



2024

V.17

# História da Historiografia

International Journal of Theory  
and History of Historiography



ISSN 1983-9928



Sociedade Brasileira  
de Teoria e História da  
Historiografia



UNIRIO



UFOP



Artigo Original

AO

Research Article





# Álvaro Vieira Pinto e a tradição dialética

## Álvaro Vieira Pinto and the dialectical tradition

---

Thiago Turibio

[thiagoturibio@yahoo.com.br](mailto:thiagoturibio@yahoo.com.br)

<https://orcid.org/0000-0001-8940-7947> 

Colégio Pedro II, Departamento de História, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.



## Resumo

O objetivo deste artigo é localizar o pensamento de Álvaro Vieira Pinto no interior da tradição dialética a partir da análise de categorias centrais àquele campo de reflexão, quais sejam: autorreflexividade, primazia do objeto, historicidade, contradição, trabalho e totalidade. Com esse fim, foram considerados, sobretudo, os dois volumes de sua obra lançada em 1960, *Consciência e realidade nacional*, embora o artigo também mobilize o debate sobre dialética feito em *Ciência e existência*, de 1967. Para o diálogo, foram convocados autores como Hegel, Marx e Adorno. Apesar de compartilhar vários pressupostos teóricos com outros autores dialéticos, o pensamento de Vieira Pinto (também influenciado pela fenomenologia) percorre um caminho bastante original, emprestando novos sentidos a categorias como revolução e totalidade. Ao final, ainda que de maneira breve e sob inspiração da tradição crítica brasileira, argumenta-se que a dialética nos vale hoje por ser uma tradição que não abdica da perspectiva da transformação radical da realidade.

## Palavras-chave

História intelectual. Historicidade. Materialismo histórico.

## Abstract

This article situates Álvaro Vieira Pinto's thought in the dialectical tradition based on the analysis of central categories in this field, namely: self-reflexivity, primacy of the object, historicity, contradiction, work and totality. We consider mainly his two-volume published in 1960, *Consciência e realidade nacional*, while also mobilizing the debate on dialectics made in *Ciência e existência*, from 1967. Authors like Hegel, Marx and Adorno were brought for dialogue. Despite sharing several theoretical assumptions with other dialectical authors, Vieira Pinto's thought, also influenced by phenomenology, follows an original path, lending new meanings to categories such as revolution and totality. We conclude by briefly arguing, under the inspiration of the Brazilian critical tradition, that dialectics is still useful today because it does not abandon the perspective of the radical transformation of reality.

## Keywords

Intellectual History. Historicity. Historical materialism.



## Introdução

Este artigo seria sobre a dialética em Álvaro Vieira Pinto. No entanto, ao longo, tornou-se um artigo sobre Álvaro Vieira Pinto e a tradição dialética. Ou seja, não pretendo aqui fazer uma análise histórica circunscrita das fontes do pensamento do autor, e há razões objetivas para isso. Por entender seu trabalho como um instrumento útil, em ruptura com o que considerava gratuidade acadêmica, ele não citava explicitamente seus interlocutores teóricos. Mas a razão forte está em outro lugar: intelectuais inscritos em uma mesma tradição dialogam entre si, ainda que não tenham lido exatamente as mesmas obras. Afinal, toda tradição teórica circunscribe um campo de problemas comuns e pressupõe a partilha de uma sensibilidade política<sup>1</sup>.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que é sobre parte da obra de um autor, este artigo também pretende continuar um diálogo na tradição. Por isso, é uma reflexão sobre dialética em Vieira Pinto que procura levar em frente, ainda que de maneira muito mais modesta, a reflexão sobre a dialética. Assim, considera-se textos que certamente são conhecidos do autor isebiano, como os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã*, de Marx, *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, e outros de que, por razões objetivas como o momento de publicação, ele não poderia ter tomado notícia (ao menos não quando escreveu *Consciência e realidade nacional*), tal como *Marxismo e Forma* ([1971] 1985), de Fredric Jameson, *Dialética negativa* ([1966] 2009), de Theodor W. Adorno, entre outros textos da primeira geração da Teoria Crítica.

A obra de Vieira Pinto é extensa, ainda mais depois do trabalho de organização e edição dos manuscritos que ele não pôde publicar em vida<sup>2</sup>. Aqui se irá considerar, sobretudo, os dois volumes de *Consciência e realidade nacional*, embora também se mobilize a discussão sobre dialética em *Ciência e existência*. Sendo assim, as conclusões avançadas foram restritas a apenas uma parte da trajetória intelectual do autor, sobretudo àquela anterior ao golpe de 1964. Escrito na segunda metade de 1950, *Consciência e realidade nacional* é uma das principais expressões filosóficas do nacionalismo dos membros do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), do qual Álvaro Vieira Pinto foi um dos principais intelectuais e dirigentes. Nesse contexto, a dialética emerge como forma de reflexão capaz de fundamentar filosoficamente o projeto de superação do subdesenvolvimento no qual a sociedade brasileira estaria implicada.

1 Para uma reflexão sofisticada sobre o diálogo na tradição, ou, como sintetiza a autora, o “diálogo que somos nós”, indico a leitura do segundo capítulo do livro sobre a obra de Álvaro Vieira Pinto, *Esperança e democracia*, de Norma Côrtes (2003).

2 Trata-se das obras *O conceito de tecnologia* e *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. O site <https://alvarovieirapinto.org/obras/> reúne e sistematiza várias informações e textos sobre Álvaro Vieira Pinto.



Retomando o diálogo, vamos destacar algumas categorias da tradição dialética, como autorreflexividade, primazia do objeto, historicidade, contradição, trabalho e totalidade, com o fim de entender o lugar que ocupam no pensamento de Vieira Pinto e apontar algumas de suas possibilidades para o nosso presente histórico.

## Autorreflexividade

De acordo com Jameson, uma das formas de se definir dialética é vê-la como “pensamento ao quadrado”, ou seja, pensamento sobre o pensamento. Se na rotina científica “a mente pensante permanece impassível e intocável, adestrada mas não autoconsciente”, na dialética “a mente deve ocupar-se de seu próprio processo de pensamento tanto quanto do material sobre o qual opera” (Jameson, 1985, p. 41). Ela é, portanto, fundamentalmente autorreflexiva. Em Hegel, a consciência de si se descobre espírito absoluto exatamente no momento em que rememora o que percorreu sem que ainda soubesse da necessidade interna do caminho. Ao lembrar do que fez, ou seja, pensar o que pensou, a dialética emerge à consciência em plena figura (Hegel, 2014). Por isso, a coruja de Minerva só alça voo ao cair do crepúsculo, quando a história já foi feita. O espírito absoluto se presentifica à consciência como autorreflexão ou, em outros termos, como rememoração. Em certa medida, Marx inverte o postulado: como comenta ironicamente Zizek, ele substitui o voo crepuscular da coruja de Minerva pelo cacarejar do galo gaulês revolucionário. O ponto de vista proletário, ao menos na leitura de Lukács (2003, p. 96-97), é o ângulo social pelo que a totalidade capitalista poderia ser apreendida e, por isso, superada. Nesse caso, continua Zizek, idealistas seriam os marxistas, pois são eles que confiam no poder da consciência. Hegel, ao contrário, deixa o mundo imperturbável em sua dinâmica. A consciência não pode modificá-lo, apenas compreendê-lo em sua necessidade, sempre depois (Zizek, 2012, p. 193).

Também em Álvaro Vieira Pinto, a consciência crítica é, por definição, autorreflexiva, se sabendo objetivamente condicionada. É isso que a diferencia da consciência ingênua, que se acredita absoluta e definitiva. Ou seja, “a consciência ingênua é, por essência, aquela que não tem consciência dos fatores e condições que a determinam. A consciência crítica é, por essência, aquela que tem clara consciência dos fatores e condições que a determinam” (Vieira Pinto, 2020, vol. 1., p. 88).

Essa autorreflexividade presente em *Consciência e realidade nacional* dialoga, ao menos, com duas tradições. Uma delas, como bem testemunha *Esperança e democracia* (Côrtes, 2003), é a fenomenologia. Assim, Vieira Pinto se move no interior da tradição alemã da intencionalidade de Husserl e do ser-aí heideggeriano. Ambos têm em comum a determinação recíproca entre



pensamento e mundo, desfazendo a cisão operacional entre sujeito e objeto constituída pelo enclausuramento do cogito cartesiano e pelo sujeito transcendental de Kant.

Outra via igualmente necessária é a dialética<sup>3</sup>. Como posto, o saber-se condicionado do pensamento é um gesto fundacional para essa tradição. Ao menos em Hegel, a dialética emerge não porque se descobre o caráter evanescente do objeto enquanto exterioridade, mas sim quando a consciência reconhece enquanto processo o núcleo objetivo que a constitui desde dentro. Como postula Hegel, no processo de saber “a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele” (2014, p. 75). Até a realização do saber absoluto, sempre há na consciência o momento da objetualidade e o do saber do objeto. A dialética se realiza quando saber do objeto, ou conceito, confronta o objeto mesmo que, no entanto, só existe pela consciência. Ao testá-lo e, assim, falhar, a consciência descobre o que até então era em-si, o objeto, como um para si. Disso emerge outro objeto, cuja aparição força a consciência a uma nova figura. No sistema de Hegel, esse movimento não tem descanso até a sua suprassunção no saber absoluto, em que saber do objeto e objeto são apreendidos como momentos do espírito, que se revela sujeito. O que se descobre, agora de forma definitiva, é que o objeto, como momento do espírito, não era uma exterioridade, mas sim automovimento, ou seja, negatividade. Ele é processo. Assim, a consciência mesma é constituída por um momento objetual, mas que lhe transcorre como que “por trás das costas” (Hegel, 2014, p. 79).

A dialética materialista, mediada pelo conceito de trabalho, interverte esse caminho. Iremos percorrê-lo mais à frente. De todo modo, a compreensão da própria historicidade está presente em toda tradição dialética. E assim também em *Consciência e realidade nacional*, que, em particular, concede primazia não ao espírito, como Hegel, mas sim ao objeto ou, nos termos do autor, da realidade.

## Primazia do objeto

Ao conferir primazia ao objeto, Vieira Pinto recusa o transcendentalismo kantiano. Não basta, como fez o filósofo alemão, pressupor ao pensamento a existência da coisa em si que, no entanto, seria inescrutável à razão. Como se sabe, toda experiência possível em Kant é mediada pelas formas e conceitos *a priori* do sujeito transcendental, de modo que o em-si não pode ser apreendido, ao menos não diretamente. Entre a coisa e o sujeito, sempre se interpõe a malha lógica

3 Falamos em duas tradições, mas não ignoramos as suas afinidades bem como as tentativas de síntese realizadas por autores como Marcuse (1968). Ao final, no entanto, o lugar que a história ocupa em ambas as constitui como abordagens distintas e, em alguns casos, opostas.



da razão. Vieira Pinto recusa essa compreensão na medida em que o mero “reconhecimento de um material informe existindo independente dela [da consciência] não lhe tiraria o caráter de ser autora de tudo quanto de inteligível há na sua representação, que derivaria afinal dela mesma, não seria mais do que a construção do objeto por meio de ideias ou formas imanentes ao espírito” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p., 21). Nesse caso, apesar do reconhecimento do objeto enquanto condição do saber, a consciência reduplicaria suas categorias, girando em falso, uma crítica de certo modo parecida com a que faz Adorno em *Dialética negativa* (2009). Como assevera o autor, pensar é sempre identificar. Para se apoderar do objeto, o pensamento precisa subsumi-lo à sua esfera; ao conceito, portanto. Contudo, a materialidade do objeto, jamais inteiramente suprassumida, não se perde e ameaça de dissolução todo o edifício da identidade conquistada. Adorno admite a primazia do objeto, no entanto sem recorrer a um retorno ao realismo ingênuo. Não é possível colar o particular ao texto, as armas da filosofia são mesmo conceituais. Nisso Kant está certo. Assim, a dialética negativa proposta por Adorno tenciona pensar o não-conceitual subjacente ao conceito por meio do conceito. Ou, nas palavras do autor, “a utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (Adorno, 2009, p. 17). É nesse sentido que ele fala em segunda reflexão (Adorno, 1975, p. 224). Nesse caso, o pensamento, ainda que inconscientemente, pretende sarar a ferida que sua atividade sempre inflige ao objeto. Essa dívida o impele a uma renovada reflexão, mas se trata de dívida infinita, impagável. Por isso, fala-se em uma dialética negativa, sem reconciliação, ao menos no mero plano conceitual, restando então o processo: uma abertura expressiva e mimética ao objeto que permanece consciente, ao mesmo tempo, da sua necessidade e insuficiência. Afinal, “seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação — da linguagem. A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade” (Adorno, 2009, p. 24).

Nessa linha, Vieira Pinto argumenta que a primazia do objeto não implica o empobrecimento da consciência. Ela apenas sustém a “anterioridade da realidade exterior” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 22), diante da qual a consciência apresenta sempre as características de disposição e compreensão (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 22). Assim, a consciência manteria uma postura de “docilidade ao real”. Adorno talvez não empregasse fórmula como essa, que a primeira vista pode soar conformista. Para ele, afinal, pensar é ação, mutila o objeto. Não há docilidade, mas sim luta. Contudo, algo disso permanece vivo no irreduzível momento mimético imanente a todo conceito. Dessa forma, a descrição do processo por Vieira Pinto não se distancia tanto da que Adorno pontificou. Para o brasileiro, o pensador crítico





está sempre se debatendo numa análise que a rigor não tem fim, em busca da conceituação cada vez mais precisa da realidade. As fórmulas que propõe, não só não são imutáveis e definitivas, como ainda obrigam a um permanente esmiuçar, a precisar cada vez mais o seu significado, o que implica estabelecer divisões e diferenciações entre conceitos, e ainda no sentido de um mesmo conceito, chegando às vezes à sutileza. É isso imposição da fidelidade ao real, múltiplo, complexo e inesgotável, a tal ponto que nenhuma formulação pretenderá tê-lo apreendido adequadamente (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 176).

Ou, como diria Adorno, “o conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente. Ele não deve promover o aparecimento do fantasma de um todo” (2009, p. 20). Para tanto, o autor propõe pensá-lo em sua constelação, ou seja, por meio do “processo que ele acumula em si” (2009, p. 142), pela história que nele se sedimentou, integrando-o a outros objetos.

Vieira Pinto enfrenta o problema da apreensão do objeto por meio do conceito de intencionalidade, tomado a Husserl. Mas, antes, adverte que “este conceito, próprio da escola fenomenológica, merece ser aproveitado, desde que depurado de conotações idealistas” (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 47). A intencionalidade indica que a consciência é necessariamente de objeto, pois sempre tende para algo que não é ela mesma. Nela, o momento coisal (a quididade) é irreduzível, sendo assim, a consciência não preexiste aos objetos. Antes, se constitui na relação. Por isso “ela é uma ação – o feito de um agente (ego) que se institui enquanto tal à medida mesmo em que executa o ato” (Côrtes, 2003, p. 130). A intencionalidade, portanto, não se cinge à mera contemplação.

Para a consciência, continua Vieira Pinto, não existe apenas um “modo de captação do real, mas [ela] admite não só variedades distintas de relação com o real, como igualmente número indefinido de graus de claridade perceptiva no ato da representação” (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 48). Além disso, argumenta o autor que a intencionalidade não é apenas individual, como pretende o pensamento fenomenológico. Há igualmente a “intencionalidade da consciência coletiva”, dado que “também a sociedade, na sua compreensão coletiva está sempre voltada para um objeto ou aspecto do real, e sua consciência se define por essa correlação” (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 49). Dito isso, conclui-se que no caso de *Consciência e realidade nacional* o objeto central é a nação em luta pelo desenvolvimento, é o Brasil. Ele escreve para compreender e organizar as distintas formas de intencionalidade cujo objeto é a nação, com o fim de discernir entre elas as que seriam críticas das que fossem ingênuas. Não se trata de mero exercício intelectual, mas sim



porque, segundo o autor, destacar as formas críticas de intencionalidade seria uma etapa decisiva para que o processo de industrialização em curso pudesse alçar o Brasil do subdesenvolvimento à condição de nação plena.

Desse modo, o objeto a que a consciência crítica se abre não é o simplesmente dado, a substância eternamente igual a si mesma pressuposta pela lógica formal. Um tal objeto só existe como hipostasia de um dos momentos da dialética: o conceitual. É a consciência ingênua quem acredita tomar seus objetos em definitivo, pois por sua vez, a consciência crítica sabe que a realidade (que a antecede e condiciona) é processo, não se esgota. “Por conseguinte, a consciência que se investiga a si mesma terá como núcleo de todas as estruturas e reações esta propriedade: a de ser uma consciência histórica” (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 91).

## Historicidade

De acordo com Vieira Pinto, “para o pensamento inocente, a realidade tem existência substancial: é aquilo que é, não muda senão até o ponto em que o faça sem deixar de ser substancialmente o que é” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 34). Dizer que a realidade tem existência substancial, portanto, não equivale a afirmar simplesmente que nela nada acontece. Pelo contrário, a consciência ingênua discerne uma série de acontecimentos, bem como as distintas formas com que as partes da realidade entram em interação. O que não muda é a totalidade no interior da qual as partes se relacionam.

Pensem na tradição ensaística que tomou o Brasil como objeto entre finais do XIX até meados do século XX. A pergunta fundamental era pela essência da nação, pela substância que, uma vez discernida, seria a chave por meio da qual o todo seria decifrado. Estando de posse dessa chave, quase nada mudaria. Seríamos então o país das três raças tristes, da cordialidade, da democracia racial. Não se esperava que da descoberta da essência da nação se seguisse um tempo em que nada mais aconteceria. A lógica é outra, é a do pecado original. Acontecimentos virão, mas o país, em sua substância, permanecerá o mesmo. Assim, “para essa modalidade de pensar, o fundamento da realidade é estático. A mobilidade diz respeito a transformações superficiais, acidentais, porém o todo permanece idêntico a si mesmo, pois aquilo que o explica, a sua estrutura e as ideias com as quais deve ser apreendido, não variam” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 33).

Já a consciência crítica entende a realidade fundamentalmente como processo (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 34). As categorias que mobiliza para a compreensão de um objeto são válidas apenas enquanto o objeto existe em sua configuração atual. Aparentemente tautológica,



tal afirmação tem implicações teóricas relevantes. O processo não admite compartimentações, ele conforma uma totalidade. Nesse sentido, tanto o objeto quanto as categorias com as quais a consciência o apreende se relacionam internamente, e um reage sobre o outro. Portanto, nada permanece igual a si mesmo, não existindo um sujeito transcendental a quem recorrer para estabilizar o mundo. A totalidade, sendo processo, é histórica e arrasta sujeito e objeto consigo em um único movimento. Dessa forma, "o processo, no seu movimento real, deve condicionar o método que, em cada período, permite formar as ideias necessárias a compreendê-lo. Como proposição constantemente válida há apenas esta, de ordem metodológica, suprametodológica: a de que o método é variável". (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 35). Ou, como uma vez argumentou Horkheimer (2015, p. 45), "o que caracteriza um processo dialético é que ele não se deixa conceber como efeito de fatores diversos e invariáveis; ao contrário, seus elementos mudam recíproca e continuamente dentro dele, de tal forma que não podem ser definitivamente distinguidos entre si".

Ao se reconhecer como condicionada a consciência crítica, assume a sua historicidade. Bem dito, a consciência crítica não afirma apenas a historicidade de seus objetos, é sobretudo de si que ela fala. Ela mesma é histórica. Isso significa admitir integralmente a relatividade de seus juízos, sem, no entanto, aderir ao relativismo. A consciência alcança a sua relatividade ao exercer o que Adorno chama segunda reflexão, ou seja, a dialética, pensamento ao quadrado, assim afirmando a determinação histórica de todo pensar. Dessa forma, se aproxima mais da verdade que seus concorrentes teóricos, que acreditam apreender o real pela manipulação do que aparece como imediatamente dado, sem história. Por isso, "a racionalidade da consciência crítica exprime-se na compreensão dialética do processo da realidade" (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 68).

Para a dialética, todo particular é mediado e sempre envia para além de si mesmo. Se é assim, qualquer conceituação, ao delimitá-lo, também o trai. Nesse sentido, a dialética é o esforço da consciência em apreender essa situação paradoxal. É conceituar o real, submetendo-o ao idêntico ao mesmo tempo em que se abre para a sua permanente mobilidade. O objeto deve ser vislumbrado como um feixe em dissolução. Aquilo que o modifica já está ativo em sua configuração atual. "Por isso, a consciência crítica é dialética, no sentido exprimir a realidade do atualmente válido, em função daquilo que nele está potencialmente contido" (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 150). Desse modo, todo objeto é desde já mediado pelo seu contrário. A esse movimento a dialética atribui o nome de contradição. Assim, "a visão dialética mostra a contradição instalada no âmago do pensamento, no interior da ideia, não porque resulte de confusão intelectual ou erro de pensamento, mas precisamente porque reflete com plena verdade a mobilidade autêntica do real" (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 73).



## Contradição

Para a lógica formal, contradição é anátema (Adorno, 1975, p. 218), é o que deve ser expurgado do pensamento caso ele pretenda reivindicar validade e, portanto, a verdade. Todo raciocínio formal está condicionado ao princípio do terceiro excluído: uma proposição é verdadeira ou falsa, não é possível que seja uma coisa e outra ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. A dialética não recusa esse princípio enquanto tal. Não advoga a contradição lógica, embora saiba que ela existe e deve ser enfrentada<sup>4</sup>. Antes, a demonstra como as regras formais do pensamento mutilam o objeto, esconjurando dele tudo o que excede às suas regras, a sua gaiola de ferro. Afinal, a dialética argumenta que a coisa é contraditória, não que a contradição formal deva ser admitida no âmbito mesmo da lógica aristotélica, ou seja, “faz do conceito um processo que nada mais é do que o processo da coisa nele concebida, por sua vez parte do processo da totalidade da realidade” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 74). Como falamos, a tradição dialética não nega validade à lógica formal, apenas ressalta a sua limitação ante a totalidade histórica.

Em outro texto, publicado sete anos depois de *Consciência e realidade nacional*, Álvaro Vieira Pinto retoma a reflexão sobre o método dialético, inclusive de maneira mais sistemática. Em *Ciência e existência*, entre outras questões, ele aborda o problema da dialética na ciência. Ali, a lógica formal não aparece simplesmente como falsa, ela é um caso particular da lógica generalizada: a dialética (Vieira Pinto, 1979, p. 179). Quando se trata de conhecer correlações causais imediatas e circunscritas, a lógica formal se mostra inclusive mais adequada. Nesse caso, categorias como mediação, determinismo recíproco e totalidade podem ser ignoradas, pois aparecem como excessivas segundo o tipo de compreensão que se quer (Vieira Pinto, 1979, p. 177). Em certo âmbito, a realidade pode ser apreendida e controlada por categorias como as de identidade e causalidade. Dessa forma, a lógica formal, é fundamentalmente operatória ou, como diria a teoria crítica, instrumental (Adorno e Horkheimer, 1985). Por trás dela repousa a eterna necessidade de autoconservação, que se autonomizou como capital na era burguesa. No processo de dominação da natureza, o caótico, ameaçador e complexo mundo externo precisa ser reduzido à identidade e a consciência, por meio de processos abstrativos, paulatinamente reconhece nos objetos aquilo que permanece igual a si mesmo.

4 Carne-Lima (2003) cita como exemplo a proposição “eu falo que não estou falando”. Nesse caso, explica o autor, distingue-se dois aspectos da mesma coisa contraditórios entre si, mas se eliminar um deles, o outro se extingue.



No curso do trabalho de abstração a idéia, que a princípio é apenas o reflexo concreto do objeto, adquire uma segunda e superior maneira de ser, a abstrata, aquela que abandona vários traços da concretude da coisa para representá-la em sua generalidade, segundo um modo diferente. Quando se procede à abstração em caráter metafísico, entre os dados deixados de parte na representação da coisa está a contradição que a habita e define concretamente. Neste caso, a representação do objeto toma-o como algo consistente em si, invariável ao longo de qualquer período de tempo em que seja considerado, e sempre coincidente consigo mesmo sob a espécie da identidade formal (Vieira Pinto, 1979, p. 193).

Nesse caso, o conceito (ao identificar) expurga do objeto suas contradições e elimina nele o que, diante dos fins operatórios, se mostra intratável ou excessivo. Se o pretendido é submeter o objeto a fins instrumentais, ele não pode ser descentrado por sua não-identidade. A historicidade e a contradição devem ser descartadas. Desse modo, o pensamento operatório elimina o tempo enquanto processo dinâmico. A temporalidade aqui preservada é igualmente formal. Não é possível pensarmos uma relação de causalidade sem categorias espaçotemporais, como já indicara Kant, no entanto, sendo formal, o tempo é reversível e a sua repetição não afeta a estrutura interna dos fatores (Horkheimer, 2015, p. 46-47). Uma vez que os objetos tenham sido reduzidos a sua igualdade interna, eles passam a interagir externamente, dando origem a juízos operatórios do tipo "se A então B". Assim, "as idéias apenas admitem variações de posição no jogo das relações externas de umas com as outras, ou seja, nas distintas colocações que podem ocupar nos procedimentos operatórios em que figuram" (Vieira Pinto, 1979, p. 193). A lógica formal se torna ideologia, no sentido marxista, quando a sua gênese no processo de dominação da natureza é ignorada e se a considera enquanto matriz transcendental, condição apriorística de toda experiência possível (Adorno, 2009, p. 42), ocorrendo a hipostasia de um dos momentos do processo: o conceitual. Ou seja, "o vício das filosofias metafísicas consiste em reduzi-la apenas a este aspecto" (Vieira Pinto, 1979, p. 194). Nesse caso, "a forma absorve o conteúdo de modo que a primitiva e autêntica contradição entre conteúdo em mudança e forma imóvel, fica substituída pela idéia universal, abstrata, invariável, resultado da ocultação do conteúdo pela forma" (Vieira Pinto, 1979, p. 194). A dialética se revela à consciência quando ela apreende em seu processo formativo a marca de sua interação com a coisa, que lhe antecede e é, por sua vez, evanescente, quando ela reconhece a história como seu nódulo objetivo. A partir desse ponto, o conceito de contradição deixa de ser anátema e se torna o princípio dinâmico que anima todo o processo.

A contradição opera no objeto como campo de possibilidades que, por definição, não



pode ser antecipado de uma vez por todas. Caso a análise se restrinja a apreender relações causais, o objeto vai aparecer num tempo formal, limitado ao seu contexto de manipulação. Nesse sentido, a análise dialética reivindica o futuro como dimensão significativa e epistemologicamente pertinente. Na relação causal, os fatores permanecem os mesmos em sua interação. Eles não estão vinculados ao contexto mais amplo e à pressão de processos cumulativos. A dinâmica do tempo é suspensa para que o objeto possa ser controlado. Ao contrário, a dialética reanima o tempo e busca estender as tendências internas do objeto, revelando as contradições que ao longo forçam a sua modificação em outra figura. O tempo da análise dialética não é simplesmente formal, visto que toda efetividade é atravessada pelo seu campo de possibilidades, que, enquanto tal, é concreto. O tempo da dialética é cumulativo e preche de consequências (Ollman, 1998).

## Trabalho

Como temos visto, em Hegel a primazia é do espírito. Os momentos da efetividade, subsumidos numa série de objetos em um longo processo de negação, se resolvem ao final pela emergência da figura do espírito absoluto, em que a consciência desperta para o fato de que, mesmo quando alienada, sempre esteve consigo mesma. Afinal, a alienação em Hegel é autoalienação: a consciência destaca uma parte de si e se relaciona com ela como se fosse um outro. Ao tomar conta dessa condição, a autoconsciência se descobre espírito (sujeito, portanto) e se eleva ao saber absoluto. Sendo assim, afirma Marx, a consciência nunca lidou com objeto algum. O processo de negação, que a leva de uma figura a outra, tem como modelo o trabalho. Hegel acerta ao conceber a essência do homem como autoconstrução, processo (Marx, 1978, p. 37)<sup>5</sup>, mas ao recusar qualquer objetividade independente do espírito, o trabalho implícito na negação hegeliana permanece abstrato (Marx, 1978, p. 38). No limite, e isso só se revela ao final, o trabalho do conceito burila ideia com ideia, sem erigir uma objetividade efetiva. Nesse sentido, gira em torno do próprio eixo.

Como argumenta Marx, um ser que não lida com objetos efetivos reais não passa de mera abstração, um não-ser (Marx, 1978). Dessa forma, a dialética hegeliana partiria do ser absoluto, mas ainda abstrato, passaria à negação em uma sucessão de objetos que a consciência toma como efetivos, para então recuperar a figura divina, mediada filosoficamente, com a emergência do saber absoluto, já que o trabalho do conceito, por todo o tempo, foi trabalho sobre si mesmo. O espírito sempre esteve junto a si em seus objetos. No entanto, para Marx, o humano, sede da

---

5 Para uma análise perspicaz do espírito hegeliano como expressão ainda não consciente de si mesma do trabalho social, indico Três estudos sobre Hegel (2013), de Adorno, sobretudo o primeiro ensaio, "Aspectos".



consciência, é antes de tudo um ser vivo, natural, efetivo e, enquanto tal, é fundamentalmente um ser objetivo entre outros objetos. Sendo assim, padece, e por isso precisa do outro (Marx, 1978, p. 41). A fome necessita do alimento; o frio, do abrigo; o amor, da parceria. Nesse quadro, o trabalho emerge como força material, mediação entre o padecimento e sua satisfação. É pela modificação da natureza, mobilizando suas forças vitais, que são, como tudo o mais, parte da natureza, que o ser humano se mantém vivo e se desenvolve. Tanto por isso, o trabalho é, objetivamente, seu primeiro ato histórico:

Devemos começar constatando que a primeira premissa de toda a existência humana, e, portanto também de toda história, é a premissa de que os homens, para “fazer história”, se achem em condições de poder viver. Para viver, todavia, fazem falta antes de tudo comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a geração dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material em si, e isso é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que tanto hoje como há milênios, tem que ser cumprida todos os dias e todas as horas, simplesmente para assegurar a vida dos homens (Marx, 2007, p. 50).

Embora parte da natureza, o humano se distingue de outros animais<sup>6</sup>, já que, pelo trabalho, se constitui no que Marx chama de “ser genérico”, cujas características são a universalidade e a liberdade mediadas pela consciência. Nas palavras do autor:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (Bestimmtheit) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque sua atividade é atividade livre (Marx, 2004, p. 84).

6 Essa perspectiva contribuiu para a ideia da superioridade do humano em relação aos outros seres viventes. Hoje, no entanto, tal concepção vem sendo reconsiderada.



O ser genérico, continua Marx, pode produzir sem que esteja condicionado imediatamente por instintos ou mesmo necessidade, ele trabalha não apenas para si ou para a sua prole. Em sua atividade, contempla toda a espécie, reproduz a natureza inteira. or essa autonomia também submete suas criações às leis da beleza (Marx, 2004). Contudo, ao se apropriar do trabalho alheio, usurpando do produtor o resultado de sua atividade, a exploração do homem pelo homem faz da vida genérica mero meio de vida, maldita obrigação, ao invés de livre manifestação de suas forças vitais. Dessa forma, o trabalho se mostra como atividade estranhada, alienação. Primeiro, do produtor em relação ao seu produto, mas também do trabalhador em relação ao processo de trabalho e, por fim, do homem diante do homem. Nesse sentido, a dialética marxiana parte do ser genérico, passa pelo estranhamento e vislumbra a emancipação, cujo resultado seria o comunismo, quando pela livre associação seriam garantidas ao trabalho as condições de autonomia. Nesse momento, o ser genérico se reapropriaria de si mesmo. Sendo assim, para Marx só haverá efetiva emancipação pela superação da propriedade privada, que é forma acabada do trabalho alienado, ou seja, quando houver a superação prática do capitalismo como sistema histórico. De todo modo, Marx não confunde o processo de superação do capitalismo com a coletivização da propriedade e a igualdade de salário. Nesse caso, "a coletividade é apenas uma coletividade do trabalho e de igualdade do salário, que o capital coletivo, a coletividade como capitalista em geral, paga" (Marx, 1978, p. 7). Como argumenta Moishe Postone, para ele não bastaria coletivizar a propriedade ao tempo que se preserva o sistema de produção de mercadorias. A emancipação supõe a abolição de outras relações como o assalariamento, a divisão do trabalho e o trabalho mesmo como produtor de valor. Algo que o desenvolvimento tecnológico pode vir a permitir, mas não tornar inevitável (Postone, 2014).

O trabalho é também categoria central em Álvaro Vieira Pinto. Tal como pensa o autor, evidentemente influenciado por Marx, ele é mediação pelo que a sociedade se reproduz e, em paralelo, molda suas formas de consciência. No concerto geral de sua filosofia, assim, o trabalho exerce função ontológica central. O saber, argumenta, tem raiz prática: a mera contemplação não penetra os objetos, não descobre suas determinações fundamentais. Ou seja, "é o trabalho que nos revela o ser das coisas e não a especulação lógica apriorística ou alguma sutilíssima intuição metafísica" (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 67). Isso faz com que Vieira Pinto tome distância de todas as formas de idealismo filosófico. Desse modo, como é comum na tradição dialética, ele recusa adotar como ponto de partida as regras estabelecidas pela instituição do campo científico ou a tradição filosófica como espaço autônomo de reflexão: a humanidade sempre participou do saber, posto que, para se reproduzir, precisa travar contato com a natureza objetiva pela ação





modificadora do trabalho. Ao pretender transformar a realidade natural, o ser humano projeta, e caso suas projeções derivem para a fantasia, a ação se frustra. Afinal, a natureza, sendo objetiva, é recalitrante. Por isso, pelo trabalho se forma necessariamente um contorno de saber objetivo que dispara uma dinâmica ascendente de progresso técnico, ampliando sucessivamente as formas de consciência possíveis à humanidade. Essa perspectiva posiciona Vieira Pinto no interior da tradição materialista, que remonta a Marx e foi sistematizada quase nesses mesmos termos por Lukács da Ontologia do ser social. De acordo com o filósofo húngaro, o trabalho:

É um pôr teleológico conscientemente realizado, que, quando parte de fatos corretamente reconhecidos no sentido prático e os avalia corretamente, é capaz de trazer à vida processos causais, de modificar processos, objetos etc. do ser que normalmente só funcionam espontaneamente, e transformar entes em objetividades que sequer existiam antes do trabalho (Lukács, 2010, p. 44).

Mas o diálogo aberto de Álvaro Vieira Pinto é com a fenomenologia e o que ele chama de filosofia da existência, tradição com a qual, durante todo projeto, mantém uma relação tensa e complexa: aceita e mobiliza vários de seus conceitos, mas não sem antes denunciar o idealismo de que partem e a sua profunda ausência de tino histórico. É dessa forma que se apropria do conceito de amaterialidade<sup>7</sup>. Por ele, os filósofos da existência (nesse caso, Heidegger, embora, como sempre, ele não seja citado) viram “que o mundo se apresenta ao existente humano como espaço de ações possíveis mediante objetos dispostos ao seu redor, a serem tomados como utensílios, e que, portanto, a determinação mais imediata dos entes é a de se darem como algo que ‘está à mão’” (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 73). O autor afirma que conceito deve ser acolhido, pois “encaminha a uma concepção ativa, e não contemplativa, da realidade, mostrando que o trabalho exercido sobre o mundo ‘que está à mão’, o nosso mundo, é que o transforma eficazmente” (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 74). Contudo, preocupados com o “mistério ontológico”, fora e acima do tempo, adverte Vieira Pinto, os filósofos da existência esqueceram de fazer uma distinção decisiva: a entre objeto simplesmente dado e aquele produzido pelo trabalho. Pelo último, o ser humano trava contato com um objeto histórico, que o posiciona em um mundo de possibilidades particulares. Quanto mais trabalho acumulado e mais tecnologia empregada na produção das coisas, mais evidente se torna a existência do mundo como criação histórica, resultado complexo do processo de trabalho

7 Para uma análise circunscrita do conceito de amaterialidade em Álvaro Vieira Pinto, indico o artigo dos pesquisadores Gonzatto e Merkle (2016).



(Vieira Pinto, 2020). Desdobrando a ideia, Vieira Pinto prevê um crescente autoesclarecimento das massas trabalhadoras sobre a sua posição e função no processo geral do desenvolvimento, que as faria lutar cada vez mais pela melhora de suas condições de vida (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 114-116).

No entanto, o autor argumenta que a principal e dominante contradição no contexto histórico do Brasil não seria a entre capital e trabalho, mas sim a entre subdesenvolvimento e desenvolvimento. Vieira Pinto não ignora o conflito de classes, mas o considera secundário no contexto brasileiro. A luta principal seria contra o capital estrangeiro e seus representantes internos, em geral ligados aos setores de exportação (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 39-42). Se nos países centrais a perspectiva era a da superação da alienação do trabalho, no Brasil faltava ainda garantir a possibilidade mesma de trabalho às massas que estariam submetidas a condições primitivas de sobrevivência (Vieira Pinto, 2020, vol. 1, p. 153-154). Portanto, a tarefa seria industrializar o país, colocá-lo em condições de desenvolver os níveis técnicos mais avançados. Álvaro Vieira Pinto, aqui, faz distinção entre a técnica como modo tradicional de realização de tarefas e a técnica como inovação, aquisição de novas formas de produção mais eficazes. Para a superação do subdesenvolvimento, seria preciso se tornar capaz de dominar a técnica em seu sentido inovador. Essa perspectiva supõe a formação de uma frente ampla que reunisse os que, em tese, estariam interessados no desenvolvimento do país: trabalhadores, burguesia nacional e intelectuais progressistas (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 218). Afinal, no subdesenvolvimento, é a nação mesma o sujeito alienado, antes que o trabalhador. A ela seria recusada a possibilidade de dispor de seus próprios recursos e trabalho.

Muito se debateu sobre os equívocos dessa posição, o que serviu para a desmoralização intelectual do ISEB após o golpe de 1964. O tema renderia outro artigo, não nos cabe discuti-lo aqui. O certo, e o trabalho de Norma Côrtes (2003) demonstra isso, é que a abordagem do problema pela sociologia paulista foi redutora em sua luta interna pela hegemonia acadêmica. Vieira Pinto não ignorava a teoria da alienação do trabalho de Marx, tampouco os riscos de fracasso da pretendida frente ampla pela superação do subdesenvolvimento. Inclusive, antecipou em vários momentos de *Consciência e realidade nacional* a possibilidade de um golpe ou mesmo da guerra civil, sem que se pudesse garantir como se comportariam setores da burguesia nacional na hora da verdade. Nesse sentido, como conclui Cortês, Álvaro Vieira Pinto e o ISEB não eram de forma alguma meros ideólogos ou ignorantes teóricos, eles foram derrotados politicamente.

De todo modo, o enquadramento teórico não oculta as ambiguidades do projeto. Vieira Pinto insiste em vários momentos que a superação do subdesenvolvimento não seria o fim da história, e sim abriria etapa para que outras contradições, como a entre capital e trabalho, se



tornassem dominantes. Portanto, a emancipação sugeriria alguma forma de socialismo. Afinal,

as relações entre os homens são mediatizadas pelas coisas, e daí provém a possibilidade de que o domínio de um pequeno grupo sobre extensas massas se exerça mediante a posse, por esse grupo, de objetos, por exemplo, as máquinas de produção industrial, que afetam vitalmente a existência das massas. Daí, também, inferir-se que as relações entre todos os homens só se tornarão completamente humanas quando for suprimido o poder de dominação exercido por meio das coisas, ou seja, quando os bens materiais e culturais forem despojados dos efeitos maléficos sobre os indivíduos e as massas, deixando de ser dominadores do homem e passando a ser dominados pelos homens (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 193).

No entanto, noutros momentos relaciona desenvolvimento econômico, ainda nos marcos do capitalismo, ao fim de toda injustiça e exploração. A luta com a possibilidade do conflito aberto que se antevia exigia a fundamentação de uma perspectiva emancipadora, que o autor, por vezes, parece acreditar possível com a ampliação da industrialização e a elevação das massas a uma nova posição econômica: “não terá verdade lógica nem mérito moral qualquer teoria que propugne pelo desenvolvimento do país sem ao mesmo tempo assegurar às massas, que o devem executar, o término de toda injustiça e exploração” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 207). Desse modo, a classe e o desenvolvimento nacional ressoavam juntos um mesmo processo de libertação, fundamentado teoricamente pelo nacionalismo. Essa ambiguidade atravessa toda a reflexão em *Consciência e realidade nacional* e não se dilui.

De todo modo nem todas as ambiguidades e contradições se diluem pelo condão da reflexão teórica nos marcos da dialética. Como argumenta o autor, o sujeito fundamental é o processo. O projeto, que emerge das condições objetivas, lida com um objeto vivo e contraditório, em permanente transformação e, por isso, não há qualquer chão que o ampare definitivamente. A reflexão dialética é ao mesmo tempo análise e aposta. É um pensar no abismo, pode sempre falhar. Nesse sentido, a filosofia de Vieira Pinto é expressão imanente da ascensão dos movimentos de massa de sua época, nos quais divisava a cifra de uma possível revolução nacional (Barcat e Lepinski, 2023). Cabe aos intelectuais e todos aqueles interessados na transformação da sociedade retomar a reflexão, desvendando as condições emergentes de mudança, e seguir apostando. O que a dialética sempre recusou e continua é toda forma de conformismo.

## Totalidade

Em Hegel, a totalidade, embora de início não consciente, percorre todos os momentos do espírito, até a assunção da figura do saber absoluto. O espírito esteve presente em cada um dos seus momentos. Era ele quem impelia o particular para além de si. A totalidade, portanto, é sujeito. Atua como mediação pelo que cada particular é atravessado e descentrado por outro, até que da vertigem se restabelecesse a paz absoluta. “Dessa maneira, negatividade e totalidade se pressupõem reciprocamente em Hegel. Sem a negatividade, o todo não se põe, mas se o todo não é imanente em cada negação, tampouco a negatividade se efetiva de maneira determinada, isto é, positivamente” (Repa, 2011, p. 275).

Já para Marx, a realidade mesma conforma uma totalidade internamente estruturada como um modo de produção. Isso significa que algumas categorias são, em uma dada formação histórica, mais determinantes que outras. A articulação complexa dessas categorias estrutura o todo concreto, que é “síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade” (Marx, 2011, p. 54). Esse todo, no entanto, não é resultado da “cabeça pensante”, mas antes do mundo efetivo, de que se vale o pensamento teórico em seu processo de conceitualização. Ao apreendê-lo conceitualmente, o mundo permanece o mesmo e é pressuposto, ou seja, “as categorias expressam formas de ser” (Marx, 2011, p. 59). Pelo fato da totalidade ser articulada internamente, ao pretender analisá-la “seria impraticável e falso [...] deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente” (Marx, 2011, p. 60). Marx nos dá uma série de exemplos: ao analisar a sociedade burguesa, nada aparentemente mais correto que começar pela população. Afinal, de um ponto de vista concreto e até mesmo intuitivo, chega-se à conclusão de que, sem a população, não há produção de riquezas e, que, portanto, ela antecipa e determina categorias mais simples, como valor de troca, salário, dinheiro. No entanto, o autor questiona essa perspectiva. Como argumenta,

a população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [Abstrakta]



cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações (Marx, 2011, p. 54).

Portanto, o pensamento não deve necessariamente apreender a totalidade segundo a forma de seu aparecimento histórico. A população de fato antecede historicamente a produção de valor de troca, mas a forma concreta como ela se articula nas sociedades capitalistas está determinada pela produção dele. É nesse sentido estritamente lógico que a categoria antecede a de população. Para Marx, a análise deve apreender o nexo interno que conforma a sociedade em um todo concreto, ou seja, cada categoria (que, como falado, expressa modos de ser) só assume seu significado efetivo segundo a posição que ocupa no interior de uma formação social internamente estruturada. Outro exemplo que nos dá o autor é do dinheiro (Marx, 2011, p. 56). Como demonstram várias formações históricas, ele pode existir antes mesmo do capital. Em sociedades camponesas, como as escravas, o dinheiro era um meio de troca corrente nas fronteiras, embora não exercesse papel relevante no interior das comunidades aldeãs. Já nas sociedades de comerciantes, como a dos antigos fenícios, aparece universalmente como meio de troca independente de qualquer sistema de produção orientado para o lucro. Só no capitalismo o dinheiro emerge em sua plena figura, ou seja, como mediação universal e nexo estrutural que articula toda a produção e, portanto, a sociedade de um modo geral. Só aí ele é capital. Se passa o mesmo com a categoria de trabalho: pensada em sua generalidade, isto é, como metabolismo social com a natureza para a produção de valores de uso, ela compreende todas as sociedades. Contudo, na prática, apenas se torna válida nessa generalidade nas formas mais desenvolvidas de sociedade burguesa, já que apenas aí todos os trabalhos se equivalem de um modo indiferente, dando origem efetiva ao trabalho abstrato (Marx, 2011, p. 57-58). Aliás, é essa a condição objetiva para que ela seja concebida mentalmente e generalizada, *cum grano salis*, para todos os períodos, como Marx (2008) demonstra no exemplo de Aristóteles, a quem não era possível pensar todas as determinações do valor dado o horizonte estreito do trabalho no escravismo. Isso permite Marx concluir que

em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter



particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta (Marx, 2011, p. 59).

De todo modo, a totalidade não deve ser entendida simplesmente enquanto sistema, como, por exemplo, para os funcionalistas. Isso porque ela é fundamentalmente contraditória e consequentemente dialética. Todas as categorias até aqui discutidas pressupõem a sociedade como totalidade, em que as contradições, seja a entre capital e trabalho ou entre subdesenvolvimento e desenvolvimento, são mais que meras contingências, pois expressam tensões que articulam o todo como “síntese de múltiplas determinações” e tendem a forçar a passagem de fases internas ou a de um modo de produção a outro.

Por sua vez, partindo de Marx, Adorno considera a totalidade mais que uma simples ferramenta teórica. Antes ela é abstração real, ou seja, “na sociedade enquanto objetividade já se encontra algo como ‘conceito’” (2008, p. 107). No processo de produção e em seu corolário (a troca), os indivíduos abstraem do caráter concreto dos objetos e consideram deles apenas aquilo que têm em comum: serem realização do trabalho. Uma vez avançada a separação entre os produtores e seus meios de trabalho, após as ondas violentas da chamada acumulação primitiva, esse processo de abstração assume função de organizador geral das sociedades: “a conexão total configura-se concretamente na medida em que todos são obrigados a se submeter à lei abstrata da troca, sob pena de sucumbirem, independente de serem ou não subjetivamente conduzidos por um ‘afã de lucro’” (Adorno, 1975, p. 224). Não há outro mundo possível, agora todos são sujeitos monetários, ainda que a grande maioria, sem dinheiro, esteja submetida a um “leprosário social” (Kurz, 1992, p. 182). Então, o capital é o nexos funcional que conforma a totalidade concreta. Nesse quadro, ela é expressão da dominação impessoal do dinheiro sobre o indivíduo, ou seja, “a totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de coisificação” (Adorno, 1975, p. 223). A dialética em Adorno ganha pulsão pela resistência do não-idêntico, daquilo que o processo de abstração geral não pôde absorver e que ainda é capaz de gritar de dor (Adorno, 2009). Daí o lugar central que a psicanálise e a arte ocupam na arquitetura de sua filosofia, que já não conta com o proletariado histórico como sujeito (Safatle, 2020).

Já em Álvaro Vieira Pinto, a categoria da totalidade permite criticar o que o autor considera uma compreensão fragmentária e simplesmente mecânica, portanto não dialética da realidade. Para ele, a totalidade é “multiplicidade internamente estruturada” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 117), pelo que o sentido de cada particular é determinado. Todo objeto só constitui significado em sua efetividade quando inserido na totalidade a que pertence. Ele só existe enquanto tal por pertencer a um todo estruturado que, em certa medida, o determina. Nesse sentido, para cada



objeto sob análise é preciso descobrir a totalidade que o envolve. Como em Vieira Pinto, ao menos em meados dos anos 1950 os problemas enfrentados “dizem respeito aos suportes objetivos da sociedade, que afetam, nas suas soluções, o modo de existência do povo, envolvendo a escolha do seu destino histórico” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 131), ele argumenta que a totalidade referencial deve ser a nação. Essa escolha não seria arbitrária. Não se trata apenas de um recorte metodológico, uma forma de se delimitar um problema dentre outras. Como afirma Vieira Pinto, a humanidade, ainda não constituída concretamente, se dividiu em nações na atual fase do processo histórico mundial. Nesse sentido, no presente histórico, a nação é o espaço social que fundamenta objetivamente as possibilidades de ser de cada indivíduo.

Nessa altura do argumento, como é frequente, Álvaro Vieira Pinto abre diálogo crítico com a fenomenologia. Dessa vez, se apropria do conceito de ser no mundo (*in der Welt sein*). Se valendo da plasticidade do verbo *sein* na língua portuguesa, ele faz diferenciação entre estar e ser no mundo, considerados, aqui, pares dialéticos e necessários. Estar, assevera o autor, remonta à condição passiva, a que afeta todo ser. Antes de ser no mundo, estamos nele, e nesse sentido, somos dele. O mundo, como totalidade abrangente, sempre histórico/social, abre e condiciona as minhas possibilidades. Só então eu posso efetivamente ser, enquanto sujeito ativo. Ou seja, “só sou porque estou” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 140). O autor conclui que, por uma razão histórica, a nação é o mundo de que se deve partir. No caso do Brasil é especificamente a nação subdesenvolvida, marcada pelo atraso e pobreza que a constituem. Nesse sentido, a nação é um conceito de mediação, é por meio dela que os problemas regionais se iluminam e é também por ela que se compreende as outras nações. De uma perspectiva dialética, a nação é igualmente uma virtualidade. Ela nunca está definitivamente posta: é projeto. Se é assim, a nação se afirma, modifica e desenvolve pelo trabalho. Requer, portanto, um constante engajamento de todos que a ela pertencem e ao mesmo tempo constituem (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 201-203).

Nesse quadro, as nações desenvolvidas, economicamente dominantes, aparecem desde a periferia como opressoras, de quem a nação subdesenvolvida deve se liberar para alcançar plena autonomia, contradição expressa na luta entre o capital nacional e o estrangeiro. No entanto, as nações dominantes seriam também exemplares além de opressoras. Ao tomar contato com as formas mais desenvolvidas de sociabilidade (aqui entendidas pelo avanço da industrialização), a consciência crítica se habilita a compreender a falta que a constitui. Dessa forma, “o projeto de qualquer comunidade se acha de certo modo prefigurado no modelo irrecusável que é o estado atingido pelas comunidades mais avançadas” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 168). É nesse sentido que o subdesenvolvimento aparece a Vieira Pinto como “situação existencial do desumanismo” (2020, vol. 2, p. 143). Vivendo em condições precárias de subsistência, o ser da periferia se revela



aquém de suas possibilidades humanas, já pontificadas nos países adiantados. A dialética do subdesenvolvimento teria como horizonte a “unificação do tempo histórico” (Vieira Pinto, 2020, vol. 2, p. 166-172), momento em que cada nação compartilharia com as outras o mesmo patamar de desenvolvimento. Só então seria possível falar em uma única humanidade.

Se o horizonte histórico é alcançar as nações avançadas, desenvolvendo os aspectos positivos do capitalismo, a delimitação da nação como totalidade abrangente se mostra problemática. Afinal, o modelo de humanidade, o universal histórico e, portanto, abrangente, está além das fronteiras do país. Dessa forma, o país periférico só alcança seu significado pela totalidade mais ampla composta pelas nações desenvolvidas. Como pensador dialético, os conceitos mobilizados por Vieira Pinto remetem sempre a um além: não há periferia sem centro, como não há subdesenvolvimento sem os desenvolvidos. Além disso, retomando Marx, podemos argumentar que a nação como ponto de partida conforma ainda uma imagem caótica do todo. O mais correto seria a viagem de volta. Aqui também o capital tem em relação à nação uma posição lógica de antecedência. Nesse caso, o ponto de partida seria o capital e as distintas formas que assume enquanto sistema, estruturando tanto as relações externas, entre as burguesias nacionais, quanto internas, entre as classes. Essa crítica não é nova. Ela foi feita por Francisco de Oliveira (2013) quando argumentou que o subdesenvolvimento não seria um estaque dualismo econômico, mas sim um momento estrutural de uma totalidade dialética constituída pelo capitalismo, no interior do qual interagem produtivamente o “arcaico” e o “moderno” para atender as necessidades da acumulação em países periféricos como o Brasil. Sendo assim: a brutalização do trabalho agrícola barateia os custos de reprodução da força de trabalho urbana; os serviços informais auxiliam a acumulação dos setores dinâmicos; o mutirão constrói a cidade dos pobres, reduzindo os custos da burguesia com moradia em forma de salário. Anos depois, Francisco de Oliveira (2013, p. 131) conjecturou que “a singularidade do subdesenvolvimento poderia ser resolvida” desde que “a vontade das classes soubesse aproveitar ‘a riqueza da iniquidade’ de ser periferia”. E, nessa situação, “faltou o outro lado, isto é, que o projeto emancipador fosse compartilhado pela burguesia”. Mas aqui também não seria como “pedir peras ao olmo”? Como ele mesmo afirma, não se pode exigir que a burguesia abandone a perspectiva da acumulação, que lhe é própria (Oliveira, 2013, p. 119). Por isso, o subdesenvolvimento permaneceu sendo “a exceção permanente do sistema capitalista na periferia” (Oliveira, 2013, p. 131). A sua superação só poderia ser articulada pelas classes trabalhadoras, que, por seu turno, não tiveram força política para tanto.

Como afirma Paulo Arantes (2021), sempre estivemos na “vanguarda”, nunca fomos atrasados. O Brasil nasceu como experimento do capital mercantil ainda no século XVI, é desde sua fundação resultado da razão moderna. Não há tempo histórico a unificar. A miséria do





subdesenvolvimento, calcificada agora na figura grotesca do ornitorrinco, é a nota desesperada e necessária de uma mesma canção comum. Não por acaso, “voltamos à vanguarda, só que da desintegração” (Arantes, 2021, p. 63). É o centro que descobre que seu futuro o esperava ansioso na periferia (Hochuli, 2021).

## Palavras finais

Para Álvaro Vieira Pinto, o Brasil de meados do século XX atravessava um momento de transformações decisivas. Ele falava mesmo em ruptura, revolução. A passagem seria estrutural: do subdesenvolvimento ao desenvolvimento mudaria todo o país, suas formas políticas, econômicas, sua participação no concerto geral das nações, seus modos de consciência e subjetivação. É nesse quadro que ele adere à dialética, que entende como expressão racional do processo de desenvolvimento.

Nada disso serve ao nosso tempo. Ao contrário, vivemos hoje aquilo que Mark Fisher (2020) sintetizou como realismo capitalista. Desde o colapso do bloco soviético e seu cortejo de tragédias, desde o triunfo neoliberal, o horizonte revolucionário se retraiu. O fim da história foi decretado. Restariam agora lutas setoriais cujo objetivo seria somar melhoras incrementais dentro de estruturas de Estado orientadas para a produção de consenso (Arantes, 2021). Praticamente toda a esquerda entregou suas antigas bandeiras, jurando respeitar as regras do jogo do que outrora chamava democracia liberal burguesa, uma forma bastante particular de ditadura de classe. Mais de trinta anos passados, os resultados dessa capitulação não foram benfazejos. Sem concorrente sistêmico, entregue à sua pulsão, o capital reconfigurou o mundo do trabalho de acordo com o que, ainda no começo dos anos 2000, Francisco de Oliveira (2013) anteviu como trabalho abstrato virtual. Sem vínculos e, portanto, direitos, massas enormes de trabalhadores permanecem dia e noite à disposição para realizações de tarefas *just in time* em troca de algumas moedas. As fronteiras entre tempo de trabalho e não trabalho foram pisoteadas. Compromissos mínimos do antigo fordismo, que aqui nunca passou de aspiração, são relíquias de cuja memória se zomba. Nesse ambiente de desintegração, cresce novamente a revolta. No entanto, a esquerda domesticada faltou ao encontro. Jogando em campo aberto, a extrema direita renasceu e expande sua influência em diversas partes do mundo a cada nova eleição. Não por acaso, mesmo que de modo messiânico e reacionário, é a única força que ainda evoca a imagem da ruptura, da transcendência que conduziria a uma nova sociedade.

Se a dialética nos serve ainda é exatamente por preservar a ideia de que as mudanças determinantes são sempre estruturais. A partir da centralidade do conceito de totalidade



contraditória, ela mantém acesa a necessidade de ruptura. Como fala Safatle, a dialética só conhece mudanças globais. Ela sabe que, mantida a totalidade, as transformações tendem a ser subsumidas à sua pulsão interna, que é o infinito ruim do processo de abstração geral do capital (Safatle, 2020, p. 33). Ainda que sem se contentar com o mero plano conceitual, a partir da potencialidade contida e sufocada na situação, a dialética envia a um além. Nesse sentido, só há dialética quando o simplesmente dado é mediado pela intuição da emancipação. Não há dialética sem sofrimento, sem o sentimento profundo do estado absurdo da situação e da necessidade de superá-la (Safatle, 2020, p. 22). A dialética, portanto, pretende mostrar o quanto as possibilidades imanentes da sociedade são degradadas nas atuais condições, denunciando a conformidade social da ciência enquanto instrumento. Como afirma Adorno, a dialética encara a potencialidade sufocada no estado falso para que ela possa vir a ser realizada no mundo um dia. Ela mantém viva a hipótese de que enquanto houver uma lâmina desnecessária de sofrimento vai perdurar como uma lembrança renitente a necessidade da ruptura (Adorno, 2009).

## Referências

- ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. (coleção Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- ADORNO, Theodor W. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARANTES, Paulo Eduardo. **A fratura brasileira do mundo**: visões do laboratório brasileiro da mundialização. São Paulo: 2021. E-book. Disponível em : <https://sentimentodadialetica.org/dialetica/catalog/book/81>. Acesso em 24 dez. 2023.
- BARCAT, I. M.; LEPINSKI, W. Os movimentos populares como fundamento da análise da *Consciência e realidade nacional* em Álvaro Vieira Pinto. **Rev. Tecnol. Soc.**, Curitiba, v. 19, n. 57, p. 400-404, jul./set., 2023.
- CIRCE-LIMA, Carlos Roberto Velho. **Sobre a contradição**. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 1993.
- CÔRTEZ, Norma. **Esperança e democracia**: as ideias de Álvaro Vieira Pinto. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020
- GONZATTO, Rodrigo Freese e MERKLE, Luiz Ernesto. Amanualidade em Álvaro Viera Pinto: desenvolvimento situado de técnicas, conhecimentos e pessoas. **Educação. UNISINOS** [online]. vol.20, n.3, p.289-298, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HOCHULI, Alex. The brazilianization of the world. **American Affairs**. V.5, n°2, 2021.



- HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica I**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- JAMESON, Fredric. **Marxismo e forma**: teorias dialéticas da literatura do século XX. São Paulo: Editora Hucitec, 1985.
- KURZ, Robert. **O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARCUSE, Herbert. **Materialismo histórico e existência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista**: o ornitorrinco. São Paulo: Boitempo, 2013.
- OLLMAN, Bertell. Why dialectics? Why now? **Science & Society**, Vol. 62, n°3, pp.338-57, 1998.
- REPA, Luiz. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. **CRH**. n° 44, 2011.
- SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ciência e existência**: problemas filosóficos da pesquisa científica. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e realidade nacional**. vol. I (A consciência ingênua) e vol. II (A consciência crítica). Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. São Paulo: Boitempo, 2012.

## Informações Adicionais

### Biografia profissional:

Thiago Turíbio é doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professor do Departamento de História do Colégio Pedro II (RJ). Especialista em história da crítica de cinema brasileira, nos últimos anos tem publicado artigos sobre o tema como A formação histórica do método de análise fílmica em Jean-Claude Bernardet; Paulo Emilio Sales Gomes entre seus contemporâneos e A batalha pelo nome: a campanha das novas direitas contra Marighella, de Wagner Moura. Atualmente, dedica-se ao estudo da tradição dialética no pensamento crítico brasileiro.

### Endereço para correspondência:

Campo de São Cristóvão, 177, São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ, 20921-440, Brasil.

### Financiamento:

Não se aplica



#### Agradecimento:

Agradeço a Norma Côrtes pela generosa leitura e valiosas observações feitas a este artigo. Agradeço também a Álvaro Ferreira pela leitura e constante troca de ideias. Qualquer erro que persista, claro, é de minha inteira responsabilidade.

#### Conflito de interesse:

Nenhum conflito de interesse foi declarado.

#### Aprovação no comitê de ética:

Não se aplica.

#### Modalidade de avaliação:

Duplo-cega por pares.

#### Preprint:

O artigo não é um preprint.

#### Disponibilidade de dados de pesquisa e outros materiais:

Não se aplica.

#### Editores responsáveis

Rebeca Gontijo – Editora-chefe

Martha Rodriguez - Editora executiva

#### Direitos autorais

Copyright © 2024 Thiago Turibio

#### Licença

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



#### Histórico de avaliação

Data de submissão: 24 de janeiro de 2024

Data de alteração: 05 de maio de 2024

Data de aprovação: 30 de maio de 2024