UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TECNOLOGIA E SOCIEDADE

IURI MICHELAN BARCAT

UMA SISTEMATIZAÇÃO DA OBRA FILOSÓFICA DE ÁLVARO VIEIRA PINTO

TESE DE DOUTORADO

CURITIBA
2024

IURI MICHELAN BARCAT

UMA SISTEMATIZAÇÃO DA OBRA FILOSÓFICA DE ÁLVARO VIEIRA PINTO

A SYSTEMATIZATION OF ÁLVARO VIEIRA PINTO'S PHILOSOPHICAL WORK

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Tecnologia e Sociedade, na Área de concentração Tecnologia e Sociedade, Linha de Pesquisa Tecnologia e Trabalho do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Linha de Pesquisa: Tecnologia e Trabalho.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Augusto Pinto

CURITIBA

2024

4.0 Internacional

Esta licença permite compartilhamento, remixe, adaptação e criação a partir do trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que sejam atribuídos créditos ao(s) autor(es). Conteúdos elaborados por terceiros, citados e referenciados nesta obra não são cobertos pela licença.

-

Ministério da Educação
Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Campus Curitiba

IURI MICHELAN BARCAT

UMA SISTEMATIZAÇÃO DA OBRA FILOSÓFICA DE ÁLVARO VIEIRA PINTO

Trabalho de pesquisa de doutorado apresentado como requisito para obtenção do título de Doutor Em Tecnologia E Sociedade da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Área de concentração: Tecnologia E Sociedade.

Data de aprovação: 01 de
Março de 2024

Dr. Geraldo Augusto Pinto, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Dr. Caio Sgarbi Antunes, Doutorado - Universidade Federal de Goiás (Ufg)

Dr. Frederick Marinus Constant Van Amstel, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do ParanáDra.

Michelle Fernandes Lima, Doutorado - Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro)

Dr. Rodrigo Freese Gonzatto, Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Pucpr)

Documento gerado pelo Sistema Acadêmico da UTFPR a partir dos dados da Ata de Defesa em 11/07/2024.

Para Anna.

AGRADECIMENTOS

Se há um sentimento que exprime uma conexão profunda e concreta do indivíduo com a vida, esse sentimento é a gratidão. Na gratidão enquanto tal não se trata de reconhecer formalmente de que o realizado dependeu de circunstâncias externas, mas de se sentir realizado naquela externalidade tornada interna, por meio da qual transcendemos a nós mesmos, sabendo que apenas assim podemos, autenticamente, viver. Como em todo trabalho, também no produto do trabalho teórico encontra-se mais do que apenas os finos fios entrelaçados que compõem a representação da qual se este constitui, pois o texto é também uma objetivação da vida de quem o escreveu.

Assim, sou grato à minha querida Anna, com quem ao lado pude me tornar quem hoje sou, e com quem seguirei construindo uma vida imbuída de sentido, uma vida que vale a pena ser vivida. Também sou grato à minha família, cujo apoio ao longo de toda a minha trajetória foi inestimável. Sou grato aos ótimos amigos e amigas com quem sigo partilhando a existência, em especial aqueles com quem, há muitos anos, partilho um lar. Sou também grato ao amigo com quem essa existência já não posso mais partilhar. Sou grato ao meu orientador Geraldo, alguém com quem, hoje, posso dizer, possuo laços existenciais que em muito ultrapassam vínculos institucionais. E, por fim, permaneço grato a todos aqueles e aquelas cujas existências tornaram possível a constituição das circunstâncias sociais que viabilizaram a construção do presente trabalho e, por conseguinte, a minha própria constituição enquanto o sujeito que hoje eu sou.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço, assim, também à CAPES e, não poderia deixar de mencionar, ao Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade da UTFPR, pelos recursos que viabilizaram a tese e o trabalho como um todo ao longo desses anos, sem os quais ele não teria sido possível.

RESUMO

Este trabalho consiste em uma investigação a respeito do pensamento do filósofo brasileiro Álvaro Borges Vieira Pinto (1909-1987). Trata-se de uma exposição sistemática (sempre interpretativa) orientada pela reconstituição sistemática do essencial do pensamento de Álvaro Vieira Pinto. Nossa investigação se situa no contexto dos trabalhos escritos pelo autor, cronologicamente, a partir do opúsculo Ideologia e Desenvolvimento Nacional (1956), abrangendo textos posteriores que hoje temos disponíveis. Apresentamos a tese de que ao longo dessas obras se realiza o desdobramento de um pensamento filosófico sistemático e unitário, mas cuja exposição sintética deve ser produzida, consistindo nisto o nosso trabalho. Como resultado, queremos, justamente, a partir da interpretação sistemática de seus textos, expor os fundamentos dessa concepção filosófica e apresentar como se estrutura e se desenvolve seu pensamento internamente. Não há, no autor, nenhuma obra dedicada exclusiva e especificamente à sistematização que aqui empreendemos, que recolhe elementos deixados ao longo de todas as obras do autor por nós investigadas, por isso esta tese pode contribuir para lançar uma nova luz sobre os conjuntos de problemas que envolvem o autor e sua obra. O fato de que o pensador brasileiro tenha escrito a respeito de uma grande variedade de temas, como Trabalho, Nação, Ciência, Tecnologia, Cibernética, Educação, Política etc., parece exigir algum tipo de interpretação que nos permita a sua adequada unificação, tanto mais quanto este sempre foi um objetivo explícito do próprio Vieira Pinto, a saber, que seu pensamento pudesse ser a representação da totalidade de seu objeto. Esta tese busca fornecer essa interpretação.

Palavras-chave: Álvaro Vieira Pinto; pensamento filosófico; filosofia; filosofia no Brasil; dialética.

ABSTRACT

This work consists of an investigation about the thought of the Brazilian philosopher Álvaro Vieira Pinto. It is a systematical exposition (always interpretative) oriented by the systematic reconstitution of the essential of Álvaro Vieira Pinto's thought. Our investigation is situated in the context of the works written by the author, chronologically, from the booklet Ideology and National Development (1956) onwards, including later texts that we have available today. We present the thesis that throughout these works, a systematic and unitary philosophical thought unfolds, but whose synthetic exposition must be produced, and this is what our work consists of. As a result, we want, precisely, from the systematic interpretation of his texts, to expose the foundations of this philosophical conception and present how his thought is structured and developed internally. There is no work by the author that is dedicated exclusively and specifically to the systematization we undertake here, which collects elements left over from all the author's works investigated by us, and that's why this thesis may shed new light on the set of problems involving the author and his work. The fact that the Brazilian thinker has written about a great variety of themes, such as Work, Nation, Science, Technology, Cybernetics, Education, Politics etc., seems to demand some kind of interpretation that allows us its adequate unification, especially since this has always been an explicit goal of Vieira Pinto himself, that is, that his thought could be the representation of the totality of his object. This thesis seeks to provide this interpretation

Keywords: Álvaro Vieira Pinto; philosophical thinking; philosophy; philosophy in Brazil; dialectics.

Sumário

1 INTRODUÇÃO 10

2 OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS: A EXISTÊNCIA EM GERAL E O SURGIMENTO DA MATÉRIA VIVA 35

2.1 Existência e essência: a realidade como processo universal 38

2.2 A diferenciação do processo universal: a vida e o conhecimento 47

3 O SER HUMANO E AS FORMAS GENÉRICAS DA PRODUÇÃO SOCIAL DA EXISTÊNCIA 57

3.1 A consciência e as relações sociais: a forma do mundo humano 59

3.1.1 Gênese e desenvolvimento histórico-biológicos do conhecimento no ser vivo 61

3.1.2 A natureza específica da consciência: o projeto 66

3.1.3 Os fundamentos materiais e sociais objetivos da formação da consciência. A comunicação. 79

4 AS FORMAS PARTICULARES FUNDAMENTAIS DA EXISTÊNCIA HUMANA 87

4.1 O trabalho: a produção material e a criação do mundo social 87

4.1.1 O trabalho como projeto e origem do mundo social 88

4.1.2 A técnica: a mediação formal da atividade prática 93

4.1.3 A cultura: trabalho, consciência e a sociedade como processos históricos 101

4.1.4 Amanualidade: a mediação fundamental entre consciência e mundo 109

4.1.5 Classes sociais e consciência social: o caráter ideológico da produção 117

4.1.6 Duas formas de consciência: ingênua e crítica 124

4.2 A comunidade como totalidade envolvente: a política como projeto social 131

4.3 A educação: a mediação do processo histórico-cultural 139

4.4 Os valores 143

4.5 A ciência: fundamentos materiais e sociais dessa forma de conhecimento 154

4.6 A filosofia 168

5 A FILOSOFIA COMO INTERPRETAÇÃO DE UMA REALIDADE HISTÓRICA PARTICULAR: CONSCIÊNCIA E REALIDADE NACIONAL 176

5.1 A comunidade como nação e o subdesenvolvimento 179

5.2 O subdesenvolvimento e o processo de desenvolvimento como fenômenos determinantes da realidade nacional 182

5.3 O sujeito do processo de desenvolvimento: as massas trabalhadoras 192

5.4 Nacionalismo e internacionalismo: massas e revolução em *Consciência e realidade nacional* 199
5.5 Breves observações a respeito das formulações de Vieira Pinto em IDN e CRN 204
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 210
REFERÊNCIAS 226
APÊNDICE 231

1 INTRODUÇÃO

Dividimos a introdução em três partes, a saber: da origem desta pesquisa e sua motivação; da natureza e encadeamento desta pesquisa; do material e metodologia desta tese e da biobibliografia de Álvaro Borges Vieira Pinto (1909 - 1987). Iniciemos pela sua origem. Neste ponto, é legítimo empreguemos, transitoriamente, a primeira pessoa do singular.

De modo resumido, o que caberia primeiramente comentar é que foi com Álvaro Vieira Pinto que tive, pela primeira vez, um contato mais aprofundado e ativo com a filosofia. Sem sombra de dúvida, o que Vieira Pinto me deu de mais valioso foi a oportunidade de, com ele e ao lê-lo, aprender a pensar. Não falo aqui de conhecer formalmente um ou outro tema em particular, mas, literalmente, de aprender a pensar enquanto tal. É claro que não se trata aqui de nenhuma fórmula mágica, muito menos de algo que se dê por acabado. Vieira Pinto me possibilitou abrir as portas de um novo mundo, inteiramente por desenvolver, ao me dar elementos para que eu pudesse continuar aprendendo a pensar. Empregando termos do autor, foi Vieira Pinto quem me possibilitou tomar consciência de uma outra lógica que não aquela das coisas fixas e dos jogos de linguagem, a lógica formal, mas da lógica do ser, a lógica dialética. A leitura de Álvaro Vieira Pinto acabou também por me direcionar para o estudo do marxismo desde uma perspectiva filosófica. Meus estudos posteriores foram, então, direcionados pela necessidade e autoexigência de buscar uma compreensão *totalizante* da realidade, em especial da realidade social, e isso foi conformando meus objetos de estudo. Essa era uma necessidade não apenas intelectual, mas existencial, eram respostas que eu precisava dar e, pessoalmente, só podia encontrar por essa via.

Ao longo dessa trajetória, e devendo a Vieira Pinto o seu início, eu fui, relativamente, me afastando deste autor e me aproximando de outros(as), dos quais deveríamos mencionar, no que se refere à filosofia, especialmente, Karl Marx, György Lukács, Enrique Dussel, além da leitura da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A versão inicial da presente tese buscava ser uma síntese daquilo que havíamos descoberto e elaborado para nós na forma de uma concepção da realidade a partir destes quatro autores. Contudo, faltava àquele trabalho um objeto mais bem determinado e suas pretensões eram, sem dúvida, maiores tanto em relação àquelas que cabem a uma tese de doutorado quanto em relação às minhas capacidades de dar acabamento final a elas naquele momento.

Foi então, em suma, que resolvemos retornar a Álvaro Vieira Pinto. Notamos que nossas intenções haviam sido condicionadas, exatamente, por aquilo que nos fora incutido

primeiramente e enfaticamente pelo autor brasileiro – a necessidade teórica da busca pela apreensão de uma concepção totalizante e dialética da realidade. Além disso, trata-se de um autor muito menos conhecido e discutido do que os outros por nós acima mencionados, que, no entanto, merece um tratamento teórico aprofundado, pela riqueza manancial, em extensão e profundidade, de sua obra filosófica. Também sentimos que este retorno nos daria a possibilidade de sistematizar a nossa compreensão e leitura deste autor e sua filosofia, contribuindo com a elaboração do conhecimento a seu respeito. Foi dessa forma, portanto, em resumo, que se originou o presente texto.

No que diz respeito à natureza do trabalho, devemos dizer que ele consiste em uma exposição sistemática do pensamento filosófico de Álvaro Vieira Pinto[1] que tem como objetivo expô-lo em suas determinações essenciais, exibindo-o a partir de seu próprio desenvolvimento interno. A obra deste autor é vastíssima e o que aqui buscamos é, justamente, uma síntese. Trata-se de uma tese de natureza interpretativa e reconstrutiva, cujo intuito é exprimir a essência do pensamento filosófico de Vieira Pinto a partir de um momento histórico determinado[2] e desde a imanência dos seus próprios escritos. Precisamente é este o objetivo mesmo desta tese: demonstrar, desde o próprio autor a partir de um dado momento histórico (indicado a seguir), a existência deste núcleo teórico essencial que é cerne de todo o seu pensamento e que o fundamenta.

O pensamento de AVP aqui examinado se desenvolve a partir de fundamentos que jamais abandona e aos quais sempre retorna. Por isso, expor o pensamento deste autor em sua essência significa mostrar de que modo ele se desenvolve internamente a partir desses fundamentos, em particular naquele aspecto que, para ele, era o mais decisivo, a saber, a questão da existência humana. Para isso, dividimos o trabalho em quatro capítulos – abstraindo da introdução. Seguindo uma lógica que vai dos aspectos mais gerais àqueles mais determinados, o primeiro dos quatro capítulos se inicia com os fundamentos realmente genéricos da filosofia de Vieira Pinto, com a questão da própria existência em geral. Apesar de curto, tudo o que será posteriormente desdobrado já estará contido, potencialmente, nesse início. Ainda neste capítulo, veremos de que modo o autor brasileiro trata da diferenciação do processo geral da existência que dá origem à

[1] Empregaremos o termo "AVP" ao longo do trabalho para nos referirmos ao autor.
[2] Como discutiremos a seguir, cronologicamente iniciamos do opúsculo *Ideologia e Desenvolvimento Nacional* (1956) e consideramos toda a bibliografia do autor subsequente disponível na época da redação desta tese.

vida e à forma geral de mediação da relação entre o ser vivo e o mundo, a saber, o que será denominado de conhecimento.

O segundo capítulo introduzirá os fundamentos da concepção de Vieira Pinto a respeito da realidade humana, desenvolvendo as características mais *genéricas* dessa forma de existência, que tem por essência a determinação de que o ser humano é o ser que produz a própria existência. Essa determinação, condicionada pela sua concepção geral da realidade, é o fundamento último do pensamento de AVP sobre a realidade humana, e todo o seu desenvolvimento pode ser interpretado a partir dessa determinação essencial. Neste capítulo, discutiremos, ainda, o surgimento coetâneo da consciência e da realidade *social* na qual vive o ser humano a partir de sua inserção no processo total da existência.

No capítulo terceiro, o mais extenso desta tese, exporemos, então, as formas *particulares* fundamentais, segundo o que se apreende a partir de AVP, que se originam da existência humana[3]. A primeira e mais decisiva dessas formas, por conter aquilo que há de mais essencial no problema, será o *trabalho*. Veremos, então, de que modo o trabalho aparece, em Vieira Pinto, como o nexo fundamental entre o mundo natural e o mundo humanamente produzido, desdobrando essa questão nas seguintes direções principais: o problema do surgimento da consciência e da comunidade, o desenvolvimento da técnica, a formação da cultura, a relação entre consciência e mundo social, a formação das classes sociais e a formação das modalidades ingênua e crítica de consciência. A partir daí, trataremos, naquilo que possuem de essencial, de mais cinco aspectos da produção humana da própria existência, respectivamente: a comunidade como totalidade envolvente e a política como projeto social; a educação como mediação do processo histórico-cultural; a teoria dos valores; a ciência e, por fim; a filosofia.

Esse capítulo delineará, dessa maneira, aquilo que há de mais fundamental no que se refere à filosofia de Vieira Pinto em sua essência. De modo nenhum seríamos capazes de reproduzir a *integralidade* das suas reflexões – que se encontra desdobrada ao longo de todas as suas obras (as conhecidas e também as ainda desconhecidas) –, e não poderia ser este nosso objetivo, mas esperamos obter como resultado a cristalização daquilo que constitui o essencial de cada um desses temas, cujo aprofundamento se pode buscar nos escritos originais do próprio autor, além dos trabalhos realizados em torno de sua vida e obra.

---

[3] A divisão entre as formas genéricas e as formas particulares, como ficará mais explícito, foi uma decisão *metodológica* nossa e, cabe lembrar, não pode ser reificada.

Vieira Pinto não pensou filosoficamente apenas a existência humana *em geral*, mas também pensou a sua realidade histórica concreta particular. É muito peculiar a este autor que, em dada fase da sua vida, em virtude dos processos histórico-sociais que decorriam na realidade na qual vivia e da sua ligação existencial com esses processos, ele tenha elaborado um pensamento orientado pela análise de uma realidade social particular e suas formas de consciência. Essa realidade social é, fundamentalmente, a realidade nacional do Brasil (o que incorpora seu desenvolvimento) dos anos 1950 e início dos anos 1960. A obra principal que corresponde à análise de tal realidade é *Consciência e realidade nacional* (1960). Assim, dedicaremos o quarto capítulo à interpretação desse momento de seu pensamento sob a luz das concepções gerais anteriormente expostas. O que há aqui de mais importante é que não se trata de mero reflexo de concepções gerais no terreno histórico, mas, antes, de *induções* elaboradas a partir de seu conteúdo filosófico, mas que emergem de sua experiência no interior de uma realidade histórica específica e segundo objetivos práticos e ideológicos bem determinados, que, com efeito, são a finalidade última de seu pensamento filosófico. Segundo a interpretação que exibiremos, é a existência histórica e concreta de movimentos de massas de consciência nacionalista em dado contexto histórico o fundamento social objetivo das reflexões de Vieira Pinto a respeito do tema do nacionalismo, que sintetiza a posição existencial, política e filosófica aqui defendida pelo autor. É relevante fazer notar que a decisão por expor esse momento do seu pensamento de maneira particularizada não se dá por razões cronológicas, mas teóricas, pois se tratam de temas histórico-concretos cuja compreensão adequada, argumentamos, depende da fundamentação do pensamento filosófico de Vieira Pinto como um todo. Veremos, portanto, de que modo as concepções gerais de AVP sobre a realidade humana e, particularmente, sobre a filosofia, objetivam-se em uma análise de uma realidade concreta, e de que modo Vieira Pinto joga a sorte de sua filosofia junto com a sorte do processo social ao qual ela se incorporava.

Dividiremos este último capítulo em quatro partes principais. Primeiro, veremos de que modo a comunidade aparece aqui determinada como a nação subdesenvolvida em processo de desenvolvimento. Em segundo lugar, discutiremos a forma pela qual as massas trabalhadoras constituem, para AVP, o sujeito do processo de desenvolvimento dessa realidade nacional. Depois, trataremos da questão do nacionalismo no autor, naquilo que há de mais essencial na questão, relacionando o tema das massas ao da revolução e o tema da revolução nacional ao da transformação mundial das relações sociais de produção da existência. Por fim, faremos algumas

observações a respeito das formulações expendidas pelo autor nesse momento de seu pensamento, cujo objeto determinado era a realidade nacional do Brasil da época. A essência dessas observações consiste em demarcar adequadamente a historicidade de suas formulações.

Enfim, desenvolveremos algumas considerações finais, fazendo uma síntese da concepção filosófica de AVP discutida nessa tese, ressaltando seus pontos fundamentais e suas motivações essenciais, segundo nossa interpretação.

Decidimos, finalmente, incluir como *apêndice* quatro pequenos textos que abordam introdutoriamente temas importantes presentes na filosofia de Vieira Pinto, mas que não pudemos inserir no interior da tese enquanto tal. Por mais relevantes que os assuntos tratados no apêndice possam ser, sua inclusão nos capítulos anteriores soaria como uma perturbação no ritmo do texto e inseriria uma obliquidade à reflexão que não poderíamos admitir. Assim, decidimos abordá-los na forma de apêndice. Os pontos que então abordaremos serão, respectivamente: 1) a tecnologia, a ideologia e o subdesenvolvimento; 2) a teoria da informação e a teoria do conhecimento; 3) as relações entre pensamento, informação, comunicação e linguagem; 4) pode a máquina pensar? Cada um desses temas pode ser bastante desenvolvido em sua particularidade, mas, dada a ênfase deste trabalho, aqui apresentaremos apenas seus contornos mais gerais, situando cada qual no interior da concepção geral do autor. Para finalizar essa introdução, é necessário discutir alguns aspectos metodológicos, apresentar ao(à) leitor(a) o nosso material de trabalho e introduzir muito brevemente a biografia de Álvaro Borges Vieira Pinto.

A obra deste autor é densa e vasta. É imprescindível que se tenha em mente, de início, que o fato de que ele pensasse e escrevesse com a certeza de poder contribuir com a luta social de massas é igualmente o motivo fundamental que afastava esse filósofo de todo tipo de deslize demagógico, no sentido de fazer do seu trabalho um mero meio propagandístico. Ao contrário, era exatamente a consciência que ele possuía da gravidade dos assuntos dos quais tratava, para além das palavras de um texto, que o animava em produzir, sempre, o trabalho mais completo e diligente possível. Ele sabia que a sua função como filósofo, segundo ele a entendia, somente seria bem exercida se ela fosse executada com o maior rigor possível com relação às próprias necessidades dessa reflexão filosófica, que, como toda forma de produção humana, exige seu trabalho, dedicação etc. Se, por isso, escreveu obras densas e extensas, de acesso e popularização mais árduos, não deixou, em momento oportuno, de escrever obras mais curtas, mas não menos rigorosas ou ricas em conteúdo, como veremos mais de perto um pouco a frente.

A natureza da reflexão filosófica é, para Vieira Pinto, produzir uma representação do objeto segundo o que ele é em totalidade[4], isto é, segundo seu conceito. Tal tarefa pressupõe suas dificuldades inerentes. Mesmo a obra sistemática mais, por assim dizer, panfletária de Vieira Pinto, também muitas vezes entendida como sua obra mais importante[5] (até pela pouca sorte editorial do autor), *Consciência e realidade nacional*, não deixa esse intuito de lado em nenhum momento e, com efeito, estende-se por mais de mil páginas. Vaz (1962) indica que Vieira Pinto talvez pudesse ser mais sucinto e que essa sua forma prolixa – que é de fato característica de todas suas obras mais amplas – prejudicava a exposição do conteúdo e sua apreensão por parte do leitor; porém, a despeito do juízo que se faça a esse respeito, o fato é que a extensão de suas obras é fundamentalmente determinada pela necessidade que Vieira Pinto sentia em tratar de qualquer matéria sobre a qual falava da maneira mais totalizante e concreta possível. Só poderia realizar a sua tarefa fundamental enquanto filósofo comprometido com as massas, enquanto aquele que dá o desenvolvimento formal e discursivo das necessidades objetiva e historicamente determinadas expressas pelas próprias massas, se a elas fornecesse não um trabalho de reafirmação demagógica de princípios, mas de fato uma contribuição intelectual que o seu trabalho e sua formação filosófica possibilitavam que ele realizasse. Ao menos essas eram as suas intenções.

Isso nos leva a um primeiro problema metodológico a respeito deste trabalho: como conciliar e unificar uma síntese do pensamento filosófico de Vieira Pinto com a riqueza oceânica que nele está contida? Segundo os objetivos que nós nos propomos, é de fato essencial que este texto tenha um tamanho reduzido. Provavelmente, se fôssemos colocar em algum tipo de régua quantitativa, este trabalho não deve chegar a 10%, se tanto, da extensão dos textos do próprio Vieira Pinto[6] a partir dos quais desenvolvemos nossa interpretação. Essa é uma questão de forma que aqui, para nós, incide sobre o conteúdo, uma vez que diz respeito diretamente aos nossos objetivos. Se nosso texto não se constituir em tal síntese e se alongar demasiadamente, ele não

[4] Claro que estes aspectos serão também objeto de nosso trabalho, mas basta adiantar o que dizia Vieira Pinto (1985, p. 74) em *Ciência e Existência*: "o homem, ao se constituir no topo da racionalidade que possui em cada época, não apenas produz o conhecimento dos entes e processos particulares. Por uma imposição imanente à razão é levado a construir o sistema explicativo geral dos dados particulares que percebe. É levado a refletir sobre a totalidade do real; o produto dessa reflexão, que busca explicar e coordenar racionalmente todos os aspectos do mundo, é o que se chama uma filosofia".

[5] Assim entende Norma Cortês (2003, p. 25), que produziu a exegese da mesma obra. Ela inicia seu trabalho da seguinte forma: "*Consciência e realidade nacional* é a mais importante peça do *corpus* filosófico de Álvaro Vieira Pinto".

[6] É claro que se trata aqui de uma mera aproximação, mas cuja intenção é dar alguma noção desse aspecto dimensional bruto.

cumprirá a sua função. Ao mesmo tempo, é necessário que sigamos AVP em seu rigor e que consigamos expor seu pensamento, nos seus fundamentos, em máxima nitidez, deixando à mostra suas ranhuras, sua articulação, seu desenvolvimento interno, sem vulgarizá-lo. Somos auxiliados aqui pelo próprio Vieira Pinto, no sentido de que, segundo nossa compreensão, seu pensamento ao longo dos textos aqui analisados é tão límpido, coeso e consistente, ao menos quando se toma o essencial do que foi publicado de sua obra do período, que a tarefa de remontá-lo como um todo é facilitada, sob certo aspecto.

Neste trabalho, priorizaremos a extração, a partir da leitura do próprio Vieira Pinto, justamente desse seu contorno mais geral, enquanto uma totalidade que se espraia em várias direções que formam o corpo teórico concreto, até hoje conhecido e publicado, que o pensador brasileiro produziu. É nosso trabalho, nesta tese, produzir uma *sistematização* da essência do pensamento filosófico de Vieira Pinto aqui analisado que se apresente como uma totalidade. Devemos relembrar, contudo, que nossa sistematização não poderia realmente abordar todo e qualquer aspecto dos temas discutidos por AVP nas obras aqui consideradas e que, além disso, a essência é sempre o próprio conteúdo vivo que não admite, em última instância, uma sistematização absoluta. Além disso, é sabido que AVP possui escritos que não foram publicados e que podem vir à luz em algum momento, de modo que cada lançamento novo de uma obra sua pode incidir não apenas formalmente sobre o objeto dessa tese, mas também segundo seu próprio conteúdo.

Assim, é claro que não poderemos abordar cada um dos tópicos em sua própria interioridade de maneira completa, pois priorizaremos, como dissemos, as suas relações mútuas e seus aspectos particulares mais gerais. Também não se trata de abordar cada um deles de maneira equivalente, pois, por exemplo, a questão do trabalho, pela importância que possui para o autor e seu pensamento, precisa ser destrinchada e vista mais de perto, uma vez que é problema fundamental e assim ocupa maior espaço. O produto final por nós aqui exposto, por sua vez, é o resultado de nossa interação com este objeto, de modo nenhum um espelhamento mecânico e neutro a seu respeito. É claro que pretendemos que esse produto represente sintética e adequadamente um raciocínio contido no próprio texto, mas o que se extrai do próprio texto – como o que se extrai de qualquer aspecto da realidade – também depende daquilo que se procura nele. Como dissemos, nosso critério fundamental está determinado pela necessidade, que aqui nos colocamos, de expor o pensamento de AVP enquanto a totalidade que se forma quando

apreendido em sua essência. Por isso, nossa análise não é, fundamentalmente, orientada pela cronologia das obras do autor aqui consideradas, mas de uma extração sintética da essência teórica do pensamento de AVP apreendido dessas obras.

A partir de nossas possibilidades atuais e de nossos objetivos, nossa exposição será fundamentalmente construída a partir dos textos do próprio Álvaro Vieira Pinto. Contudo, traremos para o debate, sempre que conveniente, contribuições de comentadoras e comentadores do autor. Por outro lado, não é objetivo *deste* trabalho o desenvolvimento das relações entre a filosofia de Vieira Pinto e as suas referências filosóficas. Este é um trabalho que teria de ser desenvolvido à parte e poderia ter grande valor.

A questão metodológica que agora se apresenta é a seguinte: via de regra, em suas obras, tanto nos manuscritos não publicados quanto nas obras publicadas, AVP, como bem expressou Norma Cortês (2003, p. 69), "optou por ignorar solenemente todos os procedimentos de referência bibliográfica ou de citação de suas fontes filosóficas"[7]. Porém, para os nossos objetivos, na verdade, isso não constitui nenhum problema. Isso pelo seguinte motivo: AVP se apropriou criticamente das suas influências intelectuais e produziu em suas obras um pensamento próprio, internamente coerente e desenvolvido, vinculado às suas preocupações existenciais, como pretendemos demonstrar nesse trabalho. É isso que permite, a nosso ver, extrair a essência desse pensamento produzir sua exposição de maneira sintética, a partir de seus próprios textos. É claro que se pode dedicar um trabalho apenas para, arqueologicamente e biobibliograficamente, investigar o modo pelo qual suas referências emergem no seu pensamento, a maneira pela qual ele as uniu e repeliu, por quais processos de pensamento isso pode ter sido realizado etc. Aqui, contudo, não nos aventuraremos nessa direção, que indicamos ser um outro caminho possível de pesquisa[8].

Valem algumas últimas observações antes de nos dirigirmos às obras de AVP. Primeiro: enquanto intérpretes, não necessariamente subscrevemos tudo o que o autor escreve. Aqui, buscamos expor o pensamento do próprio autor enquanto tal. O que nos leva à segunda observação: apesar de afirmarmos que há uma essência filosófica unitária que se desenvolve ao

[7] A autora dizia isso a respeito de *Consciência e realidade nacional*, mas isso é, de modo geral, verdadeiro para as suas outras obras.

[8] Cortês (2003), por exemplo, investiga conexões entre o pensamento de AVP em *Consciência e realidade nacional* e o existencialismo. Por outro lado, a existência de relações íntimas entre sua filosofia e o marxismo, bem como o pensamento hegeliano, ficarão evidentes. Neste trabalho, contudo, não tentaremos destrinchar tais relações.

longo das obras de Vieira Pinto no período aqui considerado, o nosso trabalho de só tem razão de ser precisamente porque o próprio AVP não deixou nenhuma obra, das que até hoje conhecemos, como veremos, em que ele o apresentasse de maneira mais sintética. No próprio Vieira Pinto não há um trabalho específico no qual ele sistematize a totalidade das suas reflexões, recolhendo de todos os temas sobre os quais pensou e ele não parece ter tido a intenção de escrever um tal texto. O que existem são muitas reflexões variadas sobre temas que em sua particularidade sempre se referem a uma mesma concepção, aproximando-nos de seu vocabulário, existencial, totalizante, que atravessa todos eles.

Como a articulação e sistematização, de maneira sintética, dessa concepção, caberá a nós, cabe explicitar que teremos papel ativo na sua construção, mas que esse papel ativo tem como limite a unidade interna do pensamento do próprio AVP. Assim, por exemplo: para reconstituirmos esse pensamento, não seguiremos os textos que aqui são nosso material de trabalho por sua ordem cronológica de redação e/ou de publicação, senão que recolheremos as suas contribuições para cada tema, muitas vezes espalhadas em vários textos, de maneira a unificá-las. Que isso seja assim não constitui, a nosso ver, nenhum rompimento com relação ao objetivo desta tese, mas é, com efeito, uma forma necessária de sua realização. Nosso objetivo é oferecer ao(à) leitor(a) uma visão de conjunto da essência teórica do pensamento filosófico de Álvaro Vieira Pinto segundo a apreendemos a partir do autor, uma mediação para a recepção de sua obra como um todo, de modo algum uma substituição de quaisquer dos textos originais.

Por fim, quanto à metodologia, referimo-nos novamente ao encadeamento do trabalho. Como já indicamos, partiremos do mais genérico para nos aproximarmos, progressivamente, das concepções mais concretas. É o caminho da exposição dialética, indicado pelo próprio autor brasileiro e, na mesma linha, valeria comentar, do caminho seguido por Marx[9]. Em seu texto, *Indicações metodológicas para a definição do subdesenvolvimento*, AVP dizia:

> Constitui atividade peculiar do espírito, a que nos permite proceder à abstração do que há de relacional, de essencial, na constituição do objeto, e que só se revela à reflexão abstrativa. Porém – e aqui atingimos o traço característico da lógica dialética – o

[9] O autor alemão colocava, ainda no começo de *O Capital*: "Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori" (MARX, 2013, p. 128-129)

> processo de conhecimento não termina ao se produzirem essas abstrações, conforme acredita o modo de pensar metafísico, ao qual serve a lógica formal tradicional [...] Para a lógica dialética, ao contrário, obtidas as abstrações a que a percepção da multiplicidade sensível dá origem, agora, por assim dizer, é que se inicia a fase mais elevada, mais perfeita, do processo cognoscitivo, aquela sem a qual não há apreensão legítima e integral da verdade da coisa, **a fase de ascensão do abstrato ao concreto**. [...] O conceito concreto constitui-se pela síntese das abstrações significativas do objeto em estudo, aquelas que, por isso, vão representá-lo numa modalidade superior de reflexão, o conceito concreto. O que nele há de específico é que permite apreender a essência da coisa, porque esta, em vez de ser entendida, conforme faz a lógica formal, como abstração máxima, entende-se ao contrário como concretitude máxima, pois contém aquilo que realmente o objeto é, o seu conteúdo material e o exprime na forma conceitual que efetivamente reflete a totalidade da existência de tal objeto, na forma de sua **lei interna**[10] (VIEIRA PINTO, 1963, p. 269-271).

O *nosso* objeto é o pensamento de Vieira Pinto, que, respectivamente, tinha como objeto a realidade em si. Em nossa interpretação, o fato de que AVP não escrevia prioritariamente a partir de menções diretas às suas eventuais fontes e/ou inspirações não exprime apenas um possível sentido político de afirmação da capacidade de pensamento frente, digamos, ao domínio das ideias vindas de fora. Antes de tudo, trata-se de uma questão imediatamente prática para o seu próprio pensamento, uma vez que o que sempre interessou o autor em suas obras foi a discussão de seus objetos em si e por si mesmos, sem a necessidade de incursões oblíquas na história da discussão filosófica de seus conceitos, uma tarefa que, sem deixar de ter sua importância acadêmica e científica, ele sentia que poderia deixar de lado para priorizar os problemas enquanto tais.

O que objetivamos nesta tese é expor o sistema de AVP em sua relação imanente com o seu próprio objeto, porém, é claro, com a preocupação adicional de mostrar, sempre que possível, a articulação interna entre essa construção totalizante e as várias obras particulares do autor. Será a lógica constituída interiormente pelo próprio pensamento de Vieira Pinto, imerso nas suas preocupações existenciais e vinculado à realidade dinâmica na qual vivia, que buscaremos expor, partindo de seus fundamentos mais gerais.

Precisamos ainda falar algumas palavras a respeito do posicionamento deste trabalho no interior do conjunto de textos que tratam da vida e obra de Álvaro Vieira Pinto e situar a biobibliografia deste autor.

Este texto se insere, do ponto de vista da produção acadêmica, no conjunto de trabalhos dedicados à vida e obra de Álvaro Borges Vieira Pinto (1909 - 1987). Cabe, assim, de início,

[10] Os grifos em negrito são originais do autor. Quando adicionarmos grifos nossos, sempre avisaremos ao(à) leitor(a).

brevemente explicitar e determinar melhor o local que, nesse conjunto, pensamos nos encontrar, antes de dedicarmo-nos ao desenvolvimento do trabalho em si. Assim poderemos melhor situar nossa contribuição.

A primeira coisa a se dizer é que esse "conjunto" não forma um todo homogêneo e não se refere imediatamente a qualquer grupo particular de pesquisas e pesquisadoras(es). Por "conjunto" nos referimos, primeiramente, tão somente ao agrupamento de produções (aqui, especialmente textuais) que se dedicam principalmente à discussão da vida e obra desse autor brasileiro. Entendemos ser legítima, apenas a título de esquematização e sem pretensões de maior escopo, uma apresentação de como enxergamos esse conjunto de trabalhos.

Nós o subdividimos, essencialmente, em três partes, refletidas, em alguma medida, também no âmbito cronológico. A saber: 1) textos contemporâneos à produção de Vieira Pinto que tinham como objetivo, de modo geral, discutir diretamente com o autor e polemizar com as suas ideias. O principal tema aqui abordado é, sempre, tomado em geral, a "questão nacional", e isso porque este era o tema que preocupava, como totalidade, o próprio autor nesse período histórico; 2) textos posteriores que tomavam como objeto o período histórico no qual os trabalhos anteriores haviam sido produzidos e que constituíram, durante algum tempo, a principal massa crítico-interpretativa com respeito a esse período. Em especial, no que nos concerne, também se constituíram, por um tempo, como a principal forma de interpretação, ao menos no Brasil, da própria obra de Álvaro Vieira Pinto; 3) trabalhos marcados por uma linha de recuperação do pensamento do autor para além dos limites no qual fora confinado pela crítica anterior. Este é o conjunto mais heterogêneo e mais contemporâneo. Aqui, inserem-se livros, teses, dissertações e artigos, tanto em revistas científicas quanto em outras mídias que, de modo geral, recuperam aspectos particulares da sua obra ou a relevância do autor. Neste último grupo, demarcamos o esforço de recuperação dos manuscritos deixados por Vieira Pinto, de sua transcrição, edição e publicação, esforço esse responsável pela recente divulgação de manuscritos até então desconhecidos. Essa empreitada é em boa parte responsável pela renovação nas leituras de AVP, já que abriu caminho para que outras dimensões de seu pensamento fossem exploradas. Este trabalho se insere na terceira seção desse conjunto. Cabe mencionar, por fim, que cada um desses agrupamentos é, em si mesmo, heterogêneo.

Apesar de tentarmos, com isso, dar ao menos uma visão panorâmica e muito inicial do caráter das discussões a respeito do autor, não pretendemos aqui exaurir quem nos lê com uma

discussão mais longa quanto a esse tópico em si – isto é, da história da produção de ideias a respeito de Vieira Pinto e sua obra. Isso também constituiria um trabalho arqueológico à parte dentro desse conjunto de obras. De nossa parte, dialogaremos com trabalhos que tratam da vida e obra de Vieira Pinto de maneira orgânica, isto é, conforme a necessidade e a oportunidade emerjam, a partir do assunto sobre o qual estivermos tratando. Porém, nossa ênfase será sempre nas obras publicadas do próprio AVP. Principalmente, essa postura metodológica se justifica pelo objetivo deste trabalho, a saber, apreender e expor a concepção filosófica de AVP. Por que se trata de uma apreensão da universalidade do pensamento do autor, é o seu próprio trabalho, tomado em totalidade, que deve constituir a fonte primária dessa tese.

Nossa genérica caracterização do conjunto de trabalhos sobre Álvaro Vieira Pinto em três partes se baseia na trajetória do próprio autor brasileiro, descrita na curta, mas bastante completa, biobibliografia produzida por Luis Merkle e Rodrigo Gonzatto (2016)[11]. No que se refere à descrição da cronologia da obra no interior da trajetória do autor, é este trabalho que temos como referência principal, uma vez que, por ser mais recente, ele bebe das outras fontes de produção a respeito de Vieira Pinto. Porém, outros trabalhos[12], e vale aqui mencionar mais especialmente o de Freitas (1998), *Álvaro Vieira Pinto*: *a personagem histórica e sua trama*, complementam a biobibliografia, pois, ao contrário desta, mergulham mais a fundo, especialmente, no contexto histórico da época na qual Vieira Pinto redigia o texto pelo qual ficou, até aqui, majoritariamente conhecido, a saber, *Consciência e realidade nacional*, de 1960.

[11] Para cobrir tudo o que é necessário tratar preambularmente, essa introdução já é extensa para também comportar uma recuperação da biografia de AVP. Indicamos a leitura desta biobibliografia como fonte para o tratamento desta questão.

[12] Nesse tocante também fazemos menção à dissertação de mestrado de Diego Campos (2011), que analisa a filosofia do AVP do período em conjunto com a sua trajetória no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e à tese de Renato Martini (2008), ainda que de caráter mais teórico-sociológico, que busca a apreensão da relação de AVP com as "massas" (e o seu desenvolvimento como um conceito em sua filosofia). Há ainda outros textos que poderiamos mencionar como estudos que se orientam por situar historicamente o pensamento de AVP, como a tese de Michelle Lima (2013), focada na recuperação do pensamento político do autor e sua relação com o problema atual da reforma da educação superior no Brasil. Ainda, valeria a menção à tese de Angélica Lovatto (2010) que analisa os *Cadernos do Povo Brasileiro*, cuja direção coube a Vieira Pinto e Ênio Silveira. Todos esses trabalhos se situam no que nós denominamos como terceira parte do conjunto de trabalhos que tratam da vida e/ou obra de Vieira Pinto. Merkle e Gonzatto (2016, p. 287), enfatizam que AVP não teve das melhores fortunas editoriais, para empregar um eufemismo, permanecendo muitas de suas obras desconhecidas ou de difícil acesso. Contudo, Merkle e Gonzatto (2017, p. 287), nos contam que nos últimos anos "vemos crescer a pesquisa sobre Álvaro Vieira Pinto e a que utiliza o autor como referencial teórico", em especial, dizem, "temos hoje importantes obras de compreensão e de análise da vida e obra de Vieira Pinto, como os livros de Vanilda Pereira Paiva (1980), Lidia Maria Rodrigo (1988), Jorge Roux (1990), Marcos Cezar de Freitas (1998), Norma Côrtes (2003), José Ernesto de Fáveri (2012; 2014), dentre outras pessoas, que reconheceram por suas pesquisas a importância deste autor, favorecendo uma recente releitura e redescoberta de sua obra".

Como nos mostram Merkle e Gonzatto (2016, p. 287), a trajetória de Vieira Pinto como um pensador não se inicia nas décadas de 1950 e 1960, pois, "atualmente identificamos obras de sua autoria de 1928 a 1975". Os autores propõem a seguinte periodização para a obra de AVP: "1) Até os anos 1950: formação e posicionamento intelectual[13]; 2) Início dos anos 1960: ISEB, ideologia e política; 3) Anos 1960 e anos 1970: ditadura e produção em exílio; e 4) Final dos anos 1970 e anos 1980: os manuscritos e as traduções", fazendo a ressalva de que se deve ter cautela para propor um "grande esquema para estruturar sua obra" (MERKLE; GONZATTO, 2016, p. 288-289), dado que ainda existem obras jamais acessadas.

O que nos importa nesse momento assinalar é que, a partir da transição do primeiro para o segundo período, Vieira Pinto começa a carregar maior influência política, principalmente devido à sua vinculação com o ISEB, e a se exprimir segundo a concepção filosófica da qual aqui tratamos. É aqui também, portanto, que seus trabalhos começam a suscitar respostas, comentários, críticas etc. São principalmente desse período os textos que situamos como "contemporâneos" a Vieira Pinto, escritos no calor do momento e tendo em vista a questão nacional conforme ela se desdobrava. Exemplos desses textos são os artigos de Schwartzman (1959), Vaz (1962), Lebrun (1962), e a dura crítica de Guerreiro Ramos (1963), ex-companheiro de ISEB, ao final de seu livro *Mito e verdade da revolução brasileira*, dentre outros. Como regra geral – pois este era o tema em questão – tratava-se de discutir a questão nacional sob seus diversos aspectos. O golpe cívico-militar de 1964 põe fim a este momento. O que posicionamos como um segundo conjunto de trabalhos sobre AVP se constrói então no período que corresponde, no esquema de Merkle e Gonzatto (2016) – com o qual não temos razão para discordar –, aos períodos da ditadura e à produção no exílio por parte do próprio Vieira Pinto.

A obra mais representativa sobre a vida e obra de AVP nesse período – que corresponde à segunda parte de nossa divisão das obras sobre AVP – é o texto de Caio Navarro de Toledo (1978), *ISEB*: *fábrica de ideologias*. Apesar de não ser um livro dedicado exclusivamente a

[13] Seria relevante para a compreensão do pensamento de AVP a articulação entre a sua filosofia madura e a sua formação, uma vez que há um salto qualitativo em seu desenvolvimento. Considere-se, por exemplo, que teve formação católica e escreveu a respeito, e, também quando jovem, chegou a ingressar na Ação Integralista Brasileira (ver Freitas (1998) e Lima (2013)). Sua postura madura se opõe diametralmente a estes aspectos. Nosso critério para delinear o período "maduro" de seu pensamento e de sua atuação política é fundamentalmente simples: a partir de determinado momento, AVP assume posições filosóficas e de princípios políticos que jamais abandonará. É claro que a demarcação deste período a partir de *Ideologia e Desenvolvimento Nacional* é um tanto arbitrária, ainda que adequada para os nossos objetivos. Somente um estudo mais voltado a captar esse momento de transição no pensamento do autor poderia nos mostrar com riqueza de detalhes o seu próprio desenvolvimento inicial e a forma pela qual ele se realizou.

Vieira Pinto, o autor é aqui tratado com bastante protagonismo dentro da representação, feita por Toledo, do mundo das ideias produzido no ISEB. O foco das análises, no que se refere a AVP, permanece, fundamentalmente, relacionado à obra *Consciência e realidade nacional*. Baseamo-nos aqui na análise de Norma Cortês (2003), que dedicou o início de sua obra *Esperança e Democracia*: *as ideias de Álvaro Vieira Pinto* a uma exegese de *Consciência e realidade nacional*. Cortês argumenta que a crítica dirigida a essa obra de AVP durante este segundo momento – mais bem representada pela análise de Toledo – engendra uma "fratura intelectual" na recepção da obra de Vieira Pinto. A autora nos mostra como

> A visão de mundo compartilhada pela geração de Álvaro Vieira Pinto foi combatida por essa nova geração de pensadores sociais cuja identidade intelectual se conformou e se definiu justamente através da oposição aos princípios historicistas e singularizadores que explicavam a formação nacional. Foi o confronto crítico ao paradigma dualista que temperou e modelou a identidade acadêmica e profissional desta jovem intelectualidade. Talentosos e promissores, quando passaram a ocupar os cargos que antes tinham sido preenchidos pelos antigos catedráticos e os substituíram no interior da estrutura universitária, também negaram validade teórica e propriedade política ao paradigma nacional-desenvolvimentista elaborado nos anos 1950. E nesse gesto redefiniram (ou reinventaram) um novo papel para a *intelligentsia* no Brasil, ao mesmo tempo em que assumiam um perfil profissional diverso daquele que caracterizou a geração contra qual se opuseram (CORTÊS, 2003, p. 31).

Essa passagem nos aponta como a "fratura intelectual" que ocorre nesse momento da recepção de seu pensamento tem também determinações que de modo nenhum são puramente ideais, como as substituições na estrutura universitária, marcadas pela alteração brusca no panorama político. Não queremos aqui deixar a entender que a crítica teórica tenha sido mero reflexo de um fenômeno "material", entendido de modo vulgar, ou algo parecido, mas apenas indicar que essa fratura intelectual é mediada por um duro evento de largas consequências: a derrota política de um conjunto de forças sociais – nas quais se inseria de algum modo Vieira Pinto – que se manifesta e se consolida a partir do golpe cívico-militar de 1964. Como coloca Cortês (2003, p. 27):

> Não seria exagero afirmar que Vieira Pinto conheceu o inferno da derrota. Em 1964, com o golpe militar, suas convicções políticas foram perseguidas, e ele assistiu ao desmoronar das instituições que sustentavam suas esperanças democráticas e seu projeto de desenvolvimento nacional. Além deste insucesso político, pessoalmente ele também viveu o infortúnio de um pesado exílio – fato que deixou mágoas e sequelas talvez nunca cicatrizadas. E, por fim, intelectualmente, seu *corpus* doutrinário foi o alvo preferencial da crítica acadêmica.

É a autora quem nos aponta que a tese de Toledo "encerra a mais bem acabada e hostil sistematização crítica ao pensamento isebiano", e, além disso, que "desde a sua publicação, o padrão de interpretação e da avaliação da produção intelectual do ISEB foi fixado – o livro de Navarro Toledo tornou-se referência bibliográfica obrigatória" (CORTÊS, 2003, p. 42). Cortês nos mostra que a questão da relação entre ciência e ideologia é aqui ponto nevrálgico, pois, segundo sua interpretação, é justamente sobre a pressuposição de que o pensamento isebiano (e AVP está aqui incluído, talvez como manifestação mais drástica disso) não saberia diferenciar ciência e ideologia, que se orienta, ao menos no âmbito epistemológico, a crítica. Esse pensamento isebiano, por sua vez – e isso uniria essencialmente todos aqueles que produziram dentro do ISEB –, seria fundamentalmente ideológico em sentido mistificador, uma vez que borraria, ao fim e ao cabo, as relações entre as classes sociais sob o véu do nacionalismo[14]. Queremos, neste trabalho, mostrar que AVP não pode ser reduzido, de forma alguma, a um filósofo isebiano, ou mesmo a um filósofo apenas do desenvolvimento nacional, mas que sua reflexão ultrapassa em muito tais caracterizações unilaterais.

Pois bem, o terceiro conjunto de produções sobre a vida e obra de AVP, por nós mencionado anteriormente, é aquele que contém maior massa crítica e onde se insere a própria interpretação de Norma Cortês, à qual acima fizemos referência. Indicamos com isso tão somente, a princípio, que há um incremento na quantidade de produções voltadas a AVP, bastante em função também das novas publicações de seus escritos. Isso possibilitou, por exemplo, que o tema da tecnologia em Vieira Pinto fosse retomado com alguma força[15], já que em 2005 se publicou o manuscrito, dividido em dois volumes, *O Conceito de tecnologia*, com mais de 1400 páginas. A recepção do pensamento de Vieira Pinto passa também por diferenças qualitativas, em relação à interpretação de Toledo (1978). Por exemplo, considere-se a leitura da

[14] Valeria mencionar aqui os trabalhos de Lídia Maria Rodrigo (1988) e de Jorge Roux (1990) como interpretações que se situariam, a nosso ver, entre o segundo e o terceiro momento da recepção de AVP. Lidia Rodrigo recupera criticamente o pensamento de AVP do ponto de vista, especialmente, das relações entre ciência e ideologia a partir da questão do nacionalismo, enquanto Jorge Roux se interessa principalmente pelo caráter, por assim dizer, internacionalista da concepção nacionalista desenvolvida por AVP em *Consciência e realidade nacional*.

[15] A menção a publicações de artigos que tratam da questão da tecnologia a partir de Vieira Pinto deve exemplificar a questão: John Kleba (2006), Alexandre Bandeira (2011), Gilson Queluz e Luiz Merkle (2012), Gildemarks Costa e Silva (2013), Rafael Grohmann (2015), Cristian Cipriani e Edivaldo Bortoleto (2015), Jairo Carvalho (2017), Geovane Gomes; Cidoval Sousa; Maria Hayashi (2017), Paulo dos Santos, Washington Carvalho (2020) e Breno da Costa e Adriano Martins (2020). Vieira Pinto também é bastante lembrado pela influência que exerceu sobre Paulo Freire e pelas suas ideias sobre a educação, além, é claro, da questão nacional, assunto pelo qual mais foi e é conhecido.

própria Norma Cortês (2003) a respeito de *Consciência e realidade nacional*[16], ou a defesa da radicalidade política dos *Cadernos do povo brasileiro*, feita por Angélica Lovatto (2010), que de modo nenhum é tomada por ela como uma inadvertida "ideologização" da ciência. Também há, como dissemos, uma maior diversificação dos temas tratados no autor, dado o surgimento também de outros escritos seus.

Isso nos traz, finalmente, à posição de nosso texto dentro desse estado de coisas[17]. Como dissemos, até aqui, não foi realizada, ainda, uma reconstituição exegética do pensamento maduro de Vieira Pinto em sua totalidade, a partir da exegese de sua própria obra. O trabalho mais desenvolvido nesse sentido é o de Norma Cortês (2003), porém a sua análise se restringe apenas à obra *Consciência e realidade nacional*. Por outro lado, na onda mais recente de publicações a respeito de AVP, vários artigos discutem aspectos distintos de seu pensamento, mas não há ainda, como dissemos, um trabalho que buscasse especificamente essa sistematização enquanto objetivo final. Merkle e Gonzatto (2016) nos alertam contra a tentativa de forjar um grande esquema para enquadrar a sua obra, tanto mais quanto partes significativas dela permanecem não publicadas. Com efeito, concordamos que posicionar uma obra como a de Vieira Pinto dentro de esquemas exteriores a ela só pode ser feito de modo aproximativo e problemático – por exemplo, definindo-o como filósofo do ISEB.

Assim, a tese que aqui apresentamos é que no período de sua trajetória intelectual aqui analisado – cuja demarcação de início determinamos como sendo o opúsculo *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, e que se estende até suas últimas obras – encontramos, ao tomarmos sua ampla obra do período como um todo, uma profunda unidade teórico-filosófica que não se deixa abalar em nenhum momento. Com efeito, pensamos, ao contrário do que diziam alguns de seus primeiros críticos, como Vaz (1962) e Lebrun (1962), não se encontra em Vieira Pinto nenhum "ecletismo" (em sentido negativo), como se em AVP várias correntes de pensamento se misturassem sem que se articulassem com um núcleo racional unitário, como se sua filosofia

[16] Poderíamos mencionar também a recuperação de uma tradição crítica latino-americana representada por Nildo Ouriques (2015).

[17] Norma Cortês (2003, p. 33) alerta contra uma noção linear de desenvolvimento científico que poderia emergir da recuperação, mesmo que singela, de um "estado das artes". Em nosso caso, não fazemos nenhum juízo em relação a esse suposto desenvolvimento. Expomos apenas uma linha geral do conjunto de trabalhos a respeito de AVP, com a intenção de situar minimamente o presente trabalho nesse conjunto. Não fazemos qualquer relação entre o desenvolvimento das interpretações e uma suposta evolução linear da verdade sobre o pensamento de Vieira Pinto. Ao contrário, pensamos que essa verdade incorpora a totalidade daquilo que se produz a seu respeito e seu desenvolvimento interno, contraditório e heterogêneo, onde figuram todas as obras a seu respeito e suas relações mútuas, tanto com relação ao próprio Vieira Pinto quanto naquilo que têm de interação entre si.

fosse uma colcha de retalhos artificial e arbitrariamente unificada pela sua posição prático-política frente à questão nacional. Se há algo que não se pode falar de Vieira Pinto é que ele é eclético nesse sentido. Encontra-se, diríamos, na verdade, um pensamento profundamente radicado em suas proposições fundamentais (concorde-se ou não com elas) sem jamais delas se desgarrar, precisamente o contrário do que se queria dizer ao chamá-lo de eclético.

Referimo-nos ao período da trajetória intelectual de AVP aqui analisado como um período de maturidade intelectual, tendo em vista apenas o fato de que, a partir deste ponto de seu pensamento, em nossa interpretação, não se observa nenhum rompimento teórico-filosófico fundamental ao longo de seus vários textos, apenas mudanças de perspectiva, dos objetos que o preocuparam etc. Isto é, mudanças que são apenas acidentais e contingentes do ponto de vista da filosofia do autor de modo geral e que de modo algum abalam seu fundamento filosófico, ao contrário, são por ele acolhidas. Damos a este período o nome de "maduro" tão somente por ser o último período da vida e obra de AVP, não se deve, portanto, exagerar o sentido de tal caracterização.

O fato de que esse pensamento tenha sido desenvolvido de maneiras tão diversas pelo próprio autor, que tenha alcançando grande variedade de temas[18] e incorporado em sua unidade, realmente, várias correntes filosóficas distintas (reconhecidamente o existencialismo e o marxismo), é o que talvez faça parecer que Vieira Pinto fosse um "eclético". Mas, na verdade, pensamos que há maior razão em entendê-lo, nesse sentido, como idiossincrático, dada a sua originalidade naquilo que se propôs a fazer e a férrea unidade no interior da qual todo aspecto particular de seu pensamento se encontra envolvido.

Não é de modo nenhum uma grande novidade a ideia de que AVP seja um pensador que se situa de maneira decidida no campo filosófico[19]. Porém, por exemplo, se comparássemos a apreensão de Cortês (2003; 2005), mais orientada pela influência fenomenológica e

[18] Por exemplo, produziu desde grandes obras de teor filosófico até panfletos diretamente orientados à prática política. No âmbito teórico, basta mencionar que ele é autor tanto de uma longa e densa obra sobre os fundamentos da Demografia enquanto ciência crítica quanto de um ensaio de mais de 700 páginas sobre a cibernética. Todas as suas obras, entretanto, mesmo as mais panfletárias, mantêm sua veia filosófica.

[19] Breno da Costa e Adriano Martins (2020, p. 113), por exemplo, discutindo a questão da tecnologia em AVP, apontam que o pensador é por vezes considerado um marxista, em outras, um hegeliano, e ainda outros pesquisadores (os autores citam Norma Cortês, Marcos Freitas e Ernesto Faveri) como um pensador que procurou fundamentos no pensamento marxista, mas também na fenomenologia existencialista e de maneira muito decisiva. Da Costa e Martins indicam que AVP é um pensador dialético não idealista, uma determinação que, ainda muito genérica, pensamos situar adequadamente o campo onde se insere a filosofia de AVP, como discutiremos ao longo do trabalho, e também será por nós empregada.

existencialista, com, digamos, aquela de Nildo Ouriques (2015, p. 31), que aponta para um "nacionalismo marxista" do autor, certamente daremos de frente com diferenças substanciais no que concerne a apreensão do pensamento do filósofo brasileiro, tanto a nível epistemológico quanto político. Adicione-se a essa questão as primeiras recepções do pensamento de AVP, ou mesmo os artigos mais recentes, e se verá um mosaico bastante heterogêneo de interpretações a respeito de sua filosofia e do material que ela constitui enquanto instrumento interpretativo também de nossa realidade atual. Daí a necessidade de se buscar interpretar sistematicamente a concepção filosófica do autor brasileiro.

Nosso trabalho se posiciona, portanto, no interior desse conjunto, em sentido mais restrito, como uma contribuição aos estudos sobre o próprio AVP que busca fornecer essa visão da essência do seu pensamento maduro (publicado). Portanto, nosso trabalho também pode contribuir como uma introdução a um autor difícil de se conhecer em amplitude. Em um sentido mais geral, entendemos que vivemos uma época em que – no âmbito da produção científica (atravessada pelas contradições que advêm da sua forma de organização e das necessidades sociais a que acaba respondendo) – o que hoje se realiza é, fundamentalmente, a particularização excessivamente formalista do pensamento e o seu distanciamento em relação a perspectivas que almejem formulações sintéticas mais gerais[20]. Nesse sentido, pensamos que um dos mais importantes objetivos da produção teórica Vieira Pinto é mais atual que nunca: pensar em totalidade e de modo dialético. Por isso, além de contribuir para o reconhecimento deste autor, queremos também dar consequência às suas próprias intenções.

Assim, não pretendemos que nosso trabalho possa ser, por assim dizer, útil, apenas para quem seja técnico, especialista nos temas tratados. Queremos contribuir, como antes de nós outras(os) fizeram, para que aqueles que queiram conhecer o pensamento de Vieira Pinto encontrem aqui uma ferramenta. Por outro lado, tanto a densidade quanto a pura extensão de sua obra (lembrando que aqui ainda restringimos o seu escopo, conforme indicamos anteriormente, ao seu período de maturidade) fazem com que o acesso a ela seja bastante penoso e difícil. Mas essa é uma obra que não foi escrita para ser reservada apenas ao saber esotérico e suas peculiares figuras, mas uma obra escrita precisamente com o intuito de responder a necessidades que

[20] O tipo de trabalho empreendido, por exemplo, por Vieira Pinto, profundo, denso, totalizante, sintético etc., sequer pode ser realizado, por exemplo, em condições nas quais não se disponha do *tempo livre* para tanto.

correspondem à gigantesca maioria da população que, de modo geral, encontra-se excluída dos ambientes onde se cultiva um saber formal muitas vezes inerte.

Não seriam poucas as passagens que poderíamos escolher da vasta obra de Vieira Pinto para representar uma intenção, um sentido comum, universal, que une toda a sua produção, que, por ora, poderíamos resumir assim: produzir e desenvolver a conceituação da realidade que represente adequadamente o mundo segundo as necessidades daqueles que, essencialmente, produzem, de modo determinado, a realidade social. Ou, dito de outro modo, realizar a tarefa histórico-social que é incumbida ao filósofo do "vale de lágrimas", segundo a imagem por ele empregada em *A Sociologia dos Países Subdesenvolvidos*, manuscrito publicado apenas em 2008. Selecionemos, então, uma passagem desse manuscrito em que essas relações entre pensamento e realidade são apresentadas. O autor, ao indicar a fundamentação sempre existencial do conhecimento humano, isto é, o fato de que ele seja sempre condicionado e orientado por finalidades sociais, diz:

> O trabalho de desbravamento e construção epistemológica não se dissocia em nenhum momento da correspondente sistematização da ética verdadeiramente humana por seus fundamentos, não a de caráter abstrato, "filosófico", mas a que se constitui um instrumento de comando da ação revolucionária das massas trabalhadoras, porque desvenda ao pensamento de cada indivíduo o valor dos atos que pratica e dos que vai progressivamente conquistando (VIEIRA PINTO, 2008, p. 30).

Tais eram, portanto, as intenções que animavam o trabalho intelectual deste autor, e que também nos animam em sua recuperação. Para finalizar definitivamente essa introdução, mostremos o material de trabalho dessa tese, a saber, as obras de Álvaro Vieira Pinto aqui consideradas.

No quadro a seguir representamos as obras de Vieira Pinto que servem de material do nosso trabalho em ordem cronológica, indicando se a obra foi publicada oficialmente pelo autor ou se foram manuscritos posteriormente recuperados e publicados, tendo como referência para a construção do quadro o texto de Merkle e Gonzatto (2016). Exibimos os textos com os quais trabalhamos, que abarcam o fundamental de seu pensamento. Na primeira coluna indicamos o nome de cada um dos trabalhos e, entre parênteses, abreviações que poderão ser por nós utilizadas ao longo de nosso texto. Na coluna dedicada ao ano, referimo-nos à data de produção do texto, particularmente de sua *finalização*. Nos casos em que se trata dos manuscritos publicados posteriormente, indicaremos a data da primeira publicação na terceira coluna, que se

refere à condição editorial de cada trabalho. Se apenas indicarmos "publicada", isso significa que ao menos a primeira edição foi publicada no mesmo ano já exibido.

Quadro 1 – Obras de Álvaro Vieira Pinto[21]

Obra	Ano	Condição Editorial
*Ideologia e desenvolvimento nacional (*IDN*)*	1956	Publicada
*Consciência e realidade nacional. Volumes I e II (*CRN*)*	1960	Publicada
*A questão da universidade (*AQU*)*	1962[22]	Publicada
*Porque os ricos não fazem greve? (*PRNFG*)*	1962	Publicada
*Indicações metodológicas para a definição do subdesenvolvimento (*IMDS*)*	1963	Publicada
*El pensamiento critico en demografia (*PCD*)*	1968	Publicada no exílio em 1973 – apenas em espanhol
*Ciência e existência (*CeE*)*	1967	Publicada no exílio em 1969
*Sete lições sobre educação de jovens adultos (*SLEJA*)*	Entre 1965 e 1968	Escrita durante o exílio e publicada em 1982
*O Conceito de tecnologia. Volumes I e II (*OCT *I* / OCT *II)*	1973-1974	Escrita em reclusão no Brasil. Publicada em postumamente em 2005.
*A Sociologia dos países subdesenvolvidos (*SPS*)*	1975	Escrita em reclusão no Brasil. Publicada postumamente em 2008.

Fonte: elaboração própria, 2023**.**

[21] Além das obras presentes no quadro, no final do período de redação desta tese foram publicadas pela Rede de Estudos Álvaro Vieira Pinto os textos *Anotações sobre Hegel* (anotações de aulas feitas por AVP) e o *Filosofia Actual*, composto por notas de aulas dadas por AVP em 1956 no Paraguai, tomadas, na época, por um dos estudantes que frequentou essas aulas.

[22] Merkle e Gonzatto (2016, p. 309) indicam que existem menções a uma publicação de 1961 desse texto, mas que não tiveram acesso a tal edição.

Faz-se necessária uma breve contextualização do quadro acima. Salta aos olhos que, posteriormente ao golpe cívico-militar de 64, que levou forçosamente AVP ao exílio, todos os textos que indicamos sofreram algum tipo de problema de publicação. Com efeito, restam ainda algumas obras e manuscritos não publicados e mesmo desconhecidos, cuja existência se sabe pela menção que Vieira Pinto faz a eles em entrevista concedida a Demerval Saviani em 1981[23]. Reproduzimos aqui, como o fazem também Merkle e Gonzatto (2016), a passagem da entrevista em que Vieira Pinto fala sobre tais trabalhos:

> E agora fico só com o que tenho guardado para publicar, mas é muita coisa! Tenho um livro sobre Tecnologia, que é muito grande, vários volumes para abranger a matéria toda. Tenho pronto um livro sobre a Filosofia Primeira; outro com o título *A educação para um país oprimido*. Tenho outro sobre os roteiros do curso de Educação de Adultos feito no Chile. *Considerações éticas para um povo oprimido*, livro sobre a ética que considero de grande valor no meu pensamento, porque não se dá à ética a importância que ela tem e centralizo um grande número de questões em torno de problemas éticos. Daí desenvolvi um livro que trata exatamente da ética, mas da ética concreta, da ética real, de um País como o nosso, não é ética abstrata dos valores, das teorias, ou noções abstratas do dever, obediência, finalidade, nada disso. A ética real que funciona no mundo. *A sociologia do povo subdesenvolvido* é outro livro que tenho pronto. Cada livro tem 3 ou 4 volumes. *A crítica da existência* ê outro livro que está guardado, um volume só, incompleto, pois não pude continuar escrevendo o que desejava porque estava cansado (VIEIRA PINTO, 1993, p. 20).

Na época da entrevista, o "livro sobre Tecnologia, que é muito grande, vários volumes para abranger a matéria toda", como disse AVP, a saber, *O Conceito de tecnologia*, também não havia sido publicado, como também não havia sido publicado o manuscrito *A Sociologia dos países subdesenvolvidos*. Os outros textos mencionados, com exceção dos "roteiros do curso de Educação de Adultos" – precisamente o livro que, quando publicado, teve impressa em sua introdução a entrevista à qual agora nos referimos –, permanecem desconhecidos, malgrado a importância de seus temas e a valorização, pelo próprio autor, de seu livro sobre a questão da ética.

Façamos alguns breves comentários a respeito dos trabalhos por nós apresentados no quadro. No que se refere às obras por nós indicadas e que se situam no pré-64, caberia indicar que *Consciência e realidade nacional* é sua obra principal[24]. Muito extensa, ela é, entretanto, o

[23] Conforme Merkle e Gonzatto (2016, p. 297). Encontra-se a entrevista em Vieira Pinto (1993), como uma introdução ao texto *Sete Lições sobre Educação de Jovens Adultos*.

[24] Com efeito, é possível considerá-la, como o faz Cortês (2003), a obra mais importante de AVP, levando em consideração toda a sua produção até hoje conhecida. Isso depende dos critérios de medida estabelecidos. Interessa-nos, quanto a isso, apenas enfatizar que, mesmo que se concorde com isso, pensamos que a melhor compreensão

único texto do período que realiza uma discussão que poderíamos chamar de sistemática. De fato, *Ideologia e desenvolvimento nacional*, apesar de transcrita como um livro, foi originalmente uma "aula inaugural do curso regular do ISEB" (MERKLE; GONZATTO, 2016, p. 293), enquanto que *Porque os ricos não fazem greve?* e *A questão da universidade* podem ser considerados textos de caráter essencialmente militante, ou, como dizem Merkle e Gonzatto (2016, p. 294), são "publicações engajadas". O primeiro foi publicado como parte da coleção *Cadernos do Povo Brasileiro*, pequenos livretos no formato de cadernos de bolso, orientadas para a difusão popular e pela discussão dos mais diversos temas politicamente relevantes[25]. O segundo, por sua vez, foi publicado "a partir do pedido da diretoria da UNE (União Nacional dos Estudantes)" (MERKLE; GONZATTO, 2016, p. 294) e era originalmente uma conferência ministrada por Vieira Pinto em 1961. Por sua vez, o pequeno artigo *Indicações metodológicas para a definição de subdesenvolvimento "*é publicado na Revista Brasileira de Estudos Sociais do Departamento de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais", sendo um "texto em que Vieira Pinto busca responder às críticas que recebeu sobre seu conceito de 'subdesenvolvimento'" (MERKLE; GONZATTO, p. 294).

Mantemos que apenas CRN constitui de fato uma obra realmente teórico-sistemática dentre esses cinco trabalhos, mas de modo nenhum sugerimos os outros textos sejam débeis, desimportantes ou coisa parecida. Todos eles apresentam reflexões teoricamente consistentes e relevantes, por vezes deixam entrever aspectos do pensamento de AVP que não se vê em obras como CRN e que nela não poderiam ter sido desenvolvidos. De fato, tome-se como exemplo a relação entre os textos IDN e CRN. Pode-se entender que *Consciência e realidade nacional* é, de fato, a sistematização teórica daquilo que, em *Ideologia e desenvolvimento nacional*, estava contido de maneira potencial no que concerne, principalmente, a forma. Enquanto IDN tem menos de quarenta páginas textuais – e páginas bastante reduzidas –, CRN é composta, na sua totalidade formada por dois volumes, por mais de mil páginas. Vemos, ademais, que até o pré-64 as obras foram produzidas e publicadas logo na sequência. Inclusive, por exemplo, foi solicitado ao autor que publicasse a conferência *A questão da universidade*, sem que este fosse necessariamente seu intuito inicial.

---

deste texto exige a consideração do restante dos seus trabalhos e, por outro lado, a imersão em sua circunstância histórica. Teremos o espaço para tratar dessas questões.

[25] Um estudo mais abrangente e detido destes cadernos pode ser encontrado em Lovatto (2010).

Com a ditadura e o exílio, por outro lado, altera-se radicalmente sua sorte editorial[26]. Principalmente os três últimos textos só foram publicados mais de uma década depois de terem sido escritos, alguns deles, como *O Conceito de tecnologia e A Sociologia dos países subdesenvolvidos* só vieram à luz do público por volta de trinta anos depois. Vieira Pinto se exilou no Chile (depois de breve passagem pela Iugoslávia), por sugestão de Paulo Freire, em 1965, lá ficando até 1968. Foi nesse período que redigiu, por solicitação do *Centro Latino-Americano de Demografia* (CELADE) – no qual trabalhou como professor, pesquisador e tradutor – seu livro sobre o pensamento crítico em demografia[27]. Também foi neste período que, "quase simultaneamente à escrita da obra sobre demografia, o filósofo recebe contrato para outro livro. O texto, inicialmente intitulado 'O método científico', viria a se chamar '**Ciência e Existência**[28]'" (MERKLE; GONZATTO, 2016, p. 296), livro elaborado a partir de suas aulas ministradas no Chile. Não foi publicado pelo CELADE, que não teve interesse, mas foi publicado em português no Brasil. Também foi nesse período que seu livro posteriormente publicado sobre a educação de jovens adultos foi redigido.

AVP, sofrendo com o exílio, retorna ao Brasil aos finais de 1968, nas vésperas do Ato Institucional n.º 5, o conhecido AI-5 (MERKLE; GONZATTO, 2016). Isso foi possível "por intermédio de um advogado amigo da família", que "consegue negociar com os militares o seu retorno", sob a condição de que AVP ficasse proibido de "ministrar aulas em universidade e de realizar conferências; nesta situação, Vieira Pinto é levado por um medo profundo, e recolhe-se em seu apartamento em Copacabana, no Rio de Janeiro, com sua esposa Maria Aparecida" (MERKLE; GONZATTO, 2016, p. 296). Ele então trabalhará como tradutor, utilizando pseudônimos, e, no que aqui nos interessa mais propriamente, escreve os manuscritos, dois dos quais temos acesso, a saber: *O Conceito de tecnologia* e *A Sociologia dos países subdesenvolvidos*.

Com exceção do livro sobre educação de jovens adultos, muito reduzido, todas as demais obras do período, em diferença ao momento pré-ditadorial, diríamos, podem ser consideradas sistemáticas. Com efeito, novamente apenas fazendo referência ao aspecto quantitativo puro

[26] Freitas (2005, p. 11) indicava, a partir de sua leitura da obra do autor, que elas "sofreram o impacto do dramático cenário no qual foram escritos. São textos da experiência do exílio que o intelectual viveu inicialmente na Iugoslávia a partir de setembro de 1964 e que continuou no Chile entre 1965 e 1968".

[27] Todas as informações aqui sintetizadas se encontram em Merkle e Gonzatto (2016).

[28] A menos que indiquemos expressamente o contrário, todos os grifos em passagens entre aspas são grifos do original citado.

como indicador dessa questão, OCT se estende por mais de 1400 páginas ao longo de seus dois volumes, e os demais livros, somados, estendem-se por uma quantidade ainda maior de páginas, por mais que cada um deles seja menor tomado individualmente[29]. Ao exílio e, depois, à sua reclusão no interior do Brasil – tomado pelas forças da reação – corresponde, segundo nossa leitura, uma movimentação de AVP em direção à sistematização teórica generalizante. Isso indica, certamente, a mudança qualitativa pela qual havia passado a realidade brasileira, e o fato de que os projetos sociais e políticos nos quais se inseria o autor haviam sido derrotados. Seu compromisso militante com as causas por ele defendidas, no entanto, não se esvaiu, mas, pelo contrário, encontrou vazão no silencioso e doloroso trabalho teórico, realizado de forma essencialmente solitária. No texto que chegou a nós, *A Sociologia dos países subdesenvolvidos*, há uma longa passagem em que o autor discute precisamente essa questão, que reproduziremos aqui de maneira parcial, ainda assim longa, porque expressa o estado de espírito do autor ao longo de suas últimas décadas de vida:

> Quando um país plenamente representativo do "vale de lágrimas", em virtude do estado de atraso no desenvolvimento das forças econômicas e da opressão política de grupos dirigentes, que lhe tiram a liberdade de expressão do pensamento coincidente com os interesses das massas trabalhadoras, toma consciência de sua realidade, o filósofo que acaso venha a produzir, e que se queira manter identificado ao destino do povo, tem de proceder à difícil e penosa operação de dividir-se em sua condição existencial. É obrigado, às vezes por um período desoladoramente longo, a tornar-se ao mesmo tempo o sujeito criador das ideias libertadoras e o público, que as deve executar. Esta duplicidade, resolutamente certa como dolorosa condição e nas angustiosas consequências individuais que acarreta, é característica da situação de pertencer ao "vale de lágrimas". Serve de pedra de toque, no período sombrio da travessia do desfiladeiro, para se aferir a autenticidade da capacidade de pensamento do sociólogo e do grau em que reflete o estado do seu mundo. Deve-se sentir atuante nos dois papéis, o que é uma extraordinária façanha da liberdade individual. À falta de público, dada a circunstância da tirania reinante, tem de tornar-se o seu próprio público, esperando o dia em que os "outros" efetivos o possam ouvir. Mas não lhe é permitido o silêncio, que neste caso se confundiria com a cessação do pensamento ou com o desânimo quanto às finalidades que cultua. Não pode deixar de falar, mesmo sabendo que o faz para si mesmo, e que só o escuta o papel que absorve as linhas que escreve. Porque, sob a forma idealizada de "público", a voz que ouve não lhe parece a sua e sim a de quem ensina o que é preciso saber e diz o que se deve fazer. No ato do ouvir silencioso a voz, os lamentos e imprecações das multidões dispersas há uma crítica implícita, que é dada pelo exercício do pensamento indagador. Mortal seria o desistir de pensar, a ausência de percepção, ainda que interior e muda, o esquecimento da arma intelectual! (VIEIRA PINTO, 2008, p. 30-31).

Tais palavras são claras e fortes por si mesmas, por isso não pensamos que seja necessário comentar mais nada a este respeito.

[29] Todos possuem, entretanto, mais de quatrocentas páginas cada.

Estas são as obras que constituem, para nós, nosso material de trabalho. Feitas essas observações, finalizamos essa seção introdutória de nosso texto. É chegada a hora, então, de mergulharmos no pensamento de Álvaro Vieira Pinto

2 OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS: A EXISTÊNCIA EM GERAL E O SURGIMENTO DA MATÉRIA VIVA

Neste capítulo, apresentaremos uma reconstrução do arcabouço categorial fundamental de Álvaro Vieira Pinto. As categorias[30] aqui discutidas são as mais gerais de seu pensamento e, por isso, estarão presentes, ainda que sob formas bastante modificadas e mais concretas, em todo o desenvolvimento subsequente.

O início da exposição apresenta algumas dificuldades específicas. Por um lado, Vieira Pinto não dedicou uma obra para a discussão específica sobre os problemas filosóficos mais genéricos. Na verdade, de modo geral sua postura frente a essas questões era hostil[31]. Assim, por exemplo, no início de sua obra sistemática mais dedicada a uma situação concreta, *Consciência e realidade nacional*, ele dizia:

> considerar a realidade da nação significa peculiar maneira de abordar o problema da realidade, sem a preocupação de estabelecê-lo em termos de tanta generalidade que venha a assumir o tratamento de caráter metafísico, com que frequentemente se analisa a ideia de "realidade" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 18).

Entretanto, o fato de que ele se eximisse, muitas vezes, de desdobrar explicitamente esses problemas em si e por si – para fugir do "tratamento de caráter metafísico" – não anula a existência do problema nem a admissão, por parte do autor, de alguma solução, como tentaremos mostrar.

Por outro lado, o início da discussão parece exigir alguma fundamentação anterior, dado o grau de generalidade das questões com as quais aqui nos defrontamos. É especialmente difícil

[30] Sobre como o autor brasileiro entende o que são as *categorias*, encontra-se em Vieira Pinto (2020a, p. 51-52) uma discussão mais aprofundada. Tratam-se, resumidamente, dos conceitos mais gerais que são *induzidos da realidade concreta*, ou seja, apesar de se constituírem, do ponto de vista lógico da exposição, como pontos de partida, elas se conformam enquanto pontos de chegada do pensamento investigativo e reflexivo. O importante aqui é mencionar o seguinte: ainda que categorias, pelo seu grau de generalidade, possam aparecer em várias situações diferentes, o peso que cada uma delas possui dentro desses processos, a forma como aparecem, como se entrelaçam com as determinações concretas que realmente produziram aquele estado de coisas etc., tudo isso depende da circunstância concreta e de modo nenhum se pode simplesmente deduzir de categorias gerais a razão de ser de qualquer processo específico. Dizia, em CeE, Vieira Pinto (1985, p. 64): na atitude dialética não idealista "não somente se admite que as ideias são formadas pela capacidade de reflexão consciente do mundo possuída pelo homem, porém, ademais, se aceita que no ato da captação subjetiva da realidade o pensamento é levado a criar ideias gerais, denominadas 'categorias', que são a expressão ideal, generalizada, das relações entre os fatos e das propriedades mais profundas e essenciais de todos os seres. As categorias dominam o processo do pensamento, que em vez de pretender descobri-las pela análise mental dos procedimentos lógicos, segundo se desenrolam no plano da subjetividade, toma-as da trama das transformações da realidade empírica".

[31] Essa é, portanto, também a parte do trabalho que mais exigiu de nós um papel atuante na formalização do conteúdo. Pensamos, contudo, estarmos nos movendo a todo momento inteiramente dentro das linhas da reflexão do próprio autor.

dissociar em AVP, o problema da existência em si e as questões gnosiológicas[32], pois elas sempre aparecem de modo bastante conectado ao longo de suas obras, de modo que simplesmente é difícil de encontrar um local em que se discuta uma delas sem que a outra esteja estreitamente envolvida – o que não significa que o autor as confunda. Não há, entretanto, outra maneira de se iniciar a exposição, segundo a nossa proposta, senão dessa forma. O que neste momento aparecer ainda como pressuposto será, posteriormente, discutido e recuperado. A questão deve ser entendida da seguinte maneira: enquanto as categorias apresentadas neste primeiro momento formam a base a partir da qual se dará o desenvolvimento subsequente, por sua vez será este desenvolvimento que dará concreção ao que foi somente apresentado no começo e que criará as possibilidades de discutir também os pressupostos iniciais.

Como vimos – e ainda voltaremos a essa asserção –, Vieira Pinto (1985, p. 74) indicava que o ser humano "é levado a refletir sobre a totalidade do real" e que "o produto dessa reflexão, que busca explicar e coordenar racionalmente todos os aspectos do mundo, é o que se chama uma filosofia". Em *Indicações metodológicas para a definição do subdesenvolvimento*[33], AVP indicava quais foram os dois caminhos que, de modo geral, a seu ver, a filosofia vinha historicamente perseguindo:

> As grandes filosofias cumprem, ao menos em intenção, a finalidade de fornecer a explicação do real. Sendo, porém, a maioria delas de caráter idealista, nascem de uma posição inicial equivocada, que inverte os termos originais do problema. Colocam na origem não a totalidade da realidade, natural e social, como existência em si, mas a consciência, a que atribuem a função de se dirigir a um mundo que não existiria sem ela. Dão-lhe a missão de conhecer o mundo, e procuram explicar como isso acontece, mas não admitem **a existência** dele como independente de alguma consciência que o perceba (VIEIRA PINTO, 1963, p. 257-258).

Divergiriam as linhas filosóficas, portanto, em linhas gerais e fundamentalmente, por aquilo que admitem como ponto de partida originário do pensamento que busca explicar a realidade e representá-la em pensamento. Queremos fazer notar que, nessa formulação que aparece aqui como um princípio, o pressuposto objetivo dos problemas que aqui se apresentam é, então, já a relação do ser humano com o mundo que ele busca apreender em pensamento. Nesse início, tomado já de forma geral, temos dois termos: realidade e consciência. O problema em

[32] O artigo de Pelloggia e Ortega (2015), pensamos, mostra bem isso – tendo como ênfase a questão do conhecimento propriamente dito.
[33] Encontra-se esse texto em: "https://arcaz.ct.utfpr.edu.br/items/show/4".

questão sequer existe, enquanto tal, na ausência da consciência. Na origem, está "a totalidade da realidade, natural e social, como existência em si", e não a "consciência". Entretanto, essa origem comporta já, desde o início, a existência da consciência.

Segundo AVP, então, divergiriam as linhas filosóficas (essencialmente e já formulando a questão nesses termos gerais) pela posição que tomam frente a essa questão: se elas fazem do termo "realidade" algo idêntico, em essência, ao termo "consciência", situam-se nas correntes idealistas. Quando, por outro lado, entendem a "realidade" como algo não-idêntico à "consciência", estão situadas nas correntes filosóficas "não idealistas"[34]. É claro, vale já comentar, que cada uma dessas duas correntes é composta, por sua vez, por múltiplas formas de pensamento distintas e muitas vezes opostas entre si no que concernem mesmo problemas dos mais importantes. Não obstante, se permanecerem unidas pela posição que tomam frente ao problema fundamental acima mencionado, estarão situadas na mesma linha geral de raciocínio assim determinada. Diferem-se, portanto, se assumem o lado da consciência como o termo fundamental da relação, ou, então, se assumem o lado da realidade externa como termo fundamental.

Ainda no início de *Consciência e realidade nacional*, dizia Vieira Pinto (2020a, p. 19), a respeito das relações entre realidade e consciência: "ainda que não discutamos esse problema, a solução que aceitamos está subjacente a todas as nossas discussões, e consiste em reconhecer o primado da objetividade sobre a representação que a consciência dela tem". É claro, portanto, que AVP se situa naquilo que determina como corrente não idealista; mais especificamente, como comentamos e veremos com mais cuidado, naquilo que ele entende ser a forma dialética não idealista de pensamento. Feita essa apresentação inicial, que introduz os termos do problema, prossigamos em direção ao desenvolvimento do pensamento de AVP.

[34] Essa é uma formulação muitíssimo genérica e que pode ser polêmica, se não for problemática, pela sua carência em determinações. Sem adentrar nas inúmeras discussões e divergências possíveis de se levantar em relação a essa formulação, indicamos que o desenvolvimento desse texto, ao dar maior concreção à concepção filosófica de AVP, colocará essa formulação em perspectiva e melhor exprimirá seu sentido fundamental no interior dessa concepção. Indicamos somente, desde já, que será a determinação essencial da concepção filosófica de AVP que exprimirá o momento fundamental de cisão que o autor vê entre as duas maneiras de se fazer filosofia. Essa formulação, em suma, deve ser avaliada em conjunto com a concepção filosófica do autor como um todo.

2.1 Existência e essência: a realidade como processo universal

Nessa seção, tendo a realidade como ponto de partida, apresentaremos o desenvolvimento lógico das principais categorias que a ela dizem respeito a partir de AVP. Apesar de curta, essa é a seção mais difícil de dar conta em todo o trabalho.

Como indicamos, o ponto de partida das reflexões, anterior às formulações ideais peculiares, em Vieira Pinto, é a existência concreta de seres humanos vivos que tentam pensar e explicar o mundo em que vivem. Este é o método que AVP empregou ao iniciar sua discussão sobre o conhecimento em *Ciência e Existência.* Dizia o autor: "não tentaremos começar por 'definir' o conhecimento, pois é a este que compete produzir as definições, mas partiremos do *fato* existencial e socialmente indubitável, da realidade do conhecimento" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 16). Isto é, no nosso caso: não devemos partir de uma "definição" abstrata da "realidade", partindo de algo que se apresente como anterior a esta, mas da própria realidade tal como ela imediatamente se apresenta como fato para o ser humano nela existente. É dessa realidade que se pode extrair toda e qualquer categoria, que sempre fará referência a este ponto de partida objetivo. Por outro lado, não se trata de questionar a realidade da consciência, aqui já implicada, mas partir do "*fato* existencial e socialmente indubitável, da realidade do conhecimento", como vimos acima.

Desenvolvendo a questão, o que aparece, antes de tudo, à consciência sob a noção de realidade, é uma infinidade de fatos e objetos sensíveis externos à consciência que a percebe, objetos e fenômenos independentes dela. Aparece, então, em exame mais detido, uma contradição: por um lado, o que é posto sob o termo "realidade", posto como *uma* coisa, aparece antes de tudo como multiplicidade, como a infinidade dos fenômenos e objetos que transcorrem externamente em relação à consciência, sejam eles quais forem. Por outro lado, o que se exprimiu desde início por "realidade", vê-se agora, é, justamente, a representação de uma *unidade* última disso que, sensivelmente, é, ao contrário, mudança e diferença. Será isso apenas um vício da expressão, isto é, estaria a consciência arbitrariamente unificando algo que seria uma irredutível diferença? Em *Ciência e Existência*, Vieira Pinto (1985, p. 207) colocava o problema da seguinte forma:

> porque de duas uma: ou não há esta unidade, e a realidade termina em divisões, em compartimentos incomunicáveis, o que constitui antes um problema do que uma solução; ou tal unidade existe, e se deve à vigência de leis válidas incondicionalmente, ou seja, absolutas.

A consciência reconheceu, então, que fora de si há um mundo de infinita riqueza e, por outro lado, reconheceu que essa externalidade só pode, realmente, conformar um mundo, uma unidade. Com efeito, trata-se não somente de reconhecer, portanto, a contradição assim exposta, mas de recolhê-la. Dessa maneira fica determinada, como resolução da contradição com a qual tão logo nos deparamos, aquilo que, no segundo volume d'*O Conceito de Tecnologia*, Vieira Pinto (2005b, p. 368) chamou de "primeira lei da lógica concreta, a lei da unidade absoluta da realidade"[35]. A saber, trata-se de acolher essa contradição não como absurda (de modo que se considerasse que a existência da unidade devesse excluir a multiplicidade e vice-versa), mas justamente de reconhecê-la como a primeira coisa que a consciência pode dizer concretamente sobre a realidade tomada como totalidade, a saber, que ela é essa multiplicidade tomada como um todo, e, portanto, em sua *unidade,* pois a unidade pressupõe a diferença e vice-versa. Essa unidade, diz o autor, de maneira genérica e inicial, pode ser "apreendida sob o nome universal de 'matéria'" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 368).

AVP acolhe, assim, sob o mesmo signo (matéria), a objetividade externa e múltipla e sua *unidade* ulterior, que constitui seu aspecto *interior*. O conceito de matéria, em AVP, não exclui de si o caráter interno da realidade, mas o envolve necessariamente. A matéria não é a externalidade em oposição à interioridade, mas é já a externalidade tomada em si como totalidade interiormente unificada, como multiplicidade que é uma, como objetividade que possui, de forma igualmente objetiva, um momento interior.

A multiplicidade da matéria se manifesta, externa e primariamente, naquilo que Vieira Pinto (2005b) indica podermos denominar de aspecto *substancial* da matéria, que diz respeito à "infinita multiplicidade sensível de corpos" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 385). A unidade da multiplicidade, sobre a qual falamos acima de modo genérico, aparece aqui determinada, mais imediatamente, sob o aspecto da substancialidade material da infinita multiplicidade dos corpos com os quais a consciência se defronta, como externalidade enquanto tal. Todo tipo de manifestação externa e diferenciada da matéria é, em última instância, portanto, uma forma particular dessa sua substancialidade. Matéria é o nome pelo qual a consciência identifica primeiramente a objetividade externa desses corpos como um todo. Desde já, portanto, a

[35] Diga-se desde já, como veremos ao longo deste trabalho, que tal unidade absoluta não é algo rígido ou estático, mas o oposto disso.

realidade é posta para a consciência como essa contradição: sob o signo "matéria" se expressa a unidade *interna* daquilo que, efetivamente, é infinita multiplicidade. Essa multiplicidade é, por sua vez, reconhecida, enquanto tal, como exterioridade genérica. A consciência avança na compreensão da objetividade com a qual se defronta, partindo daquilo que a própria objetividade apresenta a ela. O conceito de objetividade, por ora, corresponde a essa materialidade, a essa infinita multiplicidade sensível de corpos.

Porém, como indica o autor, essa objetividade não é apenas "substancial" no sentido exposto acima, corpuscular, mas também dinâmica[36]. Daí que, em *Ciência e Existência*, ele indicasse que "é um dado indisputável da ciência que a matéria existe e sempre existiu em estado de transformação permanente" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 16). A "multiplicidade" que é inerente a essa realidade não se dá apenas em dimensão sincrônica, mas diacrônica. Multiplicidade se mostra, aqui, na sua dimensão diacrônica, como *movimento*. O conceito de "matéria", agora, envolve também esse aspecto. No segundo volume de CRN, dizia Vieira Pinto (2020b, p. 34): "a realidade é sempre, e por natureza, transição e mudança". É assim que ela aparece, no primeiro momento, enquanto multiplicidade objetiva, externa à consciência: como matéria em movimento.

Contudo, deve-se também compreender o movimento da matéria sob seu aspecto interno, que já vimos que ela possui. À *unidade* última imanente à matéria se agrega, agora, o fato de que ela se encontra em perene *diferenciação*. A realidade, como algo idêntico a si mesmo, é, de fato, apenas por meio de sua perene diferenciação, e isso se observa empírica e sensivelmente. Aquilo que, contudo, externamente, apresenta-se como objetividade em movimento, deve ser captado pelo que é *internamente*, a saber, uma unidade diferenciada e em eterna diferenciação e, com efeito, seu dinamismo interno aparece como a multiplicidade por excelência[37]. A *contradição* aqui expressa, mais uma vez, não é afastada, mas acolhida como a própria forma essencial de ser da realidade. A realidade, como matéria em movimento, está sempre em transformação e, simultaneamente, é sempre idêntica a si própria, precisamente enquanto tal processo efetiva e absolutamente existente. A unidade entre esses dois aspectos pode ser, então, finalmente,

[36] Em OCT II, Vieira Pinto (2005b, p. 384) utiliza o termo "energia" para se referir ao aspecto dinâmico da matéria.
[37] Em Cortês (2003, p. 198-202) há uma discussão sobre o conceito de tempo em AVP, em que ela mostra como a questão da temporalidade já aparecia como algo fundamental para o autor em seu *Ensaio sobre a Dinâmica na Cosmologia de Platão* (1949) tese por ele defendida na Faculdade Nacional de Filosofia (MERKLE; GONZATTO, 2016, p. 292). A autora nos mostra que, ainda que sua concepção a respeito da questão do tempo possa ter evoluído desde a apresentação da tese (que em nosso texto não analisamos), o tempo já "se revelava como elemento da ordem e da racionalidade" (CORTÊS, 2003, p. 201). Esse tema também é tratado pela autora em Cortês (2005), pequeno artigo em que sumariza algumas posições contidas em seu livro.

denominada de *processo*. Dizia Vieira Pinto em *El Pensamiento Critico em Demografia*, partindo da discussão particular sobre o processo populacional:

> Temos aí claramente a imagem de um movimento que procede de si mesmo, que se impulsiona a si mesmo, em que os estados sucessivos são causados pelos precedentes, o que obriga a admitir a existência de uma lei interna, de uma relação lógica imanente ao conjunto, que vai constituir a característica decisiva do processo. A capacidade que uma realidade determinada tem de extrair de si seus estados sucessivos, obedecendo a uma determinação interna, é o que define propriamente o processo (VIEIRA PINTO, 1973, p. 385, tradução nossa[38])

Em nosso caso, tratamos da questão da realidade em geral e, portanto, é a própria realidade que assim se revela um processo. Assim, por exemplo, na sua discussão sobre a cibernética realizada em OCT *II*, em particular sobre os nexos que unem a máquina, os seres vivos em geral e o ser humano, Vieira Pinto (2005b, p. 210) dizia:

> Esses nexos explicam-se pelo necessário pertencimento comum de todos os objetos e fenômenos reais a um único processo universal, cujas leis são fundamentalmente as mesmas, distinguindo-se apenas pelas modalidades de que se revestem em seu exercício nos diversos degraus de organização estrutural da matéria.

A realidade é, agora, entendida como o *processo universal da matéria*. É a *existência efetiva* da processualidade universal da matéria, à qual corresponde características internas determinadas, o pressuposto absoluto. A *diferenciação*, em termos lógicos, refere-se ao aspecto dinâmico que é *imanente, interno,* à matéria, e que se exprime no seu perene movimento externo e na sua incessante transformação. Ao contrário da consideração do movimento tomado a partir de seu aspecto unicamente externo, no qual ele aparece como pura cronologia, a consideração do movimento como *processo* é decisivamente determinada pelo fato de que os processos se desenvolvem segundo o desdobramento de suas próprias características imanentes, internas, isto é, é um "movimento que procede de si mesmo, que se impulsiona a si mesmo", como vimos AVP se expressar.

Tomada apenas em isolamento, a unidade é uma abstração vazia de conteúdo, da mesma forma que uma multiplicidade sem unidade é incognoscível ou produto de uma abstração arbitrária que fixa as diferenças (uni)lateralmente. Sob o conceito de processo, os fenômenos que

[38] Todas as passagens que recuperarmos deste texto (*El Pensamiento Critico en Demografia*, 1973) serão por nós mesmos traduzidas, uma vez que não há ainda tradução do livro para o português.

decorrem são assim entendidos não como eventos distintos e descolados uns dos outros, mas unificados, uma vez que guardam *relações* íntimas, internas, necessárias, uns com os outros. O conceito de processo unifica, portanto, os fatos e fenômenos em virtude de que a ocorrência de fenômenos possui, como vimos acima, uma "lei interna", "uma relação lógica imanente ao conjunto" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 385). Por sua vez, não nos deixemos confundir pela utilização da palavra "lei". O que AVP entende, essencialmente, por "lei", é o seguinte: "a lei é intrínseca à dinâmica da realidade, existe permanentemente como *forma de relação entre os fenômenos*" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 76, grifos nossos). Esse aspecto da realidade é seu aspecto "lógico", isto é, "a ordem natural que preside imanentemente o curso e a produção dos fenômenos objetivos uns pelos outros" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 144). Em AVP, falar do aspecto *lógico* da realidade é simplesmente falar da *sua natureza interior enquanto tal*, jamais de algo que resida *fora* de sua própria imanência (da mesma forma, não se pode falar do aspecto *lógico* unilateralmente, mas como *momento* do processo total e multideterminado – concreto). Assim, "unidade", "identidade", "diferenciação", "processo", "lei" etc., são categorias lógicas, não porque flutuam em um mundo à parte da matéria, mas porque são os aspectos internos do próprio processo material.

Com efeito, a lei é apenas isso: a expressão da unidade dos fatos que pertencem a um mesmo *processo*[39], é o que exprime o caráter *determinado* da diferenciação. Entendido dessa maneira, o termo "lei" exprime o aspecto de unidade da realidade, pois agora ela é tomada como processo. Por outro lado, o "fenômeno" é o processo em sua aparição objetiva, não meramente lógica, e, portanto, na sua multiplicidade concreta. Assim, como indicamos, pode-se sumarizar que a realidade é processo material. O movimento e a sua *logicidade* não são características externas à matéria, mas os aspectos *internos* do processo objetivo.

Assim é possível a Vieira Pinto, em OCT *II*, sintetizar: "o que existe no processo da realidade, tanto na totalidade universal quanto nos entes particulares, são relações materiais da geração de um estado pelo outro, determinando um ser a adquirir o aspecto objetivo de

[39] Vieira Pinto (2020b, p. 214) dá o seguinte exemplo: "a queda de um corpo grave manifesta um fato singular concreto, que posso estar presenciando neste momento. Mas, ao mesmo tempo, representa um fenômeno portador de um conteúdo inteligível universal concreto, do qual tomo conhecimento pela identificação que empiricamente me é dado estabelecer com a queda de todos os corpos por mim até agora percebida. Assim, o conceito universal, quando entendido no curso do processo material da realidade, que o engendra, não apenas se amplia para abranger todos os eventos semelhantes, o que, se fosse o único ato lógico praticado, lhe conferiria apenas significação universal formal, mas se apresenta como expressão da lei geral na qual se manifesta a razão objetiva da queda de todos os corpos, nas mesmas condições". Podemos dizer que tal universalidade concreta pode ser denominada de *relação*.

fenômeno" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 142). O que nos indica, por sua vez, a existência de um movimento que se impulsiona a si mesmo e, dessa maneira, possa produzir a "geração de um estado pelo outro" segundo as relações materiais que constituem suas leis internas imanentes? Isso nos aponta – respondemos – para o fato de que a realidade como processo comporta, em si, algo mais do que está imediatamente dado, seja na forma de "lei", seja na forma de "fenômeno". Ela comporta, necessariamente, a emergência do *novo.* Dizia AVP em *Ciência e Existência*:

> O processo da realidade consiste na constante emergência do novo, a partir de seus antecedentes determinantes. A qualidade de "novo" opõe-se à daquilo que o produz que aparece então como "velho". Desta maneira, o processo objetivo compõe-se pelo desenrolar de uma permanente substituição mediante a contradição real entre os momentos de um ser, na evolução que afeta todas as coisas, mesmo as aparentemente mais duradouras, de necessária transitividade, dá-lhes caráter dinâmico, impõe-lhes um movimento interno, que vem a ser a essência do processo que as arrasta (VIEIRA PINTO, 1985, p. 192).

A incorporação da novidade, entendida como o aspecto de transitoriedade de todas as coisas, traz para o interior do processo absoluto da realidade mais uma determinação da *contradição* que lhe constitui, uma vez que este "absoluto" é assim tomado de maneira *relativa*. Assim, a realidade enquanto "o processo absoluto" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 213), vê-se, comporta, no seu interior e segundo o aspecto potencial da novidade, o *possível*. Com efeito, a partir da existência efetiva, que é o pressuposto objetivo absoluto, o possível aparece como o aspecto que indica a potencialidade da transitoriedade e sua contraparte, ao mesmo tempo em que aponta para a unidade última deste processo.

Posta deste modo, a contradição interna à realidade ganha mais uma determinação e uma representação, na forma da *possibilidade*. Assim é que, no volume II de *Consciência e realidade nacional*. em contraposição a toda concepção que estabeleça para a história um "rígido esquema apriorista", Vieira Pinto (2020b, p. 41) afirmava: "nosso modo de pensar, ao contrário, procura manter viva a ideia da originalidade do acontecer, do imprevisível e do insuspeitado, sempre possíveis, sem, contudo, é claro, cair no erro oposto, a presunção da contingência radical". Dessa forma, o processo universal objetivo e efetivo, aquilo que se exprime como realidade, aparece agora como eterna atualização concreta de possibilidades inscritas na existência e que são imanentes a ela, possibilidades de desenvolvimento da matéria e das suas formas de movimento. À emergência da novidade não corresponde apenas a contingência ou o acidente, ,

fundamentalmente, da possibilidade de que o processo universal da matéria passe por *transformações qualitativas*, dando origem a novas *formas de existência* preteritamente inexistentes. Com isso, o processo se torna *desenvolvimento*. Por outro lado, enquanto *processo*, passagem de um estado ao outro permanece possuindo, essencialmente, um caráter *genético*, que se inclui como determinação essencial de todo movimento[40]. Bem entendido, não se trata aqui de gênese externa, casual, mecânica, mas da gênese *interna* que interconecta os distintos momentos do processo.

A realidade é apreendida, inicialmente e em suas características mais gerais, na filosofia de Álvaro Vieira Pinto, dessa forma, em sua objetividade processual e total. A existência enquanto tal é o pressuposto da reflexão que, por sua vez, busca exprimir aquilo que ela é interiormente, enquanto tal, ou seja, sua *essência*. À *essência* da realidade corresponde, por um lado, a "mobilidade, a transformação, o dinamismo" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 192) e, pelo outro, a sua unidade última absoluta, ambos constituindo aspectos internos, lógicos, da objetividade material. Tais são as determinações essenciais da realidade enquanto tal que extraímos do pensamento de AVP. Ela é, essencialmente, enquanto existência, essa *contradição*. O autor emprega, por sua vez, para exprimir esse modo de ser essencial do processo universal da existência, que agora incorpora o que até aqui viemos dizendo, o termo "dialética". A "dialética", é, portanto, a forma lógica absoluta da realidade. A realidade, enquanto processo universal absoluto, é, para o autor brasileiro, assim, *objetivamente dialética*. Permitimo-nos uma citação mais longa na qual dizia Vieira Pinto (1985, p. 203), em *Ciência e existência*, que resume o seu argumento:

> A dialética ensina-nos a compreender: primeiro, a natureza contraditória do processo geral da realidade; segundo, que, em consequência dessa natureza, todas as coisas e fenômenos singulares são apenas momentos desse processo, ou seja, são microprocessos em si mesmas, e portanto transportam, na transitoriedade do seu ser, a contradição essencial que os explica como produtos objetivos e momentâneos do processo total. A contradição mais imediata e a mais geral de todas é a que se estabelece entre as condições da realidade que dão individualidade transitória à coisa e a modalidade eterna e absoluta do processo universal de que provém. Já por este aspecto todo ser material revela-se contraditório, pois se constitui pela efetivação de um conjunto de condicionamentos que o opõem, enquanto objeto ou fato singular definido, a um

[40] Assim, no segundo volume de *O conceito de tecnologia*, em virtude das discussões sobre a cibernética, Vieira Pinto (2005b, p. 40), determinava o que está representado pelo termo "estado" da seguinte maneira: "se quisermos entender objetivamente o significado do conceito de 'estado', convém defini-lo como uma configuração de elementos da realidade que contém em si, em virtude das leis da matéria a que obedece o sistema do qual faz parte, a determinação de sua passagem a outra configuração".

> processo geral indefinido, de que entretanto depende e do qual não é senão uma manifestação. O fato de aparecer como algo "em si", constitui a primeira das suas contradições, pois em verdade só parece existir "em si" em razão exatamente de não subsistir em si, de "ser em outro", o processo universal, que contém, ademais dele, infinitos outros seres e modos de ser, necessários para o realizar na relativa independência, na configuração determinada e no significado particular que possui [...] Todo objeto particular é na verdade um "processo particular", dentro do processo geral da existência objetiva. Os fenômenos que manifesta são as expressões locais e finitas de uma transformação permanente que afeta a totalidade das coisas. Existir, enquanto coisa ou fato singular, inorgânico ou vivo, é estar em contradição com a existência universal, mas ao mesmo tempo é a maneira pela qual o objeto particular se identifica a ela.

"Dialética" é, portanto, a princípio, uma forma de expressar a objetividade do modo total de ser da existência, não como forma externa, mas como *essência*, composta pelas características acima discutidas. Esse caráter modal genérico e absoluto da existência exprime a lógica, ou a "lei" *geral* da realidade. Ou, dito de outro modo, é a lei, a lógica do processo da realidade tomada em sua totalidade genérica, e é a lógica do movimento enquanto tal; é a essência da existência enquanto tal segundo seu aspecto mais genérico. Quanto a isso, por ora, basta a indicação que fazia Vieira Pinto (1985, p. 160-161): "em primeiro lugar, parece-nos indispensável admitir que a dialética não é um produto do espírito mas a legalidade interna do processamento da realidade no seu curso natural".

Dessa maneira, a dialética "não idealista" de AVP considera a realidade a partir da totalidade (da unidade) por ela constituída

> no conjunto do seu dinamismo incriado e gerador de infinitas variedades de seres e fenômenos. Fixado teoricamente o fundamento último e absoluto da gênese de todos os dados e aspectos da realidade, a questão subsequente consiste em esclarecer a relação entre a infinita multiplicidade de seres, em particular explicar a evidente diferenciação em classes de objetos, neles incluído o homem (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 220).

Essa última colocação do autor expressa, a nosso ver, cristalinamente o que indicamos ser o caráter ferreamente unitário de sua filosofia. Tal unidade é a sua condição de inteligibilidade, e é uma filosofia que entende ser essa condição a própria condição lógica geral e necessária da existência, que o pensamento também representa como a sua essência. A realidade, entendida como fundamento objetivo e último, absoluto, "da gênese de todos os dados e aspectos" que a ela se referem, é dessa forma retida teoricamente como processo material universal. É esse processo que, em seu devir, dá origem e continuidade ao mundo, isto é, em primeira instância, à realidade

em sua objetividade concreta e total[41]. É decisivo apontar que, desde o início, todos esses aspectos que conformam a essência da realidade em sua integralidade (a dialética), são compreendidos por AVP como os aspectos *objetivos e genéricos* do processo material. Não há, aqui, *nenhuma consciência*, mas isso não significa que não haja *interioridade*. Para o autor, essa interioridade é objetiva, enquanto a consciência será reconhecida, adiantemos apenas a título de sinalização, como uma propriedade da matéria em seu desenvolvimento ulterior.

O processo material em si e por si, a saber, físico, não esgota de modo algum a riqueza da existência. Considerar a realidade apenas sob esse aspecto inicial, pura e imediatamente material, seria considerá-la de maneira unicamente abstrata. O desenvolvimento das formas de organização da matéria como processo da realidade dá origem a formas de ser e de movimento *qualitativamente* novas, realizando, de fato, o surgimento do novo. Este é o aspecto decisivo da concreção da compreensão dialética da realidade.

Há que esclarecer, portanto, "a relação entre a infinita multiplicidade de seres, em particular explicar a evidente diferenciação em classes de objetos, neles incluído o homem" (VIEIRA PINTO 2020b, p. 220). E nisso consiste a tarefa da filosofia aos olhos do autor. Ademais, cabe mencionar, não se trata de *deduzir* abstratamente o desenvolvimento da realidade, senão que este desenvolvimento é o próprio ponto de partida absoluto e concreto ao qual sempre se refere. O mundo no qual a realidade se apresenta até este momento da exposição, para nós, é ainda abstrato, pois carece da concreção que só a consideração da vida e especialmente da vida social pode oferecer. Trata-se, assim, de *induzir* do desenvolvimento objetivo da realidade as suas diferenças qualitativas internas, lógicas e de *conceituá-las*. Há que se considerar os saltos qualitativos nas *formas de movimento* da matéria que acompanham o desenvolvimento das próprias estruturas materiais. Ao mesmo tempo, e pelo outro lado, o que dissemos até aqui constitui o fundamento último de todos os desenvolvimentos posteriores. Avancemos, então, para a consideração do surgimento da vida no pensamento de AVP.

[41] Dizia AVP em CRN *II*: "com efeito, o existir dos objetos não se reduz ao mero 'estar aí' dos seres que se oferecem à sensibilidade, pois tão real quanto a sua presença é a composição que formam uns com outros, a qual, levada ao horizonte mais amplo possível, dá origem ao conceito de 'mundo'" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 125).

2.2 A diferenciação do processo universal: a vida e o conhecimento

Nessa seção, importa-nos apreender o fundamental do pensamento de Vieira Pinto a respeito do surgimento da vida, do conhecimento e sua evolução, como passagem – transição – para o objetivo de apreender o pensamento de AVP a respeito da existência humana, pois esta só pode ser realizada, para o filósofo brasileiro, a partir do processo biológico de evolução.

Na seção anterior vimos o filósofo brasileiro afirmar que "a matéria existe e sempre existiu em estado de transformação permanente", mas, agora, devemos completar a sentença, uma vez que "uma parte dela se diferencia num processo particular, que constitui a evolução biológica, geradora de todos os seres vivos" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 16). Precisamos, portanto, analisar no que se constitui, essencialmente, esse novo processo, de que maneira as categorias anteriores reaparecem aqui em nova forma e quais novas formas de ser emergem a partir das distintas relações que então se instauram.

Em Vieira Pinto, tal como expresso no pressuposto do qual partimos, a realidade em sua objetividade efetiva é sempre o ponto de partida e de chegada. Essa realidade, por sua vez, foi apreendida na seção anterior, antes de tudo, como o eterno processo universal de movimento da matéria. É este processo em sua existência objetiva que cria relações como aquelas que se expressa como necessidade, possibilidade, casualidade etc., ou, de fato, quaisquer outras relações. A diferenciação do processo universal da realidade "num processo particular, que constitui a evolução biológica, geradora de todos os seres vivos" é, por sua vez, um fato histórico.

Dizia Vieira Pinto (2008, p. 78-79), em *A Sociologia dos Países Subdesenvolvidos*:

> a vida tem como acontecimento mais fundamental, geral e necessário a evolução física da matéria, que leva a criar suas manifestações primitivas. Se as leis da física e da química são válidas para os corpos vivos, se delas não podem fugir e às quais é preciso sempre fazer menção para compreender grande número de processos vitais, contudo jamais alguém dirá que a biologia é um ramo da física, confunde-se com ela e se explica exclusivamente pelas leis do mundo material inerte.

A vida é assim entendida, portanto, em primeiro lugar, "como forma organizada peculiar da matéria", forma essa que constitui "um momento **qualitativamente novo** no processo cósmico" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 22, grifos nossos). Entendamos o que isso significa.

Ainda na seção anterior, indicamos que, enquanto processo, a realidade incorpora o surgimento do novo. Porém, também dissemos que na consideração apenas do mundo físico essa

afirmação ainda não recebe seu conteúdo concreto, pois este provém, primeiramente, do surgimento da vida. O surgimento do novo é concreto, aqui, quando referido ao *salto qualitativo* pelo qual passam *as formas de movimento* da matéria quando ela se organiza na forma de organismos vivos. Engendram-se, aqui, novos *processos*, que realmente se distinguem, segundo seu ser, do puro processo físico do movimento da matéria, sem que deixem de ser, fundamentalmente, também processos materiais. É este o "novo" que aqui emerge e que se refere à *dinâmica qualitativamente distinta* que corresponde ao ser da vida em relação à dinâmica inerte do mundo físico. Trata-se do surgimento dos organismos vivos. Ao mesmo tempo, essa diferença ontológica permanece relativa, uma vez que a existência dos seres vivos é fundamentada no movimento da matéria em geral e nas suas formas genéricas. A *essência* dos processos vivos é distinta daquela dos processos meramente físicos, mas o *fundamento* de todo processo vivo é a processualidade material. Tratando dessa transformação qualitativa, dizia AVP:

> Isto significa que [se] inverte a relação pela qual é definida a matéria inerte, que apenas *é do* mundo, pertence a ele e o segue passivamente nas transformações mecânicas, físicas e químicas que nele têm lugar. A matéria viva, ao contrário, continuando a pertencer ao mundo pela sua realidade fundamental, torna-se capaz, sob certo aspecto [...] de fazer o mundo *ser dela.* Em vez de permanecer como um ser que apenas é do mundo, transforma-se em um ser capaz de fazer o mundo *ser dele.* Por ínfima que seja a organização da matéria viva, o que sempre a caracteriza é de alguma maneira *dominar* o mundo, inverter [...] a relação de pertencimento, tomar o mundo por *objeto* da sua ação, isto é, estabelecer a diferenciação ontológica, posteriormente transferida para o terreno lógico, entre a condição de objeto e de sujeito. A condição para isso está em que, mesmo nos graus inferiores, tenha se tornado um *sujeito* em face do mundo. A diferenciação entre a condição de objeto e a de sujeito tem, pois, fundamento biológico (VIEIRA PINTO, 1985, p. 23).

A "matéria viva" se diferencia fundamentalmente da "matéria inerte", então, pois, mesmo nas suas manifestações mais simples, "por ínfima que seja a organização da matéria viva", a forma de movimento que caracteriza seu processo de existência passa a ser *ativa*. A "matéria inerte" é, sem dúvida, *essencialmente* dinâmica, como já vimos anteriormente. Porém, não é realmente ativa, não se diferencia, em seu dinamismo, da realidade física em geral e o seu movimento é simples consequência das "transformações mecânicas, físicas e químicas" que nela transcorrem. O ser vivo, o ser biológico, ao contrário, constitui-se como um processo *realmente diferenciado*, por isso *particular*, pois a organização material que possui, emergente do próprio processo natural sob condições casualmente favoráveis à atualização dessa possibilidade, forma

uma nova *totalidade* – um novo *ser* – cujas formas de movimento são qualitativamente distintas e se expressam, sinteticamente, como atividade.

Essa atividade, por sua vez, que confere ao todo ser vivo, em diferentes graus, a característica de "sujeito em face do mundo", diz respeito, antes de tudo, à manutenção da organização material peculiar que a ela dá origem, sua corporalidade própria, já que essa sempre é seu fundamento objetivo. Na verdade, a atividade é antes de tudo a forma pela qual a matéria viva mantém, em seu movimento, a sua constituição processual particular, ou seja, mantém-se viva. Se o ser vivo deve em algum sentido dominar o mundo, isso é função do fato de que ele é fundamentalmente dominado pela constituição material da sua existência particular. Ou, melhor dizendo: o ser vivo se constitui como ser vivo pela mediação do mundo material em geral, e isso duplamente, pois: 1) o próprio ser vivo é constituído por formas peculiares de organização da matéria; 2) todo ser vivo se reproduz em um ambiente determinado, sua atividade se realiza sobre a realidade material que é externa a si e é por meio dessa atividade que o ser vivo pode preservar a sua própria vida[42].

De que modo, por qual meio, entretanto, poderia a matéria viva se diferenciar da matéria inerte e "fazer o mundo ser dela"? Vieira Pinto afirma que essa mediação se realiza com a capacidade do conhecimento. Para o autor,

> o conhecimento se revela uma propriedade geral da matéria viva: a de ser capaz de sensibilizar-se pelas condições do ambiente e reagir a ele com respostas que tendem a ser as mais apropriadas, as mais eficazes para contornar a ação possivelmente prejudicial de algum elemento do meio. A repetição da experiência de superar um dado obstáculo leva à formação de hábitos de resposta a tais situações, os quais, com o correr do tempo, se incorporam por via de transmissão hereditária ao patrimônio de comportamentos de uma espécie, e irão definir o grau de conhecimento a que chegou. Em todas as espécies e na acepção mais alta em que o podemos enquadrar, o conhecimento é o reflexo da realidade adquirido pela capacidade perceptiva que o ser vivo, segundo sua possibilidade de organização vital, está habilitado a fazer dessa realidade[43].

O conhecimento permanece, desde logo, fundamentado naquilo que constitui o processo universal da realidade, a saber, o movimento da matéria, e dele emerge, de fato, como

---

[42] Colocava, por exemplo, Vieira Pinto (1962, p. 9) em *Porque os ricos não fazem greve?,* que: "todo ser vivo depende da natureza exterior para obter as substâncias de que se nutre, encontrar o espaço onde se move, as condições de ambiente onde se aclima, se protege, e se reproduz".

[43] Se há conhecimento, deve-se admitir a existência, desde então, de formas incipientes daquilo que se denominará de consciência. Contudo, resguardaremos o termo "consciência" mais propriamente para a forma humana de ser e estar no mundo.

propriedade da matéria que se estrutura como matéria viva. O surgimento de estruturas materiais de caráter biológico, que corresponde à emergência da vida, introduz uma diferenciação qualitativa no interior desse processo universal[44]. O ser vivo não se confunde, no interior desse processo, com uma forma de existência meramente física, que, por simplesmente ser imediatamente do mundo (por ser imediatamente apenas uma fração do próprio mundo), sem diferenciação qualitativa, portanto *interna*, não reage "a ele com respostas" de tipo algum, simplesmente porque não reage de modo geral. A contradição, que vimos ser característica constitutiva da realidade como um todo, assume uma nova forma, que se expressa no dinamismo próprio e particular dos processos vivos. A contradição se aprofunda, o que agora se exprime no surgimento da vida e na diferenciação entre a vida e o mundo físico, sem que a vida deixe de estar nele fundamentada. Por sua vez, a sua resolução exige a constituição de novas formas de ser, precisamente as formas que correspondem à vida, posto que as meras leis físicas e químicas não mais bastam para representar o modo de existência desses organismos.

Assim, a ação recíproca entre ser vivo e mundo começa a realizada, por outro lado,

> em forma de reflexos, ou seja, de percepções, a princípio com caráter infinitamente pouco claro, da presença do objeto atuante, da ação exercida por ele sobre o percipiente e depois, em etapa mais avançada, da reação que este opunha ao agente exterior. Vai-se assim aos poucos constituindo o processo da percepção (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 347).

O caráter de "reflexo" do conhecimento deve ser entendido em dois sentidos fundamentais. Primordialmente, refere-se ao fato de que "em todas as suas modalidades se trata sempre de uma reação da matéria viva em face do mundo circunstante" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 21). Quanto mais simples a forma de organização biológica, tanto mais a sua reação frente à influência do meio aparece como "reflexo", como resposta involuntária, como "um 'reflexo' do mundo no ser vivo" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 20). Neste sentido primordial, o conhecimento se revela no fato de que as respostas do ser vivo frente ao mundo externo estão condicionadas não apenas pelas características biológicas genéricas que herdou, mas, decisivamente, pelas influências que anteriormente recebeu desse mundo e pelas respostas que veio dando a elas. É isso que constitui mais claramente a distinção, portanto, entre o processo vivo e o puro processo

[44] "A matéria viva representa uma forma especializada de organização dos corpos elementares, nas estruturas chamadas 'orgânicas', em virtude do salto qualitativo, que foi origem da vida" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 347).

material: o fato de que o processo vivo, enquanto processo ativo e de automovimento, é realmente *reflexivo*, ou seja, acumula-se sobre si ao longo de seu processo vital. Posto ainda de outro modo, "conhecimento" é o nome que se dá, de modo mais geral, à relação reflexiva desse movimento[45]. No primeiro sentido, trata-se de um "reflexo" na medida em que a atividade subsequente é condicionada pelo seu próprio desdobrar e pelos seus momentos anteriores, por assim dizer, pela retroatividade (ou melhor, pela *reflexividade*) que emerge da relação entre ser vivo e mundo externo.

A reação da matéria viva não é, contudo, mesmo nas formas mais simples, absolutamente imediata, o que corresponderia, de fato, a nenhuma "reação" propriamente dita, somente a transformações puramente mecânicas. Ela é, mesmo nos graus mais simples, mediada. Ela se dá em um circuito no qual "num primeiro momento há a *percepção* da situação objetiva, e em seguida a *reação* a essa situação. Este duplo aspecto, antagônico e complementar, é que constitui o que a fisiologia das espécies superiores chama de 'arco reflexo'" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 21). Neste segundo sentido, o "reflexo" se refere ao acúmulo das percepções no interior do próprio ser vivo – expresso em transformações internas do próprio organismo – a partir de sua própria atividade, que assume progressivamente o caráter de reflexo interior do mundo[46]. Assim, o conhecimento de dado ser vivo corresponde, por um lado, às possibilidades presentes na sua forma específica de organização corporal e material, e, por outro, à sua atividade concreta sobre o meio. Com efeito, é igualmente essa atividade objetiva, que se identifica à sua reprodução enquanto ser vivo, o condicionante do processo evolutivo que se desdobra nas mais variadas formas de existência e, assim, também nas mais variadas formas de conhecimento. AVP sintetiza assim, em dado ponto, suas ideias sobre a passagem da matéria apenas física para a matéria viva:

---

[45] A capacidade de conhecer é denominada por AVP de "inteligência". "A inteligência é um modo de ser da matéria organizada em estruturas vivas, e por isso encontra-se em toda a série animal, numa escala de graus continuamente crescente, constituída, em todas as etapas, pela capacidade da matéria viva de refletir os aspectos do mundo circunstante que lhe importa conhecer para a conservação da vida, de acordo com o tipo de estrutura orgânica possuído por determinada espécie animal [...] O sucesso da vida num animal prova a eficácia da inteligência que possui" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 540).

[46] Teremos a ocasião de recuperar essas questões quando discutirmos a teoria do conhecimento em AVP. Indicamos a leitura de Vieira Pinto (1985, p. 24-25), em CeE, para uma discussão a respeito da evolução do conhecimento desde seu grau "absolutamente elementar", enquanto "representação totalmente inconsciente da realidade, reduzida apenas a reações que se revelam úteis ao ser vivo, em resposta a estímulos primários" até fases mais adiantadas, onde se vê a capacidade de "possuir uma representação mais organizada, embora inconsciente, devida à acumulação de percepções suficiente para permitir reações mais prontas e eficazes", a partir de "certa acumulação de experiência vivida na existência individual".

> O conhecimento resulta sempre da existência do ser vivo no mundo. Este traço, o "estar no mundo" é universal, pertence à base biológica da existência [...] Por isso, o conhecimento supõe alguma forma de apreensão do estado presente do mundo e de resposta a ele, pois sem a reatividade da matéria organizada, esta seria incapaz de evoluir, isto é, de ascender em grau de complexidade na organização, mas, ao contrário seria arrastada pelas leis das simples reações químicas e pela exposição aos acasos dos choques mecânicos. A matéria viva organiza-se por um movimento "contra a corrente", num sentido que aparentemente contradiz o segundo princípio da termodinâmica, embora na verdade obedeça a ele, mas, de toda maneira, aparece em forma de um movimento que parte de um estado de menor complexidade para outro mais complexo, numa evolução ascendente[47] [...] Se o conhecimento está sempre representado pela capacidade de refletir o mundo, portanto consiste em reflexos, a gama de complexidade destes é imensurável (VIEIRA PINTO, 1985, p. 21).

A condição, em diversos graus distintos – e veremos que essa condição só se realiza integralmente, para AVP, com a existência humana – de sujeito frente à objetividade do mundo, peculiar à vida, é a condição que faz que todo ser vivo carregue o traço de "estar no mundo", e este traço, por sua vez, deve-se à mediação do conhecimento. O ser vivo não apenas está em contradição formal com um ambiente externo, mas, do ponto de vista interno ao processo da realidade como um todo, a vida representa uma nova forma da contradição que é essencialmente constitutiva desse processo e que se expressa no dinamismo dos processos vitais, qualitativamente distintos dos processos apenas físicos e químicos. Esse dinamismo é, por sua vez, mantido e desenvolvido pela ação do ser vivo no mundo, mediada sempre pelo conhecimento nas suas variadas formas e nos seus distintos graus, condicionados, ambos, pelas formas concretas de existência do ser vivo do qual se trate. Quanto mais complexo o modo de existência, tanto mais desenvolvido deve ser o conhecimento. Por meio da ação e do

[47] "O processo evolutivo vai se desdobrando de acordo com as mutações favoráveis que levarão as espécies existentes a transformações criadoras de seres de complexidade e perfeição maior" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 19). No segundo volume de OCT, dizia Vieira Pinto (2005b, p. 62), a respeito do processo evolutivo: "a noção de problema está ligada objetivamente à de um processo de desenvolvimento natural, porque se trata sempre de encontrar a solução, ou melhor dizendo, a dissolução de um obstáculo que impede a realização de um passo à frente no curso de uma evolução ascendente. A necessidade de passar materialmente de uma condição menos complexa a outra mais complexa, num processo evolutivo deste tipo, é que constitui justamente o problema. Ora, essa ocorrência somente se verifica nos processos naturais, e superiormente no processo da evolução biológica. [...] Por conseguinte, na perspectiva aqui exposta é lícito dizer que o animal tem problemas, no sentido de esbarrar em obstáculos que o impedem de alcançar melhores realizações de seu ser. Por isso, no plano biológico, antes do surgimento da consciência, a natureza se encarrega de resolver os problemas que as espécies vivas encontrarão, utilizando principalmente a via da seleção, permitindo a algumas vencer os impedimentos e se adaptar a uma nova circunstância de vida, e eventualmente evoluir para um tipo mais alto, enquanto impõe a outras, ainda aqui a título de solução, a impossibilidade de prosseguir e portanto o desaparecimento" Valeria comentar que, para AVP, não há qualquer teleologia no processo da evolução natural, tão somente o desenvolvimento das possibilidades nele inscritas que correspondem à complexificação das formas de organização da matéria e de suas formas de movimento. É essa característica, a "complexificação" das formas de movimento da matéria, que AVP tem em mente quando institui uma régua que permita medir tal processo e a ele se referir como "evolutivo".

conhecimento, sintetiza-se novamente uma unidade a partir da multiplicidade expressa na diferença entre matéria inerte e matéria viva. O "estar no mundo" é a forma existencial-experiencial que o movimento da realidade assume quando a matéria se organiza em estruturas orgânicas que unificam o ser vivo e a realidade externa a ele[48]. Dito de outro modo: essa unidade é produzida pela *atividade* do ser vivo sobre o mundo e reproduzida pelo reflexo dessa atividade sobre o próprio ser vivo, que torna a condicionar a própria atividade. Ainda: a atividade é a forma da *contradição*, enquanto dinamismo, que emerge com o surgimento da matéria viva.

Com o surgimento da vida e sua evolução, porém, emerge e se desenvolve uma outra contradição, uma outra oposição entre uno e múltiplo. Essa nova diferenciação surge do fato de que, agora, cada ser vivo se constitui realmente como um ente *particular*, de tal modo que as relações que emergem da atividade do ser vivo sobre o mundo e da interação entre os seres vivos são qualitativamente distintas daquelas que conformam as relações (ou leis) do processo puramente físico. Em *El Pensamiento Crítico en Demografia*, Vieira Pinto foi levado a tratar dos problemas que emergem da relação entre indivíduo e população. Como sempre, apesar de se voltar mais propriamente à discussão desse problema no interior da esfera humana da existência, ele busca o fundamento dessas questões nos âmbitos mais simples da existência material. Assim, dizia:

> Para mergulhar neste problema, devemos penetrar no miolo dessa correlação entre a unidade e o múltiplo. Observemos, em primeiro lugar, que, tratando-se de uma coletividade biológica, não se dá a equivalência de duração de existência entre o indivíduo e o todo. Este, como realidade objetiva, precede e sucede o indivíduo isoladamente considerado [...] A população não se forma pelo nascimento de algum indivíduo em particular, mas tampouco sem o nascimento de sucessivos indivíduos. O múltiplo populacional apresenta a fisionomia de entidade objetiva relativamente estável, porque é um processo dotado de certa regularidade em seu curso temporal. Permanece relativamente idêntico a si mesmo ao custo do câmbio, da substituição de suas partes. Dentro dele se produz o fluxo dos indivíduos que o formam e se formam nele. O indivíduo precisa da população para nascer, subsistir e morrer; mas a população precisa do indivíduo para conservar-se e se ampliar com a relativa estabilidade de um todo em movimento que perdura graças à substituição de suas partes unitárias. A dialética do indivíduo e da população consiste na interpenetração de dois processos de natureza distinta, mas correlativa cada qual com ritmo e qualidades próprias, mas condicionadas

[48] Assim como o *sujeito* de fato será apenas o ser humano, também deve-se anotar que essa existência da qual se fala é supremamente entendida como a existência humana. Entretanto – e isso é característico do método dialético de AVP – uma vez que o ser humano é um ser vivo, deve-se observar de que modo essa realidade estava potencialmente contida nas modalidades mais simples da existência, sem que com isso se dissolva o salto qualitativo contido na passagem de uma à outra. Se, por um lado, busca-se um fundamento genético para a análise do ser vivo nas condições materiais de existência, por outro, busca-se igualmente apreender a gênese de uma forma de ser como autodesenvolvimento desta própria forma.

> mutuamente [...] como a extinção do indivíduo é condição da permanência do todo, este é capaz de variar de caráter ao longo do tempo justamente em consequência da contribuição de cada processo-parte (VIEIRA PINTO, 1973, p. 50).

Esse movimento, tomado de maneira geral, é próprio das formas biológicas da existência. Ainda que se possa encontrar analogias dessa relação parte-todo no mundo físico – digamos, átomos de uma molécula –, seria preciso lembrar que tais comparações não passariam de analogias, que apreendem um aspecto particular similar em detrimento daqueles que são distintos[49]. É claro que cada espécie terá suas características específicas no que concerne ao seu processo de reprodução e de modo nenhum se infere aqui, por exemplo, que o desenvolvimento populacional no âmbito humano se dê exclusivamente por leis biológicas. O que nos importa salientar aqui é que o surgimento da vida implica em que o "meio" no qual se encontra cada ser vivo particular não seja formado apenas pela materialidade física inerte, mas, desde o início, trata-se de um mundo já povoado por outras formas de vida e, especialmente, por aquele conjunto populacional que especificamente deu origem ao espécime singular e no interior do qual esse ser particular pode, ao menos a princípio, sobreviver.

Por isso, não bastam as leis físicas e químicas para explicar a vida. Com efeito, tampouco bastaria a análise isolada dos processos corporais, biológicos, que correspondem a cada forma de vida. Esses processos não são apenas mediados pela experiência do ser vivo singular, pois cada processo particular de vida se torna, por sua vez, mediado pelas relações que emergem de sua existência dentro de uma população. A vida do espécime singular é determinada pela sua inserção no interior dessa nova totalidade. Essas relações, por sua vez, referem-se às formas pelas quais cada espécie resolve a sua contradição com o mundo em geral, isto é, as formas pelas quais se reproduz enquanto espécie por meio da reprodução de seus indivíduos e sua atividade (entendido aqui como espécime singular em geral), bem como sua substituição. Em toda escala evolutiva, isso permanece sendo uma verdade universal à vida, que é extraída da própria empiria do desenvolvimento da vida.

Assim, as formas de movimento da matéria viva distinguem-se das formas de movimento da matéria inerte em dois aspectos decisivos, a saber, objetivo e subjetivo. Objetivamente, desde

[49] Ao mesmo tempo, a relação entre uno e múltiplo, como já indicamos, é na verdade característica *essencial* da própria realidade material. Já vimos como ela se manifesta no mundo físico, como multiplicidade de objetos que, em sua unidade, são *materiais* e como *dinamismo* interno, movimento e temporalidade. Teremos a oportunidade, quando discutirmos questões relativas à teoria do conhecimento, de tratar mais de perto sobre o caráter *lógico* da realidade, especificamente, seu caráter dialético.

o início, as formas de movimento da própria organização da matéria viva não se reduzem, como vimos, às transformações meramente mecânicas, químicas etc. que ali transcorrem, mas, ao contrário, tais transformações só podem ser explicadas a partir dos processos biológicos (e proto-sociais, no sentido gregário mais básico) que passam a determiná-las. E, com efeito, a reprodução do organismo enquanto uma totalidade é o processo universal que determina cada um de seus momentos e em relação ao qual eles estão conectados em última instância. Por outro lado, a forma de movimento da matéria viva, tomada em sua essência como dinamismo *interno* ao ser, toma aqui a forma – em variadíssimos graus e de formas muito diferentes –, como mencionamos anteriormente, de movimento *subjetivo*: atividade. O ser vivo se torna um processo particular que, fundamentado na natureza física em geral, distingue-se dela e existe por meio da sua reação sobre o mundo externo. Emerge, portanto, necessariamente, uma relação do ser vivo com o mundo, que no sentido mais genérico vimos poder chamar de "conhecimento"[50], que é uma propriedade – uma capacidade – da matéria viva, de refletir e agir sobre o mundo. Ao ser da matéria viva corresponde, como uma de suas formas, a capacidade de conhecer – que tem origem, para AVP, nas suas percepções sensíveis –, e é essa capacidade que mediatiza a forma de movimento qualitativamente nova que dá origem à atividade.

Contudo, como apontamos anteriormente, o surgimento de uma diferença existencial que dá origem a seres vivos particulares – que nessa generalidade máxima chamamos de indivíduos –, implica o surgimento da relação entre indivíduo e população também tomada nas sua forma mais genérica[51]. Surge, portanto, objetivamente, como síntese desses movimentos, um mundo da vida,

[50] Em OCT *II*, Vieira Pinto (2005b, p. 203-204) dizia sobre sua concepção do conhecimento como reflexo da realidade: "a presente concepção não exige o recurso a um inexplicável, irracional e desnecessário dualismo de substâncias, anímicas umas, corpóreas outras, não cria problemas metafísico de correlação entre elas, não introduz fissuras no curso do processo objetivo, a não ser os saltos qualitativos que estabelecem o mundo natural, dialético, pelo qual a descontinuidade se conjuga com a continuidade do movimento evolutivo, identificando-se ambas na marcha incessante do movimento que conduz a novos, subsequentes e superiores estados da realidade [...] Mantendo-nos dentro do quadro do processo evolutivo geral da realidade, nada há de mais natural do que compreender que devem existir no homem, e bem assim em qualquer outro ente vivo, ações recíprocas correspondentes às travadas entre qualquer corpo físico e os circunstantes, na totalidade do universo, unicamente com a particularidade de admitirem nesse nível supremo de evolução características inéditas, as quais, embora prefiguradas nas formas elementares precedentes, lhe conferem traços inequívocos. Ao conjunto de tais ações denomina-se, em sentido mais lato possível, conhecimento. Por isso a função do conhecimento revela-se inerente a todos os graus da evolução da matéria biologicamente estruturada".

[51] E, com efeito, desenvolvem-se também relações entre diferentes populações, indivíduos de diferentes formas de vida, do desenvolvimento de novas relações que daí surjam etc. Novas relações criam novas condições para a reprodução da vida e, por isso, abrem-se também novas possibilidades de desenvolvimento.

engendrado por essas relações mútuas e pelas alterações na realidade que decorrem da existência da matéria viva, sem que este mundo deixe de ser, fundamentalmente, um mundo material.

Porém, o modo de existência que corresponde ao ser humano, como poderemos ver a seguir, difere-se qualitativamente do que corresponde ao restante da escala biológica, uma vez que sua reprodução não está garantida pelas características puramente naturais que a ela diz respeito, mas, ao contrário, o modo de existência especificamente humano começa onde a determinidade puramente natural se extingue. O capítulo seguinte, então, tratará de destrinchar as formas mais genéricas da existência humana.

3 O SER HUMANO E AS FORMAS GENÉRICAS DA PRODUÇÃO SOCIAL DA EXISTÊNCIA

Em conjunto com o capítulo terceiro, encontramo-nos nas principais seções desse trabalho. Nelas, nos importa apreender os fundamentos da filosofia de Álvaro Vieira Pinto a respeito da existência humana.

A apreensão da existência humana, em quaisquer de suas variadíssimas formas e modalidades, para Vieira Pinto, só pode se dar concretamente e se realizar teoricamente se partir do processo universal da realidade como movimento da matéria e se inserir a emergência da vida humana no interior do processo evolutivo da matéria viva. O núcleo essencial da "teoria dialética existencial não idealista da realidade humana" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 205)[52] defendida pelo filósofo brasileiro, será, justamente, a determinação do trabalho como nexo fundamental que medeia a formação do mundo social e a reprodução de suas condições materiais. No trabalho, em suma, realiza-se a produção da existência em ambos os sentidos. O trabalho é aqui entendido, em última instância, como a forma de movimento da matéria que demarca a distinção entre o mundo da vida e o mundo especificamente humano. É uma situação de continuidade e de descontinuidade entre tais mundos: por meio do trabalho, o processo universal do movimento da matéria prossegue *desenvolvendo-se* (sua *complexificação*), porém, também por meio do trabalho, ele assume formas qualitativamente distintas, realmente novas, inexistentes em outros planos da existência. Por um lado, pelo trabalho se realiza, primariamente, a unidade entre ser humano e natureza; por outro lado, porém, realiza-se a sua diferença. É pelo trabalho que se realiza, igualmente, a unidade entre realidade e consciência, a incorporação da consciência à objetividade da realidade e, por outro lado, a incorporação do momento subjetivo propriamente dito à realidade.

A partir dessa forma de atividade, então, o ser humano constituirá para si um mundo próprio, um mundo que, por ele elaborado, torna-se novamente condição da sua própria autoprodução de si. Objetivamente, tais formas correspondem ao conjunto das relações sociais que os seres humanos constituem historicamente em seu processo de vida e no interior das quais

[52] Com efeito, Vieira Pinto (2005b, p. 710) sentenciava: "a tese fundamental da dialética existencial não idealista tem por enunciado a proposição que define o homem como o ser que produz a sua existência. A ela já nos referimos repetidas vezes".

vivem[53]. Essas relações também se objetivam materialmente, na totalidade dos produtos objetivos que ganham existência a partir da atividade humana. Subjetivamente, o processo do conhecimento atinge novos graus de evolução, chegando ao ponto de viabilizar o surgimento da consciência que será, então, a mediação fundamental para a realização daquilo que distingue a existência humana das demais: a característica de produzir a própria existência.

Tomaremos aqui uma decisão teórico-metodológica que temos de explicitar. Poderia parecer que, de modo comum à tradição marxista, deveríamos começar pela atividade de trabalho propriamente dita. Contudo, pensamos que é necessário que comecemos não por alguma forma *particular* de produção humana da existência – caso este do trabalho, ainda que ele possua uma função decisiva –, mas pelas formas realmente genéricas da existência humana, extraídas pelo pensamento. Tais formas são aquelas que acima mencionamos, a saber: trata-se, por um lado, da constituição da *consciência* como forma subjetiva, qualitativamente distinta, de movimento da matéria. Pelo outro lado, diz respeito à formação das *relações sociais* como formas *objetivas* – também qualitativamente distintas – do movimento da matéria consciente. O ser humano só é *existencialmente* – subjetivamente, conscientemente produtor da própria realidade – por que o é *socialmente*.

Buscando, assim, manter uma lógica expositiva que avance do mais geral para o mais particular, iniciaremos essa discussão não pelo trabalho, mas pelas formas mais gerais da consciência e da correspondente e necessária constituição de relações sociais tomadas de maneira geral. É claro que se trata de expediente metodológico, pois as características que discutiremos de maneira genérica a seguir são apenas aspectos daquilo que, na realidade, existe concretamente na forma de uma totalidade multiplamente determinada. Essas formas gerais não existem em si, enquanto tais e isoladamente, mas como momentos de cada uma das formas particulares e concretas da existência humana. Não obstante, são seus aspectos mais gerais e por isso presentes em todas elas. Veremos, na sequência, alguns de seus modos de ser particulares, a começar pelo trabalho como forma primária de produção humana da existência, mas tratando também de outras formas de produção da existência às quais AVP dedicou importância em algum momento de seu pensamento, como a técnica, a ciência, a filosofia, os valores e a política. Valeria, por último,

[53] Dizia Vieira Pinto (2005b, p. 713), em OCT *II*: "o conceito que tanto preocupou os metafísicos nada tem de metafísico. A essência do homem, dada pelo conjunto das suas relações sociais, vê-se esclarecida quando sintetizamos esse conjunto na função que abrange todas as relações e diz respeito à variedade infinita das formas de ligação entre os homens, a função de produzir individualmente a existência social de cada um".

apenas mencionar que, a nosso ver, a ênfase que o autor brasileiro dá à importância da consciência na determinação do especificamente social é nota peculiar da sua filosofia dialética não idealista.

3.1 A consciência e as relações sociais: a forma do mundo humano

AVP parte da realidade natural, da determinação biológica da existência humana e da fundamentação material do ser vivo. Primeiramente vimos que ele apreende a realidade como a objetividade do processo universal de movimento da matéria. É daqui que temos novamente que começar, refazendo brevemente o caminho e chegando ao nosso ponto atual. Recuperemos, portanto, tal percurso.

De início, o aspecto *dinâmico* dessa objetividade não é aqui entendido como externo, mas como a própria essência interna da realidade, que por isso é "processo". O processo se desenvolve concretamente segundo as transformações nele mesmo transcorridas, em um movimento de atualização e negação de possibilidades que se manifesta, como vimos, nos fenômenos e nas mútuas relações internas que guardam consigo e que determinam o seu aparecimento recíproco[54]. Nesse primeiro momento, essas transformações decorrem, simultaneamente, de maneira puramente casual e de forma inteiramente determinística, uma vez que a matéria então existente não passou por nenhum processo de diferenciação qualitativa no que se refere à sua essência, ou, à forma de movimento que determina a qualidade do processo, e por isso não se diferenciou de nenhuma maneira do próprio mundo em geral. Assim, não há "atividade" da matéria, tampouco consciência (pois não há a *reflexividade* que corresponde ao organismo e sua corporalidade) somente dinamismo interno. Sob esse aspecto, as transformações são puramente casuais, uma vez que decorrem dos choques mecânicos e das transformações químicas que ocorrem sem nenhuma forma de agência. Porém, ao mesmo tempo, como vimos, esse dinamismo é *processo* real e, por isso, possui legalidade interna que se manifesta na pluralidade de relações materiais, a saber, a dialética. Há aqui, então, também um determinismo absoluto, já que toda casualidade se encontra necessariamente determinada pelas mesmas leis universais da realidade, que exprimem a lei universal (a dialética) em suas formas particulares.

[54] "As relações por nós chamadas internas não são produto de um ponto de vista subjetivo sobre a realidade dos entes e fatos naturais em movimento, mas, ao contrário, a manifestação das condições inerentes aos fenômenos, que os determinam nas transformações com que se apresentam à percepção sensível" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 142).

Com o surgimento da vida dá-se uma transformação qualitativa dessa realidade: o processo universal de movimento da matéria se diferencia com a formação dos processos da matéria viva e, por sua vez, esses processos passam a dar origem, a partir do fundamento material, a novas formas de existência, o que se expressa no processo de evolução biológica. Vimos que AVP designa esse processo como *ascendente*, e que o padrão de medida aqui utilizado é, antes de tudo, a complexificação dos próprios modos de movimento da matéria viva e da estrutura material dos seres vivos. O *desenvolvimento* da realidade *é*, em AVP, essencialmente o processo de complexificação material. Indicamos também que estes se expressam em dois aspectos fundamentais que estão sempre internamente correlacionados: por um lado, a complexificação das próprias estruturas orgânicas dos seres vivos, pelo outro, a complexificação dos *modos de vida* desses seres, da sua atividade e existência objetivas. Complexificação subjetiva e objetiva são fenômenos necessariamente interligados. Não se quer dizer com isso, entretanto (ao menos não em Vieira Pinto), que haja qualquer teleologia inscrita no que se refere aos caminhos gerais de seu desenvolvimento, ao contrário, há apenas possibilidades que podem ou não ser atualizadas, e essa atualização é condicionada de inúmeras maneiras no processo concreto. A nota distintiva que aqui emerge, por sua vez, com a vida, é a atividade mediada pelo conhecimento que passa a ser a origem de incontáveis novos processos no mundo material. Trata-se, contudo, de um processo evolutivo que só chegará a se realizar enquanto tal, dando origem aos sujeitos propriamente ditos, com a emergência da consciência e das relações sociais.

Esse processo evolutivo também só pode ser apreendido como totalidade. Assim, por exemplo, a existência de dado modo de vida de um ser vivo qualquer é sempre mediado pela existência do mundo no qual faz parte e que incorpora não apenas a população à qual ele mais imediatamente pertence, mas a totalidade desse mundo, material e orgânico, em sua processualidade. Aqui já não há mais determinismo absoluto no movimento. É precisamente isso que caracteriza a forma – mesmo nos graus mais ínfimos – subjetiva de movimento da matéria, emergente com a atividade da matéria viva, cujo aparecimento é mediado pela percepção sensível do ser biológico e o desenvolvimento das estruturas orgânicas que lhe fornecem a capacidade de conhecimento.

Justamente, a complexificação das estruturas orgânicas dos seres vivos os capacita não apenas com propriedades sensíveis imediatamente físicas – que constituem sempre o fundamento de sua existência enquanto ser vivo natural – mas, decisivamente, capacitam-nos com a faculdade

de *conhecer* o mundo, de interiorizar essas suas percepções e assim dar melhor resposta às contradições com o meio. O processo de surgimento e desenvolvimento do ser humano deve ser compreendido, então, para AVP, a partir do processo de complexificação dos modos de existência da matéria viva, objetivos e subjetivos, do desenvolvimento de seus modos de atividade e do conhecimento que medeia essa atividade[55], até o nível da consciência. Assim, iniciaremos a seção seguinte recuperando, brevemente, a discussão de Vieira Pinto a respeito, especificamente, desse processo de desenvolvimento.

3.1.1 Gênese e desenvolvimento histórico-biológicos do conhecimento no ser vivo

Pensamos que encontramos em *Ciência e Existência* o melhor ponto de partida. AVP constrói ali uma apreensão genética do processo de surgimento e desenvolvimento do conhecimento, fundamentada no processo evolutivo da vida e, portanto, interliga esses dois aspectos desde seus princípios. Alguns dos pontos que discutiremos ao longo do capítulo serão, desde já, mencionados, mas somente desdobrados mais a fundo com o desenvolvimento do próprio capítulo. Refaçamos, então, resumidamente, o seu percurso.

Primeiramente, o autor indica "a largos traços [...] três grandes etapas no processo do conhecimento: (a) a fase dos reflexos primordiais; b) a do saber; c) a da ciência" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 20). Neste momento, interessa-nos principalmente a passagem do primeiro para o segundo momento e sua constituição, somente mais adiante trataremos do problema da ciência. A fase em que o conhecimento passa pelo salto qualitativo e atinge a forma do "saber" é coetânea ao surgimento do ser humano e ao surgimento da consciência enquanto tal.

A fase dos "reflexos primordiais" coincide com as formas mais simples do conhecimento, por nós anteriormente discutidas, que AVP indica ser o circuito simples percepção-reação, denominado de "arco reflexo" [56]. O autor coloca:

---

[55] Assim, dizia, por exemplo: "o que importa é compreender que a consciência humana, que irá ser a fonte e o agente da criação científica, inclui-se na continuidade de um processo natural, participa dos traços essenciais que o definem, apenas se distinguindo pela complexidade a que atingiu, sem necessitar reconhecer nenhuma origem transcendental, estranha às forças que impulsionam a série das transformações dos seres vivos" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 22).

[56] Denominada de maneira muito genérica de arco reflexo, apenas para "distinguir esta fase daquelas em que já se encontram formas superiores de reflexos, as que possuem caráter de representação intelectual" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 21).

> A primeira etapa do conhecimento inclui toda a escala evolutiva da matéria viva, desde a forma ínfima de organização até o surgimento do homem, excluindo a este no estado em que atingiu a sua constituição orgânica atual, mas abrangendo as fases iniciais do processo de hominização. É a fase em que o conhecimento se faz com ausência de consciência e por isso abarca a quase totalidade do tempo de evolução das espécies. A consciência aparece no período final, nos primórdios biológica e cronologicamente imprecisos, do processo de hominização, quando o animal humano começa a *trabalhar* sobre a natureza, em um ato de conjugação social de esforços (VIEIRA PINTO, 1985, p. 21-22).

AVP chama de "grau *absolutamente elementar* do conhecimento" a "representação totalmente inconsciente da realidade, reduzida apenas a reações que se revelam úteis ao ser vivo, em resposta a estímulos primários", encontrada em "vegetais e animais inferiores, monocelulares e pluricelulares, ou em partes de estruturas biológicas complexas, por exemplo, nas raízes ou nas folhas dos vegetais" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 24). Esse grau elementar diferencia-se da "segunda fase" onde "é lícito discernir a capacidade de ação mais complexa da matéria viva". Aparece nas espécies animais habilitadas a "possuir uma representação mais organizada, embora inconsciente, devida à acumulação de percepções suficiente para permitir reações mais prontas e eficazes, com o despontar da capacidade de escolha e modo de atuar". Assim, há aqui "um grau inicial de liberdade nos atos e de procura do alimento, de defesa e de ataque, de preservação da prole" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 24). É no grau seguinte do conhecimento, segundo a periodização de AVP, que se torna "visível o despertar da consciência. Estamos aqui na fase de transição das estruturas animais superiores, antropomórficas, para os degraus iniciais do processo de hominização". AVP alerta que "esta fase não pode ser delimitada com precisão, nem no tempo, nem nas propriedades que a caracteriza, mas é distinguível em suas linhas gerais na totalidade do processo, e necessária", pois forma o "elo entre as formas superiores da animalidade pré-hominídia e as que se revelarão com o caráter de manifestações iniciais do ser que será futuramente o homem" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 24).

O aparecimento primário da consciência, aqui representado, diz respeito a um momento em que ela ainda possui um certo "caráter *não reflexivo*. A capacidade do sistema nervoso cerebral permite a formação de representações a que se deve conceder a nota de subjetivas, mas estas não alcançam a idealidade, a abstratividade que as torne independentes das coisas a que se referem[57]" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 25). O processo de desenvolvimento do conhecimento está

[57] Quando discutirmos a teoria do conhecimento em AVP será o momento de aprofundarmos suas concepções a respeito da natureza abstrativa do pensamento e suas características. Por ora, bastaria apenas indicar que neste

relacionado à complexificação dos "reflexos condicionados" que "prosseguem no processo de seu desenvolvimento e ganham amplitude e complicação maiores" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 25). isto é, à complexificação da atividade vital desses seres que passam a possuir maior capacidade de conhecer. As condições para que a atividade assuma a forma de trabalho se tornam mais destacadas, mas ainda não houve a transição.

AVP indica, então, que a quarta etapa do processo do conhecimento "é aquela que se encontra nas formas pré-*sapiens* da evolução hominizadora"; tratando-se já de "indivíduos do gênero 'homo'", possuem "uma capacidade cognoscitiva que, embora em linha seguida com o desenvolvimento anterior, sob o aspecto qualitativo pode considerar-se um salto na curva da evolução" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 25). O que demarca esse salto, do ponto de vista do conhecimento, é o fato de que aqui "aparece com claridade, e se afirma definitivamente, o mecanismo da *ideação*". Tal mecanismo consiste em "que em presença de uma situação concreta, o homem primitivo está dotado de suficiente capacidade abstrativa para produzir ideias gerais, que transcendem a situação, não estando mais ligadas materialmente ao objeto particular que as desperta" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 25). É isto que cria, por sua vez, "a possibilidade da vinculação das ideias umas às outras, de modo a criar um 'universo do juízo', totalmente subjetivo, onde as ideias estabelecem relações definidas entre si" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 26). Esse "poder de associação das ideias e de formação dos procedimentos lógicos complexos" dá origem ao "que se pode chamar 'universo do pensamento[58]'" e, por sua vez, "ao mesmo tempo, operam-se as modificações orgânicas concomitantes a este desenvolvimento hominídio, principalmente a libertação dos membros anteriores da obrigação de apoiar a marcha", de tal forma que emerge a possibilidade do "trabalho manual, fonte de todo o processo de pesquisa das propriedades e leis das coisas, e a especialização dos órgãos da fonação" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 26-27). É assim que ele sintetiza e avança:

> Todo este conjunto de transformações orgânicas e psíquicas mostra que o animal humano está se preparando para passar ao estado reflexivo, por efeito da complexidade crescente da organização do córtex cerebral. Esta mudança de condição e as

momento anterior ao surgimento da consciência humana enquanto tal, existe apenas "a possibilidade de um reflexo subjetivo ligado inseparavelmente ao objeto que no momento o produz, e que portanto forma com ele uma só unidade gnosiológica" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 25). A consciência ainda não é autoconsciência, o processo subjetivo ainda não toma a si mesmo e a seu mundo circunstante, verdadeiramente, como objeto.

[58] Com efeito, o pensamento se define pela "atividade interna própria" da consciência, "a do correlacionamento das ideias abstraídas da realidade e dotadas do caráter de cópias universais" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 545). Teremos a ocasião de discutir esse correlacionamento quando falarmos da teoria do conhecimento em AVP.

> consequências que acarreta no processo de hominização, ao entrar em uma etapa qualitativa inédita, são causadas pela nova forma em que se estabelecem as relações entre o homem e o mundo. De agora em diante será possível dizer que o ser humano adquire a sobrevivência pela ação deliberada sobre o mundo, em função da representação cada vez mais clara que dele vai adquirindo, ou seja, que se mostra competente para *trabalhar*. Interfere no processo e estabelece modos de atuação sobre o mundo que importam em *produzir*, embora em estágio inicial, os meios de subsistência de que necessita. Em vez de apenas utilizar os recursos que acha à mão, começa a tomar medidas para fazê-los intencionalmente aparecer, desde os mais simples, a coleta de frutos ou raízes, que apesar de ser a mais elementar forma de produção, supõe entretanto a decisão de buscar as áreas mais favoráveis, mais abundantes em tais bens. Estamos já aqui em presença de uma modalidade incipiente de trabalho. Assistimos ao nascimento da *economia*. A capacidade de reagir ao mundo avança mais e manifesta-se na produção intencional de *instrumentos*, que se desenvolvem num processo próprio, cronologicamente abrangendo incontáveis milênios, mas filosoficamente significando apenas um segmento mais avançado do processo geral da evolução vital, na direção hominizadora (VIEIRA PINTO, 1985, p. 26-27)

A transformação da atividade puramente biológica de reprodução em *trabalho* depende de um "processo de domínio cada vez maior da natureza" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 27) que, decisivamente, começa a se exprimir, objetivamente, na fabricação de *instrumentos* e, subjetivamente, na maior capacidade humana de conhecer, biologicamente fundamentada na "complexidade crescente da organização do córtex cerebral", à qual corresponde a capacidade, decisiva, de *agir deliberadamente* sobre a realidade. É assim que "concomitantemente com o processo de domínio cada vez maior da natureza, o homem se vai criando a si próprio", de tal modo que "acelera o seu desenvolvimento como espécie biológica, cuja característica é o poder de produzir os bens de que necessita. O homem se hominiza ao humanizar, pelo domínio, a natureza" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 27). Essa quarta fase é o ponto terminal da transição que demarca, no interior do processo evolutivo da vida, o surgimento da forma *humana* de existência. Dali em diante, cessa o domínio da evolução biológica sobre os processos e o desenvolvimento dessa forma de existência, que se dará a partir da *produção* social.

A produção de instrumentos e o desenvolvimento da capacidade de representação do mundo – de fundamento não apenas biológico, mas já social, uma vez que se funda aqui também nos novos modos de vida da coletividade humana – são os momentos mais importantes dessa fase que "vai dos primórdios da hominização até as economias elementares, correspondentes ao estado civilizatório primitivo, manifestado nas técnicas da produção simples, a domesticação dos animais e a agricultura incipiente" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 27). Se AVP indica que a característica biológica deste ser é o "poder de produzir os bens de que necessita", deve-se

entender por “economia” já a constituição das *formas* especificamente humanas de fazê-lo. Todo ser vivo se reproduz materialmente, mas apenas o ser humano *cria para si* as formas de fazê-lo, a começar pelos instrumentos com que trabalha e pelas relações que constitui com seus semelhantes no interior da sua atividade social.

A quinta e derradeira fase (apesar de não ser sua última forma) desse desenvolvimento do conhecimento “pode ser chamada de *saber*, e se caracteriza pelo *conhecimento reflexivo*. É uma fase humana de alto progresso e abrange formas culturais e civilizatórias grandemente avançadas, onde se encontram portentosas realizações materiais e criações culturais” (VIEIRA PINTO, 1985, p. 27) que demarcam a passagem para a fase superior do processo. Quanto ao conhecimento, trata-se aqui do “surgimento da *autoconsciência*. O homem toma consciência da sua *racionalidade*, reconhece nela um traço distintivo, que o institui na qualidade de ser um ser, um ‘reino’ à parte no processo evolutivo” e o faz porque “com o saber aparece a capacidade de refletir sobre si mesmo, de tomar a própria consciência, com todo seu conteúdo de ideias, imagens e articulações abstratas explicativas da realidade, por objeto de observação e de estudo” (VIEIRA PINTO, 1985, p. 28). Nessa fase, quanto à atividade e ao modo de vida, encontra-se plenamente instituída a atividade de trabalho.

Sintetizemos, então, o que entendemos ser os momentos fundamentais que se articulam na construção acima recuperada. O ser humano deve ser entendido, antes de tudo, a partir da realidade objetiva que lhe é fundamento absoluto de existência. Pode-se resumir isso da seguinte maneira: “o surgimento do homem deve-se a um salto qualitativo no curso da evolução biológica” e, portanto, deve-se também às “transformações anátomo-fisiológicas, que vinham ocorrendo, compondo a série animal em seus graus de desenvolvimento ascendente”; porém, a gênese humana “não pode ser explicada exclusivamente em função da sua evolução biológica, mas exige a intervenção de leis sociais” (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 74-75), de forma que os aspectos subjetivos e objetivos fundamentais dessa nova forma de ser ficam assim determinados em sua gênese.

Temos, agora, que desdobrar a partir do pensamento do filósofo brasileiro os aspectos gerais que dizem respeito ao mundo especificamente social: 1) a consciência como produto do movimento da matéria e como momento qualitativamente distinto desse processo; 2) a essência social da consciência, do conhecimento e da atividade humana; a comunicação e a comunidade como as formas sociais da população humana. Dito de outra maneira, queremos apresentar

primeiramente de que maneira o aparecimento da consciência dá origem, sob essa perspectiva, à produção da existência e de que forma isso altera o processo universal da realidade. Isto é: queremos apresentar o papel criador da consciência em relação ao mundo social. Depois, mostraremos de que maneira a anterioridade da realidade frente à consciência permanece se impondo e se manifestando no âmbito social quando analisarmos as relações entre indivíduo e população que aqui se formam. Neste caso, trataremos de mostrar, portanto, o aspecto primário do mundo físico e social em relação à consciência. Tais aspectos, postos em oposição, serão novamente unificados como momentos de um e mesmo processo efetivo.

3.1.2 A natureza específica da consciência: o projeto

Iniciaremos pela questão da consciência para depois imergi-la em sua essência social. Partamos da *naturalidade* da consciência, isto é, de sua emergência a partir do processo de evolução biológica e do desenvolvimento do conhecimento.

Em OCT II, Vieira Pinto (2005b, p. 202-203), tratando do problema da informação, para o ser humano, como conteúdo da consciência, indicava:

> A consciência, sendo a função distintiva da realidade específica do homem, é compreendida assim como produto da longa evolução da matéria. Por conseguinte, as notas que verificarmos constituírem os aspectos definidores da consciência, sempre levando em conta a lei dialética da passagem das variações quantitativas às qualitativas, devem naturalmente encontrar-se em modalidades mais simples, mais gerais, e por isso de características menos definidas, com o caráter de esboços ou prefigurações, nas formas e organização inferiores da matéria [...] Importa mostrar que o conceito da consciência como centro de racionalidade, no qual se refletem e se acumulam os dados da realidade objetiva, indica apenas que o homem não possui qualquer privilégio transcendente em sua condição de existente no mundo. Por isso participa, apenas com diferenças de grau representadas pelas mudanças qualitativas que o constituíram em tipo animal único, de todas as funções comuns à realidade da matéria em geral. Por conseguinte, o conceito de consciência como reflexo da realidade, implicando a troca de influências entre o homem e o mundo, aquilo em que consistirá precisamente a informação, está incluído no âmbito, infinitamente mais vasto, das ações recíprocas inerentes ao movimento da matéria.

Os processos formados pela organização da matéria na forma biológica diferenciam-se como processos particulares a cujas reproduções correspondem modalidades de existência qualitativamente distintas, e vimos que essa diferenciação é essencialmente determinada pelo fato de que a matéria viva adquire, em algum grau, a forma de movimento que faz dela sujeito,

mediada pelo conhecimento. Porém, a forma subjetiva de movimento da matéria apenas se realiza realmente com a emergência da consciência.

O conhecimento é desde o início entendido por AVP, como vimos, como reflexo da realidade e, por isso, uma vez que a consciência é a forma mais desenvolvida do próprio conhecimento, ela mesma não poderia ser entendida como outra coisa senão um reflexo da realidade. O que aqui queremos mostrar é que o sentido mais genérico possível em que isso deve ser entendido – sua forma puramente lógica – é precisamente este: à forma subjetiva de movimento corresponde, sempre, o seu caráter *reflexivo*. É justamente isso que a distingue do mero mecanismo e é por isso que ela pode constituir, por sua atividade, uma experiência que condiciona a sua atividade subsequente. Essa reflexividade produz, retém e demarca a diferenciação do processo universal da realidade em processo vivo.

Tratando da questão mais concretamente, entretanto, sabemos que os seres vivos são fundamentalmente, para AVP, matéria em movimento em forma mais complexa e, por isso, tal reflexividade é antes de tudo um aspecto desse movimento material. O conhecimento foi então determinado como fundamentado nas capacidades *sensíveis* dessa forma de organização da matéria, pois são elas que imediatamente permitem que o ser vivo se relacione com a realidade, isto é, com a objetividade que a ele é externa, da qual emergiu e passa então a fazer parte – no interior da qual passa a viver. Porém, a função do conhecimento é, justamente, interiorizar a experiência, viabilizada pela capacidade sensível, de maneira a condicionar a *ação* posterior. Do ponto de vista da atividade vista exteriormente, o que se tem aqui é a matéria em movimento em forma biológica interagindo, sob diversas formas, com o mundo onde vive. Isto é, trata-se apenas da interação entre ser vivo e mundo, das ações recíprocas inerentes ao movimento da matéria.

O conhecimento deve ser entendido como reflexo, em AVP, também pelo seguinte fato: ele se expressa necessariamente como modificação material do próprio ser vivo que conhece, pois a consciência *é, antes de tudo*, como todo o resto, um processo material ou uma propriedade de um processo material[59]. Assim, dizia o autor, em OCT II:

> [...] a consciência, ou seja, o conjunto de processos superiores do movimento, chamado então psíquico, dos componentes das células do córtex cerebral, com a extrema complexidade de sua estrutura que os torna capazes de representar a realidade, desempenha o papel de centro auto-regulador (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 208).

[59] Uma vez que, como já vimos, a "unidade absoluta da realidade" é "apreendida sob o nome universal de matéria", qualquer aspecto dessa realidade "tem de ser matéria ou propriedade da matéria" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 368).

Ora, dessa maneira, insere-se no conceito de *realidade*, enquanto objetividade total, também a *consciência*. Ou, ainda, a consciência insere-se a si mesma no conceito de realidade, enquanto se *descobre* como momento do processo universal de movimento da matéria. A dualidade entre realidade e consciência começa a ser resolvida, os termos começam a ser unificados, pois, agora, a diferença é novamente colapsada no interior da própria realidade. A diferença se mantém, mas agora sob a união dos termos, com a inserção da consciência na própria realidade, enquanto objetividade material. Como veremos, essa autocompreensão só pode emergir do processo de objetivação da consciência na realidade.

É, portanto, a atividade da matéria viva sobre o mundo que se *reflete* nas estruturas orgânicas que a medeiam e que também se manifestam na forma subjetiva da consciência. O que possui atividade é o ser vivo materialmente determinado. Quando se transforma a consciência, transformam-se também as estruturas materiais que portam essa forma de atividade. Entretanto, as leis físicas não incidem diretamente sobre essa forma material – digamos, sobre o cérebro de um ser humano particular –, esta será também determinada, decisivamente, pela atividade daquele ser humano. É importante enfatizar esse ponto: a consciência como "reflexo", para AVP, não traz consigo as marcas de um possível mecanicismo, definido aqui pela redução do fenômeno da consciência à materialidade física e a extirpação do elemento *ativo* e mediador da consciência. Ao contrário, ela é "reflexo", antes de tudo, no sentido preciso de que a atividade do ser vivo é reincorporada pelo próprio ser vivo, mediante o conhecimento, transformando também, dinamicamente, as estruturas nervosas responsáveis pelo conhecimento e engendrando novas formas de conhecimento, seja pelo acréscimo quantitativo, seja pelas transformações qualitativas, pela via da incorporação da experiência e da interiorização da realidade em si. A forma interna do reflexo, especificamente gnosiológica, enquanto representação abstrata, lógico-subjetiva, da realidade, atinge na consciência a forma mais desenvolvida quando ela se forma como ideia.

Como vimos, mas cabe recuperar, a capacidade de ideação denota a possibilidade de que a consciência transcenda a situação imediata, se abstraia e se destaque em um universo de representações, uma vez que a ideia deixa de ser "simples sinal subjetivo da coisa atualmente presente para se tornar o estímulo interior capaz de engendrar, ou fazer lembrar, uma outra ideia" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 25-26), desenvolvia o autor em CeE. A consciência, enquanto forma desenvolvida da capacidade de conhecimento do sujeito, é a representação ideal da realidade. A

consciência poderá, então, desenvolver-se a si mesma a partir das representações que criou para si. A essência da ideia – e é isso que está expresso na sua natureza abstrativa – é a captação "das **relações** mais íntimas entre as coisas, os estados da matéria, as propriedades originais dos fenômenos" a partir do processo da realidade em sua dinâmica interna (VIEIRA PINTO, 1985, p. 163, grifo nosso). Os fenômenos, em sua aparição sensível e imediata, não poderiam ser captados em sua unidade interna senão pela mediação do conhecimento pela via da ideação. Aquilo que a ideia *representa* em sua constituição, como um universal, é, precisamente, uma *forma* da existência que foi destacada e fixada em sua diferença. Assim, por exemplo, a autoconsciência em sentido mais imediato aparece como a representação que o sujeito faz de si mesmo enquanto processo particular diferenciado no interior do mundo no qual vive, quando apreende a si próprio em forma de ideia como algo distinto do mundo. Trata-se de um salto qualitativo. As *relações objetivas* entre os fenômenos não são algo que se dê à apreensão imediata apenas dos sentidos físicos (ao contrário dos fenômenos físicos que são sentidos pelo ser vivo, de acordo com a sua natureza e com as capacidades perceptivas deste ser), tampouco a acumulação de percepções – que depende da construção de suas relações – seja algo que pudesse se dar sem a mediação do conhecimento desenvolvido em consciência. Aqui, a consciência também aparece como *reflexo* na medida em que ela *expressa* as *relações* contidas na realidade efetiva, na forma das ideias que as representam subjetivamente.

A relação entre consciência e realidade é tal que aquilo que se conhece tem como fonte primária absoluta a realidade que, de início, é *externa* à própria consciência. Com efeito, isso foi, para nós, o próprio pressuposto e ponto de partida. Neste ponto, para darmos sequência ao argumento, é relevante que nos atenhamos novamente aos fundamentos.

O *agir* deve ser entendido, para AVP, não como propriedade transcendente à matéria, mas, precisamente como a *forma do movimento* de um processo qualitativamente distinto da realidade material, mas nela existente, e que de modo mais geral pertence ao modo de existência da matéria viva. O que *medeia* e permite que o movimento assuma essa forma subjetiva, autorreferente, é a reflexividade oriunda do *conhecimento* que é, antes de tudo, uma capacidade daquela estrutura particular de organização da matéria que vive. Difere-se qualitativamente, entretanto, a ação da consciência daquela de todas as outras formas do que se poderia chamar de subjetividade simples que subsistem no mundo vivo. Na verdade, é apenas com o surgimento da consciência que "começa haver motivo para se falar em 'sujeito' e 'objeto' enquanto termos

distintos e complementares no ato informativo, nessa altura de ordem cognoscitiva" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 347), afirmava em OCT II. Isto é assim, pois é somente com a consciência que se pode falar que a ação é determinada efetivamente de modo interno e assim é *produzida* pela consciência: apenas a consciência é *projeto*. Com efeito, "o mais subjetivo dos aspectos do pensamento" é "a finalidade"[60] (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 79).

Do ponto de vista mais geral, trata-se precisamente do seguinte: o processo universal da realidade se particularizou em uma forma de vida cuja reflexividade expressa na sua organização material específica e, em especial, no seu sistema nervoso, lhe confere a possibilidade de interiorizar suas percepções na consciência ao ponto em que ela se torna apta a atuar intencionalmente sobre o processo material, *produzindo* processos reais distintos, novos, de acordo com as finalidades que ela mesma colocou para si. É por isso que Vieira Pinto (2020a, p. 47) indicava ainda no início de sua obra *Consciência e realidade nacional*, sintetizando o que viemos desdobrando:

> 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, a distância. A relação da subjetividade ao plano real não é a de ligação entre um suposto mundo espiritual e o das coisas materiais, nem a de mera reflexão óptica como se o real admitisse uma imagem virtual num espelho, mas é a relação de "intencionalidade". Este conceito, próprio da escola fenomenológica, merece ser aproveitado, desde que depurado de conotações idealistas. Pode servir para significar não a dependência do objeto em relação à consciência, mas a dependência desta em relação à realidade do mundo exterior. A consciência não tem existência em si, independente, 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 representa-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.

Pode-se dar o nome de intencionalidade à natureza específica da consciência. A objetividade da subjetividade humana, enquanto *subjetividade*, contudo, só é afirmada pelo autor na medida em que seja apreendida como condicionada, e a consciência se constitui precisamente na sua relação com o objeto, dada essencialmente pela intencionalidade. Assim, diz o autor:

> A subjetividade é, pois, um caráter legítimo que devemos reconhecer, com a condição de não fazer dela a realidade em si. Temos de entendê-la como modo de ação, específico do

[60] "Exclusivamente no homem a tarefa tem origem interna, resulta de uma finalidade proposta pelas ideias que o indivíduo adquiriu da realidade e lhe indicam uma forma de ação" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 568).

> existir humano, pelo qual este se constitui em foco de representações, que se opõe com caráter de polaridade à coisa representada, ligando-se a ela por estruturas relacionais diversas, que, em conjunto, os filósofos da corrente fenomenológica chamam de intencionalidade. É na relação de conhecimento que o sujeito se vai criando em face da realidade que preexiste a ele (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 47-48).

No âmago da relação fundamental entre sujeito e objeto se encontra justamente a capacidade do sujeito, enquanto forma particular de existência do mesmo processo universal, de produzir uma objetividade qualitativamente nova, isto é, não apenas em dar nova forma à mesma matéria, mas *criar* no mundo uma objetividade radicalmente nova por meio do projeto. Tal é a natureza distintiva da consciência.

AVP faz uso do conceito de projeto em todas as suas obras e o apreende a partir de diversas perspectivas. Para os nossos objetivos atuais, basta recuperar a forma mais sintética de se expressar do filósofo brasileiro, em CRN I: "a consciência devolve-se ao real na forma de projeto de modificá-lo", e ela o faz na medida em que faz da representação da realidade uma mediação para a ação, e, assim, "noutras palavras, que de subjetivante possa tornar-se objetivadora" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 49). É assim que a consciência, por ser originalmente ação, mediação ativa do movimento da matéria, não pode ser entendida como mera representação, como cristalização morta da realidade, pois,

> É justamente quando a representação concreta do dado real se associa ao ímpeto da vontade que propõe a transformação desse dado, que se realiza na imaginação, graças à fusão do aspecto intelectual com o volitivo, a visão do estado futuro, de um "a fazer", cuja apreensão plenamente consciente é o projeto (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 49)

A consciência, como projeto, ela mesma momento da reprodução de uma forma de organização material – o ser humano – aparece então como *lócus originário* das transformações sobre a realidade objetiva. "A consciência define-se pela subjetividade, e é portanto o que determina o sujeito enquanto tal. Mas, ao mesmo tempo, sendo por natureza intencional, só existe no modo de ser referencial, enquanto 'tendida' para alguma coisa que não é ela" e, de fato, "tomando o problema da consciência em toda a generalidade, aquilo para que tende a consciência é a realidade em conjunto" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 48). É o aparecimento da consciência, portanto, o fato que denota aqui o salto qualitativo pelo qual passa a forma de movimento do processo material universal. Este, agora, nessa nova forma de movimento, não apenas se torna

mediado formalmente pela consciência, mas é realmente *produzido* segundo as finalidades existentes na consciência, pois, por meio do projeto, a consciência, tomada em si e para si, faz-se um processo que se desenvolve a si mesmo. “A consciência, sendo por essência intencionalidade, é ao mesmo tempo a origem a partir da qual a percepção do estado presente conduz a formular o projeto de transformá-lo” (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 136).

É importante fixar, ainda mais uma vez, a lógica geral aqui exposta, de modo a reter o caráter unitário de todo esse desenvolvimento teórico. Primeiro, a raiz de toda essa concepção é a seguinte: a realidade é a objetividade externa e material em caráter de processo universal, o que significa apreender o seu *dinamismo* como *essência* sua e por isso característica *interna* à totalidade processual por ela formada. Depois: o desenvolvimento do próprio processo universal de movimento da matéria dá origem à vida, que possui nova forma de movimento e de interação com o mundo, fundada na sua relação para com ele mediada pelo conhecimento, fundada, portanto, no aparecer germinal da relação sujeito-objeto. Por fim, essa forma de movimento se realiza pela constituição da consciência, a partir da própria reflexividade material expressa mesmo na complexificação fisiológica dos sistemas perceptivos e intelectivos do ser humano. Com efeito, Vieira Pinto (2005b, p. 389) chega a se exprimir da seguinte forma, em OCT II:

> Estamos compreendendo que, assim como a energia assume na expressão mais alta de organização da matéria, no cérebro humano, características que lhe conferem a dignidade de novo plano da realidade, o plano da subjetividade, com leis e funções próprias, o mesmo se dá em relação ao fenômeno universal da ação recíproca, que se torna agora reconhecido como fundamento dos atos que, nos aspectos inferiores, eram estudados desde há muito com o nome de “reflexos”.

“O plano da subjetividade” é aqui entendido como uma forma de expressão da *energia* em dado grau – naturalmente muitíssimo complexo – de organização da matéria. O salto qualitativo que a consciência realiza no plano do processo universal da realidade se situa, precisamente, no fato de que ela passa a *produzir* uma nova realidade mediante a sua ação prática sobre essa realidade. É evidente que a ação humana é, ela mesma, em última instância, sempre material, sempre objetiva, sempre externa, mesmo quando se orienta em direção a outras consciências e fala sobre outros possíveis mundos. O que distingue, entretanto, os processos apenas naturais dos processos que assim são postos em movimento é precisamente a sua origem distinta, sua razão distinta de ser, o fato de que os processos são aqui *produzidos* pela consciência e com a consciência – que se altera a si mesma nesse processo. Com efeito, “graças ao projeto, a

consciência antecipa a realidade, e então tudo o que configura a realidade futura – o estado do real que nela existirá [...] – passa a comandar o comportamento do indivíduo em face da realidade atual" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 38). Assim, há aqui um duplo movimento: por um lado, há a constituição objetiva do processo subjetivo de vida do ser que atua conscientemente sobre a realidade. Por outro, o movimento do processo objetivo que passa a ser mediado pela ação subjetiva e assume formas por ela postas[61]. Não surge, com a consciência, o caráter *interno* da realidade, ao contrário, a consciência é uma *forma qualitativamente distinta de movimento*, uma forma específica do caráter interno da matéria. Por outro lado, essa interioridade somente toma essa forma determinada – de consciência – com o desenvolvimento da própria matéria, com a constituição de sua *reflexividade*, expressa não apenas na corporalidade dos seres vivos, mas também nas relações de tipo qualitativamente distinto que emergem com o surgimento da vida e dos seres humanos.

Aqui, não apenas a consciência é incorporada à realidade, mas a realidade objetiva é transformada radicalmente pela ação da consciência. Não apenas o momento subjetivo aparece a partir do desenvolvimento da objetividade material, mas a própria materialidade passa a ser desenvolvida, transformada, *trabalhada* intencionalmente pela consciência. Se, agora, do ponto de vista do caminhar de nossa presente reflexão, a consciência é finalmente posta no interior do conceito de realidade, de fato, esse movimento reflexivo apenas se realiza porque, antes de tudo, a consciência se fez realidade objetiva e, então, colocou-se também a si própria como objeto. A conexão interna entre realidade e consciência assim é estabelecida em ambos os termos, pois a consciência aparece como produto do movimento absoluto da realidade objetiva, ao mesmo tempo em que a realidade agora passa, em certa medida, a ser determinada pela atividade subjetiva da consciência. A consciência se insere a si mesma no conceito de realidade, pois, antes, tendo emergido da realidade, inseriu-se a si mesma na objetividade da realidade e a transformou mediante a sua atividade, transformando-se, assim, também a si mesma.

A consciência instaura um novo momento do movimento da matéria, pois se torna ponto de partida de novas transformações nesse movimento[62]. A realidade engendrou o ser consciente

[61] Uma pedra rolará ladeira abaixo a despeito de intenções humanas. Mas não se explica o casual e arbitrário rolar ladeira abaixo de uma a pedra empurrada pelo vento da mesma maneira que se explica o rolar de uma pedra atirada por um ser humano.

[62] "A noção de finalidade só tem sentido no plano da consciência. Refere-se à função de que algumas ideias são dotadas de poder representar prefiguradamente uma ação a fazer, e portanto funcionar como causa 'final' para certos comportamentos humanos, os que se organizam com o fim de realizar tal ação [...] sendo propriedade da ideia, a

que, agora, como forma de dar desenvolvimento ao seu próprio processo vital, objetiva suas ideias. O processo se realiza, agora, de tal forma que o estado futuro, representado em ideia, passa a determinar o movimento presente. É por isso que AVP distingue a pura temporalidade, cronologicamente medida, da *historicidade* que emerge com o aparecimento da consciência[63]. Os processos oriundos da atividade da consciência ganham a nota de serem processos *históricos* precisamente porque não estavam de modo nenhum previamente dados, necessariamente, na realidade física ou biológica, mas porque são engendrados pelos seres conscientes que *produzem socialmente a própria existência* segundo finalidades postas por eles próprios a partir de sua relação com o mundo[64]. Produzem essa realidade na medida em que arrancam da realidade as possibilidades que correspondem à realização das suas necessidades, a mais geral das quais consiste na reprodução da sua existência enquanto seres vivos e na reprodução de sua forma peculiar de organização material.

No indivíduo, esse processo tem como lei interna a determinação da realidade futura por parte do sujeito e, mais especificamente, é justamente essa sua tendência que lhe determina a atividade, como atividade *intencional* e *racional*. O que a consciência representa na forma de ideias não é apenas aquilo que existe em sua crua materialidade imediata, mas, ainda aquilo que ela poderia vir a ser, isto é, as possibilidades inscritas na realidade[65]. Quanto a este aspecto, AVP dizia em CRN II*:*

---

finalidade indiscutivelmente não existe no plano dos fenômenos físicos. Dado porém que a ideia não se gera a si própria, e sim se constitui enquanto reflexo da realidade e na sensibilidade nervosa superior do homem, temos de admitir que a finalidade, como modo de ser da ideia, tem inegavelmente um fundamento objetivo. De maneira alguma *procede* da realidade exterior, pois do contrário ou não existiria, não passando de falso conceito, ou proviria das próprias ideias, o que a privaria de sentido concreto" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 143)

[63] Outro aspecto sempre discutido por AVP em todas as suas obras. Norma Cortês (2003) confere, não sem razão, à categoria de historicidade, a nota de ser a principal categoria de todo edifício teórico de *Consciência e realidade nacional*. Há também em PCD (VIEIRA PINTO, 1973, p. 418) uma discussão a respeito da historicização do tempo pelo caráter existencial da consciência, além de ser tema discutido em várias passagens tanto de *Ciência e Existência* quanto d'*O Conceito de Tecnologia,* por exemplo, em OCT *II*: "a consciência não cria a sucessão dos acontecimentos, aquilo em que consiste a temporalidade, que é um aspecto da objetividade do mundo material, independente do pensamento. Simplesmente, a consciência vê como história a sucessão dos fatos e processos materiais, e portanto, com este modo de refletir a realidade, historiciza o tempo" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 308).

[64] "A historicidade do mundo não consiste na reprodução indefinida dos fenômenos, sob a ação das mesmas causas, mas no aparecimento da realidade inédita, ou por via de transformações naturais decorrentes do processo objetivo ou pela ação da consciência, que desempenha neste caso o papel de força natural criadora" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 521), dizia o autor em CeE.

[65] Vieira Pinto (2020b, p. 38) indicava que o presente deve ser concebido como "fluência" e "virtualidade". Já discutimos, na primeira seção, que o caráter de *processo* da realidade só pode ser entendido como desdobramento dinâmico das possibilidades da realidade.

> O processo objetivo relaciona-se, portanto, com as ideias, tanto na representação do estado atual, quanto na de uma imagem antecipadora do futuro. A realidade atual é captada na ideia, mas se esta tem realmente conteúdo objetivo, nela está contida a representação das virtualidades efetivas do presente (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 48-49).

A consciência só pode agir sobre a realidade precisamente porque está no mundo como momento dessa mesma realidade, porque é objetiva em seus fundamentos e porque a sua objetivação no mundo é a sua própria essência interna. A consciência, mediante a ação, sintetiza o determinismo do mundo físico com a criação do mundo social. Isso dá a esse movimento uma característica peculiar, a liberdade. É assim que Vieira Pinto (2020b, p. 264), ainda em CRN II, coloca o "pertencer ao mundo" como a condição primeira da existência da liberdade, ao invés de opô-la, como substância do espírito desconectado da matéria. Antes, a certeza – contida já no pressuposto que dá primazia à objetividade – de que o "mundo material se apresenta com regido por leis objetivas", isto é, a "certeza do determinismo físico" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 63) é, para AVP, a *condição* de existência da liberdade enquanto atributo do ato da consciência. O "pertencer ao mundo" do ser humano consciente, contudo, não se reduz ao "estar no mundo" que vimos ser característica genérica da vida. AVP nos diz que a presença do ser humano no mundo, por ser ativa, constitui-se em seu "ser no mundo" e dessa forma se torna o "ser que se faz o que é": "o 'estar no mundo' é um dado; o 'ser no mundo' é um processo" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 139), e o ser humano só se faz no mundo por meio de sua atividade libertadora, o que faz da "noção de liberdade" "inseparável da de projeto" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 270).

O "ser no mundo", enquanto processo, refere-se à consecução de projetos sobre a realidade material e à transformação dessa realidade segundo as finalidades postas pela consciência, determinadas pela atividade vital do ser humano no mundo ao qual pertence, "logo, o ato livre fundamental é o ato de libertar o mundo" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 271). Do ponto de vista mais amplo e genérico, trata-se justamente de retirar da realidade material as possibilidades nela contidas, por meio da ação, que realizem as necessidades do ser que age sobre ela. Este é o sentido mais geral de "libertar o mundo", refere-se ao tornar-se *sujeito* por meio da extração do mundo físico daquelas potencialidades que realizem a vida humana, ou seja, é *produção* do desenvolvimento material. É assim que, a partir do seu "estar no mundo", o ser humano, ao "ser no mundo", *produz socialmente* para si um novo mundo no interior do qual tornará novamente a estar e agir. A capacidade de libertar o mundo, quando subjetivada, é apreendida também como qualidade imanente da consciência, como liberdade.

A interiorização da realidade pela consciência tem como fundamento a sua atividade *situada* sobre o mundo e, por isso, é por ela sempre condicionada, mesmo quando essa interiorização assume suas formas mais abstratas e teóricas. O fundamento último de inteligibilidade, que mantém essencialmente unidos o mundo e a consciência segundo sua relação interna objetiva – uma relação que se realiza na intencionalidade –, é a relação *ideológica* que se estabelece entre sujeito e realidade, inscrita na relação entre ambos pelo fato de que o sujeito se faz enquanto tal essencialmente pela *ação* sobre o mundo, e não mediante sua mera contemplação (que não deixa, ela mesma, de possuir conteúdo existencial ideológico). Assim, em PCD, Vieira Pinto (1973, p. 246-247-248) discutia o papel do ser humano como produtor da própria existência e a essência ideológica dessa atividade, que corresponde à sua qualidade volitiva:

:

> Essa observação nos conduz a descobrir outro aspecto da condição do homem como produtor da sua existência: o papel das ideologias neste particular. Toda situação existencial está conformada por um conjunto de ideias, ao mesmo tempo que se constitui em origem de outras. Estas ideias não são reflexos passivos, no espírito do homem, de situações exteriormente existentes, senão que se comportam como fatores atuantes que influem sobre o processo de produção da existência de modos muito variados. Entre as possibilidades de influências das ideias está a de dirigir esse mesmo processo para finalidades conscientemente concebidas e deliberadamente escolhidas [...] o conceito de ideologia é extremamente mais amplo: inclui, entre outros componentes, o conceito que o homem tem de seu papel na sociedade, do valor da vida, da expectativa da felicidade que se abre para ele e seus descendentes, da utilidade de procriar, etc. [...] quando nos referimos a ideologia, é preciso deixar claro que não estamos restringindo o termo a nenhum dos sentidos particulares que possui: religioso, ético, político, etc., unicamente mencionamos o fato de que a existência vivida pelo homem desperta no seu espírito um complexo de ideias, crenças, valorações, que, socialmente fixadas, atuam como parâmetros do juízo, como origem de categorias do pensar, que influirão sua compreensão da realidade e de si mesmo.

A consciência não tem apenas a capacidade, portanto, de representação *formal* da realidade, mas de interiorização dessa realidade na forma dos *juízos* que faz da existência em si. Por estar implicada na realidade e se desenvolver no seu interior, a consciência não apenas apreende os fatos, mas a eles atribui um sentido determinado a partir de suas necessidades, as mais gerais das quais se referem à reprodução da vida e, por isso, à reprodução das estruturas materiais que a sustentam. Porém, o sentido dado à realidade pela consciência não é, de modo geral, arbitrário, mas se funda na realidade da interconexão total entre os diversos fatos que emergem da vida humana. Assim, dizia AVP em CRN II, que o

> Existir dos objetos não se reduz ao mero "estar aí" dos seres que se oferecem à sensibilidade, pois tão real quanto a sua presença é a composição que formam uns com os outros, a qual, levada ao horizonte mais amplo possível, dá origem ao conceito de "mundo". Ora, a ligação dos seres uns aos outros não se faz apenas em virtude de relações de distância, causalidade, sucessão, ações e reações espontâneas recíprocas, contraste ou identidade, mas se funda na correlação de sentido, que os revela como partes de totalidades, com dimensões variáveis. A percepção do sentido pertence de direito à consciência conhecente, tanto quanto a da mera existência do objeto. Não é produto especulativo, não é doação ideal emanada do sujeito, e sim reconhecimento de relações reais, com fundamento no mundo [...] O sentido ou significação, com efeito, é o conjunto de determinações que cabem a cada membro de um todo por pertencer a ele [...] só a consideração do objeto na trama da realidade, dentro do horizonte cultural e da fase histórica a que pertence, ou seja, num âmbito envolvente, como fundamento de significação, permite a descoberta da relação de sentido que o prende a outros objetos. Mas tal relação existia objetivamente, independentemente de quem a pensa, era imprescindível, como *a priori* real, à essência da coisa (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 125-126).

O fundamento do sentido é objetivo, portanto, emerge da interconexão interna de todos os fatos que dá a cada qual uma significação no interior de um processo determinado. Ou, dito ainda de outra forma, emerge do fato de que a realidade constitui um mundo articulado e que isto constitui a razão de ser de cada fenômeno particular. A objetividade, sob esse aspecto, é a condição de todo sentido. Veremos, mais à frente, que a determinação fundamental do sentido para a consciência é a sua inserção em um conjunto de relações sociais e é a estes processos que, segundo seu aspecto ideológico, ela fundamentalmente se refere. Por sua vez, emerge daqui, de um mesmo mundo, não uma identidade estanque de percepções de sentido, mas uma "diversidade de percepções, que determina a diversidade dos modos da consciência" fundada na própria estrutura da consciência, "que não é reflexo passivo, cópia fotográfica da realidade" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 391), mas antes *age* para se apropriar do mundo de uma dada maneira que será determinada, essencialmente, pela sua natureza sócio-histórica.

Dito isso, está posto o fundamental a respeito da relação entre consciência e mundo quando apreendemos a questão a partir da consciência enquanto tal – objetivo desta seção. A consciência, produzida pelo processo universal da realidade, emerge como processo particular que, enquanto sujeito, passa a transformar a realidade de modo ativo, passa a *produzir* novos processos que de modo nenhum poderiam ser vistos como existentes por si mesmos na realidade meramente física ou biológica. Esses processos só existem porque são produzidos pela consciência e permanecem existentes porque são por ela mediados. São ideias postas e objetivadas em processos, que são novamente recuperadas na forma de novas ideias. A

objetividade da consciência já aqui se manifesta, pois se exprime na existência desses processos, oriundos do projeto, que decorrem interna (na forma de ideias) e externamente à consciência e são por ela postos em movimento. O projeto é unidade entre a elaboração interna da realidade externa, formada como representação, e a vontade de objetivação externa de uma ideia que representa um possível estado de realidade a ser atingido. Do ponto de vista do conhecimento, lógica (relação, conexão dos fatos) e sentido se exprimem como representação e juízo. O projeto unifica, no plano mais geral, o subjetivo e o objetivo. Porém, ao mesmo tempo, ocorre que esses processos não são em nenhuma parte, jamais, produzidos por uma consciência isolada que, assim, constituísse alguma espécie de demiurgo absoluto da realidade.

A consciência, entendida concretamente, tem dois fundamentos: por um lado, a objetividade natural, física e biológica, que a engendrou, acima analisada. Pelo outro, contudo, nenhuma consciência poderia jamais ser compreendida senão na sua relação com outras consciências. Com efeito, os processos que a consciência *produz realmente* no mundo são, segundo sua essência, processos *sociais*, e só isso tornará inteligível o conceito de ideologia, que estabelece o conteúdo da relação interna entre consciência e realidade (a relação existencial de intencionalidade), pois o sentido portado pela objetivação da ideia em ação é sempre ele mesmo referente às *relações* entre a consciência que age no mundo e o mundo *social* no qual ela existe. Esse mundo especificamente humano é, além de material, *social*, pois formado pela coletividade das consciências, e *histórico*, pois produzido pelos seres conscientes. O social é, aqui, a objetividade específica do mundo *humano*, coletiva e historicamente produzido, à qual se refere toda ação[66].

Assim, seria uma construção inteiramente abstrata e idealista – no tom mais pejorativo que AVP costuma ter quando emprega esse termo – essa apreensão entre consciência e realidade se não a mergulharmos naquilo que, por sua vez, é a sua própria origem objetiva: a sua existência social, seu encontro com outras consciências e a prévia existência histórica do social frente ao indivíduo particular.

---

[66] Dizia AVP em *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*: "aproximando-nos, por este modo, da compreensão das próprias raízes do processo histórico, pois no problema das ideias, enquanto ideologias, há que distinguir dupla face; por um lado, é o indivíduo que possui a ideia, e esse é o aspecto psicológico; mas, por outro, é a ideia que possui o indivíduo, esse é o aspecto sociológico. Da interrelação entre os dois aspectos é que resulta o desenvolvimento histórico. Toda mutação de cena, todo avanço histórico, é necessariamente produto das ideias que a cada instante do tempo humano são possuídas por um grupo social, e por isso mesmo inspiram certo projeto futuro" (VIEIRA PINTO, 1960, p. 19-20).

3.1.3 Os fundamentos materiais e sociais objetivos da formação da consciência. A comunicação

Na seção acima tratamos da "consciência" como um objeto em geral, como o modo de manifestação do movimento da matéria na sua forma qualitativamente mais desenvolvida e que passa a mediar esse movimento pela via do *projeto* sobre a realidade. Vimos que a consciência é, genericamente, representação e vontade, conhecimento (que incorpora o juízo) e atividade. Porém, a consciência, concretamente considerada, é sempre uma consciência determinada, particular, a consciência de um indivíduo realmente existente no interior de um grupo humano, de uma população. Vieira Pinto (1973, p. 47), em sua discussão sobre a Demografia, sugeria como objeto dessa ciência particular a "realidade do homem em sua presença no mundo, sob a única determinação de ser um animal que vive em coletividade e eleva essa condição a objeto de sua consciência" e, ainda, indicava que essa coletividade assume várias formas, as principais dos quais ele indica ser: "biológico, social, econômico, político e existencial". Pois bem, neste momento trata-se da consideração dessa sua existência coletiva, comunitária, de modo geral, como fundamento natural e social da consciência, e do papel que a comunicação aqui exerce. Falaremos brevemente dos aspectos biológico e social dessa coletividade e deixaremos os demais para tratamento posterior, quando tivermos adentrado o problema das formas particulares de existência a partir do trabalho.

Mencionamos anteriormente a questão das relações entre indivíduo e população. Como o ser humano é antes de tudo um ser vivo, o aspecto biológico dessa relação permanece aqui existente. Um indivíduo vive no interior de uma coletividade e "viver é a primeira condição para que o indivíduo se constitua como um elemento" dessa coletividade (VIEIRA PINTO, 1973, p. 61). Essa condição – a de se constituir como um ser biológico –, desde logo, implica que o *processo* de vida do indivíduo particular é temporalmente bem mais limitado, ao menos de modo geral, do que o processo de existência da população enquanto tal. Um indivíduo só vive, em sua particularidade, pois pertence a uma população, e, por sua vez, uma população é formada pelo conjunto dos indivíduos que nela participam. Aquilo que, para o indivíduo, é *existencialmente* o seu emergir no mundo é, para a população, o surgir de mais um de seus elementos, enquanto que o seu desaparecer do mundo, com a morte, indica, do ponto de vista da população, a perda de um dos seus elementos. Visto como um todo, os acontecimentos de nascimentos e mortes

representam, para a população, em sua conexão interna, o processo de manutenção e renovação da própria população enquanto tal, por meio da substituição dos indivíduos que perecem. Para cada indivíduo, entretanto, sua existência se dá precisamente entre esses dois acontecimentos. Em toda relação deste tipo, uma vez que a vida está determinada a reproduzir a sua existência, cada indivíduo cumpre um papel determinado na reprodução da população, papel esse antes de tudo determinado pela reprodução natural. A manutenção e renovação da população são, portanto, também condições de manutenção e renovação dos indivíduos em seus processos particulares de vida, uma vez que estes são os que realizam funções particulares no interior do processo total de reprodução do conjunto.

Estes fundamentos biológicos também fazem parte da constituição das comunidades humanas. Porém, o que difere a comunidade humana das outras formas gregárias de vida é, justamente, tudo o que a partir daí se desenvolve como âmbito *social* da existência. Os indivíduos não realizam cegamente funções biologicamente determinadas na reprodução da população, tampouco a população forma um conjunto também fixado pelos seus caracteres biológico-naturais. A partir das condições que lhe foram legadas pela evolução natural, os indivíduos humanos devem *produzir* as suas condições de existência coletivamente, o que significa que também devem *criar* as relações mediante as quais o fazem. Dessa forma, para o ser humano, toda "população constitui na verdade uma *sociedade*" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 67). O caráter *social* da população humana se determina, segundo o aspecto da quantidade, pelo fato de que toda coletividade se forma por um agregado de indivíduos, porém, segundo sua qualidade, pelo fato de que as *relações internas* por meio das quais os indivíduos se articulam são *produzidas* por estes seres em seu processo de existência e, por sua vez, passam a determinar o conteúdo social de sua atividade[67]. O mundo produzido pela atividade coletiva das consciências é mundo histórico-social que se realiza material e objetivamente, a partir do processo universal de movimento da matéria do qual emergiu como processo particular.

Para produzir conjuntamente sobre a realidade, os diferentes seres humanos precisam interagir entre si. O meio pelo qual interagem é denominado por AVP, de modo geral, de comunicação[68]. Assim como antes, há que se fazer menção à origem mais remota desse processo particular no processo universal de movimento da matéria, mais especificamente, ao "conceito

[67] "Assim, a população não será apenas um *quantum*, senão um *quale*" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 67).
[68] Por ora, trataremos da comunicação apenas de modo geral, segundo seus fundamentos sociais mais amplos. Depois teremos o momento de aprofundar um pouco mais a questão.

categorial de ação recíproca entre as partes da matéria do universo" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 28), como relembrava, novamente, o autor em OCT II. Porém, se é verdade, por exemplo, que "uma barra imantada é capaz de transmitir imantação a outra de mesma composição química" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 28), de modo nenhum se compreende aqui, senão em sentido figurativo, que haja uma comunicação entre as barras, mas tão somente um movimento determinado pelas formas de interação físico-química da matéria. A interação da qual emerge a comunicação é a interação entre diferentes seres humanos e, portanto, diferentes consciências. Reproduzimos abaixo uma citação longa de AVP, ainda em OCT II*,* pois sintetiza esse conjunto de problemas em suas próprias palavras e já nos aponta para a questão do trabalho:

> [...] O homem jamais existiu sem meios de comunicação com os semelhantes [...] Esses meios de comunicação correspondem em cada momento à capacidade de desenvolvimento do sistema nervoso de relações, graças ao qual o animal entrado na trilha da hominização se torna capaz de apreender, refletindo-os na nascente consciência, os objetos do mundo, entre eles os semelhantes. Mas essa apreensão não se reduz à visualização capaz de levar somente ao reconhecimento dos seres. É um processo de representação por ideias abstratas, que permitirá estabelecer relações universais entre os dados recolhidos do universo e do convívio intergrupal, de modo a permitir a criação intelectual e a plena realização da faculdade de conhecimento, no sentido exato e completamente definido dessa função máxima da atividade do sistema nervoso superior do animal hominizado. O conhecimento instala-se então em sua forma mais elevada em toda a série da evolução da matéria viva, não como mera reprodução ideal figurativa, mas no surgimento da necessidade de explicação lógica dos fatos objetivos e dos modos de relacionamento humano [...] Faltando-lhes a perspectiva dialética não idealista, não conseguem apreender na comunicação um existencial do homem, um traço distintivo, exatamente aquele pelo qual se assinala e identifica sua separação do "reino animal", da pura hominização prescrita, programada biologicamente e pré-cultural [...] Nos animais, ainda nos mais adiantados ou os de vida gregária, "social", a comunicação pertence aos processos biológicos embutidos da espécie, particularmente a reprodução [...] No homem, a comunicação deixa de ter por base as exigências biológicas da espécie para se condicionar às exigências sociais da espécie. Ora, estas são, no caso desse animal, a produção autônoma da existência, não mais assegurada pela adaptação instintiva aos recursos exigidos, mas necessitando a introdução de um novo gênero de mecanismo produtivo, inédito na história natural da matéria viva: o trabalho em comum dos indivíduos sobre a natureza para fabricarem os bens indispensáveis à vida. Desse modo constitui-se a sociedade, que será a "natureza" imediatamente exterior ao homem; na verdade, é o sistema que contém a trama de relações interindividuais instalada entre o conjunto humano e a natureza inerte (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 477-478-479).

A sociedade é então entendida como essa "trama de relações interindividuais" que se instala na relação entre os seres humanos a partir da constituição de uma população[69]. A sua

[69] "A 'intersubjetividade', sobre a qual tanto especulam os pensadores idealistas e existencialistas, tecendo no vazio onde habitam as mais sutis, poéticas e quinta-essenciais considerações, identifica-se simplesmente com o reflexo, percebido pela consciência individual, da real 'interobjetividade' em que os homens tiveram necessariamente de

historicidade lhe determina uma essência distinta do mero processo físico-cronológico, precisamente por isso é *processo social*. Esse processo é, por um lado, produzido pelas consciências, mas, pelo outro, vai além da mera soma de cada uma delas, pois se constitui nas *relações* objetivas que emergem de sua interação que, como totalidades, passam a determinar a sua atividade. A forma pela qual os seres humanos criam, dessa maneira, os campos de possibilidades no interior dos quais atuam, é mediatizada pela comunicação. O conteúdo da comunicação é, por sua vez, um conteúdo da consciência que é exteriorizado e tem como objeto outras consciências. Ao mesmo tempo, a realidade à qual todo conteúdo da consciência se refere diz respeito, principalmente, à reprodução das próprias atividades, agora sociais, realizadas pelos indivíduos de uma população. De todas elas, que em totalidade constituem as formas da produção humana da existência, a mais fundamental é aquela que realiza a relação entre ser humano e natureza, o trabalho. A comunicação, antes de tudo, emerge, então, a partir da necessidade de se organizar essa forma de atividade social, o trabalho coletivo de transformação da natureza orientado à produção dos "bens indispensáveis à vida"[70].

O âmbito social do processo universal de movimento da matéria se distingue, portanto, pelo fato de que é constituído pela atividade produtiva dos seres conscientes que transformam coletivamente a natureza segundo as suas necessidades, a princípio biológicas, depois cada vez mais sociais. Por meio dessa produção, objetiva-se, materialmente, um mundo existencialmente humano, no interior do qual o indivíduo vive. Esse mundo é o que se pode chamar de "sociedade", ou, em uma palavra mais empregada por AVP, pode-se chamar de "comunidade"[71]. Por um lado, deve-se ter em mente que "a sociedade desempenha diretamente o papel de

---

viver desde a origem para se fazerem homens pelo trabalho comum, e nessa condição, que é constitutiva, são obrigados a permanecer. A comunicação manifesta apenas o nome abstrato do mais geral dos atributos do ser concreto dos homens, que só tem existência enquanto realidade do elemento neles maximamente comum, a saber, o trabalho produtivo. A comunicação traduz o tornar comum dos homens. Por aí se vê a fatuidade das vacilações dos filósofos existencialistas que perscrutam o imaginário, evidentemente ilimitado, tudo porque seus interesses ideológicos impõem-lhes afastar-se do dado imediato, aquilo encontrado ao alcance da mão" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 452).

[70] Colocava AVP em *A Sociologia dos países subdesenvolvidos*: "desde que o homem, ao constituir-se como animal racional, por motivo do ingresso na condição social determinada pelo trabalho da produção de instrumentos para atuar sobre os corpos, seres e fenômenos do mundo, ingressou num estágio em que começa a ter conteúdos de consciência relativos às percepções da realidade, as noções concebidas precisam comunicar-se aos semelhantes. Isto acontece porque, uma vez enveredando pelo caminho da socialização, deixaria de existir o indivíduo isolado, só possível em certas espécies animais, e apareceria o conjunto de seres que, pelo trabalho, operariam a transformação da natureza, de início nas atividades elementares, na colheita, cultivo de alimentos, domesticação de animais, defesa, abrigo, etc." (VIEIRA PINTO, 2008, p. 355).

[71] Ambas guardarão o mesmo significado e utilizaremos as duas de forma intercambiável ao longo do trabalho.

mediação necessária entre o homem e a natureza" (VIEIRA PINTO, 2005b, 479), por outro, que a sociedade, enquanto *qualidade específica* da população humana, é produzida pelos sujeitos conscientes e sua atividade. A comunidade, em sua objetividade física e histórico-social, precede sempre a consciência individual, que permanece encontrando uma realidade concreta e independente de sua vontade frente a si. Por outro lado, entretanto, ela é função da consciência social que a produz.

No âmbito da existência humana, o conhecimento, e, portanto, a consciência,

> [...] só pode existir como fato social. Por conseguinte, a formação da consciência em sua contradição com o mundo não conduz ao estabelecimento de uma entidade subjetiva solitária, incomunicada com as demais, porém se faz exatamente pelo surgimento da representação individual em conjunto com as outras e em função de finalidades de ação próprias, fundamentalmente, não do indivíduo particular que conhece, mas do grupo. A consciência tem, desde o seu aparecimento, e por necessidade do seu processo constitutivo, a dimensão social (VIEIRA PINTO, 1985, p. 18).

A consciência individual é produzida pelo sujeito "no âmbito de uma consciência social que o envolve, o antecede, o condiciona. Não é a consciência de ninguém em particular, nem pode ser hipostatizada [...] mas é a representação consciente feita pela generalidade da comunidade" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 19). O maior grau de complexidade da organização da matéria exige formas mais complexas de movimento. Essas formas, aqui, são, do ponto de vista objetivo, precisamente as intrincadas relações sociais que emergem da interação entre os diferentes seres humanos no decorrer da sua produção comum da existência. Do ponto de vista subjetivo, são as formas que correspondem à formação da consciência em cada um desses indivíduos, que são, assim, sujeitos. Não existe o movimento complexo da matéria que dá origem à consciência humana sem que ela esteja imersa em uma comunidade, e, por isso, sem a constituição das relações sociais. Não basta – não obstante isso também seja imperiosamente necessário para AVP – a constatação do processo material e biológico que deu origem à consciência, pois somente podemos compreendê-la concretamente se também a imergirmos no interior do processo *histórico* de constituição do ser humano. A consciência vai se criando (e conscientizando) na atividade sempre *social* dos seres humanos. A consideração das condições sociais da existência é vazia sem a apreensão de que elas são produzidas pela *atividade*

existencial das consciências e, pelo outro lado, o conteúdo das consciências só pode devir da sua inserção em uma realidade objetiva, material e, decisivamente, social.

A comunidade é constituída pelo incessante e simultâneo duplo movimento, portanto, de produção da existência, de um lado, e de interiorização, nas próprias consciências, da realidade assim criada. A consciência se faz coletiva, comum, não de maneira demiúrgica, abstrata, como um espírito superior aos próprios sujeitos, mas, em primeiro lugar, porque a consciência individual tem por conteúdo precisamente o mundo social no qual vive e que é o local de sua atividade com as demais consciências. Mesmo quando a consciência se refere a si própria, ela se refere a um objeto produzido socialmente, não em um vácuo. O objeto das consciências é, assim, ao mesmo tempo, exterior a cada uma delas tomada em particular e interno a todas elas tomadas como um conjunto (ao menos aquelas implicadas em dada circunstância). Não fossem capazes as consciências particulares de apreender esse conteúdo comum, objetivamente existente, nenhuma atividade social seria possível. Naturalmente, o mundo físico no qual habitam todos os seres conscientes é rigorosamente o mesmo, considerado em totalidade e segundo sua essência, para todos; os mundos sociais podem, entretanto, diferir qualitativamente entre si em inúmeras formas e graus.

Em segundo lugar, contudo, essa consciência se faz social "em virtude de poder o indivíduo transformar a sua compreensão da realidade, motivada pela posição pessoal, em enunciado a que atribui valor coletivo" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 25). Dessa maneira, "quando cada membro da sociedade acredita que pensa em concordância com os demais, este pensamento é subjetivamente social", e o compartilhamento desses conteúdos da consciência torna-o objetivo também segundo o aspecto subjetivo – a isto AVP se refere como consciência social. Quer dizer, a consciência se torna social pela via da comunicação. Esse tornar social da consciência é, igualmente, visto o processo pelo lado dos particulares, processo de *individuação* dos sujeitos pela via de sua socialização. As atividades que os indivíduos realizam são *mediadas* pela sua existência social em totalidade e, por outro lado, a sociedade, tomada como um todo, é produzida pela atividade dos indivíduos. A comunicação é o aspecto da atividade social que produz esse *médium* comum entre e através das consciências individuais.

É importante enfatizar esse ponto: não é mecânica a relação entre os aspectos objetivo e subjetivo acima apresentados. Os processos *sociais* de existência pressupõem sempre – mesmo na atividade de trabalho – uma forma de representação consciente do seu conteúdo e de sua forma,

que baliza a ação de distintas formas. Na verdade, já vimos que o que distingue fundamentalmente o movimento da matéria nessa forma é justamente a aparição da consciência como *locus* da transformação e manutenção desses processos[72]. A comunidade, portanto, não é formada apenas por um conjunto supostamente puramente objetivo de relações sociais, mas, desde o início, incorpora também as ideias que a comunidade faz de si (ideologia) e que se referem a essas formas de existência, que fazem parte da constituição dessas relações sociais consideradas concretamente. Só assim a noção de comunidade pode abarcar concretamente os indivíduos que a compõem, no seu caráter existencial efetivo, conscientes de si próprios. Essas relações, enquanto mediações objetivas da atividade concretamente realizada, permanecem os fundamentos objetivos da consciência social. Esta, por sua vez, permanece, sempre, em última instância, malgrado seu grau de autocompreensão a este respeito, referida à realidade enquanto objetividade externa –, porém as ideias que a comunidade faz da sua atividade fazem parte do conteúdo dessa comunidade e, com efeito, regulam a produção, reprodução e transformação desses processos objetivos.

Quando a consciência individual se proclama como coletiva e tem por objetivo a realidade da comunidade enquanto tal, "no sentido de ser um julgamento da sociedade sobre si mesma, por intermédio de quem acredita exprimir o sentimento comum", seu enunciado assume "caráter ideológico" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 25). A relação *ideológica* que vincula a consciência ao mundo é, portanto, imanentemente social e se refere ao juízo que os seres humanos fazem de sua própria condição social, sendo, portanto, também condição de inteligibilidade da própria existência, uma vez que a consciência é unida ao mundo, antes de tudo, pela prática que ela exerce sobre ele. O vínculo ideológico não se refere apenas ao juízo contemplativo, mas, antes, emerge da necessidade de agir sobre essa própria realidade social, transformando-lhe forma e *conteúdo*. O mundo que é objeto da ação ideológica é o mundo *social* no qual o indivíduo particular está implicado e posto em comum pela comunicação. Sobre o mundo material, o indivíduo age alterando a sua forma, jamais a sua própria essência. Sobre o mundo *social*, humanamente constituído, a ação toca a própria *essência* de tal realidade.

[72] Representando a coisa de maneira muitíssimo genérica, lógica: a *contradição* – que diz respeito, de modo geral, à *essência dinâmica* da realidade – se transfere para o âmbito da consciência enquanto *processo particularizado da existência.* Esse processo emerge da organização da matéria na forma humana, que implica tanto na constituição biológica deste ser quanto nas relações sociais que eles criam para si.

Agora, expostas assim as considerações gerais, começaremos a analisar algumas das formas principais de produção humana da existência. Naturalmente, tratam-se das formas "principais" segundo a perspectiva de Álvaro Vieira Pinto, que aqui estamos expondo, e, portanto, os temas nos quais tocaremos – que não abrangem de maneira alguma a integralidade de temas possíveis a serem incorporados nessa reflexão sobre o ser humano – também serão aqueles mais decisivos para a compreensão do pensamento do autor no seu conjunto. Por suposto, a primeira forma de produção da existência que devemos indicar é, justamente, o trabalho, pois é aquela que realiza a mediação entre a comunidade e a natureza que fundamenta sua existência. Assim, no capítulo seguinte desenvolveremos, primeiramente, a seguinte asserção:

> A forma de relação estabelecida pelo homem com a natureza é única, específica, privativa desse animal, e por isso o distingue radicalmente de todos os demais, inclusive daqueles que levam existência grupal: tal forma consiste no trabalho (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 9).

4 AS FORMAS PARTICULARES FUNDAMENTAIS DA EXISTÊNCIA HUMANA

Como dissemos, por razões metodológicas iniciamos a discussão pelos aspectos genéricos, pela forma geral do mundo humano, que vimos se manifestar, no aspecto objetivo, nas relações sociais que os seres humanos criam para si no processo de produção comum da existência – pela mediação da comunicação entre as consciências – e, no aspecto subjetivo, pela própria existência da consciência. Agora, devemos analisar algumas das principais formas concretas por meio das quais o ser humano produz a existência, a começar pelo trabalho. Valeria observar, ainda mais uma vez, que são essas formas particulares que existem concretamente, enquanto os caracteres genéricos, por nós discutidos acima, representam realmente relações comuns a todas elas, mas elas só existem enquanto tais no interior dessas atividades particulares e, mais especialmente, devem ser buscadas, segundo sua origem, como veremos, na produção material.

4.1 O trabalho: a produção material e a criação do mundo social

Relembremos a indicação do pesquisador Marcos Cezar de Freitas feita na sua apresentação da obra *O Conceito de Tecnologia*: em seu conjunto, a obra de AVP "revela o paciente esforço dedicado à construção solitária de um portentoso projeto: enunciar o alcance antropológico e também antropomórfico do conceito de 'trabalho'" (FREITAS, 2005, p. 1). Esse problema atravessa a obra de AVP por razões que são tanto teóricas quanto ideológicas – como haveremos de discutir. Assim, é claro que é imenso o espaço por ele dedicado a discutir essa questão[73]. Além disso, trata-se de um tema reconhecidamente muitíssimo debatido não apenas por AVP, mas, principalmente, pela tradição marxista, na qual AVP se inspira. Nossa tarefa, nessas seções que se seguem, será traçar, no que constitui o fundamental e da maneira mais

[73] É, portanto, incontornável discutir, mesmo que lateralmente, a questão do trabalho sempre que se analisa qualquer aspecto da filosofia de AVP, e, assim, ela está presente na maior parte dos trabalhos realizados a seu respeito. Valeria, entretanto, a menção a textos mais orientados à discussão especifica desse tópico em AVP. Os textos de André Scholl de Almeida (2018a, 2018b) – respectivamente, a dissertação de mestrado e um breve artigo – debruçam-se especificamente sobre as relações entre o pensamento de AVP e o de Marx no que concerne o trabalho como fundamento da existência humana (ou, do ser social). Há também o Trabalho de Conclusão de Curso de Rodrigo Cardoso – realizado na mesma universidade, no mesmo ano e orientado pelo mesmo pesquisador, Rafael Rodrigo Mueller – dedicado à investigação da "essência do trabalho em Gyorgy Lukács e Álvaro Vieira Pinto" (CARDOSO, 2018).

sintética possível, a apreensão do trabalho em AVP em sua totalidade, articulando-a em cinco momentos, respectivamente: 1) o trabalho como aspecto *originário* do mundo social e fundamento da comunidade, constitutivo de sua totalidade. O trabalho como projeto; 2) a *técnica* como existencial que emerge da lida do ser humano com a natureza. A técnica como mediação da produção; 3) a cultura como produto do trabalho e como natureza humana. A existência humana como *processo*; 4) o vínculo relacional entre consciência individual e processo histórico realizado pela amanualidade; 5) as classes sociais como produtos históricos da complexificação da produção e as suas consequências gerais sobre a organização do trabalho e a comunidade. O caráter ideológico da produção social.

Assim, a produção da existência terá sido mais bem determinada naquilo que constitui, para o filósofo brasileiro e segundo a nossa sistematização, os seus fundamentos. Restarão alguns tópicos a serem discutidos ainda nessa primeira parte do trabalho, na qual tentamos oferecer a visão de conjunto da filosofia de Vieira Pinto, que tem por objeto a realidade em sua totalidade e, especialmente, a realidade humanamente produzida. Esses tópicos são, respectivamente: 1) a formação política da comunidade; 2) a educação como mediação do processo histórico-cultural; 3) a teoria dos valores; 4) os fundamentos materiais e sociais da ciência; 5) a filosofia e seu papel enquanto forma de produção do conhecimento. Encerraremos, então, essa parte do trabalho e nos dirigiremos à análise do pensamento de AVP principalmente em *Consciência e realidade nacional* (ainda que não apenas), livro no qual todas as categorias genéricas – existenciais – aparecem em uma articulação concreta e particular, que diz respeito a um objeto historicamente determinado – a realidade brasileira da época. Por ora, sigamos com a discussão sobre o trabalho.

4.1.1 O trabalho como projeto e origem do mundo social

A produção do mundo social é, dissemos, um processo *histórico* que se diferencia dos processos materiais apenas físicos e biológicos. Contudo, um processo histórico somente pode se dar sobre esse fundamento universal e, portanto, como qualquer outro processo, "se define como um conjunto de transformações que se realizam no espaço e no tempo. Não é lícito, em consequência, desligar o conceito de *processo* de seus suportes reais, o espaço e o tempo" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 301). Os seres humanos só podem transformar a realidade de acordo com as suas necessidades se interagirem entre si e este encontro é antes de tudo determinado

materialmente. Encontram-se em dada localidade e em dado momento como seres vivos que precisam produzir materialmente a própria existência. A forma pela qual o ser humano produz materialmente sua existência é o trabalho.

Para introduzir a questão de maneira sucinta, mas certeira, iremos nos apoiar inicialmente na discussão de AVP em *Porque os ricos não fazem greve?*[74]. Vieira Pinto (1962a, p. 9) ao discutir o caráter essencialmente coletivo da reprodução humana e sua especificidade frente à reprodução apenas natural:

> Onde está, porém, a diferença que distingue as espécies gregárias do homem racional? Neste fato: a sociabilidade dos homens surgiu e foi se desenvolvendo em formas diversas ao longo do tempo, por efeito do modo particular como esses seres se relacionaram com a natureza no provimento das condições indispensáveis à sustentação da vida, por efeito das necessidades impostas pela execução dessa relação vital com o mundo natural, numa palavra, como resultado do *trabalho*.

O trabalho consiste na ação humana "sobre a natureza com o fim de *produzir* os elementos de que precisa para sustentar e desenvolver a existência. É exatamente essa *atuação* com o fim de *produzir* o que não está imediatamente dado, que configura a *essência* do *trabalho*" (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 10). Ora, o ser humano tem em comum com os demais animais o fato de ser um ser vivo. Para todo ser vivo, aquilo que lhe configura a relação originária com o mundo é a contradição em que este ser se encontra com esse mundo, que se manifesta no fato de que "todo ser vivo depende da natureza exterior para obter as substâncias de que se nutre, encontrar o espaço onde se move, as condições de ambiente onde se aclima, se protege e se reproduz" (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 9-10). Essa é, desde o início, a dinâmica *interna* da relação entre os processos vivos e os processos materiais. Se essa é a relação originária do ser vivo com o mundo, e se o trabalho é a forma *especificamente humana* de resolução da sua contradição com a realidade, uma vez que "os animais não têm essa capacidade", então "compreende-se por que motivo o trabalho se encontra na origem da essência humana do homem" (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 10). Assim:

> Se tal é o fato distintivo, específico da natureza desse ser animal superior, daí decorre um aspecto consequente, no qual se vai espelhar a realização da sua essência: o trabalho

[74] Foi em um pequeno livro dirigido à leitura ampla e popular, como parte dos *Cadernos do povo brasileiro* (estudados, conforme anteriormente mencionamos, por Lovatto (2010)), que AVP realizou, a nosso ver, a melhor síntese da sua concepção da questão do trabalho.

> que o homem, por necessidade, exerce sobre o mundo exterior não pode ser praticado de modo isolado, individual, agindo cada trabalhador independentemente dos demais. Ao contrário, a condição para que seja realizado com êxito, se encontra na associação dos indivíduos para cumprir em operação conjunta a tarefa que devem levar a cabo para sustentar a vida. Assim sendo, o trabalho, para ser possível, impõe o surgimento de vínculos entre os homens, ou, noutras palavras, a produção dos bens, que é a sua finalidade, assume obrigatoriamente *caráter social*. No curso das operações produtivas os homens se encontram e são conduzidos a tecer um sistema de relação entre si, que constituem relações de tipo especial, as relações sociais. Fora do sistema de relações sociais o "homem" tem existência apenas abstrata, não passa de ideia geral; o que de fato existe é sempre o homem concreto, ou seja, aquele que se acha envolvido por determinado sistema de relações produtivas, cuja realidade não depende da sua vontade, mas foi forjada ao longo do processo expansivo da capacidade produtiva comum da espécie humana, de melhor apropriação dos fatores naturais em seu proveito (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 10-11).

É o trabalho, portanto, a atividade concreta que ordena, primariamente, como totalidade a comunidade humana; que funda, de fato, a comunidade enquanto tal. Isso somente é dizer: enquanto momento diferenciado do processo universal da realidade, o processo da vida humana permanece, fundamentalmente, vinculado por nexos materiais, e o trabalho é a *forma específica* pela qual o ser humano afirma e realiza esses nexos e assim produz, originariamente, a sua existência. Da mesma maneira que o trabalho é o fundamento concreto, histórico-material, das relações sociais, é também essa atividade que fundamenta o surgimento da consciência como *projeto*[75].

Assim, posteriormente a PRNFG, em OCT I, Vieira Pinto dizia sobre o conceito de projeto: "o conceito de 'projeto' não deve confinar-se à especulação que em torno dele tem feito a filosofia atual, principalmente certas correntes denominadas 'existencialistas'", mas deve-se apreender que "a essência do projeto consiste no modo de ser do homem que se propõe a criar novas condições de existência para si. Isso implica estabelecer outro sistema de relações sociais e utilizar em combinações originais as relações entre os corpos da natureza", relações estas que agora podem ser apreendidas "pelo espírito e representadas em ideias" (VIEIRA PINTO, 2005a,

[75] Decidimos nos abster, como colocamos no começo do trabalho, de entremear este texto – que tem por foco exclusivo o pensamento de Vieira Pinto e seu desenvolvimento peculiar – com observações sobre possíveis relações, semelhanças e/ou diferenças com outras formas de pensamento etc. Mas pensamos caber aqui uma exceção: é impossível não observar a unidade metodológica entre o pensamento de Vieira Pinto e o de Lukács (2013) nesse aspecto, quando vemos, no primeiro, o trabalho como "projeto" (e o projeto como intencionalidade da consciência), e, no segundo, o trabalho como "pôr teleológico". Lembramos que os textos de AVP foram escritos independentemente de *Para uma Ontologia do ser social.*

p. 54). A essência do projeto deve ser assim apreendida, pois tem origem no "trabalho efetivo de transformações da realidade material" do qual

> [...] resulta um outro mundo, de tal forma que viver nele significa para o homem ser distante do que era no contexto anterior. O projeto é na verdade a característica peculiar, porque engendrada no plano do pensamento, da solução humana do problema da relação do homem com o mundo físico e social[76] (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 55).

A faculdade de projetar, de agir intencionalmente, que cabe à consciência, enquanto forma superior de "reflexo da realidade na sensibilidade nervosa superior do homem [...] tem inegavelmente um fundamento objetivo", qual seja, o processo universal de movimento da matéria. Esse fundamento é aqui afirmado, por um lado, e negado, pelo outro. Ele é afirmado na atividade de trabalho, pois a raiz de toda consciência, de todo conhecimento, encontra-se no processo natural que deu origem a ela e se expressa nas estruturas orgânicas que correspondem ao ser humano. O fundamento é negado, por outro lado, não em sentido absoluto, mas relativo, dado que não mais os fenômenos que decorrem dessa forma de movimento da matéria podem ser explicados pela via física ou biológica, mas devem fazer referência aos novos modos de existência que emergem da atividade social do trabalho, a saber, a consciência no aspecto subjetivo e as relações estabelecidas entre elas e que medeiam a atividade de cada uma delas, segundo o aspecto objetivo da existência *social*. Assim, em CRN I, Vieira Pinto falava sobre o "papel criador do homem" realizado pela via do trabalho: "pelo trabalho o homem encontra objetivamente a realidade. O trabalho constitui um caso especial da ação, mas o que lhe dá especificidade é ser causa modificadora da realidade externa" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 64). Com efeito, "é necessário conceituá-lo, do ponto de vista filosófico, como categoria existencial, já que não se trata de acidente do ser humano [...] mas de um modo de ser que, entre outros, revela a essência do ente que o produz[77]". Considerá-la como uma categoria *existencial* significa

[76] "A adaptação, no animal irracional, constitui o análogo daquilo que no homem será o projeto consciente. A adaptação é por isso passiva nas espécies vivas incapazes de modificar o mundo, para torná-lo favorável a si, mas obrigadas a se modificar a si mesmas para se tornarem favoráveis ao mundo. A adaptação, propriedade inerente a toda matéria viva, em graus infinitamente variáveis, pois sem ela essa matéria não permaneceria com as determinações que a distinguem da inerte, toma no homem a qualidade ativa, em virtude do aparecimento do projeto, enquanto modo consciente de transformação do mundo. A adaptação é a forma inferior do encontro da matéria viva com o mundo. O projeto representa a forma mais elevada" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 56). Com efeito, o projeto produz na materialidade um novo mundo.

[77] O emprego do termo "existencial" para se referir aos modos de ser que revelam a "essência do ente que o produz" carrega consigo a referência ao caráter *histórico* dessa "essência". Não se trata de uma essência *a priori*, tampouco

compreender que "não é apenas atividade exercida exteriormente pelo homem, mas fator constitutivo da sua natureza, no sentido de que é por intermédio dele que se realiza a humanização progressiva do homem, e que cada um constrói a sua consciência da realidade" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 65)[78].

Assim, AVP define que "o trabalho é, pois, a essência da prática", uma vez que "o caráter, necessariamente transfigurador, do trabalho é a via de acesso à realidade" e, neste primeiro momento, o trabalho se confunde com o próprio "ato humano de transformar esta realidade" de modo geral (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 66-67). Na sua forma mais simples, o projeto originado do trabalho se dirige à transformação da matéria externa, dos objetos naturais, de acordo com as necessidades de sobrevivência humanas[79]. A consciência aqui implicada percebe o "mundo enquanto espaço para a ação, campo de projetos possíveis" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 65) e a possibilidade de ação, por sua vez, funda-se no fato de que "o mundo material se apresenta como regido por leis objetivas" (VIEIRA PINTO, 2020b, p, 63), ou seja, "as coisas e os fatos são portadores de conexões objetivas que articulam uma lógica imanente; a transposição desta para o espírito é a obra do próprio espírito ao empenhar-se em agir de modo prático conveniente", pois, estando "obrigado a atuar sobre essa realidade, para se conservar na existência física, o homem encontra as coisas com as determinações próprias, independentes da vontade dele" de modo que "tem de captar as relações existentes entre eles para que sua ação não seja um jogo cego e irracional" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 51). Essa independência da objetividade da realidade sobre a consciência é a condição primária da existência da própria consciência. Por um lado, essa

---

de uma essência que se encontra, em dado ponto, acabada, mas da *produção* dessa essência pela existência humana, uma existência determinada pela sua inserção particular no processo universal da realidade.

[78] Em SPS: "a sociedade não existiria sem a atividade consciente dos homens, que empreendem o trabalho que os sustenta, e a convivência também não teria surgido se o processo das transformações da matéria não tivesse conduzido à criação da vida, e no extremo mais elevado do desenvolvimento deste, ao aparecimento do homem, caracterizado como o animal que, mediante o trabalho produtivo, se capacitou a reduzir para si o reflexo consciente da realidade, as ideias, pelas quais promove o conhecimento do mundo, e a instituição do seu sistema de convívio. Se esses dispersos momentos são acontecimentos no curso de um processo só, qualitativamente distintos e no entanto partes integrantes do movimento de uma única realidade, a da matéria, isto significa que ao lado das leis que são comuns ao processo todo têm de existir as que são especificas de cada fase, e não se reduzem as das fases anteriores. Acrescentam-se a estas, porém manifestam caráter próprio e inconfundível, porque correspondem a formas originais de movimento da matéria" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 79).

[79] Em OCT I*:* "e, em virtude dos fundamentos biológicos do seu ser, a capacidade psíquica está antecipadamente vinculada à execução de um conjunto de atos úteis, que nos animais inferiores são comandados por um código genético normalmente inflexível, expresso na estrutura do psiquismo de que cada nível, cada animal, cada espécie são dotados [...] No ser humano, o estoque de determinações genéticas conduz à criação de órgãos nervosos de complexidade superior e inédita na série animal, de modo que a natureza lhe outorga o cuidado e a obrigação de prover-se por si mesmo, livremente, dos meios para garantir a subsistência" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 154-155).

independência é *absoluta*, pois a consciência não pode alterar a própria essência da realidade material. Por outro lado, contudo, no trabalho as possibilidades internas à matéria sobre a qual se atua são atualizadas pela atividade da consciência, segundo as necessidades humanas que a determinam, de tal modo que a independência, aqui, torna-se relativa.

Pois bem, estando obrigado a agir de modo prático e consciente sobre a realidade material, cuja lógica imanente independe dele e não é ela mesma produzida por ele, o ser humano deve encontrar os *meios* de realização da sua atividade, que consiste em retirar da realidade, conforme as possibilidades nela inscritas, os seus próprios meios de subsistência. Se a produção material é o meio pelo qual o ser humano primariamente deve produzir a existência e se a ideia posta como finalidade porta o conteúdo existencial dessa ação, por outro lado ele deve também produzir para si os meios pelos quais realiza essa produção, pois isso é uma exigência da prática. Existencialmente, portanto, enquanto ser que produz os meios de execução da sua atividade, o ser humano será um ente *técnico* e apreenderá, posteriormente, essa sua capacidade sob o nome de técnica.

4.1.2 A técnica: a mediação formal da atividade prática

Vieira Pinto dedica o terceiro capítulo do primeiro volume de *O Conceito de Tecnologia* à discussão específica sobre a técnica como um modo de ser, um existencial humano, aí se encontra a sua discussão mais pormenorizada sobre o tema. Aqui, devemos apenas recuperá-la nos seus fundamentos.

No que concerne a sua posição particular diante do tema, AVP preocupa-se em possuir o "ponto de partida correto, que nos oferece a possibilidade de ingressar por um caminho certo no âmago do problema", e, neste ponto do trabalho, não deveria nos surpreender que ele encontre esse ponto de partida no "marco inicial da estrada" que "só nos pode ser dado pela consideração da realidade do homem no mundo e pelas condições, primordialmente biológicas, exercendo-se, nos estágios superiores de hominização, na forma de determinações sociais em que o ser humano é obrigado a existir" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 154). Isto é, só poderíamos começar, mais uma vez, pelo fato de que "ao contrário do animal irracional, que ganha a existência, o homem a produz. Esta diferença é absolutamente decisiva e estabelece, a nosso ver, o alicerce inabalável no qual deve assentar qualquer interpretação filosófica do ser e da atividade do homem" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 155) e, dessa forma, a reflexão pela técnica deve se iniciar pela

"correta formulação da pergunta sobre a técnica", consubstanciada pelo autor da seguinte maneira: "que papel desempenha a técnica no processo de produção material da existência do homem por ele mesmo? Unicamente nesta formulação o conceito de produção revela o significado culminante que possui[80]" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 154-155). A partir dessa pergunta, seguindo o caminho teórico-metodológico que lhe é peculiar, AVP desdobra o conceito de técnica sob diversos aspectos que, como totalidade, conformam a essência – ela mesma multifacetada – de seu objeto, que, por sua vez, encontra sempre seu fundamento originário na *produção* da existência, característica peculiar por meio da qual a matéria se reproduz quando organizada na forma humana, histórico-social.

Ora, antes de tudo a *produção* é

> [...] ato da produção de algo. É o *ato* que fundamentalmente deve ser julgado "técnico", ou não. E entre os atos, aquele que direta e mais originariamente recebe esta qualificação é o de produzir. Sendo um ato definidor da existência humana, porque exprime a condição primordial da conservação dela, permitindo ao ser vivo conservado raciocinar sobre si, é a ele que compete natural e originariamente a qualificação "técnico". Ao conceituá-lo como a característica de uma ação, e a isso se resume todo o conteúdo do termo "*técne*", o homem quer exprimir que o ato realiza, enquanto mediação, o fim intencional do agente. Revela-se-nos, com isso, a essência da técnica. É a mediação na obtenção de uma finalidade humana consciente. Embora esta se origine e se conserve no pensamento do agente, a mediação que a deve concretizar tem de ser realizada no plano objetivo, no mundo material, pela transformação dos objetos, pela criação de novas substâncias e coisas, o que só pode acontecer com o emprego dos próprios corpos e das energias dos fenômenos naturais de que o agente previamente se apossou, ao ter forjado o universo de representações que os refletem veridicamente. Unicamente assim conseguirá dar realidade ao que no pensamento existe no estado de concepção subjetiva. É o ato efetivamente exercido, ou seja, generalizadamente falando, o trabalho humano, que contém a mediação original, por isso sempre de caráter material (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 175-176).

Revela-se, então, a técnica como momento necessário do projeto (especialmente do trabalho), como modo de ser que emerge com o surgimento da ação da consciência sobre a realidade, produto da evolução da vida e da elaboração humana, coletiva, da realidade. Com efeito, "no curso dos fenômenos naturais, não há primordialmente mediações e sim apenas relações de condicionamento ou causalidade, linear ou recíproca", e não há mediações na

[80] Em um dos trabalhos que abordam a filosofia da tecnologia de AVP, Jairo Carvalho (2017, p. 22) indicava que "a tese principal da filosofia da tecnologia de Álvaro é a afirmação de que a técnica é consubstancial ao processo de hominização. Para ele, não há 'humanidade' sem a instituição de um conjunto de mediações técnicas ou operatórias que permite ao 'humano' superar as 'contradições' com a natureza no processo contínuo de produção da sua existência. A técnica se relaciona imediatamente a um processo produtivo". Com efeito, "o processo de hominização consiste de fato na passagem do animal que não produz ao homem que produz" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 745).

"natureza bruta" justamente porque, nesse âmbito, "as relações entre os seres naturais, físicos ou vivos, não implicam a categoria de finalidade, a qual aparece exclusivamente quando a matéria viva alcança, por via evolutiva, até o grau de organização que lhe confere a qualidade de pensar abstratamente" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 152-153). A noção de *mediação*[81] só aparece de fato "quando a evolução do sistema nervoso institui a possibilidade de atos comandados por finalidades abstratas, ideias que determinam ações, estas adquirem o caráter de mediações" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 153). A mediação emerge, portanto, quando o processo é de natureza *teleológica* e *social*.

A questão do ponto de partida teórico é, como sempre em AVP, o ponto decisivo de todo o argumento. No autor, encontra-se, sempre, o fundamento da análise das formas da realidade humana – o sujeito consciente, as relações sociais e a sua história – aterrado nas determinações materiais de existência de tais formas. E, com efeito, a consciência se forma como tal na medida em que *produz*, em que *dá existência*, a novas realidades humanas, o que se realiza, primária e necessariamente, por meio da social transformação do mundo objetivo, dada a materialidade intrínseca às necessidades humanas. Por outro lado, o que define a realidade propriamente humana é, justamente, essa sua *diferenciação* em relação ao mero processo físico-biológico e a *produção*, no interior do mundo objetivo, de uma realidade especificamente humana e social.

A produção da existência é primeiramente determinada pelo trabalho como atividade fundamental e como mediação entre ser humano e natureza. Sendo o próprio ser humano um produto do desenvolvimento da natureza em geral, desenvolve-se o exame a respeito de todas as demais formas humanas, de modo que nenhuma delas jamais se encontra, no plano teórico, desconectada da determinação essencial, a saber: o ser humano é *produtor* da própria existência. AVP afirma a todo o momento a conexão estreita entre matéria e consciência e, simultaneamente, não permite nenhuma dissolução da especificidade da consciência seja em um movimento de caráter físico, em mero reflexo biológico, ou a qualquer modelo lógico abstrato externo, nenhum reducionismo é possível nesse sentido. Ele retém essa oposição, ou melhor, essa contradição que contém tal oposição, como fundamento de toda a análise. Tais são os contornos gerais e os fundamentos daquilo que o autor chamou de "teoria *dialética* existencial não idealista da

[81] Assim como os conceitos de sujeito e consciência, o conceito de mediação só adquire seu sentido mais definitivo com o surgimento e desenvolvimento da vida humana. A *mediação* nas formas de vida não humanas é apenas incipiente, uma reflexividade natural distinta da imediatidade física, mas que ainda não contém a *finalidade*.

realidade humana" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 205, grifo nosso). A *produção da existência* é o conceito *essencial* dessa teoria.

No que se refere à técnica, portanto, trata-se de um desenvolvimento orgânico e necessário, primariamente, a partir do reconhecimento do trabalho como fundamento da produção humana da existência:

> O homem, pelo engajamento no processo da realidade, desempenha o papel de elemento unificador da finalidade subjetiva com o determinismo objetivo [...] A finalidade torna-se um "existencial", um conceito que se funda na realidade do homem em função das necessidades da existência [...] Em todos os casos trata-se de unificar dialeticamente a ideia com a atividade (VIEIRA PINTO, 1985, p. 148-149).

Transformar a realidade material é a condição fundamental de produção da realidade social. Porém, uma vez que essa transformação deve ser *posta* pelo ser humano, deve ser por ele objetivada a partir de um projeto, e uma vez que esse processo exige a concordância entre o ato e as condições materiais da existência – independentes da consciência – emerge então a necessidade de se construir as mediações entre a ideia e sua realização objetiva. Essa forma mediadora é a técnica. Assim, distanciando-se de outras análises sobre a técnica[82], AVP vê na técnica um existencial humano e, em essência, compreende-a simplesmente como a característica de *mediação* entre a consciência e a realização de uma finalidade (projeto) no plano objetivo.

A técnica é determinada, portanto, pelo fato de que o ato humano sobre a realidade, visando uma finalidade, deve extrair do mundo objetivo a solução de seu problema e assim provocar nessa realidade objetiva as transformações que realizem essa solução de maneira mais ou menos adequada. A realidade objetiva enquanto tal permanece absoluta, porém, o ser humano, ao atuar sobre ela, pode criar coisas novas que não existiriam sem essa intervenção. Em *Ciência e Existência* AVP nos dá um exemplo da questão:

> A produção de elementos transurânicos de número atômico superior a 92, que chegam agora até ao de número Z = 102, espelha um exemplo do modo em que a matéria evolui, dando origem não apenas a novas propriedades dos corpos existentes mas até a novas substâncias, que as forças materiais são incapazes por si mesmas de criar, só chegando a

[82] A partir da página 141 até a página 154, em OCT I, AVP discute as "Concepções contemporâneas da técnica" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 141). Em especial, caberia mencionar que dirige sua crítica a autores como Heidegger e Spengler. Mais genericamente, dirige sua crítica a toda concepção que substancializa (seja de maneira otimista ou pessimista) a técnica, desconectando-a de sua determinação existencial, a saber, enquanto *momento* da produção humana da própria existência.

> fazê-lo pela mediação das forças conscientes. O aparecimento dos corpos da série que vai do plutônio ao nobélio é um fato histórico de ordem física, quando considerado na perspectiva do processo natural, mas o agente dessa criação é a consciência do cientista, que atua neste caso como fator natural, se considerarmos o plano material em que vão se colocar, a que vão pertencer os produtos dessa atuação. Por outro lado, a criação artificial destes corpos físicos manifesta também no plano subjetivo a historicidade da consciência sob a forma de descobertas que, enquanto provenientes de ideias conhecidas e causas de outras ideias, são acontecimentos históricos no curso do processo subjetivo da razão e desenham a curva da evolução lógica e epistemológica da ciência. Está contida inerentemente na natureza dos núcleos atômicos pesados a possibilidade de incorporar novos prótons, com isso surgindo novas espécies de substâncias, que a natureza por si não produz porque as forças naturais operam em condições tais que não determinam a introdução de outro próton no núcleo de um elemento pesado existente [...] O homem pode criar os mecanismos artificiais que dirigirão essas forças, dando origem a novos elementos químicos, num processo unicamente limitado pelas propriedades objetivas das partículas com que opera (VIEIRA PINTO, 1985, p. 521-522)[83].

Fundada no movimento da matéria e sua logicidade interna, a ação humana age sobre tais condições e realiza no mundo material uma transformação, pela via da execução correta do projeto, que jamais se daria, enquanto processo objetivo, se não fosse pela interposição das consciências. Assim, usando do exemplo de AVP, a formação de substâncias químicas é um fato do mundo objetivo, bem como as formas materiais pelas quais esses processos todos se deram, porém a formação de certas substâncias somente se realizou mediante a atuação consciente de seres humanos que se interpõem ao puro movimento físico da matéria e operam sobre esse movimento uma série de transformações que resultam nessas novas substâncias. Por outro lado, é importante ressaltar que as *razões* pelas quais tais transformações foram realizadas, por exemplo, a produção de elementos transurânicos, encontram-se no plano das relações sociais e das finalidades humanas.

É claro que o exemplo acima, dos "elementos transurânicos" representa um momento bastante desenvolvido da relação histórica entre ser humano e natureza, posto que expressa um gigantesco grau de capacidade de transformação e apreensão dessa realidade natural. Porém, não se distingue em nada, segundo sua essência, de qualquer outro desenvolvimento de caráter técnico que se dá no interior de toda e qualquer atividade produtiva[84]. A técnica exprime uma

---

[83] "A história da técnica pavimenta a estrada da vitória do homem, da afirmação de sua capacidade biológica de se fazer a si mesmo, cada vez em nível de realização mais alto, graças exatamente à conquista e domesticação das forças que lhe são antagonistas, que o aniquilariam ou manteriam na condição de animal comum, não fosse a faculdade de pensamento desenvolvida por suas possibilidades de trabalho social cooperativo" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 293-294). A técnica é decisiva, para AVP, no processo de humanização.

[84] "A técnica, de qualquer tipo, constitui uma propriedade inerente à ação humana sobre o mundo e exprime por essência a qualidade do homem, como o ser vivo, único em todo o processo biológico, que se apodera

forma necessária da relação entre ser humano e natureza: o domínio da natureza pelo ser humano, que se realiza por meio da apreensão consciente do mundo. Segundo seu conteúdo específico, referente a este aspecto, a "técnica pode ser qualificada boa ou má [...] se os atos mencionados como tais alcançam ou não o fim a que se destinam" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 178). Assim, exemplifica:

> A bomba atômica que causou o genocídio de Hiroshima foi tecnicamente boa, pois não falhou. Não teria sentido atribuir a perversidade dos resultados à técnica dos atos que a produziram e a lançaram, em lugar de atribuí-la aos agentes que conceberam como finalidade, esse crime e o executaram (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 178).

Talvez se quisesse objetar a AVP, a partir de tais colocações, por exemplo, que o artefato, a bomba atômica, neste caso, carrega em si as finalidades que deram origem a ela e que, desse modo, esse objeto tecnológico é em si um portador de finalidades. Não queremos sugerir o que AVP talvez respondesse a objeções como essas e que se referem a questões mais concretas da análise da técnica. De nossa parte, chamamos apenas a atenção para o fato que o autor brasileiro faz aqui uma análise da técnica em seus momentos mais gerais e fundamentais, de modo que sua preocupação é mostrar que, em essência, "a técnica tem apenas significado modal, portanto não lhe cabe representar o papel de *sujeito* de realidade alguma" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 164, grifo nosso). Ele combate, aqui, qualquer dissolução da responsabilidade dos sujeitos na técnica entendida como entidade abstrata, por vezes como dotada de características que somente *sujeitos* podem possuir.

No que se refere à técnica em si, portanto, seu padrão de medida são os graus de eficácia e eficiência com os quais a finalidade pôde ser realizada, independentemente do conteúdo social portado por essa finalidade. O domínio técnico do ser humano sobre a realidade não esgota os modos possíveis de relação do ser humano com o mundo, mas constitui-se em condição absoluta e objetiva de possibilidade de qualquer outra forma de relação do ser humano com o mundo, porquanto é a necessidade primordial de toda produção material que funda a existência humana[85].

---

subjetivamente das conexões lógicas existentes entre os corpos e os fatos da realidade" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 136). "O homem, tornando-se o ser que se produz a si mesmo, constituiu-se simultaneamente em animal técnico. A técnica está presente por definição em todo ato humano" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 62).

[85] "O aparecimento do homem como espécie à parte assinala-se pelo surgimento da técnica, pois tal é a modalidade pela qual a natureza – se o leitor nos concede esta licença prosopopéica –, ao lhe negar o instinto produtivo, dota-o da faculdade de agir racionalmente. Por isso nenhum animal possui técnica, por mais complexas que aos nossos olhos apareçam suas habilidades construtivas ou atos de defesa, procura de alimentos e acasalamento, cuidados e 'educação da prole'. A razão consiste, segundo dissemos, em que com esses atos os animais não estão produzindo a existência, mas rigorosamente obedecendo a regras de produção de que eles próprios são produto. Só o homem é um

Por outro lado, como toda outra forma humana de ser, o desenvolvimento da técnica passa pela mediação não apenas das leis naturais e biológicas, mas, decisivamente, das relações sociais constituídas para o exercício da produção, e tais "modos sociais de produção da existência, os regimes sociais" são aqui o "elemento primário" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 303) do complexo de problemas que envolvem a produção da existência, enquanto os meios técnicos conformam um elemento secundário, na medida em que seja possível fazer tal diferenciação analítica.

A relação de dominação entre ser humano e natureza não é unilateral, mas dupla face. Por um lado, o ser humano, enquanto ser material, está inteiramente sujeito às leis da natureza, porém, pelo outro, essa mesma dominação está expressa "no significado antitético de conquista e vitória humanos, pois o homem se utiliza das leis naturais para realizar seus próprios intuitos, que, nessa perspectiva, aparecem como modos de dominação sua exercida sobre a natureza" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 160), colocava o autor em OCT I. Com efeito, a dominação da natureza sobre o ser humano "desde o início é total", mas "o homem sempre progride na luta contra a natureza, porque tal é o modo de ser em que consiste sua diferenciação biológica. A forma específica da vitória continuamente conquistada é a técnica", de tal forma que assim se apreende a "essência da contradição que liga o homem ao mundo, dissolvendo-se e recompondo-se pela invenção técnica" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 160-61), continuava. Visto do ponto de vista da realidade em geral, emerge aqui uma nova forma de *desenvolvimento* da matéria. A inserção da atividade humana na própria realidade incide sobre ela de tal modo que o desenvolvimento das formas da matéria passa a se dar, essencialmente, não pela via de relações casuais e cegas (ou apenas parcial e incipientemente conscientes, como no caso dos animais), não pela atualização aleatória de possibilidades, mas pela mediação técnica.

A técnica é antes de tudo um modo de ser da atividade humana, também podendo ser apreendida pela consciência, que assim representa esse aspecto da sua própria relação com o mundo na forma do substantivo "técnica". Porém, a atividade humana sobre o mundo produz novas realidades objetivas, algumas delas orientadas para a própria produção, de tal maneira que o ser humano realmente objetiva a técnica[86] na forma de instrumentos e utensílios que serão, por

produto-produtor, mas produtor de produtos novos, que por sua vez o irão produzir em sua existência social de consumidor" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 193).

[86] "Significando primordialmente a solução de uma contradição objetiva, a produção adquire, com a marcha da evolução do sistema nervoso, realizando-se já então em forma de trabalho socialmente organizado, a qualidade de feitura de objetos, e logo a seguir, na fase mais elevada, de ideias, intencionalmente elaboradas para se conservarem no estado de ideias" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 62)

sua vez, utilizados no processo produtivo[87]. De fato, o próprio processo produtivo é elaboração humana e responde às necessidades técnicas da produção, a saber, aquelas que dizem respeito à adequada realização das finalidades, ao alargamento do campo de possibilidades de execução e concepção de finalidades, à redução do esforço e do tempo necessários para a consecução das tarefas etc. Pela criação dos instrumentos, o ser humano já começa a produzir um mundo específico que se torna o campo no interior do qual torna a produzir, que analisaremos a seguir a partir da ótica da constituição da cultura[88]. O conteúdo de suas finalidades é assim também objetivado nesses meios técnicos que medeiam sua produção. Esses meios técnicos *pertencem* a determinadas formas de relacionamento e atividade humanas. São *técnicos* segundo seu caráter essencialmente mediador, modal. Porém, estes objetos também são *ideológicos*, na medida em que expressam a constituição de relações sociais e a realização de finalidades determinadas.

Quanto à essência da técnica, pensamos ter tocado nos pontos que nos eram necessários e possíveis de comentários nesse momento. São, fundamentalmente, dois: 1) a técnica como modo particular de ser do ser humano, oriunda de sua essência enquanto ser produtor da própria existência, cuja origem é o trabalho efetuado sempre coletivamente; 2) a técnica objetivada como objetos reincorporados ao processo produtivo, existentes por razão desse processo e por criação humana, que serão utilizados pelos seres humanos dentro do processo produtivo para melhor realizá-lo, para abrir possibilidades de ações ulteriores, para economizar tempo dispendido, aumentar a segurança, eficácia e eficiência das ações etc[89]. A técnica emerge natural-espontaneamente do processo de evolução que engendra a vida humana e a consciência. Sua essência consiste, enquanto mediação da produção da existência, não apenas em reproduzir os

[87] "Quando nos referimos à necessidade de reconstituir o curso do processo histórico que culminou na complexa e superior maquinaria atual, não estamos reclamando a consideração do simples relato histórico do progresso na criação dos maquinismos. A história por nós reclamada é aquela que começa com a constituição do próprio ser humano. É a que irá ver no aparecimento do primeiro utensílio ou dispositivo ao qual se possa dar no nome de máquina uma manifestação do processo evolutivo biológico do homem, chegado, então, ao grau de avanço suficiente para que esse animal, antes obrigado, como os congêneres, a realizar os atos necessários à conservação da vida com o emprego exclusivo dos membros, começasse a divisar a possibilidade de combinar objetos do mundo físico e fazê-los executar efeitos úteis. A utilidade consistia em lhe poupar esforços ou em conseguir o que os movimentos do corpo desarmado não conseguiam realizar" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 73).

[88] "A cultura, cuja primeira manifestação consiste na fabricação intencional de instrumentos para o exercício da produção de bens alimentares, e outros, necessários à vida da espécie emergente, é coetânea ao surgimento do homem. Pertence ao processo de antropogênese e nele se integra, juntamente com o aparecimento do pensamento e da concomitante linguagem articulada, meio de comunicação entre os novos seres" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 188)

[89] Há ainda um terceiro e último aspecto que julgaríamos essencial para a compreensão da técnica, mas que por ora cabe apenas mencionar: a historicidade da técnica e sua relação com a historicidade social em geral. Esse aspecto incorporaremos à discussão, contudo, em seção posterior.

procedimentos e os conhecimentos já possuídos, mas, de fato, também em possibilitar os saltos qualitativos nas formas de produzir[90]. Forma-se assim o mundo da cultura. Por outro lado, a produção humana, mediada pela capacidade técnica, é a fonte a partir da qual o ser humano pode conhecer a realidade. É chegada a hora, pois, de analisarmos o surgimento da cultura a partir da produção e a relação genérica entre a produção e o conhecimento.

4.1.3 A cultura: trabalho, consciência e a sociedade como processos históricos

Novamente, o mais importante é reter como fundamento o âmbito material da existência, aqui já transposto, devido à emergência do ser humano, como produção social da existência material deste ser por meio do trabalho. Nessa forma transposta, o fundamento objetivo comporta já o surgimento da consciência como forma superior de movimento da matéria. Assim, reproduzimos abaixo uma passagem mais longa de AVP em *Ciência e existência*, posto que sintetiza toda a questão:

> Na perspectiva dialética e histórica, a ação do homem no mundo natural, que seu crescente desenvolvimento biológico lhe vai permitindo, produz duas ordens de resultados: a criação de objetos artificiais e a de ideias, com que vai representando melhor e mais extensamente a realidade no pensamento. Ambos esses tipos de resultados *são cultura*. A ideia, uma vez formada, prefigura ações futuras sobre a realidade material. Deste modo, em sua própria origem a cultura é uma síntese da dupla capacidade de agir fisicamente e de representar mentalmente, que o homem adquire ao se ir constituindo fisiológica e psiquicamente em animal diferenciado. Sendo uma síntese, é reunião de modos opostos de ser, de produzir. Desvenda-se, assim, um aspecto capital do conceito de cultura: seu caráter de mediação de toda realização humana. A cultura é simultaneamente operação *inteligente* exercida no mundo material e *ideação operatória* na esfera do pensamento. São dois aspectos distintos da realidade do mesmo agente, o homem, na integridade de sua natureza. Por isso o homem torna-se o vínculo unificador dessas fases opostas. A unificação entre os dois lados da cultura, ele a cumpre pelo fato de *existir.* Com esta afirmação encontramos a raiz da legítima teoria da cultura, aquela que a fundamenta na realidade existencial do homem. A cultura não pertence a uma imaginária essência do homem, a uma alma imortal, nem tampouco a um Espírito absoluto, que, segundo pensava Hegel, a produz de si mesmo, por explicitação de suas virtualidades, e apenas teria no pensamento e na ação humanas exteriorização acidental e histórica. A cultura é um produto do existir do homem, resulta de vida concreta no

[90] A técnica possui esses dois aspectos, "conservador" e "revolucionário". Ela é conservadora na medida em que "aconselha a repetição dos mesmos atos para alcançar os mesmos objetivos" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 208), porém, é revolucionária pois é o meio da perene transformação da realidade pelo ser humano e permite assim a criação de novas finalidades humanas, pelo desenvolvimento desse processo de relacionamento do ser humano com o mundo. Esse assunto também é discutido em CRN I. Lá, a ênfase de AVP se dava em diferenciar o aspecto de crescimento quantitativo da técnica de seu aspecto de meio de criação do qualitativamente novo, que representa grandes transformações na capacidade produtiva. Ver Vieira Pinto (2020a, p. 80-81). Quanto a isso, valeria recuperar o que colocou AVP também em PCD: "a intervenção da consciência no processo produtivo tem uma característica e uma finalidade: a de torná-lo cada vez mais racional" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 241).

> mundo que habita e das condições, principalmente sociais, em que é obrigado a passar a existência. Por isso, as teorias que acentuam as estreitas relações entre a cultura e a sociedade, e dão a esta por base daquela, não estão equivocadas, apenas se mostram insuficientes, pois, por falta de compreensão dialética do processo de constituição da sociedade, tomam-na por princípio absoluto. Não veem que o homem, em sua existência, sempre singular e concreta, é a que produz, simultaneamente e em ação recíproca, a sociedade e a cultura, e em tão íntima conexão que os pensadores formalistas puderam iludir-se acreditando que o plano cultural fosse uma concreção da realidade social. Ao produzir a cultura o homem ao mesmo tempo se produz a si próprio em forma de constituição de um modo social de convivência. A expansão da cultura é igualmente a expansão da sociedade, a ocupação cada vez mais extensa do espaço habitável, no qual se tornam reais as potencialidades de criação cultural de que o homem é capaz (VIEIRA PINTO, 1985, p. 135-136).

O ser humano, ao *produzir* a existência, produz necessariamente a cultura[91]. A cultura é primariamente entendida como aquilo que emerge, seja na forma de objetos materiais, seja na forma de objetivações ideais, dessa produção, como o resultado dela, e que encontra no processo social sua razão de ser. O mundo no qual habita o ser humano, além de físico-natural, é também cultural, e se torna cada vez mais cultural quanto mais povoado este mundo se tornar de criações humanas. Somente o ser humano produzirá cultura "porque só ele, ao mesmo tempo em que opera sobre a natureza e obtém produtos do engenho, cria no pensamento ideias que representarão a realidade, a própria ação que pratica, e por isso podem tornar-se guias e princípios para a organização dessa atividade" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 136), dizia o autor em CeE. Fundamentar a cultura na "realidade existencial do homem", por sua vez, significa acentuar o caráter que ela possui enquanto produto da atividade sócio-histórica dos seres humanos, enquanto emergente de processos de existência sempre singulares e concretos. Com efeito, o essencial do conceito de cultura, uma vez fundado na apreensão da *produção humana* de sua própria existência, baseada no trabalho, é "sua função de *mediação* nas relações entre o homem e o mundo, que possibilitam a existência, dão-lhe as características que possui, e representa aquilo que falta na construção animal, por mais complexa e admirável que pareça" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 136).

As manifestações primárias da cultura se dão no interior dos processos produtivos do trabalho social, com o surgimento de instrumentos que medeiam a atividade humana sobre a natureza (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 188), desenvolvia AVP em OCT I, e, com efeito, o próprio

[91] "A cultura é uma criação do homem, resultante da complexidade crescente das operações de que esse animal se mostra capaz no trato com a natureza material, e da luta a que se vê obrigado para manter-se em vida" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 121-122).

desenvolvimento da comunicação humana na forma da linguagem. O processo de trabalho, mediado agora pelas suas produções pretéritas, não apenas se conserva, mas também pode se desenvolver, transformar etc. Assim, a cultura deve ser entendida, em sua essência, como o produto da atividade humana que se torna mediação da atividade subsequente em um duplo plano, a saber, tanto na dimensão sincrônica quanto na diacrônica[92]. A cultura é sempre "a forma que o mundo histórico assume como envolvente da existência humana" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 250), colocava o autor em PCD, e, neste sentido, toda atividade, imediatamente considerada, é mediada pela existência prévia de um mundo social e cultural (além de físico-natural) sobre qual o sujeito singular age. Porém, quanto à perspectiva do movimento, a cultura é a forma de exteriorização que possibilita que o *processo* de produção humana de sua própria existência possa se manter e se mover de um momento atual para o seguinte[93].

Deve-se diferenciar, segundo nossa interpretação, em AVP, por mais que guardem muitas aproximações, o conceito de cultura do conceito de sociedade ou comunidade propriamente dito, esses dois últimos intercambiáveis entre si. A realidade humana é social e cultural. Ela é social porque se dá na forma de relações que se estabelecem entre os seres humanos a partir do ato produtivo e dentro das quais eles atuam. É social porque é sempre coletiva. De modo geral, tais relações não podem ser concebidas como produtos diretos da ação da consciência sobre o mundo, mas, mais precisamente, como produtos do encontro das consciências, materialmente determinadas a produzirem coletivamente a própria existência. Por outro lado, todo produto

[92] "O importante está em compreender-se que a cultura é uma manifestação histórica do processo de hominização e por isso se desenvolve coetaneamente com este último, até os graus superiores, em que o caráter de 'humano' se apresenta como um conteúdo de valor ético. A cultura constitui-se por efeito da relação produtiva que o homem em surgimento exerce sobre a realidade. Com este conceito apreendemos a noção culminante da teoria da cultura: a que nos mostra a cultura indissociável do *processo de produção*, entendido este, em sentido supremo, como produção da existência em geral" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 123) – cujo fundamento se encontra, para AVP, na produção material, caracterizada como "trabalho".

[93] "À medida que o homem em curso de se auto-realizar, domina a natureza, colhendo experiências novas e atuando com respostas originais aos desafios do ambiente, vai criando instrumentos inexistentes anteriormente, desenvolve técnicas sem precedentes, a partir da instrumentalização dos objetos jacentes ao seu redor, porém só transformados em instrumentos quando a ideação em surgimento os utiliza pondo-os ao serviço de *finalidades*, que começam então a ser percebidas na ideia da ação intentada. A cultura é, pois, o processo pelo qual o homem acumula as experiências que via sendo capaz de realizar, discerne entre elas, fixa as de efeito favorável e, como resultado da ação exercida, converte em ideias as imagens e lembranças, a princípio coladas às realidades sensíveis, e depois generalizadas, desse contato inventivo com o mundo natural. O mundo da cultura destaca-se, assim, aos poucos do mundo material e começa a tomar contornos definidos no pensamento humano. Desde o alvorecer está composto de duas ordens de realidades, oriundas da mesma operação, a conquista do meio circunstante, o incremento da dominação do mundo pelo homem em ato de autoproduzir-se: os instrumentos, utilizados de começo em estado natural, e logo a seguir intencionalmente fabricados; e as ideias, que surgem no pensamento em correspondência com os resultados da atividade sobre a natureza, da percepção mais aguda e concentrada de aspectos cada vez mais particulares das coisas e fenômenos, da descoberta de propriedades dos seres" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 122-123).

cultural é produto da ação direta de uma consciência sobre a realidade. É a nota distintiva que o produto recebe por ter sido objetivado – seja como matéria transformada, seja como ideia – pela atividade do ser humano consciente. Assim, por exemplo, os produtos culturais são sempre consumíveis, tendo de ser constantemente substituídos, repostos, reproduzidos etc. Por outro lado, a sociedade, também produto da atividade humana e como conjunto das relações sociais, não é "consumida" como um produto, ainda que também seja reproduzida, transformada etc. pela atividade humana. O social é o campo coletivo e historicamente determinado da ação humana que emerge do encontro das consciências necessitantes de produzir a própria existência. A cultura é o produto específico (e ao mesmo tempo insumo) dessas atividades e carrega consigo as notas distintivas, particulares, que adquire historicamente a existência social.

É claro que essa diferença, realmente existente, não deve ser hipostasiada unilateralmente, de modo a cindir completamente o nexo interno entre esses dois momentos. Tal nexo se expressa mais essencialmente no seguinte: "a verdadeira finalidade da produção humana consiste na produção das relações sociais, a construção das formas de convivência" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 86). Dessa forma, as relações sociais historicamente estabelecidas podem ser consideradas, levando em conta essas observações, de fato, a forma mais geral da cultura, que adquire, por assim dizer, existência fenomênica nas objetivações da ação humana, sejam elas materiais, sejam ideais. A cultura pode ser entendida, aqui, como as formas *históricas* específicas que as relações sociais assumem no processo de produção da própria existência. Determinado conjunto de relações sociais é *cultural* precisamente no sentido de que é *histórico.*

Outro aspecto da cultura que vale mencionar é o seu duplo caráter, derivado da relação entre realidade e consciência, a saber: a cultura como mediação entre ações e a cultura como mediação entre ideias. Vista pelo aspecto das ideias, AVP nos mostra como a cultura, em se tratando de "ideia, imagem, valores, conceitos e teorias científicas, se cria a si mesma por intermédio das operações práticas de descoberta das propriedades dos corpos e da produção econômica dos bens necessários à vida social" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 137). Neste caso, a ação medeia o movimento das ideias, outorgando à primeira ideia da série a "qualidade de servir de fundamento para a *finalidade* da criação da segunda" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 137). A ação, portanto, sob este aspecto, medeia a produção de novas ideias. Por outro lado,

> [...] a ideia, uma vez constituída, torna-se a mediação entre duas ações consecutivas [...] a ideia, como valor cultural, apoia-se em todo o cabedal de ações consuetudinárias da espécie, cuja validade está comprovada e perfeitamente representada no pensamento, para sugerir a ação *imaginada* possivelmente útil que o homem intentará a seguir realizar (VIEIRA PINTO, 1985, p. 137).

O que aqui se reúne, a partir do conceito de cultura, é o fato de que "o homem produz a cultura por uma necessidade existencial, para se apropriar dela, pois é por meio dela que chega a postular as finalidades da sua ação"; a cultura é, portanto, "uma realização do homem coetânea à realização de si mesmo pela ação produtiva" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 126-127).

A cultura tem, desse modo, dois componentes por excelência: "os *instrumentos* artificiais, fabricados para prolongar e reforçar a ação dos instrumentos orgânicos de que o corpo é dotado a fim de opor-se à hostilidade do meio" e "as *ideias*, que correspondem à preparação intencional, sempre social, e à antevisão dos resultados de tal ação" Assim, "como expressão da ligação entre os dois componentes", aparece "a *técnica*, enquanto correta preparação intencional do instrumento e codificação do seu uso eficiente" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 123). A técnica pode, então, ser agora apresentada como produto da cultura, por um lado, e como mediação da produção cultural, por outro, fundamentalmente pelo papel que exerce nas atividades de trabalho, pelas necessidades impostas pela realidade sobre o ser humano.

A cultura, nesse seu caráter duplo, enquanto produto humano e mediação da produção humana, que se expressa nas relações entre ideia e atividade, é "simultaneamente bem de consumo e bem de produção" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 127). As relações entre produção e consumo foram tratadas com mais cuidado por AVP em *A sociologia dos países subdesenvolvidos* (VIEIRA PINTO, 2008, p. 306-311), abaixo reproduzimos parte do seu pensamento, que julgamos representar o essencial dessas relações:

> O consumo é a destruição, a negação em sentido hegeliano, do ser ou do objeto natural ou fabricado. Consequentemente, o consumo realiza o desaparecimento do objeto, do bem de uso, por isso some, ou a que, noutra expressão de extrema profundeza filosófica, se "dá sumiço". O sumir, ou o sumiço, efetuado pelo consumo não é um aspecto acidental ou simples decorrência, mas pertence à essência, à finalidade do consumo. O que a economia aprecia com o nome técnico de "consumo" é a unidade dialética de tais atos contrários, o de consumar, isto é, fazer, produzir, fabricar, e o de consumir, ou seja, utilizar, destruir, "dar sumiço a". Tal é a razão pela qual o ato de consumir é primordialmente negativo, significa execução de uma aniquilação, a supressão do ser, substituído pelo respectivo não-ser, porém ao mesmo tempo representa, dialeticamente, um ato positivo, porque impõe a recuperação do consumido, condiciona ou força nova fabricação dele, que, sendo a entrada de algo na realidade de sua espécie de ente, constitui um gesto positivo, a realização de um ser. A negação determinada pelo

> consumo determina a fabricação de outro exemplar, como mercadoria, para ser novamente oferecido ao consumo, isto é, à negação, à destruição (VIEIRA PINTO, 2008, p. 308).

Então, apreendida como *processo*, a cultura internaliza em si esses dois momentos, de tal maneira que os produtos da ação humana são reincorporados pelos próprios sujeitos – por via da mediação social historicamente existente – que produzirão a cultura subsequente. O sujeito da produção permanece o mesmo, a saber, os seres humanos concretamente existentes. Mas o mundo que produzem para si, o mundo social e cultural – a partir da existência natural, física e biológica – se transforma incessantemente, mesmo quando essa transformação significa apenas a reprodução de certos processos fixados, pois se trata não de reprodução cega e casual, mas de projetos objetivados em produtos culturais e processos sociais objetivos. Mas, uma vez que muda não só o mundo, mas mudam também os indivíduos que o produzem e o compõem, e uma vez que a existência desses indivíduos enquanto seres *conscientes* se faz no interior da experiência singular e concreta de cada um deles, então o sujeito da produção só permanece o mesmo mediante a sua incessante autoprodução e transformação. Isso tanto no que se refere à substituição dos indivíduos que ocorre, em última instância, por razões biológicas – aqui sempre mediatizadas pelo âmbito social[94] – quanto à própria transformação contínua pela qual passa o indivíduo determinado em seu processo de vida.

A cultura é a mediação objetiva do processo histórico-social acima descrito. É *produto* da *atividade* humana, e, portanto, exteriorizou-se. A ideia falada ou escrita, desenhada ou cantada, é um produto objetivo da prática humana tanto quanto a maior estrutura material que se poderia construir. Ela pode exercer esse papel mediador precisamente porque os produtos da atividade humana exercem sempre a dupla função de bens de consumo e bens de produção. O significado fundamental da cultura como "bem de produção" diz respeito ao fato de que "a produção do próprio homem" se dá "em função da cultura que em cada época adquiriu" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 126). Em sentido último, isso significa precisamente a produção do ser humano pelo próprio ser humano em sentido concreto, isto é, a produção real, efetiva, de *seres humanos* objetivamente existentes por outros seres humanos, cujo aspecto fundamental, que aqui ainda é

[94] Esse aspecto é várias vezes enfatizado por Vieira Pinto em PCD, a saber, a mediação *social* dos processos biológicos da vida humana. Não se pode falar em nascimento, morte, doença etc. em abstrato, mas deve-se considerar de que maneira tais processos são determinados pelas formas de existência social no interior do qual eles emergem.

nosso objeto principal, é a produção material. Assim, a cultura, relacionada à produção material e entendida como processo, pode ser entendida como acumulação do trabalho social cuja forma é determinada historicamente, acumulação não apenas quantitativa, mas marcada, decisivamente, por diferenças qualitativas[95].

Vista a cultura a partir do ângulo da produção material, estabelece-se uma relação essencial entre cultura e técnica: uma vez que os processos sociais não deixam jamais de serem processos *materialmente determinados*, o aspecto fundamental que define o papel da técnica no interior do processo do desenvolvimento da cultura a partir do trabalho sobre a realidade é o de formar o campo fundamental de criação de novas possibilidades de atividade humana. O processo histórico da humanidade é animado pela necessidade de dominar o meio e produzir a própria existência, tem como produto as relações sociais, a cultura e os seres humanos concretamente existentes em cada período e sociedade[96]. É por meio do trabalho, da interação objetiva do ser humano com a natureza, que se criam as possibilidades dentro das quais se realizam os mais diversos modos humanos de vida. Para AVP, esse processo tem um caráter evolutivo, que expressa o sentido de seu desenvolvimento. Com efeito, como vimos, o significado mais profundo de "historicidade" diz respeito ao surgimento do *novo* e o fundamento material do surgimento do novo no âmbito social é o desenvolvimento da capacidade humana de transformação da natureza, no qual se cifra o processo de *desenvolvimento* histórico da técnica. Assim, Vieira Pinto (1985, p. 529), em CeE, unia a cultura ao processo de desenvolvimento humano que tem por fundamento o trabalho realizado sobre a realidade material:

> A cultura cria a natureza pela interposição de uma série sempre crescente de mediações culturais, entre as quais atualmente as mais importantes são os instrumentos materiais e ideais da pesquisa científica. A produção de novos corpos naturais, quer os do campo da química orgânica, quer os elementos transurânicos devidos às reações nucleares, mostra

[95] "Não é lícito falar de técnica em geral, sem referi-la a um contexto social, a um dado regime de produção e a um determinado momento histórico. Só em função do estado global de uma sociedade é que certo conjunto de atos e procedimentos aparece como técnico; por isso, o que em uma sociedade é considerado 'técnica', em outra não será tal. Somente para certo contexto esses atos adquirem a significação, mais eminente, de técnicos, distinguindo-se de outros capazes de dar o mesmo resultado, porém considerados triviais. A ordenha das vacas é um gesto humano imemorial, mas, desde que é feita com a consciência de obedecer a determinadas regras de assepsia, ou, até, por meio de máquinas pneumáticas, passa a ser uma técnica para a sociedade que nela vê um modo superior de produzir" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 83). Assim, por exemplo, é claro que a ordenha, por assim dizer, artesanal, permanece possível e permanece um ato técnico determinado, porém, levada em consideração a sua relação imanente com a totalidade da produção social, a técnica qualitativamente mais simples e menos produtiva pode ser considerada como obsoleta.

[96] "História e resolução de contradições existenciais são termos que significam a mesma coisa" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 244).

> o homem no pináculo histórico, atual, da sua capacidade demiúrgica. Ao produzir novos corpos de ordem natural o homem faz a cultura preceder o mundo e tornar-se a matriz da natureza. Mas essa façanha cosmogônica só é possível, porque a consciência veio realizando-se até agora num longuíssimo processo de formação cultural, de produção de ideias e artefatos científicos, que são finalmente empregados para o ato da criação das novas substâncias simples. Mas, por outro lado, esta acumulação resulta do viver do homem, da superação existencial da contradição fundamental que o opõe à natureza e o vai fabricando na qualidade de ser pensante, no curso de inúmeras experiências e das lutas sociais que é obrigado a travar para sobreviver, e cujo principal efeito, além dos bens de consumo de que se utilizará imediatamente, se encontra no surgimento das ideias, representações da racionalidade do mundo e, portanto, eventuais vias de acesso à intimidade da realidade para fins de transformá-las [...] a condição da possibilidade deste ciclo de criação mútua entre cultura e natureza é o avanço do processo objetivo em totalidade (VIEIRA PINTO, 1985, p. 529-530).

Assim, o processo universal da realidade encontra a culminação no processo de desenvolvimento social, e, por sua vez, este processo é desenvolvimento da realidade material a partir da atividade da consciência – emergente da própria realidade – sobre o mundo objetivo. É assim que o conceito de processo social, concebido como desenvolvimento, encontra em AVP seu fundamento objetivo, com efeito, o próprio processo genérico da realidade como matéria em movimento, de tal maneira que ser humano e natureza se encontram unificados em sua diferença. Essa unificação se dá pelo *processo de trabalho social*, e o seu desenvolvimento – que dá a ele a qualidade distintiva de processo – se realiza por meio do desenvolvimento da capacidade humana de transformação da natureza. O processo de humanização, assim, visto pelo aspecto da técnica, que lhe é fundamento, "aparece ao mesmo tempo por duas faces: (a) como produção de bens consumíveis; (b) como elaboração de ideias verídicas" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 197-198).

Como vimos, é o regime de relações sociais instituídas historicamente que determina, em primeira instância e fundamentalmente, a historicidade de cada uma das formações sociais, enquanto que o domínio técnico sobre a natureza aparece como segundo elemento de determinação. Porém, esses dois aspectos encontram-se entrelaçados. De fato, "em virtude de circunstâncias históricas, as sociedades humanas se distribuem em etapas de desigual desenvolvimento, e por isso seu poder de dominação da natureza revela-se também desigual", e é por razão dessas desigualdades – que se referem tanto ao poder de dominação da natureza quanto às formas específicas de relações sociais que regulam a produção – que "o homem não tem objetivamente uma essência uniforme, mas depende do desenvolvimento da sociedade a que

pertence" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 531)[97]. A essência humana – dada pelo conjunto das relações sociais que este ser produz historicamente para si, como um ser determinado pela existência a ser produtor da mesma e, assim, produtor da própria essência – depende, porque fundamentada no processo universal da matéria, da extração, pelo ser humano, das potencialidades contidas no mundo natural e sua operacionalização. O processo de humanização, entendido como processo de desenvolvimento, é medido, por AVP, pelo critério último da produção material, quantitativa e, principalmente, qualitativamente considerado. Neste sentido, quanto maior o domínio sobre a natureza, maior o processo de humanização, que corresponderá a graus cada vez mais desenvolvidos do próprio processo universal e absoluto do movimento da matéria.

Queremos, agora, discutir brevemente, uma vez situada a existência humana, a partir da cultura, como processo histórico fundado na transformação material do mundo, a relação entre conhecimento e realidade histórica a partir do conceito de amanualidade[98].

4.1.4 Amanualidade: a mediação fundamental entre consciência e mundo

Pensando na emancipação dos países subdesenvolvidos, objetivo que foi sempre guia mestra de seu pensamento (como discutiremos ainda neste trabalho), AVP afirmava em CRN I que a filosofia que representa tal necessidade deve ser fundada na seguinte tese central: "é o trabalho que revela a realidade, à medida que a vai modificando" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 72)[99]. Com efeito, vimos na seção anterior que, para o autor, a inserção cada vez mais extensa e íntima do ser humano na realidade, pelo desenvolvimento do trabalho, mediado pela técnica e

---

[97] Neste ponto específico de *Ciência e existência* AVP se referia à diferenciação entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, mas a observação vale, com as modificações necessárias, para o âmbito mais genérico que aqui nos referimos. Assim, colocava logo a seguir: "o homem que comanda a natureza é sempre um indivíduo *histórico*, o existente em determinado momento do processo da evolução orgânica e da evolução social, e não um indivíduo abstrato, que se pudesse supor vivendo hoje tanto quanto no passado remoto ou no futuro longínquo. O controle da natureza, e portanto o ciclo de relações entre cultura e materialidade, constitui um processo por essência histórico cujo protagonista é sempre o homem em situação histórica" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 532).

[98] Rodrigo Gonzatto (2014, p. 34-73) discute, em sua dissertação orientada pelo conceito de amanualidade em AVP, a respeito da história desse conceito na filosofia existencialista e, respectivamente, no filósofo brasileiro. Ele desenvolve essas ideias em sua tese de doutorado (GONZATTO, 2018), e, assim como esse trabalho, relaciona o conceito de amanualidade intimamente com a produção humana da própria existência.

[99] Freitas (2005, p. 22) diz o seguinte: "sua vasta e culta obra revela o intelectual brasileiro subtraindo (em proveito próprio) o conceito de amanualidade para, com ele, procurar pelo avesso do mundo subdesenvolvido". Ele recupera, nessa sua introdução de *O conceito de tecnologia*, a discussão que havia feito sobre o conceito de amanualidade em Freitas (1998, p. 91-95) a partir de *Consciência e realidade nacional*.

acumulado na cultura, é o fundamento objetivo segundo o qual se pode observar e até mesmo medir o processo de humanização, que corresponde ao próprio processo histórico de existência da humanidade como um todo e em sua unidade integral. Esse é o nexo interno fundamental entre humanidade e processo universal da realidade. A contradição, que vimos expressar uma característica essencial da realidade em geral, manifesta no seu dinamismo interno, aparece aqui, na forma da vida humana, como relação interna entre coletividade humana e natureza. Porém, a realidade especificamente humana não se reduz a uma objetividade externa, mas tem por característica existencial distintiva o fato de que quem produz essa objetividade são os *sujeitos* historicamente existentes, portanto, os seres *conscientes* que agem sobre essa realidade. Essa é a forma de movimento que corresponde a essa modalidade de existência. Assim, o processo de humanização deve igualmente considerar o processo de formação da consciência a partir de seu fundamento material, uma vez que a humanização, como vimos, é *função* da atividade dos seres conscientes no mundo ao qual pertencem. O conceito de amanualidade é introduzido para representar esse aspecto do problema.

Faz-se necessária aqui, contudo, uma breve observação. Apesar do conceito de amanualidade, pelo *conteúdo real que representa* – e concordamos com Freitas (2005) quanto a isso – ser omnipresente na obra de AVP, ele aparece com mais clareza e importância, sob essa roupagem, apenas em CRN. Gonzatto (2014, p. 55) nos indica com maior precisão:

> O conceito de amanualidade é uma categoria constante na obra de Álvaro Vieira Pinto e se encontra presente ao longo da produção intelectual do filósofo (FREITAS, 2005, p. 12, 20). De maneira direta, este conceito é apresentado inicialmente por Álvaro Vieira Pinto em "Consciência e Realidade Nacional" (VIEIRA PINTO, 1960), posteriormente discutido em "Ciência e Existência", e pode ser encontrado, de forma mais indireta, em diversos momentos de sua obra "O Conceito de Tecnologia" (VIEIRA PINTO, 2005).

O conteúdo ao qual se refere o termo amanualidade é sem dúvida importante para AVP em todas as obras; o termo, contudo, muito menos. Se se tratasse apenas de uma questão terminológica, entretanto, não haveria nenhuma dificuldade. O problema ao qual devemos fazer menção aqui, entretanto, diz respeito ao conteúdo. Segundo a leitura que nós apresentamos neste trabalho, é importante que façamos distinção entre as categorias realmente gerais enquanto tais e a forma como elas podem aparecer como momentos em circunstâncias históricas específicas e particulares. A dificuldade consiste, precisamente, em que *Consciência e realidade nacional*, conforme discutiremos no capítulo seguinte, é antes de tudo uma obra filosófica orientada para

uma realidade concreta, historicamente determinada, muito particular. Assim, os conceitos filosóficos – que pela sua própria natureza genérica tendem a ser categorias no sentido posto – empregados pelo autor estão intimamente atrelados, nessa obra, à circunstância concreta por ele analisada e experienciada. O risco que aqui correríamos seria o de generalizar inadvertidamente aspectos do conceito de amanualidade expostos em CRN que são *muito mais particulares* do que poderia parecer à primeira vista, ao menos segundo nossa interpretação. Esse risco existe justamente porque, em CRN, pelas suas características, a análise da situação concreta aparece envolvida por uma explicação de teor genérico-filosófico. Assim, o importante é que nos atenhamos, neste ponto, ao que o conceito possui de mais genérico, ou, categorial.

A nosso ver, o que o conceito de amanualidade reafirma, antes de tudo, enquanto representação das relações fundamentais entre consciência e realidade, é o fato de que a consciência emerge sempre como consciência de um indivíduo historicamente determinado que apenas conhece a partir de sua experiência particular (e, de fato, singular) de vida, no limite a partir de sua experiência sensível. Trata-se de reafirmar aqui os fundamentos do conhecimento em geral para AVP, sempre fundados nessa sensibilidade, opondo-se à ideia da existência de ideias gerais *a priori* e afirmando a anterioridade da matéria sobre a consciência. Todo conhecimento devém da experiência, e isso também é verdadeiro para o conhecimento humano. O conhecimento é a própria mediação da experiência, é um aspecto do processo material que se torna vida e que reflete em si a sua própria existência. Aqui, o salto qualitativo refere-se ao fato de que se trata da experiência de *produção* da existência e, portanto, o conhecimento emerge do ato produtivo consciente realizado de forma social, e não, meramente, dos contatos biologicamente possibilitados e estipulados – o que significa que o conhecimento se torna processo histórico-social.

Assim, o conceito de “amanualidade” é sugestivo desde o início, uma vez que – referindo-se ao existencialismo – AVP indica que “o mundo se apresenta ao existente humano como espaço de ações possíveis mediante objetos dispostos ao seu redor, a serem tomados como utensílios”, este ‘estar à mão’ é que se representa por ‘amanualidade’” (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 73). Assim, diz o autor:

> Com efeito, a objetividade se faz acessível ao homem mediante a amanualidade com que se apresentam a nós os entes circunstantes preexistentes à ação. Com estes, graças à propriedade de serem o que está ao alcance da mão, e mais amplamente ao alcance da

> nossa percepção sensível, é que se constitui na consciência a representação do mundo, cujo primeiro círculo, imediato, é este, tendo por fundo o horizonte da objetividade indeterminada, que só aos poucos se vai configurando, à medida que progride nossa faculdade de apreensão – ou melhor, de "preensão", de "agarrar com a mão" – dos entes que lá se encontram. Este conceito é fecundo e foi largamente explorado pelos fenomenólogos existenciais, embora servindo a uma concepção equivocada, idealista, metafísica; parece-nos, porém, que um dos seus aspectos capitais não foi devidamente ressaltado. É que, em imenso número de casos, os objetos que se revelam como coisas, em virtude do caráter amanual, são na verdade objetos fabricados[100]. São dados à capacidade de manuseio do sujeito, mas para isso tiveram antes de ser produzidos. E só puderam ser produzidos porque a matéria de que são feitos e todos os demais ingredientes se apresentaram à ação do agente criador segundo uma forma de manuseio mais primitiva, a forma das substâncias brutas.

A noção de amanualidade retém, em essência, portanto, em nossa interpretação, nos seus aspectos mais genéricos: 1) a anterioridade primeira da objetividade da realidade em sua *integralidade* (uma "objetividade indeterminada", a princípio e por princípio, uma vez que é inesgotável[101]) frente à sua apreensão pelo sujeito; 2) a determinação do conhecimento pela situação concreta do sujeito que age sobre o mundo a partir dessa sua situação[102] particular[103] e; 3) o caráter de *processo histórico* que se desenrola nessa forma (perene) de relação entre indivíduos e mundo físico, social e cultural, uma vez que o mundo com o qual se lida se torna, com o processo de humanização, cada vez mais produto do trabalho humano. Também se indica que as *formas de interação* entre o ser humano e a realidade são imensamente variadas, tendo por base última a objetividade do mundo material, por fundamento subjetivo as capacidades sensíveis do indivíduo e por horizonte todos os tipos de *atividade* que o ser humano pode realizar a partir de sua existência *social*[104].

---

[100] "O amanual do objeto é visto como resultado de operação laboriosa, ao cabo da qual algo é dado porque foi feito. A qualidade de 'feito' incorpora ao objeto toda a soma de trabalho que custou, não o trabalho de forças naturais, cegas e fatais, e sim esforço humano. É, pois, deste último que resulta o amanual do objeto fabricado, e se, como afirma a teoria, é no fundamento do 'estar à mão' que se dá a possibilidade de conhecimento do seu ser, pode dizer-se que o objeto é sempre o produto da mão que o faz, dado à mão que o conhece. A objetividade carrega-se, assim, de significado existencial, a coisa é o homem fazendo-a materialmente" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 75).

[101] Vieira Pinto (2005b, p. 287) indicava ser a "cognoscibilidade indefinida do universo" uma "tese fundamental da dialética, confirmada pela história inteira da ciência".

[102] O ser humano, no seu processo concreto de vida, é um ser em situação, e essa situação "é a situação na sua total realidade singular, pois só assim se compreende que intervenha na realização de um ser pessoal, insubstituível, único". A situação se define pelo "conjunto finito de possibilidades que a distinguem singularmente, de inúmeras outras" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 141).

[103] Assim "não existe ponto de vista absoluto na apreciação da realidade", "todo ponto de vista está necessariamente carregado do condicionamento posicional" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 28).

[104] Ou seja, não nos referimos somente ao aspecto imediatamente material da atividade, mas também ao seu sentido. O sentido, por sua vez, como indicamos, é dado pela conexão entre a atividade realizada e o mundo social ao qual se dirige e do qual emerge. Assim, uma mesma atividade – considerada pela perspectiva externa – pode, de fato, possuir sentidos sociais muito distintos entre si e, por isso, diferirem essencialmente entre si.

Assim, AVP indica que a amanualidade "implica a gradação nos tipos de manuseio e não se mostra, conforme deixa crer a teoria, como propriedade unívoca": o que se esconde por trás dessa sua gradação é o trabalho (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 73)[105]. Incorporando o conceito de amanualidade à sua concepção materialista do mundo, AVP dizia:

> Cada indivíduo encontra o mundo povoado pelos objetos que a época na qual nasceu pode produzir, na fase em que se acha o processo econômico e cultural da sua comunidade. A revelação do mundo, pelo amanual das coisas, se faz, portanto, trazendo sempre o caráter histórico da manufatura e se refere às forças de produção, às relações de produção[106] e ao grau de avanço intelectual existentes (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 76).

Vieira Pinto insere, dessa forma, no âmago do conceito de amanualidade o conceito de *produção*, fundado, antes de tudo, no trabalho sobre a realidade objetiva. A produção, como conceito genérico, exprime-se universalmente em toda forma de atividade humana, sendo a forma originária de amanualidade a produção material da existência: o trabalho. Com efeito, em nossa interpretação, para o filósofo brasileiro a verdade do conceito de amanualidade reside aí, enquanto afirmação de que a gênese de todo conhecimento humano da realidade se encontra na origem peculiar da sua inserção no processo universal da realidade: o trabalho socialmente realizado como resolução da contradição que constitui a essência do ser humano. O que se estabelece, assim, por outro lado, são os fundamentos materiais e histórico-sociais do conhecimento, bem como a união de ambos os aspectos a partir do trabalho, que é o critério prático de validação do conhecimento, ao menos em última instância. O ser humano só poderá transformar a realidade se apreendê-la segundo a sua objetividade própria, que é independente da vontade humana e diz respeito à sua essência material[107]. Dessa forma, "a adequação do

---

[105] Em passagem também recuperada por Freitas (1998; 2005), que vale a reprodução, indicava AVP: "uma coisa é mexer-se em um pouco de barro, outra é segurar uma vasilha para beber, e outra ainda é toma-la nas mãos para apreciar a beleza dos desenhos e do colorido que lhe foi dado pela arte cerâmica. Nos três casos, imaginados como exemplo, temos a mesma matéria, mas três graus distintos de manuseio, representando três modalidades de ser, com tudo quanto de significado particular há para cada um; e o que determina a diferenciação entre esses três modos é a operação do trabalhador, que imprime em cada caso à substância brutal original propriedades que condicionam as diferentes possibilidades de manuseio. Com efeito, é o trabalho que eleva a realidade objetiva de um a outro grau de amanualidade. E com essa elevação surgem constantemente novos característicos do objeto" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 74).

[106] Aqui ele emprega explicitamente as categorias de Marx.

[107] "De fato, não há outro modo de captar o real senão introduzir-se na sua mobilidade, esposando-lhe a dinâmica; o meio único de realizar a união do homem com o mundo é a ação. Supor que a consciência discerne num átimo a realidade exterior é fazer dela um aparelho fotográfico, limitado a tomar imagens que, como os instantâneos da arte fotográfica, reproduzem tudo, menos o essencial, o movimento do objeto" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 66). A

pensamento à realidade material se faz mediante o ato humano de transformar essa realidade. A este ato chamamos trabalho" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 67). É claro, portanto, que assim como não existem, para AVP, ideias *a priori*, também não existem ideias, enquanto tais, absolutas, apenas históricas e em movimento coetâneo ao desenvolvimento da prática humana sobre a realidade. Mesmo as ideias mais genéricas são criadas sob condições históricas determinadas, a partir da atividade dos sujeitos e as relações que travam com o mundo e representam na consciência. É, por sua vez, a acumulação do trabalho, da técnica e do conhecimento na cultura que medeia essa processualidade histórica, condicionada pelas *finalidades sociais* que determinam a produção de qualquer objeto ou ideia, pois o mundo social – que a consciência busca conhecer – é produto da materialização dessas finalidades.

Do ponto de vista mais genérico, portanto, acentua-se a historicidade da consciência e seu inextricável nexo interno com a realidade na qual existe, determinada fundamentalmente pela produção material e seu grau de desenvolvimento. Por sua vez, essa historicidade está articulada antes de tudo à *objetividade do processo histórico* da existência humana, ao qual se vincula a consciência. É assim que, por um lado, os processos nessa modalidade de existência da matéria devem ser entendidos como *produtos* da atividade humana e, por isso, essencialmente produtos da consciência, porém, pelo outro lado, a consciência, que concretamente é sempre a consciência individual, não é jamais absoluta e tem fundamento objetivo no processo universal da realidade e sua diferenciação em processo histórico-social. Trata-se de mais uma determinação da relação entre indivíduo e população no âmbito da existência humana.

Sugestiva é a retenção do conceito de amanualidade para indicar a forma fundamental da relação entre consciência e mundo, pois desde aí se recupera que o conhecimento é, antes de tudo, uma mediação do próprio processo material da realidade e uma forma de existência sua. Apesar da importância gnosiológica do conceito, acentuamos aqui seu caráter ontológico, na medida em que o conceito de amanualidade se refere à situação existencial em que vive o ser humano. A consciência não flutua no ar, mas é propriedade do ser humano material e concretamente existente que age sobre o mundo. Na perspectiva de AVP, o que de mais decisivo esse conceito de amanualidade comporta, pois referido à produção social, poderíamos dizer, é a historicidade que a ela corresponde, uma vez que a situação em que uma consciência particular

---

consciência capta dinamicamente o real na atividade de trabalho precisamente porque, ela mesma, é ação sobre o mundo. Com efeito, "para que a consciência possa captar a mobilidade existente independentemente dela, é preciso que ela própria seja mobilidade" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 66)

entra em contato com a realidade é já uma situação socialmente fabricada. O amanual a que o autor se refere não é apenas aquele da consciência particular que tateia a realidade, mas também aquele que está na raiz de todo processo cultural, o amanual da produção da existência. A produção da existência é também a forma pela qual a consciência se objetiva na realidade. Pelo trabalho socialmente realizado, produz-se um mundo objetivo que se pode dizer ser produto da consciência e é por ela reapropriado, e essa reapropriação é ela mesma uma *atividade* e uma forma de *produção*, de modo nenhum um reflexo mecânico.

O amanual, portanto, representa ao fim e ao cabo o fato de que a consciência se faz no processo de produzir um mundo social objetivo, a partir da materialidade de sua existência, que medeia a sua própria relação com a realidade e a produção das representações que dão forma aos seus conteúdos. A consciência emerge da realidade e, enquanto modo de movimento peculiar e qualitativamente distinto, produz uma nova realidade. Trata-se de um *processo* que implica também a reflexividade da realidade sobre a consciência, a saber, o conhecimento dessa realidade. O amanual também se refere, portanto, e também decisivamente, ao conhecimento humano a respeito do mundo, pois é por meio do *trabalho* que ele acessa essa objetividade das mais diferentes maneiras, com distintas intensidades, extensão e sistematização. Daí que o trabalho seja entendido como a via originária do acesso da consciência à realidade (em sua integralidade), pois é aquele modo de existência que articula a origem natural da consciência com o seu fazer-se consciência – um processo já histórico-social[108]. Por sua vez, é o desenvolvimento do trabalho, expresso no desenvolvimento da técnica e na complexificação das formas de movimento social, o fundamento das ideias produzidas sobre o mundo.

[108] "O trabalho constitui um caso especial da ação, mas o que lhe dá especificidade é ser causa modificadora da realidade externa. A ação admite distinções filosóficas que chegam até ao conceito lógico de ação meramente receptiva. Mas o trabalho é sempre ação transformadora. Qualquer que seja a posição ocupada no espaço social pelo indivíduo, este, a partir de tal posição, trabalha. E, ao fazê-lo, altera a realidade, donde necessariamente ser obrigado a constituir uma representação dela, a criar a consciência do estado do real sobre o qual incide a sua operação modificadora. Vemos, assim, que a consciência é determinada pela prática social primordialmente mediante o trabalho, que, por isto, não basta ser considerado apenas no aspecto social, no significado econômico ou nas repercussões morais. É necessário conceituá-lo do ponto de vista filosófico, como categoria existencial, já que não se trata de acidente do ser humano, de condição adjetiva, embora permanente, da sua realidade, mas de um modo de ser que, entre outros, revela a essência do ente que produz" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 65). Assim: "o amanual do mundo é sobretudo o amanual do conjunto de utensílios que determinado grau do processo cultural chegou a produzir [...] A amanualidade do ente é variável historicamente; a que se pratica em certo momento é aquela que permite aos homens desse tempo ter acesso à objetividade do mundo, tal como se encontra nessa fase da evolução histórica. Depende estritamente do tipo e da quantidade dos objetos fabricados nessa determinada etapa da cultura" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 75).

A mediação do social é entendida como momento do processo universal do movimento da matéria, não como uma cisão do subjetivo com o objetivo, mas como sua unidade, posto ser uma objetividade produzida pelas relações entre os seres conscientes. A amanualidade representa a forma pela qual essa unidade se realiza no mundo. O processo de desenvolvimento objetivo da humanidade – que se cifra em seus fundamentos no processo de desenvolvimento da produção – é acompanhado pelo processo de transmutação da consciência que, por sua vez, produzirá as novas condições objetivas de existência. A consciência muda porque altera a realidade a partir da sua atividade, insere-se na realidade como atividade, como *projeto*, e assim inscreve-se em sua mobilidade imanente. A amanualidade também situa, portanto, precisamente a consciência como o *locus* da *produção* dessas transformações, no sentido de afirmar os *sujeitos humanos historicamente existentes* em comunidade como os produtores reais da história, com o que se nega qualquer mecanicismo na relação entre objetividade e subjetividade nesse processo, pois a consciência *produz* historicamente também a sua representação sobre os processos que cria, medeia, transforma etc[109]. Todos permanecem processos, em última instância, materiais, mas cuja forma de movimento e conexão de sentido não podem ser explicados a partir de leis físicas, químicas ou biológicas, mas a partir da organização social que os seres humanos produzem para si como meio de resolução das suas necessidades.

O desenvolvimento da cultura implica na e resulta da formação de um mundo cada vez mais humanizado, um mundo sociocultural (além de físico-material) que conforma o campo de possibilidades da ação do sujeito que nele habita. É na lida com este mundo que a consciência particular – a única forma de consciência realmente existente, a consciência do ser humano vivo – se forma. A amanualidade, em última instância, é a forma pela qual um indivíduo se apropria do mundo humano historicamente produzido e se capacita a nele tornar a agir das mais variadas formas.

A amanualidade depende, portanto, da própria posição que um indivíduo ocupa no interior de relações sociais historicamente constituídas e das possibilidades abertas por esse posicionamento para a apropriação e produção da cultura. O aspecto particular mais decisivo que se deve considerar a esse respeito, que demarca fundamentalmente o caráter ideológico da

[109] Quando discutirmos a teoria do conhecimento teremos a ocasião de tratar mais de perto como AVP lida com o essencial do conjunto de problemas que aí surgem.

própria produção, é apreendido na sua generalidade, a formação das classes sociais. É o que discutiremos a seguir.

4.1.5 Classes sociais e consciência social: o caráter ideológico da produção

Em PCD, Vieira Pinto (1973, p. 242) em sua discussão sobre a demografia e tratando das relações entre indivíduo e população do ponto de vista da produção da existência, indicava que "na primeira forma como o homem produz sua existência, no ato de reproduzi-la, cria a sociedade, que funcionará como matriz das condições em que se sustentará sua existência", de tal forma que todas as "demais modalidades de ação que desenvolverá se revestem do caráter social, ou seja, estão impregnadas do estilo e das determinações que a sociedade lhes confere", devendo-se reter que "a principal das modalidades sociais da produção da existência consiste na produção dos bens necessários para conservá-la". Como já dissemos, mas vale reforçar, "sobre a base da ação direta desse grupo na natureza se estabelecem vínculos entre os membros deste, para obter o melhor rendimento da ação comum. São esses vínculos que constituirão as relações de produção", e o "regime de produção" que daí emerge, "enquanto perdurar com as suas particularidades e fisionomia distintiva, corresponde a uma fase definidas do processo histórico" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 242). O regime *social* de produção, demarcador fundamental de distintos processos históricos de existência das comunidades humanas, é estabelecido a partir da necessidade de produzir materialmente a existência e, assim, erige-se a partir de determinadas circunstâncias (naturais e histórico-sociais) objetivas. Vieira Pinto (1973, p. 242) dizia a respeito de cada uma dessas "fases" definidas do processo histórico:

> [...] não é permanente; se modifica e por fim se esgota, sendo substituída por outra, porque, com o incremento dos resultados favoráveis, obtidos pelo bom exercício de certo sistema de relações de produção, estas se alteram, os indivíduos descobrem novos instrumentos capazes de aumentar a produtividade de seu trabalho e novas ideias para melhor compreender os fenômenos naturais e explorar com maior proveito o meio ambiente, e as antigas formas são abandonadas em favor de outras mais compensadoras. Mas adotar estas, quer dizer criar novos tipos de vínculos nas relações entre os homens; e com facilidade se passa da primitiva equiparação coletiva de todos na fauna produtiva e na participação dos resultados, a outra etapa na qual alguns indivíduos começam a ter um papel superior ao dos demais, não apenas na regulação do esforço comum, mas também na apropriação dos resultados obtidos. Se engendram assim sistemas de produção nos quais a primitiva igualdade desapareceu e começa a se destacar o desnível e a exploração do trabalho de muitos por alguns. Este regime de desigualdade assume

> formas variáveis, mas sempre com o mesmo traço fundamental: os homens tem que se unir para produzir a existência (VIEIRA PINTO, 1973, p. 242-243).

Quando o regime de produção se organiza de tal maneira em que se engendra a forma social da "*exploração do trabalho* de muitos por alguns" tem-se o surgimento daquilo que, em *A Sociologia dos países subdesenvolvidos*, Vieira Pinto chamou, utilizando-se de metáfora teológica, de "vale de lágrimas" que, para o autor,

> [...] não é mais que uma fase, longinquíssima mas em essência episódica, do curso da existência coletiva da humanidade. Surge com o desdobramento da sociedade em classes antagônicas e desaparecerá com a destruição dessa desumana estrutura de convivência, que nada tem de necessária e insubstituível[110] (VIEIRA PINTO, 2008, p. 39).

Com efeito, em SPS, na sua discussão a respeito do ocultamento dos fundamentos materiais e sociais do "vale de lágrimas", AVP dizia que a "divisão entre os homens que os situa em classes antagônicas" é a "única e essencial divisão entre os homens", e estes configuram os "fatos objetivos" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 118). É preciso que façamos, aqui, um breve comentário. Não se deve compreender essa asserção como se ele ignorasse a existência das inúmeras outras formas de conflito entre os seres humanos, mas que somente essa "divisão", materialmente determinada, essa contradição econômica que se expressa no surgimento de classes antagônicas, é irredutível enquanto tais condições persistirem. Entretanto, tais condições, para AVP, não são necessárias em sentido absoluto, mas são formas contingentes de organização do trabalho social.

O que dá origem à exploração do trabalho e, assim, às classes sociais e por qual motivo ela não é necessária? Em *Ciência e existência* o filósofo brasileiro coloca a questão nos seguintes termos: como o ser humano se *produz* a si mesmo

> Neste sentido, o homem é ele próprio um bem de produção. Deparamo-nos aqui com a raiz inicial do problema social da relação dos homens uns com os outros. Este conceito é de máxima gravidade, pois daqui deveremos partir para o entendimento da essência do fenômeno da alienação, em toda a sua generalidade, e particularmente no aspecto que respeita à cultura. O homem produz a cultura por uma necessidade existencial, para se apropriar dela, pois é por meio dela que chega a postular as finalidades da sua ação. O que se passa em tempos como os atuais, porém, e em sociedades como a nossa, é que,

[110] Nesse ponto, é muito claro que AVP interioriza a crítica marxista. Essa aproximação é evidente ao longo de toda a discussão sobre as classes sociais, como se poderá averiguar a partir das linhas que se seguem. Não nos cabe aqui discuti-la, apenas apontá-la.

> por motivo do rumo tomado pela estruturação social, o homem em vez de se apropriar da cultura, de dominá-la, faz o inverso, aliena-se a ela, transforma-a numa realidade entificada, superior a ele [...] Quando dizemos que o homem é um bem de produção queremos entender com isso que *deve ser* um bem de produção *de si mesmo*, para si mesmo, ou seja, que sua ação sobre a realidade deve ser utilizada apenas em benefício de cada homem, para torná-lo mais humanizado na sua compreensão do mundo e nas relações com os semelhantes. Se, porém, como de fato acontecerá, por motivos que no momento não cabe dilucidar com detalhes, o homem se torna um bem de produção não para si exclusivamente, mas *para outro*, e portanto se converte em instrumento de utilização alheia, desaparece a dignidade que o caracterizava como produtor de si mesmo pela mediação da cultura que fora criando e acumulando, e se estabelece um regime de convivência injusto e desumano. Aparecem então nas comunidades sociais as desigualdades de função dos homens no processo da hominização comum, ou, materialmente falando, no processo da produção social dos bens de que todos necessitam e que deveriam estar ao dispor de todos. Surgem então as *classes sociais*, expressão da diferenciação no papel existencial desempenhado pelos homens no processo produtivo de si mesmos e dos bens de que precisam para subsistir (VIEIRA PINTO, 1985, p. 126).

Salta aos olhos, deixe-nos comentar, como se entrelaçam aqui os discursos científico e ético. Isso não é estranho à maneira pela qual AVP apreende a essência da filosofia e produz filosofia, como veremos. Se, para o autor, as classes sociais constituem – dentro da sua historicidade concreta e seu campo de existência – um *problema* e uma situação injusta e desumana de convivência, por outro lado essa situação está objetivamente fundada no processo da produção social dos bens de que todos necessitam. Assim, para se discutir a (des)necessidade da existência das classes sociais, é a este fenômeno que se deve dar mais atenção antes de qualquer coisa. Na passagem de CeE que vemos abaixo, colocando o problema como essência da questão da teoria da cultura, AVP o formula a partir do duplo caráter da cultura, a saber, o fato de que ela se constitui como bem de produção e bem de consumo. Dizia o autor:

> A raiz da separação de classes, como consequência da posição do indivíduo no processo social da produção dos bens, está na natureza dual da cultura [...] Com o evoluir da exploração da natureza e o predomínio crescente do homem sobre as forças naturais, e em relação com a multiplicação numérica dos componentes dos grupos comunitários, verifica-se a ampliação dos conhecimentos culturais e dos bens deles resultantes, que se vão juntando na sociedade e conduzem a diferenciações na apropriação desse acervo cultural. [...] Por circunstâncias complexas, a que não são alheias as diferenciações nos fatores naturais do meio, na capacidade física e intelectual dos indivíduos e os conflitos de finalidades estabelecidos entre eles, mas que têm como razão principal o modo de participação de cada homem no trabalho da produção social, chega-se à situação em que os bens culturais sofrem uma divisão. Aqueles que representam o aspecto de produção da cultura ficam em poder de grupos minoritários da coletividade, resultando para estes uma acumulação de riquezas que os faz, numa segunda fase, tornarem-se igualmente os açambarcadores do consumo dos bens culturais, especialmente os de valor suntuário, lúdico ou de pura fruição do espírito. Os bens que corporificam as forças produtivas põem a seu serviço outros grupos sociais, que formarão a grande maioria das comunidades humanas (VIEIRA PINTO, 1985, p. 127-128).

O que importa aqui enfatizar é a essência da interpretação filosófica de AVP a respeito do problema das classes sociais. Quanto à sua origem, situa-se no fato de que, no decorrer do processo de produção humana da existência pela via do trabalho social e consciente sobre a realidade, produziu-se uma situação em que o regime de convivência comunitária entre os seres humanos passou a ser determinado de forma tal que um grupo minoritário da coletividade detém os bens culturais que representam o aspecto de produção da cultura e, assim, ganham o poder de pôr a seu serviço outros grupos sociais, que formarão a grande maioria das comunidades humanas, fazendo, dessa forma, de tais grupos também *bens de produção* orientados pela realização das *suas* finalidades. É daí que surge a divisão entre trabalhar para si e trabalhar para o outro[111]. O surgimento das classes sociais, portanto, em primeiro lugar, é apreendido, segundo seu aspecto filosófico, como um desenvolvimento fundamentado na cultura, isto é, no desenvolvimento da relação entre ser humano e natureza e, assim, é antes de tudo um fato histórico, e não natural. Em *Porque os Ricos Não Fazem Greve?* Vieira Pinto (1962a, p. 15) expressava o seguinte ponto de vista:

> Nas formas mais primitivas de exploração da natureza, sendo extremamente rudimentares os instrumentos produtivos, a sociedade assumia a modalidade da organização comunitária, não havendo propriedade individual desses meios de produção. O que se produzia era imediatamente consumido por todos os membros da comunidade em igualdade de condições. A falta de excedentes, por força da precariedade dos recursos com que trabalhar a terra ou caçar os animais, impunha a equidade da situação econômica em todos os homens, não havendo evidentemente sobras que pudessem permanecer na posse de alguns indivíduos mais fortes ou mais espertos, para impor aos outros o seu domínio. Esta situação, que foi a da humanidade primitiva durante milênios, modifica-se com a melhoria dos instrumentos da produção, determinando a passagem a novas formações sociais, nas quais começa a se tornar possível a acumulação de excedentes e a propriedade privada desses bens. É claro que quando isso começa a acontecer a sociedade se divide, perde a homogeneidade inicial, e surgem a figura dos aproveitadores da riqueza coletiva e a dos que aos poucos vão caindo no estado de penúria e servidão.

É assim que "o povo, a imensa maioria da população permanece em estado de pobreza porque, embora seja o possuidor da força de trabalho que cria a riqueza não é possuidor dos

[111] Claro, então, que "trabalhar para si" não representa aqui uma relação do indivíduo consigo mesmo, mas uma relação do indivíduo que trabalha com a organização social da produção na qual ele se insere, bem como o "trabalhar para o outro". O indivíduo só trabalha para si em coletividade. É a questão da exploração do trabalho que demarca a diferença, aqui explicitada, entre trabalhar para si e trabalhar para o outro, trata-se de um problema fundado nas classes sociais.

resultados do seu trabalho" (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 16). Assim, segundo a lógica exposta: a produção de excedentes, objetivados como produtos culturais, em particular naqueles que operam como instrumentos da própria produção, cria a possibilidade de que a posse desses instrumentos seja detida por grupos minoritários, e essa posse – por assim dizer, monopólica –, por sua vez, cria as condições para que esses grupos minoritários possam pôr em movimento o trabalho dos grupos de maior número essencialmente como *instrumento* da realização das *suas* finalidades. Este modo social de existência é exatamente aquele que AVP indica ser a exploração do trabalho, cujas formas de manutenção variam da força bruta às manipulações ideológicas mais variadas[112]. Assim, indica que a acumulação de "vultuosa propriedade pessoal de bens", qualquer que seja a sua forma, por parte de uma minoria, "decorre da exploração do trabalho das grandes massas, que se veem despossuídas da maior parte dos bens sociais que produzem, relegadas ao plano da miséria, quer mantidas como escravas [...] quer como assalariadas, na modalidade atual" (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 16). Essa é, então, a origem fundamental das classes sociais, e se encontra em uma transformação qualitativa do processo social de produção da existência.

Objetivamente, essa transformação se refere à posse, por parte minoritária da sociedade, dos bens culturais de produção. Por outro lado, a própria formação dos grupos sociais – que se dá na interrelação que estabelecem a partir do processo produtivo – depende do desdobramento da cultura e da acumulação do trabalho social. A complexificação da estrutura social – que é correspondente à própria "multiplicação numérica dos componentes dos grupos comunitários" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 127) – acompanha o (e é acompanhada pelo), portanto, processo de complexificação da própria produção. Subjetivamente, ela se refere à transformação dos seres humanos que não detêm tal propriedade em bens de produção de finalidades alheias. Sua essência social consiste nisto, nesta organização da produção comunitária fundada na exploração do trabalho – que possui variadas formas históricas – e que é baseada em uma relação específica (determinada pelo grau de desenvolvimento material) entre os seres humanos e a cultura, uma vez que se baseia na posse dos bens de produção[113] por parte limitada dos indivíduos pertencentes a uma comunidade. É aí que se encontra a "essência do fenômeno da alienação, em toda a sua

[112] Em nossa leitura, *A sociologia dos países subdesenvolvidos* é inteiramente devotado à discussão crítica das formas ideológicas de ocultamento da realidade da exploração do trabalho. A importância dada por AVP ao aspecto ideológico da dominação de classe não é, portanto, pequena.

[113] Lembramos que a propriedade sobre os bens de produção pode ser também propriedade sobre os próprios produtores, que assim são escravizados. "O fundamento ontológico da possibilidade desta apropriação está em que o homem é naturalmente um bem de produção" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 130).

generalidade" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 126), e trata-se justamente do seguinte, da perspectiva existencial: enquanto tal, tomado em geral, o ser humano se distingue do mundo por se constituir como *sujeito* por meio da autoprodução de sua existência. Porém, sob tais condições sociais, aqueles que produzem a realidade por meio do trabalho perdem a condição de "sujeitos" do processo no sentido de que perdem a possibilidade de determinar as *finalidades sociais da produção*[114].

Ora, assim, tem-se a determinação fundamental do caráter *ideológico* que assume a própria produção social. O que se deve aqui reter é justamente isto: por um lado, a produção é atividade social movida por *finalidades* humanas, e precisamente isso distingue essa modalidade de existência (que contém a consciência) das demais modalidades de existência da vida. Por outro lado, por ser atividade essencialmente *social*, as finalidades a que a produção da existência responde não podem ser finalidades meramente individuais e muito menos naturais, mas produto já do encontro das consciências, já formas determinadas da consciência tornada *social* pela própria prática que ela realiza em sua existência. É aí que está a concreção sociológica do conceito de classe social em AVP, pois as finalidades individuais particulares que se articulam no interior das comunidades estão sempre tingidas das determinações sociais objetivas do mundo histórico no qual têm sua existência. É claro que a produção tem certo caráter ideológico mesmo na ausência das classes sociais, uma vez que responde sempre a finalidades tornadas sociais no interior do próprio processo de produção da existência, porém o que define e distingue o caráter ideológico da produção fundada sobre a exploração do trabalho é a alienação dela resultante e suas consequências. Essa alienação pode ser vista sob os mais variados aspectos, mas, socialmente, é entendida justamente a partir da oposição entre as finalidades sociais que se cria com a exploração do trabalho.

---

[114] Em *Sete lições sobre educação de adultos*, AVP dizia: "que é a alienação? Em sua expressão mais geral, *filosófica*, é um conceito que define a condição de um ser que encontra privado de sua essência, ou porque se encontre separado dela ou porque ela não se realiza completamente, perfeitamente, em tal ser. Este é o aspecto antropológico do conceito de alienação" e "em sentido mais restrito, histórico, social, a alienação se refere ao estado do indivíduo, ou da comunidade, que não retira de si mesma, de seus fundamentos objetivos, os motivos, os determinantes (as matrizes) com que constitui sua consciência, e sim os recebe passivamente de fora, de outros indivíduos ou comunidades (para os quais são válidos), e se comporta de acordo com esses motivos e determinantes como se fossem seus. Neste sentido é que o indivíduo ou a comunidade *perdem* sua essência. O homem perde sua dignidade de ser livre, a sociedade perde suas características de autonomia, de capacidade criadora de si, material e culturalmente. A essência que exibem não é a sua, mas é emprestada, quase sempre *imposta* a eles por outro indivíduo ou sociedade mais forte que os submete. Assim, a essência de tais seres está deslocada, eles são estranhos (alheios) a ela, ao que deveriam ser, perdem por isso a condição, a dignidade antropológica, existencial, de *sujeitos* de si, tornando-se objetos de outro" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 52).

Essa alienação, na verdade, exprime-se contraditoriamente. Essa contradição foi expressa por AVP em CeE a partir de uma dialética entre senhor e escravizado:

> Como bem de consumo para aquele que o possui, de um consumo que consiste em ser produtor de bens de consumo, a realidade do escravo é pois dual: de um lado, é consumido pelo senhor na qualidade de produtor do que este necessita; e de outro lado, é efetivamente um produtor, porque age diretamente na realidade natural, transformando-a, criando artefatos e objetos de uso, apenas não em seu proveito e sim para gozo dos que o possuem na condição de máquina viva (VIEIRA PINTO, 1985, p. 130).

Trata-se de uma relação contraditória uma vez que o sujeito da produção da realidade humana, a pessoa que trabalha, torna-se de fato o objeto das finalidades alheias, enquanto que, pelo outro lado, aqueles que determinam as finalidades da produção dela se ausentam, tornando-se sujeitos que não produzem[115]. Dessa maneira, há uma "cisão da cultura e a irreconcialibilidade entre seus dois aspectos" (bem de produção e de consumo) "nas sociedades em que persistem lado a lado classes divergentes e antagônicas", de tal maneira que "a cultura deixa de ser bem unitário da espécie, como vinha acontecendo no processo em que esta começava a se gerar, e se divide em duas metades, agora contraditórias" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 130). Nada diz, entretanto, que tal estado de coisas deva ser eterno. A desnecessidade da existência das classes sociais se exprime, em primeiro lugar, já no próprio fato de que tais relações não existem desde sempre, mas são elas mesmas produtos históricos.

Porém, mais importantemente, sua desnecessidade se exprime, para AVP, essencialmente na articulação entre os aspectos objetivo e subjetivo que se mostram já na consideração da produção material. Isso porque AVP entende "o processo de hominização" como processo de "de superposição do homem às forças da natureza e domínio delas pela inteligência" cuja finalidade objetiva última e essencial é a de "operar com maior rendimento e facilidade a produção dos bens necessários", oferecendo "a possibilidade de conseguir maior tempo para a satisfação das necessidades subjetivas, tanto as de caráter lúdico ou prazeroso quanto as de ordem cognoscitiva", de tal forma que, segundo sua essência, "o trabalho reduz-se a um processo que visa a produzir tempo livre para aplicar na descoberta de procedimentos e máquinas destinados a obter meios e condições para efetuar trabalhos mais suaves" em um movimento que tende "para a

[115] Seria importante observar que se deve tomar cuidado com a hipostasia do aspecto "individual" desse problema. Como os demais produtos da cultura, toda forma social de produção é relativamente independente (em diferentes graus e formas a depender do modo de organização social do qual se trate) dos indivíduos particulares que a reproduzem. Trata-se aqui daquelas relações fundamentais entre indivíduo e população, analisadas por AVP, vistas sob seu aspecto sociológico no que concerne a organização social da produção material da existência.

elevação dele a graus qualitativos, medidos pelos padrões da realização da essência humana, indefinidamente superiores, a saber cada vez mais humanizados" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 792). Assim, não se apreende apenas que o ser humano é o ser que produz a si próprio, mas como o ser que tem por *finalidade* última a produção de si mesmo como um ser cada vez mais humanizado, isto é, tem por finalidade a produção da liberdade a partir do fundamento da produção material e por meio dela. Isso é possível, em sentido objetivo mais amplo, pois o ser humano pode incrementar quantitativa e, decisivamente, qualitativamente, a sua capacidade de transformação da natureza pela via da técnica e do conhecimento, em um processo histórico que não encontra limites apriorísticos. O desenvolvimento objetivo do trabalho depende, em dado ponto, não da constituição de classes sociais, mas, pelo contrário, de sua supressão. Este aspecto objetivo da questão é complementado pelo seu aspecto ético, manifesto principalmente na supressão da alienação resultante da extinção das classes sociais. Do ponto de vista filosófico, trata-se de uma realização superior daquilo que define o ser humano enquanto tal, como produtor (social) da própria existência.

O surgimento das classes sociais influi sobre as formas de consciência social. Com efeito, a própria produção social se vê, agora, não apenas como atividade material, mas em seu sentido *ideológico*, uma vez que se determina pelas *finalidades* postas por aqueles que dominam os instrumentos culturais de produção. Consideremos agora essas questões sob a perspectiva da relação entre a realidade e a consciência que se faz dela a partir das classes sociais, tratando das duas modalidades mais gerais de consciência que aí surgem.

4.1.6 Duas formas de consciência: ingênua e crítica

Essa contradição existencial, que possui fundamento econômico, passa a se exprimir na totalidade das sociedades constituídas sobre a sua base, influindo também na consciência social. Como discutimos, a consciência se torna social por dois motivos: 1) o fundamento da consciência individual é a sua existência em uma comunidade determinada e um mundo natural comum e, portanto, grande parte dos conteúdos da consciência individual se refere necessariamente a uma objetividade comum condicionante de outras consciências; 2) as consciências não estão postas em relação uma à outra de maneira estanque, mas produzem essas relações por meio de suas atividades e da comunicação entre elas, assim, ela se torna social pela via dessa comunicação. A

consciência só passa pelo processo de individuação no interior do seu encontro com as outras consciências. Pode-se dizer que a alienação cinde essa consciência – expressando a cisão objetiva que foi produzida socialmente –, e, a partir do autor, podemos formalizar essa cisão em duas modalidades distintas de consciência: ingênua e crítica[116]. Defrontamo-nos com conceitos que foram elaborados, principalmente, em CRN*[117]* e, por isso, de maneira articulada com o problema da realidade nacional do período. Neste caso, contudo, pensamos que as observações de AVP a respeito são bastante claras quanto às determinações gerais desses conceitos. O que as distingue essencialmente é a sua postura frente à realidade.

A consciência crítica é aquela que "conhece a existência do necessário condicionamento das ideias que possui, busca relacioná-la aos seus suportes reais e, sem deixar de organizar logicamente a sua compreensão, não exclui a *referência obrigatória a um fundamento de objetividade*" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 25, grifos nossos). A consciência ingênua, por outro lado, é aquela que é ignorante em relação aos próprios pressupostos, aquela que, essencialmente, "não tem consciência dos fatores e condições que a determinam" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 88). Veremos, ao longo do trabalho, o quão fundo vai essa reflexão, porém, neste primeiro momento, temos de nos ater às determinações fundamentais dessa esquematização[118].

---

[116] Talvez essa distinção seja uma das formulações mais conhecidas de AVP – ainda que tenha sido elaborada primeiramente por Guerreiro Ramos – talvez pelo fato de terem sido incorporadas por Paulo Freire. Vieira Pinto (2020a, p. 25) indicava no início de CRN I: "dada a infinidade de pontos de vista individuais possíveis sobre o mesmo real, não haveria modos de descrevê-los se, precisamente em razão dos supostos que todos têm, não estivessem forçados a se grupar em reduzidos tipos e, em última análise, a se apresentar em duas modalidades extremas, que chamaremos de ingênua e de crítica. Num caso como noutro, a consciência é sempre um conjunto de representações, ideias, conceitos, organizados em estruturas suficientemente caracterizadas para se distinguirem em tipo ou modalidades. Contudo, uma distinção fundamental se impõe: é preciso distinguir entre conteúdos da consciência e percepção, por ela própria, do condicionamento desses conteúdos". Breno da Costa (2021, p. 67) indica que "as principais reflexões de Álvaro Vieira Pinto sobre a consciência ingênua e sua antípoda, a consciência crítica, encontram-se naquela que é uma de suas principais obras: 'Consciência e realidade nacional' (1960)". Esses conceitos, contudo – e diríamos diferentemente do conceito de amanualidade – aparecem explicitamente ao longo de todas as suas obras aqui estudadas. Porém, as mais de mil páginas de CRN são devotadas, justamente, a tratar do problema, circunscrito à realidade nacional, da relação entre essa realidade e as duas modalidades de consciência. Daí que o primeiro volume tenha como subtítulo "a consciência ingênua", e o segundo "a consciência crítica", respectivamente.

[117] Como também indica Da Costa (2021, p. 67).

[118] O próprio Vieira Pinto (2020a, p. 87) adverte que "o número de pontos de vista sobre a realidade é em princípio infinito, na prática considerável, mas não a tal ponto que não permita divisar grupos bem delineados, definidos pela posse de características comuns. Analisando-os, chegamos a perceber que o conjunto se conserva no campo de uma dualidade última e irredutível, que tem por extremos duas modalidades supremas de consciência. Estas são esquematizações que assinalam sentidos opostos na representação da realidade, e não devem ser tomadas como formas completas, integralmente constituídas. São, antes, dois paradigmas antagônicos que estabelecem os polos de atração das formas individuais do pensar, cada uma das quais se caracteriza pela maior aproximação a um dos extremos. São, por conseguinte, tipos que englobam numerosa variedade, mas se conservam suficientemente

O que, antes de tudo, na nossa interpretação do pensamento de AVP, produz a diferenciação entre as modalidades de consciência é, justamente, a cisão no processo objetivo da existência social que se dá com o surgimento das classes sociais e o fenômeno que ele denomina de alienação em sua forma mais geral. As formas de representação da realidade se distinguem essencialmente em crítica e ingênua, pois as formas de produção social da existência são cindidas desde o seu fundamento econômico. Dá-se o fenômeno que acima indicamos: a realidade social continua, como sempre, sendo realmente *produzida* pela via do trabalho, porém aqueles que trabalham não controlam as finalidades sociais que determinam a produção e, por outro lado, aqueles a quem pertence, pela posição social que objetivamente ocupam, esse controle, *não trabalham.* É essa cisão, indicada pelo nome de alienação, que produz também a alienação da consciência, ou, a consciência ingênua, bem como a consciência que, sob dadas condições históricas, atua no sentido de suprimir a alienação vigente – a consciência crítica. A consciência ingênua emerge, por sua vez, da sua separação do processo material de produção da realidade, que é o processo efetivo que dá origem a uma nova realidade. A nota distintiva da consciência ingênua é, assim, a perda de conexão com o processo mediante o qual o ser humano produz materialmente uma nova objetividade, o que a leva a si tomar a si própria como ponto de partida, isto é, a tomar a própria consciência como pressuposto de toda a realidade[119].

O que AVP aqui afirma é que, com o surgimento das classes sociais, produz-se infinitas modalidades de consciência que, entretanto, podem-se reduzir a duas modalidades gerais aqui representadas: a ingênua e a crítica. A consciência é representação e atividade. A representação crítica da realidade (ao menos no seu estágio atual desenvolvimento histórico) fará referência ao fundamento de objetividade do qual parte e sobre o qual se desenvolve, a saber, a própria tese fundamental da filosofia de AVP, a apreensão de que o ser humano se produz a si próprio por meio do trabalho coletivo sobre a realidade da qual se origina. Suas concepções se desenvolvem desde esse nexo fundamental nas mais variadas direções. A consciência ingênua, por sua vez,

---

marcados para que se perceba a radical oposição entre eles. Toda visão individual do processo histórico de uma comunidade pode considerar-se como situada no intervalo entre uma e outra dessas formas de consciência".

[119] A modalidade ingênua de consciência assim era determinada por AVP em *Sete lições sobre educação de adultos*: "A consciência ingênua é aquela que — por motivos que cabe à análise filosófica examinar — não inclui em sua representação da realidade exterior e de si mesma a compreensão das condições e determinantes que a fazem pensar tal como pensa. Não inclui a referência ao mundo objetivo como seu determinante fundamental. Por isso julga-se um ponto de partida absoluto, uma origem incondicional, acredita que suas idéias vêm dela mesma, não provêm da realidade, ou seja, que têm origem em idéias anteriores. Assim, as idéias se originam das idéias. A realidade é apenas recebida ou enquadrada em um sistema de idéias que se cria por si mesmo" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 58-59).

construirá suas representações de outros modos, que, em essência, negam, de alguma forma, o mesmo pressuposto da consciência crítica. Para Vieira Pinto, essa tomada de posição é ideológica e tem, precisamente, esse fundamento econômico.

Mas essas modalidades de consciência existem, justamente, como formas de existência das consciências particulares que se fazem em comunidade, também sendo expressas nos produtos culturais ideais objetivados por elas. Não é a ideia das modalidades de consciência que se manifesta como existência particular, mas a existência particular, concreta, determinada, material e social etc. que se constitui de dada maneira em sua relação com o mundo. Posteriormente, essa relação é *representada* segundo *formas gerais* que lhe são peculiares, na medida em que o ser humano tenha produzido, pela relação com o mundo, as mediações materiais e ideais que lhe possibilitem tal relação de *amanualidade* com o mundo, tanto do ponto de vista da prática social quanto da consciência que se faz dela. Com efeito, a distinção entre as modalidades fundamentais da consciência é desdobramento da apreensão de AVP sobre a amanualidade como relação fundamental entre consciência e mundo, que aqui se apresenta de maneira mais concreta e manifesta ainda mais claramente seu caráter ideológico peculiar. A consciência ingênua o é em razão da sua separação em relação ao processo de produção material da existência, é isto que funda, para AVP, a suposição de que é na consciência que se encontra a essência da realidade. Não se trata aqui de uma análise individual, mas uma análise de uma forma genérica de consciência como um todo e a sua razão histórico-material de existência. A consciência crítica, por outro lado, tendo como fundamento a produção material, que é o nexo social imediato entre a consciência e a materialidade objetiva da realidade, da qual faz parte e emerge.

Assim, as formas de consciência se desenvolvem sempre sobre circunstâncias concretas e, no que se refere ao problema das modalidades crítica e ingênua de consciência, é a prática social e a representação concreta dessa prática que determinam a forma pela qual essas modalidades – aqui representadas em máximo grau de generalidade – aparecem. Porém, por outro lado, deve-se compreender que a manifestação objetiva das modalidades de consciência na história humana não depende, fundamentalmente, da consciência individual, mas de que elas se tornem processos históricos objetivos que possam influir sobre os fundamentos econômicos da comunidade. É na interseção entre os sujeitos e tais processos sociais – eles mesmos produtos da atividade humana – que se produz historicamente as manifestações das distintas formas de consciência social.

A natureza crítica ou ingênua da consciência não tem a ver, fundamentalmente, com a *clareza* com a qual a consciência elabora e representa formalmente e discursivamente a sua própria perspectiva[120], mas pelo reconhecimento (ou não) de seu condicionamento pela realidade objetiva, externa à consciência, e pela relação que guarda com essa objetividade. Na formulação de AVP, o que importa aqui, antes de tudo, é a relação objetiva entre os processos sociais que manifestam distintas formas concretas de consciência e os fundamentos econômicos sobre os quais estão fundados. Essa relação, que é o que determina o "efetivo teor de verdade" da consciência, é aquela que, em CRN I, o autor denominou de "autenticidade" da consciência (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 26). A clareza da consciência diz respeito à "melhor capacidade de explorar a própria riqueza e estrutura interior, sem dela sair" e, dessa forma, porque os maiores graus de claridade dizem respeito apenas à relação da consciência consigo mesma, "nada presumem, pois, quanto à autenticidade" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 26). Assim, a posse da claridade pode produzir "unicamente a verdade formal da relação entre as ideias" e viabilizar "o poder de criação de novas ideias por artes da imaginação", pois tal ilustração significa que ela é "capaz de manifestar certo grau de luminosidade no seu mundo interior e nas expressões com que o exterioriza"; porém, isso não faz que ela seja "necessariamente *verídica* na compreensão da realidade" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 26, grifos nossos).

Uma consciência pode ser crítica sem que possua quase nenhum grau de clareza formal a respeito dos seus próprios motivos, ou, então, ingênua sendo capaz de produzir milhares de páginas de justificativas internamente consistentes segundo sua própria lógica e rebuscadas segundo sua forma discursiva. O critério último de verdade que aqui AVP nos apresenta, como relação da consciência com a realidade, é estabelecido com relação não aos conteúdos da consciência em si e para si, mas com relação à forma pela qual a própria consciência se relaciona com a realidade objetiva. Não sendo essencialmente formal, é, antes de tudo, um critério ideológico e prático, estando, assim, a elaboração formal referida a essa tomada de posição, que é primária. Vieira Pinto (2020a, p. 26-27) também indica que qualquer condição de existência "pode dar origem a uma forma de pensar autêntica, para tanto lhe bastando reconhecer os motivos que a determinam", e, portanto, "não há ponto de vista preferencial", de tal maneira que, a princípio, "de qualquer ponto do espaço social é possível alcançar a consciência crítica da

[120] Muito menos do potencial acúmulo de saber livresco ou diletante, a concepção de cultura que AVP denuncia como ingênua e própria das classes dominantes em praticamente todas as suas obras.

realidade". Neste caso, a autenticidade que está *à mão* de qualquer consciência (e a veracidade de seus conteúdos) tem como parâmetro as determinações da própria consciência crítica como elaboradas por AVP[121].

Por fim, ainda nesses aspectos gerais, é preciso dizer que, justamente por esse critério de verdade não ser meramente formal, ele será posto à prova não na enunciação abstrata dos fundamentos da consciência, mas na tomada de posição do sujeito frente às circunstâncias que se apresentam na sua realidade social objetiva. É sua inserção nos processos da comunidade, que constituem a situação objetiva no interior da qual atua, que evidenciará essa sua relação com o mundo e as circunstâncias determinam a possibilidade da emergência das modalidades de consciência e sua prevalência recíproca. A consciência é autêntica antes de tudo pela prática, não pela representação dela. A comunidade, por sua vez, não é formada apenas pelas relações econômicas, ainda que estas a fundamentem, mas por uma totalidade de atividades sociais que produzem o ser humano integralmente e configuram distintas amanualidades e, dessa maneira, distintas formas de consciência. Se a relação do sujeito com o mundo for *derivada* de uma ideia abstrata, ao invés da ideia abstrata ser *induzida* da relação objetiva da consciência com o mundo e realizada por meio dessa prática concreta, tem-se *sempre* a estrutura da modalidade ingênua de consciência[122]. A consciência se faz crítica ou ingênua pela sua vinculação ao processo de humanização dentro das suas circunstâncias concretas dadas pela comunidade na qual vive em dado tempo histórico determinado e pela representação que assim constrói desse processo[123].

---

[121] Seria plausível argumentar que a consciência ingênua portada por um representante das classes que vivem do trabalho alheio é autêntica em relação ao seu próprio modo de vida. Por isso, enfatizamos que, aqui, AVP já emprega, como padrão de medida, sua própria concepção do processo da existência humana como um todo. Sob essa perspectiva, toda consciência que atue no sentido de manter a divisão da comunidade em classes sociais é inautêntica, pois está posta em relação não apenas à sua existência histórica particular e transitória, mas ao processo observado como totalidade segundo a perspectiva do autor.

[122] Assim, veremos, por exemplo, que a hipostasia apriorística da contradição econômica na circunstância da realidade nacional analisada por AVP em CRN é por ele criticada como não correspondente à modalidade crítica de consciência que caberia na realidade nacional *subdesenvolvida* naquele ponto de sua história.

[123] "Existir autenticamente é conduzir-se segundo a forma da consciência crítica. Não é regra de ação, mas forma de ação. Viver inautenticamente é deixar-se dominar pelas infinitas variedades do pensar ingênuo. A autenticidade do ser do homem não é subjetiva, mas objetiva e concreta; implica a compreensão da sua relação necessária ao mundo, e, portanto, à historicidade dele. Não é o caráter ontológico do indivíduo que se recolheu ao privatismo, desligando-se do ambiente, não é o repúdio do quotidiano e da repetição banal, mas a absoluta aceitação do real, na plena verdade e no consciente propósito de 'sê-lo', pelo encontro com o mundo e pertencimento a ele. Autêntico e inautêntico são caracteres que se devem definir pelo entendimento que a consciência tiver da sua relação com a realidade. Assim, a existência autêntica é aquela que se comporta segundo a forma do pensar crítico, ou seja, a que se sabe condicionada pelo modo de ser do mundo e indaga a cada momento dos motivos objetivos sobre os quais deve assentar sua ação. Inautêntica é aquela que, desconhecendo ou negando este condicionamento, julga fazer para si própria a lei única a que obedece. [...] A distinção entre as modalidades da existência assenta, pois, nos modos de ser

Em suma: “só a participação positiva no trabalho de alterar o mundo define o existir autêntico, e, portanto, este tem por critério uma relação de ordem real”, consistindo a tarefa da consciência crítica apoderar-se da lógica interna ao processo social no qual vive – com a clareza formal que lhe for situacionalmente possível – e a capacidade de determinar “para as circunstâncias históricas e locais em apreço, os atos que devem compor a existência autêntica” (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 290-291). O mundo social tem origem, de modo mais geral e segundo o entendimento de AVP, no processo universal de movimento da matéria e, por sua vez, a sua condição de desenvolvimento fundamental se encontra no desenvolvimento da capacidade de transformação da natureza e da produção material.

A realidade social não deixa de ser, ela mesma, um modo de existência do processo universal da realidade, de tal modo que o desenvolvimento da realidade social também passa, de modo geral, pelo desenvolvimento das formas de movimento da matéria, que aparece aqui como desenvolvimento da capacidade humana de produzir a realidade, de trabalhar. Uma vez, entretanto, surgidas as classes sociais, o fenômeno da alienação cinde as finalidades sociais da produção do sujeito da produção, dado que separa os produtores dos instrumentos culturais de produção. Os fundamentos do processo de humanização se tornam, dessa forma, fundamentos do processo de desumanização e produtores da modalidade ingênua de consciência. É a este processo que AVP se refere de maneira mais geral quando trata das modalidades crítica e ingênua de consciência, estando a consciência crítica – na medida das possibilidades dadas pelos processos sociais nos quais está historicamente inclusa – atrelada à supressão deste estado de coisas fundado na exploração do trabalho e à representação autêntica da realidade que apreende e formula o problema dessa maneira. A condição objetiva de realização dessa supressão é, por sua vez, o desenvolvimento da capacidade humana de transformar a natureza, é, segundo sua

---

da consciência: toda vez que atua representando-se a si própria como determinada pelas condições da realidade, e respondendo por meio de atos livres a desafios do mundo exterior, é autêntica. Sendo, porém, a realidade de constante mudança e manifestando-se à consciência como exigência de transformação, as circunstâncias externas concretizam o seu papel de determinantes dessa consciência, quando conduzem a atos que coincidem com a dinâmica do processo e o impulsionam. Só será, pois, autêntica a existência que se incorpora ao processo da realidade social, torna suas as exigências da lógica imanente às coisas e aos fatos, aceita e obra a transformação do mundo” (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 289-290). Neste ponto, bastaria apenas mencionar que o modo peculiar pelo qual AVP constitui seu pensamento filosófico a partir da apropriação, neste caso, tanto do existencialismo quanto do marxismo, aparece na imbricação (crítica) que opera entre as duas correntes de pensamento na determinação do conceito de autenticidade e inautenticidade. É o *trabalho* que, por um lado, produz a unidade interna entre o mundo natural e a realidade social e, pelo outro, é igualmente a condição de unidade existencial entre o indivíduo e a realidade social.

perspectiva, o domínio cada vez maior do ser humano (da consciência) sobre a natureza e suas leis.

Como última observação a respeito dessas duas modalidades de consciência, cabe enfatizar ainda mais uma vez que não se deve substancializar nenhuma delas, tampouco imaginar que existam indivíduos puramente críticos ou ingênuos. Trata-se, a princípio, somente de uma análise de modalidades pelas quais a consciência pode se vincular à realidade na qual vive e, condicionada por esse vínculo, produzir sua representação a respeito dessa realidade. Trata-se da análise de formas de consciência social que emergem da prática historicamente situada dos indivíduos particulares.

Pensamos assim ter discutido (de modo resumido) o essencial da apreensão de AVP a respeito da fundamentação da existência humana a partir do trabalho. A questão que agora se apresenta não é mais, apenas, a questão do trabalho tomado em si e para si, mas a questão da formação da comunidade como um todo, considerando outros momentos que não são imediatamente econômicos. Começaremos por discutir, brevemente e naquilo que pudermos extrair de mais fundamental, a questão da constituição e manutenção dos regimes sociais de existência que envolvem os modos de reprodução econômica, a saber, o problema da política em seu caráter genérico, a constituição da comunidade enquanto totalidade envolvente da existência individual e a objetivação dos processos econômicos como projetos de classe.

4.2 A comunidade como totalidade envolvente: a política como projeto social

A forma de exposição do pensamento de AVP pela qual optamos nos coloca mais dificuldades quando o assunto sobre o qual precisamos falar de maneira geral pouco aparece, no próprio autor, sistematizado nessas suas determinações mais abstratas[124]. Pensamos ser este o caso do problema da política. Dos escritos que hoje possuímos, ao contrário de temas como a ciência e a tecnologia (ou mesmo a demografia), não se tem em vista nenhuma elaboração voltada especificamente para discutir a política em termos mais amplos e também genéricos. Entretanto, encontra-se ao longo de suas obras variadas indicações do autor nessa direção. Não

[124] É importante novamente ressaltar: o desenvolvimento destes temas em suas determinações mais gerais é ele mesmo um produto do desenvolvimento histórico das relações sociais analisadas por AVP. A existência dessas determinações nessa forma mais geral exprime esse desenvolvimento, mas de modo nenhum se deve buscar nesses esquemas uma chave metafísica de interpretação da história. Antes, deve-se esperar que o desenvolvimento histórico modifique tais enquadramentos, na medida em que dê origem a novas formas que podem ser captadas e explicitadas pela consciência.

devemos, por isso, estender essa discussão para além daquilo que ela tem de realmente essencial. Como sempre, devemos partir do fundamental, do ser humano como ser que se produz a si mesmo, cujo principal produto é o próprio ser humano[125]. Assim, AVP determinava, em PCD, a partir da discussão sobre a demografia, o aspecto político da produção do ser humano pelo próprio ser humano:

> A intelecção do processo histórico, a participação de cada qual nele e a tentativa de dirigi-lo para fins que se apresentam em forma de ideias na consciência humana, tudo aquilo em que consiste a organização e o movimento das comunidades nacionais, está dirigido a transmitir a uma nova geração de seres humanos, gerados pela atual, os modos de convivência, as ideias, valores e bens materiais e espirituais que a geração presente, pelo pensamento dos representantes de seus distintos estamentos, venera como mais desejáveis (VIEIRA PINTO, 1973, p. 298).

Como vimos nas seções anteriores, a organização da produção material implica não somente na produção de bens de consumo e de produção, mas, decisivamente, também implica na formação das estruturas sociais que determinarão as finalidades que condicionam essa produção. Assim, seja qual for a forma de organização social existente, quando referida a si mesma em totalidade em seu processo de existência, vista já sob esse aspecto, a finalidade dominante incorporada pela produção e pelas relações que a medeiam passa a ser a *própria reprodução* dessas *relações sociais* que conformam a comunidade, como condição social última de existência daquela sociedade que se erige sobre a base dessas relações. Não se trata, aqui, portanto, de uma finalidade econômica específica, mas da própria manutenção da comunidade enquanto tal e da dinâmica das relações sociais que a constituem internamente. O objeto fundamental da atividade política, portanto, são as relações sociais que conformam internamente a comunidade e ligam os indivíduos que a compõem, e a relação política decorre em torno da definição dos projetos comunitários de existência. Pensamos ser aí que AVP situa a essência do que se constitui no fenômeno político. Trata-se da formação concreta da comunidade como uma totalidade que envolve a prática social como um todo e se reafirma a si mesma enquanto uma totalidade, um aspecto necessário de toda sociedade humana. Comentava o filósofo brasileiro em PCD:

[125] Comentava AVP em PCD: "o principal produto do homem é o homem. Esse aforismo assume o valor de um princípio supremo, e em verdade nele se unificam todas as vertentes dos dados demográficos que estudamos: a biológica, a sociológica, a econômica e a política" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 298).

> O homem é definido por Aristóteles como um "animal político" no sentido de que só pode subsistir biologicamente e desenvolver as potências de sua natureza racional vivendo em comunidade, fundando a *pólis*, como seu ambiente existencial. Por seu aspecto político, é dizer, pela necessidade de existir em comunidade, manifesta o homem a normalidade do seu modo de ser [...] Toda sociedade, para subsistir, tem que institucionalizar-se em um regime de organização, a fim de explorar os recursos naturais do meio, que irão proporcionar as bases da manutenção da vida e da convivência do agregado humano (VIEIRA PINTO, 1973, p. 77).

A política se refere à *direção das finalidades sociais* e o fenômeno político é posto como o condicionante social principal que seleciona "os modos de convivência, as ideias, valores e bens materiais e espirituais que a geração presente, pelo pensamento dos representantes de seus distintos estamentos, venera como mais desejáveis" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 298), como vimos o autor dizer em PCD no excerto anterior.

A atividade política se refere, então, à atividade da comunidade enquanto totalidade e é orientada para essa mesma totalidade, cujo fundamento último é sempre econômico, pois material. Assim, ainda em CRN II – um livro muito orientado pela questão política – Vieira Pinto (2020b, p. 551-552) comentava que: "os atos que implicam a transformação radical da realidade, natural e social, são os de natureza política". Dessa maneira, o conceito de mundo é mais concretizado, pois se "filosoficamente, é a circunstância em geral, a ambiência externa, como lócus necessário do ser; sociologicamente é a estrutura das conexões humanas, estabelecida na forma de sistema político de convivência" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 147). É claro que o mundo em sentido total, representado acima pelo sentido filosófico do termo, é pressuposto de toda circunstância social específica, porém, o que é importante aqui reter é que o *acesso* dos seres humanos a esse mundo é *mediatizado* pela comunidade no interior da qual vive em seu tempo histórico. Assim, comentava Vieira Pinto (2020b, p. 151-152) ao tratar da historicidade do mundo e da mediação histórico-social dos conceitos que dele se faz:

> Existe um conceito do mundo, segundo o critério aqui esboçado, mesmo nas comunidades mais primitivas. De fato, o membro de uma tribo selvagem considera "mundo" a totalidade formada pela sua tribo mais outras próximas, de que tem conhecimento, e com as quais se acha, no caso mais frequente, em competição e luta. Concebe um projeto de existência a partir dos interesses do seu grupo, reconhece um mundo exterior ao seu, quer como natureza física, onde se encontram bens que o seu não possui, quer como natureza social, como território habitado por adversários. A cada fase da cultura corresponde uma peculiar visão da natureza, em virtude do caráter histórico objetivo e subjetivo desta última. Nas formas superiores, o mesmo se dá. Aí não são mais a tribo, o clã, a horda, o vínculo histórico constitutivo da comunidade, mas, na presente era, a nação. É esta que oferece ao indivíduo o seu primeiro espaço existencial,

> através do qual alcança depois a comunidade internacional, como "o mundo". Este último que até há pouco parecia contorno absoluto e final, mostra em nossos dias o seu caráter relativo e histórico, quando estamos assistindo às tentativas de expandir os movimentos humanos no espaço extraterrestre. A conquista, ao menos possível, de relações com outros orbes cósmicos, virá modificar um futuro conceito de mundo. Talvez para as próximas gerações tal conceito inclua a convivência com homens transportados para outros corpos celestes. Esta digressão serve apenas para ratificar o que dissemos, a saber, que não se alcança uma totalidade extrema enquanto limite, senão partindo de outra, mais imediata, com referência à qual se descobrem as formas de compreensão que precisamente permitirão superá-la, ao fazerem ver através ou além dela, a outra como limite final [...] O que agora é o limite, o que se dá como totalidade envolvente para o fluir da existência humana, pode amanhã ser o círculo imediato, do qual partiremos para perceber outra totalidade, que, então, aparecerá como englobante máxima.

Por ora, não cabe ainda discutir a política em alguma forma específica – como faremos no capítulo seguinte, com a questão da realidade nacional – mas situá-la de maneira geral, agora introduzindo a noção da historicidade das formas políticas, por um lado, e a noção de que toda forma política se apresenta como "totalidade envolvente para o fluir da existência humana", por outro. Os particulares são, assim, conformados pela totalidade, sendo o principal desses particulares o "próprio existente humano" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 152). Com efeito, não há uma "natureza humana genérica, desvinculada de um quadro histórico referencial", pois "a totalidade comporta-se em relação ao particular humano ao mesmo tempo como envolvente e como origem doadora de sentido" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 153), portanto, simultaneamente como condicionante *externo* (enquanto ambiência) e como nexo *interno* (enquanto doadora de sentido) que fundamenta o conteúdo das atividades particulares.

É essa totalidade envolvente e referencial o *lócus* de última instância da atividade do sujeito e que dá a ela seu conteúdo especificamente social. Pela relação que uma atividade guarda com a *totalidade* da comunidade no interior da qual ocorre, ela adquire, qualquer que seja a modalidade de prática social que componha, tonalidade política. É assim que a atividade dos indivíduos no interior de uma comunidade não se configura apenas como projetos da consciência individual, mas também como expressões do projeto *social* de existência que ali se objetiva historicamente, e isso, *sob esse ângulo*, a despeito da consciência que se faça deles. As formas pelas quais essa consciência se desenvolve, ou então as formas nas quais se organiza historicamente os diferentes processos etc., tudo isso admite uma gama imensa de possibilidades, mas em todo caso, em sentido genérico, por ser processo que visa a incidência sobre a realidade, trata-se de um projeto. O teor político dos atos, portanto, diz respeito ao fato de que seus

conteúdos têm razão de ser enquanto incluídos no interior dessa totalidade envolvente. Por outro lado, a constituição política da comunidade, vista de modo mais genérico, aparece, então, como a produção desse sentido social de existência. Decisivamente, faz parte da política, contudo, não apenas a afirmação da comunidade existente, mas também a sua negação, advinda do seu interior, em prol de formas qualitativamente distintas de organização social. Neste caso a política se realizaria na produção de uma nova totalidade envolvente, de formas qualitativamente novas de produção humana da própria existência.

Se a *produção material* constitui o fundamento genérico de toda sociabilidade e toda liberdade, precisamente porque a partir dela se criam novas condições objetivas de existência e novas possibilidades de atividade, a comunidade, enquanto processo histórico (localizado espacial-temporalmente), constitui a totalidade que é o fundamento social dessas atividades[126]. Se a aparição do *sujeito* na realidade depende do surgimento histórico da consciência que se *projeta* sobre a realidade, a constituição política de uma comunidade faz com que esta assuma a forma de um sujeito social. É claro, devemos enfatizar, os sujeitos realmente existentes permanecem sendo os seres humanos particulares, os indivíduos; porém, vista a questão pelo lado da população, o que se realiza mediante as ações dos indivíduos é a comunidade enquanto tal, que, como totalidade envolvente formada a partir da interação entre os particulares, determina-lhes o sentido de suas atividades, uma vez que esse sentido sempre se funda naquilo que transcende o sujeito particular, originando-se na sua relação com a realidade na qual vive. O que se realiza, portanto, no plano social, pela mediação dos projetos postos pelas consciências particulares, é o projeto social da comunidade. Organizando-se politicamente, os seres humanos dão à sua própria coletividade um caráter *subjetivo*, intencional, manifestando tal caráter objetivamente, seja na forma de instituições, seja na forma dos processos politicamente determinados que acabem realizados (muitas vezes em detrimento de outros). Não se trata apenas de produzir a própria existência, mas também de tomar consciência (nas mais distintas formas, graus etc.) dessa

[126] "Só quando relacionamos a liberdade, entendida como prática de atos libertadores, com seus suportes concretos no terreno da ação objetiva, é que a conseguimos conceber e possuir de modo crítico [...] A liberdade alcança grau tanto mais elevado quanto a ação que gera tem valor mais importante, ou seja, transforma mais extensamente a face da realidade. Não serão as ações da vida privada, por significativas que seja, mas sempre restritas, que revelarão as decisões supremas da liberdade. Ainda que, pelos efeitos no destino do indivíduo, tenham grande repercussão, consideradas à luz da categoria de objetividade, são limitadas, pois limitado é o conjunto de pessoas e fatos por elas alcançado. Quando, porém, se trata do gesto político, aí se dá a oportunidade de concretizar as formas mais elevadas da liberdade, porque a transformação determinada por esse gesto afeta a totalidade da realidade social, da nação" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 562).

autoprodução da existência e de objetivá-la socialmente de modo a mediar a própria produção da existência. A política aparece, portanto, como campo de disputa pelo estabelecimento das finalidades a que a produção da existência responde. É a maneira pela qual a consciência humana atua produzindo não apenas o futuro individual do sujeito que a porta, mas socialmente produz o futuro da própria comunidade enquanto tal.

Ora, vista sob esse ângulo, a questão das classes sociais assume um novo sentido. Fundamentada na realidade econômica, as classes sociais são reproduzidas e afirmadas como resultado da disputa em torno das finalidades sociais da produção, aparecendo, portanto, como fenômeno político[127]. Da mesma maneira, a alienação aparece essencialmente, agora, como fenômeno político por excelência, uma vez que diz respeito, precisamente, à questão da formação do *sujeito social*, do estabelecimento das finalidades sociais da produção da existência. A formação de sociedades baseadas nas classes sociais e em seu antagonismo faz que todas as formas de atividade social sejam tingidas por esse antagonismo, posto que a finalidade social a qual respondem, em última instância, *todas* essas formas é, de modo geral, a própria manutenção da estrutura de classes que realiza as necessidades daqueles que se constituíram como classe não-trabalhadora – dessa forma reproduzindo a comunidade como um todo. A política é, aqui, a forma genérica por meio da qual as finalidades particulares dos grupos sociais se defrontam em seu antagonismo e medem forças, posto que a cisão criada pelo surgimento das classes determina que a realização das necessidades de alguns grupos, desde o fundamento econômico da comunidade, só se efetive na medida em que explorem a realização das necessidades de outros grupos.

Deve-se introduzir, desde já, mais uma camada à questão, que será decisiva para apreendermos o pensamento político mais concreto de AVP em CRN, mais a frente. A política não é jamais mero reflexo mecânico das condições econômicas. Ela é uma prática social *ideológica* por essência, isto é, significa que o que a dirige são precisamente as ideias que os

[127] "Ao longo da história" os regimes de convivência e produção "variaram consideravelmente em formas e graus de apropriação da natureza pelo homem, desde a sociedade primitiva, na qual a estrutura aparece com características de relativa simplicidade, em virtude da qualidade elementar das técnicas de exploração do meio, até as formações superiores, hoje existentes, notáveis pela sua complexidade. No processo de progressiva apropriação da natureza, por procedimentos cada vez mais complicados, mas mais fecundos, os homens incluíram entre as forças transformadoras do ambiente natural o trabalho físico de outros homens. Deste modo, se originaram regimes de organização política em que a condição para o melhor rendimento da exploração da natureza era a exploração sistemática do trabalho de outros homens" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 77).

seres humanos constroem para si a partir da sua existência concreta[128]. A forma e o conteúdo dessas ideias, portanto, dependem dessa sua historicidade, elas emergem dessa realidade histórica como um todo, são dela induzidas e encontram nela seu critério de verdade. De modo nenhum AVP reduz, portanto, as ideias políticas a reflexo passivo e espelhado das contradições de classe em abstrato, malgrado seu fundamento último sempre se encontrar nelas. Com efeito, em CRN *I*, Vieira Pinto (2020a, p. 39), dados seus objetivos argumentativos, dizia ser "insustentável a interpretação que considera como **único** tipo de contradição suprema na compreensão da sociedade, a contradição entre as classes", uma vez que "a reflexão mais acurada percebeu o caráter móvel, dinâmico, multívoco, das contradições presentes no seio da sociedade, indicando serem múltiplas as polaridades, coexistindo todas no mesmo momento do mesmo contexto" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 39, grifo nosso). Assim, introduz-se aqui a noção de "pluralidade das contradições" e a "ideia de que o conjunto delas forma um sistema dinâmico, em que, em cada fase do processo, uma é a principal, sendo as demais subalternas, secundárias" (VIEIRA PINTO, 2020a, p.39).

Do ponto de vista genérico – que é o que importa nesse momento da exposição – afirma-se o caráter concreto, portanto plural e complexo, mas racional, portanto unitário, dos processos sociais de existência. O fato de haver uma contradição principal expressa essa unidade, uma vez que essa é a contradição *originária* do processo sobre o qual se fala. É isto que se pode falar sobre essa teoria de Vieira Pinto em sentido genérico. A forma concreta pela qual ele operará essa ideia em CRN – assim como todos os outros conceitos que lá reaparecem – que estudaremos no capítulo seguinte, encontra, do ponto de vista teórico, fundamento nessa teoria geral da pluralidade de contradições, ela mesma baseada na apreensão da realidade como essencialmente contraditória.

Seja como for, é por meio da política, portanto, que grupos podem se tornar *sujeitos* históricos, uma vez que ajam sobre o processo histórico de maneira (ao menos relativamente)

[128] É claro que para se tornarem realidade – não apenas para se objetivarem, mas mesmo para serem formuladas – as ideias dependem de fundamentos materiais e histórico-sociais concretos. Todo processo político é dirigido por ideias que emergem de circunstâncias históricas concretas, mas nem toda ideia poderá dirigir um processo político. Além disso, diga-se já, é claro que os processos políticos concretos são sempre *sociais* e não produtos de uma consciência individual demiúrgica, e as ideias que se tornam sociais possuem sempre suportes comunitários objetivos. Assim, tratam-se não apenas de *ideias* sociais, mas de múltiplos processos objetivos e heterogêneos que se unificam no interior do processo político como um todo. Claro que também não se trata de uma multiplicidade abstrata, carente de unidade, pois o processo político encontra sua racionalidade última na produção material, na formação das classes sociais e na reprodução das relações sociais como totalidade.

articulada, tendo como objetivo a realização das suas finalidades como *projetos* sociais. Por sua vez, a possível supressão da alienação – e com ela, das classes sociais – só pode ser, da mesma maneira, um produto de atos políticos. O processo concreto de desenvolvimento da cultura aparece, assim, determinado pelas lutas políticas que se dão no seu próprio interior[129], analogamente, nesse tocante, à maneira pela qual as mediações sociais apareceram como determinantes da existência biológica dos seres humanos. Se, dissemos antes, sob certo ângulo as atividades sociais têm tonalidade política mesmo a despeito da consciência dos agentes, agora devemos enfatizar o aspecto contrário: a luta política depende, decisivamente, da *consciência* que os grupos envolvidos possuem a respeito de sua própria realidade. É apenas por meio de uma conscientização dessa realidade objetiva, e isso ficará mais claramente exposto no capítulo seguinte, a partir da existência no seu interior, que se pode formar uma comunhão de interesses, uma visão comum de mundo e um *projeto* que assuma caráter político. Não se pode abstrair, portanto, quando da análise da situação política, dessas formas de consciência que emergiram da comunidade e orientam essa luta. O fenômeno político concreto só pode ser apreendido, dessa maneira, a partir da existência efetiva das forças sociais que o portam, que se organizam em torno dele, que agem de acordo com ele e que representam a sua realidade e a si mesmas tendo como fundamento essa sua atividade. Objetividade e subjetividade, os dois aspectos que conformam a comunidade, encontram aqui sua síntese. A essência da questão política para AVP – e isso ficará ainda mais claro na sua análise da realidade nacional –, por sua vez, está posta pela possibilidade (e necessidade) de que os seres humanos se façam realmente *sujeitos sociais*, o que se efetiva pela realização dos projetos sociais como processos comunitários objetivos, como realização prática e ativa da sua própria essência social.

Dito isso, são quatro os tópicos que ainda queremos abordar brevemente nessa parte do trabalho que cobre os aspectos mais gerais do pensamento de AVP, a saber: a educação como

[129] Tratando das relações entre a sociologia e a realidade social, e ainda mais especificamente entre o indivíduo e a sua posição de classe, AVP dizia em SPS: "a sociedade é sempre vista na perspectiva de quem dela faz parte, localizado num ponto do espaço, e consequentemente envolvido pelos interesses da posição ocupada, que de um modo geral não deseja abandonar em razão das vantagens que aufere. Ora, tal colocação no conjunto social, objetivamente dividido em classes opostas, mesmo que por cegueira ou astúcia não deseje reconhecer o escritor, confunde-se com a trama de interesses materiais e intelectuais de quem a ocupar, e não depende da vontade dele que a realidade seja efetivamente diferente. Por isso a coincidência de seus interesses pessoais com os da classe a que pertence, sem ser um vínculo irrompível, é a regra universal e nisso consiste exatamente aquilo que chamamos de 'base de classe' de toda concepção cultural, especialmente no terreno do saber social, ou seja, o fundamento irrecusável de seu caráter ideológico" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 58-59).

mediação específica do processo histórico-cultural; a questão dos valores; os fundamentos materiais e sociais da ciência; e a filosofia como forma de conhecimento da realidade social.

4.3 A educação: a mediação do processo histórico-cultural

Educação, ao lado da questão nacional e, mais recentemente, da tecnologia, é um dos temas mais discutidos a partir de Vieira Pinto[130] e o próprio "Vieira Pinto se debruçou sobre a educação em diferentes obras" (DA COSTA; MARTINS, 2019a, p. 8). Não pretendemos ser repetitivos ou nos alongarmos em demasia nas especificidades do tema, mas apenas apresentar, segundo os objetivos deste trabalho, o local genérico do tema da educação no interior da sistematização filosófica de AVP e suas características mais decisivas e importantes. Aspectos particulares (importantes, mas mais concretos) de seu pensamento – como a questão da reforma universitária, a alfabetização de adultos etc. – não figurarão aqui em nossa discussão.

Neste ponto, já não é mais surpresa alguma que o ponto de partida seja a produção humana da sua própria existência. É este ponto de partida que funda o "sentido amplo (e autêntico)" da educação, que "diz respeito à existência humana em toda a sua duração e em todos os seus aspectos" e se determina como "*o processo pelo qual a sociedade forma seus membros à sua imagem e em função de seus interesses*" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 29). Pela nossa discussão da seção anterior, fica desde o início evidenciado o caráter político da educação, uma vez que seus conteúdos são sempre condicionados pelas finalidades sociais. A educação, sendo fenômeno humano genérico que se refere à formação do ser humano pelo ser humano, configura-se como

[130] Mencionemos alguns trabalhos: Silvano Dias e José Carlos Araújo (2002), discutiram a questão desde a perspectiva desenvolvimentista e a concepção "de educação nacional-popular" em AVP. Breno da Costa e Adriano Martins (2019a) relacionam o pensamento de AVP sobre a educação com a sua apropriação da lógica dialética e sua crítica ao subdesenvolvimento. Freitas (2006) analisa o desenvolvimento da relação entre trabalho e consciência ao longo das obras de AVP, tendo como mediação fundamental o conceito de amanualidade. Vanderlei Amboni (2022) analisa, nas obras de AVP, a conexão interna entre os termos "homem", "educação" e "desenvolvimento nacional". Jefferson Mainardes (2015) analisa a concepção pedagógica de AVP, adentrando temas mais particulares como a reforma universitária, mostrando como, no autor, a concepção crítica de educação não poderia jamais se reduzir apenas a uma questão de aplicação de métodos e à absorção de conhecimentos abstratos delimitados, mas deve entender a educação na sua dimensão total, perpassada pela integralidade da existência comunitária. Michelle Fernandes (2013), em sua tese, articula a concepção política de AVP com a sua visão sobre a reforma universitária, que tinha por foco aqueles que da universidade estavam excluídos. Sandra Morais (2021) recupera as contribuições de AVP para pensar a educação ao lado daquelas de Paulo Freire. Fáveri (2014) estuda as contribuições de AVP para o pensamento freireano.

"um fato *existencial* [...] o processo pelo qual o homem adquire sua essência (real, social, não metafísica)" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 30)[131].

Em sentido amplo, portanto, a educação é o processo por meio do qual a sociedade, como conjunto humano organizado segundo relações determinadas que emergem a partir do fundamento material e econômico da existência humana, medeia a si própria enquanto processo, pela via da formação de seus indivíduos[132]. Vieira Pinto (2005b, p. 589), em meio à sua discussão sobre a cibernética, em OCT II, dizia: "a sociedade absorve o conhecimento engendrado pelo homem individual e se encarrega de distribuí-lo a todos os membros da grei, atuais e futuros [...] Essa mediação chama-se educação, e seu exercício prático, aprendizado". Daí que o conteúdo da educação não se reduza apenas a um conjunto de conhecimentos quaisquer, nem seja "um adorno do espírito, mas um 'instrumento da realização do homem' dentro de seu ambiente social" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 44), de tal maneira que este conteúdo, sendo "eminentemente social e, portanto, *histórico*" se define "para cada fase e para cada situação da evolução de uma comunidade" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 43), como colocara em SLEJA. Sendo concreto, o conteúdo assumirá uma forma determinada, porém essa forma não pode ser reduzida à "maneira de transmitir o conhecimento", como na concepção ingênua, – como se houvesse separação entre forma e conteúdo –, mas "a forma da educação é função de seus fins sociais" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 44-45).

Essa distinção não é de pequena monta. Reduzir a forma da educação a um punhado de métodos de ensino é reduzir a sua forma à mera *técnica*, e, aliás, a técnicas muito particulares. Porém, a forma da educação, apesar de incorporar momentos propriamente técnicos, envolve, ela mesma, um conteúdo *social* determinado. Isso significa que, pela sua natureza, a educação é ideológica. Para AVP, "não há educação sem *ideia* da educação" e "a ideia da educação

[131] Vieira Pinto (1993, p. 30-34) elenca os fundamentos da educação, a saber: a educação é *processo*, é fato existencial, é "fato *social*", é "fenômeno *cultural*", é atravessada pelas contradições entre as classes, desenvolve-se "sobre o fundamento do processo econômico da sociedade", é "atividade *teleológica*", é uma "modalidade de *trabalho social*", é "um fato de ordem consciente" – "é a formação da autoconsciência social ao longo do tempo em todos os indivíduos que compõem a comunidade", é "processo *exponencial*", é "por essência *concreta*" e, por isso, só se realiza sob circunstâncias históricas determinadas e jamais 'em geral', e, por fim, assim como a técnica, é "por natureza *contraditória*", implicando tanto na conservação daquilo que já se conhece quanto na criação, na crítica e na substituição do existente. Como todo processo social, é atravessada pela sua historicidade (e não mera temporalidade). Em seu texto, AVP desdobra cada um desses pontos. Julgamos que, pelo caminho que viemos realizando, eles não apresentam nenhuma dificuldade especial de apreensão. Essas passagens são também explicitamente recuperadas por Mainardes (2015).

[132] Em sentido mais restrito, normalmente se indica por educação processos bem mais específicos, normalmente institucionalizados. O que nos importa aqui é o sentido amplo.

(implícita ou explícita) *dirige* o processo educacional. Por isto é que este tem caráter ideológico", seguindo a tese fundamental: "não há educação sem teoria da educação (implícita ou explícita)" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 51). Ora, como coloca o autor, é por isso "que constitui um processo social (histórico-antropológico) e não um processo material. São objetivos tanto um como o outro processo, porém as leis, os momentos do primeiro são ditados pela consciência humana", enquanto este não é o caso no mundo material (em sentido de mundo físico), cujas leis independem da consciência humana (VIEIRA PINTO, 1993, p. 51). A *forma* da educação não é, portanto, essencialmente técnica, mas *ideológica*. Daí a diferença radical entre a concepção crítica e ingênua de educação[133]. A concepção crítica fundamenta – como a consciência crítica – a educação naquilo que lhe é fundamento externo total, a existência humana como produção do próprio ser humano[134] e internaliza essa dimensão em si própria, pois reconhece como *sujeitos* do processo educativo a integralidade dos seres humanos que nele ingressam, e não apenas, como na concepção ingênua, aquele que transmitiria um saber para outro que serviria de objeto, recipiente dessa transmissão.

Situando a educação no interior do processo universal da realidade, a diferença fundamental entre ela e as formas biológicas de mediação dos processos de existência das espécies, dá-se justamente pelo aparecimento da consciência (natural e socialmente determinada) e da *produção* da existência. Assim, não se trata de mera "adaptação do ser vivo à realidade natural", reproduzida pela via hereditária, mas da inserção de cada membro do conjunto humano no interior da comunidade, por meio da *atividade* de aprendizagem, por meio da qual o membro se *apropria* dos elementos da cultura, "por via da transmissão cultural, numa modalidade de produção social" e "por conseguinte, fica claro que, onde não há sociedade, ou seja, quando não há um agrupamento de seres vivos produtores das condições de sua existência pela livre e imprevisível ação sobre a natureza, não tem sentido falar em 'aprendizado'" e tampouco em

[133] AVP desdobra em SLEJA a diferenciação entre as duas concepções, a partir da diferenciação entre consciência ingênua e crítica. Entendemos, contudo, que a raiz do problema se situa onde aqui demarcamos. Também indicamos a leitura do ponto em que o autor diz: "todo o processo educacional em sua essencial inter-relação de conteúdo e forma", a saber, "a quem educar? Quem Educa? Com que fins? Por que meios?", dando uma resposta a essas perguntas na sequência (VIEIRA PINTO, 1993, p. 46-50). Teremos ocasião de recuperar essas respostas quando tratarmos dos problemas postos em CRN.

[134] "A educação é um fenômeno social *total*. Para atendê-la é indispensável empregar a categoria de *totalidade*. Significa que não se pode interpretá-la (nem planejá-la) se não se tem em vista todo o conjunto de valores reais (sociais) que sobre ela influem e dos efeitos gerais que dela resultam sobre os demais aspectos da realidade social. A educação é parte de um conjunto de interações e de interconexões recíprocas e não pode ser dissociada dele, tratada isoladamente" (VIEIRA PINTO, 1993, p. 51).

educação, já que "essa forma de transmissão do saber não pode existir em seres nos quais faltam determinantes que a tornem possível e, ainda mais, falta a necessidade vital de pô-la em prática" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 589-590). É o *sujeito humano* que ingressa no processo de aprendizagem e realiza efetivamente o processo social denominado de educação, das mais variadas formas.

O processo social da educação, então, é o meio pelo qual se reproduz, se transforma e se desenvolve o saber, que vimos ser o modo especificamente humano de conhecimento, implicado no surgimento da consciência[135]. O conhecimento humano se faz pela sua processualidade histórica, e a mediação social fundamental por meio da qual o conhecimento se faz processo é a educação. Posto de outro modo: a educação é o processo social de produção humana da sua consciência e, principalmente, *autoconsciência* sobre o mundo.

Em sentido amplo, a educação não se reduz às formas institucionalizadas e socialmente objetivadas de formação dos indivíduos, ainda que estas sejam, sem dúvida, decisivas[136]. Tais formas são, em todo caso, resultado das necessidades que emergem dos processos sociais de produção da existência. Na medida em que os processos se desenvolvam ao ponto em que, para manterem-se e prosseguirem, haja necessidade de uma preparação de sujeitos que nele vão ingressar, sempre se conforma e se institucionaliza, de alguma maneira, um processo educativo. Isso pode se dar tanto no que se refere à produção material propriamente dita (e as formas de educação podem ser aí as mais variadas ao longo da história) quanto no que se refere a outros processos de produção da existência (pense-se na formação de lideranças religiosas, por exemplo). Além disso, mesmo no interior desses processos de modo algum a educação tem sentido unilateral. Assim, por exemplo, processos educativos institucionalizados não respondem apenas a necessidades pedagógicas, mas também a necessidades econômicas, administrativas, políticas etc. Por vezes as necessidades pedagógicas propriamente ditas podem ser jogadas para segundo plano no interior de tais processos.

Ainda, vale também comentar, por último, que os processos educativos, no sentido da constituição do conhecimento propriamente dito, são ubíquos ao longo da totalidade do espectro

---

[135] "O 'saber' do animal transmite-se por herança, é uma transmissão de caráter biológico; cada geração lega à seguinte, no seu mapa gênico, o conjunto de conhecimentos necessários e suficientes para enfrentar a conjuntura vital, o mundo em que o animal tem que viver. O saber no homem se transmite pela educação e por isso é uma transmissão de caráter social" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 28).

[136] E assumam as mais distintas formas historicamente, e não se trata aqui apenas de educação formal.

ideológico possível. Observados os processos do interior das disputas ideológicas, contudo, aquilo que para um grupo pode aparecer como educação, para outro poderia aparecer até mesmo como o seu oposto. Isso não nega o sentido do conceito, apenas afirma seu caráter essencialmente social e sua determinação pelas finalidades sociais.

O que salta aos olhos, contudo, tanto na discussão a respeito da política quanto da educação, é precisamente o caráter *essencialmente* ideológico da realidade social. Na verdade, tão fundamental é esse aspecto que tivemos de introduzi-lo já com o aparecimento da consciência como forma particular de movimento da matéria, mas o tema vem, desde então, ganhando em concreção. Tudo aquilo que é especificamente humano, que constitui o mundo social, é *produção* humana e, assim, tem origem em finalidades sociais, cujo fundamento é a produção material, ainda que jamais se reduza a ela. Neste momento, precisamos analisar mais de perto essa questão, por nós já mencionada anteriormente, a questão da ideologia, agora, sob a ótica da teoria dos valores.

4.4 Os valores

Este tópico, assim como a política, também oferece dificuldades. Vieira Pinto não publicou um escrito que contivesse uma sistematização de algo como uma teoria dos valores. Na verdade, recuperando seu comentário em sua entrevista à Saviani (VIEIRA PINTO, 1993, p. 20):

> *Considerações éticas para um povo oprimido*, livro sobre a ética que considero de grande valor no meu pensamento, porque não se dá à ética a importância que ela tem e centralizo um grande número de questões em torno de problemas éticos. Daí desenvolví um livro que trata exatamente da ética, mas da ética concreta, da ética real, de um País como o nosso, não é ética abstrata dos valores, das teorias, ou noções abstratas do dever, obediência, finalidade, nada disso. A ética real que funciona no mundo.

Ainda não pudemos conhecer esse manuscrito. Porém, pensamos que o autor deixou elementos suficientes, além de indicações explícitas em algumas obras, para que possamos tratar do assunto. Tentaremos tecer o argumento a partir dos excertos deixados pelo próprio autor e exibir, assim, a essência da sua apreensão do problema dos valores. Comecemos pelo que o próprio AVP contou a Saviani. Valorando a importância da "ética" para o seu pensamento, ele indica que se afasta de discussões abstratas sobre a ética e os valores, das "noções abstratas do

dever, obediência, finalidade", priorizando a "ética real que funciona no mundo". Forneçamos uma interpretação dessas indicações.

É certo que AVP não se furtou a fazer discussões filosóficas de caráter genérico, ainda que também tenha sempre buscado atrelar as discussões gerais às questões concretas de seu tempo. Além disso, o autor construiu para si uma concepção sistemática da realidade que incorpora uma elaboração complexa dessa totalidade e que se inicia desde seus aspectos mais gerais. Não apenas o fez como deixou, ao longo de seus escritos, inúmeras elaborações sobre os mais diversos aspectos. Aliás, é precisamente isso que tentamos demonstrar neste capítulo. O que ele quer dizer, então, ao falar que, quando escreveu sobre ética, escreveu sobre a "ética concreta" e não a "ética abstrata"? Sem adentrarmos aqui excessivamente no campo da teoria do conhecimento, interpretamos que não se trata de hostilizar arbitrariamente reflexões genéricas, mas de hostilizar as sistematizações apenas formais dos problemas – e, por isso, para AVP, abstratas em sentido pejorativo, na medida em que nelas está ausente o fundamento de racionalidade de toda reflexão, a objetividade dada pela matéria em movimento. Dizia o autor em *Ciência e Existência:*

> [...] a toda teoria da realidade corresponde uma lógica que lhe é adequada[137]. Percebemos então, à luz deste princípio, que julgamos de capital importância para a compreensão do processo histórico do pensamento, porque se diferenciam os modos formal e dialético do pensar lógico. Todas as concepções da realidade se agrupam, por variáveis que seja nos detalhes, em duas grandes classes, as metafísicas e as dialéticas. A cada uma destas corresponderá necessariamente uma lógica, que lhe é própria: a lógica formal é a lógica *da* metafísica, assim como a lógica dialética é a lógica *da* dialética. Segundo as concepções metafísicas, o mundo é formado de coisas definidas por serem portadoras de essências estáticas (VIEIRA PINTO, 1985, p. 72).

A "ética abstrata" corresponderia, assim, a uma construção puramente lógico-formal que articularia noções como "dever", "obediência" etc. Seriam preocupações que se perguntam sobre as formas do espírito sem situá-las material, social e historicamente. Por exemplo: o bom, o mal, o rancor, a felicidade etc. em geral, como se pudessem ser formas de ser anteriores à existência dos indivíduos e seres vivos que as possuem. Uma ética abstrata seria, para AVP, uma ética metafísica, típica construção daquilo que o autor chama de consciência ingênua. É uma ética internamente consistente segundo sua própria lógica, mas arbitrária, posto que universaliza

[137] Em *Sociologia dos países subdesenvolvidos*: "não há necessidade de insistirmos nesse axioma fundamental de toda metodologia científica: toda definição é tributária do sistema lógico no qual é vazada" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 303).

especulativamente uma ideia marcada pela sua historicidade – mesmo quando não reconhecida – a como uma verdade genérica.

Uma ética concreta, por outro lado, só pode ser, para o autor, uma ética material, cuja lógica é, por suposto, dialética, e é por natureza produto da modalidade crítica da consciência[138]. Assim, é claro que o fundamento *genérico* de toda teoria concreta dos valores – que corresponda a uma dialética existencial não idealista na concepção do autor – só poderia ser a produção social da existência[139]. É à *produção humana da existência em totalidade* que uma "ética" se refere, mas essa reflexão só pode encontrar seu fundamento objetivo na produção material da existência a partir do trabalho. A ética se funda, portanto, no caráter social da atividade por meio da qual o ser humano reproduz suas condições genéricas de existência.

Note-se, portanto, que não se trata de se eximir de refletir sobre os aspectos mais genéricos contidos nos problemas que dizem respeito à essência humana, e por isso merecem o adjetivo "éticos". O caminho por nós percorrido até aqui mostra justamente o contrário, que o pensamento de Álvaro Vieira Pinto, justamente enquanto filósofo, notabiliza-se pela preocupação em tratar dos problemas gerais, como exigência para pensar os problemas mais concretos da vida humana[140]. A questão é que, para o autor, a única forma de tratar dos problemas da vida humana – como a "liberdade", por exemplo – de maneira genérica, é fazendo referência à objetividade que é fundamento de qualquer liberdade: o *processo* universal de movimento da matéria e a *historicidade* da produção humana da própria existência. Assim é possível incorporar à sua dialética existencial não idealista uma concepção concreta da ética, consciente de sua própria historicidade.

---

[138] Em CRN II AVP indicava seu objetivo ao discutir a questão dos valores: "desejamos, modestamente, acenar apenas para a dualidade de modos de pensar envolvida nas infindáveis discussões em torno deste tema. Sem pretender entrar a fundo na controvérsia, seja-nos lícito indicar que o tema ético se apresenta diferentemente conforme é tratado pela consciência ingênua ou pelo pensamento crítico" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 222).

[139] "A noção de abstração da essência da coisa e passagem desta ao estado de conceito pode ser entendida duplamente: metafisicamente, como a apreensão das notas definidoras do ser objetivo por via indutiva, com o abandono dos dados concretos em que aparece, entre eles a mobilidade, a realidade dinâmica, que, por isso, deixa de figurar no conceito, donde, em consequência dessa ausência, tornar-se este o abstrato formal, de que trata a lógica formal. Mas a abstração pode ser entendida no sentido dialético como a representação da essência da coisa na integridade de sua realidade, que inclui necessariamente a mobilidade, a transformação o dinamismo. Deste duplo modo de proceder à abstração derivam numerosas ocasiões de equívoco, dando em resultado que a qualificação de 'abstrato' ora é empregada com significado respeitável e legítimo, ora tem caráter depreciativo, equivalendo à falsificação da representação do objeto" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 192).

[140] Como veremos mais de perto no próximo capítulo, mesmo quando tratava de uma situação histórica e política mais imediata, que dizia respeito ao Brasil das décadas de 1950 e 1960 no qual vivia, o autor também busca compreender os aspectos mais gerais do problema em questão e dar a eles representação formal e filosófica adequada.

Em OCT *II*, discutindo a relação entre o progresso da técnica e os problemas morais, dizia AVP a respeito da necessidade de se constituir uma teoria geral dos valores de caráter dialético:

> A única resposta capaz de amedrontar a consciência regente, até agora tranquila na onipotência de que desfruta, seria a constituição e inevitável divulgação da verdadeira doutrina axiológica, tendo por tese principal a origem humana e o fundamento de classe de todos os valores em função das condições objetivas do exercício social da existência por parte da maioria dos homens. De acordo com essa concepção, será a partir dos modos e relações de trabalho que as massas proferirão o seu veredicto ético (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 721-722).

É tarefa da "consciência crítica" a elaboração de uma "autêntica teoria geral dos valores", que apreenda serem os valores – como os de "bem" e "mal", sobre os quais AVP falava nessa passagem – "atribuídos primordialmente às ações humanas pelo consenso da consciência coletiva da sociedade a que pertence o indivíduo, fundando-se em determinações materiais bem claras, a saber, a experiência dos efeitos dos atos valorizados" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 721)[141]. Em CRN II, em capítulo dedicado à discussão do caráter histórico e social dos valores[142], Vieira Pinto (2020b, p. 222) determinava que o problema consiste "em indagar do fundamento dos juízos de valor que emitimos em face das coisas e dos fatos, de onde tiramos um código de normas para toda ação possível". Uma vez que as atividades humanas se realizam sob condições objetivas, os valores são atribuídos a elas a partir da conexão objetiva que uma atividade guarda em relação à reprodução (o que incorpora desenvolvimento, destruição, transformação etc.) de formas da própria existência social. Por isso, AVP indica que a diferença entre a postura da consciência ingênua e da consciência crítica, nesse tocante, "decorre principalmente de dois fatores: do valor atribuído à atividade, enquanto modo de ser do homem, e da consideração em que é levado o processo histórico objetivo" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 222). Desenvolvamos um pouco mais esse tema.

---

[141] Em OCT *II*, Vieira Pinto (2005b, p. 721) dizia: "não podemos nestas páginas entrar numa digressão sobre o problema ético em geral, empreendimento que exigiria estabelecer várias teses fundamentais prévias, decorrentes da crítica total da existência". Até aqui, temos notícia de que AVP escreveu essa crítica, mas ela ainda não chegou a nós. O esforço que aqui realizamos, de extrair de AVP a sistematização de seu pensamento filosófico geral, poderia ser compreendido como a tentativa de extrair do autor a sua crítica total da existência.

[142] No qual ele também dizia que não era "oportuno" tratar o problema ético em todos os seus aspectos (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 222), dado os objetivos aos quais naquele trabalho se dedicava. Mas não deixou de fazer referência ao tamanho do problema, mencionando também a "multiplicidade de sistemas registrados pela crônica do pensar filosófico e que se propuseram dar resposta à pergunta ética", entre outros debates que envolvem o problema.

A consciência crítica valora, para o autor, principalmente a atividade, e repele aquelas filosofias que "colocam a essência do homem no poder de ideação, na pura capacidade intelectiva, e deprimem a atividade a plano secundário" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 222), típicas da consciência ingênua. Com efeito, é dessa postura, diz AVP, que nasce a propensão natural à consciência ingênua "a formular uma ética sistemática, apresentada como estrutura de regras para todo agir, subsistindo eterna, completa e imutável", seja por "decreto da divindade", seja porque os valores e normas a se seguir e cultuar são postos como "parte do mundo de objetos transcendentes, existentes por si, fora das coisas do mundo terreno, e que só cabe contemplar pelo pensamento", ao que se segue, então, uma "ética dedutiva", desdobrada a partir do "princípio primeiro" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 222) que a consciência ingênua estabelece como fundamento transcendente da ética. A formalização filosófica de uma "ética" é uma expressão, uma representação, de uma forma humana efetiva de existência. É da atividade humana, material e historicamente situada, que emergem as necessidades que são reconhecidas como valores e problemas éticos, e são elas, portanto, que informam a própria maneira pela qual a consciência se dirige à realidade.

Por outro lado, a consciência crítica aceita "a tese de que é na ação, ao exercer as suas relações sociais e ao criar outras, que o homem produz o seu ser real, que, como tal, não depende de nenhum mundo à parte", o que nos leva a

> [...] uma ética aberta, de natureza indutiva, constituída em conjunto, sempre inconcluso, de regras operatórias e ditames valorativos, cujos fundamentos estão na própria ação, que se trata de regular, pois são resultado do agir prévio do indivíduo e da espécie que determinou, de modo como é, o presente ser do homem. Ora, isto não é outra coisa senão afirmar que os fundamentos da ética são sociais e não metafísicos ou teológicos. Todo mandamento moral tem por origem a sociedade a que se deve aplicar, e reflete a estrutura de relações entre os homens nela existentes, o regime de produção dos bens, as conexões com outras sociedades diferentes (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 223)[143].

Toda formulação ética é já uma reflexão da atividade humana sobre si própria e exprime uma regulação da produção social da existência humana. Assim, dizia o autor, em CRN I:

[143] AVP novamente enfatiza que essas concepções filosóficas têm origem no terreno social: "apenas em certos períodos de evolução histórica e por determinadas frações da sociedade foi possível conceber a divinização da ociosidade, e chegar à estranha ideia de que a vida moral melhor é a que se resume na contemplação espiritual do bem, dispensando-lhe a realização concreta, social" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 224).

> O valor e o código em que se exprime são produtos históricos, cuja vigência é determinada por condições objetivas que lhes assinalam duração e situação limitadas. Nenhuma lei antecede em caráter absoluto a existência, é a realidade que, no curso das transformações desenvolvidas em razão de sua causalidade implícita, oferece à representação certos conteúdos que assumirão o significado de normas de valor em vista de servirem como pontos de referência para o julgamento das ações humanas. Em última análise, a apreciação das ações é sempre relacionada ao estado da realidade, do qual recebem a sanção devida, de acordo com a contribuição dada ao processo em andamento. A lei moral refere-se apenas à função operante, útil, dos atos que se preveem. A norma é um sinal discriminatório, de natureza exclusivamente prática, destinada a facilitar o reconhecimento das ações desejáveis de acordo com os interesses do processo social. É uma condensação da experiência coletiva, cuja utilidade é reconhecida, na fase atual do processo, em virtude da lógica interna deste. Exprime-se então em um mandamento, de que se extrai necessariamente um valor, conforme o ato submetido ao mandamento demonstra cumpri-lo ou descumpri-lo (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 268).

Isso cria, para o autor, formas distintas também de se representar o problema. A consciência ingênua imagina que "a consciência se dividiria em duas partes, uma para representar as coisas, a realidade exterior, seria a consciência intelectiva; a outra, moral, para representar os valores, perceber interiormente a conduta e refletir sobre os atos humanos" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 225). Ao contrário, a consciência crítica sabe que, pela atividade, a consciência unifica sempre esses dois aspectos; mais concretamente, sabe que essa unificação é realizada pelo fato de que o agir concreto "é necessariamente social, a origem da sua norma, do mérito ou demérito. É porque a ação implica a sociedade, que se carrega de conteúdo moral", sendo tal conteúdo "constituído a cada momento pelo conjunto de apreciações vigentes, atuando como pressões sobre a consciência individual" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 226). Dessa trama e desses atos advêm a representação dos valores, e não da contemplação abstrata. A valoração exprime a tomada de consciência humana da sua própria atividade material e social.

Ora, como o que se chama de "ética" se refere, justamente, ao conteúdo objetivamente *social* que determina a atividade realizada e que é apreendida pela consciência, ela não é cindida entre uma parte que representa a realidade exterior e outra parte que interiormente elabora os valores a partir dessa matéria-prima. A representação da realidade externa, especialmente no que se refere ao mundo social ou à relação entre o mundo externo e a existência humana, é orientada por valores, não enquanto normas transcendentes ou arbitrárias, mas na forma das necessidades sociais concretas que movem a atividade de pensamento em primeiro lugar. Reciprocamente, a atividade de pensamento penetra cada vez mais a realidade objetiva – material e social –, produzindo representações que passam a determinar essas próprias atividades sociais. Veremos

nas próximas duas seções de que maneira emergem os temas da ciência e da filosofia em Vieira Pinto.

Isso nos leva à reflexão de AVP sobre o segundo ponto que diferencia a consciência crítica da ingênua nesse tocante: a maneira de apreender o processo objetivo.

A principal diferença entre as modalidades de consciência neste aspecto se dá pela apreensão da "*historicidade* do código de valores" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 228). A consciência ingênua, ao fixar os valores como transcendentes, como universais anteriores à história, também faz deles ideias eternas, *apriori*, fazendo do processo histórico mero meio de revelação dos valores atemporais. A consciência crítica, por outro lado, apreende, quanto a isso, "a exclusiva origem comunitária do que a cada momento o homem entende como dever" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 229). A diferença consiste aqui em que, na concepção crítica, não se faz do ser do humano uma consequência do valor, de um dever-ser anterior, mas apreende que é o próprio ser humano que, *sendo* em comunidade a partir da produção material, produz também as condições sociais que se tornam, por sua vez, balizadoras da ação subsequente. São as finalidades *sociais*, que surgem antes de tudo da produção material, que se incorporam à consciência também na forma do valor, isto é, no autorreconhecimento, por parte da consciência, do significado social dos atos que pratica.

Assim, em SPS, Vieira Pinto (2008, p. 304), articulava os conceitos de "bem" (como objeto) e de "valor". Recuperemos uma citação longa, na qual o autor sintetiza suas ideias: o "bem" é

> sempre algo material ou espiritual de que o homem precisa para sobreviver na existência orgânica, sempre decorrente em ambiente social, e satisfazer uma necessidade, originada das condições de vida em comum e com os semelhantes. Por conseguinte, é algo que está fundamentalmente ligado às exigências da vida caracteristicamente humana, isto é, social, e só pode ser adquirido por um ato de criação ou de apropriação, que se denomina trabalho. Mesmo as satisfações superiores, as aparentemente imateriais, têm por sustentáculo o processo de conservação da vida e as necessidades oriundas das aspirações peculiares à realidade psíquica do animal humano. Nesse sentido, o bem é sempre entendido pelo homem como um "valor", em razão do que vale, isto é, do que originariamente da "força", torna forte, assegura a "saúde" e, portanto, o "êxito" dos empreendimentos [...] [desse modo] estando os bens fundamentados no relacionamento social dos indivíduos, verifica-se que em todos eles o mais precioso para cada homem é a própria existência, antes de tudo no sentido da primeira pessoa do singular, verbal, o "eu", que a meus olhos não é só o bem primordial e máximo, sem o qual os outros pouco valem [...] [por isso] a razão da necessária correspondência com o "outro" na constituição do conceito de "bem" deriva da exigência da ação social conjunta na produção do que julgo ser tal. Nenhum bem poderia ter esta característica para o indivíduo isolado, mesmo supondo que o pudesse criar, porque lhe faltaria a nota

> essencial do reconhecimento social [...] [pois] um valor não percebido ou compartilhado por alguém mais equivale a uma impossibilidade conceitual, não indo, no melhor dos casos, além de simples construção imaginativa, que não satisfaz ao indivíduo exatamente porque percebe-lhe o caráter irreal, subjetivo, solipsista [...] O valor fundamental representado pela vida não é percebido por nenhum animal, que, sem dúvida, instintivamente a defende e luta até o último alento por preservá-la, mas não a concebe com a qualidade de valor, que realmente possui, mas não chega a ser objeto de apreensão pelo ser que, contudo, se esforça tanto por conservá-la quanto o animal racional, que já a subjetivou em uma noção distinta, e a pensa porque conhece o valor dela.

Não há valor, enquanto tal, no puro processo de existência material e, mesmo no processo de existência biológica, "o valor fundamental representado pela vida não é percebido por nenhum animal", e, portanto, o valor enquanto tal também está ausente, pois, para a sua existência, é necessário que se dê o surgimento do existente humano vivente em comunidade e da consciência. Com efeito, como vemos, é à *existência* que se refere o valor fundamentalmente. No grau mais primordial, a existência *é* o próprio *processo universal* e *unitário* de movimento da matéria. Quando do surgimento da vida, mais especificamente da vida humana, os processos de existência que a ele se referem não estão garantidos por pura força das leis físicas, mas devem ser produzidos, reproduzidos, mantidos e transformados pelos seres humanos que a eles deram origem e que no seu interior vivem, o primeiro deles a produção material.

A *unidade* dos processos de existência social não é dada pelas leis físicas, nem pelas leis biológicas, mas pela *conexão de sentido* que os processos guardam entre si, de acordo com as finalidades a que cada um deles responde, todas elas articuladas em torno da unificação da *produção total da existência* por parte dos seres humanos. "A unidade do curso dos acontecimentos é um conceito lógico de validade objetiva, enquanto exprime a condição de toda existência singular" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 124) e é este fato universal que está na base do conceito de valor, isto é, o fato de que "o existir dos objetos não se reduz ao mero 'estar aí' dos seres que se oferecem à sensibilidade", mas "tão real quanto a sua presença é a composição que formam uns com outros, a qual, levada ao horizonte mais amplo possível, dá origem ao conceito de mundo" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 125); assim, "o sentido ou significação" que adquire uma existência se dá em relação ao "conjunto de determinações que cabem a membro de um todo por pertencer a ele" (VIEIRA PINTO, 2020b p. 126).

A conexão *interna* entre todos os processos e fenômenos é, no âmbito social, apreendida – pela consciência que produz tais processos e fenômenos, os interioriza e os representa – na forma

de valor. Enquanto valor, o fenômeno apreendido é captado, justamente, como produto da atividade humana sobre o mundo. Também é possível interpretar o próprio mundo e seus fenômenos segundo a conexão que guardam em relação à vida humana – assim, por exemplo, uma chuva pode ser tanto "boa" quanto "má", a depender de suas consequências e da forma pela qual o sujeito que a valora se relaciona com essas consequências. Por isso, a valoração é condição de *inteligibilidade* da realidade, uma vez que apenas o reconhecimento sensível da existência da chuva não toca na *objetividade social* que a chuva aqui adquire. Por outro lado, fica também evidenciada que essa objetividade social é sempre portada – por assim dizer – pela materialidade. O reconhecimento de que a inteligibilidade depende da valoração não se opõe à existência dos fatos, ao contrário, ressalta a importância do conhecimento concreto dos fatos para que a valoração não seja realizada de maneira arbitrária[144].

O valor, como expressão da unidade dos processos sociais, tem fundamento na unidade do processo total de existência material da realidade. As interpretações produzidas pela consciência são parte inerente do processo de existência social, e têm por fundamento a reprodução das relações sociais mediante a atividade dos seres humanos, daí a historicidade de todo conteúdo da consciência. As relações sociais são objetivas, factuais, materialmente condicionadas desde a produção da existência pela via do trabalho. Mesmo as relações baseadas nas formas mais espiritualizadas de existência, uma vez que são não apenas pensadas, mas antes de tudo reproduzidas efetivamente pela atividade humana, transcendem a consciência individual e se tornam objetividades sociais.

As relações humanas, como sabemos, fundamentam-se na produção material. É com o surgimento das classes sociais que se origina a necessidade de que a "classe regente [...] mediante o direito que a si mesma outorga de legislar em causa própria" estabeleça "como valores

[144] Em *A Sociologia dos países subdesenvolvidos* AVP indicava que a "substituição do fato pelo valor" é uma das "mais funestas e perigosas manipulações da consciência maliciosa dominante" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 65). Tal substituição consiste em hipostasiar os valores – o dever-ser – como *anteriores* ao ser, de modo que o estado de coisas é apresentado como derivando de alguma necessidade externa ao desenvolvimento do seu processo material e social real. Ao invés de se apresentar uma valoração tendo por referência o processo material e social objetivos de existência, apresenta-se o processo material e social objetivo de existência sob a ótica de uma concepção construída previamente. A consciência ingênua, por outro lado, relaciona "os valores éticos com os fatos sociais segundo um processo de revestimento, de criação de envoltórios morais que devem ser a aparência com que se apresentam", fazendo com que o "dado objetivo" assuma "o significado de 'conteúdo', sendo portanto dotado de importância menor com relação ao manto do qual derivam as relações externas e portanto o sentido em que deve ser entendido". O "fato social é [...] a base da constituição da sociologia" e, por sua vez, a ética "pertence à superestrutura do sistema social. Longe de ser um invólucro dos dados materiais, as relações de convivência entre os homens, é o reflexo deles na consciência, e por isso nada tem de imutável ou sagrado" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 70-71).

positivos [...] aquelas atitudes e ações que são as habitualmente praticadas por ela, como classe, para defesa e manutenção dos seus privilégios" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 71), dizia em SPS. Esse é o ponto decisivo da questão para o autor. A consciência crítica, por se colocar na perspectiva interior do processo universal da realidade e da produção humana da própria existência pela via do trabalho, como já mencionamos antes, também não é alheia a um posicionamento, ao contrário, define-se por ter consciência de seu posicionamento. Ao voltar-se para o fundamento da vida social no trabalho, a consciência crítica vê, em última instância, o trabalho como

> um processo que visa a produzir tempo livre para aplicar na descoberta de procedimentos e máquinas destinados a obter meios e condições para efetuar trabalhos mais suaves, ao longo de um desenvolvimento que não tende para a extinção do trabalho, mas para a elevação dele a graus qualitativos, medidos pelos padrões de realização da essência humana, indefinidamente superiores, a saber, cada vez mais humanizados (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 792)

A consciência crítica vê, assim, o processo histórico de desenvolvimento material pela atividade social como processo, segundo a sua essência, de "promoção da liberdade pelas perspectivas que abre ao homem para refletir sobre si, seus problemas e exigências", vê tal movimento como "processo histórico de libertação da humanidade" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 792)[145]. Esse valor supremo, cujo fundamento factual está dado pelo próprio processo de desenvolvimento do trabalho e da capacidade humana de transformação da natureza, não é, contudo, deduzido, por AVP, de condições transcendentes, mas, a seu ver, induzido do próprio processo histórico-material de desenvolvimento do ser humano, apreendido nessa representação ideal. É claro que isso só pode se dar, como já vimos, com a supressão da exploração do trabalho, que é a raiz econômica da alienação (fenômeno mais amplo)[146].

---

[145] Por outro lado, a consciência ingênua, pelas razões de seu surgimento que lhe determinam a perda do seu contato com a transformação material, coloca o valor acima do real. Assim: "em sentido autêntico, o valor está ligado ao real, na forma pela qual a sociedade o vive. Só quando, por motivos que a história do processo explica, certos grupos sociais começam, a perder o contato direto com a realidade, deixando de trabalhá-la materialmente, para se ocupar somente com aqueles que se ocupam dela, o que ocorre quando se constitui uma classe ociosa, dedicada à meditação pura ou à fruição dos proveitos acumulados, já sem obrigação de pensar as regras da sua conduta na forma de determinantes imediatos de ações concretas, referidas à satisfação imperiosa de exigências vitais, é que o valor começa a destacar-se do seu suporte objetivo no curso dos acontecimentos, a se sobrepor à realidade, como modo de ser à parte" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 268).

[146] Veremos que, quando AVP teve a oportunidade histórica, pela situação que viveu, deu a essa formulação um caráter mais concreto em CRN.

Ora, vê-se, assim, que a teoria geral dos valores a que chega a consciência crítica, por ser material, não mera exposição formal, é ela mesma uma *ideologia* consciente de si, de seus fundamentos materiais e do seu próprio caráter ideológico. Só pode ser "ideológico, porque sendo necessariamente resultado da tomada de consciência do real, à luz da qual se apresenta como oportuno e viável, é um propósito que a sociedade concebe em relação a si própria" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 38). Os processos sociais não são produzidos pela natureza física ou biológica, ainda que sejam sempre materialmente fundados, mas pela intervenção da consciência, socialmente condicionada, na realidade, e, por isso, são processos determinados, segundo sua essência, ideologicamente. O decisivo a se reter da teoria dos valores aqui apresentada é o seguinte: por um lado, a origem dos valores se encontra sempre na produção da existência cujo fundamento é material; pelo outro lado, uma vez que aquilo que produz e transforma os processos sociais é a atividade da consciência existindo socialmente, os desenvolvimentos particulares específicos pelos quais passa o mundo social têm sempre raiz ideológica. Isto é apenas a afirmação, neste ponto, da tese fundamental aqui apresentada: o ser humano é, por essência, o ser que *produz* a própria existência.

A ideologia é, como "autoconsciência" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 32) da comunidade, *projeto* social de existência. É apenas nesse momento que a consideração da comunidade se torna realmente concreta, pois aqui se reúnem seus aspectos objetivo e subjetivo no interior do seu movimento total. A consideração de uma comunidade não prescinde jamais da apreensão, por exemplo, das suas formas econômicas. Porém, é precisamente nas formas ideológicas – que assumem objetividade político-social – que se exprime com maior clareza o caráter ativo e subjetivo, histórico, da existência de uma comunidade e de seus membros, uma vez que, pela via das ideologias, não apenas valoram sua própria existência, mas dão a ela também a elaboração formal que se exprime na representação que fazem de seu próprio ser e de seu próprio mundo. O confronto entre distintas ideologias, por sua vez, é confronto entre distintos projetos de ser, cuja determinação em última instância é, por suposto, sempre material e, por isso, encontra na organização do trabalho seu fundamento.

Uma ideologia é, para empregar termos lógicos, um universal concreto, mas ao mesmo tempo, e necessariamente, um particular que inclui dentro de si uma representação, que contém juízos, da realidade *total* na qual se encontra inserida, inclusive de outras ideologias que são, do interior daquela que se toma em consideração, apreendidas como distintas (por vezes, opostas).

Não se trata de interpretação meramente subjetiva dos fatos, mas de uma interpretação socialmente fundamentada, de tal modo que a totalidade da sociedade é conformada não apenas pelas relações sociais objetivamente consideradas, mas também pelas formas ideológicas de autoconsciência que delas emergem a partir da produção humana da existência e que tornam a orientá-la. A análise que AVP faz em *Consciência e realidade nacional*, que discutiremos no capítulo seguinte, baseia-se nessa concepção fundamental, a de que a verdade da realidade nacional deve incorporar a objetividade total daquele processo de existência social no estágio em que se encontra, não apenas suas relações econômicas – ou mesmo as considerações éticas acima expendidas – em abstrato.

Faz parte da intelecção humana da realidade, uma vez que a consciência é essencialmente *atividade* socialmente condicionada e não mera *contemplação*, que se apreenda essa realidade segundo conexões de *sentido* social. Porém, seria precisamente incorrer na substituição dos fatos pelos valores o caso de reduzir a apreensão humana da realidade a um invólucro de conteúdo social. A determinação de juízo depende da apreensão dos fatos materiais e concretos sobre os quais se produzem os processos sociais. Desde a atividade de trabalho, o ser humano precisa *conhecer* não somente o sentido que os fatos guardam em relação à sua existência particular e social, mas também os próprios fatos em sua articulação imanente, que é o fundamento objetivo de tal sentido. O processo de desenvolvimento cultural dá origem a uma forma particular de produção da existência, cuja função é precisamente a de investigar a realidade objetiva e elaborar o conhecimento a seu respeito. Quando a produção do conhecimento se torna uma finalidade social conscientemente organizada – nas mais variadas formas históricas que essa atividade e seus produtos assumem – e assim faz da obtenção do próprio conhecimento uma atividade metódica e intencionalmente realizada, surge aquilo que AVP chama, de modo geral, de ciência.

4.5 A ciência: fundamentos materiais e sociais dessa forma de conhecimento

O tema da ciência apresenta, por assim dizer, as dificuldades contrárias àquelas que, por exemplo, a política e a questão dos valores parecem impor para a sua sistematização. Na verdade, pensamos que o tema genérico do conhecimento é aquele ao qual AVP mais dedicou páginas em sua reflexão filosófica. Além de um livro inteiro, sistematizado, a respeito da matéria – *Ciência e existência* – não há um sequer escrito seu em que a questão do conhecimento da realidade não

acabasse por ter algum papel importante. Nesse momento do trabalho, o que precisamos cristalizar é a essência da concepção de AVP a respeito da ciência. A dificuldade consiste em extraí-la da montanha de ideias elaboradas pelo autor a respeito desse tema e representá-la, nessa forma sintética, adequadamente. Para isso, devemos apreender em que consiste essencialmente a ciência como forma particular de produção humana da existência. Formalizaremos a apreensão dos fundamentos da ciência em três aspectos: material, social, gnosiológico. É justo observar: o principal (não o único) ângulo pelo qual AVP desenvolveu a questão foi, a nosso ver, o âmbito gnosiológico, da teoria do conhecimento propriamente dita. Será este também o ângulo que, neste trabalho, nós daremos mais importância, ainda que da forma mais sintética possível. Como veremos, no que concerne esse problema, o mais importante é a questão do método.

O trecho de *Ciência e Existência* reproduzido a seguir, parece-nos, fornece um bom ponto de partida, pois introduz a ciência como processo determinado e situa inicialmente a forma específica do produto da ciência:

> O saber no homem se transmite pela educação e por isso é uma transmissão de caráter social. Para que a geração seguinte possa receber a carga de cultura que necessita para responder eficazmente aos desafios da realidade faz-se preciso que a precedente organize socialmente o modo de convivência entre as civilizações, de modo a possibilitar a transferência do legado representado pelo conhecimento. Com o saber aparece a capacidade de refletir sobre si mesmo, de tomar a própria consciência, com todo seu conteúdo de ideias, imagens e articulações abstratas explicativas da realidade, por objeto de observação e de estudo. Não representa contudo a fase final, suprema do processo de desenvolvimento do conhecimento, porque, apesar de existir já a autoconsciência do saber, é a fase em que o homem apenas sabe que sabe, mas não sabe ainda *como* chegou a saber. Por este último aspecto é que se distingue a fase final, aquela que será propriamente a da ciência. Por enquanto, o saber é autoconsciente, mas não conseguiu tornar-se *metódico* na sua atividade expansiva, e por isso não configura ainda a ciência, no sentido pleno do termo, mas aparece apenas como o seu estágio vestibular. A aprendizagem não é mais individual, espontânea, por ensaios e erros, sem acumulação e transmissão social, conforme fora em períodos anteriores, porém se faz organizadamente, com a poupança dos esforços pessoais, em virtude da descoberta e difusão das técnicas de transmissão direta, oral ou escrita, do conhecimento entre os indivíduos ou entre as gerações, o que supõe o caráter coletivo, social, do conhecimento, agora constituído por progressiva acumulação histórica (VIEIRA PINTO, 1985, p. 28).

Não é casual que AVP apresente a ciência de maneira relacionada ao processo social da educação. A ciência, que para AVP é a forma superior do conhecimento, só pode ser um produto *social* que depende também do acúmulo cultural. Seria impossível a ciência como produto da ação meramente individual. Como forma de saber, só pode se desenvolver pela mediação do processo educativo da espécie humana. A passagem entre o saber e a ciência – assim como

qualquer salto qualitativo no âmbito da técnica e da produção material – depende deste acúmulo, mediado pela amanualidade. Neste caso, essa amanualidade se dá no terreno da relação do ser humano para com as suas próprias ideias, no terreno do pensamento. O que determina originariamente a ciência em Vieira Pinto é, acima de tudo, o fato de ela ser uma forma da produção humana da própria existência.

Qual forma de produção humana AVP determina como ciência? Em CeE, ele assim colocava a questão:

> (...) o saber é intencionalmente concebido para servir à transformação da realidade, e por isso o cientista adquire a consciência da necessidade de representar racionalmente, isto é, metodicamente, as articulações objetivas existentes entre as coisas, para efeito de dominar e utilizar os fenômenos que têm lugar no mundo material. A ciência é a investigação metódica, organizada, da realidade, para descobrir a essência dos seres e dos fenômenos e as leis que os regem com o fim de aproveitar as propriedades das coisas e dos processos naturais em benefício do homem. Sendo reflexo da realidade no pensamento do homem – reflexo que se tornou consciente dessa qualidade – a ciência não é apenas autorreflexiva no sentido de ser a captação do dado eventual de que se ocupa, mas compreende que o seu modo de proceder, o interesse que a determina a passar da investigação de um objeto a outro, lhe é imposto pelas ligações causais e pelas relações interiores entre as coisas (VIEIRA PINTO, 1985, p.30).

A ciência se determina como forma particular da existência humana exatamente na medida em que ela é o produto de uma forma particular de projeto da existência. Trata-se de uma forma de produção de conhecimento, cuja *finalidade* essencial é a de "descobrir a essência dos seres e dos fenômenos e as leis que os regem com o fim de aproveitar as propriedades das coisas e dos processos naturais em benefício do homem", como vimos acima o autor dizer. Tratemos primeiro do fundamento mais genérico da ciência, o material.

Ora, recuperemos o que já vimos. A ciência é antes de tudo uma forma particular de produção humana do conhecimento. O conhecimento é, por sua vez, uma propriedade da matéria viva que, no ser humano, assume a forma do conhecimento consciente e intencionalmente produzido em condições sociais, que AVP denomina de saber. Vincula-se, em instância primária, ao nexo entre o mundo humano e a realidade material, realizado originariamente pela produção material. É por isso que, AVP primeiramente determina a ciência em relação à apreensão das leis do mundo natural e das propriedades das coisas, com o objetivo de aproveitá-las em benefício humano. Mas, de modo mais geral, AVP se refere aqui à produção do conhecimento da realidade como um todo tendo em vista as necessidades que surgem da produção social da existência. É

claro que as formas históricas pelas quais se organiza a produção do conhecimento são as mais variadas e influenciam decisivamente na forma que esse conhecimento assume. Assim, por exemplo, a ciência sob a produção capitalista é coisa muito específica e distinta de formas antigas de produzir intencional e metodicamente o conhecimento. Na análise concreta dessas questões, não se pode de maneira nenhuma abstrair dessa especificidade histórico-social – das relações sociais nas quais a ciência é produzida, que são inseparáveis do conhecimento que se produz. Porém, para os nossos objetivos, basta tratar da questão no máximo grau de generalidade.

Quanto aos aspectos material e social[147] é isto que tínhamos primeiramente de fazer referência, posto que já os viemos discutindo ao longo de todo o trabalho. O processo de produção da ciência, como forma de conhecimento propriamente dita, enquanto momento do processo de produção da existência, está, em todo caso, condicionado pelas finalidades sociais que exigem a produção do conhecimento, sejam elas direcionadas à produção da natureza, sejam elas referentes à própria existência social. O que diferencia a *forma científica da produção do saber*, *enquanto tal*, em AVP, não é, a princípio, a forma *social* de organização da produção do saber, mas sim a própria forma do *saber* e sua produção enquanto saber. Por outro lado, é claro que não se desvincula a questão do saber de suas bases materiais, muito menos de seu fundamento sócio-histórico. Assim, por exemplo, o autor dizia que

> o principal ataque crítico que desejamos dirigir à maioria dos ensaios de teoria do conhecimento e de epistemologia que os filósofos, desde as épocas clássicas até agora, têm elaborado, consiste em mostrar que lhes faltou, quase sempre, fundamentar a ciência na condição existencial do homem [...] originariamente no seu significado biológico, no processo evolutivo que a produz, e que, deste modo, condiciona e explica o surgimento da racionalidade, e, consequentemente, a possibilidade de constituição de um conhecimento científico (VIEIRA PINTO, 1985, p. 113).

O mundo social sempre determinará a produção científica de maneira decisiva em todo período histórico, tanto pelo acúmulo registrado na cultura – que é condição de possibilidade para a ação subsequente e as relações de amanualidade entre os indivíduos e sua realidade histórica – quanto, decisivamente, pelo fato de que a ciência não subsiste por si mesma, mas deve sua existência às necessidades que emergem da produção da existência. Isso não deve, contudo, em

[147] Lembrando que se trata de mera esquematização. É óbvio que a "gnosiologia" *é social* e, por outro lado, que a matéria elaborada também se torna social, bem como a consciência e o social são, eles próprios, em AVP, fundamentalmente processos materiais.

AVP, diluir o caráter específico do conhecimento científico, justamente enquanto forma de conhecimento.

No que se refere à ciência enquanto tal, AVP diz que "em toda sociedade, o momento do saber precede logicamente o do conhecimento científico, mas se entrelaça também com ele [...] como duas etapas do processo gnosiológico" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 28-29). Essa observação vale tanto para a dimensão sincrônica quanto para a dimensão diacrônica, que agora queremos enfatizar. Se o que diferencia a ciência como forma de produção do conhecimento é o seu caráter *metódico*, de modo nenhum se deve compreender essa afirmação como se o método, por assim dizer, nascesse pronto e definido previamente, ou fosse algo a se aplicar à matéria para extrair dela a sua verdade. Ao contrário, "a historicidade da ciência é [...] consequência da historicidade do método [...] esta, por sua vez, é consequência da *historicidade da razão*"; e "a razão[148] é um processo histórico porque o homem que a possui é ele próprio um ser histórico no seu desenvolvimento total" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 99-100). Assim, por exemplo, dizia Vieira Pinto (1985, p. 29):

> No nível do saber o homem organiza o conhecimento em formas preliminares, surgidas para atender a necessidades práticas imediatas, porém não alcança o plano da organização *metódica*. Pratica observações conscientes, ensaia técnicas de atuação sobre a realidade, experimenta de forma espontânea e confusa, cria as primeiras explicações racionais do mundo, da sociedade e da existência, a princípio em caráter puramente mítico e religioso, e depois em forma de incipientes interpretações científicas do universo. A espontaneidade do pensamento, apoiado numa observação superficial, ou mesmo extensa, porém privada de critérios exatos, movida quase sempre pela exclusiva curiosidade natural, até mesmo alguns ensaios incipientes de experimentação bastam ao espírito científico nascente para entregar-se a vôos de imaginação, que deram em resultado as primeiras teorias cosmogônicas, a física dos antigos, as interpretações religiosas do processo histórico, e tantas outras criações germinais do conhecimento, que apenas assinalam os primeiros passos da caminhada da razão na busca da verdade. Não devem ser repudiadas como infantilidades, o que seria um julgamento ingênuo, mas entendidas como os momentos iniciais, necessários, pelos quais passa a razão na sua formação de si mesma, até alcançar a fase propriamente dita que, aliás, não está nem estará jamais concluída. O que distingue o saber da ciência é que na primeira dessas etapas falta a intenção de organizar metodicamente o conhecimento, de proceder à descoberta da verdade de acordo com um projeto e critérios metódicos[149] (VIEIRA PINTO, 1985, p. 29).

[148] "Razão em sentido corrente é o nome dado à forma mais perfeita do reflexo da realidade na capacidade perceptiva e reflexiva do homem, em função do grau de complexidade e aperfeiçoamento a que atingiu o seu sistema de relação com o mundo" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 100).
[149] "Ao se tornar metódica, mudou de qualidade a natureza do conhecimento" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 30).

O autor brasileiro determina que "o aspecto principal" da mudança de qualidade pela qual passa o saber quando se torna ciência "consiste em que o saber é intencionalmente concebido para servir à transformação da realidade [de modo que] o cientista adquire a consciência da necessidade de representar racionalmente, isto é, metodicamente, as articulações objetivas entre as coisas" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 30). Se a ciência é, em essência, o saber metodicamente produzido por necessidade da produção da existência, a discussão da ciência enquanto tal, como forma de saber, consistirá, fundamentalmente e a nível mais geral, na discussão a respeito do método posto em movimento, ao mesmo tempo em que se reconhece que "o conceito de 'método' não é estático, mas dinâmico, seu conteúdo varia" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 39). A variabilidade do método é determinada tanto pela diferenciação entre os objetos[150], quanto pelas diferentes formas históricas de abordá-los, a partir do desenvolvimento da cultura e das necessidades então existentes.

Esse dinamismo deve ser incorporado à questão, como sua essência, como *historicidade* do método como produção humana dos conceitos, e, assim, historicidade da ciência. Assim como a técnica em geral, toda sociedade produz para si suas formas de compreensão da realidade objetiva, de acordo com suas possibilidades e com suas necessidades. O objeto é também produzido historicamente pela atividade humana de apreensão de sua realidade total e, nessa sua produção, revela também possuir uma lógica interna, imanente a cada reflexão, que expressa as formas gerais pelas quais se move o pensamento. Essa lógica interna é, por sua vez, de modo mais geral, a dinâmica dialética intrínseca da realidade em geral. Porém, aqui, trata-se de tal dinâmica inscrita tanto na realidade material quanto no interior do próprio processo de desenvolvimento da razão humana. Finalmente, trata-se da apreensão, por parte do pensamento, dessa modalidade de ser, tanto da realidade como do pensamento. Tornada autoconsciente, ela pode se tornar, então, *método*.

É claro que a questão do método possui inúmeras facetas, por exemplo, pense-se nos problemas de instrumentação e experimentação. Para AVP, porém, tomada a questão do método na sua essência, pelo seu aspecto propriamente gnosiológico, em última instância existem apenas dois caminhos metodológicos possíveis: o formal e o dialético. Diferem-se fundamentalmente

[150] Ortega e Pelloggia (2015) em seu ótimo artigo sobre a teoria do conhecimento em AVP indicam, por exemplo, a respeito da variabilidade dos objetos, a discussão do autor brasileiro a respeito da subdivisão da própria ciência em função dos distintos objetos. Do modo mais geral, divide-se a ciência entre os três grandes campos de manifestação da organização da matéria, a saber, inerte, viva e humano-social.

pelo seguinte, na visão do autor: a lógica dialética incorpora no seu interior a *contradição* e, por isso, "é o sistema de pensamento racional que reflete fidedignamente o movimento real das transformações que se passam no mundo exterior, físico e social", enquanto "a lógica formal, ao excluir as contradições como um equívoco do pensamento [...] condena-se a ser a lógica da superfície da realidade, da imobilidade das coisas, da intemporalidade dos fenômenos" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 44). Podemos desde já dizer que a lógica dialética é aquela que corresponde, para AVP, à consciência crítica (ainda que possa existir a dialética idealista, que corresponderia à consciência ingênua), enquanto que a lógica formal – que quando absolutizada, para AVP, é lógica metafísica – corresponde à consciência ingênua[151] (ainda que seja perfeitamente possível o pensamento materialista não dialético, ingênuo por essa razão). Assim,

> o conhecimento científico se subdivide, enquanto processo, em duas subfases, uma, correspondente à consciência do tipo ingênuo, que emprega apenas os recursos metodológicos do formalismo lógico, e outra, que alcança a clarividência da consciência crítica e emprega como instrumento decisivo a lógica dialética (VIEIRA PINTO, 1985, p. 55).

O que se alcança aqui é, com efeito, a formalização gnosiológica, autorreflexiva, daquilo que para nós foi ponto de partida. Aquilo que apareceu primeiramente como um nome dado à dinâmica da realidade objetiva, extraída a partir dela mesma, agora também aparece como *método do pensamento* – que, já vimos, é parte dessa mesma realidade. Agora, a dialética se apresenta tanto como forma objetiva de movimento da matéria como forma subjetiva de movimento do pensamento[152] que apreende a essência da realidade em geral e também a sua

[151] "A descoberta de dois modos da consciência, sua projeção no comportamento do homem de ciência e influência nos resultados das pesquisas leva-nos a compreender que entre a etapa do conhecimento chamada por nós saber e aquela que constitui a ciência em sua expressão completa deve ser incluído um momento intermediário. Este segmento de ligação possui características ambíguas, pertence por um lado à fase da ciência, por sua intenção de agir metodicamente, mas ainda traz laivos da etapa do simples saber, pré-metódico, por ser expressão da consciência ingênua. A ciência só alcança o grau máximo de perfeição quando se torna produto da consciência crítica do pesquisador. O saber vulgar, não sendo metódico [...] é formalista por essência. O conhecimento científico enquanto permanece na etapa da consciência ingênua também procede deste modo, e por isso não é ainda a ciência na expressão plena. Só não se confunde com o saber vulgar, e por isso pode ser chamado científico, porque nele já se nota um começo de compreensão, embora confusa, da necessidade do procedimento metódico [...] Grande parte da produção científica é fruto da maneira ingênua de pensar" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 54). Dizia, ainda em CeE: "a lógica dialética não revoga a lógica formal, inclusive precisa desta para se exprimir. Apenas a envolve, como uma concepção mais geral envolve outra menos geral, destinada a valer para áreas mais restritas da realidade" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 55).

[152] Para AVP, a pergunta sobre a existência ou não de uma dialética da natureza é absurda de início. A dialética não poderia se constituir em uma forma de movimento da consciência se não fosse, antes, uma forma de movimento da realidade material em geral.

própria, em sua peculiaridade. A consciência, por um lado, percebe-se naturalmente dialética – pois é ela mesma parte do processo universal da realidade – e, por outro, percebe que, para reproduzir adequadamente a forma de seus objetos, deve apreendê-los e expô-los, metodologicamente, de maneira dialética. Porém, falando metaforicamente, entende-se aqui o método não como "fôrma na qual é vertida a massa do bolo, para ir ao forno e assim receber a forma que tais leis e categorias lhe darão", mas como "fermento, ajuntado aos ingredientes para participar do processo de fabricação do bolo, de sua origem e desenvolvimento, atuando sobre a massa, alterando-a e dando-lhe a possibilidade de se desenvolver até o estado em que se torna adaptada para ser derramada na fôrma" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 140).

Deve-se reconhecer uma contradição real, a saber, que o objeto real é sempre existente "em movimento", mas deve ser "pensado no estado de imóvel", e exprimi-lo dessa maneira é exatamente o que realiza a lógica formal (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 140)[153]. A consciência exprime as relações existentes na realidade, como formas de movimento da matéria, na forma de *representações*. É da essência de uma representação, enquanto expressão abstrata da conexão interna – lógica – dos processos materiais (que podem ser determinados por finalidades sociais), que ela imobilize a diferença na forma de uma universalidade comum, que assume a forma conceitual. Daí a fixidez da representação, em oposição à mobilidade permanente e absoluta da realidade.

O que AVP denomina de método dialético, enquanto realização máxima da ciência, portanto, não é uma suposta aplicação formal (no sentido de forma e de fôrma) de regras (ou leis) supostamente dialéticas a toda realidade concreta como se fosse a dialética fosse um *Deus Ex Machina*. Na verdade, é precisamente contra isso que AVP se insurge, contra toda aplicação arbitrária de uma ideia fixada sobre a imanência da realidade em movimento. A dialética, para o autor, é o exato oposto disso, consistindo na própria lógica interna da realidade – e, por isso, também do pensamento enquanto tal. Antes de tudo, "todo ser produzido pela natureza é por essência dialético" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 111) e, "os processos subjetivos do conhecimento

[153] Na discussão sobre teoria do conhecimento e a relação entre pensamento e linguagem no pensamento de AVP recuperaremos todas essas questões. Além da discussão que referenciamos acima, em OCT *II* – aliás apenas uma das várias contidas nesse livro sobre o mesmo assunto – poderíamos indicar, por exemplo, as reflexões de Vieira Pinto (2008, p. 355), em SPS. Mas, de fato, esse é um tema que AVP também tratou ao longo de toda a sua obra. Outro exemplo relevante seria o artigo "Indicações metodológicas para a definição do subdesenvolvimento" (IMDS), devotado a argumentar que é a lógica dialética que permite compreender adequadamente o conceito – que representaria, para AVP, a situação objetiva – do subdesenvolvimento, em oposição à lógica formal.

são os reflexos do movimento da matéria do mundo exterior em estruturas de grau de complicação qualitativamente distinto e superior" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 107). Isto é, o pensamento (*todo* pensamento), enquanto forma de movimento da matéria, é dialético por natureza, como qualquer outro processo material, mas *só pode ser expresso* enquanto representação. A representação, por sua vez, é sempre *formal*, é sinalização de um conteúdo[154]. Como o pensamento se move através das formas de representação, elas também constituem sempre um ponto de origem para o seu desenvolvimento posterior. Como vimos, a construção do mundo do pensamento se dá pela produção de um mundo das *ideias*, que sintetizam forma e conteúdo. A lógica formal é a lógica que exprime as formas de relação entre as representações. A lógica dialética, por outro lado, exprime, agora no pensamento, a forma pela qual o objeto se constitui enquanto tal, em totalidade e movimento, dando origem a todos os fenômenos que são sensivelmente apreendidos e todas as formas racionalmente elaboradas conceitualmente.

Assim, diz o filósofo brasileiro: "o homem pensa dialeticamente um processo quando em vez de pensá-lo de fora, na aparência em que o percebe, pensa-o de dentro, na essência em que o concebe", o que se dá quando "se estabelece de modo diferente a compreensão das relações do ser em processo com o mundo", na medida em que se deixa "de apreendê-las na qualidade de relações externas para compreendê-las em função de relações internas, engendradas pelo movimento de transformação do ser" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 142). O *método* é, portanto, antes de uma coisa a ser aplicada, o *reconhecimento* por parte da consciência do modo essencial de ser da realidade em geral e, por isso, também do seu próprio. É a tomada de consciência a respeito desse modo de ser, a saber, de que a existência é, por *essência*, segundo seu aspecto interior, *processo*. De fato, foi precisamente isso que descobrimos ainda no começo do capítulo anterior. Corresponde, assim, ao método dialético, também o desenvolvimento das formas de exposição que reproduzam a apreensão de um objeto em seu movimento imanente. A lógica dialética exige a lógica formal para ser expressa, mas a transcende segundo seu conteúdo e a incorpora dentro de si.

Se a ciência é a produção do *saber* intencional e metodicamente realizada, então a descoberta das formas gerais de movimento da realidade, que é o objeto último do saber, se

[154] "A produção da ideia é dialética; a expressão da ideia é formal" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 184).

constitui no método em sentido supremo e é, assim, a culminação do processo científico[155]. Trata-se do pico da tomada de autoconsciência por parte do ser humano.

O desenvolvimento que conduz à tomada de consciência da dialética – e à posterior sistematização formal de suas leis (ou formas gerais) – é o aspecto propriamente gnosiológico, metodológico, da ciência. De fato, é o aspecto que a determina decisivamente enquanto modo humano particular de ser, uma vez que a ciência é forma de conhecimento. Porém, para AVP, não basta apenas esse aspecto, porquanto, isoladamente, diz respeito unicamente à *consciência*. Assim, coloca o filósofo brasileiro: "a concepção dialética não idealista admite, como ponto de partida para a correta conceituação gnosiológica, que só é verdadeiro o que é real, aquilo que existe fora e independentemente da consciência que o percebe", e não admite a "afirmação inversa, conforme sentenciava o idealismo hegeliano" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 209). É necessário que a consciência estabeleça para si seu critério fundamental de verdade, se se guiará pelas "ideias que respeitam, isto é, refletem fielmente a concatenação existente entre as coisas" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 32) ou se bastará para ela a interrelação logicamente adequada entre as ideias. Este critério, como viemos discutindo, funda-se, em AVP, no processo universal de movimento da matéria e, mais especificamente, na produção humana da própria existência. Para AVP, a consciência crítica, no âmbito da atividade científica e no estado atual de desenvolvimento histórico, é aquela que, sem se eximir da preocupação metodológica – que funda a ciência enquanto modalidade de *saber* – admite a objetividade como critério último de verdade. Vê-se, portanto, que o critério de verdade da ciência transcende a ciência em si e para si, tomada como forma de conhecimento, como *mediação* do desenvolvimento de conteúdos sociais.

Em CRN II Vieira Pinto (2020b, p. 39-40) resumia sua postura epistemológica:

> Ver o presente como fluência é o primeiro postulado da atitude epistemológica que devemos chamar de empírio-historicismo[156]. Esta doutrina define-se pela aceitação simultânea de duas afirmações: de que a compreensão do real só será obtida tomando-o na perspectiva histórica; e de que as leis da história são indutivas, são de natureza empírica. Por este último aspecto, queremos significar a possibilidade de que a

[155] "A passagem da prática inconsciente de métodos primitivos à época do formalismo lógico, e depois à da conceituação dialética não constitui um curso arbitrário ou fortuito, mas segue a marcha da progressiva penetração da razão no íntimo da realidade natural. Em correspondência com o avanço do conhecimento do mundo objetivo vão-se descobrindo as novas formas de sua reflexão subjetiva no pensamento. A filosofia pôde criar a lógica antes de se ocupar intencionalmente do método, porque este constitui uma reflexão de grau superior ao da simples investigação das faculdades cognoscitivas, da análise das operações que estas executam e da sistematização dos seus atos" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 105).

[156] Lídia Maria Rodrigo (1988) também dá ênfase a este ponto, com o intuito de discutir não a epistemologia em geral de AVP, mas a epistemologia como forma de fundar o nacionalismo que manifesta em CRN.

> emergência do presente acrescente alguma coisa às leis conhecidas, ou venha a revelar outras. Somente o exame empírico permite estabelecer conexões tão gerais entre fatos ocorridos anteriormente, que mereçam ser erigidas em leis. Mas a validade destas, não estando fundada sobre qualquer princípio metafísico, *a priori*, acha-se sempre aberta à retificação, por motivo de novos acontecimentos, cuja dependência causal para com os antecedentes não era abrangida pelo enunciado anterior [...] não há príncipio que forneça o ponto de partida para uma teoria dedutiva da história. A correlação íntima dos fatos escapa a todo conhecimento *a priori*.

O autor não torna a utilizar o termo "empírio-historicismo" em nenhuma outra obra, mas o conteúdo ao qual o termo se refere permanece o mesmo ao longo de todas elas. O critério empírico ao qual AVP se refere, é, antes de tudo, o fundamento histórico-social sobre o qual o conhecimento é produzido. São duas as formas principais de apreensão desse fundamento: 1) a realidade social é por natureza histórica, comportando saltos qualitativos também em relação à sua essência; 2) a produção do conhecimento é sempre histórica e, por isso, jamais absoluta, estando sempre em desenvolvimento. Assim se revela que o critério de verdade ao qual o conhecimento faz referência não é apenas a objetividade externa em geral, mas a prática social que lhe determina e condiciona a produção. É também a partir dessa postura epistemológica que AVP diferencia sua lógica dialética da lógica que ele denomina de metafísica, na medida em que o empírio-historicismo unifica a questão do conhecimento das formas genéricas da existência e a história, e não busca deduzir a história de uma ideia postulada como anterior, uma forma que se realizaria, por meio de sua negação, na própria história. Do ponto de vista mais geral, por sua vez, em AVP, simplesmente reconhece-se a *processualidade* como a característica essencial, interna, da própria matéria, e isso se constitui em um fato empírico, sensível, posteriormente conceituado. Daí em diante, a tarefa de apreender e representar as principais *formas* do processo universal da matéria assume um caráter realmente empírico e histórico – científico.

Novamente, nesse tocante, não se pode desconectar as questões gnosiológicas da realidade na qual elas se inserem. Assim, a ciência, como forma de *produção* da existência humana, deve ser entendida também como prática social. Em *Ciência e Existência,* Vieira Pinto (1985, p. 219-226) discute os quatro sentidos fundamentais em que se deve entender essa questão: a "*intencionalidade* da prática que vale como critério de verdade"; "sua natureza sempre *social*"; a "necessidade da ação *conjunta* na pesquisa científica" e; a sua "realização efetiva na qualidade de

trabalho humano"[157] (VIEIRA PINTO, 1985, p. 219). Ora, de nossa parte, já viemos discutindo esses aspectos da vida social como um todo, que agora aparecem também como determinantes da ciência. O que importa especificamente aqui, pela sua relação com a ciência, é salientar que cada um desses aspectos compõe o caráter *histórico* e *ideológico* da produção científica (uma forma de trabalho social). Esses aspectos condicionam a objetividade do conhecimento enquanto forma de produção humana[158].

Este caráter histórico não se manifesta somente como desenvolvimento de conceitos abstratos, mas, antes de tudo, no fato de que o conhecimento é produzido a partir das *necessidades* sociais que emergem da produção humana da própria existência. A questão epistemológica da verdade, que aqui se apresenta, deve incorporar a natureza histórica da ciência. Contudo, o "condicionamento histórico do surgimento do saber científico não deve servir de pretexto para esvaziar este último do conteúdo objetivo [...] no reconhecimento do caráter objetivo das leis científicas, não está incluída a certeza de sua verdade intrínseca", mas, com efeito, a objetividade das representações só é interiorizada quando as colocamos "na perspectiva da evolução histórica da cultura" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 64-65)[159]. A objetividade do

[157] Vale o comentário de que, em sentido amplo, a ciência não é trabalho apenas no sentido de "haver indivíduos que se ocupam de fazer ciência, pagos para isso, dedicados exclusivamente a atividades de investigar ou pensar a realidade", mas, antes, significa que é o *trabalho* que antes de tudo é científico, por "*o único gerador* da ciência" e porque, se não fosse científico, "não se efetuaria de acordo com as leis objetivas que regem a transformação das coisas" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 285).

[158] Em CRN II AVP dizia: "é preciso que a consciência veja no saber científico da natureza a representação objetivamente válida dos fatos, das coisas e de suas relações e admita que a formação desse saber é historicamente condicionada. Negar o valor da verdade científica a pretexto de que é histórica, de que depende do estado do conhecimento que permite revela-la, o qual, por sua vez, se altera ao incorporá-la, habilitando assim a novas descobertas, é não ter a devida compreensão do significado da verdade. Esta nunca é eterna, mas nem por isso é menos objetiva. Por influência da metafísica em cujo clima, na maioria das vezes, se discutiu esse problema, a escolha a fazer era entre a crença no caráter eterno da verdade e a sua temporalidade radical. Contudo, o problema é outro: é saber se a verdade tem realidade objetiva ou só reconhece uma origem subjetiva. Admitindo-a objetiva por essência, a questão da sua inclusão na perspectiva historicista se resolve sem abalo, pois o que é histórico no processo do conhecimento é a marcha da progressiva coincidência da representação com a realidade independente" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 64)

[159] Assim trata AVP, em CeE, sobre a relação entre historicidade e objetividade do conhecimento: "se a razão repousa na posse dos conhecimentos do momento, é evidente que a ciência não pode avançar. Por isso, é preciso que ao lado da certeza coexista a dúvida, numa relação dialética que não significa – muito ao contrário – qualquer relativismo ou ceticismo, mas espelha a verdadeira natureza do processo de desenvolvimento da razão (...) O pensamento dialético nos ensina que existe de fato negação de um conhecimento velho por um novo, mas não se trata de mera substituição, de remoção de um e colocação de outro no mesmo lugar, pois o velho persiste como parte componente da constituição do novo, que provém daquele, e, embora negando-o, conserva-o sob outro aspecto. O esgotamento da verdade do anterior, sua inadequação a uma realidade que mudou com ocurso do tempo, constitui a causa dialética de que se revele a verdade do novo conceito que elimina o antigo porque o supera. A falsidade dos conceitos superados é relativa, pois ao mesmo tempo se encontra incluída como parte na verdade do novo conceito" (VIEIRA PINTO, 1985, p.284).

conhecimento não consiste, portanto, na expulsão do *sujeito* do problema, mas no reconhecimento de que as relações apreendidas pela razão são historicamente determinadas. Por sua vez, as relações que se depreendem da realidade dependem, decisivamente, da forma pela qual o sujeito humano perscruta o real. Isso não significa que a objetividade de suas asserções esteja posta em xeque, mas que apenas se compreende essa objetividade quando se reflete também sobre a sua origem social, que condiciona aquilo que será extraído da realidade.

Se a ciência é forma de produção da existência e, por sua vez, responde a finalidades sociais, ela é, desde o início, por essa razão, ideológica em todo seu espectro. A produção metódica e intencional do saber, do conhecimento sobre a realidade objetiva enquanto tal, é em si uma finalidade social e determinada por relações históricas. Mas, mais específica e importantemente, a ciência é naturalmente ideológica sempre que a produção do conhecimento estiver orientada a compreender os processos segundo as relações que guardam com a reprodução do próprio ser humano, em especial no que se refere à produção do conhecimento sobre a própria realidade social. Assim, por exemplo, em PCD, AVP comentava falando sobre a demografia:

> A matéria deste saber suscita a criação ideológica por um mecanismo mental irreprimível[160]. O homem não pode conceber sua existência, nem a dos demais, sem submetê-la a valorações. E essa atitude não pode deixar de buscar uma sistematização, uma justificação lógica, ou seja, tende a configurar-se em uma teoria da existência. Quando tal ocorre, por obra dos pensadores ou dos homens de ciência, será formada a ideologia científica ou filosófica que, daí em diante, orientará a opinião e a ação daqueles que orientam o pensamento social cientificamente expressado (VIEIRA PINTO, 1973, p. 248).

Com efeito, uma ciência social "neutra, se houvesse, seria uma abstração inútil. Jamais conseguiria ser reconhecida como ciência pois, conforme já foi dito, as ideias dominantes [por Marx] são sempre as das classes dominantes" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 60)[161]. Desde já, trata-se

[160] Em SPS: "não há nem pode haver teoria sociológica ou sociologia compendiada em forma de ciência que não seja necessariamente ideológica. A deles, como a nossa. Toda sociologia é obrigatoriamente uma ideologia social, pertence à superestrutura da produção coletiva, pois é a expressão da consciência de si, e portanto do ser da realidade de que parte, de um indivíduo e de uma classe. Sendo evidentemente produto do pensamento de alguém, traz inevitavelmente a marca da posição social a partir da qual é concebida, revela o ponto espacial de vista do qual o autor descortina a paisagem que o cerca. Ninguém está isento deste condicionamento, amenos que confesse ser um sociólogo 'cego', isto é, sem ponto de vista, ou então que suponha ingenuamente que só há uma posição de observação válida, o que coincide exatamente com o que afirmamos, pois a suposição de formas de pensar com valor absoluto distingue apenas os estudiosos dos temas 'absolutos', isto é, não reais, não históricos, não sociais, e por isso se confundem com a visão mística dos teólogos" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 57-58).

[161] Em dado ponto de CeE: "mas este ciclo, que unifica a ciência em geral com a economia, se concretiza ainda em outra manifestação: o condicionamento das ideias resultantes da interligação entre o plano do saber científico e o das

de uma *condição* da objetividade do conhecimento, ao invés de fazer sucumbir essa objetividade em um mundo de ideias subjetivas igualmente válidas devido meramente à coerência lógico-formal interna. A variação de pontos de vista possíveis, dos quais se originam as mais distintas apreensões e interpretações da realidade, deriva das condições sociais objetivas que constituem o campo de possibilidades no qual emerge qualquer ponto de vista. AVP nos indica que se a ciência social não for capaz de produzir uma interpretação, portanto, uma *explicação* da realidade, ela não é ciência alguma, não corresponde à sua finalidade, que é orientar o ser humano em sua ação no mundo. Mas a interpretação é sempre situada, refere-se sempre a determinadas condições sociais particulares. Um mesmo fenômeno social pode – e na maior parte das vezes *deve* – ser apreendido, segundo seu sentido, de formas distintas por pessoas distintas, se a relação cada um deles guarda com o fato em questão for objetivamente distinta, de acordo com a *situação* existencial de cada uma dessas pessoas. Sua diferenciação relativa se dá no interior de uma mesma vida social que, como campo de possibilidades, em última instância material, condiciona o seu surgimento e lhes confere racionalidade. O objeto da ciência social não apenas é constituído segundo o avanço do conhecimento enquanto tal, mas é mundo produzido pela ação humana e, portanto, também objetivamente é fabricado historicamente pelo sujeito.

Em AVP, a questão da determinação ideológica do pensamento científico também se resume, em última instância, a duas perspectivas possíveis, respectivamente, a consciência ingênua e a consciência crítica[162]. Trata-se de uma decisão não apenas individual, mas cuja base social objetiva é uma base de classe, uma vez que já foi estabelecido que a origem da consciência ingênua é a sua separação em relação aos processos *materiais* da produção social da existência. Em oposição, a consciência crítica é fundamentalmente expressão crítica do "vale de lágrimas". A historicidade e o caráter ideológico da ciência expressam, por sua vez, as duas determinações sociais mais decisivas da constituição dessa forma particular de produção do conhecimento.

---

operações econômicas. Não serão *quaisquer* ideias as que irão ser concebidas e muito menos favoravelmente acolhidas, uma vez que a ciência está vinculada aos interesses da produção social. Não sendo esta mais uma primitiva forma da cultura, existente nos primórdios do desenvolvimento humano, que a todas beneficiava por igual, a criação da ciência e seu conteúdo assumem nas sociedades divididas em estamentos e em classes um caráter obrigatoriamente *ideológico,* isto é, reflexo de condições concretas, particulares, na consciência do grupo que a produz [...] falam de ciência 'pura' como se pudesse existir tal coisa, como se o homem não pensasse sempre movido por finalidades definidas e em função da prática existencial, como se não buscasse sempre aquilo que deseja e projeta encontrar" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 153).

[162] "A ciência só alcança o grau máximo de perfeição quando se torna produto da consciência crítica do pesquisador" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 54).

A ciência, necessariamente, não se desconecta, por sua vez, de uma formulação totalizante que a incorpora, isto é, uma filosofia. O caráter essencialmente ideológico da ciência é mediado, justamente, pela filosofia, que envolve a produção do conhecimento. À filosofia não cabe apenas a ordenação de fatos apreendidos pela ciência orientada empiricamente, mas a interpretação destes fatos, de sua correlação interna e sentido imanente. A ciência, ao chegar à consciência de seu cume e fundamento gnosiológico – a saber, ao tomar consciência da dialética –, aproxima-se da forma de conhecimento que a incorpora e a supera: a filosofia. Porém, essa passagem se realiza efetivamente pelo vínculo que, agora, o pensamento filosófico estabelece com a realidade, um vínculo ideológico e preenchido de conteúdo, que aponta, novamente, para a efetividade da produção humana da própria existência. Assim, para terminarmos esse capítulo, sintetizando o principal do pensamento filosófico de AVP, precisamos tratar desse momento que incorpora reflexivamente a totalidade das relações entre realidade e consciência, o momento filosófico da produção do conhecimento.

4.6 A filosofia

Há, assim como sempre, que encontrar o nexo material que condiciona o surgimento da filosofia. Como forma humana de conhecimento é, assim como a ciência, uma forma de produção humana da própria existência. Em CeE, Vieira Pinto (1985, p. 75) traçava a relação necessária entre ciência e filosofia na produção do intencional e metódica do saber, tomando essas formas de conhecimento na forma de profissões especializadas:

> Não é admissível portanto a desvinculação e o desconhecimento recíproco entre o homem de ciência e o pensador filosófico, pois um não existiria sem o outro. Se um trabalha no particular, com o fim de fornecer elementos de verdade para que o outro descubra, sistematize e exponha a racionalidade da totalidade, inversamente este segundo trabalha no plano de universalidade com o intuito de revelar as razões gerais que condicionam os fenômenos singulares. O pesquisador tem obrigação de conhecê-la para se orientar no esforço de transformação do desconhecido em conhecido e para criar as melhores condições objetivas e subjetivas, que tornem mais fecundo o trabalho da ciência[163].

[163] "A teoria da ciência não pode constituir-se prescindindo da visão da totalidade do real, isto é, não pode deixar de fundar-se numa concepção filosófica" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 73).

A relação entre filosofia e ciência expressa, nas formas mais desenvolvidas de produção do conhecimento, aquilo que AVP denomina de "fato fundamental da teoria do conhecimento", a saber, "o circuito indutivo-dedutivo" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 35)[164]. Com efeito, esse "fato fundamental" aparece, nas suas formas primordiais, já no "reflexo condicionado" das formas mais simples de vida, pois este reflexo "só existe porque o ser vivo é dotado da capacidade de produzir o ciclo completo indutivo-dedutivo do conhecimento" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 37)[165]. O que nos interessa aqui, entretanto, é a questão no âmbito humano e social da produção do conhecimento, onde já se deu o surgimento da consciência e, por conseguinte, a capacidade de ideação. O fundamento do ciclo indutivo-dedutivo no processo da matéria viva em geral simplesmente aponta, aqui, para o fato de que é da natureza do conhecimento que ele se mova do particular ao universal e do universal ao particular, respectivamente e, com efeito, simultaneamente.

O que distingue subjetivamente a atividade do ser humano da atividade do ser biológico em geral é precisamente o surgimento do projeto consciente e da autoconsciência como formas de realização da unidade entre o processo universal da realidade e o processo particular constituído pelo sujeito. O que a consciência busca apreender pela mediação da capacidade de ideação são, essencialmente, as *relações* imanentes à própria realidade, que não poderiam ser interiorizadas (e expressas) de outra maneira senão na forma de representações, como vimos. Assim, o ciclo indutivo-dedutivo se expressa aqui, naturalmente, como a construção de ideias

[164] "No homem este apresenta-se na forma mais aperfeiçoada e autoconsciente, porque é a manifestação da 'situação' existencial única, exclusiva deste ser vivo na sua contradição original de produto da natureza e agente, relativamente autônomo, capaz de modificá-la" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 35).

[165] Em CeE há uma sumária, mas sugestiva, discussão a respeito do que se poderia chamar primordialmente de "indução" e "dedução" no âmbito das formas mais simples de vida. Assim, por exemplo, dizia o autor: "o hábito é o análogo do 'conceito', é o seu esboço no processo biológico de aquisição da capacidade de generalização. Os hábitos, nas espécies inferiores formam-se por via da seleção espontânea de situações favoráveis, pela repetição e fixação de atos úteis na procura e consumo de substâncias nutritivas, e em outras atividades vitais, as de defesa individual e preservação da prole, que se transmitem por herança e se manifestam então, especialmente nos animais de determinado nível de complexidade, como *instintos*. O animal que armazenou um certo número de hábitos úteis, que irão converter-se, na esfera da relativa 'subjetividade' que lhe é possível ter, em instintos, torna-se capaz de reagir à repetição das situações conhecidas com a resposta adequada, ou seja, pratica o lado *dedutivo* da atividade cognoscitiva, pois passa do universal, que são as representações que possui sob forma de hábitos, ao particular, que é o reconhecimento de que uma situação presente definida se inclui entre as já conhecidas, e por isso suscita a resposta conveniente a ela" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 35-36).

gerais a partir de ideias particulares[166] e, pelo outro lado, de ideias particulares a partir de ideias gerais. Dessa forma, o ser humano:

> Por uma imposição imanente à razão é levado a construir o sistema explicativo geral dos dados particulares que percebe. É levado a refletir sobre a totalidade do real; o produto dessa reflexão, que busca explicar e coordenar racionalmente todos os aspectos do mundo, é o que se chama uma filosofia. Por conseguinte, o movimento da razão que conduz ao conhecimento do mais restrito detalhe da realidade, da lei do comportamento das partículas mais recônditas que a compõem, é o mesmo que cria simultaneamente as sínteses mais vastas e ousadas, as filosofias, que devem explicar igual e coerentemente o todo e as partes, e as relações entre ambos (VIEIRA PINTO, 1985, p. 74).

A experiência e a inserção do pensamento como um *particular* no interior da realidade – dada antes de tudo pela inserção do ser vivo na realidade a partir da sua atividade – exige a elaboração racional, por parte deste ser, da realidade em totalidade, na qual se insere e vive, a partir das possibilidades abertas pela experiência que faz. Assim, dizia Vieira Pinto (2020b, p. 124) em CRN II, tratando da consciência crítica e sua forma de apreensão da realidade:

> Se a realidade deve ser concebida como processo universal, tal condição exige a unidade de todo acontecer. A simples causalidade, na forma de relação extrínseca de um fato a outro, antecedente, não é suficiente para conduzir à ideia de processo, ainda que multipliquemos à vontade o número dessas relações. Torna-se necessário substituir a noção de séries causais de acontecimentos pela de unidade de relações intrínsecas. Este conceito adquire, assim, significado supremo na análise da realidade. A unidade do curso dos acontecimentos é um conceito lógico de validade objetiva, enquanto exprime a condição de toda existência singular. É essa unidade que, traduzida em categoria epistemológica, se apresenta no conceito de totalidade. Significa este não ser possível intentar a apreensão do real senão apreciando o dado parcial à luz da referência do seu ser à unidade do todo de que faz parte. O que importa em cada caso não é tanto a área das referências de um dado objeto, quanto a consideração dessas referências. Não é o acréscimo de fato das correlações que conduz a realizar-se a totalidade, em princípio inalcançável, mas a colocação do conhecimento segundo a perspectiva total da unidade do processo real.

O que a filosofia, como forma de saber, busca apreender, portanto, em AVP, é a unidade última do processo real e isso implica, aqui, já a existência da consciência que inquire sobre a realidade, uma consciência implicada nos processos que busca apreender. A filosofia é, portanto, do ponto de vista gnosiológico, para AVP, uma *elaboração* do ser humano, realizada no plano das ideias, cuja função é construir a representação da realidade que corresponda às conexões

[166] A "generalização conceitual" é a "finalidade do processo indutivo". Com efeito, no âmbito do pensamento humano, a indução não é mera aquisição biológica de hábitos, mas é "a indução intencional, consequente à deliberada instalação de situações que importem em fazer a realidade exprimir as suas propriedades" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 37).

imanentes e internas à própria realidade, que a reproduza na "unidade de relações intrínsecas" que a ela corresponde, em totalidade. É à filosofia, portanto, que cabe a elaboração das duas possíveis vias metodológicas de pensamento – a formal e a dialética – e a quem cabe assumir uma das duas vias como primordial (lembrando que a dialética não exclui a formal, embora a via exclusivamente formal exclua a dialética)[167].

A filosofia dialética é aquela que, para AVP, dá à ciência a legitimidade e a explicação da historicidade dos conceitos, uma vez que apreende que "a penetração no íntimo do conceito, constituído pela reação do sujeito sobre o objeto, revela-o dotado de um conteúdo *dinâmico*, e, por conseguinte, portador de uma contradição imanente" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 195)[168]. O dinamismo interno ao objeto, seu caráter essencialmente contraditório, implica na sua transformação e, por isso, na mudança dos conceitos historicamente produzidos que buscam representá-lo. Do lado subjetivo, os conceitos são *produções* humanas, de tal maneira que "as ideias mudam de conteúdo com o avanço do processo de penetração da razão subjetiva na realidade, efetuado pela investigação científica do mundo" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 195). Isto é, não apenas alteram-se os conceitos porque muda o objeto, mas também porque mudam as relações entre os sujeitos e o objeto. E, no âmbito social, o objeto é, na sua essência, produto da atividade dos sujeitos que buscam conhecê-lo. A dialética penetra por todos os lados, pois, de fato, é o modo de ser da realidade em sua totalidade e unifica seus aspectos contrários. A postura formal – ou metafísica – consiste, fundamentalmente, em oposição, na hipostasia de uma universalidade fixa, tornada verdade absoluta e anterior à própria realidade, e na posterior interpretação da realidade a partir dessa hipostasia.

Porém, a questão metodológica se refere, mais especificamente, ao aspecto gnosiológico da filosofia. Enquanto forma de consciência que o ser humano produz para si e que visa representar a realidade em totalidade, a filosofia é, assim, ideologia por excelência. O problema fundamental da filosofia em AVP é, justamente, interpretar a *essência* do ser do ser humano na sua integração com a totalidade da realidade, com o mundo. É justamente com este tema que AVP inicia *Porque os ricos não fazem greve?* Dizia o autor, no início do livro: "durante séculos,

---

[167] A lógica da consciência crítica, a lógica dialética, "é, assim, a lógica do aprofundamento da realidade, da intenção oposta à da extensão, e visa servir para a explicação dos fenômenos objetivos, e não à sua simples figuração para fins operatórios" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 195).

[168] Em *Ciência e existência*, no capítulo III, dedicado à discussão sobre "Os dois caminhos da ciência da lógica", Vieira Pinto (1985, p. 61-76) apresenta os fundamentos de sua filosofia da ciência, subdividindo-a, essencialmente, em três ramos: a gnosiológica, a lógica (que incorpora a metodologia) e a epistemologia.

numerosas concepções filosóficas procuraram interpretar a realidade do homem em busca daquilo que chamavam de 'essência' desse ser, que o distinguia de todos os demais seres" (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 7). Algumas páginas à frente, fazia a observação decisiva:

> a importância deste assunto é primordial; enganar-se-ia quem o julgasse mero tema de discussões filosóficas. Só pensará assim quem não souber que a filosofia, nos numerosos sistemas que tem imaginado, exprime sempre os pontos-de-vista de quem representa determinada classe social. Por isso, o simples gesto de relegar ao plano das discussões acadêmicas a interpretação da essência do homem já constitui por si mesmo uma atitude ideológica, típica da mentalidade dos pensadores ligados aos grupos dominantes. Convém-lhes, é claro, reservar para o seleto círculo de personagens ociosos, sustentados pelos serviços intelectuais que prestam à classe dirigente, o direito de debater essa questão, considerada "técnica", o que significa que se arrogam o direito, eles que representam os exploradores, de definir o conceito de homem. As massas, que formam a maioria dos homens reais, criadores da vida real, que no país subjugado e subdesenvolvido é a permanente tragédia da miséria, do embrutecimento e do atraso, não têm o direito de dizer a sua palavra, de enunciar o que julgam seja o "homem". De fato, por longos séculos, só de maneira muito imperfeita encontraram quem lhes exprimisse o pensamento a respeito de si próprios. Nos tempos atuais é que surgiram as teorias que efetivamente representam o autêntico modo de pensar da massa, porque adotam a perspectiva dela sobre a realidade da natureza e da sociedade [...] a descoberta fundamental, que revolucionou o conceito do ser humano, foi a percepção do verdadeiro significado do trabalho, e consequentemente o das relações sociais dele decorrentes, para a qualificação da essência do homem (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 13-14).

A filosofia, como produção humana da interpretação da sua própria essência e sua relação fundamental com o mundo natural e social, pode seguir, em essência, para AVP, dois caminhos: o idealista e o não idealista. Nisto se resolve, em última instância e na essência, o problema ideológico da filosofia[169]. AVP reconhece que se trata de uma postura prática do sujeito frente ao mundo a tomada de posição nesse tocante[170]. A interpretação da essência da realidade por parte da filosofia tem como fundamento a produção da existência, que é desde o início orientada pela

[169] O que não significa que não possam existir inúmeras filosofias distintas entre si, mesmo tendo o mesmo pressuposto etc. Também valeria lembrar que se AVP chega a essa bifurcação fundamental, isso já em si mesmo um produto do desenvolvimento da filosofia e uma forma particular de apreender a questão etc.

[170] Por exemplo, em IMDS, dizia, ao discutir a escolha da filosofia adequada para a compreensão e superação do subdesenvolvimento: "as concepções idealistas não permitem esse resultado porque não permitem indicar o método conveniente para apreender a essência do subdesenvolvimento, além de que a descoberta desse método não convém aos seus cultores. Segue-se, como conclusão geral, que somente assumindo, como ponto de partida, uma posição anti-idealista conseguiremos encontrar o método capaz de nos guiar até a justa formulação do conceito de subdesenvolvimento. Mas, para assumir o ponto-de-vista não idealista, há requisitos existenciais, de classe, que não podem ser desdenhados. É óbvio que a filosofia que convém à classe oprimida, e com mais forte razão à nação oprimida, só pode ser aquela que se desdobra em conclusões finais que oferecem ao trabalhador a compreensão da sua situação, que lhe explicam porque o mundo e a sociedade em que vive são assim como são, e ao mesmo tempo lhe abrem perspectivas de ação fecunda para modificar o estado em que se encontra" (VIEIRA PINTO, 1963, p. 258-259).

prática social. A diferença entre os dois caminhos possíveis da filosofia, em AVP, é essa: a consciência ingênua, naturalmente, não colocará o *trabalho* no centro da essência humana, como forma primordial de produção humana da própria existência, pelo motivo de que sua raiz social se encontra nas classes sociais que *não trabalham*, apenas comandam o trabalho alheio[171]. Para AVP, essa é a origem última de toda filosofia idealista.

Por outro lado, a filosofia a que corresponderia à consciência crítica é aquela que apreende a realidade enquanto objetividade e o mundo humano como objetividade *trabalhada*, que recolhe da realidade seu caráter imanentemente contraditório, dinâmico, plasmando-se, na sua forma mais desenvolvida, em uma filosofia de teor existencial, dialético e não idealista. A *essência social* dessa filosofia está dada pelo fato de que ela é expressão da necessidade das massas trabalhadoras de se libertarem da condição de exploradas. Assim, por exemplo, em SPS, o autor colocava, ao criticar a "doutrinação religiosa e filosófica alienadora" e afirmar a necessidade de não se aceitar passivamente "os castigos do 'vale de lágrimas'":

> As lágrimas podem caracterizar a climatologia do vale, mas não a modificam. Tampouco as ações desesperadas de indivíduos visionários, fanáticos, audazes ou de multidões arrojadas às lutas inconsequentes pelo desvario que sua própria dor e desesperança alimenta. Só a ação coordenada das massas trabalhadoras no planejamento e condução de sua campanha de libertação, sempre em função das circunstâncias sociais globais, subjetivas e objetivas, para ter resultados eficazes. Mas para isso faz-se necessário que a ação justa seja decorrente da teoria justa (VIEIRA PINTO, 2008, p. 25-26)

O produto da filosofia, portanto, enquanto reflexão ideológica elaborada, é a representação lógico-formal de *projetos* de existência que grupos sociais fazem historicamente para si, a partir de suas circunstâncias concretas e sua interação com o mundo, que se dá por meio

[171] "As definições que omitem o aspecto que revela o homem como criador de si mesmo mediante o trabalho, a produção econômica dos recursos para sua manutenção em vida, são definições metafísicas, confusas, ideais; conduzem inevitavelmente a concepções da realidade humana não apenas falsas, mas perniciosas, pois, negando a vinculação essencial do homem ao trabalho produtivo, apresentam-no como desligado do trabalho. São, portanto, concepções favoráveis às teorias filosóficas, sociais e econômicas das classes exploradas, às quais convém apresentar o homem como sendo naturalmente *objeto* do trabalho. Explica-se o caráter antagônico das duas principais concepções do homem pela diferença de ponto-de-vista que se coloca o pensador. Para o representante da aristocracia intelectual, orgulhosa de sua posição de classe, presa aos interesses econômicos dos aproveitadores do trabalho do povo, é evidente não lhe ser útil qualquer definição que mencione o fato decisivo de *ser o homem o criador da sua própria existência mediante o trabalho*, porquanto este modo de pensar levaria inevitavelmente a investigar as condições sociais objetivas em que é desempenhado o trabalho e, afinal, a descobrir a espoliação de que é vítima o trabalhador" (VIEIRA PINTO, 1962, p. 11).

da prática social[172]. Com efeito, pelo caráter totalizante da filosofia, esses projetos assumem, em última instância, a forma de projetos *genéricos*, de concepções universais sobre o ser humano, a vida e o mundo *em totalidade*, não se referenciando apenas a uma ou outra questão particular específica. Enquanto interpretação da essência do ser humano, ela só poderia ser ideológica, já que essa essência corresponde ao conjunto das relações do ser humano com o mundo, que, por sua vez, são elas mesmas produções humanas. A tarefa principal da filosofia, portanto, para AVP, não é a de observar e contemplar passivamente o mundo, mas produzir a sua interpretação sobre ele sabendo-se incluída nas e oriunda das lutas ideológicas e políticas que condicionam as interpretações da realidade. Para Vieira Pinto, a postura dialética não idealista atingiria o grau mais elevado de conhecimento da realidade não em razão de partir de uma postura empírica ingenuamente tida como neutra, mas por que é oriunda da perspectiva das massas trabalhadoras – *verdadeiras e efetivas produtoras da realidade social*. É a certeza deste fato, de que o ser humano produz pelo trabalho a sua própria existência, que dá a AVP a sustentação de todo seu pensamento. É este fato, sem dúvida ideológico, que, antes, condicionaria a capacidade deste pensamento em extrair da realidade as mais elevadas verdades científicas. O pensamento que se situa a partir do nexo que aponta para a origem objetiva do mundo social é o pensamento que pode pensá-lo em totalidade, segundo sua lógica imanente, e apreender a racionalidade de seu desenvolvimento.

Para AVP, é essa verdade social entendida como empírica, que incorpora a *atividade humana* em seu centro como razão de seu dinamismo e de sua forma, que sustenta todo o seu edifício filosófico. Pelo trabalho, não apenas se dá *forma* ao mundo humano, mas *produz-se o seu conteúdo*. Por outro lado, de modo nenhum se trata aqui de glorificar um esforço laborioso

[172] Em *Ideologia e Desenvolvimento Nacional* o autor dizia sobre a relação entre filosofia e ciência, uma vez que a filosofia unifica tanto a necessidade cognoscitiva presente como essência da ciência quanto o aspecto ideológico do pensamento: "compreendidos agora sob a égide de uma concepção filosófica, os dados dessas ciências, colhidos pela análise empírica imparcial, adquirem um segundo significado, que não tinham no contexto científico de que provêm, passam a ser considerados segundo a lógica de uma filosofia do processo histórico deixando então de ser elemento concluso num sistema de elementos do mesmo tipo, para assumir significado histórico, sentido vetorial [...] Um dado exato, como, por exemplo, o número de habitantes de qualquer Estado brasileiro, encerra em si mesmo a sua verdade social, ao dizer-se que esse número é tal. Objetivamente nada mais diz. Inserido, porém, na perspectiva ideológica, adquire novo sentido, que supera e transforma o conceito aritmético, para oferecer-se como valor, como número excessivo ou escasso, índice de condições de vida humana, de estágio econômico, de riqueza cultural etc., quer dizer, não é mais dado bruto e neutro e sim problema. Ora, um problema só existe, só tem sentido em função de um projeto anterior, no contexto lógico que o interpreta como tal, ou seja, só é problema no sistema de ideias, que o suscita, que serve para reconhecê-lo e dar-lhe possível solução. Por conseguinte, aquele dado, inerte no campo demográfico, reclama toda uma ideologia para ser entendido em sua significação temporal e utilizado o movimento de progresso" (VIEIRA PINTO, 1960, p. 37).

abstratamente, mas, ao contrário, trata-se de afirmar, como vimos, que a finalidade social máxima do trabalho – que a apreensão ética *suprema* do *sentido* da reprodução econômica – é, positivamente, a promoção da liberdade, cujo fundamento objetivo é o desenvolvimento da capacidade humana de transformação da natureza, no desenvolvimento da técnica e do conhecimento científico. No plano político, trata-se da supressão do "vale de lágrimas" e a produção de relações sociais qualitativamente novas.

A conclusão a que, agora, formal e reflexivamente, chegamos, finalmente, é a expressão consciente e discursivamente desenvolvida das *necessidades fundamentais* que animam e determinam, primariamente, a totalidade da produção filosófica do AVP maduro.

Com isso, passamos em revista, a nosso ver, o fundamental do pensamento filosófico genérico de AVP, da sua crítica da existência. É claro que neste trabalho não pudemos nem mesmo esboçar todos os desdobramentos que o filósofo dá a seu pensamento, mas tentamos cristalizar, segundo nossa interpretação, os elementos fundamentais que estão presentes em todos esses desdobramentos e que nos permitem ter uma visão de todo do pensamento de Vieira Pinto e de sua articulação interna.

É central no desenvolvimento da sua obra, entretanto, não apenas a crítica geral à existência, mas também a reflexão que o autor elaborou *explicitamente para interpretar um período histórico específico da realidade na qual vivia*. Essa reflexão se plasmou, principalmente, nos dois volumes de *Consciência e realidade nacional*, além de outros textos menores escritos no pré-1964. O próximo capítulo deste trabalho visa, assim, a partir do que já desdobramos, analisar, sucintamente, em que consistiu essa reflexão e qual o seu fundamento histórico particular, bem como de que maneira as categorias de AVP reaparecem na reflexão sobre o processo de desenvolvimento nacional.

5 A FILOSOFIA COMO INTERPRETAÇÃO DE UMA REALIDADE HISTÓRICA PARTICULAR: CONSCIÊNCIA E REALIDADE NACIONAL

O tema, tomado de modo geral, da questão nacional, é aquele que mais foi trabalhado por pesquisadoras e pesquisadores de Álvaro Vieira Pinto, até mesmo pelas suas circunstâncias editoriais, como discutimos em nossa introdução[173]. De nossa parte, o mais importante é que *situemos* as reflexões de Vieira Pinto, plasmadas principalmente em *Consciência e realidade nacional*, no interior da totalidade de seu sistema filosófico, cuja reconstituição nós nos propusemos como tarefa. Assim como no restante do trabalho, aqui nos concentraremos apreender o que o próprio Vieira Pinto nos diz em seus escritos, e deixar que o contexto emerja, fundamentalmente, da organicidade do próprio texto.

O que diferencia essencialmente as formulações de AVP nesse ponto do desenvolvimento do seu pensamento não é a base teórica que possuem – essa permanece rigorosamente a mesma –, mas o objeto a que se dirigem. O objeto não é aqui a realidade, o ser humano, ou a consciência em geral, mas uma circunstância concreta. Essa circunstância assim pode ser determinada: não se trata de uma comunidade humana em geral, mas, especificamente, do que poderíamos chamar de *comunidade subdesenvolvida em processo de desenvolvimento*. Essa circunstância, por sua vez, constitui, para AVP, o solo concreto a partir do qual as suas reflexões se erigem, segundo ele próprio diz, como *induções* realizadas pelo filósofo a partir da objetividade do processo histórico analisado.

Do ponto de vista teórico, o que ocorre é que todas as categorias, que de fato são genéricas para a apreensão do ser humano desde o autor brasileiro, discutidas acima, aparecem aqui não em sua relação genérica, mas determinadas pela constituição histórica dessa forma

[173] Lembremos, novamente, das resenhas críticas de Vaz (1962) e Lebrun (1962), também dos comentários de Schwartzman (1959) e da dura crítica de Guerreiro Ramos (1963) à obra CRN, como textos do primeiro momento de recepção da obra de AVP. Também mencionamos os trabalhos de Toledo (1978), L. M. Rodrigo (1988) e Jorge Roux (1990) como trabalhos que representam o segundo momento e a transição para o terceiro, cuja obra mais representativa e significativa é aquela de Norma Cortês (2003), dada a sua imersão em CRN. Já recuperamos anteriormente outros textos desse período, mas valeira mencionar alguns outros artigos sobre o tema que ainda não indicamos. Por exemplo: Breno da Costa e Adriano Martins (2019b; 2019c), relacionando o pensamento de AVP com o pensamento decolonial e criticando a resenha de Vaz à obra CRN respectivamente; os comentários de João Maia (2013) a respeito do texto *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*; o artigo de Enoque Feitosa (2021) que argumenta em favor da atualidade do pensamento de AVP contido em CRN; também o artigo de Michelle Lima (2015) que busca situar AVP na esquerda brasileira do período de 1961 até 1964.

específica de comunidade, a *nação subdesenvolvida em processo de desenvolvimento*[174]. Não se tratará, portanto, da nação em geral, sequer da nação subdesenvolvida em geral, mas especificamente a nação subdesenvolvida em momento de passagem pelo processo de desenvolvimento. AVP se dedica, como diz o nome de sua principal obra, a analisar a consciência e a realidade nacionais porque se dedica a analisar a comunidade considerada enquanto totalidade, sendo imprescindível, portanto, a apreensão das formas de consciência que *determinam* o processo de desenvolvimento pelo qual passava a nação.

De fato, sua principal tese já havia sido apresentada antes do desenvolvimento de CRN, em *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Se, por um lado, o processo de desenvolvimento – como veremos a seguir – deve ser entendido antes de tudo em sentido material e como processo objetivo, pelo outro lado, para o autor, "sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional" e "a ideologia do desenvolvimento tem necessariamente de ser fenômeno de massa" (VIEIRA PINTO, 1960, p. 29-30). Para AVP, é justamente a possibilidade de que o desenvolvimento nacional pudesse ser "regido por uma concepção diretriz", cujo fundamento social se encontra no que ele chamará de "massa", que criaria a condição para que o desenvolvimento se torne um *processo* propriamente dito, pois produto de um projeto social (VIEIRA PINTO, 1960, p. 30). Para o autor, o movimento de existência da comunidade – que aqui será entendida na forma da nação – não produz de modo nenhum uma consciência inequívoca, mas inúmeras modalidades de consciência que intervêm sobre essa realidade a partir de suas situações recíprocas. Essas modalidades se reduzem, em última instância, às formas ingênua e crítica, que estarão aqui vinculadas à relação com o processo de desenvolvimento nacional do qual AVP tratava[175]. Para o autor, enquanto filósofo, trava-se de dar uma interpretação de totalidade ao processo de desenvolvimento da nação subdesenvolvida ao incluir no seu interior, como momentos essenciais de sua objetividade histórica, também as formas de consciência que se digladiavam em torno dos rumos desse processo[176]. E, por suposto, não se

[174] Lembramos que CRN é de 1960, momento culminante de um processo de desenvolvimento capitalista no Brasil e de efervescentes lutas políticas orientadas por questões nacionais totalizantes.

[175] Daí a subdivisão de CRN em dois volumes intitulados, respectivamente, de "a consciência ingênua" e "a consciência crítica".

[176] "O conjunto de condições objetivas que constitui o estado de uma comunidade nacional é sempre acompanhado por uma consciência social, onde se reflete. Mas o conteúdo da representação admite extensa variedade de graus de clareza na percepção, desde as formas tão pouco esclarecidas que confinam com o inconsciente, até as que dispõem de lúcida percepção das ideias e noções resultantes dos reflexos dos fatos na consciência coletiva" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 15).

tratava de uma interpretação com pretensão de neutralidade, mas de uma interpretação engajada e que se sabe engajada.

Neste capítulo, não queremos fazer uma descrição detalhada dos passos dados pelo autor em CRN, menos ainda recuperar toda a fenomenologia que faz, por exemplo, da consciência ingênua, mas simplesmente e sucintamente mostrar de que modo suas principais categorias aparecem aqui condicionadas pelo processo de desenvolvimento da nação subdesenvolvida. Isso nos fornece uma visão de todo de CRN e nos permite situar os argumentos expendidos nesse livro no interior do edifício filosófico total de AVP. A partir das indicações contidas explicitamente no próprio texto do autor, discutiremos, respectivamente: 1) a comunidade como nação e o conceito de subdesenvolvimento; 2) o significado do processo de desenvolvimento; 3) a massa, o sujeito do processo de desenvolvimento; 4) o nacionalismo como ideologia da massa, a concepção de revolução do AVP de CRN e a filosofia como interpretação desse processo. O mais importante, a nosso ver, que se deve reter aqui, é que a teorização que apresentaremos está historicamente circunscrita a esse processo objetivo analisado e às suas manifestações, justamente por isso neste capítulo apresentamos formulações que se distinguem relativamente do que constitui o pensamento filosófico geral de AVP. Essas distinções se referem tão somente a este maior grau de concreção do próprio objeto trabalho, e, portanto, das próprias categorias, dada a historicidade que aqui assumem, mas de modo algum expressam rompimentos qualitativos com relação às categorias antes trabalhadas.

Assim, argumentaremos que, para AVP, em CRN, o decisivo e o nexo *empírico* de todas as suas formulações é *a existência efetiva de um movimento de massas de consciência nacionalista* na realidade de um país subdesenvolvido em processo de desenvolvimento. É este o fato histórico que situa racionalmente a sua formulação filosófica e que a vincula a uma realidade objetiva determinada[177]. *Fora dessa circunstância* o pensamento nacionalista apresentado por AVP em CRN e nos textos do pré-64 de modo geral é, *em nosso ponto de vista*, a princípio, uma

[177] O próprio Vieira Pinto, em CRN, não faz discussões sociológicas, não apresenta dados e sequer menciona os movimentos aos quais faz referência. Ele os entende como dados e fatos empíricos da realidade, conhecidos e compartilhados pelos seus leitores e leitoras. Sua preocupação é fornecer uma interpretação filosófica de uma realidade comum, compartilhada. Pode-se remeter à realidade brasileira do início dos anos 60 e salientar a organização política da classe trabalhadora, com ideologia nacionalista, sob o PTB de Vargas e Goulart, a radicalização dos movimentos camponeses, a radicalização da UNE, a força e a aliança do PCB com o PTB e a própria existência do ISEB como exemplos daquilo que constituía o fundamento social da perspectiva desenvolvida por AVP em CRN. Por sua vez, era o desenvolvimento do capitalismo periférico e dependente no Brasil, com as suas contradições e a expectativa, ainda existente até o golpe de 64, de um desenvolvimento nacional autônomo e democrático, que situava historicamente suas reflexões de modo mais geral.

abstração que carece de sentido e fundamento material. Não discutiremos, historiograficamente, se AVP tinha ou não razão na sua caracterização do movimento de massas e seu caráter essencial. Seus pressupostos serão nossos pressupostos. Também não é nosso objetivo contrapor a nossa interpretação às demais que se produziram com relação à sua obra – ao contrário, por exemplo, de Norma Cortês (2003), que objetivou uma contraposição àquela elaborada por Toledo (1978). Pensamos que todas as interpretações a respeito do pensamento de AVP têm sua razão de ser. Queremos tão somente situar esse momento do pensamento de AVP no interior do seu edifício teórico como um todo. Para nós, é isso que importa, principalmente: mostrar a forma na qual aparecem as categorias gerais de seu pensamento quando empregadas na interpretação de uma realidade histórica particular e de que modo elas são realmente *induzidas*, na sua forma particular específica, dessa realidade, entendida como a da nação subdesenvolvida em processo de desenvolvimento e de efervescência dos movimentos de massa de consciência nacionalista.

5.1 A comunidade como nação e o subdesenvolvimento

Uma das críticas mais ácidas à obra CRN foi feita pelo padre Henrique de Lima Vaz (1962) que indicava, como nos mostram Da Costa e Martins (2019c, p. 4), que AVP se propõe a fazer uma análise interpretativa da realidade nacional, mas não a teria restituído "em nenhum momento nas suas componentes históricas, econômicas, socioculturais e políticas específicas, concretizando aquilo que o padre denomina de obra tética, definidora, em detrimento de uma obra aporética, indagadora". Da Costa e Martins (2019c) apontam também ter sido essa crítica reproduzida por Domingues (2017) e por Arantes (2005), que chegam, ambos, a empregar o adjetivo "delirante" para se referir ao que seria um hegelianismo condutor de CRN. Apesar da defesa que Da Costa e Martins fazem de Vieira Pinto, apontando passagens de CRN que fariam referência a especificidades do Brasil, como a questão territorial, nós pensamos que essas críticas não são inteiramente sem razão de ser. Na verdade, quem lê CRN se depara, em nossa visão, realmente com este problema: aquilo que talvez tivesse de ser a matéria em discussão é, neste livro, o *pressuposto* inamovível de AVP, a saber, a realidade nacional como critério último da sua análise filosófica[178]. Não se encontra em CRN – ou em *Ideologia e desenvolvimento nacional* ou

[178] Em uma nota de caráter pessoal, mas que aponta para essas questões interpretativas: quando nós lemos CRN, passamos o livro inteiro, em vão, esperando que o pressuposto da realidade nacional fosse discutido e sentimos o

qualquer outro texto do período – discussões sociológicas, econômicas, históricas etc. que visassem fundamentar o acento que AVP dá à nação.

Porém, como nos mostra Cortês (2003, p. 73-74), no capítulo em que faz indicações sobre a leitura de CRN, não se deve procurar no livro aquilo que ele não se propõe a fazer: "em CRN, Vieira Pinto simplesmente descrevia aquilo que compreendia ser a realidade nacional e as modalidades de consciência que aí julgava encontrar", pois "CRN não se dirigia apenas aos pares intelectuais de Álvaro Vieira Pinto. Ele queria se dirigir a um grande número de leitores, mesmo que fossem pouco familiarizados com a linguagem técnica do discurso filosófico". Assim, não apenas CRN era dirigido para um público amplo, mas, *decisivamente*, para um público formado por pessoas que *passavam pela experiência de viver dentro da mesma realidade nacional* – um fato empírico, nem que se considere a questão primariamente apenas pelo aspecto político-formal e estatal. Podemos dizer que o simples fato de coabitarem a mesma realidade cumpria o papel de realizar o nexo entre o texto e o seu objeto para quem quer que o lesse naquele período determinado, principalmente no que se refere ao público para o qual AVP se destinava, a pessoa comum.

Nesse sentido, rechear o texto de análises sociológicas orientadas a provar um ponto que, para AVP, estaria empiricamente dado para os seus leitores, seria, compreensivelmente, um erro tanto de forma quanto de conteúdo. Bastava o nexo cultural empírico então existente entre o autor e seus leitores[179].

Neste sentido, a referência do autor à realidade nacional não precisaria ser justificada sociologicamente, ao menos não *para o seu público principal*. A existência da realidade nacional e a existência dos sujeitos naquela complexa realidade nacional conformam os pressupostos de toda a reflexão de AVP. Vejamos, então, de que modo a comunidade aparece aqui apreendida como comunidade nacional.

---

mesmíssimo estranhamento exibido por Vaz (1962). Não deixa de ser curioso – e pensamos que isso só atesta que há verdade contida na crítica de Vaz, mesmo que não seja absoluta – o fato de que ele tenha sentido esse estranhamento ainda no 'calor do momento', lendo o livro à época em que foi escrito, enquanto nós nos deparamos com ele mais de 60 anos depois, vivendo em uma realidade qualitativamente distinta daquela, o que só intensifica essa sensação.

[179] "Para Vieira Pinto, CRN não devia ser peça admirável, o fragmento ilustrado de uma sabedoria imodesta. Segundo o seu modo de ver, erudição não é mero acúmulo de saberes. Ele nem de longe alimentava visão museística da produção intelectual. O homem culto não é quem se vangloria do domínio cognitivo sobre um *corpus* doutrinário – este não passa de um esnobe pedante –, pois cultura não é cultivo, não é mero refinamento de uma etiqueta requintada e sequer se reduz à aquisição nos bancos escolares da educação formal. Culto é o homem cujos laços existenciais o prendem ao mundo, marcando seu pertencimento ao seu tempo, à sua história e ao seu povo, enfim. Em outras palavras, culto é aquele cuja consciência guarda forte vínculo com a realidade" (CORTÊS, 2003, p. 76).

Se a comunidade, em qualquer circunstância histórica, como discutimos no capítulo anterior, é a totalidade envolvente da vida de cada um de seus membros, neste caso é a nação a totalidade envolvente (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 131). Assim:

> É fato, do qual não se pode abstrair, que a realidade histórica presente é a de um universo político dividido em nações. Estas, por variáveis que sejam em extensão e conteúdo físico, recortam no espaço áreas suficientemente delineadas para que se distribuam por elas todos os acontecimentos históricos, como eventos interiores a cada uma, ou de relação entre elas. A nação é historicamente um fato recente. É delimitada por um conjunto de peculiaridades que a tornam um envolvente, possuidor de modos de ser, atuais e virtuais, que se oferecem aos que nele habitam, como situações onde proceder às opções individuais. É um fundo comum de possibilidades, bastante amplo para servir de "mundo" a múltiplas liberdades, que aí realizarão existências diversificadas, mas todas elas dependentes desse fundamento coletivo, pois, das possibilidades a ele inerentes, derivam as que constituirão o ser de cada um dos participantes desse particular espaço político (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 144).

A nação é um "fundo comum de possibilidades" que "veio a constituir-se historicamente como o quadro referencial mais vasto em que uma comunidade se reconhece formando uma unidade de sentimento e interesse" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 145). É, portanto, "produto histórico [...] não tem, por conseguinte, realidade ontológica imutável, não é produto necessário, arquétipo eterno, meta final de um processo absoluto" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 145). Aliás, não apenas não é uma realidade metafísica como, em sua existência, é ela mesma um *processo* produzido pela ação humana: "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 'pretende' em sentido literal, como 'pre-tender', 'tender antecipado' para um estado real" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 201). Assim, a

> [...] nação não é ideia abstrata, mas fato concreto, simultaneamente físico e político, pela existência do território, dos recursos materiais, das transformações objetivas que constituem o fundamento das suas estruturas sociais, e pelas atitudes que assume em relação a outras entidades da mesma natureza, pelas determinações de direitos e deveres que impõe à conduta e à liberdade dos homens que nela habitam (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 18)

Em suma: a nação é, para AVP, a comunidade concretamente considerada neste período histórico[180]. Sua delimitação político-formal é, com certeza, expressão importante dessa realidade

[180] "Ora, é justamente ao concebermos a totalidade do ponto de vista histórico que somos remetidos à ideia de nação, pois, conforme mencionamos, esta é a forma atualmente assumida pelo processo político universal" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 147). Vieira Pinto (2020b) também se refere à nação como uma *totalidade de referência* que se

histórica, porém, mais decisivamente, a nação não se define como coisa, mas como processo social (material e fisicamente condicionado), cuja essência, portanto, dependerá dos *projetos* que nela se realizarem. Com efeito, a própria nação existe como "projeto" e como campo de realização de projetos sociais. Desde já, portanto, é fundamental ao conceito de nação a *consciência social* que se forma no seu interior.

A nosso ver, aquilo que delimita teoricamente, na construção de AVP, a realidade nacional específica sobre a qual fala, é a consideração de que se trata de uma *nação subdesenvolvida em processo de desenvolvimento*. É isto que distingue particularmente o seu objeto, o fato de se tratar da nação subdesenvolvida em fase de desenvolvimento. Estes dois aspectos – o subdesenvolvimento e o processo de desenvolvimento – conformam, em conjunto, enquanto *unidade*, a *situação específica* pela qual passava a nação da qual AVP tratava, o Brasil[181]. Cabe, portanto, averiguar o que AVP entende por subdesenvolvimento e por processo de desenvolvimento.

5.2 O subdesenvolvimento e o processo de desenvolvimento como fenômenos determinantes da realidade nacional

Se se quiser esticar o conceito de subdesenvolvimento até sua essência mais genérica – e isso fica claro em *A sociologia dos países subdesenvolvidos* – ele se identificaria à situação de miséria configurada pela exploração do trabalho humano de modo geral. Neste caso, trataríamos, inclusive, de um conceito antes de tudo econômico. Porém, o que se dá aqui, mais concretamente,

---

constitui para aqueles que nela vivem naquele período histórico. Em última instância, o "mundo" é formado pela integralidade da realidade objetiva conformada pela matéria em movimento, entretanto, aqui não se trata do mundo em geral, mas da objetividade enquanto produzida historicamente pelos seres humanos. Se a totalidade das nações formam o mundo político integral em dado período histórico, por sua vez, para AVP, a realidade nacional é a mediação efetiva entre o sujeito situado e este mundo. É a realidade nacional, portanto, o "mundo" ao qual primeiramente, enquanto totalidade, faz-se referência. Essa objetividade social é, primeiramente, produto da realidade do *trabalho* humano que se realiza sobre ela. Depois, também aparece nas formas ideológicas de representá-la e as incorpora. Com efeito, como seguiremos vendo, AVP considerará autêntica aquela posição existencial de conexão entre o indivíduo e o mundo concreto (a nação) no qual vive.

[181] Vale dizer que em nossa interpretação não há paralelo imediato entre a situação de então e o Brasil atual que sustentasse uma transposição não mediada das ideias de AVP para a realidade atual. Tomando as ideias de AVP como base, seria necessário constituir, no mínimo, desde sua perspectiva, uma interpretação do desenvolvimento da realidade nacional brasileira desde então até hoje em sua inserção na realidade global, ainda que as conclusões finais fossem, a depender da interpretação, as mesmas. Mais especificamente, a realidade política atual do Brasil, devendo sua existência justamente a essa história (inter)nacional, é qualitativamente distinta daquela que AVP experienciou e participou, e era essa realidade política de então o suporte histórico e material de suas formulações.

como subdesenvolvimento, é uma realidade *política* engendrada na relação entre as nações no plano mundial[182]. Tendo o desenvolvimento capitalista como pano de fundo, AVP entende que se a "realidade histórica presente é a de um universo político dividido em nações" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 144), a consideração dessa realidade somente a partir da perspectiva econômica seria uma abstração inaceitável, uma vez que suprimiria da análise, justamente, a forma pela qual os seres humanos fazem-se *sujeitos* históricos, manifesta na sua organização política, e as respectivas formas de consciência que constituem para si nesse processo. As nações são apreendidas aqui a partir dos distintos projetos de existência que se formam no plano mundial, tendo como pano de fundo o desenvolvimento capitalista. É por isso que o subdesenvolvimento deve ser entendido, enquanto totalidade, como um problema político. Assim, em SPS, dizia AVP:

> O país subdesenvolvido, mesmo pequeno geográfica ou demograficamente, tem a mesma possibilidade que as atuais potências e superpotências de chegar à concretização de ideais humanos para a vida de seus povos, única finalidade em função da qual se deve estabelecer o ideal de grandeza histórica. Não se trata de chegar aos mesmos valores quantitativos da produção material de outras nações, dotadas de maior volume de recursos, mas de elevar o país a níveis de bem-estar e de dignidade humana nas suas relações de produção no trabalho comum. Este resultado nada tem a ver com a quantidade de produtos, sendo um problema político, o de pleno emprego da soberania, que uma questão econômica de acumulação de riquezas (VIEIRA PINTO, 2008, p. 179).

O conceito de subdesenvolvimento tem, sem dúvida, em AVP, fundamento econômico, a saber, a exploração do trabalho humano. Porém, é mais totalizante que isto, pois diz respeito à constituição existencial do ser humano enquanto ser humano tanto no âmbito individual quanto comunitário. A alienação engendrada pela exploração – conforme já discutimos – se caracteriza, no plano mais geral, por tornar o sujeito da produção o seu objeto, uma vez que aqueles quelhes ditam as finalidades sociais passam a ser aqueles que *não trabalham*, não manuseiam a realidade objetiva e não criam materialmente a nova realidade social. Essas determinações genéricas aparecem aqui em uma forma específica: as relações de dominação no plano mundial das nações que constituem o universo político[183] do período histórico considerado por AVP. Assim, em CRN II o filósofo brasileiro discutia a inserção da nação subdesenvolvida no universo total das nações e o ponto de vista da nação dominante a este respeito:

---

[182] Em SPS AVP indicava: "em primeiro lugar, a apreciação puramente economista do subdesenvolvimento costuma ocultar a realidade essencial do homem", isto é, sua realidade existencial – na qual o ser humano não figura como mera mão de obra – e *comunitária*, onde o ser humano figura, socialmente, como sujeito histórico.

[183] Reforçamos que se trata da formulação do próprio AVP. Não discutimos aqui as possíveis limitações e estreitezas, ou não, de tal formulação teórica.

> Se a minha realidade nacional não existe excluída de todo, antes é elemento de um conjunto maior, oferece base para apreender a totalidade mundial porque nela incide toda a trama de relações em que precisamente o todo consiste. Minha circunstância nacional só é parte porque um todo mais extenso a envolve, a absorve, a determina, porque as relações que configuram a totalidade mundial nela estão presentes para fazer dela parte daquele todo. Se assim não fosse, se a totalidade não estivesse presente no particular, este não lhe pertenceria. De fato, a totalidade não tem existência à parte das partes, nem é algo que se apreenda apenas segundo uma perspectiva preferencial [...] A totalidade não se define pela soma das partes, mas pela presença em todas do mesmo princípio racional configurador [...] O país imperante, tendendo candidamente a considerar a história como produto de seu esforço, é levado a crer que as comunidades atrasadas e dependentes são a matéria normal que lhe é ofertada para o exercício do domínio. A totalidade aparece-lhe, portanto, configurada pelo que chamará de "princípio de dominação", o qual, no caso, funciona a favor dele (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 372-373).

O "princípio de dominação" é admitido por AVP, em CRN II[184], ser "a situação real da totalidade política do nosso tempo, o fato de exercer-se em prejuízo do dominado, dá a este a possibilidade de acesso à compreensão do princípio configurador geral a que está preso, o qual se acha nele tão presente quanto no dominador" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 374). Assim, no interior do universo político figuram, para o autor, nações dominadas e dominantes. Com efeito, a relação de dominação é a relação essencial, constitutiva dessa totalidade política. O "fato" que aqui "tem importância decisiva" é o seguinte:

> Não é possível exercer domínio sobre a parte mais fraca sem incorporá-la ao processo objetivo de espoliação, cuja lógica fica assim ao alcance da consciência da parte dominada. Desde que este figura como elemento de relação de domínio, será apenas questão de desenvolvimento do seu processo de consciência própria chegar a representar para si o estado de subordinação em que se encontra. Apenas, no processo desta dialética, intervém um fator que dificulta se efetivar a teórica igualdade de acesso ao princípio configurante, pelas frações do todo: é o respectivo grau de consciência, o qual não é o mesmo entre partes desiguais em virtude do regime de dominação econômica (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 374)

Desde o início, as distintas realidades nacionais aparecem, portanto, compostas também pela consciência que cada uma faz de si própria e em relação recíproca. O "regime de dominação econômica" é tal que a parte dominada é necessariamente *incorporada* ao processo objetivo de espoliação, que, para a nação dominante, apresenta-se como o *seu* processo de desenvolvimento. Tal é a relação principal entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Esse processo de

[184] Ele o faz de maneira esquemática, então é claro que a questão não se resolve inteiramente apenas nesses termos mais gerais, o que não retira deles a verdade que AVP neles admite existir.

desenvolvimento, por sua vez, é, do ponto de vista econômico, um desenvolvimento capitalista, e por isso carrega consigo todas as contradições de classe que o capitalismo traz. Porém, à luz da teoria da pluralidade das contradições – sobre a qual comentamos anteriormente –, AVP afirmava que

> no caso do país subdesenvolvido [...] a contradição principal é a representada pela oposição entre ele e os países desenvolvidos. Tal contradição efetiva-se pelo exercício do poder de dominação, que os adiantados impõem aos atrasados. Assim sendo, o subdesenvolvimento é, como tal, uma contradição no curso da história; o país subdesenvolvido constitui um dos lados, um dos polos de uma contradição, da qual o outro polo é a nação dominadora. Considerado por este prisma, o país subdesenvolvido apresenta-se como uma unidade, como termo unificado, sem embargo de muitas outras contradições reais que lhe são interiores, mas não alcançam a mesma importância da polaridade internacional, sendo por isso provisoriamente desprezíveis. Ora o país subdesenvolvido que inicia o seu processo de desenvolvimento possui certa consciência do seu estado e dá origem a criações do saber, da cultura, da arte, do pensamento que lhe são possíveis, dentro dessa condição. Tais manifestações espirituais, culturais, têm por base a realidade do país, mas, como esta é condicionada em grau supremo pela contradição principal que a determina, segue-se que essa produção intelectual, artística, científica e filosófica, em suma, o que se chama a criação ideológica da sociedade, e, em particular, a sua reflexão sobre si mesma, é condicionada pela existência daquela contradição principal. (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 39)[185].

Novamente, não se trata de discutir aqui o argumento em si e por si, a saber, se AVP teria razão ou não de, à época, afirmar o subdesenvolvimento como contradição principal e, por consequência, a legitimidade do "caráter da ideologia própria da nossa sociedade no presente como sendo nacional e não de classe" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 41)[186]. Aqui apenas apresentamos o seu pensamento enquanto tal, tendo por horizonte a sua filosofia como um todo, que em CRN encontra-se apenas implícita, na maior parte. O que temos de ter em mente é que o dinamismo dessa totalidade analisada por AVP se dá, em primeiro lugar, pelo desenvolvimento

[185] "Generalizando, é licito dizer que a criação ideológica de uma sociedade tem por fundamento, e exprime, a contradição principal em vigor nessa sociedade no momento dado. Tratando-se de sociedades capitalistas em fase adiantada de desenvolvimento, a contradição principal é a existente entre os interesses antagônicos das diversas classes que as compõem, donde a produção ideológica aí surgida ter de expressar os motivos das respectivas classes. Já no país subdesenvolvido, onde a contradição principal é representada não pela diversidade de classes, mas pelo estado geral, subdesenvolvido, da nação, de um lado, e o comportamento imperialista das nações desenvolvidas com as quais se relaciona, de outro, a criação ideológica exprimirá, não a base de classe, mas uma base de nação" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 40)

[186] Muito menos se trata de discutir se ainda hoje essa afirmação teria qualquer validade. Porém, quanto a isso, o autor é claro: "a teoria exposta nas linhas anteriores, só a consideramos válida para a presente fase da realidade brasileira, na qual a nossa comunidade luta para libertar-se de pressões exercidas pelo capital estrangeiro. Não desconhecemos a existência da contradição entre as classes e da sua luta como fator dinâmico salutar no processo do desenvolvimento" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 41). Na verdade, e isso é decisivo, a "validade" dessa teoria não se encontra em um etéreo terreno teórico, mas na materialidade prática do terreno social.

econômico capitalista, cujos portadores são as nações imperialistas. Porém, a relação de dominação que é produzida entre essas nações e aquelas por elas dominadas arrasta consigo as nações postas na condição de subdesenvolvimento, trazendo-as para o interior do mesmo processo total. Assim, no desenvolvimento das nações imperialistas está contido e pressuposto o subdesenvolvimento das nações dominadas, mas, pelo outro lado, no subdesenvolvimento das nações dominadas também figura o processo global de desenvolvimento e, ainda, a possibilidade de realização de um processo de desenvolvimento das próprias nações postas como subdesenvolvidas. AVP dedica um artigo (IMDS) apenas para tratar da necessidade de se pensar o subdesenvolvimento a partir da lógica dialética em oposição à lógica meramente formal, ali indicando:

> o subdesenvolvimento como realidade é ao mesmo tempo a possibilidade do futuro estado de desenvolvimento; a passagem de um a outro, enquanto acontecimento histórico, não pode ser devidamente entendida sem o auxílio daquelas categorias lógicas. A definição do subdesenvolvimento tem de refletir no seu conteúdo essa contradição entre o real e o possível. A apreensão concreta dessa contradição é que constitui a historicidade do conceito de subdesenvolvimento. Desejamos acentuar fortemente a natureza histórica dessa transformação, porque deste modo estabelecemos a simultaneidade da variação da realidade objetiva do País com o salto qualitativo no incremento da consciência. Se acreditamos ter chegado a hora de proferirmos por nós mesmos a definição do nosso estado subdesenvolvido é porque atingimos o nível material que nos impulsiona a saltar da possibilidade formal à realidade concreta, no esforço por encontrar o modo adequado de nos interpretarmos (VIEIRA PINTO, 1963, p. 275-276).

É importante, nesse momento, demarcar novamente o seguinte: *não se deve interpretar essas formulações de AVP como se fossem leis gerais da história*. É possível – e essa é a intenção de nosso trabalho – extrair de suas formulações seus aspectos filosóficos gerais, que nelas estão inscritos, mas essas formulações, enquanto tais, carregam consigo um conteúdo concreto muito mais determinado. Seu ponto de partida e de chegada é a *situação concreta* pela qual o *seu objeto* – a nação subdesenvolvida em processo de desenvolvimento, em particular o Brasil do início dos anos 1960 – passava no momento de sua análise, segundo a sua interpretação. As suas formulações filosóficas em CRN se orientam a explicar e justificar esse desenvolvimento específico, bem como lhe apontar as possibilidades abertas. Por ter se realizado no plano histórico, o seu objeto era, da perspectiva de AVP, um fato consumado, objetivo[187], tanto no

[187] Ele inicia CRN assim: "a fase em que atualmente se encontra o processo da realidade brasileira apresenta à consciência que o acompanha o problema da origem dessa consciência, de sua natureza e da função que, enquanto representação dos acontecimentos objetivos, lhe cabe desempenhar, não só para ser interpretação correta daquela

plano imediatamente material quanto no da consciência social. Esse fato, entretanto, era um processo histórico particular cujo desfecho encontrava-se em aberto. Somente no interior desse processo se pode fazer sentido do texto de Vieira Pinto. Se AVP diz que a ideologia própria da sociedade brasileira daquele tempo se revestia de conteúdo nacional e não de classe, isso revela a sua análise dos movimentos políticos constitutivos da sociedade brasileira da época. Para AVP, o movimento de massas expressava uma consciência *nacionalista*, enquanto que movimentos baseados essencialmente em perspectivas de classe não se constituíam, naquele momento, como movimentos de massas, mas eram ideologias com muito menor inserção social, incapazes, assim, por si mesmas, de transformar radicalmente aquela realidade.

Pois bem, a circunstância acima narrada por AVP constitui, entretanto, somente a situação vista da maneira mais geral. É necessário colocar o problema da relação entre desenvolvimento e subdesenvolvimento na perspectiva da sua própria processualidade. A diferença entre as consciências das nações desenvolvidas e aquelas das nações subdesenvolvidas teria raiz nas diferentes formas de amanualidade que vigoram em cada localidade: "como os países não se nivelam no mesmo grau de progresso, a historicidade do caráter amanual determina que este assuma significado diferente, conforme se trate de país desenvolvido ou subdesenvolvido" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 77). A diferença nas formas de amanualidade é determinada pelos distintos estágios de desenvolvimento e este, por sua vez, "é resultado do processo de acumulação do trabalho" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 79). Assim,

> com a instalação e o progresso da indústria dá-se a transformação qualitativa do contorno vital do homem, criando para ele a presença, cada vez mais próxima e envolvente, de coisas fabricadas, e não somente de coisas naturais, tornando-se assim a amanualidade do ser cada vez mais a dos entes produzidos pela indústria; e como o mundo é conhecido a partir da prática que se funda nessa amanualidade, é claro que a consciência da realidade será agora diferente da que existia antes, quando o amanual era em sua maior parte a circunstância puramente física. Se é no mundo assim constituído que vai se esboçar para o homem a possibilidade da prática, de que resultará a subjetividade consciente, é claro que a industrialização, construindo um universo de seres até então ausentes, conduzirá o indivíduo e a comunidade a terem de si e do mundo uma consciência qualitativamente diferente da que podiam ter quando estacionavam nas fases primárias de desenvolvimento (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 78)

O que altera a relação do indivíduo e da comunidade com a sua própria realidade e constitui, dessa forma, o *processo de desenvolvimento* pelo qual passa a nação subdesenvolvida.

---

realidade, como, sobretudo, para ser instrumento eficaz de aceleração das transformações em curso" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 15).

É a possibilidade, por ela criada, de acumulação do *próprio trabalho*. Assim, AVP dizia: "é imperioso que os países em fase de subdesenvolvimento desencadeiem no seu interior um movimento de acumulação do trabalho" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 79). Não se trata aqui apenas de acumulação quantitativa do trabalho. O desencadeamento de um *processo* de desenvolvimento se funda na criação de formas qualitativamente novas de produzir:

> Nem toda soma pura e simples do esforço laborioso é capaz de produzir o desenvolvimento, mas somente aquela que tem as características dialéticas de "processo histórico" [...] a grande importância da distinção entre tipos de acumulação de trabalho está em fazer discernir que o primeiro regime, criador de acréscimo apenas numéricos dos bens fabricados pela comunidade, não exibe as características de processo, o que somente ocorre quando a atividade social se aplica conscientemente não a produzir "um mais", porém a produzir "um novo". Neste segundo sentido, a acumulação consiste no aproveitamento de determinado resultado de trabalho como meio para a obtenção, graças ao esforço inventivo e à execução de labor de outra espécie, de um resultado novo, de efeito material inédito, de algo que é qualitativamente distinto do produto anterior. Quando isto se dá, as duas formas de trabalho em questão, a antiga e a nova, deixam de ser repetição uma da outra, estabelecendo-se entre elas a relação dialética de meio a fim, o que torna a sua sucessão não apenas cronológica, mas histórica. A realização da forma de trabalho qualitativamente original significa uma etapa superior, e a comunidade que é agora capaz de praticá-la está em relação à outra, que persiste na rotina dos procedimentos tradicionais, em situação de maior desenvolvimento (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 79).

Dessa forma, "este 'novo' do trabalho' é que produz o desenvolvimento. É graças a ele que a comunidade salta para outro plano histórico", e este "novo do trabalho" se produz por meio do desenvolvimento qualitativo da técnica, enquanto mediação fundamental da produção material (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 80-81)[188]. Por isso: "o processo histórico do desenvolvimento nacional consiste no desenvolvimento de processos técnicos de produção" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 84). Ora, mas como se produz um processo de desenvolvimento no país subdesenvolvido? Na construção teórica de AVP em CRN, o mesmo processo que produz o subdesenvolvimento é aquele que cria as condições para que um processo de desenvolvimento seja parido nessas regiões. "A intensificação da espoliação colonial determina o acúmulo de pequenas variações materiais da realidade, que culmina numa crise em algum ponto da estrutura primária tradicional" e, então, "a modificação do real cria uma representação qualitativamente nova, e esta, por sua vez, incentiva a substituição dos seus suportes materiais subdesenvolvidos" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 96-97).

[188] Desenvolvimento impossível de se obter sem o avanço da ciência como forma de conhecimento da realidade.

O movimento que acima fazemos referência sumariamente atravessa a totalidade de CRN e expressa o processo segundo o qual a nação subdesenvolvida chega a uma fase de acumulação material que condiciona o surgimento da sua consciência a respeito do próprio processo e, assim, uma ideologia (uma autoconsciência da própria comunidade) orientada, agora, pela deflagração e aceleração explícita e consciente do processo autônomo de acumulação do trabalho pela via do desenvolvimento técnico-produtivo. Com efeito, o *processo de desenvolvimento* "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", por isso, "o desenvolvimento nunca é resultado da inércia na dinâmica da sociedade [...] é sempre um propósito da sociedade inteira [...] Logo, o desenvolvimento supõe a consciência" e "é, então, a consciência social que, em dado momento de sua evolução, percebe a imperiosidade de desenvolver os fundamentos sobre os quais repousa e as estruturas que articulam a comunidade" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 37).

Da perspectiva histórica, sintetizamos a forma pela qual Vieira Pinto (2020b) exibe esse processo assim: primeiramente, há a situação originária, a saber, a mais pura colonialidade, situação na qual a realidade nacional é praticamente inexistente, porquanto expressa, reflexamente, apenas as finalidades metropolitanas, o que também se expressa nas formas de consciência dessa realidade. O movimento aqui desdobrado na interpretação do autor é o seguinte: o desenvolvimento econômico das metrópoles se realiza pela mediação da exploração cada vez mais intensa e extensa das regiões colonizadas. Contraditoriamente, isso infunde nessas regiões um desenvolvimento das suas próprias relações sociais e modos de produção de vida, germinando ali uma consciência de sua diferença em relação à metrópole. Em dado ponto, essa consciência assume os contornos claros de uma ideologia orientada pela transformação qualitativa do país, dos seus modos de produção e, por isso, das relações essenciais que o ligam às nações dominantes, ideologia essa que surge do próprio processo de transformação material e social pelo qual o país vinha passando. Dizia Vieira Pinto (2020b, p. 376):

> Ora, parece-nos serem estas a situação e as possibilidades atuais da consciência brasileira. Chegamos a tal momento porque para nós está vencida a etapa da dependência bruta, inerte, muda, cultural e econômica, já ingressamos no que chamaremos a fase da "dependência significativa". Não é ainda a autonomia efetiva, mas um estado onde começa a existir a reflexão consciente sobre as condições da existência dependente. Caracteriza-se este trabalho reflexivo pela doação de significado autóctone aos objetos, atos, situação e valores. Neste novo nível, as relações de dependência

> deixam de ser para o país menos adiantado a prática do estado de ausência de direção de si, o qual só era refletido pela consciência superior, que dele se beneficiava, para sempre igualmente concebidas pela consciência do país subdesenvolvido, que agora passa a emitir julgamento sobre a sua realidade. Estamos vivendo por isso um momento essencial no processo de libertação nacional

Revela-se, novamente, portanto, o decisivo significado existencial e político da ideia de processo de desenvolvimento em AVP. Sem dúvida, trata-se de um processo de transformação das circunstâncias materiais da existência nacional. Porém, este é um processo que *somente pode existir* enquanto *produto do trabalho coletivo orientado a um projeto* social. A "libertação nacional", que segundo o conteúdo material depende do desenvolvimento técnico-produtivo, do ponto de vista social diz respeito à capacidade da "consciência brasileira" em "outorgar aos fatos um sentido, derivado do modo peculiar como os vê, ou seja, segundo a perspectiva dos interesses objetivos da comunidade, da qual é reflexo", não necessitando mais, dessa maneira, "para entender a realidade, ir buscar um critério na interpretação alheia. Estamos começando a descobrir a capacidade de nos tornarmos nós mesmos foco de significações" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 377). Este foco de significações se sintetiza na constituição, como veremos a seguir, da ideologia nacionalista, em cuja base se encontra a capacidade da nação dominada de reter para si os frutos do seu próprio trabalho e de atuar na direção do incremento qualitativo da sua própria capacidade produtiva.

Não se trata, agora como antes, da exposição de leis genéricas da história, mas da interpretação, por parte de Vieira Pinto, de um processo histórico particular, que aqui recuperamos sumariamente e apenas nos seus caracteres mais gerais. Ele tinha sob os olhos o desenvolvimento do processo econômico, político e social do Brasil da primeira metade do século XX e sua aceleração no início da segunda metade, de onde escrevia[189]. Não se tratava de qualquer processo de desenvolvimento, mas a deflagração da *industrialização capitalista* no Brasil da época e da consequente conformação das forças políticas e das ideias sociais que a ele se sucederam e sobre ele atuaram. A *novidade*, que eclode no terreno social do Brasil da época e que sintetiza em si as condições objetivas e subjetivas da realização do processo de

[189] A interpretação de Jorge Roux (1990) a respeito de *Consciência e realidade nacional* indica que o pensamento de Vieira Pinto poderia ser considerado, mais que apenas orientado para a realidade brasileira, como um pensamento que caberia para a totalidade do assim chamado "terceiro-mundo". De nossa parte, queremos enfatizar que o solo empírico de AVP sempre foi a realidade *brasileira*; porém, entendemos que sua reflexão talvez pudesse, realmente, ser expandida para todos aqueles países 'dominados' que passavam por um processo de desenvolvimento material e de suas relações sociais capitalistas, se acaso no seu interior emergissem movimentos de massa de consciência nacionalista, o sujeito do processo analisado por AVP, como veremos a seguir.

desenvolvimento, se vê no surgimento das *massas* no processo nacional. Eram as massas trabalhadoras que, na análise de AVP, portavam uma consciência nacionalista que era por ele interpretada. Eram elas que se apresentavam como potenciais sujeitos históricos a partir da interação que passaram a manter com a sua própria realidade. O desenvolvimento da indústria, a acumulação do trabalho e a transformação qualitativa da técnica produzia, *naquelas circunstâncias históricas específicas*, o surgimento, em tempo real, de uma nova *realidade nacional*[190].

A massa trabalhadora não é amorfa, tampouco por "massa" AVP se refere apenas a uma quantidade. Acima de tudo, o que produz a massa trabalhadora, enquanto massa, é sua qualidade de *sujeito* histórico, qualidade essa que ela passa a adquirir na medida em que ela mesma *produz* uma nova realidade nacional e toma consciência desse processo, manifesta em ideologia nacionalista, outorgando assim *significação*, isto é, *valoração*, à própria existência, igualmente produzindo conhecimento científico e filosófico a seu respeito. Tornar-se sujeito é a pré-condição, aqui, para que as massas pudessem tomar a si próprias e a sua realidade nacional como objeto. No processo de dinamização da realidade nacional, impulsionado pela industrialização capitalista e as transformações por ela operada na realidade nacional, tanto no plano das relações sociais quanto no plano da própria produção material, as massas trabalhadoras tomam consciência de que são elas mesmas que estão produzindo uma nova realidade material e cultural, que é *sua*.

Esse é o processo amanual *específico* sobre o qual AVP tratava e que sua filosofia buscava conscientemente representar. E não se trata de um processo que ocorra por toda parte e da mesma maneira, mas um processo específico da *nação subdesenvolvida em processo de desenvolvimento* em um dado momento da história do capitalismo. Em particular, é o Brasil da época que AVP tem sob os olhos. A especificidade do objeto de AVP não se encontra em referências sociológicas e historiográficas que ele pudesse fazer, em CRN, sobre o Brasil, mas no próprio processo por ele analisado. O seu objeto era fundamentalmente o Brasil e, com efeito, é possível deduzir que, para o autor, o seu público saberia imediatamente disto, simplesmente por fazer parte dessa realidade como agente de sua transformação. Seu objetivo, enquanto filósofo, era dar clareza formal e crítica à consciência que ele observava empiricamente existir na própria

[190] Vieira Pinto nasce em 1909, em uma realidade nacional brasileira certamente muito diferente daquela com a qual se depara em 1960.

massa, com quem queria dialogar, pois dela era ele mesmo uma parte. Precisamos, portanto, fazer referência às massas trabalhadoras, o sujeito do processo de desenvolvimento nacional.

5.3 O sujeito do processo de desenvolvimento: as massas trabalhadoras

Em IDN, AVP já apresentava as teses que são desenvolvidas em CRN e aqui são fundamentais: 1) "sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional" (VIEIRA PINTO, 1960, p. 29) e; 2) "o processo de desenvolvimento é função da consciência das massas" (VIEIRA PINTO, 1960, p. 32)[191]. O conceito de "massa" será para o autor brasileiro qualitativamente distinto daquele, típico da consciência ingênua, que emprega este conceito para reduzir o agir coletivo "de larga fração social" ao considerá-lo marcado "por uma nota ética menor", não enxergando ali mais que a "odiosa irrupção das camadas inferiores da sociedade, movidas por instintos primários repulsivos" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 231-232)[192].

Para AVP, importa demarcar a diferença entre o que chamará de "massa" e o emprego desse vocábulo como "mero termo quantitativo" e "sinônimo" de "multidão" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 133)[193] e, mais que isso, apreender a especificidade da massa no país subdesenvolvido em processo de desenvolvimento. Ele coloca a questão assim em dado ponto: "a essência da massa como categoria histórica superior se manifesta no fenômeno existencial da comunicação das consciências, motivado pela participação coletiva de determinado contingente humano no processo da produção econômica e nas relações sociais que daí decorrem" (VIEIRA

[191] Em CRN ele exprimia a relação dialética entre massa e desenvolvimento sob o outro aspecto, a saber, o surgimento da massa a partir do processo de desenvolvimento: "a participação das massas no processo de desenvolvimento é consequência desse mesmo processo, é função do desenvolvimento [...] a massa não preexiste ao desenvolvimento, mas começa a existir quando ele se inicia, e se configura progressivamente à medida do seu incremento" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 133). Um pouco à frente, dizia: "o surgimento da massa é fruto do grau de avanço do processo de desenvolvimento. Mas, se o processo, mediante o encontro das consciências gera a massa, esta, por sua vez, contribui para impulsioná-lo. Com efeito, a formação da consciência da realidade é condição da passagem desta a fases superiores" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 136). Aqui está, diríamos, a essência da relação dialética entre "consciência" e "realidade nacional" que AVP buscava dilucidar em sua obra.

[192] Martini (2008) dedica o primeiro capítulo de sua tese a discutir o conceito de massa na história sociologia e apresentar o caráter negativo sob o qual era apresentado, contrapondo esses desdobramentos à apreensão de AVP.

[193] O autor critica a compreensão da classe dominante a respeito da massa, uma concepção que exprime um "conceito culinário de massa, substância amorfa, passiva, a que imprime a forma que desejar. A massa não é sujeito, não é capaz de ser origem das ações autônomas. Em tal circunstância, a consciência da classe dominante pode acreditar que modela a seu bel-prazer a sociedade. Na verdade, a ação exercida, para corresponder aos interesses dos grupos que a executam, ou seja, para aumentar os lucros da dominação, deve intensificar a exploração da parte fraca, fortalecer as estruturas econômicas que aprisionam as grandes massas trabalhadoras, a fim de retirar delas proveito sempre maior" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 96).

PINTO, 2020a, p. 134). Em suma: trata-se de apontar que a "massa" emerge como *sujeito histórico* no país subdesenvolvido a partir do seu processo de desenvolvimento, e que a consciência que manifesta a seu próprio respeito reflete esse aspecto da sua realidade e se dirige à realização desse processo. Pensamos que o que há de mais decisivo na interpretação do pensamento de AVP nesse momento se sintetiza na seguinte asserção:

> O surgimento da massa é o grande acontecimento da fase do processo nacional que estamos vivendo. É ela a novidade histórica, o "novo" como manifestação da realidade. Por conseguinte, o seu aparecimento imprime o rótulo de passadas, de decadentes, às configurações sociais que até então detinham o estandarte da representação histórica. O mundo nacional que foi o delas mudou, e agora começa a despontar outra configuração que as deve substituir. Esta é a massa. É isto consequência, como dissemos, do processo de desenvolvimento, mas é um fato que temos de reconhecer e interpretar devidamente. Se é verdade que assistimos à emergência de um novo substrato, representando o advento de uma entidade social inédita, toda interpretação que dele se pretenda fazer tem de partir de um ponto de vista interior a ele. Só é possível compreender o que significa a ascensão nacional da massa pensando este fato a partir do interior dela, e não o observando de fora, como fenômeno que não afeta o espectador. Não é razoável exigir que as massas possuam uma ideologia previamente à sua constituição, justamente porque só se constituem à medida que a criam, que se reconhecem nela; por outro lado, o avanço ideológico, nelas existente, opera a cada momento em favor de sua consolidação, pois se vão cada vez mais realizando e definindo nos contornos do pensamento que nelas se gerou. Não estamos privilegiando, arbitrária e emocionalmente, um estrato social, mas apenas constatando a mudança dos seus conteúdos significativos, causada pela transformação de fase no processo nacional (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 139).

No trecho acima temos sintetizada a essência da tese apresentada em IDN e desenvolvida ao longo dos dois volumes de CRN. Sugerimos a seguinte síntese: são as condições objetivas, materiais e sociais, da realidade nacional do país subdesenvolvido que se transformam, antes de tudo por força da sua inserção particular no interior das relações mundiais, mas, progressivamente, pelas dinâmicas internas que constitui para si. Para AVP, neste momento, essa contradição entre a dinâmica interna e a dominação externa, que engendra o subdesenvolvimento e condiciona sua processualidade, é a "contradição principal" que se exprime na realidade nacional daquele momento. O fundamento objetivo sobre o qual AVP funda esse pensamento não é a pura contradição econômica, mas a existência de movimentos populares que assumiam o caráter de movimentos de massa que exprimiam uma consciência nacionalista. A massa, como eclosão do novo na realidade, *sintetiza as condições objetivas e subjetivas da existência humana*[194]. O movimento de massa representa *o projeto de comunidade brasileira em totalidade*,

[194] Martini (2008, p. 41) que se dedica a mostrar a contraposição entre a concepção de massa em AVP e a concepção de massa que a toma como coisa amorfa, mera quantidade a ser manipulada, coloca a questão assim: "em oposição à

segundo um futuro autônomo e liberto da relação de dominação. É por isso que a perspectiva da massa representa uma perspectiva totalizante: a nação é a totalidade de referência. É o surgimento da massa, que emerge com um caráter notadamente nacionalista, que elege o subdesenvolvimento e a dominação externa como contradição principal referente àquela realidade e àquela comunidade. AVP, enquanto filósofo, coloca-se como membro dessa massa e dá forma ideal a esse conteúdo social, afirmando-o, legitimando-o, debatendo-o etc[195].

Contudo, o mais importante a se reter é o seguinte: trata-se de uma interpretação por parte de Vieira Pinto de uma forma de existência social que ele julgava ser objetiva e empírica, a massa de consciência nacionalista que surge e se desenvolve em um contexto histórico específico. Para nós, o essencial é entender que, ao menos no argumento de AVP, a existência de movimentos de massa de consciência nacionalista, que discutiremos a seguir, é o pressuposto mais fundamental do qual parte, e ao mesmo tempo é aquilo que sintetiza a totalidade das determinações da realidade nacional, pois dela emerge e atua sobre ela tendo por objeto essa realidade naquilo que a conforma em essência: a relação de dominação com as nações imperialistas. Toda a análise de AVP é assim orientada por aquilo que ele entende serem as necessidades expressas pela massa naquele período histórico. A massa, enquanto constituição de uma comunidade como sujeito histórico, exprime em sua ideologia a *sua* própria apreensão existencial, consciente, de sua realidade. É, por sua vez, a partir dessa consciência que tornará a agir sobre a sua própria realidade. O que interliga essencialmente a realidade nacional e a massa é precisamente o fato de que essa realidade é fundamentalmente produzida a partir do *trabalho* daqueles que constituem a massa, que conformam essa força social na medida em que tomam *consciência* coletiva dessa sua qualidade de *produtores* dessa realidade. Vieira Pinto partia daquilo que considerava um *fato* – a realidade nacional e as diferentes formas de consciência que nela conviviam, principalmente as

---

ideia de que as massas representam a quantidade sem a qualidade, e, portanto, deveriam se conformar em aceitar pacificamente, o movimento e o caminho histórico que lhes é indicado, o filósofo nos indica, que o agregado de pessoas pode constituir-se em uma consciência dos seus reais interesses e impulsioná-los se portarem como condutores do processo história".

[195] Em SPS o autor dizia: "a força da ideia revolucionária não procede da cabeça mas da realidade que nela se reflete. Não são os apóstolos excelsos, os pastores carismáticos, os favorecidos por iluminações escatológicas que jamais conseguem algum resultado útil no processo de liberação dos povos. Estes, como sabemos, têm sua lógica objetiva própria [...] a ideia é desenvolvida quando se engendra na cabeça dos pensadores que nela reconhecem a imagem fiel do estado de coisas real e nela encontram a verdadeira explicação dos acontecimentos que arrastam as massas. Não enunciam palavras 'proféticas', sempre ilusórias e desnorteadoras, mas as leis do processo de transformação da realidade em curso, donde o que parece o fator mais frágil, o mais tênue, um simples conceito e um conjunto de conceitos concatenados no espírito do homem, passar a ser a máxima força de modificação dos conceitos históricos materiais aparentemente inabaláveis" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 26).

formas políticas e ideológicas – e fornecia uma interpretação filosófica, que se entende como parte integrante desse movimento e atuante no seu interior. Essa interpretação estabelece que a raiz material da consciência nacionalista é, justamente, a sua oposição com relação à exploração externa do trabalho nacionalmente realizado, e admite a legitimidade histórica dessa posição, enquanto exprime a necessidade de supressão de uma alienação fundamental realmente existente, uma vez que o trabalho nacional era socialmente apropriado pelo capital estrangeiro. Assim se interligam essencialmente a posição de Vieira Pinto e seu contexto objetivo, segundo nossa interpretação.

É nesse contexto que se aplica, a nosso ver, por exemplo, a crítica de Cortês (2003, p. 42) à interpretação de Toledo (1978) – sobre a qual comentamos na introdução desse trabalho –, colocada por ela na forma da oposição entre uma perspectiva estruturalista e uma perspectiva historicista nacionalista. A esquematização que simplesmente contrapunha uma ideologia nacionalista a uma ideologia de classe não daria conta da emergência concreta de movimentos de massa que, em sua complexidade interna, unificava ao menos parte significativa da classe trabalhadora brasileira em torno de uma consciência nacionalista[196]. A contradição entre o nacionalismo e a classe era uma contradição real, não apenas ideal, existente nesses movimentos. Trata-se de uma contradição específica dos países subdesenvolvidos em fase de desenvolvimento. Também, portanto, não se trata de idealizar esses movimentos. Trata-se de historicizar o conhecimento que se produz – portanto também o juízo que se faz – a respeito desse período histórico, sobre o qual Vieira Pinto discutia, e, por isso, também a respeito da própria filosofia do autor brasileiro nesse ponto. A consciência que AVP exprimia teoricamente não pretendia pairar sobre a realidade, mas integrá-la[197]. Da mesma forma, não pretendia absolutizar sua posição, mas

[196] Formando o que Cortês (2003) chama de uma "visão de mundo" da qual partilhava AVP, destruída pela derrota desses movimentos, marcada pelo golpe cívico-militar de 64 e aprofundada nos anos subsequentes.

[197] Em passagem também citada por Cortês (2003, p. 187-188), Vieira Pinto (2020a, p. 147-148) dizia: "só quem pertence à massa e se comporta existencialmente como tal, está habilitado a ver produzir-se em sua consciência a substituição de antigas ideias, crenças e valores, que respeitava sem crítica, por outras que de agora em diante admitirá como as únicas a dar razão dos fatos de que participa [...] importa que o pensador pertença à massa, não simplesmente pelo desempenho efetivo de uma tarefa de operário, nem tampouco por afeição ou simpatia moral exterior, mas por ligação existencial com as condições de vida das camadas populares e total descompromisso com os interesses das classes exploradas. Torna-se pensador todo aquele que, com raízes individuais na vida do povo, assume o ponto de vista deste, recolhe do convívio e comunicação com o 'outro', enquanto trabalhador comum, a expressão de uma concepção da sociedade e do mundo nada requintada nem sistemática, mas nem por isso menos autêntica. O pensador autêntico do país em desenvolvimento não preexiste ao processo, mas é constituído por ele [...] Antes que o pensador seja capaz de dar corpo lógico às novas representações conceituais implicadas nos acontecimentos, o povo mesmo as vai esboçando, num balbucio ideológico, onde têm suas primeiras tentativas de expressão de ideias que, depois, os sociólogos e filósofos procurarão enunciar em forma límpida e doutrinária"

justamente mostrar a sua relatividade, enquanto a situava na totalidade na qual estava inserida[198]. Também enquanto expressão do movimento que ajudava a compor, não era uma posição absoluta, mas uma das posições que constituía o movimento nacionalista da época[199]. Assim, o movimento de massas nacionalista no país subdesenvolvido em processo de desenvolvimento é o pressuposto objetivo do pensamento então elaborado por Vieira Pinto. Aí se unifica a sua produção teórica e seu objeto. Para AVP, imaginar que a massa de consciência nacionalista era simplesmente operada por demagogos – por exemplo, pelo empresariado nacional – era pensar como a consciência ingênua. Ao contrário, era o desenvolvimento material da nação, realizado pelas massas, a seu ver, o fato fundamental que baseava o surgimento de tais movimentos e sustentava as suas formas de consciência. Tratemos, então da determinação da massa por parte do autor.

A massa pode ser determinada segundo a "comunidade de interesses nos antagonismos econômicos", se definida como "classe operária" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 134). Porém, o autor indica que se deve acrescentar que essa união se expressa, de modo mais geral, na "unidade de consciência, possibilitada pela intercomunicação como resultado de um modo de viver semelhante, por força dos determinantes objetivos" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 134). Assim ele une a existência econômica, em sua particularidade, com a constituição histórica concreta de um movimento social e político, bem como suas formas de consciência, fundamentados em um "modo de viver semelhante"[200]. A massa não se conforma como reflexo mecânico das contradições econômicas, mas como movimento sócio-político que emerge de uma realidade concreta e de modos de viver que vão para além da pura reprodução econômica[201].

---

[198] Para nós, por enquanto, não se trata de fazer juízos a respeito da posição de AVP, mas cristalizá-la e apresentá-la enquanto tal. Qualquer juízo que se faça sobre o seu pensamento deve, antes de tudo, buscar apreender do que ele se trata no seu âmago e no seu desenvolvimento.

[199] As discussões de Vaz (1962), Lebrun (1962) e, principalmente, a crítica de Guerreiro Ramos (1963) mostram isso com muita clareza.

[200] "Observe-se que, embora salientando a objetividade do processo que sustenta esta modificação e a sua natureza primordialmente econômica, não esgotamos a explicação filosófica com referência à base material. Esta existe, sem dúvida, mas, para entendermos como atua, é preciso que o problema também seja incluído na perspectiva de uma teoria da existência isenta de compromissos idealistas" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 135-136)

[201] "O fenômeno de classe não surge imediatamente do fato econômico, mas contém a mediatização pela consciência, a qual forma um plano interposto, qualitativamente distinto, cuja análise deve ser feita com categorias próprias, para chegarmos a saber como se relacionam as transformações do processo material concreto com as estruturas sociais e os fatos culturais que historicamente lhes correspondem. A comunicação das consciências é um dado indispensável para compreendermos por que é necessário chegar a uma etapa relativamente avançada do desenvolvimento nacional para que em tal fase se cristalize uma consciência de massa. É preciso invocar a vivência da condição econômica, os aspectos existenciais que implica, e estuda-los como ordem específica de fenômenos, para então referir a situação

O autor diferencia, nesse momento, para a realidade brasileira, a massa em relação à classe. E o faz porque, na sua visão – que seguiremos desdobrando – a massa se constitui e "desponta como fato social no país que começa a movimentar o aparelho de produção em sentido realmente nacional, quando principia o seu efetivo desenvolvimento" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 134). Isto é, a massa, no país subdesenvolvido em processo de desenvolvimento, entendida como o movimento nacionalista então existente, emerge a partir da contradição que exprime com a dominação externa e que entende como principal e, por isso, pode ser encorpada por várias classes sociais que participam do processo objetivo de transformação da realidade material do país. É inegável, entretanto, que o autor situa essencialmente a massa a partir do *trabalho* que dá materialidade à realidade nacional. Por mais que admitisse a participação de frações das classes dominantes como membros da massa, buscava não dar a elas qualquer protagonismo. Na verdade, este caso representaria a ligação dessas frações com a consciência crítica que, por essência, cabe à massa trabalhadora, pois é a ela que se refere o processo de desenvolvimento, tanto no que concerne a sua realização – é a classe trabalhadora que o realiza – quanto no que concerne os seus frutos, pois se tratava da apropriação, por parte da classe produtora, dos frutos de seu trabalho[202].

Assim, por exemplo, dizia sobre a emergência da massa: "dá-se então a transformação existencial do trabalhador braçal em ser capaz de refletir sobre a sua situação e, por isso, de compreendê-la no reflexo que traz no espírito, é capaz, de ora em diante, de auto-observar-se criticamente" de forma a compreender a sua existência "em função de uma totalidade social que começa a ser alcançada pelo seu olhar intelectual. É o despertar de uma verdadeira consciência pública" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 134-135)[203]. O surgimento da massa, para o autor, se dá

---

material de base às suas manifestações sociais. Somente quando, em virtude das condições objetivas do trabalho, o outro ingressa na interioridade do pensamento do trabalhador é que se constitui a possibilidade da consciência coletiva da massa. Só então se torna interior a finalidade que move o deslocamento coletivo [...] Se a massa se constitui quando se criam as condições de possibilidade de uma consciência popular, esta, uma vez formada, torna-se o suporte das representações capazes de gerar o projeto de modificação do real. A consciência, sendo por essência intencionalidade, é ao mesmo tempo a origem a partir da qual a percepção do estado presente conduz a formular o projeto de transformá-lo. Assim sendo, é evidente que a existência da massa, além de ser indício de consciência superior do processo, é fator de propulsão no desenvolvimento da realidade nacional [...] A massa é entidade social não só pela força de trabalho, mas igualmente pelo pensar unificado de que é sede" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 136-137).

[202] A avaliação dos pontos de vista do autor está para além dos nossos objetivos e pode ser feita pelo leitor e pela leitora.

[203] "Instalando-se no seu espírito, esta compreensão significa total mudança na perspectiva do ser humano em relação ao mundo, pois é o fim da subserviência mecânica às necessidades físicas e o começo do domínio sobre uma realidade com que até aí se julgava confundido. É a devolução do ser a si mesmo, o início do processo de superação

justamente quando "os trabalhadores, despertados à consciência, encontram agora no campo de sua representação a presença do outro, nas mesmas condições. O concerto das consciências os constitui em massa trabalhadora" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 135). A massa emerge do processo de desenvolvimento nacional, toma consciência desse processo e de si própria como produtora desse processo e representa para si seus interesses na forma da ideologia nacionalista por elas expressa, produzindo assim os valores sociais que corresponderiam à nação que resultaria de seu projeto[204]. Enquanto forma de consciência que surge da contradição objetiva que determinava o processo de desenvolvimento da nação subdesenvolvida e que exprimia a necessidade da dissolução dessa contradição, como ideologia das massas trabalhadoras, ela era, para AVP, a forma *autêntica* da consciência da realidade nacional[205]. É a ideologia que corresponderia à passagem da comunidade subdesenvolvida do seu estado de alienação ao seu estado de sujeito histórico, e por isso é a consciência crítica que emerge dessa realidade nacional. A consciência crítica é aquela que faz esse percurso histórico e, posteriormente, reconhece-o enquanto tal. O trabalho do filósofo é dar a ela a sua formulação ideal adequada, e, assim, contribuir na marcha do desenvolvimento da sua *autoconsciência* a respeito de si própria, como fenômeno objetivo daquela realidade social. AVP via na massa de consciência nacionalista a manifestação concreta do povo trabalhador que constitui a realidade nacional e assim se constitui como sujeito histórico

---

da alienação, o término do abandono de si às coisas, que o iguala a elas, por dar a todos o estado comum de objeto; é a ascensão da subjetividade coletiva, em face da realidade nacional, agora reduzida à condição natural de objetividade, por efeito do trabalho que não mais envolve o trabalhador como elemento de um sistema, mas é realizado pelo homem sobre o mundo exterior, com o qual não mais se confunde. Existindo esta compreensão, o trabalho deixa de se apoderar do homem, é o homem que se apodera do trabalho" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 135).

[204] "A comunidade constitui a nação ao 'pretender 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 forma de trabalho [...]. É, enquanto projeto, que devemos interpretar a essência da nação; por conseguinte, é no trabalho, como desempenho do projeto, que se efetua o conhecimento da nação [...] A nação não é suposta pelo trabalho, mas supõe-no. Neste sentido é que nos devemos esforçar por entender o papel do trabalho na construção do fundamento político da comunidade" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 202).

[205] Discutindo a relação entre consciência e trabalho, pela mediação da amanualidade, dizia: "com efeito, ao dar início à operação modificadora, o homem encontra a resistência do real e só lhe é possível prosseguir e, portanto, efetuar a transformação intentada, se suas ações corresponderem concretamente ao que o real é em si mesmo, atenderem às propriedades objetivas das coisas, e se inserirem com adequação na trama das conexões causais entre os fenômenos, o que implica deverem tais ações decorrer da representação mental que contém a transcrição, em conceitos, daquilo que, fora do pensamento, é a realidade empírica. Vê-se, pois, que, se aquelas ações constituem em conjunto o trabalho, este é a origem da consciência autêntica" (VIEIRA PINTO, 2020a, p. 67). Observe-se que isso diz respeito, em grau mais elevado, não apenas à transformação da realidade física, mas também da realidade social. Assim, a consciência nacionalista era aquela que, para AVP, estava orientada pela transformação das relações sociais na direção que permitiria o prosseguimento do desenvolvimento material, técnico-produtivo, da nação subdesenvolvida, na medida em que se desprendesse da dominação externa e assim, ao se constituir como sujeito, livrasse-se da alienação a que estava submetida.

e sintetizava sua posição política da seguinte maneira: "o povo não erra, simplesmente pronuncia-se com o teor de compreensão que lhe é permitido ter nas circunstâncias em que existe" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 115). Essas são as principais teses então defendidas e desenvolvidas por AVP, plasmadas em sua plenitude em *Consciência e realidade nacional*. Aqui, apresentamos apenas a sua essência, mas o seu argumento é elaborado em muitas outras instâncias e aspectos ao longo dessa obra.

Essa tese está balizada por uma concepção da transformação social necessária para a realidade brasileira do período, isto é, uma concepção particular, historicamente determinada, da revolução. Tratemos, então, brevemente, dessa concepção de revolução.

5.4 Nacionalismo e internacionalismo: massas e revolução em *Consciência e realidade nacional*

Vieira Pinto defendia, em *Consciência e realidade nacional*, uma revolução nacional sustentada e realizada pelas massas – à qual corresponderia uma forma política democrática, como forma política *do* movimento das massas – orientada pelos princípios nacionalistas que essa massa e suas organizações desenvolvessem para si[206]. A finalidade material da revolução nacional seria o desenvolvimento das forças produtivas potenciais da nação, atravancadas pela sua inserção regressiva na divisão internacional do trabalho e pela dominação externa a que estava submetida. A sua finalidade social, enquanto desenvolvimento nacional, expressa-se na possibilidade da construção, por parte das massas, das relações sociais que garantissem a elas o desenvolvimento e a apropriação do próprio trabalho, e, dessa maneira, a formação de uma cultura própria, autêntica, que fosse o aspecto positivo da supressão da alienação externa a que estava submetida[207]. Era uma concepção de revolução, portanto, nacional-popular, mas que não

[206] Em Vieira Pinto (2020b, p. 436-524) encontra-se uma discussão sobre os "princípios de uma política nacionalista", fundamentados economicamente pela "incorporação do trabalho nacional ao país" e politicamente pela participação cada vez maior das massas no processo político, em enfrentamento ao capital estrangeiro. Quanto à questão da democracia como forma política necessária do movimento de massas, Cortês (2003, p. 178- 197) dedicou um capítulo de seu trabalho à discussão desse tópico em específico.

[207] AVP trata dos temas da cultura e também da educação em CRN *II*, principalmente. Aqui, não trataremos desses assuntos especificamente, porquanto cabe apenas indicar o essencial da sua reflexão. Simplesmente devemos mencionar que ambas encontram a sua essência no problema político do tornar-se sujeito das massas nacionais. Assim, dizia, por exemplo, sobre a educação: "a escola e a universidade não podem fazer a revolução de que o Brasil precisa, simplesmente porque é a revolução que tem de fazer a escola e a universidade de que o Brasil precisa" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 501). Quanto a isso, ver o opúsculo *A Questão da universidade* (VIEIRA PINTO, 1962b) e o trabalho de Michelle Lima (2013) a seu respeito. E, sobre a cultura: "para a nação em fase de eclosão de suas potências criadoras, ver-se a si mesma como o ser que se fez o que agora é, constitui 'motivo' artístico

rompia de modo algum, em um primeiro momento, com as próprias relações capitalistas, mas seria uma primeira fase, uma primeira etapa, de um processo de superação dessas relações que teria de se dar no terreno mundial. Dizia o autor, sintetizando, nas suas palavras, a sua posição naquele momento:

> Na radical divergência de interesses entre o capital de origem nacional e o de proveniência exterior, está a encruzilhada que se abre diante da economia brasileira. A consciência crítica da revolução nacional consiste em dominar as leis do processo substituidor do capital externo pelo autóctone, e levá-las à prática, com a certeza de estar progredindo segundo as linhas de ação do desenvolvimento histórico do país [...] É consenso geral dos sociólogos e economistas mais lúcidos, que o conteúdo objetivo dessa revolução consiste, no presente momento, no fortalecimento dos aspectos positivos do capitalismo nacional [...] É chegada a hora em que a sociedade brasileira toma consciência da possibilidade de constituir-se em "ser-para-si", o que significa inverter os vetores de sentido que afetam todos os seus objetos e valores, dirigindo-os para o interior de si mesma, noutras palavras, fazendo converter ao imperativo do interesse nacional o embate de forças materiais e de influências espirituais existentes em seu seio. A possibilidade de instaurar-se um capitalismo nacional vigoroso com base na inciativa pioneira do Estado[208] em cuja posse devem permanecer a produção e a distribuição de todas as formas de energia, e no emprego do capital de origem interna, existe concretamente (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 161-162).

Essa passagem, apesar de não ser a única em que essa posição é expressa pelo autor, é cristalina quanto à concepção de revolução que AVP defendia em CRN. Em um primeiro momento, a forma política da resolução da contradição que emerge da relação da nação subdesenvolvida com as nações imperialistas seria uma revolução nacional que libertasse as potencialidades de um "capitalismo nacional vigoroso com base na iniciativa pioneira do Estado". É por isso que ele achava plausível uma "unidade tática, numa ordem paralela de interesses, das classes operárias e dos grupos patronais constituídos por formação nacional interna e não por transplantação de organizações estrangeiras, grupos progressistas" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 341), e por isso também não definia a massa no país subdesenvolvido em processo de desenvolvimento apenas pela determinação de classe.

O que cabe diferenciar é que a posição de AVP, apesar de, ao fim e ao cabo, defender naquele momento uma revolução nos marcos do Estado Nacional e do capitalismo, não se

---

inesgotável" (VIEIRA PINTO, 2020b p. 504). Valeria lembrar que a questão da cultura não se resume nos aspectos mais desenvolvidos, como os artísticos, mas se inicia na própria consideração material. A cultura nacional que AVP defendia se iniciava, antes de tudo, pela tomada do comando do trabalho nacional e seus frutos. O tema da cultura e sua relação com as massas e o nacionalismo foi também objeto de estudo na tese de Martini (2008).

[208] AVP entende o Estado aqui como o "povo politicamente organizado" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 472), e o povo, por sua vez, como a massa fundamentada naqueles que trabalham.

confundia com uma perspectiva burguesa média, uma vez que fazia das massas, comandadas pela classe trabalhadora, as protagonistas do processo. Assim, dizia:

> Sem a progressiva participação das massas trabalhadoras nos centros de decisão política não será possível esperar que os princípios nacionalistas aqui expendidos encontrem condições para ser levados à prática. Entregue a comunidade ao comando das elites culturais e econômicas, por necessidade do processo de nossa formação, até agora submetidas à alienação e à dependência, não há possibilidade de constituir no país a força social indispensável para levar a cabo as transformações objetivas decorrentes dos princípios descritos nesse ensaio. A única força capaz de encaminhar o processo de desenvolvimento nos rumos aqui indicados são as massas populares, pois foi em benefício delas que concebemos as ideias que sustentam esses princípios (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 444).

O nacionalismo, para o autor, no país subdesenvolvido em processo de desenvolvimento, é "necessariamente a ideologia das massas trabalhadoras, a que se associam outros grupos, cujos interesses coincidem no momento com os delas" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 440). Expresso em sua essência, vê-se tanto aquilo que aproxima quanto aquilo que afasta AVP do nacional-desenvolvimentismo clássico. Com efeito, ao longo dos dois volumes de *Consciência e realidade nacional* a questão de classe esteve presente na discussão, por vezes de forma até bastante desdobrada – apesar da crítica de Toledo (1978, p. 121) a toda a geração no interior da qual incluía Vieira Pinto, que indicava haver uma ausência de análises mais aprofundadas sobre as classes sociais. O fundamental que devemos novamente asseverar é que AVP pensa que o nacionalismo se apresenta como ideologia de massas no país subdesenvolvido no momento em que, arrancando do estado colonial, que o autor entendia ser vegetativo, o país entra no processo de desenvolvimento, de transformação qualitativa das estruturas materiais e sociais (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 323), cabendo "àqueles que se julgam constituir as elites, no sentido antigo da palavra [...] a opção entre duas atitudes, uma autêntica, outra inautêntica" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 326). Se agissem "autenticamente", identificariam-se "com o sentir das massas" e, no terreno econômico, nacionalizariam seus interesses, dariam "caráter nacional ao seu capital", manifestando essa postura também "fora do campo econômico" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 326-327). Do contrário, iriam se manter resistentes ao movimento nacionalista, que é essencialmente movimento de massas, defendendo valores sociais que, na visão de AVP, eram decadentes e seriam superados pelo processo histórico do desenvolvimento nacional.

Com efeito, o autor compreendia que uma fração da classe proprietária da nação subdesenvolvida em processo de desenvolvimento se manteria identificada ao capital estrangeiro, e chama essa circunstância – em que as massas trabalhadoras se veem opostas a essa fração duplamente, pelas relações internas de classe e pela relação da classe dominante com o capital estrangeiro – de "bicontraditoriedade" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 104). Porém, mantinha a questão nos mesmos termos, pois indicava que o "procedimento historicamente viável é [...] supressão em primeiro lugar do domínio estrangeiro sobre a nossa economia" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 105). Assim, o primeiro momento da sua concepção de revolução está claramente definido nos termos de uma revolução nacional de massas, liderada pelas classes trabalhadoras, contra os interesses estrangeiros e aqueles representantes nacionais desses interesses[209].

Porém, em se tratando de uma formulação concreta da consciência crítica, não era esse seu limite último, uma vez que a consciência crítica se orienta, em última instância, pela supressão total da alienação e, por isso, do próprio capitalismo. Por mais que CRN seja fundamentalmente uma peça de validação do movimento nacionalista no Brasil e se orientasse por uma defesa de uma revolução nacional que desenvolvesse o capitalismo internamente, AVP buscava dar a esse movimento uma fundamentação de sua gênese, desenvolvimento e sentido históricos, de delineamento de seus princípios e de criação de uma clareza formal a seu próprio respeito. Assim, é necessário ao menos apontar – como o fez Jorge Roux (1990) – que a perspectiva nacionalista de AVP era imanentemente internacionalista. Não apenas porque as suas asserções poderiam ser, com algum cuidado, generalizadas para um grande número de países que passavam por situações similares às do Brasil, mas também porque o próprio Vieira Pinto o diz, na última seção do seu capítulo sobre os princípios de uma política nacionalista e sobre o nacionalismo: "ao afirmar-se e consolidar-se nos seus princípios, conduz, assim, a identificar-se com um internacionalismo que não o destrói, não revoga nenhuma de suas teses, não substitui nenhum dos seus ideais, antes encontra nessa nova etapa a plena realização daquilo que pregava" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 511). Na verdade, até mais do que apenas um concerto das nações periféricas contra o imperialismo, ele antevia que a "solidariedade internacional do proletariado"

[209] É importante enfatizar que AVP considera, em todo momento, que as massas estão orientadas em torno de objetivos que realmente representam a resolução de necessidades *suas*. É nesse sentido que ele entende o movimento de massa, não apenas como movimento que tem grande participação popular, que poderia, por exemplo, possuir conteúdo reacionário. Isso pode ser assim determinado porque essas necessidades são, em última instância, determinadas pela produção material, e por isso independem relativamente da consciência que se faça a seu respeito.

(VIEIRA PINTO, 2020b, p. 509) só poderia ser atingida – no plano dessas nações – por meio de suas revoluções nacionais.

Para AVP, apenas nas nações desenvolvidas a solidariedade entre os membros do proletariado era realmente possível, enquanto que nas nações dominadas a sua libertação do jugo externo seria momento necessário de um processo socialista ulterior (por mais que evitasse esse termo). Não é demais mencionar que isso coloca AVP em uma perspectiva, no que se refere ao socialismo, essencialmente internacionalista, ainda que enfatizasse a necessidade de se realizar esse internacionalismo, na sua visão, por meio dos nacionalismos de libertação do subdesenvolvimento. Nesse sentido, essa e outras observações do autor ao longo de seu texto indicam que a aliança com parte da burguesia nacional era entendida claramente em sentido tático e que o desenvolvimento do capitalismo nacional não constituiria fim em si mesmo, ainda que figurasse como objetivo político imediato. Reconhecendo que as contradições de classe se manteriam e mesmo se acentuariam, uma vez dissolvida a contradição principal (externa), ele pensava ser necessário, antes que essas contradições pudessem ser diretamente confrontadas, o processo de libertação nacional. Assim, sintetizava as suas concepções a esse respeito:

> Na fase em que nos encontramos, nosso conceito de nacionalismo tem de ser interpretado como o procedimento pelo qual nos integraremos num internacionalismo autêntico, o das nações em luta pela humanização da vida de suas populações [...] Quando houver conquistado a condição de pleno desenvolvimento, sob a direção do pensamento nacionalista, nosso país terá trilhado um caminho histórico diverso daquele seguido pelas atuais potências dominantes. Estas precisaram fazer-se imperialistas para galgar a culminância a que chegaram. Por isso, terão de ser derrotadas no sistema que instituíram para vencer, devem sofrer alterações internas que as tornem membros pacíficos, respeitáveis e úteis da porvindoura totalidade universal de nações. Mas os países que se elevarem à completa autonomia pela via do nacionalismo, tendo abolido ao longo da sua marcha histórica todas as formas de espoliação de suas próprias massas trabalhadoras, chegarão ao plano do desenvolvimento superior inocentes de qualquer crime contra a humanidade, contra nações mais fracas, e deste modo se integrarão, sem violências recíprocas, na sociedade ecumênica futura, onde terá definitivamente cessado toda espécie de exploração humana [...] ao término da sua missão histórica, o nacionalismo se revela uma forma de integração internacional, identificando-se dialeticamente ao internacionalismo.

O surgimento da massa significa, em Vieira Pinto, a eclosão do povo como protagonista consciente da sua própria história. Por isso, a nacionalidade enquanto tal "não é a coloração da consciência pelo sentimento nativista, mas a certeza, conquistada por força das transformações objetivas que operou, de possuir capacidade de conferir sentido, por si própria, às coisas e

relações que lhe dizem respeito" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 404). O nacionalismo das nações subdesenvolvidas[210] era, para AVP, a forma histórica necessária de *mediação* que possibilitaria ao mundo subdesenvolvido – aquele que tem seu trabalho explorado pelos detentores da propriedade sobre os instrumentos culturais de produção da existência – erigir-se como sujeito histórico frente às classes dominantes e, então, opor-se a toda forma de exploração do ser humano pelo ser humano. Assim, realizava-se na filosofia de AVP uma formulação histórico-particular, concreta, daquilo que ele enunciava como a tarefa da consciência crítica em geral.

5.5 Breves observações a respeito das formulações de Vieira Pinto em IDN e CRN

Para finalizarmos esse capítulo, pensamos que cabem alguns brevíssimos comentários de nossa parte a respeito do que discutimos nessa parte do trabalho. O que nos interessa atentar é a historicidade do pensamento de Vieira Pinto a respeito do processo nacional e a sua relação com o pensamento em geral do autor. Em primeiro lugar, queremos dizer que, mesmo na época em que ele escrevia esses trabalhos, de modo nenhum seu pensamento se encontrava acima da crítica, e ele não se colocava nessa posição. Não pensamos serem inteiramente equivocadas nenhuma das críticas direcionadas ao autor por nós mencionadas, nem aquelas realizadas no momento de sua escrita, nem aquelas posteriores – como as de Toledo (1978), ainda que fossem unilaterais no juízo total que faziam do seu pensamento. Pensamos que todas elas têm o seu valor. Aqui, tentamos exibir, em versão resumida e sintética, a nossa interpretação da essência do pensamento de Vieira Pinto no período, mas pensamos que – além da leitura do original – a leitura de seus críticos fornece uma importante perspectiva.

Pois bem, retornando ao pensamento do autor. Norma Cortês (2003, p. 25-26) dizia que, atualmente, as "principais ideias", conceitos e mesmo vocabulário empregados por AVP em CRN "parecem ter se tornado opacos e ultrapassados", criando em quem lê sua obra "uma sensação de estranhamento conceitual e distanciamento histórico", uma "impressão" que "é bastante incômoda", tanto mais "desconfortável quanto se sabe dos estreitos elos que ainda nos mantém próximos da década de 1950". Porém, pelo teor de algumas das críticas recebidas por AVP – por

[210] Aceitando aqui a tese de Jorge Roux (1990).

exemplo as de Guerreiro Ramos (1963) – diríamos que CRN causa um desconforto e um incômodo de modo geral, não apenas pelo distanciamento histórico, mas pela sua própria forma e conteúdo. Em nossa opinião, o que mais causa desconforto é o fato de que, ao longo de mais de mil páginas, não se encontra uma discussão a respeito dos pressupostos da própria obra, e a realidade nacional é, aparentemente, uma espécie de Ideia hegeliana, ou, alvariana. Tanto maior é o desconforto quando se vê que coexistem, nessa obra, uma concepção crítica total da realidade orientada pela supressão da exploração do ser humano pelo ser humano com uma concepção de revolução que se coloca estritamente no plano do Estado Nacional capitalista e, por vezes, no mínimo resvala em apologética do desenvolvimento capitalista (uma apologética que, aliás, desaparece completamente em suas obras posteriores à derrota do movimento político por ele representado).

De nossa parte, esse desconforto apenas foi diluído – e aqui o distanciamento histórico joga realmente um papel grande – quando tomamos consciência de que AVP tinha sob os olhos um fenômeno político-social efetivo, objetivo, historicamente concreto, a saber, o movimento de massas de consciência nacionalista. Este movimento emergiu durante o processo de desenvolvimento produtivo, técnico-material, da nação subdesenvolvida, em especial o Brasil, isto é, do peculiar desenvolvimento capitalista brasileiro situado no interior do desenvolvimento capitalista mundial. Este era seu pressuposto, essa objetividade social – o movimento de massas que sintetiza em si a história de toda a nação e a possibilidade de transformar e dirigir o seu movimento futuro –, é aquilo que ele queria interpretar. A *realidade nacional* que constituía o fundamento de toda inteligibilidade, todo juízo e todo sentido ao longo da análise de AVP não era o mero Estado Nacional brasileiro, ou apenas a história que se deu naquela localização geográfica, mas a realidade nacional tal como apreendida, no interior desse processo, pelos movimentos de massa de consciência nacionalista que dali surgiram. O autor partia do *fato* de que grandes frações do povo trabalhador estavam organizadas em torno de uma consciência nacionalista e assim se reconheciam, e de que nesses movimentos ele via sintetizado o futuro do Brasil como *projeto nacional*.

Todo o seu pensamento filosófico foi mobilizado na redação de CRN para a interpretação desses movimentos, como momentos de uma realidade social total: sua origem, sua razão de ser, seu significado histórico, o sentido de sua existência e para onde ele potencialmente apontava. Não se tratava da existência em geral, do ser humano em geral, da comunidade em geral, da

consciência em geral etc., mas *daquela realidade então existente* que exigia uma interpretação filosófica. Aí está a raiz fundamental da construção filosófica de AVP nessas obras, que lhes determina sua historicidade, sua relação imanente para com a *situação* na qual foram escritas. Neste sentido específico, pensamos que ela é de grande valor, dentre outras razões, enquanto uma demonstração do que a filosofia pode ser e das formas que pode assumir, bem como pela sua relevância para a compreensão de um momento da história do Brasil. Por um lado, também pensamos, torna-se mais claro o pensamento do autor, desdobrado em CRN, à luz do seu pensamento filosófico como um todo. Por outro lado, torna-se mais concreto o seu pensamento filosófico quando se vê o seu desdobramento na análise daquela situação histórica específica. Evidenciam-se, na prática, as formulações teóricas do autor a respeito das relações entre sujeito e objeto na produção do conhecimento.

Pois bem, mas isso nos leva também a outra observação: o projeto defendido por Vieira Pinto não se realizou historicamente, mas foi derrotado. Enquanto AVP escrevia aquelas páginas, do interior do processo histórico, precisamente aqueles movimentos se apresentavam como realidade histórica e, simultaneamente, como *possibilidade* histórica a ser efetivada. É dessa forma que eles sintetizavam em si, na sua peculiaridade, a totalidade das determinações da realidade nacional, incluindo aquilo que ela *poderia vir a ser*, como *projeto* social. Esses movimentos, na visão de Vieira Pinto, interiorizavam em si as possibilidades da realização do próprio processo objetivo de desenvolvimento da realidade nacional e, porque dariam a essa realidade a forma e o conteúdo de sua existência subsequente, sintetizariam em si tudo o que antes lhes precedeu. É por isso também que eles constituíam as manifestações da consciência autêntica da realidade nacional, a quem pertenceria, pela sua própria natureza, a forma crítica de representação da realidade, uma vez que AVP observa a evolução dessa realidade a partir da perspectiva do desenvolvimento. Os pressupostos de Vieira Pinto parecem arbitrários e apriorísticos quando se perde de vista que as verdades por ele enunciadas não eram fruto (apenas) de uma imaginação fértil (ainda que fosse necessária bastante imaginação filosófica para construir algo como CRN), mas possibilidades concretas, expressas pelos movimentos de massa de caráter nacionalista. AVP analisava a realidade nacional *a partir* da perspectiva expressa por esses movimentos. Por isso, (re)conta a história da realidade nacional como um percurso também de formação da consciência crítica e autêntica a respeito desse processo. A verdade de suas proposições dependia da realização objetiva de um processo de desenvolvimento minimamente

correspondente àquele por ele analisado e proposto. O autor interiorizou como poucos, fazendo dela também sua, a tese de Marx de que a prática social é o critério último da verdade teórica[211]. Esse momento da sua produção filosófica o deixa totalmente em evidência. A sorte da *verdade* da sua produção teórica foi jogada junto com a sorte do processo histórico efetivo.

Assim, demarca-se também uma historicidade específica de uma grande fração das verdades por ele enunciadas. E dizemos isso no seguinte sentido: por mais que se argumente que o subdesenvolvimento não foi superado e ainda seja uma realidade (e, de modo geral, concordaríamos com essa afirmação, apesar da necessidade de melhor determiná-la), não pensamos que se possa derivar deste fato uma verdade eterna do nacionalismo defendido por AVP em IDN e CRN, ou qualquer *necessidade* do nacionalismo como ideologia das massas no país subdesenvolvido. E falamos isso baseados, antes de tudo, não na teoria, mas na prática: não parece haver sequer sinal de um movimento de massas de consciência nacionalista no Brasil orientado pela supressão da alienação engendrada pela exploração do trabalho. O processo de desenvolvimento analisado por AVP seguiu seu rumo à maneira capitalista e foi realizado sob a batuta de forças políticas reacionárias, que instalaram uma ditadura civil-militar que durou 21 anos e dizimou as forças políticas a ela opostas. E, por isso, o *principal* fato sobre o qual todo o sistema de AVP se erigiu deixou de existir[212]. Aquele movimento que era o fundamento de suas reflexões emergiu sob dadas circunstâncias históricas específicas, e a sua derrota levou à atualização de outras possibilidades inscritas naquela realidade nacional que não aquelas antevistas por AVP.

O que queremos, antes de tudo, afirmar, é que mesmo que se mantenha que a realidade brasileira ainda é uma forma particular de uma realidade determinada pelo processo do subdesenvolvimento, esse processo histórico se encontra hoje, em sua totalidade, em um momento qualitativamente distinto sob todos os aspectos. As verdades enunciadas por AVP se

---

[211] A famosa segunda tese de Marx sobre Feuerbach: "a questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. Na prática tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza citerior [terreno] [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente escolástica" (MARX; ENGELS, 2007, p. 537). "A prática só se constitui em critério de verdade em vista da formulação prévia de finalidades, o que, como função superior da ideia, é apanágio da consciência humana" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 215). É a realização objetiva das finalidades postas pelos seres humanos que dá verdade efetiva para a consciência. As finalidades expressas filosoficamente por AVP eram aquelas que ele entendia pulsar no interior do próprio movimento de massas.

[212] Na verdade o imaginário nacionalista no Brasil de hoje está dominado pelo pensamento mais reacionário e representa, nesse sentido, adequadamente aquilo que o Estado Brasileiro veio concretamente a ser.

referiam especificamente ao momento desse processo em que o país passava por um processo de industrialização capitalista em um dado momento do desenvolvimento mundial da produção capitalista[213]. O "desenvolvimento do subdesenvolvimento", na expressão de Gunder Frank (1973, p. 26), seguiu seu rumo e toda análise atual inspirada na essência metodológica e ideológica de Vieira Pinto precisa, no mínimo, constituir concretamente a análise filosófica a partir do desenvolvimento histórico concreto da realidade humana em escala mundial e nacional desde a época em que AVP escrevia aquelas linhas. Do contrário, corremos o risco de reproduzir tão somente um sentimento nativista, uma forma da consciência ingênua, além de perdermos de vista inteiramente a historicidade específica das formulações de AVP daquele período.

Com isso, é claro que criticamos qualquer recuperação acrítica do nacionalismo expresso por AVP em CRN. Isso não significa, entretanto, que descartemos inteiramente e arbitrariamente todo o conteúdo desse nacionalismo ou qualquer forma que ele possa assumir na realidade brasileira atual. Também não estamos dizendo que o nacionalismo autêntico, usando um termo empregado por AVP, no Brasil esteja definitiva e absolutamente morto, apesar de que, particularmente, não depositaríamos nossas fichas em seu ressurgimento como ideologia de massas. Houvesse ele inteiramente desaparecido, contudo, não faria sentido sequer fazermos esses comentários. Apenas alertamos para a sua relatividade histórica objetiva. Em especial, alertamos para a impossibilidade de simplesmente transpor mecanicamente qualquer formulação de Vieira Pinto para a análise da realidade atual. O nacionalismo de AVP não era *deduzido* de uma situação abstrata de subdesenvolvimento, mas *induzido* de um momento específico do desenvolvimento dessa situação, e a partir de uma realidade mais determinada ainda, a brasileira tal como experienciada pelo autor. A recuperação de suas verdades – se se colocar esse objetivo – atualmente tem que passar, se orientada pela metodologia de Vieira Pinto, não apenas pela reinterpretação do processo histórico concreto que desde então se deu, mas pela tentativa de interpretação adequada das formas de consciência atualmente expressas por aqueles que constituem, potencialmente, a massa que pode ressurgir no terreno histórico.

---

[213] É notável que suas obras do período pós-64, sem jamais abandonar o tema do subdesenvolvimento, discutem muito mais questões mais genéricas de modo mais aberto e desdobrado, além de serem francamente bem mais críticas à própria produção capitalista enquanto tal e às contradições entre as classes sociais. O melhor exemplo disso encontramos, na nossa opinião, em um manuscrito mais tardio: *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. Apesar do nome, o grosso de sua crítica é direcionado contra a exploração do trabalho engendrada pelo capital em geral, e não somente pelas desigualdades no grau de desenvolvimento entre as comunidades nacionais, por mais que essa crítica permaneça.

Com isso, encerramos este capítulo. Dedicaremos o próximo capítulo à análise de alguns pontos importantes do pensamento de Vieira Pinto sobre os quais não pudemos tocar nas reflexões anteriormente expendidas, a título de ao menos indicar alguns outros temas por ele tratados e que merecem a sugestão de aprofundamento.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho foi dedicado à exposição de forma sistemática dos aspectos essenciais da filosofia desenvolvida por Álvaro Vieira Pinto naquela fase de sua produção intelectual que denominamos de madura. O autor se refere à sua filosofia, em totalidade, como vimos algumas vezes ao longo deste texto, como um pensamento dialético não idealista. É possível dizer, portanto, que este trabalho teve por objetivo sistematizar os aspectos essenciais da dialética não idealista de Álvaro Vieira Pinto, tornando este termo, então, concreto (ao menos naquilo que lhe constitui o fundamental). Buscamos, ao longo deste texto, apresentar a totalidade dialética[214] conformada pela filosofia do autor brasileiro. A concreção que buscamos dar à fórmula "dialética não idealista", contudo, não deve ser entendida apenas em sentido formal – como se qualquer exposição particular pudesse esgotar o tema – mas precisamente em sentido dialético. Não se trata de petrificar o pensamento em uma construção teórica rígida, mas de cristalizá-lo, a partir de um percurso particular, em uma sistematização coerente que permita a apreensão intelectiva da *essência viva* daquilo que o autor *representa* nessa fórmula.

No fundamento dessa fórmula está a certeza de que é sempre possível captar em pensamento a essência viva da própria realidade, uma vez que "todo ser produzido pela natureza é por essência dialético" e, dessa maneira, também "o ser do homem é dialético em essência, porquanto existe em virtude do processo objetivo da realidade, de onde procede" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 111-112), colocava o autor em OCT *II*. O "ser do homem" (do ser humano), entretanto, como já vimos, é existencialmente distinto de outras formas de ser da matéria exatamente na medida em que, pela via da evolução da vida e do surgimento da produção social da existência, emerge no ser humano a *consciência*, que faz dele um *sujeito* cognoscente e um *produtor* da sua própria realidade. Assim, toda consciência, todo pensamento, é, por natureza, e

[214] Em PCD, sobre a "totalidade dialética": "o que define esta categoria é que expressa uma relação interna entre as partes de um todo e o mesmo todo em virtude da qual, cada parte, sem deixar de ser parte, reflete em si a realidade objetiva do todo, e isso implica em seu conceito concretamente os elementos parciais que o compõem. Tem lugar assim uma conjugação interna entre parte e todo, uma implicação e expressão recíprocas, que se opõem à ideia formal de totalidade como agregado de partes ligadas por uma relação externa. Mas não é somente a implicação recíproca, é também o dinamismo natural de toda realidade o que se contém no conceito de totalidade dialética. Nem as partes são invariáveis em si mesmas, nem tampouco o todo que compõem, o qual possui, por isso, dupla mobilidade: a que lhe é própria enquanto totalidade relativamente autônoma e capaz de ser pensada com abstração metódica das partes, e aquela dessas mesmas partes que se incluem e refletem nele. Produz-se assim a noção de *processo* com toda a complexidade dos antagonismo lógicos que contém e que lhe dão a força motriz do seu desenvolvimento, noção essencial à compreensão de uma totalidade real que necessariamente se encontra em permanente transformação" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 53-54).

em essência, dialético. Portanto, o que se chama de dialético já está presente, e o que se busca realizar é a criação de autoconsciência a este modo de ser do pensamento e da realidade em geral. A intenção teórico-metodológica mais genérica da filosofia de AVP é desdobrar aquilo que significa uma teoria "dialética não idealista" da realidade em sua totalidade.

Pensar dialeticamente, para AVP, "não consiste em *pensar a* contradição, mas em *pensar por contradição*", o que significa "instalar-se no âmago das contradições objetivas e expô-las de dentro delas mesmas", ao invés de se julgar conservado fora da própria contradição, enunciando-a à distância (VIEIRA PINTO, 1985, p. 211). Pensar "a natureza contraditória do processo geral da realidade" leva à apreensão da "contradição mais imediata e a mais geral de todas", que consiste naquela "que se estabelece entre as condições da realidade que dão individualidade transitória à coisa e a modalidade eterna e absoluta do processo universal de que provém" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 203). Trata-se de apreender a realidade, portanto, como processo universal de movimento da matéria, de pensar cada uma de suas formas como, em sua particularidade, pertencentes, por nexos internos objetivos, ao mesmo processo geral.

Para AVP, o "problema primordial da filosofia" é "o da origem e exercício do conhecimento"; por isso, "a teoria do conhecimento continua a ser o tema primordial da reflexão filosófica", na medida em que "só essa investigação parte da posição realmente inicial, aquela que não supõe nenhum outro dado ou fator, além dos dois que definem o problema em totalidade: o pensamento do sujeito cognoscitivo e o objeto que será conhecido" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 419-420). É peculiar a AVP o reconhecimento, por sua vez, do caráter *universal* da dialética como *modo de ser da realidade em geral*, e não apenas do pensamento. Pensar por contradição significa inserir-se no âmago da *própria realidade*, significa admitir, portanto, o caráter fundamentalmente *interno* dos modos de ser gerais da realidade objetiva, a saber, fundamentalmente, seu dinamismo e sua logicidade, a unidade na multiplicidade que é característica da essência. Unificados, esses aspectos conformam aquilo que é o *processo*, o modo geral de ser da realidade objetiva, que em sua unidade substancial é, para AVP, realidade material.

As contradições que aparecem quando se contrapõe a realidade física à realidade social e à realidade da consciência são resolvidas, no interior da teoria de Vieira Pinto, pelo ponto de vista de que uma só lógica está, necessariamente, no fundamento de toda a realidade, que possui, como modos particulares de existência, a matéria inerte e a matéria viva, e, em particular, aquela que,

empírica e historicamente, desenvolveu-se na forma consciente e social de existência. Por isso, em *Ciência e existência*, o autor dizia: "a concepção fundamental que nos deve orientar na compreensão da teoria da ciência e da pesquisa científica consiste na admissão da logicidade do processo natural enquanto qualidade deste em si mesmo", em oposição à posição que entende tal logicidade "como qualidade pertencente originariamente ao plano da consciência, ao espírito, vindo a ser projetada na realidade exterior pela exigência de conhecê-la racionalmente" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 159). Com efeito, para AVP há aqui "duas concepções lógicas aparentemente em conflito", de tal modo que:

> Para chegarmos à justa avaliação de todos os aspectos da realidade do conhecimento é preciso partir da posição oposta à adotada pela metafísica corrente. Faz-se necessário admitir que o processo da realidade natural é lógico por essência, ou melhor, que só se pode chamar de lógico o modo de ser desse processo, a determinação interior pela qual produz os fenômenos que nele se observam, e que existe independentemente da consciência que o percebe. O caráter da lógica assim entendida é o que se chama dialética [...] Se a aceitarmos, não só se dissiparão os equívocos resultantes ou da negação total da validade da dialética ou da sua admissão parcial, mas ainda se desvendará a possibilidade de nova formulação da ciência da lógica, em geral, que longe de biparti-la irreconciliavelmente em formal e dialética, ou ser obrigada a rechaçar uma das partes, revela-se capaz de entendê-la na sua verdade unitária, embora aceitando a diversificação dos seus aspectos quanto ao significado, alcance e campo de aplicação (VIEIRA PINTO, 1985, p. 161).

A dialética, enquanto modo de ser da realidade, compreende tanto a forma de movimento do mundo físico quanto a forma de movimento mais complexa, subjetiva, que cabe à consciência[215]. O pressuposto do surgimento da consciência é a evolução da própria matéria nas estruturas orgânicas que fundamentam o surgimento dessa modalidade mais desenvolvida de

[215] "A realidade não pode ser dividida em planos, separada em setores ou compartimentos radicalmente distintos, sujeitos a leis instransponíveis e inintegráveis, pois se um de tais planos ou esfera é considerado 'real', que nome se daria aos demais? Se são diferentes daquilo que é real, só podem ser o irreal, mas este só tem significado enquanto obra da imaginação. Admitindo, portanto, a unidade da realidade, que consiste na materialidade do processo do mundo objetivo, torna-se imperioso aceitar igualmente que uma só lógica exprime veridicamente todos os processos que nela se desenrolam. Uma realidade suposta unitária e ao mesmo tempo regida por duas espécies de lógica, antagônicas, incomunicáveis e sem correspondência entre si, é um contrassenso [...] Somos levados a reconhecer que o processo da realidade, em totalidade, é regido, ou melhor, se exprime na essência, naquilo que fundamentalmente o constitui, por uma só espécie de lógica, e esta, a nosso ver, é denominada dialética. Não se trata de um aparelho conceitual que, à maneira de instrumento óptico, serve para observar e estudar o mundo com maior rigor e precisão, mas exprime a própria razão de ser interior ao processo da natureza, a denominação intrínseca aos seus mecanismos causais, que operam por via do determinismo recíproco, e não simplesmente linear, exposta cientificamente em leis naturais. O conceito abstrato não somente representa o objeto a que se refere, não é apenas um simples sinal, a presença por assim dizer imaterial da coisa no espírito, mas explica também o representado, no sentido em que nele, na própria representação que fornece no pensamento, se acha contida a razão de ser do objeto representado, a qual é captada ao serem apreendidas as relações internas de tal conceito" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 162-163).

existência. As características que correspondem à consciência – essencialmente, sua atividade e logicidade, sua capacidade volitiva e representativa, que se unificam no projeto e na sua essência intencional – são formas desenvolvidas, qualitativamente distintas daquelas do mundo físico, que emergem com a estruturação da matéria em organizações qualitativamente distintas entre si (decisivamente a forma *social* de movimento) e que se exprimem na progressiva reflexividade que a matéria viva adquire em seu processo evolutivo. Os fenômenos mentais são fenômenos materiais, apenas não são unicamente físicos, uma vez que também são biológicos e, especialmente, sociais[216] e *existenciais*. A contradição está no âmago da realidade, o que significa que ela nunca está plenamente dada, mas em desenvolvimento, e esse desenvolvimento é constitutivo da sua essência dinâmica. Nunca assume nenhuma forma final, pois se constitui em um eterno desdobrar de possibilidades que são internas à sua própria existência incondicionada[217]. Dizia Vieira Pinto (1985, p. 286):

> Tão ingênuo quanto o surrado aforismo *nihil sub sole novum*, desmentido permanentemente pela prática social da humanidade, seria o desencanto do cientista que julgasse desperdiçado um esforço voltado a uma indefectível efemeridade. Esta é apenas relativa, representa a condição, o suporte da eternidade do processo de que faz parte todo trabalho de pesquisa. Só uma coisa realmente não é nova debaixo do sol; o eterno surgir da novidade. O novo e o eterno são portanto reciprocamente condicionados, um e outro constituem apenas aspectos da realidade total em que se manifesta o ser do mundo objetivo.

É nisso que se sustenta a divisão de Vieira Pinto de "todas as concepções da realidade [...] em duas grandes classes, as metafísicas e as dialéticas", pois "segundo as concepções metafísicas, o mundo é formado de coisas definidas por serem portadoras de essências estáticas" (VIEIRA

[216] "Assim, as leis das transformações químicas simples estão presentes nos corpos vivos, mas funcionam nestes subordinadas às que regem a classe de fatos específicos deste plano superior da realidade, os fatos biológicos. As leis biológicas não derrogam as químicas, as físicas ou as mecânicas, mas entram em contradição com elas, ao retirar-lhes o caráter de expressão final dos processos inorgânicos que dominam, convertendo-as em mediações para a possibilidade do aparecimento de leis mais altas e complexas, as biológicas. O mesmo se dirá da relação entre as leis biológicas e as sociais" (VIEIRA PINTO, 1985, p.204).

[217] "O mundo não forma um cenário estático, nem um campo onde se produzam fenômenos sempre iguais e uniformes, e muito menos o espaço onde se desenvolvem ciclos de eterno retorno. Ao contrário, é um processo de evolução contínua, cujo traço distintivo e permanente se encontra no aparecimento do novo, evolução que pode aparecer desordenada quando tomada em setores limitados no espaço ou na duração, mas se revela sempre ordenada quando se considera a totalidade. No mundo existe uma infinita trama de determinismo objetivos que se refletem em leis, as quais explicam o curso de todos os fenômenos, mediante relações que, em conjunto, configuram uma lógica imanente aos próprios fatos, independente da consciência. Contudo, sendo um processo, nele emergem constantemente novas configurações, ocorrem fatos inéditos, e inclusive se manifestam leis originais, que não podiam ter vigência antes que os acontecimentos ou objetos a que se referem viessem à existência" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 520).

PINTO, 1985, p. 72), enquanto a concepção dialética apreende que a essência realmente existente da realidade em si é o próprio movimento e, por isso, é a contradição que lhe exprime. O pensamento metafísico, para Vieira Pinto, busca fixar aquilo que a realidade *é* de maneira definitiva, busca a essência como algo *externo* e já constituído, enquanto a concepção dialética, por interiorizar a contradição como essência do real, percebe na realidade o eterno surgimento das novas formas. A uma essência estática corresponderia sempre uma expressão formal fixa, daí a relação que o autor traça entre a metafísica e a lógica formal[218]. Daqui também ele traça uma relação entre a metafísica e o idealismo, uma vez que, nas concepções metafísicas, para o autor,

> existe uma distinção de origem e de natureza entre a razão espiritual, de um lado, e o mundo natural, de outro; a compreensão do mundo faz-se pela abstração especulativa das formas comuns aos seres semelhantes, ou, noutra variedade, pela imposição à matéria dos arquétipos ideais que o espírito contém em si mesmo (VIEIRA PINTO, 1985, p. 72).

A metafísica, no sentido doado à palavra por Vieira Pinto, emerge sempre da hipostasia do "processo de pensamento de que resultam **formalmente** as definições das coisas", que consiste em "modalidade especial de abstração – a abstração formal – que parte dos dados concretos, mas visa a afastar-se o mais rápido deles, para atingir o que chama de essência do objeto" (VIEIRA PINTO, 1963, p. 260)[219]. Assim, na metafísica, para AVP, busca-se deduzir a partir de algum princípio essencial e fixo a realidade enquanto tal. Inverte-se a relação entre existência e representação. O ser em si estaria dado e o mundo fenomênico não seria outra coisa que o seu reflexo opaco. Dizia o autor em OCT *II*:

> O formalismo abstrai da mobilidade geral e intrínseca da realidade total para se confinar na expressão de dados móveis limitados, recortados no conjunto do processo universal, e mesmo assim decompondo o movimento numa sequência de imagens fundidas para reestabelecer *a posteriori* o conceito de movimento. A lógica formal pode ser chamada de lógica estroboscópica. Com efeito, sendo as leis que a regem leis do imóvel, consistem em leis de concatenação de dados permanentes invariáveis, e não sem motivo todas convergem para um princípio supremo, o de identidade, A = A, ou seja, exprimem-se pela exclusão da contradição. As leis formais tornam-se verdadeiras em seu âmbito próprio porque dele expulsam a contradição, declarando-a vício de raciocínio, mas ao mesmo tempo, assim fazendo, tornam-se inválidas com relação ao conjunto total da

[218] "A lógica formal é a lógica da metafísica, assim como a lógica dialética é a lógica *da* dialética" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 286). Com a expressão "a lógica dialética é a lógica *da* dialética" AVP faz a relação entre o modo dialético de *pensar* e a sua correlação com o modo dialético de *ser* da realidade objetiva.
[219] Discussão realizada por AVP em IMDS.

> realidade, onde a contradição manifesta exatamente o signo da existência autêntica do ser e do seu reflexo na consciência (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 138).

A metafísica, assim entendida, em última instância, subordinaria a realidade a alguma essência transcendente, dada, o que apagaria toda a sua originalidade, pois instituiria uma teleologia externa ao processo histórico[220], e este é o ponto decisivo de sua contenda. Ao colocar aquilo que a realidade *é* anteriormente à sua constituição enquanto tal, subordina seu movimento à realização de um princípio formal absoluto. Ao contrário, para AVP, a dialética apreende ser a essência da realidade, seu âmago, a contradição interna a ela, o que significa, pelo lado oposto, o eterno surgimento do novo e a pura imanência do processo em sua totalidade diferenciada. Para o autor, a única maneira de se apreender dialeticamente o mundo e, ao mesmo tempo, fazê-lo de modo não idealista, mantendo nele a sua originalidade e imanência, é pela via materialista. A realidade é a objetividade da matéria, à qual corresponde a dialética como modo interno de existência, como essência. Assim:

> Dialeticamente, uma abstração revela um aspecto ou relação interna do real, sem deixar em nenhum momento de referir um aspecto desse mesmo real tão objetivo como os sensíveis. Apenas se distingue destes porque, mediante a operação abstrativa, o espírito é capaz de perceber por dentro aquilo que as simples faculdades sensoriais não alcançam: a íntima relação entre os dados externos, exprimindo-a em juízos que enunciam propriedades gerais das coisas. Fica, assim, superado o plano da percepção sensível, mas não o da materialidade, no sentido em que tais abstrações refletem objetivamente, em sua completa verdade, a existência material da coisa de que provêm (VIEIRA PINTO, 1963, p. 269).

No excerto acima se condensam as perspectivas filosóficas de Vieira Pinto quanto à existência, ao conhecimento e sua relação. A capacidade de elaboração interna das percepções, que apreende a essência interna da realidade, permite a reflexão, pela via da representação ideal – o modo necessário de aparição e formação do pensamento, que se exprime em grau mais elevado na linguagem – das relações realmente existentes entre os fenômenos, da logicidade imanente a eles e que determinam a sua forma e desenvolvimento.

O mais decisivo, entretanto, para compreendermos Vieira Pinto, é que a sua renúncia a qualquer teoria incluída naquilo que chama de "metafísica" tem fundamento social: apenas assim

[220] Em IMDS ele usava a seguinte figura, ao falar das "abstrações praticadas pela lógica formal": "esta admite que os dados significativos extraídos do real destacam-se dele, devem ser concebidos à parte, em si, como se as coisas materiais tivessem apenas a finalidade de nos oferecer a possibilidade de formar abstrações mas logo a seguir precisassem ser abandonadas, como a casca de um ovo, do qual se retira a substância nutritiva" (VIEIRA PINTO, 1963, p. 269).

seria possível, para o autor, afirmar que o ser humano é, existencialmente, o ser que *produz* a própria existência. Este é o nó principal, o reservar de toda e qualquer *teleologia* ao âmbito *humano* da existência. Daí a importância igualmente decisiva, no materialismo de AVP, que assume a *consciência*. Qualquer outra forma de compreensão da realidade representa, aos olhos do autor, uma dissolução, na essência, deste princípio[221]. Para o autor, somente a perspectiva dialética não idealista poderia afirmar (e apreender) que o ser humano é o produtor da própria realidade, e só essa perspectiva pode, do ponto de vista filosófico, corresponder à supressão do "vale de lágrimas", enquanto finalidade ética suprema da vida social e enquanto necessidade histórica posta pelo desenvolvimento das capacidades do trabalho humano. Em *Por que os ricos não fazem greve?* Vieira Pinto dizia que "foi preciso que a própria classe trabalhadora encontrasse os interpretes dos seus legítimos interesses, para que estas aviltantes e perversas concepções fossem denunciadas e substituídas pela verdadeira teoria da realidade humana", só essa teoria, que afirma que o ser humano produz a própria existência originariamente (e continuamente) a partir do *trabalho*, pode consistir no fundamento racional da prática (VIEIRA PINTO, 1962a, p. 13-14).

Só este princípio – o ser humano como produtor da própria existência –, para AVP, pode afirmar a consciência como *realidade objetiva*, enquanto *intencionalidade e existência humana efetiva*. Para Vieira Pinto, não há sentido algum em que a consciência pergunte-se a si própria sobre a sua realidade e a partir de si mesma, solipsisticamente, de tal modo que "o pensamento não é objeto de demonstração, porque só o poderia ser por outro pensamento, o que levaria a um retrocesso ao infinito" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 406). Ao contrário, o pensamento

> Forma um dado de apreensão prática, de imediato reconhecimento universal, não apenas na experiência subjetiva que, procedendo por introspecção, só lhe poderia oferecer inseguro fundamento, mas principalmente faz parte da experiência objetiva, na percepção do modo de atividade dos outros, de suas determinações e procedimentos, no exercício social, visível, do trabalho comum. A realidade do pensamento só suscita discussões exatamente porque o homem, em razão do trabalho exercido sobre a natureza e a sociedade, adquiriu suficiente acervo de ideias para combiná-las e dar origem a interrogações, algumas das quais ociosas, abstratas, metafísicas, como por exemplo a pergunta sobre a existência do pensamento (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 406-407).

[221] Isso também vale para metafísicas materialistas que subordinem excessivamente a produção humana da existência e leis econômicas ideologicamente hipostasiadas. Daí a importância que Vieira Pinto dá à *consciência* como momento desse processo. É também esse referencial teórico que baliza suas reflexões sobre a realidade nacional no pré-64.

A realidade da consciência, para AVP, é afirmada não por uma lógica abstrata, mas pela sua objetivação em mundo *cultural*, mundo *produzido* pela ação prática do ser humano sobre a natureza e progressivamente constituído na medida em que este ser aumente o seu domínio racional sobre a natureza[222]. Os processos objetivos que correspondem à materialidade da realidade social não poderiam emergir senão pela mediação da consciência, entendida com as peculiaridades que lhe correspondem, sua racionalidade e intencionalidade[223]. Para AVP, quanto mais o ser humano domina a natureza, por meio da razão, tanto mais se afasta do mundo apenas físico ou biológico e se humaniza. Porém, essa humanização só pode se realizar definitivamente com o fim da exploração do trabalho, que, simultaneamente, estabelece as condições sociais para um aumento indefinido da capacidade humana de dominação e transformação do meio. É com essa discussão que Vieira Pinto encerra seu livro *Ciência e existência*. Assim, por exemplo, colocava:

> Se por um lado a transformação da sociedade é a mediação necessária para o homem conseguir realizar mais proveitosamente o domínio da natureza, que constitui a contradição intrínseca do seu ser – neste sentido a sociedade aparecendo como meio e a conquista da natureza como fim – por outro lado, e em caráter final e absoluto, a criação de uma sociedade humanizada representa o termo supremo, incondicionado e definitivo, a que deve visar o esforço de criação da ciência. Por este segundo aspecto, a pesquisa científica passa a ser a mediação e a construção da nova sociedade o objetivo absoluto, pois na verdade, em última análise, o que importa ao homem é criar as condições de vida

[222] Este tema é recorrente em todas as obras do autor. Podemos recuperar uma passagem de *Ciência e existência*: "o homem cria o mundo de objetos em que se instala e o faz porque conhece as leis dos fenômenos naturais e as propriedades dos corpos [...] esta criação do mundo exprime-se ainda em outro resultado, de caráter subjetivo, o desenvolvimento da razão. Mostramos que razão não significa uma propriedade transcendental de um espírito imaterial mas é o produto da capacidade de comunicação das experiências sensoriais e da verificação do êxito das operações realizadas na natureza, não se identifica com um dom imutável que o homem tenha recebido de alguma origem transcendente, mas representa um processo que corre paralelo e concomitantemente, com o da hominização. Como este se deve ao trabalho que o homem, em permanece formação de si, vai fazendo no mundo, transformando-o à medida que adquire conhecimentos, sob forma de ideias abstratas, a razão é igualmente produto desta atividade, cuja forma superior se configura na pesquisa científica" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 431-432).

[223] "Se há coisa que sabemos em que consiste é o pensamento. Não em teoria mas na prática, exatamente no ato de enunciarmos a pergunta. Logo, descobrimos haver aqui uma pergunta necessariamente ociosa, porque de antemão respondida, não pela resposta mas pela própria pergunta. Houve ao longo da história da filosofia várias interpretações do *cogito*, mas jamais alguém enunciou este verbo em caráter interrogativo. E isso simplesmente porque não tem sentido perguntar *cogito?* O pensar define o ato original do homem, sendo por isso impossível reduzi-lo a objeto de pergunta de fato, uma vez que se confunde com a atividade real e comunicativa do ser racional, que alcançou o estágio social de exercício do trabalho produtivo da existência. O pensamento não se explicita numa definição, que só poderia consistir em enunciar uma petição de princípio, mas se patenteia na práxis do trabalho, coincidindo com o modo superior e geral da atividade produtiva do homem em face da natureza e da sociedade" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 407-408).

> que lhe permitam realizar a sua essência em plena convivência harmoniosa com os seus semelhantes (VIEIRA PINTO, 1985, p. 535)[224].

Para AVP, o ser humano somente poderá empregar a razão com o intuito dúplice, dialeticamente constituído, de aprofundar seu domínio sobre a natureza, por um lado, e suprimir a dominação do ser humano pelo ser humano, por outro – pela constituição de relações de produção da existência material qualitativamente distintas, que findem com a exploração do trabalho –, se realizar num só e mesmo processo histórico-social as transformações que podem levar a este objetivo. Assim, por exemplo, tentamos mostrar que a ciência, enquanto tal, diferencia-se como modo particular de produção da existência precisamente segundo seu aspecto gnosiológico peculiar, segundo sua forma, porém, ao mesmo tempo, buscamos mostrar como a ciência se realiza enquanto tal, como *método* absoluto, apenas na medida em que se torna consciente de seus próprios fundamentos e, ao se transformar em filosofia, desagua, novamente, na produção da existência, reencontrando-se com sua essência ideológica – isto é, *social*. Assim se realiza, neste ponto mais desenvolvido, o arco que define o conhecimento em todas as suas formas na filosofia de AVP, como *mediação* do processo da vida e, em especial, da vida humana.

O pensamento desenvolvido pelo autor – ao menos em sua maturidade – se orienta integralmente a este objetivo, a representação filosófico-racional da realidade como produção humana da existência, tendo em vista a sua desmistificação e a colocação dos problemas humanos sob a luz que ele julgava apresentar a sua solução[225].

---

[224] "Este será o momento último da autoconsciência, aquele em que a finalidade suprema do homem será a criação racional do próprio homem. Será o momento em que o homem destruirá a contradição que por enquanto ainda permanece no íntimo da mediação que o separa do mundo natural, a contradição social. Digamos, desde logo, porém, que essas situações, que podemos cientificamente prever no futuro da humanidade, não são fases separadas e sucessivas, um curso de acontecimentos desprovidos de lei interna, mas momentos de um processo dialético de implicação recíproca" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 536).

[225] Ele termina OCT *II* assim, relacionando o desenvolvimento da capacidade humana de domínio da natureza e a transformação das relações sociais: "originar-se-á então um sistema universal de relações materiais e culturais, excluindo toda possibilidade de exploração e humilhação dos menos desenvolvidos pelos mais poderosos. Será realizado assim objetivamente, mas com não menor e grandioso valor moral, aquilo que os visionários do passado anunciavam sob a mística designação de comunhão da humanidade. Essa conquista terá de ser obra das massas trabalhadoras, inspiradas não por ideias transcendentes, ilusórios ou de simples transformações jurídicas nas estruturas de organização social., soluções contrárias aos legítimos interesses da humanidade, mas pela compreensão doutrinária clara das leis que regem o curso da história, preveem a inevitável realização de modos justos de convivência e indicam os métodos de convertê-los em realidade. Se esta for a filosofia decorrente da nova forma de admiração, inspirada agora a eles pelas próprias admiráveis produções, os homens terão integrado praticamente a tecnologia no seu benfazejo e verdadeiro conceito de produto da racionalidade humana" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 793).

Não se pode acusar Vieira Pinto de ter sido um filósofo que somente pensou questões mais gerais. Como vimos, ao contrário, levou a sua fundamentação filosófica para o terreno de um processo histórico determinado no qual estava inserido, colocando sua filosofia à interpretação da sua realidade nacional. Observava nessa realidade a emergência histórica de um movimento de massas de consciência nacionalista e buscava, dessa forma, analisar os determinantes históricos objetivos desse movimento: sua origem, seu desenvolvimento histórico, seu estado atual, sua essência e seu sentido de ser. Não seria sua tarefa, enquanto filósofo, *criar* uma ideologia, mas sim *produzir* a *interpretação* daquela realidade e das formas de consciência que a ela correspondiam mais decisivamente, uma interpretação que reflete também a sua posição particular no interior do próprio processo. Concordando ou discordando de sua análise, há primeiro que compreendê-la na sua historicidade concreta, na relação que ela guarda com o processo histórico objetivo na qual se inseria, bem como na fundamentação teórica que a envolve.

O pensamento de AVP, enquanto filosofia dialética, inclui-se a si mesma, sem dúvida, no processo histórico de desenvolvimento da ciência sobre o qual falava em *Ciência e existência*:

> A ciência mais adiantada contribuirá para a instituição de uma sociedade mais humana; porém esta, por sua vez, ao se realizar, instala condições inimaginadas de aceleração do progresso científico. Por esta dupla finalidade compreendemos a importância insuperável da consciência crítica, a qual, ao criar simultaneamente, na unidade dialética de um só movimento histórico, a ciência e a sociedade mais perfeitas, em virtude de apropriação, pela razão, dos mecanismos que levarão à realização de ambas, está na verdade exercendo o que se poderia chamar, alegoricamente, a função prometeica da pesquisa científica, a criação do próprio homem (VIEIRA PINTO, 1985, p. 536-537).

Afinal, não foi com outra razão, senão a de contribuir para a humanização da existência humana, que deveria ser produto de sua própria ação e razão, que Vieira Pinto se dedicou a escrever o manancial de páginas que escreveu, muitas das quais permanecem ainda desconhecidas. Sua perspectiva filosófica particular, que chamava de filosofia existencial dialética não idealista, nutria seu otimismo e unificava os aspectos materiais e espirituais da existência. Por um lado, estava certo de que o processo de desenvolvimento material progressivo oriundo do domínio cada vez mais amplo e profundo do ser humano sobre a natureza engendra a necessidade de substituição de relações de produção material fundadas na exploração do trabalho

por outros regimes sociais e políticos de convivência, que só poderiam emergir como projeto das massas.

A materialidade da realidade constitui condição absoluta de existência não apenas em sentido estático, mas também dinâmico, enquanto forma um campo infinito de possibilidades para a construção de novas relações sociais a serem criadas pela mão e pela cabeça humanas. Pelo outro lado, estava certo de que cabe somente ao ser humano produzir a própria existência, de que a realidade material oferece todas as condições para que seja conhecida e, assim, transformada segundo as finalidades dessa produção que correspondem à realização da essência humana, como produtora de si mesma. É sua apreensão dialética que lhe afirma a realidade da consciência e, por isso, da liberdade, enquanto produto do trabalho humano. Somente a ação consciente dos seres humanos, a partir daqueles que produzem efetivamente a realidade social mediante o trabalho poderia parir uma realidade social qualitativamente distinta da existente, dando objetividade ao ideal da liberdade humana. Inserida no processo universal de movimento da matéria, o desenvolvimento do trabalho humano leva esse mesmo processo a níveis qualitativamente superiores, e, ao mesmo tempo em que engendra, por razões históricas e transitórias, as relações sociais que constituem o "vale de lágrimas", também produz as condições e a necessidade de sua superação. A filosofia de AVP, portanto, orienta-se pela necessidade da produção humana da própria liberdade.

A obra de AVP não é de fácil leitura, e por vários motivos, tanto aqueles relacionados aos conteúdos dos textos em si (não obstante a clareza e a capacidade de escrita do autor) – devido à densidade com a qual os temas são por ele tratados e a quantidade de distintas questões que ele aborda – quanto pelas questões editoriais, que influem decisivamente sobre a recepção de sua obra – e, enfim, simplesmente pela quantidade massiva de páginas escritas pelo filósofo brasileiro, muitas das quais permanecem ainda desconhecidas. Isso dificulta a recepção de sua filosofia em todos os níveis, desde as leituras iniciais, passando pelas discussões acadêmicas e indo até as repercussões e os usos políticos de seus textos. Assim, para além de nossas motivações pessoais, essas são algumas das mais importantes razões que justificam, a nosso ver,

a tese aqui desenvolvida. Porém, a principal razão, que suporta todas as demais, é a riqueza de conteúdo de sua filosofia[226].

E, com efeito, demonstrar, a partir dos textos do próprio autor, essa riqueza a partir de seu núcleo teórico, determiná-lo e expor o seu desenvolvimento interno imanente, foi o que objetivamos fazer em nosso trabalho. Como dissemos na introdução, do ponto de vista teórico-conceitual AVP é a antítese do ecletismo, no sentido de que seu pensamento se desenvolve no interior de uma inabalável coerência interna, um fundamento constantemente reafirmado pelo filósofo brasileiro. Uma das características mais marcantes de sua filosofia é, certamente, o modo pelo qual esse pensamento se mantém sempre no interior de uma mesma imanência totalizante, ao mesmo tempo em que permanece sempre vivo e, assim, desenvolve-se.

Quisemos, acima de tudo, municiar o(a) leitor(a) de ferramentas para a consideração do pensamento de AVP, e contribuir para a reflexão sobre sua filosofia, fornecendo uma perspectiva que pode dar um solo comum às variadas discussões sobre a obra do autor. Nosso trabalho não é uma palavra final sobre o pensamento de AVP, muito menos a respeito das discussões específicas que se engendraram a partir das variadas recepções de sua obra. Queremos, antes, mostrar como qualquer aspecto particular dessa obra é indissociável do desenvolvimento do seu fundamento filosófico, bem como demonstrar a existência desse fundamento e seus contornos principais. Por isso, partindo deste fundamento, desenvolvemos cada um dos aspectos mais particulares de seu pensamento de modo articulado e unificado. Assim, a realidade como processo universal de movimento da matéria se diferenciou até o ponto em que emerge um ser que produz a própria existência e, enquanto parte desse processo universal, cria para si os próprios modos de existência, cujas formas mais gerais – *existenciais* – podem ser apreendidas pela consciência. Neste momento de considerações finais, tentemos situar a forma como vemos o posicionamento filosófico de AVP no interior das questões fundamentais às quais sua "teoria dialética existencial não idealista da realidade humana" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 205) se refere.

O objeto primeiro e último de sua filosofia no período aqui considerado sempre foi a "realidade humana". Isso implica, para o autor, em um comprometimento duplo: por um lado, a realidade humana é parte da realidade em geral e só pode ser compreendida quando imersa no interior deste mesmo processo universal a que pertence. Daí a ênfase do autor na necessidade de

[226] Como mencionamos ainda na introdução, existem muitos temas abertos para tratamento a partir da filosofia de AVP que não pudemos cobrir. Assim, por exemplo, como se deu, biobibliograficamente, a transição do autor de suas posições ideológicas da juventude para a concepção filosófica por nós investigada?

situar qualquer análise sobre a realidade humana no processo material universal. A materialidade aqui é o fundamento genérico da universalidade, ou a universalidade em si. Por outro lado, trata-se de uma realidade *humana* precisamente na medida em que ela é *irredutível* a outras formas *particulares* da realidade, na medida em que essa é uma realidade *que é em si e para si*.

Teria sido casual, por sua vez, a escolha do termo "não idealista", ao invés do termo muito mais comum – *materialista* –, para a determinação que o próprio autor brasileiro deu ao cerne de sua filosofia? Pensamos que não. Achamos ser legítimo assumir que AVP empregou o termo que utilizou para afastar sua posição filosófica de algumas perspectivas materialistas. Em particular, daquelas posições que em última instância reduzem o conceito de matéria ao conceito de físico, à mera externalidade do ser da matéria. No que concerne ao aspecto que AVP indicou constituir o problema fundamental da filosofia, a relação entre ser e pensamento, pensamos que essa posição da qual AVP parece se afastar não permitiria apreender a realidade humana em sua especificidade subjetiva – como *consciência* – na sua realidade ontológica ou existencial. A consciência permanece, no caso desses materialismos dos quais AVP parece querer se distanciar, como um outro da matéria, que permanece, enquanto exterioridade, o ser enquanto tal, de modo que a própria consciência não adquire jamais, realmente, o acento ontológico de ser em si, uma vez que este acento está posto na objetividade, justamente em *oposição* à mediação subjetiva.

Para AVP, contudo, diríamos, tal situação é inadmissível, irracional, ilógica. Ele concordaria com a crítica materialista ao idealismo, a saber, no sentido de dissolver toda teleologia ulterior à história. Porém, para se apreender o próprio conceito de *história* é necessária a afirmação absoluta da *produção* humana da própria existência, que consiste também na objetividade ontológica da consciência. A oposição entre objetividade e subjetividade, em AVP, diz respeito aos momentos essenciais de um e mesmo processo universal. Enquanto tal, essa oposição existe apenas na medida em que a vida se desenvolveu até a forma social. Porém, a oposição entre matéria e consciência tem, mais abstratamente, a forma da oposição entre externalidade e interioridade. Assim, AVP admite essa interioridade como característica fundamental da própria realidade em geral – sua unidade e seu dinamismo imanentes – sem com isso transferir para ela o caráter de consciência. Sob o conceito de matéria se abriga, em AVP, igualmente tal *interioridade*. A *contradição*, para o autor, representa aqui essa unidade no interior da qual exterioridade e interioridade se tornam uma e mesma objetividade que assume diferentes formas, que contém a *possibilidade* da novidade radical, mas não a *necessidade* absoluta de um

autodesenvolvimento até alguma forma qualquer de algum modo pré-determinada. Nisso, ele se diferenciaria tanto do idealismo em geral quanto daquela posição materialista particular.

Vale a pena indicar em quais sentidos principais isso se dá. Diríamos que a questão fundamental que separa AVP do idealismo – na forma como interpretamos que ele nos permite entender – é que, para ele, a realidade em geral, como totalidade, jamais solapa o desenvolvimento histórico, ou põe o desenvolvimento histórico como mera forma de realização de tendências interiores a esse ser em geral enquanto tal. Não há na matéria em geral uma tendência a se tornar essa ou aquela forma social, a *chegar a si mesma* como uma forma social desenvolvida, ou mesmo qualquer forma de vida determinada. Isso é decisivo na consideração da realidade humana. O desenvolvimento histórico das formas de existência social não é um fim em si mesmo, mas um produto da produção humana da própria existência a partir de suas condições materiais e históricas. Aqui, AVP afirma o caráter de *sujeito* histórico do ser humano, produtor da própria existência.

Este mesmo ponto também o separa daquela posição materialista. Ainda que aceite a tese de que a matéria em geral sempre tende ao desenvolvimento (à complexificação) e ainda que esteja inteiramente de acordo com a importância decisiva do desenvolvimento das capacidades humanas de trabalho como condicionamento da vida social, ele busca se diferenciar das posições que fazem uma correlação mecânica entre formas econômicas e formas de consciência, comuns e dominantes no tempo histórico em que viveu AVP[227]. Neste ponto, vale mencionar que a experiência de vida do autor parece ter sido decisiva, em seu entrelaçamento com a realidade brasileira do século XX e em especial com o movimento nacionalista. E, para o autor, é essa realidade histórica concreta que informava seu pensamento. Sua diferença ontológica com certas posições materialistas pode ser também traçada a partir de uma divergência ideológica situada histórica e geograficamente.

A matéria como fundamento genérico de universalidade não basta, por isso, para se compreender a realidade social, tampouco pode haver uma transição mecânica entre os modos econômicos mais gerais de produção da vida e as formas de consciência. No interior da vida humana, a realidade é produzida por sujeitos, por *particulares*, e o universal concreto emerge como produto dessa interação recíproca, e não como algo que se põe a si mesmo por meio de

[227] Vale dizer que não falamos aqui, de modo algum, por exemplo, do marxismo em geral, ainda que, certamente, variadas interpretações ditas marxistas possam recair nessa categoria.

particulares, algo externo a eles, ou algo redutível à universalidade formal da materialidade em si. É isso que dá conteúdo à *história* enquanto tal – e ao conceito de história, o fato de que, sem deixar de ser condicionada, ela está em aberto enquanto persistir vida humana, já que ela é produto da sua atividade social. *Neste sentido*, não há, para a consideração da vida social em sua especificidade, um ponto de vista absolutamente universal, pois este fundamento universal só é retido enquanto permanece abstrato. Na concretude da existência social, trata-se de particularidades (pense-se na *ideologia*), definidas em si e para si somente na medida em que estão definidas também em relação recíproca com outras. Por outro lado, cada uma das formas particulares se encontra no interior de uma mesma totalidade, a vida social se referencia a si mesma e tem, em última instância, fundamento na reprodução material e na produção humana da própria existência em geral. Se a produção material constitui um ponto limítrofe de universalidade – por isso um ponto limítrofe e fundamento para as considerações de caráter ético, ideológico, político etc. –, a diversidade de formas humanas de produção da existência vai para muito além dessa generalidade, constituindo-se também de forma muito flexível e intrincada. No que concerne essa flexibilidade das formas e seus conteúdos, podemos lembrar, a título de exemplo, das relações de caráter mais pessoal e íntima, que, sem jamais serem absolutamente incondicionadas, podem ser radicalmente alteradas pelas ações imediatas dos sujeitos nelas envolvidas. Toda relação humana pode ser alterada pela ação dos sujeitos, e o grau de flexibilidade – e também de dificuldade de transformação etc. – depende não da vontade individual, mas das características objetivas das relações de que se trate. Da mesma maneira, qualquer que seja a relação social, as condições materiais de sua existência tornam-se sempre imanentes a si.

Para nós, esses aspectos genéricos que podem ser extraídos do pensamento de AVP – que o autor denominou sob o termo unificador de teoria dialética existencial não idealista da realidade humana – é aquilo que há de mais resistente ao tempo em seu pensamento (sem dele se desligar), e, em nossa opinião, segundo o conteúdo, o que há de mais valioso. Foi a este aspecto que concedemos mais ênfase em nosso texto.

Essa ênfase foi, portanto, uma decisão metodológica, que diz respeito às necessidades que buscávamos solucionar. Como dissemos, contudo, a filosofia de AVP também se define pela interconexão íntima entre todos os seus aspectos, dos mais genéricos aos mais particulares, dos mais teóricos aos mais práticos e políticos. Isto quer dizer que, em se tratando do autor, nosso

trabalho não conta toda a história, não busca fazê-lo, e nem poderia. Nós sistematizamos algumas concepções genéricas, extraindo-as do próprio autor, a partir da interpretação que fizemos dele e daquilo que pudermos extrair de essencial. Mas essa sistematização também está atravessada pelo que buscamos nele. Quisemos exibir, por assim dizer, o desenvolvimento de uma espinha dorsal a partir da medula conceitual. Desse modo, podemos auxiliar a leitura do autor, mas de modo algum substituí-la. O desenvolvimento efetivo desse conteúdo, incluindo cada um dos temas em particular que AVP discute – que, neste trabalho, pudemos apenas exibir como membros da coluna dorsal –, encontra-se apenas na obra original. A relativamente árdua leitura desse desenvolvimento original, mais até do que nos fornece de conteúdo sobre alguma matéria relevante, ajuda-nos a aprender a pensar enquanto tal, dada a essência verdadeiramente dialética da forma de pensar de Vieira Pinto. Nenhuma sistematização substitui isso.

AVP não está, de modo algum, acima de crítica. Porém, quando se trata de um autor tão sério e que se dedicou tanto ao seu ofício, é legítimo que a crítica tenha em mãos as melhores ferramentas, dadas pelo próprio núcleo teórico de AVP. De certo modo, o fato de que nos atemos tanto aos aspectos mais gerais de seu pensamento talvez deixe entrever, de nossa parte, quantas discordâncias temos em relação ao autor no que concerne aspectos particulares de seu pensamento. No entanto, para sustentar tais discordâncias – inclusive aquelas que guardamos no que se refere ao cerne de sua filosofia –, é necessário conhecer essa filosofia. Por outro lado, a apropriação contemporânea do pensamento de AVP precisa estar fundada na *essência* de sua filosofia, e não em afirmações particulares retiradas de seu contexto. Um pensador dessa magnitude, como Álvaro Vieira Pinto, merece, no mínimo, esse máximo respeito. Esperamos que esse trabalho contribua não apenas com a divulgação e a recepção da obra de AVP, mas também contribua com a continuidade de algumas das principais intenções do autor, uma vez que a filosofia de Vieira Pinto foi escrita com a intenção de produzir, em quem o lesse, um desenvolvimento crítico da consciência.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, André. **O Trabalho como fundamento da consciência, da sociabilidade e do fenômeno humano em geral nas obras de Karl Marx e Álvaro Vieira Pinto**. 2018. 174f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento socioeconômico) – Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, 2018a.

ALMEIDA, André. Trabalho fundante e ontologia do ser social em Karl Marx e Álvaro Vieira Pinto. **II Jornada Nacional de Desenvolvimento e Políticas Públicas**, Criciúma, SC. Seminário de Ciências Sociais Aplicadas. Criciúma, SC: Editora UNESC, v. 6, 2018b.

AMBONI, Vanderlei. Homem, educação e desenvolvimento nacional: três premissas de estudos em Álvaro Vieira Pinto. **Germinal:** Marxismo e educação em debate. Salvador, v. 14, n.1, p. 274-292, 2022.

ARANTES, Paulo Eduardo. Um Depoimento Sobre o Padre Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 5-24, 2005.

BANDEIRA, Alexandre. O Conceito de tecnologia sob o olhar do filósofo Álvaro Vieira Pinto. **Geografia Ensino & Pesquisa**, Santa Maria, v. 15, n. 1, p. 111-114, 2011.

CAMPOS, Diego. **A filosofia e a trajetória de Álvaro Vieira Pinto no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB):** 1956-1964. 2011. 187f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2011.

CARDOSO, Rodrigo. **A Essência do trabalho em Gyorgy Lukács e Álvaro Vieira Pinto**. 2018. 55f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Econômicas) – Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, 2018.

CARVALHO, Jairo. Tecnologia, política e filosofia em Álvaro Vieira Pinto. **Pensando – revista de filosofia**, Teresina, v. 8, n. 13, p. 21-30, 2017.

CIPRIANI, Cristian; BORTOLETO, Edivaldo. A Tecnologia como epistemologia da técnica: um estudo a partir de Álvaro Vieira Pinto. **Humanidades & Inovação**, Palmas, v. 1 n. 2, p. 53-61 2014.

CORTÊS, Norma. Álvaro Vieira Pinto: A Realidade Como Construção Dialógica e Temporal. **Perspectivas.** São Paulo, v. 28, p. 119-131, 2005.

CORTÊS, Norma. **Esperança e Democracia:** as ideias de Álvaro Vieira Pinto. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

DA COSTA, Breno. Consciência ingênua em Álvaro Vieira Pinto: sua manifestação na prática científica. **Guairacá Revista de Filosofia**, v. 37, n. 2, p. 65-82, 2021
.

DA COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. Álvaro Vieira Pinto sobre o conceito de tecnologia: uma discussão introdutória. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29 n. 47, p. 108-123, 2020.

DA COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. Lógica dialética e educação: um estudo introdutório a partir do pensamento de Álvaro Vieira Pinto. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 45, 2019a.

DA COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. Álvaro Vieira Pinto e o pensamento decolonial. **Revista Akeko**, Rio de Janeiro, v.2, n.1, p. 508-523, 2019b.

DA COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. Notas à Recepção do Pensamento de Álvaro Vieira Pinto: o caso Vaz e a educação em Consciência e Realidade Nacional. **Educação & Realidade**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, 2019c.

DANTAS, Marcos. Álvaro Vieira Pinto e a dialética da informação. **Revista Princípios**, São Paulo, v. 40 n. 162: O Iseb e o desenvolvimento nacional, p. 41-74, 2021.

DIAS, Silvano; ARAÚJO, José. A concepção de educação nacional-popular em Vieira Pinto. **Cadernos de História da Educação**, Uberlândia, v. 1, n. 1, p. 103-108, 2002.

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil:** legados e perspectivas. São Paulo: UNESP, 2017.

FAVERI, José Ernesto. **Álvaro Vieira Pinto**: Contribuições à educação libertadora de Paulo Freire. São Paulo: LiberArs, 2014.

FÁVERI, José Ernesto. **O legado de Álvaro Vieira Pinto na voz de seus contemporâneos**. São Paulo: LiberArs, 2012

FEITOSA, Enoque. Pensamento nacional desenvolvimentista e ontologia da nação em Vieira Pinto. **Revista Princípios**, São Paulo, v. 40, n. 162, p. 162-180, 2021.

FRANK, André Gunder. Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina. 2. ed. Buenos Aires: **Siglo Veintiuno**, 1973. (1ª edição em inglês 1967)

FREITAS, Marcos Cezar de. **O conceito de tecnologia: O quarto quadrante do círculo de Álvaro Vieira Pinto**. In: VIEIRA PINTO, Álvaro. O Conceito de Tecnologia. 1° vol. p.1-25. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

FREITAS, Marcos. Economia e educação: a contribuição de Álvaro Vieira Pinto para o estudo histórico da tecnologia. **Revista Brasileira de Educação**. São Paulo, v. 11 n. 31, p. 80-91, 2006.

FREITAS, Marcos. **Álvaro Vieira Pinto: A personagem histórica e sua trama**. São Paulo: Cortez, 1998.

GOMES, Geovane; SOUSA, Cidoval; HAYASHI, Maria. Tecnologia e sociedade: Álvaro Vieira Pinto e a filosofia do desenvolvimento social. **Interações**, Campo Grande, v. 12, n. 2, p. 129-144, 2017.

GONZATTO, Rodrigo Freese; MERKLE, Luiz Ernesto. **Vida e Obra de Álvaro Vieira Pinto: um levantamento biobibliográfico**. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n. 69, set. 2016, pp. 286-310.

GONZATTO, Rodrigo Freese. **Design de Interação e a amanualidade em Álvaro Vieira Pinto**. 196 f. Dissertação (Mestrado em Tecnologia e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

GONZATTO, Rodrigo Freese. **Usuários e produção da existência:** contribuições de Álvaro Vieira Pinto e Paulo Freire à interação humano-computador. 2018. 296 f. Tese (Doutorado em Tecnologia e Sociedade) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

GROHMANN, Rafael. A Comunicação a Partir do Humano e do Material: o conceito de tecnologia em Álvaro Vieira Pinto e implicações para as teorias da comunicação. XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2015. **Anais** [...], Rio de Janeiro, 2015.

KLEBA, John. Tecnologia, ideologia e periferia: um debate com a filosofia da técnica de Álvaro Vieira Pinto. **Convergencia**, Toluca, v. 13, n. 42, p. 73-93, 2006.

LEBRUN, Gérard. A realidade nacional e seus equívocos. **Revista Brasiliense**, Brasília, n. 44, p.42-62, 1962.

LIMA, Michelle. Álvaro Borges Vieira Pinto na Esquerda Brasileira (1961-1964). **Revista Café com Sociologia**. São Paulo, v. 4, n. 1, p. 100-113, 2015.

LIMA, Michelle. **Atualidade do pensamento de Álvaro Borges Vieira Pinto para o debate sobre a reforma da universidade brasileira.** 2013. 161f. Tese. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná.

LOVATTO, Angélica. **Os Cadernos do povo brasileiro e o debate nacionalista nos anos 1960: um projeto de revolução brasileira**. 2010. 385 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social**. II. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAIA, João. Projeto, democracia e nacionalismo em Álvaro Vieira Pinto: Comentários sobre "Ideologia e desenvolvimento nacional". **Estudos Políticos**, v. 4, n. 7, 330-336, 2013.

MAINARDES, Jefferson. Álvaro Vieira Pinto: uma análise de suas ideias pedagógicas. **Laplage em Revista**, São Carlos, v. 1, n. 3, p. 98-117, 2015.

MARTINI, Renato Ramos. **Álvaro Vieira Pinto:** massas, nacionalismo e cultura na realidade nacional. 2008. 162 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2008.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

OURIQUES, Nildo. **O colapso do figurino francês**. Florianópolis: Editora Insular, 2015.

PELOGGIA, Alex Ubiritan; ORTEGA, Any Marise. A Teoria do Conhecimento de Álvaro Vieira Pinto: uma perspectiva onto-gnosiológica. VI Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade, 2015. **Anais** [...], 2015. Disponível em: https://www.necso.ufrj.br/vi_esocite_br-tecsoc/gts/gt-01-alex_ubiratan_goossens_pelogia_e_any_marise_ortega.pdf Acesso em: 22 jan. 2023.

QUELUZ, Gilson; MERKLE, Luiz. Tecnologia, Cultura e Desenvolvimento em Álvaro Vieira Pinto e Darcy Ribeiro nas décadas de 1950-60. **Espacios**, Caracas, v. 33, n. 1, p. 36-37, 2012.

RAMOS, Guerreiro. **Mito e Verdade da Revolução Brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

RODRIGO, Lídia Maria. **O nacionalismo no pensamento filosófico**. Petrópolis: Vozes, 1988.

ROUX, Jorge. **Álvaro Vieira Pinto: nacionalismo e terceiro mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.

SANTOS, Paulo; CARVALHO, Washington. Um ensaio sobre a perspectiva dialética das insígnias de progresso e desenvolvimento científico e tecnológico para o ensino de ciência. **Revista de Ensino de Ciências e Matemática**, v. 11, n. 1, p. 309–326, 2020.

SCHWARTZMAN, Simon. A Filosofia do Subdesenvolvimento de Álvaro Vieira Pinto. **Schwartzman.** 1959. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/vieira.htm>. Acesso em: 20 jan. 2023.

SILVA, Gildemarks. Tecnologia, educação e tecnocentrismo: as contribuições de Álvaro Vieira Pinto. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos,** São Paulo, v. 94, n. 238, p. 837-859, 2013.

SOUZA, Sandra. Conversas com quem gosta de ensinar: Álvaro Vieira Pinto e Paulo Freire. CONVERSAS COM QUEM GOSTA DE ENSINAR. **Revista Temas em Educação**, João Pessoa, v. 30, n. 1, 2021.

TOLEDO, Caio Navarro. **ISEB:** fábrica de ideologias. São Paulo: Ática, 1978.

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. **Consciência e Realidade Nacional**: a consciência ingênua. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020a.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**: a consciência crítica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **A sociologia dos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **O Conceito de Tecnologia.** v. 1**.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2005a.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **O Conceito de Tecnologia.** v. 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005b.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Sete lições sobre a educação de adultos**. 8. ed. São Paulo: Editora Cortez, 1993.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ciência e Existência:** problemas filosóficos da pesquisa científica**.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **El pensamiento critico en demografia**. Santiago: CELADE, 1973.

VIEIRA PINTO, Álvaro. Indicações metodológicas para a definição do subdesenvolvimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais III**, n. 2. p. 252–279, 1963.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Por que os ricos não fazem greve?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962a.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **A questão da universidade**. São Paulo: Cortez, 1962b.

APÊNDICE

Alguns temas relevantes no pensamento de AVP não puderam ser por nós discutidos anteriormente a partir da construção que aqui montamos. Apresentaremos nesse apêndice quatro temas, a título de aprofundamento no pensamento do autor aqui estudado. Trataremos, respectivamente, neste apêndice, dos seguintes tópicos: 1) a tecnologia e o subdesenvolvimento; 2) teoria da informação e teoria do conhecimento; 3) informação, sinalização, pensamento e linguagem; 4) pode a máquina pensar? Nosso objetivo é, assim como antes, simplesmente passar pelos seus aspectos mais fundamentais, evidenciando esses aspectos do pensamento de Vieira Pinto que, como vários outros, constituem em si mesmos potenciais objetos de pesquisa mais aprofundada, e que ainda não tínhamos podido discutir nesse texto.

a. A tecnologia, a ideologia e o subdesenvolvimento

Como dissemos anteriormente, o tema da tecnologia é um dos mais tratados por pesquisadoras e pesquisadores que recentemente têm recuperado o pensamento de Vieira Pinto. É claro que a publicação de seus manuscritos – os dois volumes de *O conceito de tecnologia* –, tendo sido realizada apenas em 2005, é fator decisivo para esse desdobramento. Não queremos ser repetitivos, portanto, uma vez que o tema tem sido discutido por trabalhos que foram por nós mencionados ainda na introdução. Mas seria impossível simplesmente negligenciarmos a discussão sobre a tecnologia no autor. Nosso intuito, aqui, é simplesmente posicioná-la no interior do pensamento total do autor e discutir brevemente um de seus aspectos: a relação com a ideologia e o subdesenvolvimento.

Vieira Pinto inicia seu tratamento sobre a tecnologia, no primeiro volume de *O conceito de tecnologia*, desdobrando a polissemia deste termo em quatro significados possíveis, a saber: a) a tecnologia como o estudo (“logos”) da técnica; b) a tecnologia como termo equivalente ao conceito de técnica; c) a tecnologia como conjunto total das técnicas dispostas por dada sociedade e; d) a tecnologia como ideologização da técnica (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 219-220). Explicitamente, é o quarto significado aquele que para o autor tem maior relevância e aquele ao qual dedica maior atenção em sua obra, e também será que aqui recuperaremos. Além disso, uma vez que nós já estudamos o tema da técnica no autor – colocando-o no interior de sua relação

dialética com a totalidade da realidade e, especialmente, com a produção humana da própria existência – nenhum dos três primeiros significados parece oferecer alguma dificuldade especial.

Com efeito, a ideologização da técnica, e sua metamorfose em mitologia, só é possível quando ela é desvinculada de seus fundamentos materiais e sociais – enquanto mediação dos projetos postos pelas consciências humanas que trabalham socialmente a realidade –, só se produz uma ideologia da técnica – uma "alienação enfeitiçadora" – "pelo progressivo desligamento de suas bases materiais. Desprendendo-se cada vez mais dos suportes, a técnica torna-se uma entidade suspensa no espaço, sem causa nem relações temporais", dando a ela uma "aparência de divindade transcendente" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 290-291). A tecnologia como ideologia da técnica é tratada por AVP, principalmente, sob o ângulo da consideração da relação desenvolvimento-subdesenvolvimento, de modo a analisar criticamente como a ideologia da técnica opera na manutenção desse estado de coisas. Com efeito, como qualquer ideologia, a sua função é orientar os seres humanos na sua atividade sobre o mundo, isto é, muni-los de *finalidades* sociais determinadas. Sob todos os aspectos, a ideologização da técnica, como analisada por AVP, opera no sentido de realizar as finalidades das classes dominantes dos países desenvolvidos e, portanto, suprimir a própria construção autônoma de finalidades por parte das nações subdesenvolvidas. Como já vimos, é precisamente isso que determina em sentido político e existencial a relação de dominação e de alienação que cria o desenvolvimento e o subdesenvolvimento para AVP.

Na essência, a ideologização da tecnologia por parte dos centros dominantes tem origem na confluência entre o termo *tecnologia* – entendido como conjunto possível das técnicas – e a tecnologia mais avançada produzida nos países desenvolvidos. A teoria crítica da técnica em Vieira Pinto, conforme já estudamos, tem de ser aquela que não a apreende apenas formalmente, desconectada de seus fundamentos reais, mas aquela que a insere como um *existencial* humano, como a forma fundamental de mediação encontrada pelo ser capaz de pensar conscientemente para resolver a sua contradição com a natureza. Dessa maneira, toda sociedade em qualquer tempo histórico produz para si as técnicas de que necessita para sobreviver[228], de forma

[228] "Ora, o que produz o que atualmente se produz é a estrutura econômica e política da sociedade. Os homens nada criam, nada inventam nem fabricam que não seja expressão das suas necessidades, tendo de resolver as contradições com a realidade. Portanto, nenhuma filosofia da técnica, e muito menos qualquer espécie de 'futurologia', será válida se não começar por prever serem legítimas e naturais as mudanças do modo de produção em vigor numa sociedade [...] Fica entendido que uma filosofia tecnológica, para ser autêntica, tem de fundar-se na teoria das mudanças no modo de produção social" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 49). "Qualquer que seja o grau de seu desenvolvimento, todo

determinada pelas necessidades oriundas da sua organização social peculiar. A técnica é a mediação fundamental pela qual o ser humano se constitui como sujeito, que se dá primariamente na produção material e no domínio sobre a natureza. Se a tecnologia aparece como ideologização da técnica, então, devemos encontrar a raiz desse fenômeno nas próprias relações sociais de produção da existência configuradas no tempo histórico em que esse fenômeno se faz presente.

A assimetria instituída pelas relações que produzem o subdesenvolvimento se expressa também na esfera da técnica. Segundo o autor, enquanto os países desenvolvidos se sustentam "pela invenção da tecnologia e por isso acha-se, por necessidade intrínseca, na vanguarda, o país dependente sustenta-se pela apropriação da tecnologia que não inventou. Um cria e pode exportar, o outro não cria e tem de importar" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 287). Tal estado de coisas não é eterno, mas exprime um estágio particular do desenvolvimento humano. Com efeito, para o autor, o processo de desenvolvimento da nação subdesenvolvida engendra que ela comece "a discernir a possibilidade de se tornar também criadora do saber e da técnica, com base em suas necessidades", de tal maneira que "se no país dominante a função da tecnologia consiste em conservar a dominação, no país dominado consiste em acabar com ela" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 287). Ora, o que está em jogo aqui, portanto, não é a técnica (ou a tecnologia) em si e por si, mas as finalidades sociais que lhe determinam a produção, a forma, o contexto de utilização etc. A tecnologia só poderá, para a nação subdesenvolvida, ser instrumento de libertação se se tratar das técnicas produzidas por essa nação e para essa nação, segundo as necessidades que ela mesma coloque para si.

É precisamente aí que entra em jogo a ideologização da tecnologia. A noção fundamental que exprime é a de que "só merece o nome de tecnologia aquela que vigora nos países adiantados, e, mesmo aí, exclusivamente a mais complexa, grandiosa e requintada", de tal forma que "ao discutirem a necessidade da tecnologia para o país pobre, seus homens de ciência só levam em conta, porque não concebem alguma de outra espécie, a das nações dominantes" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 296). A primeira das características da ideologização da tecnologia é, assim, incutir a ideia de que não há tecnologia no país subdesenvolvido. Com efeito, "o país atrasado também tem tecnologia, do contrário não subsistiria" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 296).

---

grupo social tem uma tecnologia suficiente para enfrentar a natureza e dela obter a produção necessária para viver" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 297). É daí também que emerge a crítica que faz diversas vezes ao longo de OCT *I* e também OCT *II* (VIEIRA PINTO, 2005a, 2005b) ao conceito de "era tecnológica", cuja essência consiste em hipostasiar o momento atual em oposição a outras épocas tidas como menos tecnológicas.

Porém, na medida em que tal ideologização coloca como problema a ausência da tecnologia – que de fato aparece como as técnicas empregadas pelas nações imperialistas – então já se direciona a suposta solução para a obtenção dos objetos que aparecem como a própria manifestação enquanto tal da tecnologia. O problema realmente existente, entretanto, não consiste em saber se "deve ou não comprar tecnologia alheia, e sim em decidir sobre as condições econômicas, culturais e políticas em que lhe compete incorporá-la" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 297). A ideologização da tecnologia, entretanto, ao desconectar a questão de seus fundamentos materiais e sociais, opera a tautologia de fazer com que a própria técnica apareça como causa e remédio do desnível que se apresenta entre as nações imperialistas e as subdesenvolvidas. Assim:

> A teologia tecnológica exige então um culto e assume as características de religião messiânica. A técnica é incorporada como graça que deve cair das alturas, dos centros olímpicos, onde habitam os deuses, e só nela deposita a esperança de salvação. Esses estados de espírito, típicos da forma final, máxima da ideologização da técnica, que a envolve num halo místico, incapacitam os estudiosos ou mesmo ou simples labutadores, de compreender essa ideia fácil e essencial, a de que a técnica representa o nome dado à mediação exercida pelas ações humanas, diretas ou armadas de instrumentos, na consecução que o homem concebe para lutar contra as resistências da natureza e a instituição nacional de relações sociais de convivência.

A ideologização da tecnologia opera, portanto, a mistificação das razões pelas quais se dá o diferencial histórico de desenvolvimento entre as nações imperialistas e as dominadas. Ao transladar o problema para o reino abstrato da técnica, que é ideologicamente desconectado da produção social da existência material, obscurece-se que, dado "que a tecnologia é função do estado do desenvolvimento do trabalho social, e não efeito do desenvolvimento imaginário do espírito ou da 'cultura'", é somente pela via da elevação das "condições gerais de trabalho das massas", pela alteração da "forma das relações entre os homens no ato de trabalho" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 301) que o país subdesenvolvido pode, por um lado, eventualmente empregar a tecnologia estrangeira segundo as *suas* finalidades e, por outro lado, engendrar um processo de desenvolvimento das tecnologias que já possui. O intuito da ideologização da técnica é, portanto, deslocar o problema do campo das relações sociais e da necessidade de que as nações subdesenvolvidas tornem-se sujeito de seu próprio processo de existência para o campo da obtenção dos produtos técnicos mais avançados que, por sua vez, aparecem eles mesmos como origem do desenvolvimento.

Sem dúvida, enquanto ideologia, é difundida pelos meios da produção teórica e da comunicação em geral. Porém, é "o exercício social da técnica" que "estabelece o fundamento do inevitável caráter ideológico da tecnologia" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 321). Assim, a importação da tecnologia estrangeira transporta para a realidade subdesenvolvida objetos que, "contendo necessariamente o sentido, já indicado, de logos da técnica" carregam "inevitavelmente um conteúdo ideológico" (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 320). Apesar do autor não empregar, aqui, esse termo, pode-se dizer que uma das maneiras pelas quais se difunde a ideologia da técnica é a própria *amanualidade* que é produzida pela interação entre o povo trabalhador do país subdesenvolvido e a técnica alheia, importada. Sua situação, seu processo de produção da existência, passa a ser povoado de objetos que não produziu, que desconhece a origem e, por vezes, o funcionamento, além de ser orientado por finalidades que não são as suas. Esse mesmo processo, contraditoriamente, é também aquele que em dado momento engendra um potencial processo de desenvolvimento e ganho de consciência da nação subdesenvolvida, discutido por nós no capítulo anterior. A derrota desse projeto, entretanto, e o desenvolvimento das relações capitalistas em nível mundial desde então, deixam mais que evidente que importação alguma de tecnologia pode, como sempre argumentou o autor brasileiro, alterar a situação social que dá origem aos desníveis técnico-produtivos em primeiro lugar.

As reflexões de Vieira Pinto sobre a técnica e a tecnologia se expandem e se intensificam em mais direções do que aqui poderíamos explicitamente tratar. Para os nossos objetivos, contudo, seria indispensável fazer as menções que acima fizemos. No interior da totalidade de seu pensamento, a crítica à ideologia da tecnologia aparece como uma das facetas de sua crítica ao subdesenvolvimento. Passemos, então, a outro aspecto do pensamento do autor: a teoria da informação e sua relação com a teoria do conhecimento, situando as duas no interior da sua teoria geral sobre a realidade.

b. Teoria da informação e teoria do conhecimento

Vieira Pinto (2005b) dedicou o segundo volume d'*O Conceito de tecnologia* a uma longa discussão sobre a cibernética. São quase 800 páginas, através das quais o autor discute inúmeros temas correlacionados ao seu assunto principal. Decidimos por selecionar a questão da informação, que está na essência do problema da cibernética, pela relação que guarda com a teoria do conhecimento de AVP, sobre a qual queremos ainda expandir um ou outro aspecto. Que

tenhamos conhecimento, apenas o professor e pesquisador Marcos Dantas trata do tema da informação em Vieira Pinto. Recentemente, publicou o texto "Álvaro Vieira Pinto e a dialética da informação" (DANTAS, 2021), delineando os pontos fundamentais da elaboração do autor a este respeito.

Cabe começar recuperando o que disse o autor em dado ponto de sua obra OCT *II*: "é possível constituir a epistemologia dialética não idealista na forma tradicional, onde figuram apenas os conceitos de consciência e autoconsciência, sem apelar para a noção de informação" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 204). Porém, dado o tema da cibernética e seu aprofundamento na questão, AVP julgou ser "conveniente desenvolver a teoria da consciência e da autoconsciência utilizando com particular destaque a noção de informação" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 205). Ora, não é nenhuma surpresa, para nós, que o fundamento do qual parte AVP permanece o mesmo, a saber, o processo universal de movimento da matéria. Porém, Dantas (2021, p. 43) inicia seu texto com o que indica ser uma definição surpreendente, dentro do contexto da teoria da informação, por parte de AVP, a julgar pela forma como o tema normalmente é tratado na área a que corresponde, a saber: "a informação não se identifica com uma propriedade, mas com uma forma do movimento da matéria. Por isso ela ocorre em qualquer estado material, o de substância, o de energia ou todos os demais que já se tem notícia ou se venha a descobrir" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 379).

Assim, a informação, para o autor, está presente em toda e qualquer forma de existência da matéria. Como sabemos, o âmbito mais simples e genérico de existência da matéria é o da realidade física, mas ela não se esgota nesse ponto, posto que há o surgimento da vida e, posteriormente, da vida social e da consciência. "A informação é um conceito que tem de ser apreendido no exame do processo de sua história natural, ou seja, de sua gênese e evolução enquanto propriedade da matéria em geral" que se organiza e se desenvolve nesses três graus distintos: a matéria inerte, a matéria viva pré-consciente e a matéria "organizada no estado de sistema que possui a modalidade distintiva de movimento representada pela função da consciência" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 185).

Enquanto forma de movimento da matéria inerte, "a informação acha-se apenas esboçada e se confunde com o conceito de ação recíproca entre constituintes físicos do mundo" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 185). Com efeito, neste nível mais simples chega a ser difícil discernir onde se encaixa o conceito de informação, uma vez que ele se confunde com o próprio movimento da

matéria enquanto tal. Dantas (2021, p. 54) dizia a este respeito: "se as leis e forças determinam as possibilidades e limites dessas relações, o movimento em si, a transformação em si, a nova relação em si, caracterizaria a presença da informação na matéria". A informação se confunde aqui exatamente com o formar-se da matéria, não como estruturação estática, mas como *dinâmica* interna e imanente à própria matéria que, ao mesmo tempo, dada a sua logicidade, também provê a sua unidade. O dinamismo da matéria e a interação recíproca entre todas as suas partes, ao produzir a *diferença*, produz o que se pode chamar de informação na sua forma mais simples. É justamente na mudança entre um estado e outro que se produz a informação. A informação se exprime, no nível mais geral do movimento da matéria, no fato de que a existência se constitui como *processo*. Assim, como também indica Dantas (2021), dizia AVP:

> Em tal sentido, a informação está por toda parte e conduz à organização, ou melhor, exprime-se nela. Conduz à organização porque a condição para que esta se institua consiste em que, espontânea ou artificialmente, as partes da matéria se estruturem segundo as qualidades imanentes a elas e em obediência às leis gerais que presidem a possibilidade de tal união, em função das ações recíprocas exercidas umas sobre as outras. As estruturas atômicas e moleculares, principalmente as últimas, mais complicadas nos seres vivos, resultam de um processo de agregação dos componentes da realidade por efeito de forças objetivas que precedem a consciência e independem dela, correspondendo assim à definição fundamental da matéria (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 381).

Com efeito, aqui apenas refazemos o percurso de onde partimos em nossa análise do pensamento de Vieira Pinto, mas, agora fazendo uso do conceito de *informação*, que medeia a passagem da matéria de um estado a outro, cujo movimento é determinado pela interrelação recíproca e interna entre todas as suas partes. Antes de passarmos para o segundo grau no qual a informação aparece – a matéria viva – cabe comentar que aqui, no nível físico, onde não há atividade subjetiva, também não existe nenhuma diferenciação entre informação e comunicação. As interações recíprocas entre as partes da matéria não são "comunicação" entre elas, e a "informação" também não é algo distinto do próprio movimento da matéria[229].

O surgimento da matéria viva dá origem a uma nova forma de ação recíproca entre as formas da matéria. Na organização das estruturas vivas "a comunicação entre o ser vivo e o

[229] Em OCT *II*, ao tratar do exemplo da passagem da imantação de uma barra à outra: "por isso a comunicação, a não ser no caso limite, identificado com o conceito categorial de ação recíproca entre as partes da matéria do universo, não passa de um corpo físico a outro espontaneamente, mas sempre tem a mediação do homem, e somente adquire pleno significado em condições sociais. É o homem que dispõe as partes materiais de modo a comunicarem reciprocamente algumas de suas propriedades" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 28).

ambiente processa-se na forma de reflexo dos corpos, fenômenos e relações do mundo exterior. O reflexo, por sua vez, admite, na sucessão evolutiva, uma primeira modalidade, a inconsciente" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 344). Assim, "no nível da matéria viva o circuito da informação distingue-se pela diferença entre uma fase receptiva, aferente, a entrada da influência significativa, exterior no íntimo do sistema dinâmico e a saída determinada por aquela entrada", e tem-se esse circuito "em virtude de um processo auto-regulador que transcorre no interior do sistema" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 239), sistema este que, como um ser vivo, é ativo[230]. A diferença decisiva que emerge com o surgimento da vida, no que se refere à informação, é a seguinte: "a informação, excluído o estágio primitivo de simples ação recíproca entre partes inertes da matéria, é a forma ideal tomada pelo conteúdo dos sinais. Ora, os sinais existem tão-somente para os seres vivos aptos à percepção sensível" e assume a forma de "teorização e generalização abstratas" quando do surgimento e desenvolvimento do ser humano (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 414)[231]. Assim, o conceito de informação no âmbito da matéria viva está inerentemente acoplado ao conceito de sinal.

Os fenômenos puramente físicos somente se desenrolam no tempo. Porém, com o surgimento da forma de organização que dá origem à matéria viva, tem-se o surgimento de um sistema físico que possui necessidades peculiares, biológicas, cujas resoluções são pressuposto da sua existência enquanto ser vivo. Dessa forma, os fenômenos externos ao ser vivo em questão passam a adquirir um significado que não poderiam possuir antes de seu surgimento, uma vez que, na relação travada entre o ser vivo e o mundo, esses fenômenos externos influenciam, favorável ou desfavoravelmente, a sua própria reprodução e existência. Com efeito, o entrelaçamento entre sinal e informação está aqui mediado pela atividade prática e pelas estruturas sensíveis do ser vivo. Assim,

---

[230] Na verdade, há que se tomar cuidado com a palavra "sistema". AVP, em OCT *II*, faz longas críticas a respeito da apreensão do ser vivo e, principalmente, da consciência, como um "sistema". A diferença se situa no fato de que o sistema, enquanto tal, é já um produto formal da criação humana, não se forma a si mesmo e nem se produz. Um sistema 'interpreta' entradas e fornece saídas conforme fórmulas determinadas, algo muito diferente da experiência concreta de um ser vivo, particularmente da consciência humana, autorreferente, ativa etc. Em SPS ele diz explicitamente: "a consciência não é um 'sistema', do contrário a cibernética usurparia a dignidade, o papel e a realidade da filosofia" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 365).

[231] "O acúmulo de nuvens carregadas de eletricidade sobre os mares da era pré-cambriana, anterior ao aparecimento da vida, não era sinal de tempestade porque não havia 'ninguém' para quem assinalasse qualquer coisa. Toda informação em plano que supere o da fundamental relação entre partes não vivas do universo tem de ser realizada por sinais" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 414).

> No animal, inclusive o homem, o sinal só coincide com a informação se for de natureza tal que se entrosa com alguns circuitos biológicos que nele se realizam, do contrário é percebido em caráter de puro dado sensível, desprovido de conteúdo informativo. Um cachorro não obedece aos sinais do trânsito, embora os veja, porque não transportam nenhuma informação para ele, e isso porque não há nesse animal nenhum processo fisiológico que exija espontaneamente o condicionamento de sua circulação nas ruas da cidade (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 415).

A matéria viva é bombardeada a todo momento do que poderia se chamar de sinais, pois o sinal "está ligado casualmente a um fato físico e simplesmente o manifesta", enquanto "a informação constitui um indicador do conteúdo significativo de que tal fato eventualmente é portador" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 241). Deve-se, entretanto, levar em consideração que só se torna um *sinal* aquilo que pode ser apreendido pelo próprio ser vivo e lhe servir de portador de um conteúdo informativo, e isso passa pela mediação de suas estruturas sensíveis e de sua atividade sobre o mundo. Nesse âmbito do problema, a informação – sempre ligada a um sinal – depende sempre da interrelação do ser vivo com a realidade. Na verdade, aqui somente tratamos dos problemas que já discutimos quando falamos sobre o conhecimento sob uma outra ótica[232], incluindo na teoria do conhecimento – mais ampla – a noção e a teoria da informação[233]. Aquilo que no âmbito físico poderia ser chamado de informação – o movimento da matéria – agora aparece, no contato com um ser vivo que apreende tais mudanças, como sinal e, por sua vez, o conteúdo significativo portado pelo sinal, apreendido pelo ser vivo, torna-se assim informação nesse grau mais desenvolvido de movimento da matéria.

Assim, no âmbito da matéria viva – ainda que com graus muito distintos de complexificação e formas diferentes de existência – a essência do problema se situa no fato de

---

[232] Em *Ciência e Existência*: "em todas as etapas superiores o animal apreende o mundo em que se encontra segundo formas e modos que se vão desenvolvendo progressivamente sempre no sentido do aparecimento e aperfeiçoamento de mecanismos de colaboração entre os membros da espécie para o fim de conquistar melhor percepção da realidade que lhes é acessível conhecer, dado o grau de organização biológica e particularmente do sistema nervoso que possuem" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 19). Em OCT *II*: "a sensação e a percepção fornecem a base empírica da informação nos seres vivos, mas esta constitui um conceito próprio, mais amplo, inconfundível" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 206).

[233] Em *A sociologia dos países subdesenvolvidos*, em discussão que recuperaremos a seguir: "compreende-se, assim, não ser legítimo fazer da teoria da informação a base do problema lógico e fisiológico do conhecimento. A verdade é o oposto. Primeiro é preciso existir a possibilidade de pensar, para haver, depois, o que comunicar" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 357). Em OCT *II*: "o que caracteriza a teoria autêntica da informação é o caráter dialético, que consiste em abstrair a noção de informação como fenômeno geral da matéria em movimento, resultante das propriedades objetivas manifestadas pelos seres e processos que compõem cada fase desse movimento absoluto. A referência ao movimento universal da realidade, em cujas diversas formas sucessivas de organização se geram as condições que permitirão o intercâmbio e a ação recíproca informativa, impõe a necessidade de explicar esse aspecto permanente da realidade com o auxílio das categorias dialéticas" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 189).

que os fenômenos não mais apenas se desenrolam conforme as leis físicas, mas o ser vivo, em sua interação com o mundo, apreende, pela via do conhecimento, os acontecimentos que suas estruturas perceptivas e nervosas lhe permitem, na forma de *sinais*, que, enquanto tais, tornam-se *representações* de algum outro conteúdo – por exemplo, a presença de um predador é apreendida como perigosa, ou mesmo os estímulos internos do corpo servem como sinais e podem, por exemplo, a necessidade de comer (neste caso, ao invés de devir de uma interação direta com o ambiente externo, a realidade interna do ser vivo o sinaliza uma contradição e o impulsiona a agir de tal e qual maneira sobre o mundo, para sanar sua necessidade). Já surge aqui, também, necessariamente a interação entre diferentes seres vivos. Não apenas o ser vivo deve absorver informação do mundo externo, mas, na sua existência gregária, também, por vezes, deve transmitir informações. Porém, uma vez que o conhecimento aqui ainda não se desenvolveu realmente em consciência, ainda não se pode falar abertamente em *comunicação* por parte desses seres, apenas o seu protoplasma[234]. Se, por um lado, a informação passa a ser transmitida por meio de sinais, pelo outro é somente o fato de que o movimento da matéria carrega consigo um conteúdo significativo – informativo – para o desenvolvimento do ser vivo, que faz que algo se transforme em um sinal.

Por fim, na forma que mais nos interessa, a informação aparece na forma *social* de movimento da matéria: "a informação, excluído o estágio primitivo de simples ação recíproca entre partes inertes da matéria, é a *forma ideal tomada pelo conteúdo dos sinais*" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 414, grifos nossos). A diferença fundamental que aqui se observa é que "neste caso o significado de sinal é dado ao objeto ou ao fenômeno que assinala a informação pelo próprio ser a quem ela interessa supremamente" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 417). Isto é: é a *consciência* quem, ao apreender ativamente o mundo, dá o caráter de sinal para algum fenômeno. Aqui, a ideia é sinal, representação, cujo conteúdo é apreendido como informação. No que se refere às relações entre os seres humanos, esse conteúdo não é apenas extraído da realidade física, mas *produzido* ele mesmo pela atividade social dos seres humanos sobre o mundo material. É por

[234] Em CeE o autor dizia, ao buscar colocar o tema da linguagem em perspectiva histórico-materialista: "a linguagem sempre existiu, visto que não significa outra coisa senão a manifestação da interação entre a matéria viva e o meio exterior. A forma falada e consciente configura apenas a modalidade superior, altamente evoluída, do que em si é um processo que admite infinitos graus de diferenciação qualitativa. No homem, tanto é linguagem a fala e a escrita quanto o gesto intencional ou automático" (VIEIRA PINTO, 1985, p. 80). Por "linguagem" em sentido mais genérico ele se refere à interação entre diferentes seres vivos que, de algum modo, deve ser mediada por sinais.

isso que, neste ponto, "a informação, entendida existencialmente, revela-se fator de transformação do mundo, mediante o conhecimento das propriedades da natureza" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 418). É também por isso que Dantas (2021, p. 57) nos indica que, neste nível, a informação se imbrica com o trabalho, pois não somente é apreensão da realidade, mas também *transformação* da realidade. Aqui, não se tratam mais de meras interações entre a matéria física, mas da alteração consciente da realidade a partir do trabalho humano[235]. É o ser humano que, mediante a sua atividade, *dá forma* à matéria segundo um *projeto* concebido por ele, segundo um conteúdo que pretende realizar[236]. A ideia porta o conteúdo que se realizará na realidade material mediante a atividade do sujeito, de tal modo que a *informação* nela contida produz, agora, a informação no sentido de transformação da realidade material. Não se trata de mero dinamismo, mas dinamismo infundido pela prática humana. O conteúdo da ideia não é informação apenas em sentido intelectivo, mas também no sentido de potência transformadora da realidade externa, enquanto a ideia é vista sob o aspecto teleológico nela contido.

Assim, o ser humano, ao produzir a sua própria realidade, também se informa sobre o conteúdo da sua própria produção, isto é, altera a sua própria consciência. Por isso é que o autor dizia:

> Quando ascendemos ao plano humano é que reconhecemos o verdadeiro significado da informação, e isto porque esse nível é o término, e portanto o ponto que oferece a perspectiva mais abrangedora, do processo dialético da transmissão informativa. Tal significado consiste em que, por força das condições sociais onde tem de desenvolver-se o convívio humano, o homem se torna objeto da informação para outro homem. Deste modo, a informação adquire nova conceituação – a verdadeira e definitiva – ao revelar ser a forma mais geral tomada pelo circuito do relacionamento entre os seres humanos. Ultrapassando o sentido primitivo do relacionamento do ser humano com o mundo, e superpondo a este o relacionamento dos homens uns com os outros, a informação no aspecto mais elevado mostra ser um modo de ligação entre consciências, modo exigido para a constituição de cada qual em sua singularidade, realizando assim um existencial. A informação revela-se então, quando adquire estas exclusivas características, um traço distintivo da pessoa, a qual, sem ela, não poderia se conceituar como tal. Se unicamente manifestasse os modos de ser relacionados com o mundo físico, comportar-se-ia como

[235] "Em essência, a produção social de bens consiste em fabricá-los materialmente, em especial a produção dos alimentos, e em dotá-los das características sinalizadoras que os tornem, por convenção ou de acordo com as facilidades técnicas, socialmente reconhecíveis como aquilo que são. O homem não somente fabrica o bem a respeito do qual precisa ser informado, mas cria igualmente a informação que associa a esse bem para reconhece-lo" (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 417).

[236] Dantas (2021, p. 63) comentava: "tanto Wilden (2001) quanto Capurro e Hjørland (2007) nos ensinam que, até o início da modernidade, a palavra original em latim (informatio, -onis) significava "pôr em forma", "moldar", também "educar", e daí remetia a conceitos cosmológicos ("Deus informou o mundo"), conforme empregada por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino". Neste caso, não há aqui nenhuma teologia, simplesmente a produção *humana* da própria existência material.

> animal irracional e não elevaria a relação de convivência à altura de um existencial (VIEIRA PINTO, 2020b, p. 247).

A informação, portanto, aparece aqui na forma humana da relação entre as consciências, e medeia os *processos sociais objetivos* que são aqui constituídos. A ação humana sobre a natureza extrai dela informações a seu respeito, mas também produz novas informações, pois atua sobre o mundo natural e dá início a novos processos que não poderiam ter começado não fosse por essa mediação. A informação, enquanto categoria puramente social, poderíamos dizer por conta e risco, identifica-se com os conteúdos de *valor* que, ao fim e ao cabo, representam a *unidade* da totalidade do processo da existência humana e a interrelação recíproca de suas atividades, reconhecida *de dentro* por aqueles que a produzem[237]. O dado apreendido pela consciência só é realmente informativo se se carregar de algum conteúdo de valor, submetido ao juízo do sujeito implicado. A informação circula, por sua vez, pelo encontro das consciências e pela comunicação, fundada sobre a produção de sinais. Discutiremos, agora, na seção seguinte – e muito brevemente – um pouco da relação entre pensamento e linguagem em Vieira Pinto. Era importante, para essa discussão, que introduzíssemos o conceito de sinal, acima discutido.

c. Pensamento, informação, comunicação e linguagem

Assim como o tópico anterior, queremos tão somente indicar que o filósofo brasileiro também refletiu sobre tais temas, mostrando onde se situam no interior do seu sistema filosófico em totalidade. Encontram-se observações a respeito destes temas em quase todas as obras do autor, sob os mais diversos ângulos e apreciações. Porém, é ao final de *A sociologia dos países subdesenvolvidos*, em um adendo feito pelo autor à sua discussão, que Vieira Pinto mais sistematicamente expõe seus pensamentos a respeito das relações entre pensamento, comunicação e linguagem, como meio de discussão da "ocultação semântica do 'vale de lágrimas'" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 355). Dizia o autor, iniciando a discussão:

---

[237] Dantas (2021, p. 63-70) tratou da questão do valor da mercadoria como informação semiótica, e dizia: "a troca de mercadorias, pois, é uma comunicação semiótica na qual a forma verbal da linguagem humana, natural na interação entre humanos, é transferida para uma forma icônica de linguagem 'entre coisas' — o valor da mercadoria. O conceito de valor é semiótico: não se encontra no objeto em si, mas no que ele significa no sistema de relações sociais determinado pelas leis de valorização do capital" (DANTAS, 2021, p. 65). O comentário que fizemos, a respeito do valor, é mais genérico e incluiria esse caso particular, não nos referimos apenas ao valor enquanto aspecto determinado da mercadoria, mas ao próprio valor enquanto tal.

> Desde que o homem, ao constituir-se como animal racional, por motivo do ingresso na condição social determinada pelo trabalho da produção de instrumentos para atuar sobre os corpos, seres e fenômenos do mundo, ingressou num estágio em que começa a ter conteúdos de consciência relativos às percepções da realidade, as noções concebidas precisam comunicar-se aos semelhantes. Isto acontece porque, uma vez enveredando pelo caminho a socialização, deixaria de existir o indivíduo isolado, só possível em certas espécies animais, e apareceria o conjunto de seres que, pelo trabalho, operariam a transformação da natureza, de início nas atividades elementares, na colheita, cultivo de alimentos, domesticação de animais, defesa, abrigo etc. [...] O animal, não tendo conteúdo de consciência, possui unicamente comportamentos etológicos, de acordo com as circunstâncias em que se encontra, desde a simples obtenção de alimentos. Mas não precisa comunicar os comportamentos, eficazes ao seus semelhantes, porque todos os indivíduos do mesmo tipo, reunidos em idêntico local e situação, sentem instintivamente igual impulso, são movidos pelos condicionamentos e compulsões biológicas [...] Não se faz necessário, portanto, que um deles "comunique" aos outros o que está sentindo [...] Além disso, tais experiências, e sua transmissão, não ascendem do plano biológico e não exigem formas próprias de representação.

A comunicação, enquanto tal, na sua forma realmente desenvolvida, é um fenômeno que se dá *entre consciências*, isto é, no nível social do movimento da matéria. O que unifica comunicação e consciência, por sua vez, é a sua inserção no interior do processo total de produção humana da existência, essencialmente a partir do trabalho – que unifica o ser humano à totalidade do processo universal de movimento da matéria e o diferencia no seu interior. É por isso que "somente o homem precisa comunicar-se com os semelhantes [...] em virtude da cooperação exigida pelo trabalho sobre a natureza, já então no começo da fase da sociabilidade da espécie" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 356). Assim, o trabalho está no fundamento da questão do pensamento e da comunicação, porém, na relação entre os dois, o autor brasileiro é claro: "é porque já há um conceito pensado por alguém, embora este pensamento unicamente possa ter tido origem no esforço comum do trabalho coletivo sobre a natureza, o *cogitamos*, que este alguém deseja, ou se sente obrigado, a comunicar 'expressamente' o que pensa a outro" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 356-357). Por isso: "a comunicação derivou do pensar, ou melhor, do 'haver pensado', do 'haver conceitos pensados'" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 357). E o pensamento, por sua vez, também se forma a partir da atividade prática e social da produção da existência.

É claro que não se deve hipostasiar essa diferença formal. Tanto pensamento quanto comunicação emergem do processo histórico que engendrou o ser humano, constituem-se coetaneamente, porém, na construção teórica da relação entre os fenômenos, só faz sentido compreender a comunicação enquanto tal uma vez que exista um conteúdo-de-consciência a ser comunicado. Ora, "não existindo telepatia, não há outro modo de comunicar-se com os

semelhantes, dar corpo aos conceitos gerais que vão começando, neste período inicial, a ser pensados", do que "a transmissão por meio de sinais" que exteriorizam a "consciência do sujeito" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 356). É para a finalidade, especificamente humana, de comunicação, que o ser humano "necessita de sinais que materializem, objetivem, concretizem o conteúdo da representação" que deseja ou precisa exteriorizar a outros e, por isso, o sinal, que é indispensável, é sempre "corporificado em alguma força material. Significa isso o uso de um tipo qualquer de energia, que seja emitida pelo expressante e recolhida pelo destinatário" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 356)[238].

Assim, a teoria que discutíamos na seção anterior é incorporada aqui à realidade humana, mais desenvolvida. O circuito ao qual pertence a informação aparece aqui da seguinte forma: "os sinais do mundo exterior são captados da realidade sob múltiplas formas, para se converterem em conceitos, e completarem o ato de refletir o universo, isto é, pensar", e, no momento seguinte, "o sinal é exigido para realizar-se a transmissão de um homem a outro" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 357)[239]. Dessa forma, AVP situa a teoria da informação no interior da teoria do conhecimento. Esta diz respeito ao "domínio total da consciência, da racionalidade do homem", enquanto aquela diz respeito a "seu processo de transmissão *inter homines* no tempo e no espaço" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 358). Vê-se, portanto, que, para o autor, a noção de informação está intimamente vinculada à necessidade de comunicação[240]. A matéria que o ser humano informa é, sob esse aspecto de comunicar algo a alguém, *outra consciência*[241]. Por outro lado, não há

[238] "Impõe-se neste lugar uma observação capital. É indispensável não confundir a teoria do conhecimento com a teoria da informação, e isto por uma razão lógica fundamental, a saber: o que o sinal exprime, por essência, é o pensamento. Esta é a relação primordial, a que o alicerça e justitifica, a que o liga ao estado de representação de um dado da realidade objetiva" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 356).

[239] "O homem é o único ser que conhece por meio de ideias abstratas e gerais, assim como apenas ele transmite aos semelhantes suas representações subjetivas por sinais naturais como os da linguagem, a princípio inarticulada, e depois articulada num idioma, e por sinais arbitrários e convencionais. Os outros homens somente tomam conhecimento do que um indivíduo pensa pelos sinais que exterioriza, na linguagem falada ou escrita. Por isso, todo ser humano tem de comunicar-se, o que torna a teoria de comunicação e da informação uma área parcial da teoria geral do conhecimento" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 357).

[240] Em *El Pensamiento critico en demografia:* "com efeito, em toda comunicação existe sempre o seu objeto, o dado de informação, ou, simplesmente, a informação, seu assunto, o tema da comunicação e, ademais, o sujeito dela" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 115).

[241] A formação da capacidade humana de se comunicar "coincide com o progressivo desenvolvimento da capacidade neurofisiológica de criar a consciência, em virtude de transformações orgânicas que têm por sede a parte superior do sistema nervoso central, particularmente o córtex cerebral, com a especialização funcional de algumas áreas. Em determinado estágio desse milenar processo, o metabolismo das células da massa cinzenta adquire a possibilidade de recolher impressões que chegam aos centros superiores do exterior ou dos órgãos internos do corpo por via dos nervos aferentes. Mais ainda, convertendo em imagens ou cópias abstratas da realidade circunstante as influências recebidas, as estruturas nervosas corticais tornam-se aptas a reagir, por força do seu processo metabólico, a tais

transmissão mecânica de informação, um moldar mecânico de uma consciência sobre a outra e, dessa forma, é sempre uma consciência que, em última instância, informa-se a si mesma a partir da sua relação com o mundo objetivo, do qual devêm, em essência, seus conteúdos.

Neste ponto, o sinal assume um sentido determinado: é

> [...] todo dado material, sensível, que nos aparece à consciência humana com a função de representante de outro objeto, ou conjunto de objetos, de propriedades ou relações entre os seres a que serve para adquirir, guardar, transformar e transmitir informações ou conhecimentos, ou componentes de informações, de qualquer espécie (VIEIRA PINTO, 2008, p. 363).

A natureza da relação entre sinal e consciência "é o que habitualmente se chama significação [...] a significação é, sem dúvida, a razão de ser do sinal [...] por fazer-nos ver a passagem de algum conteúdo inteligível da realidade material do mundo" para a consciência do indivíduo cognoscente, para quem a "representação contida no sinal se torna uma representação da existência e estado de ser, da manifestação de uma consciência alheia ou das relações que os fatos e objetos, em si mesmos, mantêm uns com os outros" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 364). A significação é um produto da atividade da consciência. O autor nos mostra, então, que os sinais podem advir, nas mais variadas formas, tanto da realidade material imediata quanto de uma consciência, porém, para que sejam *sinais*, devem encontrar-se, ao final, relacionados a uma consciência que lhes apreenda ativamente. É aí que a informação assume

> [...] seu verdadeiro significado de relacionamento cognoscitivo da consciência com a realidade, que nela se reflete, e que aprende em conceitos abstratos, representativos dos seres e fenômenos do universo, das condições sociais em que vive o homem e dos conteúdos de uma consciência alheia que com ela se comunica, em razão de uma finalidade subjetiva ou imposição material, social de alguma espécie (VIEIRA PINTO, 2008, p. 367).

---

sensações, engendrando um tipo original de ato fisiológico no fundamento orgânico, porém qualitativamente diferente pela natureza, já então de ordem psíquica. Como consequência, os centros corticais e subcorticais enviam ao conjunto do sistema muscular estriado, particularmente aos músculos da glote, já nesse momento suficientemente desenvolvidos para tanto, impulsos nervosos que os fazem contrair-se, produzindo os movimentos corpóreos em sentido amplo, e as contrações das cordas vocais e outros órgãos participantes da fonação, pelos quais é emitido um som que se conjuga com a representação ideal sediada no centro nervoso superior. O resultado será uma associação dos fatos psíquicos com os fisiológicos, que irá ser aos poucos socialmente fixada pela utilidade demonstrada no rendimento do processo coletivo de produção dos bens necessários à vida da comunidade. Desse acontecimento, já então de grande complexidade, se originará a possibilidade da formação de um idioma particular ao grupo hominídeo em questão" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 359).

Assim também, “a origem da linguagem encontra-se no processo de hominização do primata que se diferencia, tornando-se um ser social graças à execução de formas coletivas de transformação da natureza”, encontrando-se “obrigado a conferir significação a todos os meios, os sinais propriamente, que imagina para se comunicar com os semelhantes” (VIEIRA PINTO, 2008, p. 372). Como “não há lei que imponha condições à qualidade e ao modo pelo qual o sinal sinaliza [...] só a sociedade, porque o socializa, dá ao sinal esse papel e o conteúdo que transmite”, e isto acentua o caráter “eminentemente variável” da substância significativa dos sinais, o que indica a sua historicidade constitutiva e, por isso, a realidade linguagem se compreende “como um fato primordialmente histórico, e portanto sujeito não ao capricho das transformações inexplicáveis ou arbitrárias, mas a um curso regular em que cada fase condiciona o advento da seguinte”: trata-se de um *processo* (VIEIRA PINTO, 2008, p. 373). “A língua falada é produto histórico de uma comunidade humana”, e, por isso, “segue as vicissitudes de seu relacionamento com o mundo, com o desenvolvimento das forças produtivas, de que se mostra capaz, no trabalho executado, para a conservação da vida grupal” (VIEIRA PINTO, 2008, p. 378). Com efeito, só pode haver “significação no plano da inteligibilidade, no plano da racionalidade, portanto no campo de encontro de consciências, que se enriquecem com o que não perceberam individualmente ou experimentaram diretamente”, mas recebem um conteúdo indicativo “como se o tivessem apreendido por atividade pessoal” (VIEIRA PINTO, 2008, p. 383). A partir do trabalho o ser humano forma, coletivamente, a consciência, as significações e os sistemas de sinalização, materializados nas mais variadas formas da linguagem humana, por meio dos quais interagem entre si, o *médium* no interior do qual os conteúdos da consciência, os conteúdos da existência social do ser humano, podem ser desenvolvidos[242].

A capacidade cognoscitiva, como já vimos, deve ser entendida como produto do desenvolvimento da vida e, portanto, neste sentido, um produto natural, não uma fabricação

[242] Em CeE AVP dizia: “o conhecimento, ao surgir, inaugura um novo campo de leis da realidade, que se superpõem às de ordem mecânica, física e química, e destas se vale sem as derrogar, mas incorporando-as para os fins específicos dessa atividade superior (VIEIRA PINTO, 1985, p. 22-23, grifos nossos). O conhecimento emerge da atividade social de trabalho e é *constitutivo* do sujeito humano. Este, por sua vez, produz para si os meios no interior dos quais se dará o desenvolvimento deste “novo campo de leis da realidade”, dentre os quais se situa os sistemas de mediação da relação entre as consciências. Em SPS, AVP indica que o processo histórico de constituição da significação poderia ser entendido como passando por três etapas: “1ª) o modo prenominado; 2ª) o modo inominado; 3) o modo denominado. Só com a chegada à terceira fase cristaliza realmente o nome do ser ou do objeto” (VIEIRA PINTO, 2008, p. 388). Não passaremos por cada um deles, por mais interessante que seja o desenvolvimento, mas é importante deixarmos indicado. Aqui, o autor interliga o processo da existência – do trabalho – com a formação da linguagem e o desenvolvimento da significação.

humana. Jamais se pode reduzir a consciência a um produto da fabricação humana como se se tratasse de um objeto qualquer, formalmente construído. Por outro lado, ao mesmo tempo, de modo nenhum se pode apreender o surgimento da consciência tão somente a partir de um processo meramente natural. O caráter social do surgimento da consciência implica a produção humana dos conteúdos internos da consciência e, por isso, também dos meios cognoscitivos que permitem o desenvolvimento desses conteúdos e no interior dos quais ela passará a se dar[243]. Assim, dizia AVP: "o pensamento é a linguagem que o homem cria interiormente para designar a imagem abstrata das realidades do mundo exterior e das relações que estabelece entre elas" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 396)[244].

Portanto, "somente o homem pode dar sentido às coisas" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 400), e isso porque somente o ser humano possui "a capacidade funcional indispensável para estabelecer a relação entre sujeito e objeto, o nível psíquico exigido para compreender a realidade" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 401): só o ser humano pode dar sentido às coisas porque, dado o estágio de evolução do movimento da matéria em que se encontra, só ele é realmente *sujeito*, só a sua consciência é "centro produtor de conhecimento. A posição permanente de sujeito lhe é imanente e irrecusável em todo ato de apreensão ou de juízo" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 402). E se trata não de sujeito solipsista, mas de sujeito *social*, em comunicação com os demais, de tal forma que "o diálogo não é outra coisa senão a manifestação natural e constante

[243] "Em qualquer caso que se considere, é sempre o homem a origem do sinal e da significação, visto que unicamente a ele interessa a projeção do sentido que descobre nos fenômenos do mundo físico e social e a interpretação das mensagens significativas que lhe são enviadas, por exigências objetivas, pelos semelhantes. O homem, por definição, é o ser que dá nomes às coisas, e o faz porque precisa distingui-las pela linguagem falada ou escrita, isto é, transmitir a referência a elas numa mensagem dirigida por um indivíduo a outro. O homem, por viver em sociedade e produzir sua existência, é o único animal onomatopoiético [...] Esta forma superior de linguagem pertence, é privativamente do homem, e está na dependência da produção de conceitos mentais gerais, diretamente postos em ligação com os inúmeros modos de funcionamento do aparelho vocal, na emissão de uma qualitativamente inédita ordem de sons, as palavras" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 397-398).

[244] Em CeE, dizia AVP: "o que é pensado dialeticamente tem de ser dito formalmente, pois se acha subordinado às categorias da linguagem que são formadas por força de sua constituição social, de sua função como instrumento criado pelo homem para a comunicação com os semelhantes. Tudo o que o homem cria é formal; dialético é aquilo que pertence ao processo autônomo e absoluto da realidade. Tal é o caso da própria racionalidade humana, e tal é o motivo desta ser por essência dialética"(VIEIRA PINTO, 1985, p. 185). O pensamento, sempre dialético por essência, deve ser *expresso* formalmente, o meio pelo qual o faz é, em essência, a linguagem, que coagula, em forma de signo, um conteúdo do pensamento, que poderia ser entendido como informação.

desta suprema qualificação do ser humano, de tal importância que se institui como propriedade definidora dele" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 402)[245].

Não poderíamos terminar essa breve discussão – que é também indicação de possibilidade de aprofundamento – sem trazer à tona a razão fundamental pela qual AVP se vê obrigado a discutir a questão da comunicação e da linguagem de maneira tão profunda como o fez no adendo de SPS. Dizia AVP:

> O que devemos fazer é chamar atenção para o problema, e pedir que outros se dediquem a estuda-lo mais a fundo. Na sociedade dividida em classes antagônicas, mostramos que a ocultação do "vale de lágrimas" é uma imposição normal e corriqueira. Entre outras modalidades de encobrimento, lança-se mão de recursos semânticos, procurando alterar, suavizar, o modo de se referir à realidade da vida do homem no mundo subdesenvolvido. A atribuição de significado aos aspectos da realidade que não convém expor com crueza, e sobretudo nas razões que os explicam, tornou-se então um dos instrumentos ofensivos e defensivos que o senhor emprega por possuir nas mãos o poder dirigente da coletividade. É acatado no exercício dessa atividade porque dispõe de todas as peças do mecanismo compreensivo de maneira a obter sem resistência a dominação da consciência escrava, representada pelas massas, julgadas ignorantes, incultas, primitivas, selvagens, e portando oferecendo-se como natural objeto de solicitude das elites divina e economicamente esclarecidas. Este papel, os dominadores não se recusam a exercê-lo, porquanto envolve um gesto de beleza moral que rende imediatos lucros em termos de consolidação do poderio da classe superior e da ampliação de sua ação "educativa" [...] é perfeitamente lícito dizer que a classe senhorial, entre as forças de que dispõe, conta com o poder de definir o sentido dos vocábulos, de apresentar-se a si mesma como paradigma do bem falar, origem da literatura culta, única respeitável e merecedora de acatamento e aceitação, além da indispensável contrapartida, o direito de sancionar com a palmatória da lei os erros de linguagem, expressão propositadamente vaga e deixada sem sentido, visto permitir estabelecer uma escola que vai do analfabetismo total às incorreções e erros na fala e na escrita, rigorosamente sancionadas pelos infalíveis policiais da PG (polícia gramatical), os professores de "Português", alguns dos quais, exercendo-se na reverência, tem garbo em ser considerados "puristas" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 404-405).

AVP empreende um movimento de articulação da produção humana da existência, suas condições sociais, o desdobramento existencial da linguagem e da comunicação com o intuito de fazer uma das mais potentes críticas à ideologia que se poderia conceber, que é desenvolvida ao longo da totalidade de *A Sociologia dos países subdesenvolvidos.* Contra a "polícia gramatical", o autor indica que "uma das formas de vingança do povo, que procura contornar o molde de ferro das convenções gramaticais, é a criação da gíria", que "transtorna o ambiente linguístico social, tanto no terreno das significações [...] quanto no da sintaxe", de tal forma que "a gíria constitui a

[245] Em PCD: "tão fundamental para estudar a *essência* humana como para afirmar que o homem é um ser em *situação*, é dizer que igualmente se trata de um ser em *comunicação*" (VIEIRA PINTO, 1973, p. 85-86).

irrupção da criatividade do povo no universo do vocabulário letrado das elites" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 409). Com efeito, os "instrumentos de fixação do idioma estão sempre atrasados em relação ao estado real, vivo, atuante da língua, em qualquer momento", de tal forma que existe uma "imensa margem de arbitrariedade na definição das 'regras', na regulamentação da expressão linguística, que só é obedecida em mínima extensão, inclusive pelos próprios gramáticos na vida habitual"; pergunta-se AVP: "entre nós, qual deles dirá jamais: '**Dá-me água**?'" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 411, grifos nossos).

É porque "na origem da semântica, e secundariamente da gramática, está o pensar e o agir do homem, na natureza e na sociedade" que AVP vê como absolutamente necessário que se reúna o estudo desses assuntos "em uma totalidade coerente", o que só poderia, na sua visão, ser empreendido pelo "método dialético histórico e não idealista" (VIEIRA PINTO, 2008, p. 411-412). Essa é a motivação intelectual fundamental que atravessa a totalidade de sua produção filosófica: para AVP, somente este método pode, ao mesmo tempo, reunir o conhecimento correto da realidade e contribuir para o processo de libertação humana. E, de fato, somente reúne o conhecimento correto porque emerge da luta humana pela libertação.

d. Pode a máquina pensar?

Esta curta seção tem somente o objetivo de indicar uma discussão – diretamente relacionada aos problemas filosóficos gerais da dialética – feita pelo autor ainda nos anos setenta e que hoje aparece como uma questão candente do nosso tempo. Em essência: pode a máquina pensar? Em síntese, a resposta de AVP a essa pergunta é: não. Com quase oitocentas páginas, *O conceito de tecnologia II*, dedicado à discussão dialética sobre a cibernética, sustenta-se sobre a diferenciação entre os seres cibernéticos por natureza e os seres cibernéticos por construção[246]. Como já vimos, os seres cibernéticos por natureza têm uma *essência* dialética, pois pertencem ao próprio processo orgânico de desenvolvimento da matéria[247]. Por outro lado, os seres cibernéticos

[246] "Os sistemas e mecanismos auto-reguladores e processadores de informação precisam ser divididos, do ponto de vista lógico, em dois grupos fundamentais: (a) os que são cibernéticos *por natureza*; (b) os que são cibernéticos *por construção*. Esta distinção tem um valor absolutamente capital, porque no caso (a), que inclui os seres vivos e os processos sociais e econômicos, a compreensão cibernética é *explicativa*, enquanto no caso (b), autômatos, máquinas, servomecanismos, computadores, robôs, a compreensão é simplesmente *representativa* (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 97).

[247] "Tudo quanto é natural tem caráter dialético porque constitui um processo" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 132).

por construção são produzidos pelas mãos e mentes humanas. A questão, do ponto de vista lógico, é que aquilo que é por essência dialético só pode ser expresso *formalmente*:

> O ato vivo do pensamento, enquanto processo animado produzido por certa espécie de organização da matéria, é por essência dialético, tal qual a realidade do mundo, que reflete. Mas, examinado nas expressões construídas pela palavra falada ou escrita, oculta o aspecto de mobilidade emergente que tem no exercício real de pensar e se fixa nas estruturas formalizadas de cada sistema linguístico [...] A unidade da dialética, enquanto expressão universal do pensamento vivido no contato com a realidade física, e por este motivo constituindo os fundamentos do conhecimento científico, do pensamento que se desenvolve em correspondência com a existência social do homem para satisfazer a necessidade de comunicação e de convivência, a unidade da dialética, dizíamos, com o formalismo da expressão linguística, dá-nos o conceito-chave para a compreensão das estruturas da linguagem e da relação de significação. Explica sobretudo o fato aparentemente paradoxal de a mobilidade pensada necessitar da imobilidade expressa para se transmitir [...] A dialética, representando a lógica do real em sua essência, pode espelhar-se no retículo do formalismo sem perder a qualidade própria, enquanto o pensamento formal nunca conseguirá, com os instrumentos relacionais, sua expressão figurativa, simbolizada, "modelizada", suas leis acidentais, representar por si a totalidade do fenômeno psíquico do pensamento cognoscitivo. A verdade da teoria lógica generalizada consiste na seguinte lei, definidora da totalidade da natureza pensante do homem: precisamos da lógica dialética pra *entender* a lógica formal, e precisamos da lógica formal para *exprimir* a lógica dialética (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 132-133).

A questão toda para Vieira Pinto é, como sempre, inserir o problema em questão no interior da concepção total, dialética e não idealista, da realidade. O pensamento humano é produto do desenvolvimento da matéria e da matéria viva, e é a forma pela qual esse ser resolve a sua contradição fundamental com a natureza. Este processo como um todo determina a origem e a essência do pensamento. O processo que o engendrou é, portanto, aquele da "transmilenar evolução biológica para chegar a esse resultado" como modo de resolução da contradição que lhe determina a essência. Por outro lado, "o pensamento da máquina nunca deixa de ser na verdade um pensamento do homem incluído na máquina e posteriormente recolhido dela" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 115). Por isso, "a máquina 'pensante', sendo na melhor das hipóteses – esta mesma ideal – um símile analógico do cérebro, não pode desempenhar, na mais esperançosa das concessões, senão o *lado formal* do pensamento vivido" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 137, grifos nossos). Por isso, "o computador mais perfeito não passa de um análogo ou isomorfo do cérebro humano, porque somente por construção tem as qualidades possuídas, enquanto o órgão vivo as deve à natureza" (VIEIRA PINTO, 2005b, p. 145).

Apenas por analogia se pode igualar o funcionamento cibernético dos seres por construção àqueles que o são por natureza, e por dois motivos essenciais, portanto: 1) a história

da sua constituição, os processos que lhes deram origem, são qualitativamente distintos entre si. Enquanto o pensamento emerge com a formação biológica e histórico-social do cérebro humano, as máquinas cibernéticas emergem do processo de trabalho do ser humano sobre a natureza, não como seres em cuja essência reside a contradição dialética – vital – que corresponde aos seres vivos, mas como seres que, em sua essência natural, não passam de matéria inerte, puramente física, e só adquirem conteúdo distinto da sua realidade física enquanto momentos dos processos *sociais* a que correspondem. Mas, a contradição que lhes determinou o surgimento e que conforma a essência das máquinas enquanto coisas sociais não se encontra nelas mesmas, e sim nos seres humanos que construíram essas máquinas como formas de resolução da *sua* contradição vital, cujo meio principal é o pensamento. 2) os seres cibernéticos por *construção* são produtos da mente humana, e todo produto da mente humana – apesar de ser pensado dialeticamente, pois o pensamento *é* movimento dialético – deve ser *expresso* formalmente, de tal modo que os produtos cibernéticos da mente humana são, eles mesmos, atravessados pelo processo de formalização da realidade, e distinguem-se, em si, da realidade física em geral, igualmente apenas de modo *formal,* não constituindo-se, portanto, como um novo *ser* propriamente dito.

O movimento da natureza, por sua vez – e nisso AVP vê a distinção de sua posição em relação a toda metafísica idealista – não é *posto* por uma *ideia* anterior. Ele é a própria característica interna da realidade material, e somente o desenvolvimento imanente do próprio processo natural enquanto tal pode dar surgimento a organismos vivos, aos quais corresponde o conhecimento e, no ponto de maior complexidade, com o surgimento da existência social, a consciência. A dialética da consciência não pode ser transferida da mente para a máquina. A consciência *formaliza* a realidade e constrói a máquina a partir dessa formalização, que não pode, jamais, infundir vida e pensamento na máquina, simplesmente fazer com que o objeto físico opere segundo as necessidades e finalidades humanas. Se a máquina adquire um caráter tão complexo que pode parecer que ela mesma tem pensamento, se ela pode até mesmo parecer humana devido à construção, por exemplo, de robôs realistas, isso representa simplesmente um desenvolvimento da capacidade humana de transformação da natureza, nada mais.

Se seguirmos o que viemos desenvolvendo, poderíamos representar o processo da seguinte maneira: as representações da consciência podem traduzidas em símbolos (sinais) que podem ser objetivados, processados, emitidos, recebidos, manipulados, transformados etc. Assim, as representações mentais de maior nível – uma ideia já representada linguisticamente, por

exemplo – podem ser traduzidas em códigos formados por elementos simples, pense-se no código binário. Por sua vez, essas representações simples e suas interrelações possíveis, lógicas, podem ser reproduzidas materialmente, pense-se nos circuitos elétricos. Pode-se reconstituir materialmente, dessa maneira, aparatos mais complexos que reproduzam representações tangíveis do conteúdo inicial (das ideias) e criar sistemas interativos – pense-se nos computadores de todas as formas. Mas, o que é passado do ser humano para a máquina é tão somente a objetivação de uma representação fria, de uma operação formal etc. Trata-se da passagem da representação já formalizada mentalmente para uma representação objetivada. O ser humano não pode infundir vida na matéria senão por meio do próprio processo natural, por mais que certos processos da existência social possam aparentar ter vida própria e dominar os próprios seres humanos.

A dialética permanece nas máquinas, porquanto elas são coisas físicas e a dialética é também o modo de movimento da matéria física. Mas dizer isso é simplesmente dizer que as máquinas continuam sendo parte constituinte da realidade como um todo. Porém, justamente, elas não deixam jamais de se constituírem de coisas físicas que são dispostas formalmente de modo a realizar um processo cujo sentido se encontra na resolução de finalidades sociais. Apenas pelas vias do próprio processo natural o ser humano pode produzir outro ser pensante – por meio da sua reprodução biológica, mesmo se manipulada tecnologicamente[248]. O pensamento permanece, portanto, a forma de movimento dialético que corresponde ao *cérebro humano* – aliás, enquanto parte do corpo e do organismo humano como um todo, situado histórica e socialmente. O pensamento pode somente ser a forma interior de movimento do corpo humano, nunca de uma máquina. Em OCT I, em uma discussão aprofundada sobre a máquina, AVP dizia:

> Os pensadores impressionistas que, num arroubo de entusiasmo ficcionista, vaticinam o aparecimento de máquinas demiúrgicas, capazes de substituir, e de fato aniquilar, o homem, encarregando-se das funções criadoras agora exercidas pelo pensamento, cometem uma generalização infundada, com base em algumas limitadas e superficiais analogias, das quais uma das mais importantes consiste no emprego, indevido, do verbo "criar" em relação às máquinas. Os artistas da ciência, representantes do neo-romantismo cibernético, esquecem porém alguns pontos capitais que singularizam a realidade humana. A máquina não pode pensar, no sentido exato do termo, porque só possui os mecanismos eletrônicos imitadores do pensamento em razão deste os ter elaborado e colocado nela. De si nada produzem, porquanto não passam de um instrumento (VIEIRA PINTO, 2005a, p. 92).

[248] Claro que, neste sentido, manipulações tecnológicas com estruturas e organismos *biológicos* forma algo inteiramente distinto de construir um computador baseado em circuitos. Nesse caso, pode-se produzir outro ser pensante, mas em sentido completamente distinto daquele ao qual se refere quando se fala de máquinas pensantes, pois se trata tão somente de outra forma (artificial) de fazer acontecer o processo biológico.

As máquinas nada produzem porque não têm necessidade alguma, sua produção e as necessidades a que respondem permanecem referidas àquele que as criou: o ser humano.

.