. Dessa forma, prossegue Vaz, seria possível falar de consciência totalizante, consciência alienada, consciência revolucionária etc.

Não é possível encontrar tal formulação dialética em Vieira Pinto precisamente porque a teoria da consciência reflexo adotada pelo pensador fluminense, cujo cunho materialista reduz a consciência ao simples reflexo das condições materiais postos pela realidade objetiva, impede, na visão de Lima Vaz, o desenvolvimento adequado da dialética do processo histórico como *comunicação* das consciências. Embora partindo de problemas inicialmente similares, para Vaz, Pinto termina por divergir da teoria de Lukács exposta em *História e consciência de classe* e não logra atingir a concepção da História como “dialética das relações inter-humanas” (Vaz, 1962). Conforme o próprio Lukács, “com a recusa ou a obnubilação do método dialético, perde-se a inteligibilidade da história” (Lukács, 2003).

O problema primordial que Lima Vaz julga identificar reside nos próprios termos utilizados por Vieira Pinto na problematização da realidade e na sua formulação da dialética do processo histórico: “consciência” e “realidade nacional” são as noções que estão em causa na obra de Álvaro Vieira Pinto e que regem toda a discussão que ali ocorre; esse problema estaria presente tanto na origem da discussão como em suas premissas mais elementares (Vaz, 1962).

O projeto de Vieira Pinto consistiria em descrever as formas assumidas pela consciência, na qualidade de consciência da realidade nacional, articuladas dialeticamente em oposição, demonstrando desde a origem o processo pelo qual essas formas vieram a ser e como se desenvolveram como ordenações do processo histórico dotadas de inteligibilidade, assim como o próprio aparato lógico para sua compreensão (Vaz, 1962). Assim, o curso da história que a nação atravessa, com todas as transformações esperáveis nos mais diversos campos – político, econômico etc. – se explicaria por essas formas da consciência e pelo processo de desenvolvimento nacional (Vaz, 1962).

O problema é que a própria ideia de que é possível conduzir uma análise dialética com base nesses termos, isto é, com fundamento na noção de realidade nacional e na respectiva consciência dessa realidade não parece ser uma opção viável para Lima Vaz.

Fixando a noção de nacionalismo como fenômeno político típico de povos dominados que atravessam um estágio de libertação e, antes de tudo, como uma escolha tática concreta, uma manifestação tangível de adesão a certa alternativa específica no espectro de atuação política, Vaz pondera que tal manifestação, situada como é, não é capaz de se elevar ao grau de abstração necessário para se estabelecer como uma categoria dotada de sentido filosófico para, a partir daí, permitir que o processo histórico se faça compreensível com base nesse alicerce.

A ideologia, definida por Vaz no sentido da sociologia do conhecimento como a “racionalização empírica espontânea dos interesses — políticos e econômicos — das massas dos países em luta pela sua libertação” pode inequivocamente derivar do nacionalismo; já no sentido, digamos, “desenvolvimentista” dado por Álvaro Vieira Pinto, como uma “racionalização crítico-filosófica” da realidade nacional, capaz de oferecer uma interpretação profunda ou inovadora do processo histórico, é algo que Lima Vaz não parece disposto a assentir. Na verdade, a discordância de Lima Vaz constitui, nas palavras do próprio jesuíta, sua “objeção fundamental” à reflexão consignada em *Consciência e Realidade Nacional*, apresentando-se como a rejeição da viabilidade de a consciência assumir a forma “dialetrizada” de consciência da realidade nacional.

O que se põe em dúvida, ao passo que se possa invocar a ideologia como fundamentação dos interesses das massas em conflito, é que esse conceito, nos termos postos por Álvaro Vieira Pinto, que demandam sua conversão em ideologia do desenvolvimento, possa funcionar como uma categoria de interpretação do processo histórico. Para Vieira Pinto, conforme encontramos em *Consciência e Realidade Nacional*,

[...] Ideologia, no sentido da eficácia social, é a concepção de nova forma de ser para a existência comunitária, em razão da qual se carregam de valor, positivo ou negativo, todos os objetos, as idéias e os acontecimentos da realidade presente. Se não há projeto sem ideologia e se não há processo de desenvolvimento sem projeto, segue-se que a ideologia é fator que determina o desenvolvimento nacional. (Vieira Pinto, 1960, V1, p.34, destaquei)

Parece-nos justificado defendermos a tese da possibilidade de constituição de uma ideologia do desenvolvimento nacional como autoconsciência que a sociedade brasileiro tem da exigência de projetar o seu desenvolvimento material [...] (Vieira Pinto, 1960, V1, p.35/36)

Lima Vaz explica que historicamente, a nação surge como resposta a uma necessidade de estruturação dos agrupamentos de seres humanos e não como solução de dada imprescindibilidade do processo histórico dialético; daí se extrai seu inevitável caráter accidental, que deixa patente a ausência de essencialidade da sua existência no plano da História e sua restrição à dimensão do aparente.

Embora, com o avanço do tempo, o conceito de nação tenha eventualmente se tornado o “elemento de consciência” desses agrupamentos humanos agora assentados na forma de Estados, esse elemento apresenta traços de transitoriedade que não são reconhecidos na dialética do homem como “totalidade universal” (Vaz, 1962). Aludindo à “astúcia da razão” hegeliana, Vaz registra que

Ela exprime o conteúdo de consciência que suporta transitoriamente o movimento de universalização da História enquanto criador dos valores objetivos — sobretudo jurídicos e sociais — que permitem a superação das barreiras dos grupos naturais primitivos e dos grupos de interesse, no sentido da universal comunicação e do universal reconhecimento das consciências, no sentido da comunidade humana universal. (Vaz, 1962)

Lima Vaz deixa claro seu parecer em relação à arbitrariedade presente na tese de Álvaro Vieira Pinto, quando a consciência, agora qualificada como nacional, se torna a “a categoria mais elevada do processo cognoscitivo pelo qual configura para si o mundo objetivo que a circunda” (Vieira Pinto, 1960, II, p.300), isto é, como o sujeito definitivo das categorias históricas, e a nacionalidade como síntese de todo o sistema categorial.

Lima Vaz imputa que essa ideia carece de fundamento e inevitavelmente demanda recurso a algum tipo abstrato de explicação transcendental de um “espírito da Nação”, uma espécie de força obscura que ultrapassa o plano físico e que é automotivada pelo propósito de fomentar o desenvolvimento econômico do país. Não custa, a partir desse tipo de recurso, que a teoria proposta decline para uma teoria ideológica voltada à justificação de um regime político autoritário que, em prol do desenvolvimento nacional, tudo sujeita ao seu controle, com prejuízo direto dos direitos e liberdades civis.

Assim, o nacionalismo, que estaria justificado em certas ocasiões como mecanismo oportuno para emancipação das massas diante do abuso e da opressão, ou seja, como mecanismo de universalização da consciência, se postulado como a própria metafísica do processo histórico, segue inevitavelmente o mesmo rumo inglório que outras ideologias ligadas ao totalitarismo (Vaz, 1962).

A clara dificuldade de Álvaro Vieira Pinto de encadear em um ordenamento dialético assentado em parâmetros não ambíguos as formas e as expressões possíveis da consciência seria a prova mais flagrante da arbitrariedade de uma doutrina da consciência nacional (Vaz, 1962). A tese edificada por Vieira Pinto está fundada no contraste primordial entre a “consciência ingênua” e a “consciência crítica” como manifestações qualitativas (autêntica e inautêntica) em relação à realidade nacional (Vaz, 1962).

Essa é uma estratégia consagrada na abordagem dialética da marcha histórica: a chamada consciência ingênua surge como profundamente desinformada em relação à conjuntura objetiva na qual se insere, à medida que a consciência crítica é, na remissão limavaziana a Lukács e Goldmann, a “forma de consciência possível de um determinado momento do processo segundo o seu conteúdo real” (Vaz, 1962).

Assim, a consciência crítica se apresenta como a consciência autêntica de determinada condição histórica,

[...] seu ser é histórico, sua representação é condicionada por uma circunstância objetiva constituída pela forma do real, enquanto presente de um tempo histórico, e, portanto, seus enunciados não possuem a vigência de verdades perenes, mas refletem o momento que lhe dá origem. [...] A consciência crítica pensa temporalmente, porque sabe não estar pensando a partir de um vácuo histórico e sim fundada em um contexto concreto, etapa presente de um processo autônomo que transmite à representação que dêle tem a qualidade de contínua variação. (Vieira Pinto, 1960, v1, p.86)

Se a distinção entre as consciências se dá justamente com relação ao haver consigo a compreensão clara dos elementos que as determinam e se essas formas da consciência são as categorias primordiais para esclarecimento do processo histórico, constituídas a partir do conceito de realidade nacional, nesse caso, parece evidente que a oposição que se apresenta deverá demonstrar no mesmo cenário da realidade nacional aqueles elementos mais fundamentais que caracterizam objetivamente a realidade histórica e que, por outro lado, estabelecem a consciência histórica (Vaz, 1962).

Todavia, não há, em *Consciência e Realidade Nacional*, segundo Lima Vaz, tal esclarecimento acerca da origem dialética dos tipos de consciência desde a realidade nacional como a realidade definitiva da História, se é que seria possível esse esclarecimento partindo dos conceitos basilares de consciência e realidade nacional e das definições oferecidas ao longo da obra, claramente lastreadas na teoria da consciência reflexo, acolhida por Vieira Pinto.

É lícito duvidar, desde que aceitemos a dialética do processo histórico como dialética da comunicação das consciências pela mediação — e não pelo condicionamento determinante ou pelo simples reflexo — do mundo. (Vaz, 1962)

Se o processo histórico é entendido como um desdobramento gradual de “fatores e condições” associado a uma concepção de consciência que aparece subordinada, na verdade determinada, a esse desdobramento, em uma crescente do nível de conscientização desses determinantes, não há que se falar, diz Vaz, em uma aproximação dialética.

Ademais, prossegue o jesuíta, a noção de realidade nacional não fornece nenhum modo objetivo para se aferir o teor das formas de consciência que permita atingir um entendimento válido do processo histórico, ainda que se aceite as conceituações propostas daquelas formas. O que seria, por exemplo, a consciência ingênua, interroga Vaz, senão a fração da própria filosofia de Vieira Pinto rejeitada pelo autor, tudo o que é marcado pelo materialismo ou pelo relativismo radicais, além de toda conduta e posicionamento que demonstram desonestidade intelectual.

Por outro lado, a consciência crítica seria, segundo Vaz, o conjunto das teses de Vieira Pinto voltado a fundamentar, na direção do nacionalismo, suas posições políticas e econômicas.

Qual seria, questiona Lima Vaz, o preceito objetivo que necessariamente associa a noção de realidade nacional – no sentido de uma manifestação concreta definitiva da História – aos conceitos de formas de consciência? Para Vaz, essas regras não estariam delineadas em *Consciência e Realidade Nacional*; aliás, o próprio Álvaro Vieira Pinto criaria as condições para que sua teoria do desenvolvimento nacional pudesse se sobressair como a compreensão singular do processo histórico detentora de validade.

Segundo Lima Vaz, não há critério que outorgue à reflexão de Vieira Pinto a condição de perspectiva que reverbere o pensamento da coletividade brasileira; tal critério, na referência a Vieira Pinto, deveria demonstrar que a nacionalidade é uma categoria que, na qualificação de um conceito superior, engloba os demais e permite compreendê-los.

Ocorre que o conceito de nacionalidade é somente descrito como um “estar no mundo” em dado momento histórico que é o mesmo que “estar na nação”, noção que por sua vez define todo o significado desse momento histórico, de modo a exaurir sua inteligibilidade (Vaz, 1962). A nação seria, portanto, o “universal concreto”, a matriz de todas as significações; o processo histórico seria, nesse caso, a transição de uma nação em posição ingênua (alienada, subdesenvolvida, colonizada) para uma posição crítica (autêntica, desenvolvida, independente) (Vaz, 1962).

Para que o processo de libertação da alienação e conseqüente reconhecimento das consciências avance, Vaz reconhece que é importante a superação do colonialismo e do imperialismo. O problema é que, para o padre, não existe uma vinculação dialética *necessária* entre o conceito de realidade nacional e as formas da consciência. A compreensibilidade do processo histórico encontra sua origem e desenvolvimento por intermédio de um movimento dialético entre as consciências situadas antagonicamente por força da divisão do trabalho, em uma “dialética do senhor e do escravo” ou da “vontade de poder” e da decorrente “relação de dominação”, nos termos utilizados por Lima Vaz.

Essa relação de dominação aliena o homem, que, reduzido à condição de instrumento, trabalha, mas não é humanizado pelo fruto do seu trabalho; como resultado, ele não é mais capaz de participar da interação inter-humana, fundamento da existência histórica (Vaz, 1962).

A superação dessa alienação e a comunicação das consciências passa pela justa redistribuição do resultado do trabalho, guiada pela compreensão do processo histórico (Vaz, 1962).

Essa seria, para Lima Vaz, a via pela qual o colonialismo e o subdesenvolvimento se tornariam explicáveis pela dialética histórica; é essa dialética que expõe o vínculo do domínio imperialista e indica os caminhos para sua superação.

Como, para *Álvaro Vieira Pinto*, a História é explicada a partir da concepção de “ser no mundo” como “ser na nação”, a comunicação entre as consciências ocorre dentro desse espaço da nação; nesse caso

[...] a História fica bloqueada arbitrariamente na dispersão das “consciências nacionais” que, por hipótese (já que a “nacionalidade” é a categoria suprema de inteligibilidade do processo), nenhuma dialética poderá unificar. (Vaz, 1962)

Portanto, a tentativa de cunho marxista de formular uma análise do processo histórico, enquanto útil na compreensão estrutural desse processo, seria, de acordo com Lima Vaz, inválida e inerentemente parcial como proposta de sua interpretação total.

Para Lima Vaz, enquanto Lukács procura interpretar dialeticamente a História em um de seus traços constitutivos, ainda que limitado por sua perspectiva marxista, Vieira Pinto, lançando mão de sua noção de “consciência nacional”, alcança apenas uma faceta empírica e contingente do processo histórico e não sua essência, permanecendo assim no plano da aparência. Lima Vaz julga encontrar aqui a distinção fundamental entre o pensamento de Lukács e Vieira Pinto a respeito da questão da consciência histórica, a despeito da similaridade inaugural.

Vaz remete à citação de Lacroix quando assevera que o marxismo é “‘a filosofia imanente do proletariado’ [...], enquanto tenta exprimir o movimento real da história [...]” (Vaz, 1962); nesse caso, qual seria o critério objetivo que eleva necessariamente a noção de realidade nacional à mesma natureza da doutrina marxista, como a “filosofia imanente das massas brasileiras”, pergunta Lima Vaz.

Tal seria o propósito que se vê frustrado em *Consciência e Realidade Nacional*.

Novamente, o problema estaria nos termos utilizados para estruturar a busca por uma explicação do processo histórico, inadequados para tal tarefa (na visão de Lima Vaz), pois “realidade nacional” e “consciência” não revelam o núcleo essencial movimento histórico.

Concluindo sua crítica, Lima Vaz recapitula que Vieira Pinto, na tentativa de dar corpo ao conjunto de pressupostos teóricos do ISEB, calcado, de um lado, pelo esforço de erigir uma dialética “consciência e realidade” e do outro, na teoria da consciência reflexo, chega a uma ideologia do desenvolvimento que se mostra arbitrária e hermética, avessa a toda dialética. Está implícita, segundo Lima Vaz, nas premissas da tese delineada em *Consciência e Realidade Nacional*, uma ideologia de Estado totalitário.

Ao final, Lima Vaz reconhece, não obstante, o imenso labor intelectual levado a cabo por Vieira Pinto em *Consciência e Realidade Nacional*, que assegurou, nas palavras do jesuíta, seu lugar na história do pensamento brasileiro.

3. CONCLUSÃO

Neste trabalho, buscamos ao mesmo tempo desdobrar o denso texto de Lima Vaz e esclarecê-lo. Diante da escassez de comentadores, recorreremos precipuamente a nossa própria interpretação, ainda que sujeitos a todos os erros e percalços que certamente não foram poucos.

O objetivo foi percorrer e deslindar a crítica de Lima Vaz, mesmo cientes do risco, diante da vastidão do conhecimento desse respeitável intelectual e levando em conta os conceitos muitas vezes obscuros e imprecisos utilizados por ambos, crítico e criticado, de uma leitura desacertada, talvez até distorcida, de alguns pontos.

Vale o risco, se conseguirmos esclarecer algum ponto e levar para um público mais amplo esse importante momento de nossa história das ideias, ou, se esclarecendo apenas a nós mesmos, chegarmos a um texto que possa servir como subsídio para possivelmente empreender a pretendida “crítica da crítica”, ideia que originou este projeto.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, B. A. da e MARTINS, A. E. M. Notas à Recepção do Pensamento de Álvaro Vieira Pinto: o caso Vaz e a educação em Consciência e Realidade Nacional, *Educação & Realidade*, 44(2). 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/83042> (Acessado: 30 dez. 2022).

CÔRTEZ, Norma. *Esperança e democracia. As idéias de Álvaro Vieira Pinto*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2001 (Tese de Doutorado).

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAYBEE, Julie E., "Hegel's Dialectics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics/>>; acessado em 22/08/2023.

MONDONI, Danilo. In Memoriam: Padre Henrique Cláudio De Lima Vaz. Síntese – *Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

OLIVEIRA, Maria Teresa Cavalcanti de. *ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros. 'Educação ideológica' e o novo papel do Estado Capitalista no Brasil dos anos de 1950*. 2016. Disponível em: <https://www.fe.unicamp.br/eventos/histedbr2016/anais/1060.html>. (Acessado em: 24 jul. 2023).

STÁLIN, J. *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*. 1. ed. [S.l.]: Clube de Autores, 2021.

SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles – A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese* (v. 43 n. 136 (2016): SÍNTESE).

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Consciência e Realidade Nacional. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 92-109, 1962.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*. Ministério da Educação e Cultura (MEC) / Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), 1956.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), 1960. 2 v.