



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA**

**MAURÍCIO UZÊDA DE FARIA**

**O INDIVIDUALISMO EM ORTEGA Y GASSET**

Salvador – Bahia  
2014

**MAURÍCIO UZÊDA DE FARIA**

**O INDIVIDUALISMO EM ORTEGA Y GASSET**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Salvador – Bahia  
2014

---

Faria, Maurício Uzêda de

F224 O individualismo em Ortega y Gasset / Maurício Uzêda de Faria . -  
Salvador, 2014.  
103 f.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia.  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

1. Ortega y Gasset, José, 1883-1955. 2. Individualismo.  
3. Liberalismo. 4. Sociedade de massa. 5. Democracia – Filosofia. I.  
Moura, Mauro Castelo Branco de. II. Universidade Federal da Bahia.  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas III. Título.

---

CDD: 148

---

# **BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Orientador)**

**Universidade Federal da Bahia**

**Prof. Dr. Wilson da Silva Gomes (Membro)**

**Universidade Federal da Bahia**

**Prof. Dr. Kleyson Rosário Assis**

**Universidade Federal do Recôncavo da Bahia**

**“Sei, de ciência certa, que uma obra de homem  
outra coisa não é senão este longo caminhar para tornar a  
achar as duas ou três imagens simples e grandes para as  
quais o coração pela primeira vez se abriu.”**

**Albert Camus**

## **DEDICATÓRIA**

A meus pais, Armando e Marlene, e meu irmão, Bruno, pelo incentivo, e à minha esposa, Luciene, pelo apoio e estímulo sem os quais este trabalho não seria possível.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador Mauro Castelo Branco de Moura, pelo estímulo e confiança demonstrados desde o período de graduação, pelas críticas e orientações sempre equilibradas com uma saudável dose de liberdade concedida aos meus interesses filosóficos, e pelos exemplos de profissional e professor que sempre serão pontos de referência em minha caminhada.

À minha esposa, companheira e amiga, Luciene Fernandes, pela paciência e auxílio em todos os momentos difíceis, pelo apoio na minha decisão de iniciar essa difícil empresa de estudar Filosofia, e pelo amor e estímulo que têm sido fundamentais em todos os momentos da minha vida.

Aos meus pais, Armando e Marlene, e meu irmão, Bruno, que sempre incentivaram as minhas leituras, desde a adolescência, e o meu interesse pela Filosofia.

Aos professores da UFBA, cujas aulas, tesouro de conhecimento e ideias, sem dúvida foram de fundamental importância para a realização desse trabalho.

Ao colega Francisco de Assis Silva, pelas sugestões e contribuições valiosas na elaboração do projeto.

À Kleyson Assis, cuja aula sobre Ortega y Gasset me despertou o interesse por este pensador, e por ter aceito fazer parte da banca tanto da minha monografia quanto desta dissertação de mestrado.

À todos os colegas da UFBA que, direta ou indiretamente, me estimularam durante esse processo.

À CAPES, pelo apoio concedido, que foi de fundamental importância para o desenvolvimento deste trabalho.

## RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto de estudo o individualismo no pensamento de José Ortega y Gasset (1883-1955). A crítica que tece Ortega, no texto *La rebelión de las masas*, a uma civilização que não permite o desenvolvimento de um projeto de vida individual e a maneira como alerta para o perigo de um retrocesso em relação ao espaço que se concede ao *individuo personal*, sugerem uma associação do individualismo ao homem da minoria, definido por Ortega como aquele que exige muito de si, procurando superar-se e, conseqüentemente, diferenciar-se dos demais. Por outro lado, tem-se um individualismo no homem-massa na medida em que ele não reconhece qualquer limite à expansão de seus impulsos vitais e acredita não dever nada à sociedade que torna possível a segurança e o conforto de sua existência; e, ao mesmo tempo, a ausência nele de uma individualidade autêntica na forma de um sujeito desprovido da capacidade de desejar a si mesmo e de trilhar um caminho pessoal. Portanto, embora Ortega aponte para o perigo de uma homogeneização na sociedade de massas, clamando pela possibilidade de se formar um “projeto de vida que tenha figura individual” em meio aos grandes aglomerados urbanos, ele deixa entrever a possibilidade de uma articulação da noção de homem-massa com uma espécie de hiperindividualismo, na figura de um sujeito hermético, que se fecha a toda e qualquer instância exterior e não reconhece nenhuma dívida para com a civilização.

**PALAVRAS-CHAVE:** individualismo, sociedade de massas, técnica, democracia, liberalismo, civilização.



## ABSTRACT

The aim of this research was to study individualism in the thought of José Ortega y Gasset (1883-1955). The criticism Ortega weaves in the text *La rebelión de las masas*, of a civilization that does not allow the development of an individual project for life and the manner in which it warns of the danger of regression as regards the space granted to the *personal individual*, suggests an association of individualism with the man of the minority, defined by Ortega as the one who demands a great deal of himself, seeks to surpass himself, and consequently, differentiate himself from the others. On the other hand, one has an individualism in the mass man, to the extent to which he does not recognize any limit to the expansion of his vital impulses and believes that he owes society nothing, which makes the safety and comfort of his existence possible; and at the same time, the absence in him of an authentic individuality in the shape of a subject without the capacity to desire and to trace a personal pathway for himself. Therefore, although Ortega points out the danger of a homogenization in the society of masses, calling for the possibility of forming a "project for life that has an individual figure" in the midst of large urban agglomerations, he hints at the possibility of an articulation of the notion of mass man with a type of hyper-individualism, in the form of a hermetic subject, who closes all and any external instance, and does not recognize any debt whatever to civilization.

**KEY WORDS:** individualism, society of masses, technique, democracy, liberalism, civilization.

## SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	ENSIMESMAMENTO E ARISTOCRACIA	20
	1.1 Ensimesmamento e solidão radical	20
	1.2 Dois pontos de vista aristocráticos: Ortega y Gasset e Friedrich Nietzsche	31
2	TÉCNICA E DEMOCRACIA LIBERAL	43
	2.1 Que é a técnica	43
	2.2 Estágios da técnica	48
	2.3 O liberalismo socialista do jovem Ortega	55
	2.4 Democracia e liberalismo	65
	2.5 Hiperdemocracia e sistema parlamentar	69
3	INDIVIDUALISMO E SOCIEDADE DE MASSAS	76
	3.1. Modernidade e individualismo	76
	3.2. Ortega e o individualismo	80
	3.3. O homem-massa e o individualismo	90
	CONCLUSÃO	98
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

## INTRODUÇÃO

A variação observada entre as diversas culturas humanas na história sugere que o homem se encontra em uma condição singular no universo: ele compartilha com as outras espécies necessidades biológicas que o ligam inequivocamente à natureza, mas uma parte dele parece estar fora dela, transcendê-la; essa parte, que torna os homens e as culturas tão diferentes entre si, é em si mesma vazia, desprovida de um conteúdo determinado, cabendo ao próprio homem preenchê-la. Para usar uma imagem orteguiana, o homem parece ser mesmo um centauro ontológico, com uma porção imersa na natureza e outra porção fora dela, e o que há de humano nesse estranho animal é precisamente aquilo que cabe a ele mesmo inventar (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.38).

É possível que uma maior quantidade de indivíduos, por assim dizer, “originais”, fosse benéfica à humanidade, pois isso significaria uma maior riqueza de formas de vida, culturas, ideias, pensamentos, que provavelmente se refletiria na diminuição dos preconceitos e da intolerância. Como escreveu Stuart Mill em 1859, sendo a humanidade imperfeita,

a unidade de opinião, a menos que resultante da mais completa e mais livre comparação de opiniões opostas, não é desejável, e a diversidade não é um mal, mas um bem, até que a humanidade seja muito mais capaz do que atualmente de reconhecer todos os lados da verdade (MILL, 2006, p.84).

Por outro lado, não se pode esquecer que ideias como as de que os homens em certo sentido são iguais, que todos compartilham o mesmo mundo, que a resolução de certos problemas que afligem um determinado estrato da sociedade resultaria em um benefício para a humanidade como um todo, etc., são fecundas na medida em que estimulam em cada um a sensação de pertencimento ao corpo social e consequentemente a solidariedade indispensável a uma sociedade relativamente sadia. A liberdade e a diversidade só podem existir no interior de uma estrutura vital compartilhada, e nesse sentido, como afirmou Marx em *A ideologia alemã*, entre 1845 e 1846,

somente na comunidade com outros o indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos. Somente na comunidade é possível, portanto, a liberdade pessoal. [...] Na comunidade real, os indivíduos adquirem sua liberdade simultaneamente com a sua associação, por e nessa associação (MARX, 1965, p.79).

Algumas décadas depois, Nietzsche deixou também o registro de sua preocupação a respeito desse tênue equilíbrio entre a sensação de pertencimento a uma coletividade – ou a uma “cultura pública” – e o feliz desenvolvimento de uma personalidade individual – uma “cultura privada” –, ou entre “melodia” e “acompanhamento”; no aforismo 242 de *Humano, demasiado humano*, texto de 1878, pergunta ele:

...como adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? – em suma, como integrar o indivíduo ao contraponto de cultura privada e pública, como pode ele ser simultaneamente a melodia e seu acompanhamento? (NIETZSCHE, 2002, p.168)

Infelizmente o pensador alemão não nos forneceu as respostas dessas perguntas, e a dúvida persiste. Em nosso tempo, o contraponto entre público e privado está na ordem do dia, e não faltam, na sociologia ou na filosofia política, pensadores que se debruçam sobre esse tema, seja para afirmar uma tendência de preponderância da esfera privada em relação à esfera pública, seja para denunciar a colonização da esfera privada pela esfera pública.<sup>1</sup> De qualquer forma, o que salta aos olhos na distinção entre público e privado feita por Nietzsche no aforismo acima é que a esfera privada é o lugar da singularidade, do desenvolvimento de um percurso único – da “melodia”, na sua transposição para a linguagem musical –, enquanto o espaço público é o lugar dos interesses comuns, onde os interesses individuais são atenuados em favor de um movimento que se coordena e se adapta ao dos demais – o “acompanhamento”, ou a “harmonia”, no sentido de combinação de sons ou movimentos simultâneos.

---

<sup>1</sup>Um autor contemporâneo, Zygmunt Bauman, afirma que “muitos pensadores influentes (sendo Jürgen Habermas o mais importante deles) advertem sobre a possibilidade de que a ‘esfera privada’ seja invadida, conquistada e colonizada pela ‘pública’. [...] De fato, a tendência oposta à advertência é a que parece estar se operando – a colonização da esfera pública por questões anteriormente classificadas como privadas e inadequadas à exposição pública” (BAUMAN, 2001, pp.82-83).

Essa imagem de coordenação de movimentos, de contraponto entre o percurso singular de um indivíduo e o movimento de um corpo complexo, composto por elementos diferentes que se combinam, encontra uma analogia em uma passagem de José Ortega y Gasset, onde ele afirma que

*En una prisión donde se han amontonado muchos más presos de los que caben, ninguno puede mover un brazo ni una pierna por propia iniciativa, porque chocaría con los cuerpos de los demás. En tal circunstancia, los movimientos tienen que ejecutarse en común, y hasta los músculos respiratorios tienen que funcionar a ritmo de reglamento (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.35).*

Nesse caso temos uma circunstância onde a singularidade é obstaculizada pelo excesso de elementos em um espaço inadequado, e se “choca” com o comportamento da coletividade: no caso, a Europa de seu tempo, ou seja, do período de entre guerras.<sup>2</sup> A comparação entre a situação da Europa no que se refere ao “fato das aglomerações” e uma prisão onde não se pode executar um movimento por iniciativa própria sem esbarrar-se com os demais – deixando de lado o seu caráter hiperbólico, peculiar a um filósofo que se expressava com frequência através de imagens e acreditava que só era possível pensar exagerando<sup>3</sup> – é compreensível se pensarmos que, segundo as palavras do autor, é aproximadamente na primeira metade do século XX que começa a se tornar patente o grande crescimento populacional ocorrido a partir do século anterior:

*Corresponde, pues, al siglo pasado la gloria y la responsabilidad de haber soltado sobre el haz de la historia las grandes muchedumbres. [...] Aparece la historia entera como un gigantesco laboratorio donde se han hecho todos los ensayos imaginables para obtener una fórmula de vida pública que favoreciese la planta ‘hombre’. Y rebosando toda posible sofisticación, nos encontramos con la experiencia de que al someter la simiente humana al tratamiento de estos dos principios, democracia liberal y técnica, en un solo siglo, se triplica la especie europea (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.80).*

A democracia liberal aparece, portanto, associada à técnica, como fator determinante para o surgimento das grandes massas humanas, fenômeno característico

---

<sup>2</sup>O texto em questão, *La rebelión de las masas*, é de 1930.

<sup>3</sup>...“Pensar es, quiérase o no, exagerar. Quien prefiera no exagerar tiene que callarse; más aún: tiene que paralizar su intelecto y ver la manera de idiotizarse” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.149). Talvez a graça dessas palavras se encontre precisamente no fato de serem, elas mesmas, um exagero.

dos séculos XIX e XX. A preocupação de Ortega ao apontar para o que chama de “fato das aglomerações” (título do primeiro capítulo de *La rebelión de las masas*) é, como se pode imaginar, o perigo da homogeneização inerente a uma sociedade de massas. Ortega inicia a sua obra com a apresentação desse fato visual, concreto, para dizer que a própria manifestação exterior dessa sociedade, com as suas aglomerações e multidões que transbordam nos espaços públicos, deixa entrever o seu significado essencial, a saber, o mergulho do indivíduo no anonimato das grandes massas indiferenciadas. Com o acento existencialista que lhe é peculiar, Ortega expressa essa preocupação no “Prólogo para franceses” questionando a possibilidade da juventude de seu tempo de formar um projeto de vida que tenha figura individual:

*...¿puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi improbable, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, como la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida standard, compuesta de desiderata comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás* (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.34-35).

Tem-se, portanto, uma oposição entre projeto de vida individual – autêntico, singular – e sociedade de massas – enquanto multidão de tipos genéricos, indiferenciados – aparentemente trivial, na medida em que a própria formação de uma multidão faz pressupor a coincidência de desejos, ideias, “modos de ser”, etc. (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.48)

É preciso que se leve em conta, na leitura da obra orteguiana – da qual se ocupa o presente trabalho – e, sobretudo, de *La rebelión de las masas*, a articulação de dois fatores distintos no interior da sociedade: minorias e massas. Ortega os define da seguinte maneira: “*Las minorias son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.48). Ortega toma essa distinção como um fato, um elemento constitutivo de toda sociedade, daí o ponto de vista aristocrático presente em

sua obra: para o filósofo, não se trata de desejar ou não uma aristocracia, mas do fato de que a sociedade, queira ou não, é aristocrática, na medida em que se organiza a partir da articulação entre grupos especialmente qualificados para uma determinada função e grupos não qualificados que, em um campo específico, acatam as diretrizes daqueles.<sup>4</sup> É possível pensar, portanto, que mesmo no interior das minorias e das massas, alguns grupos se dividem novamente em minorias e massas, e assim sucessivamente, a ponto de, onde se reunirem cinco ou seis pessoas, um ou dois indivíduos, em uma determinada circunstância, representem, por alguma qualificação especial, o papel de “minorias”, enquanto os demais representem o papel de “massa”. Assim, os conceitos de minoria e massa em Ortega não estão ligados a classes econômicas específicas; ele faz questão, inclusive, de ressaltar que a expressão “massa” para ele não possui a acepção de “massa trabalhadora”, mas sim de “homem médio” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.48). Uma das características desse homem médio, como se verá em seguida, é a de sentir-se satisfeito, pleno, como se não necessitasse de nenhum tipo de aperfeiçoamento: é o *señorito satisfecho*. O conceito de aristocracia é um conceito dinâmico: não se trata de um cômodo usufruto do trabalho alheio, mas do esforço de uma minoria que exige muito de si e põe suas forças a serviço de algo que transcenda a si mesma.

O conceito de “multidão” é quantitativo e visual, mas, ao converter-se em “massa”, torna-se qualitativo, pois “massa social” é, para Ortega, “*la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.48). Portanto, faz parte da massa todo indivíduo que não se preocupa em diferenciar-se dos demais, que não se esforça para desenvolver um projeto de vida singular e específico, que repete irrefletidamente as escolhas dos outros; em uma palavra, o indivíduo que “se deixa levar”.

O texto *La rebelión de las masas* começou a ser publicado em um jornal madrilenho em 1927, tendo sido posteriormente reunido em livro; sua primeira edição veio a público em 1930.<sup>5</sup> O tipo humano que o pensador ibérico procura apresentar

---

<sup>4</sup>Ortega sustenta, segundo suas próprias palavras, uma interpretação da história radicalmente aristocrática: “*Es radical, porque yo no he dicho nunca que la sociedad humana deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.53-54).

<sup>5</sup>Segundo nota de rodapé de Paulino Garagorri na edição de 1983 (Revista de Occidente em Alianza Editorial), “*La primera edición de La rebelión de las masas apareció en 1930, y su primer capítulo se*

nesse texto desponta no início do século XX – é, portanto, herdeiro de um longo passado – e, diferente do homem dos tempos mais antigos, que vivia em um mundo instável e inseguro, toscamente organizado, encontra-se em uma época, em certo sentido, privilegiada, ordenada de modo a minimizar os riscos e tornar a vida o mais segura possível. Este homem, denominado por Ortega de “homem-massa”, tende a acreditar que toda a estrutura que possibilita o seu bem-estar é algo natural, que lhe é dado sem mais, e não uma organização propriamente dita e que exige um alto grau de esforço e responsabilidade para ser mantida. Nas palavras do autor, “*así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.86).

Além dessa ingratidão e ausência de reconhecimento em relação ao trabalho que tornou possível o bem-estar característico da civilização contemporânea, o conceito de homem-massa está ligado a um sentimento ilusório de plenitude, de independência, que tem como consequência um hermetismo e um encerramento em si mesmo, como se não fosse necessário ao tipo nenhum esforço de aperfeiçoamento. Como está satisfeito tal e como é, o homem-massa não reconhece a legitimidade de nenhuma instância exterior a ele e não se coloca a serviço de nada transcendente a si mesmo: “*Nada de fuera la incita [a nova massa] a reconocerse límites y, por tanto, a contar en todo momento con otras instancias, sobre todo con instancias superiores*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.89). Como que “mimado” por uma circunstância que lhe parece aberta e infinita em possibilidades, o homem-massa é levado ao mesmo tempo a fechar-se em si mesmo – no sentido em que se sente pleno e não tem necessidade de nenhum aprimoramento – e, paradoxalmente, a expandir ilimitadamente seus desejos vitais, como se tivesse disponibilidade para ter e ser qualquer coisa.

É possível imaginar em que atmosfera intelectual Ortega redigiu o seu texto. Até a Primeira Guerra Mundial o otimismo reinava na Europa, com a crença no desenvolvimento ilimitado do capitalismo e nos dogmas do pensamento econômico liberal. A Primeira Guerra deu início a um processo de declínio do capitalismo europeu, contrastado pela ascensão norte-americana, ao menos até a quebra da Bolsa de Nova York, na “Quinta-Feira Negra” de 24 de outubro de 1929, quando os EUA entraram em crise e arrastaram todos os países cuja economia estava atrelada à norte-americana. A

---

*había publicado en El Sol con fecha del 14, octubre, 1929, pero estas páginas refundían otras de 1927*” (in ORTEGA Y GASSET, 1983, p.11).



amplitude da crise que se seguiu propiciou um terreno fértil para movimentos que contestavam a ordem vigente e o pensamento econômico liberal. Na Alemanha e na Itália, onde o liberalismo não se consolidara completamente, surgiu o nazismo e o fascismo, prometendo a manutenção da ordem estabelecida e dos privilégios capitalistas, contra o socialismo que se disseminava entre a classe média empobrecida. Mussolini é nomeado primeiro-ministro da Itália pelo rei Vitor Emanuel III em 1922 e Hitler já se tornara um personagem notório na Alemanha desde o início da década de 20, até ser nomeado chanceler em 1933. Acrescente-se a esses fatores o já mencionado crescimento vertiginoso das massas urbanas, e tem-se de forma aproximada uma ideia do contexto histórico no qual aparece o livro de Ortega.

Podem ser encontrados no seu texto elementos de crítica ao fascismo e até alusões diretas a ele; no capítulo “*El mayor peligro, el Estado*”, afirma Ortega:

*...azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora en Italia, la fórmula: ‘Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado.’ Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres-masa. Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construido – no por él, sino precisamente por las fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal. El se limita a usarlo incontinentemente, y, sin que yo me permita ahora juzgar el detalle de su obra, es indiscutible que los resultados obtenidos hasta el presente no pueden compararse a los logrados en la función política y administrativa por el Estado liberal. Si algo ha conseguido, es tan menudo, poco visible y nada sustantivo, que difícilmente equilibra la acumulación de poderes anormales que le consienten emplear aquella máquina en forma extrema (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.140).*

Uma passagem como essa, em que o pensador ibérico identifica de forma contundente o fascismo com um movimento de homens-massa, seria suficiente para descartar possíveis alusões à existência de um germe fascista no pensamento orteguiano, não obstante tentativas como essa terem sido feitas.<sup>6</sup> No fascismo estão imbricados elementos que Ortega não hesita em criticar, em *La rebelión de las masas* e em outros

---

<sup>6</sup>Como exemplo, poder-se-ia citar o livro de Rodolfo B. Rotman, *Ortega y el petardismo*, que consiste em uma sucessão de ataques ao pensamento de Ortega, com o objetivo de aplicar a ele – “*a la ideología no al expositor*” (ROTMAN, 1959, p.16) – o qualificativo de fascista. O problema do livro é que o autor procura fundamentar a sua tese em passagens retiradas dos textos de Ortega, muitas vezes trechos de frases, totalmente isolados do seu contexto original.

textos, como *España invertebrada*: o irracionalismo, o antiparlamentarismo, a ação direta, o nacionalismo agressivo, etc.

Não se pode negar a importância das circunstâncias históricas que envolvem a origem de qualquer texto, filosófico ou não – ainda mais em se tratando de Ortega y Gasset, cuja obra traz em seu cerne os conceitos de *circunstância* e de *razão vital*, que estão ligados, por sua vez, à ideia de uma razão que funciona na vida, na circunstância, na história. Mas isso não consiste em um impedimento para buscar na obra do autor elementos que possam contribuir para uma reflexão acerca dos problemas vividos pelo homem de hoje, do século XXI. A história humana não se apresenta de forma fragmentária, com rupturas claras de um período a outro, e certamente os traços destacados por Ortega na sociedade de seu tempo ainda se encontram presentes na sociedade atual.

A crítica que tece Ortega a uma civilização que não permite o desenvolvimento de um projeto de vida individual e a maneira como alerta para o perigo de um retrocesso em relação ao espaço que se concede ao homem para que ele possa ser um *individuo personal* ressaltam o apreço do autor pelo individualismo entendido como valorização do indivíduo diante da sociedade e do Estado; poder-se-ia mesmo associar ao homem da minoria, como aquele que exige muito de si, procurando superar-se e, conseqüentemente, diferenciar-se dos demais, uma boa dose de individualismo. Ortega reforça essa impressão em passagens como a seguinte: “*La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado e selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.52). O homem-massa, portanto, mais do que um homem sem ideias próprias, formado por uma “carapaça” de lugares comuns adquiridos irrefletidamente, um homem “genérico”, que pode se adaptar a qualquer projeto de vida *standard*, precisamente porque não possui convicções, traços definidos, história pessoal, mais do que tudo isso, o homem-massa é um homem que, sabendo-se vulgar, procura afirmar o seu direito à vulgaridade e impor essa vulgaridade aos demais. É nesse ponto que entram em cena duas características fundamentais do homem-massa que podem ser articuladas com a noção de um individualismo exacerbado: “*la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existência*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.86). Assim, o ponto que se procura esclarecer aqui é: em que medida a crítica orteguiana à homogeneidade característica da sociedade de massas pode ser articulada com a ideia de

um individualismo presente na própria noção de homem-massa? Uma leitura apressada poderia deixar passar justamente o que torna esse tipo humano apresentado por Ortega tão interessante para um debate em torno da civilização contemporânea: o paradoxo formado pela ausência de uma individualidade autêntica e, ao mesmo tempo, a expansão potencialmente ilimitada do ego.

Alguns traços da filosofia de Ortega certamente dão ensejo a que se tome o pensador espanhol como um teórico elitista, como, por exemplo, a sua distinção entre minorias e massas, a sua interpretação “radicalmente aristocrática” da história, etc. No primeiro capítulo esse viés será abordado com o intuito de demonstrar que a sua concepção de aristocracia, não obstante soar incômoda aos ouvidos de um homem do século XXI – ciente de todos os tenebrosos eventos ocorridos no século anterior em nome de teorias de superioridade/inferioridade entre os homens –, passa ao largo do louvor ao egoísmo de uma suposta casta superior, à maneira nietzscheana.

No segundo capítulo serão abordados a questão da técnica e o posicionamento político de Ortega, cujas obras de juventude são marcadas por um “liberalismo socialista”, posteriormente substituído por uma defesa da democracia liberal que leva em conta a tendência democrática de se degradar em “hiperdemocracia”, ou ação direta. Tanto a técnica quanto a democracia liberal estão estreitamente ligadas, no pensamento orteguiano, ao surgimento da sociedade de massas.

No caso do individualismo, o objeto do presente trabalho, é possível afirmar que a filosofia orteguiana é marcada, como toda filosofia que procura ressaltar a responsabilidade humana na realização de um projeto vital autêntico, pela ênfase no indivíduo. Mas, por outro lado, a noção de homem-massa pode ser interpretada também como uma crítica ao hiperindividualismo das sociedades contemporâneas, caracterizadas pelo constante apelo à satisfação imediata da concupiscência e por uma confiança no progresso ilimitado da técnica (consequentemente, nas crescentes possibilidades de satisfação dos desejos).

É possível extrair muitas interpretações da obra de um autor fecundo, e não acontece de outra forma com Ortega y Gasset. Um comentador afirma que, segundo contam, Ortega não podia conter um estremecimento ante a possibilidade de ser submetido à teoria: “*¡Sobre todo que no me expliquen después de muerto!*”; a diretriz adotada por esse comentador serviu de inspiração durante a redação do presente trabalho: “*Ya que el deseo no ha podido cumplirse, lo menos que cabe es estudiarlo con*

*imparcialidad y rigor, sin importar el puesto que a la postre venga a ocupar en un hipotético ranking de pensadores”* (AGUILAR, 1998, pp.15-16).

## 1) ENSIMESMAMENTO E ARISTOCRACIA

### 1.1 Ensimesmamento e solidão radical

Não é tarefa fácil apontar a partir de que momento o homem torna-se consciente de que se encontra em um meio distinto dele, e seria penetrar em terreno pantanoso tentar defini-lo. Mas nos próprios mitos podem ser encontrados indícios dessa cisão que marca a condição humana, a sensação de um pertencimento incompleto à natureza, como se, de fato, o homem não estivesse inteiramente em harmonia com ela. O mito adâmico não seria, no fundo, uma representação dessa ruptura? Não seria a expulsão de Adão do paraíso o momento em que o homem desperta do sonho da identificação com a natureza e torna-se consciente da alteridade?<sup>7</sup>

Ortega y Gasset apresenta na *Meditación de la técnica*, texto de 1939, essa relação problemática entre o homem e a natureza com uma alegoria, definindo o homem como um “centauro ontológico”, cuja metade equina se encontra imersa na natureza e a metade humana, fora dela:

*Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está imersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. [...] Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una*

<sup>7</sup> Nesse sentido afirma Lino Casagrande que “Adão era tudo, isto é, não se distinguia da pedra, dos demais animais e de tudo o mais que o cercava. Mas, eis que de repente, acorda do estado de natureza, passa a se sentir um estranho. O que antes constituía uma unidade, agora, se instala a dilaceração” (CASAGRANDE, 2002, p.34). Por outro lado, em *Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade*, afirma Mauro Castelo Branco de Moura, a respeito da epopéia de Gilgamesh, a mais antiga que se conhece, que “a perplexidade e a revolta de Gilgamesh [diante da morte] inspiram ações inócuas, do ponto de vista da eficácia, não fora a memória de suas façanhas e a glória de havê-las tentado, embora sejam o testemunho lancinante de uma individualidade nascente, que se recusa à indiferenciação, a qual se lhe apresenta como o único destino plausível.” A percepção da morte como descontinuidade seria um atributo tardio, fruto da consciência de um indivíduo já desgarrado em algum grau da vida na comunidade, “uma vez que a descontinuidade não é um atributo do ser social, mas apenas da consciência do indivíduo” (MOURA, 2004, pp.217-220). Em todo caso, o que salta aos olhos é a sensação de estranhamento já presente nas primeiras manifestações culturais, na forma de um sujeito que se percebe distinto do meio e que portanto já dá indícios de uma individualidade incipiente.

*mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo* (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.38).

Ao mover-se no interior do pensamento de Ortega y Gasset, assume-se, portanto, como ponto de partida, a ideia de que, ao afastar-se do reino animal, a natureza aparece para o homem não mais como um prolongamento de seu próprio Eu, mas como algo que pode, ora facilitar a sua existência, ora dificultá-la. A visão de Ortega acerca da relação entre homem e mundo é marcada por uma relação de tensão entre dois entes distintos: “*un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, el mundo o la naturaleza*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.35-36). Ortega apresenta esta relação como se pudesse ocorrer de três formas distintas: 1) que o homem encontrasse no mundo apenas facilidades – e então seria como se o homem passeasse pelo mundo como por dentro de si mesmo; 2) que o homem encontrasse nele apenas dificuldades – o que tornaria impossível a existência humana, o instalar-se o homem no mundo; e a terceira possibilidade, a que efetivamente ocorre: 3) o homem encontra ao redor de si uma intrincada rede de facilidades e dificuldades, que se, por um lado, torna possível a sua existência, por outro lado, faz dessa existência uma luta constante contra o meio, contra as resistências que o entorno oferece (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.36-37).

Na célebre fórmula presente nas *Meditaciones del Quijote* – seu primeiro livro, de 1914 – “*yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*” (ORTEGA Y GASSET, 1914, pp.43-44), encontram-se os dois elementos, o sujeito e o mundo, ou seja, eu e as coisas, convivendo juntos, em uma relação de co-pertencimento. A intenção de Ortega ao elaborar o conceito de circunstância é apresentar uma concepção da vida humana que traz em si, como dado primordial, a convivência entre o eu e as coisas: o eu puro, isolado das coisas, é uma hipótese, uma abstração, assim como a existência das coisas em si e por si, independente da existência do eu. A atividade teórica, a ciência, a filosofia, com o passar do tempo separou esses dois elementos, que na atitude ingênua e primordial se encontram entrelaçados. Como afirma Jean-Paul Borel em *Raison et vie chez Ortega y Gasset*,

*Le monde n'apparaît pas brusquement. Il est, à l'opposé de la conscience mais toujours en corrélation avec elle, l'un des pôles de l'unité dans laquelle le donné se réalise. Certes, la relation entre sujet et objet ne reste pas longtemps intacte.*

*Si, en tant que mouvement, elle est infiniment variée, ses deux termes présentent une certaine permanence, et l'attention, qui préfère le stable, délaissera la relation au profit des termes eux-mêmes. Le moi et le monde seront bientôt posés comme réalités indépendantes* (BOREL, 1959, p.37).

A relação entre o eu e a circunstância, expressa nas *Meditaciones del Quijote* através da fórmula “eu sou eu e minha circunstância, se não salvo a ela, não salvo a mim”, é um dos pontos centrais do pensamento orteguiano, e se encontra em íntima conexão com a concepção do homem como um centauro ontológico, cuja relação com o mundo é sempre problemática: a sua tarefa é adaptar a realidade a seu redor – a circunstância – a um projeto vital que é a sua própria vida. Em certo sentido, os objetos do mundo, enquanto a realidade se apresenta como problema, aparecem para o sujeito como algo distinto, que lhe resiste; mas, ao mesmo tempo, são os limites impostos pelo mundo que definem o sujeito. Afirma acertadamente Borel que “*Ce que je suis, ce que je serai, je ne peux et ne pourrai l'être que dans les limites que le monde laissera à ma liberté*” (BOREL, 1959, p.37). A relação entre o eu e a circunstância, portanto, aparece sempre como uma convivência, mas convivência aqui não significa ausência de tensão, conflito: trata-se de uma convivência problemática, dramática, ainda que um elemento dessa relação se defina sempre a partir do outro.

Na segunda parte da frase, diz Ortega: “se não salvo a minha circunstância, não salvo a mim mesmo.” O que ele quer dizer com isso? A noção de salvação se relaciona com a idéia de encontrar para um determinado objeto ou circunstância seu devido lugar na imensa perspectiva que se abre em torno de cada um, ou a exata medida em que este objeto se conecta com o universo. Por exemplo, em relação à sua forma de fazer filosofia, salvar um determinado tema, por singelo que seja, é colocá-lo “*en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación*” (ORTEGA Y GASSET, 1914, pp.15-16). Segundo Rossi, em “*Lenguaje y filosofía en Ortega*”, “*el programa orteguiano implica algo así como destacar el universal que se ejemplifica en cada hecho, por nimio, transitorio y local que sea*” (In: SALMERÓN, 1984, p.27). Em outras palavras, ver o universal no particular.

A frase de Ortega, se tomada inteiramente – “eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo eu” – pode ser lida então da seguinte forma: se eu não me encontro isolado em relação ao meu contorno, à minha realidade espaço-temporal,

ao meu corpo, à minha alma, devo, para salvar-me, salvar a ela, levá-la à plenitude de seu significado, encontrar seu devido lugar entre a hierarquia de valores que compõe o universo.

Uma conclusão que se pode extrair, a partir dessas primeiras premissas, é a que se segue: as coisas que encontro a meu redor sempre se referem a mim. Se os objetos são tomados, em uma atitude primária, sempre enquanto facilitadores ou obstáculos à implantação de um projeto vital, e se necessito, para salvar-me diante da circunstância, operar sobre ela, seja sob o aspecto intelectual ou sob o aspecto pragmático, então eles (os objetos) sempre se encontram referidos à vida que deseja realizar-se: é a minha vida como um acontecimento que registra essa fluência entre eu e minha circunstância. A minha vida é, por assim dizer, a “moldura” na qual todas as demais realidades aparecem. Isso significa que, para Ortega, a vida humana é a realidade radical; não uma vida humana abstrata, mas a vida humana de cada um, a vida do indivíduo. Em *El hombre y la gente*, texto da maturidade, publicado postumamente em 1957, a doutrina da vida humana encontra uma formulação nas seguintes palavras:

*Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana. Siempre que digo “vida humana”, sea la que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo mi vida* (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.62).

Segundo Ferrater Mora, a doutrina da vida humana – que é, para este comentador, a questão central da filosofia de Ortega, o *factum* a partir do qual Ortega iniciou o seu próprio pensamento (MORA, 1958, p.52) – não é uma doutrina idealista, nem tampouco antropocentrista<sup>8</sup>; o que Ortega tenta mostrar é que a vida de cada um é uma realidade sem a qual as outras carecem de um “lugar” ou de um “sentido ontológico” (MORA, 1958, pp.94-95). Trata-se, no fundo, da transposição filosófica de

---

<sup>8</sup>A “hostilidade” em relação ao idealismo já aparece na fórmula “eu sou eu e minha circunstância”, que indica a impossibilidade de que o eu possa ser reduzido a uma entidade ontologicamente independente (MORA, 1958, p.51); a mesma “hostilidade” poderia ser estendida em relação ao realismo metafísico que afirma a existência das coisas independentemente da consciência ou do sujeito, segundo a definição de realismo adotada pelo próprio Ferrater Mora em seu *Diccionario de Filosofia* (MORA, 1978, p.346). Sendo assim, a fórmula orteguiana pode ser lida como uma tentativa de superação de ambas as posições, idealista e realista.

uma experiência comum e “quase trivial”: “*la que consiste en reconocer que sin nuestra vida todo lo demás perdería la significación – poca o mucha – que le atribuimos*” (MORA, 1958, p.95). De fato, Ortega procura afastar dessa doutrina, não sem certo arroubo poético, qualquer interpretação solipsista:

*Al llamarla “realidad radical” no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino que es la raíz – de aquí, radical – de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. Es, pues, esta realidad radical – mi vida – tan poco egoísta, tan nada ‘solipsista’ que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés* (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.63).

Se a minha vida é o cenário em que toda outra realidade se manifesta e “celebra seu Pentecostes”, então todos os eventos que ocorrem ao meu redor são vistos por mim a partir da minha perspectiva, e todos os problemas que me afetam, sou eu que tenho que resolver, de uma forma ou de outra. Para Ortega, “*nadie puede vivir mi vida; tengo yo por mi propia y exclusiva cuenta que írmela viviendo, sorbiendo sus alborozos, apurando sus amarguras, aguantando sus dolores, hirviendo en sus entusiasmos*” (ORTEGA Y GASSET, 1956a, pp.1-2). Os problemas que a minha vida levanta para mim, sou eu, em última instância, que tenho que resolver; se renuncio a tomar uma decisão diante de uma determinada circunstância e prefiro não fazer nada, ou ainda transfiro essa decisão para outra pessoa, estou, por assim dizer, *decidindo* renunciar a esta decisão, e portanto não deixo de ser o responsável pelo que vier a ocorrer. Nesse sentido, a vida é intransferível, e cada um tem de viver a sua.<sup>9</sup>

Em relação ao conceito de circunstância, há algo mais que vale ressaltar. Na *Meditación de la técnica*, a própria natureza no homem é considerada como um “meio”, uma “circunstância” com a qual é preciso lidar, queira-se ou não, assim como é preciso lidar com o terreno em que ele se encontra ou as condições climáticas que o afetam. Na citação reproduzida no início deste capítulo, Ortega afirma que a porção natural do centauro ontológico lhe é dada espontaneamente, enquanto a sua porção “extranatural” é algo a ser realizado, é um projeto de vida. Mas é precisamente esse projeto de vida que

---

<sup>9</sup> Esse ponto, que se articula com o tema da liberdade, será retomado mais adiante, no terceiro capítulo.



o homem sente como seu autêntico ser. Poder-se-ia ilustrar esse fato da seguinte maneira: ao tentar definir-se em uma palavra, o que qualquer homem dirá de si mesmo? “Sou um médico”, “Sou um industrial”, “Sou um filósofo”, etc. Homem algum definirá a si mesmo como “um homem que respira”, “um homem que bebe água” ou algo do gênero. Portanto, o homem se encontra, com relação à natureza, em uma situação distinta daquela em que se encontra o animal, que, segundo Ortega, coincide inteiramente com a natureza:

*El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella y meterse en sí, recogerse, ensimismarse, y solo consigue ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia* (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.13).

É a capacidade de desligar-se de seu contorno natural, de *ensimesmar-se*, que constitui a característica fundamental do homem para Ortega y Gasset; por outro lado, é próprio do animal o estar inteiramente voltado para o exterior, ocupado com os eventos que ocorrem à sua volta.

A noção de ensimesmamento revela a afinidade existente entre o pensamento de Ortega e o do filósofo alemão Max Scheler, cuja obra ele conhecia.<sup>10</sup> No texto “Diferença essencial entre homem e animal”, afirma o pensador alemão que a especificidade humana é precisamente a sua dimensão espiritual, que explica dessa forma:

Mas que é este “espírito”, este princípio novo e tão decisivo? Poucas palavras suscitaram, como esta, tantos abusos – uma palavra em que raramente se pensa algo de determinado. Se situarmos no topo do conceito de espírito a sua função particular de saber, o tipo de saber que só ele pode proporcionar, então a determinação fundamental de um ser “espiritual”, seja qual for a sua constituição

---

<sup>10</sup> A visão de Ortega a respeito de Scheler, um autor contemporâneo seu (nascido em 1874, nove anos antes que o pensador ibérico) foi expressa no texto “*Max Scheler, un embriagado de esencias*”: “Foi o filósofo das questões mais próximas: os caracteres humanos, os sentimentos, as valorações históricas. [...] É um caso curiosíssimo de superprodução ideológica. Não escreveu uma só frase que não diga de forma direta, lacônica e densa, algo essencial, claro, evidente e, portanto, pleno de luminosa serenidade. Mas tinha que dizer tantas serenidades que se atropelava, que andava aos tombos, ébrio de claridades, aturdido de evidências, bêbado de serenidade” (in: KUJAWSKI, 1994, p.136).

psicofísica, é o seu desprendimento existencial do orgânico, a sua liberdade, a possibilidade que ele – ou o centro da sua existência – tem de se separar do fascínio, da pressão, da dependência do orgânico, da “vida” e de tudo o que pertence à “vida” – por conseguinte, também da sua própria “inteligência” pulsional. Um ser “espiritual” já não se encontra, pois, sujeito ao impulso e ao meio, mas está “liberto do meio” e, como nos apraz dizer, “aberto ao mundo”: semelhante ser tem “mundo” (SCHELER, 2008, p.8).

O texto de Scheler acima citado é extraído de uma conferência intitulada *A situação do homem no cosmos*, realizada em 1927. Não obstante na *Meditación de la técnica*, de 1939, não existir qualquer referência a ele, provavelmente Ortega conhecia o texto de Scheler, uma vez que em *Ideas y creencias*, de 1940, afirma que “Scheler, en El puesto del hombre en el cosmos, entrevé esta diferente condición del animal y el hombre, pero no la entiende bien, no sabe su razón, su posibilidad” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.45), que é justamente, para o pensador ibérico, o fato de que o animal não tem mundo interior, intimidade, imaginação, por isso não tem onde meter-se quando pretende retirar-se da realidade exterior. Além disso, o vocabulário orteguiano é menos “místico” que o de Scheler. O conceito de “espírito” que este último utiliza é descartado por Ortega, após reconhecer os mesmos abusos feitos em nome de uma palavra tão vaga e indeterminada. A respeito do caráter bipolar do homem, a um só tempo “natural” e “extranatural”, afirma ele que “No ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.38-39).

Contornando, provisoriamente, um possível viés místico ou religioso do ensimesmamento – noção que aparece na *Meditación de la técnica* e principalmente no ensaio “*Ensimismamiento y alteración*”, primeiro capítulo do livro inacabado e publicado postumamente *El hombre y la gente* –, essa noção parece oferecer duas perspectivas de interpretação: como uma diferença específica do homem, o que o diferencia do animal (dos outros animais, poder-se-ia dizer), que “vive siempre alterado, enajenado”, ou seja, “su vida es constitutiva alteración” (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.37), e como uma espécie de “imperativo de serenidade”, ou seja, como um apelo a que o homem periodicamente interrompa a ocupação frenética com a circunstância e se retire para dentro de si mesmo, com o objetivo de retornar e operar novamente sobre as coisas com uma sabedoria renovada. Assim, por um lado, o homem, centauro

ontológico, não pode deixar de sentir a circunstância como algo diferente de si – pois possuir uma porção “extranatural” é sua condição ontológica – e o ensimesmamento é um atributo humano essencial; por outro lado, o gozo desse privilégio não é, também ele, totalmente gratuito, mas algo exercitado constantemente, que pode aumentar ou diminuir com o tempo: ..“*esas dos cosas, el poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y poder ensimismarse, no son dones hechos al hombre. [...] Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él*” (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.40). A técnica, por exemplo, é fruto e condição do ensimesmamento: ela surge como um resultado da capacidade do homem de retirar-se da ocupação frenética com a circunstância e, portanto, é criação especificamente humana; mas, ao mesmo tempo, o seu desenvolvimento no decorrer da história pode, ao menos em tese, permitir ao homem mais tempo para se ocupar com coisas que não estão diretamente ligadas à circunstância: “*gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse*” (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.40).<sup>11</sup>

Partindo desse segundo sentido da noção de ensimesmamento – que foi designado aqui como “imperativo de serenidade” – é possível afirmar que, para Ortega, a ocupação frenética com a circunstância, o puro e simples deixar-se levar pelo que acontece no mundo exterior, aproxima o homem do animal, e que um homem incapaz de se recolher, de se retirar após a absorção dos acontecimentos a seu redor e refletir sobre eles, seria no mínimo, se não um animal, ao menos um bárbaro.<sup>12</sup> Em um artigo intitulado “*Bronca en la física*”, publicado em *La nación* e datado de 1937, Ortega chama a atenção para o nervosismo e a ausência de serenidade no meio científico, que durante gerações teria sido o “lugar mais tranquilo da terra”. No primeiro parágrafo, afirma ele que

*la serenidad es el atributo primario del hombre. Todos sus demás dones o no son específicamente humanos o son fruto nacido en la gleba de su serenidad. Cuando el hombre la pierde decimos que está ‘fuera de sí’. Y entonces rebrota en él el animal. Porque ‘estar fuera de sí’, esclavo de la inquietud de su contorno, en perpetuo azoramiento y nerviosismo, es la característica del animal. Conseguir liberarse de ese servilismo, dejar de ser un autómatas que el*

<sup>11</sup> A questão da técnica será abordada no segundo capítulo, “Técnica e democracia liberal”.

<sup>12</sup> Nesse sentido afirma Sérgio Caldas que “A pura atenção à natureza é pura vida de ação, e, do ponto de vista biológico, o natural e primário é que o homem se volte ao que lhe é externo; a esta postura podemos chamar de atitude natural da consciência. É de se supor que, nas idades primitivas, a vida humana tenha consistido num confronto permanente com o exterior, com as coisas que a cercavam, impedindo-a de entregar-se a outro labor senão ao de resolver sua vida material” (CALDAS, 1994, p.75).

*contorno moviliza mecánicamente, desprenderse del alrededor y meterse en si mismo, ensimismarse, es el privilegio y el honor de nuestra especie (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.117).*

Assim, é a ausência de serenidade, a escravidão em relação ao contorno, que aproxima o homem da animalidade; além disso, a capacidade de ensimesmar-se não é um fato irreversível, mas algo que pode modificar-se no tempo, nas gerações, ou mesmo de um lugar para o outro.

“Ensimesmamento”, “serenidade”, “meter-se em si”, “recolher-se”, “subtrair-se ao mundo”. Seguindo essa rota, pode-se chegar facilmente ao elemento que faltava. Se é a vida de cada um a realidade primária, pois tudo se refere ao sujeito na medida em que dificulta ou facilita a sua existência, então somente recolhendo-se, ensimesmando-se, é possível entrar em contato com essa realidade. Essa realidade primária pode ser traduzida com a expressão “solidão radical”; em *El hombre y la gente*, afirma Ortega:

*Se trata, pues, de la necesidad que el hombre tiene periódicamente de poner bien en claro las cuentas del negocio que es su vida y de que sólo él es responsable, recurriendo de la óptica en que vemos y vivimos las cosas en cuanto somos miembros de la sociedad, a la óptica en que ellas aparecen cuando nos retiramos a nuestra soledad. En la soledad el hombre es su verdad – en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.128).*

Esse parágrafo corrobora, portanto, a interpretação do ensimesmamento como um “imperativo de serenidade”, pois somente na solidão é possível ao homem adquirir uma visão clara do que é a sua vida; somente na solidão o homem “é a sua verdade”. Em um texto de 1927 chamado *Corazón y cabeza* já aparece essa ideia de retirada a um fundo solitário de si mesmo, uma solidão radical na qual o homem entra em contato com a sua verdade mais autêntica. Nele afirma Ortega que em toda operação do conhecimento somos dirigidos por um sistema anterior de preferências, interesses, afeições, que nos faz dirigir nossa atenção para algumas coisas em detrimento de outras, e a partir daí conclui que

*sólo coincidimos en lo más externo y trivial; conforme se trata de más finas materias, de las más nuestras, que más nos importan, la incomprensión crece, de*

*suerte que las zonas más delicadas y más últimas de nuestro ser permanecen fatalmente herméticas para el prójimo. A veces, como la fiera prisionera, damos saltos en nuestra prisión – que es nuestro ser mismo, con ansia de evadirnos y transmigrar al alma amiga o al alma amada –; pero un destino, tal vez inquebrantable, nos lo impide. Las almas, como astros mudos, ruedan las unas sobre las otras, pero siempre las unas fuera de las otras, condenadas a perpetua soledad radical. Al menos, poco puede estimarse a la persona que no ha descendido alguna vez a ese fondo último de sí misma, donde se encuentra irremediabilmente sola (ORTEGA Y GASSET, 1944, pp.78-79).*

Nesse parágrafo não somente Ortega afirma que o homem de alguma maneira possui um fundo último que não compartilha – não pode compartilhar – com os demais sobre a base comum da espécie, raça ou época, mas que não é digno de estima aquele que nunca se recolheu até esse fundo último e se deparou com a solidão radical à qual se encontra condenado. A capacidade de se manifestar plenamente e se comunicar com os outros homens é aqui posta em questão por Ortega, não sem a alusão a uma espécie de desespero similar ao de uma fera atrás das grades, ansiosa por rompê-las, alcançar a liberdade e assim comunicar-se com o outro. A linguagem seria insuficiente para estabelecer uma comunicação plena, e no máximo consegue manifestar, com alguma aproximação, o que se passa dentro de cada um.<sup>13</sup>

É grande a tentação de qualificar o pensamento de Ortega como místico ou religioso, “uma voz que brada no deserto”, o que pode ser reforçado pela valoração positiva que o autor confere ao “homem que desceu ao menos uma vez ao fundo de si mesmo” em detrimento daquele que jamais contemplou o seu deserto existencial. De fato, não se pode evitar a constatação de que Ortega pouco estima o homem voltado inteiramente para os assuntos mundanos – esse “inteiramente” aqui tem importância crucial – e tem em alta conta o cultivo da porção “extranatural” da vida humana, para ele associada ao desenvolvimento da cultura. Mas não se trata de um recolhimento pura

---

<sup>13</sup>Em *La rebelión de las masas* Ortega faz alusão também a essa impossibilidade de entendimento entre os homens. Com o exagero que lhe é peculiar, Ortega afirma no prólogo que, “*dóciles al prejuicio inveterado de que hablando nos entendemos, decimos e escuchamos tan de buena fe que acabamos muchas veces por malentendernos mucho más que si, mudos, procurásemos adivinarnos*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.13). Por outro lado, é interessante notar que, logo em seguida, na mesma página, Ortega manifesta seu repúdio a todo livro que não traga um diálogo latente e que se dirija a um público abstrato, “a todos e a ninguém”, ou à “humanidade” pura e simplesmente: “*Yo detesto esta manera de hablar y sufro cuando no sé muy concretamente a quién hablo*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.13). Decerto Ortega, não obstante a sua reserva em relação ao entendimento mútuo através da linguagem, não pode ser classificado como um pensador que escreve para si mesmo, como pode ser percebido pelo seu estilo claro e eloquente; não por acaso seu primeiro livro, as *Meditações do Quixote*, começa com um chamado ao diálogo, logo em seguida à dedicatória: “*Leitor...*” (ORTEGA Y GASSET, 1967, p.33).

e simplesmente, uma fuga do mundo concreto e um refúgio nas “coisas do espírito”. O equilíbrio entre uma vida de pura ação e uma vida contemplativa já é esboçado desde os seus escritos de juventude. Por exemplo, em *Vieja y nueva política*, conferência realizada em 1914, ano da formação da “Liga de Educação Política Espanhola”, grupo cujo objetivo era fomentar a vitalidade da sociedade espanhola e combater a estagnação reinante em sua pátria, Ortega afirma que o trabalho intelectual consiste em partir das orientações gerais para chegar com acerto ao concreto, que é o seu fim; a cultura seria “*esa premeditada, astuta vuelta que se toma con el pensamiento – que es generalizador – para echar bien la cadena al cuello de lo concreto*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.214). Isso não impede que ele associe, em *La rebelion de las masas*, o comportamento das massas à pura alteração; no prólogo, afirma ele que

*La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la sagesse – en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo* (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.32-33).

A palavra “religião” aqui não significa necessariamente a instituição religiosa, a Igreja Católica, etc., uma vez que Ortega era um homem sem fé – muito embora, segundo um comentador, tenha lamentado essa perda da fé, por acreditar que somente os homens religiosos são realmente produtivos (KUJAWSKI, 1994, p.22). O projeto de construir uma Espanha laica, fundada sobre uma moral laica, já é perceptível desde os seus primeiros escritos, e em maior ou menor medida, se manteve durante toda a sua obra (em grande parte inspirada pelo ideal de “europeizar” a Espanha, ou seja, fomentar o desenvolvimento da educação, da cultura e principalmente da ciência, raiz profunda da civilização europeia).<sup>14</sup>

O que o filósofo quer indicar com a palavra “religião” é a reflexão, a serenidade, em uma palavra, o ensimesmamento de que tanto fala. A figura do homem-massa está

---

<sup>14</sup>Cf. MORA, 1958, pp.36-37. Conferir também os artigos de Ortega “*La cuestión moral*”, de 1908 – em que ele afirma que o poder educador das religiões já teria cumprido o seu papel, e deveria ser substituído pelas virtudes e deveres públicos e sociais trazidos pela idade moderna: “*hay que hacer laica la virtud y hay que inyectar en nuestra raza la moralidad social*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.55) – e “*Catecismo para la lectura de una carta*”, de 1910, em que defende a escola laica (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp.73-81).

ligada a um tipo de politicismo irrefletido, expressão de uma mente totalmente voltada para o exterior e, portanto, incapaz de ensimesmar-se, retirar-se, recolher-se, e operar sobre o mundo com uma atitude consciente e fundamentada em um conjunto coerente de ideias. A ação política, como qualquer outro tipo de ação humana, necessita de uma elaboração prévia, e o seu exercício é fundamentado em normas, procedimentos, trâmites, que legitimam os seus resultados. O perfil do homem-massa delineado por Ortega na *Rebelión* se aproxima do de uma espécie de “cidadão total”, no qual a esfera privada encolheu a ponto de não restar quase nada em seu interior a não ser a política enquanto tentativa de intervenção irrefletida em todas as áreas possíveis da vida pública, da manhã à noite. Deixando de lado a questão da possibilidade ou não de existência desse “cidadão total”, o que está em jogo aqui é se é desejável ou não, para Ortega, um tipo de homem como esse, levando-se em conta o desenvolvimento ético e espiritual da humanidade.<sup>15</sup>

Em vez de atribuir aos elementos mencionados acima (ensimesmamento, serenidade, solidão radical) um viés místico ou religioso, parece mais fecundo estabelecer um vínculo entre essa retórica orteguiana e o ponto de vista aristocrático abertamente assumido pelo autor desde seus escritos de juventude até as obras da maturidade. Esse ponto de vista aristocrático aparece em *La rebelión de las masas* na forma de um tipo humano – o homem-massa – incapaz de fundar adequadamente a sua individualidade. Esses aspectos do pensamento orteguiano justificariam, no entanto, uma apologia do encerramento do homem em si mesmo e do culto exacerbado da própria personalidade em detrimento da tentativa de estabelecer laços com os demais? Ou ainda, pode-se associar o pensamento orteguiano a um tipo de elogio ao individualismo radical ou mesmo ao egoísmo?

## **1.2 Dois pontos de vista aristocráticos: Ortega y Gasset e Friedrich Nietzsche**

---

<sup>15</sup>Nesse ponto a posição de Ortega é semelhante à de um autor contemporâneo, Norberto Bobbio, que chama a atenção, em seu livro *O futuro da democracia*, para o fato de que o “cidadão total” preconizado por alguns defensores contemporâneos da democracia direta, o ideal de que “todos decidam sobre tudo em sociedades sempre mais complexas como são as modernas sociedades industriais”, não seria a meta do “homem total” tal como foi indicada por Marx em seus escritos de juventude, mas apenas a outra face do Estado total, “a redução de todos os interesses humanos aos interesses da pátria, a politização integral do homem, a resolução do homem no cidadão, a completa eliminação da esfera privada na esfera pública, e assim por diante” (BOBBIO, 2000, pp.54-55).

Seria interessante tentar um cruzamento entre a filosofia de Ortega y Gasset e a de um autor que muito escreveu a respeito do silêncio e da solidão, Nietzsche, cuja obra o pensador ibérico não só conhecia como, sem dúvida, o influenciou em determinado momento. Nos prefácios elaborados por Nietzsche para suas obras, alguns retroativamente, podem ser encontrados inúmeros exemplos de como o pensador alemão compreendia a singularidade de suas vivências interiores como um impedimento para a comunicação com os demais em um contexto, por assim dizer, comum e gregário. Estão presentes ali as imagens do homem habituado a percorrer um caminho singular, a viver a aventura do pensamento livre de preconceitos morais, a viver “nos montes” e ver tudo o mais abaixo de si, etc.<sup>16</sup> Além disso, é possível extrair dos textos de Nietzsche diversos elementos que se aproximam dos temas tratados por Ortega, como a contraposição entre minorias e massas, a aristocracia, o perspectivismo, o vitalismo, etc.

A comparação entre os dois autores não é gratuita: ambos guardam certa reserva em relação ao ideal democrático de igualdade entre os homens, e vêm nas diversas gradações entre indivíduos uma característica natural de todo agrupamento humano. Ortega vê na capacidade de assumir a solidão radical na qual todos estamos encerrados um sinal do homem da minoria e no puro deixar-se levar pelas circunstâncias, na pura alteração, um comportamento primitivo e contrário à cultura; Nietzsche vê na necessidade imperiosa de isolamento o sinal de um homem de “gosto superior”, e afirma que “o homem pertencente à elite procura instintivamente sua torre de marfim, um baluarte que o libere da massa, do vulgo, da multidão” (NIETZSCHE, 1977, p.45). Mas em Nietzsche esse isolamento é o isolamento do espírito livre – livre da moralidade, da distinção entre o bem e o mal – que não consegue comunicar-se com os demais pelo grau extremo de dissonância de suas próprias valorações em relação àquelas do homem comum, a ponto do filósofo alemão, em tom confessional, afirmar no §30 de *Além do bem e do mal*, texto de 1886, ser difícil “evitar que nossas visões mais elevadas pareçam loucuras e até crimes, quando chegam a ouvidos que não são capazes de compreendê-las” (NIETZSCHE, 1977, p.49).<sup>17</sup> O *pathos* da distância

---

<sup>16</sup>Cf., por exemplo, o prefácio a *Ecce homo* (NIETZSCHE, 1995, p.18) e os prólogos de *O anticristo* (NIETZSCHE, 2007, p.9) e *Aurora* (NIETZSCHE, 2004, pp.9-10).

<sup>17</sup>É possível lembrar aqui do personagem Raskólnikov, de Dostoiévski, cuja obra era conhecida e admirada por Nietzsche. Na brilhante passagem do diálogo com o juiz de instrução Porfiri Pietróvitch, em *Crime e castigo*, afirma o estudante que os indivíduos se dividem, segundo a lei da natureza, em “vulgares” e “extraordinários”, e que “todos os indivíduos, não só os grandes, como também aqueles que se afastam um pouco da vulgaridade, isto é, aqueles que são capazes de dizer qualquer coisa de novo,



nietzscheano se configura em uma perspectiva na qual a altitude em que o observador se encontra faz com que todos os males humanos percam o seu caráter de tragédia: “No cimo de certos cumes mesmo a própria tragédia deixa de parecer trágica” (NIETZSCHE, p.1977, p.50).

Sabe-se o quanto alguns pontos da obra nietzscheana são controversos. Se por um lado é discutível a sua contribuição ideológica para o desenvolvimento do nazismo,<sup>18</sup> não podem ser simplesmente ignoradas passagens em que ele apresenta uma noção de aristocracia na qual as diferenças entre os homens servem como justificativa para a exploração de uma camada da sociedade sobre outra, em alguns momentos extrapolando para uma apologia da escravidão. Domenico Losurdo, em *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*, um trabalho de fôlego no qual passa em revista toda a obra nietzscheana, na contramão de outras interpretações que procuram ver no filósofo um pensamento assistemático, apolítico, individualista e quiça libertário, sustenta a existência de uma plataforma política subjacente desde os seus primeiros escritos. Assim, aponta como pano de fundo, por exemplo, de uma obra como *O nascimento da tragédia pelo espírito da música* (1872), a reação aos movimentos operários e um apelo à unidade primordial que justifica a escravidão de inúmeros seres em benefício de uma casta de gênios, cuja criação seria o objetivo de toda a civilização. Ao apontar para as forças dionisíacas borbulhantes sob o manto apolíneo de serenidade e equilíbrio e destacar a visão grega da tragédia inerente à existência, Nietzsche reforça um pessimismo viril que se manifesta na recusa à possibilidade de felicidade neste mundo. Assim,

o alvo da polêmica de Nietzsche é este: a seus olhos, uma visão que ignore a ‘horrenda profundidade’ como fundamento da beleza e serenidade grega, permanece presa não só à ‘pura superfície’, mas também ao ‘presente’: quer dizer que ela própria está contagiada pela subversão moderna que se deve, ao contrário, represar e bloquear (LOSURDO, 2009, p.63).

---

teriam a obrigação, pela sua própria natureza, de serem infalivelmente criminosos...em maior ou menor grau, naturalmente” (DOSTOIÉVSKI, 2011, p.286). Vale ressaltar, no entanto, que, para o personagem, esse “direito ao crime” é válido somente com o objetivo de destruir o presente em nome de alguma coisa melhor, ou seja, para a execução de um desígnio possivelmente “salvador” para a humanidade; portanto, ainda assim não por motivos egoísticos, mas com um propósito transcendente.

<sup>18</sup>Se entendemos o nazismo como essencialmente pan-germanismo e anti-semitismo, podem ser destacados diversos trechos da obra do pensador alemão onde ele critica a Alemanha, os nacionalismos e o anti-semitismo. Veja-se, por exemplo, quanto à Alemanha, o §11 de *Além do bem e do mal* e o §23 de *Crepúsculo dos ídolos*; quanto ao nacionalismo, o §377 de *A gaia ciência*; e, quanto ao problema dos judeus, o §475 de *Humano, demasiado humano*.

Sob esse ponto de vista é possível compreender como a tragédia pode deixar de parecer trágica: é a unidade primordial de tudo o que existe, oculto sob o manto da multiplicidade e pluralidade dos indivíduos, que recobre de beleza e equilíbrio apolíneos o sacrifício de uma massa de trabalhadores – os escravos modernos – em benefício da produção de indivíduos “superiores”: “Esta transfiguração e esta identificação empática com o todo torna tolerável aquele sacrifício de inumeráveis indivíduos sem o qual a civilização não é pensável” (LOSURDO, 2009, p.66). A individualidade apregoada por Nietzsche, portanto, é a individualidade do homem superior, pertencente à elite: quando critica o cristianismo e o socialismo e vincula-os ao instinto de rebanho, Nietzsche está preocupado em manter livre o caminho para o desenvolvimento do indivíduo superior por meio da despersonalização (leia-se ausência de individualidade) do homem pertencente ao rebanho: “Nietzsche o condena [o socialismo] porque, com a sua ‘agitação individualista’ ele visa ‘*tornar possíveis muitos indivíduos*’. Podemos observar uma ambivalência análoga no julgamento relativo ao cristianismo” (LOSURDO, 2009, p.976). Assim, para Losurdo, “pode-se ler Nietzsche em perspectiva individualista só sob a condição de lê-lo pela metade” (LOSURDO, 2009, p.978).<sup>19</sup>

A ideia de que existe uma plataforma política subjacente à filosofia nietzscheana pode ser questionada, se se entende “plataforma política” como a adoção de uma agenda política determinada ou uma filiação a alguma corrente de pensamento político específica.<sup>20</sup> Mas o fato é que, no período em que Nietzsche viveu, a escravidão era ainda uma prática legítima em muitos países, e assim, palavras como as que se seguem, de *A gaia ciência* (1882), não podem ser tomadas de forma leviana:

...nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da concórdia seja estabelecido na Terra [...], refletimos sobre a necessidade de novas disposições, também de uma nova escravatura – pois cada fortalecimento e elevação do tipo “homem” implica também uma nova espécie de escravidão –; não é verdade que com tudo isso não podemos nos sentir em casa numa época

<sup>19</sup>Mais adiante afirma ele que “Se por individualismo se entende o reconhecimento de cada indivíduo, independentemente da renda, do sexo ou da raça, como sujeito provido, no plano moral, de igual dignidade humana e titular, no plano político, de direitos inalienáveis, não há autor mais hostil ao individualismo do que Nietzsche” (LOSURDO, 2009, p.984).

<sup>20</sup>Conferir, por exemplo, o §377 de *Gaya scienza*, onde o pensador alemão recusa diversas vertentes do pensamento político – conservadorismo, liberalismo, progressismo – e ideais democráticos – igualdade de direitos, liberdade, justiça – para marcar uma posição de alheamento e distância do que poderia ser considerado, na perspectiva do autor, uma “deplorável tagarelice”.

que gosta de reivindicar a honra de ser chamada a mais humana, a mais suave, a mais justa que o Sol até hoje iluminou? (NIETZSCHE, 2001, p.280)

Nietzsche se compromete, portanto, com uma justificação da escravidão, uma “nova espécie” de escravidão, que bem pode estar situada no interior do próprio indivíduo – como uma relação de mando e obediência que se constitui entre partes diferentes de um mesmo ser, afinal, “o corpo não é mais que a habitação de muitas almas” (NIETZSCHE, 1977, p.35) –, mas que o filósofo não se preocupa em esclarecer.

Mas, é na seguinte passagem (§265) de *Além do bem e do mal* que o acento egoístico da aristocracia nietzscheana é expresso de forma inequívoca:

Ainda que com o risco de não ser bem aceito por orelhas inocentes, sustento: o egoísmo é parte essencial da alma aristocrática, e por egoísmo denomino aquela fé inamovível de que a seres como “nós somos”, os outros seres devem estar sujeitados e devem se sacrificar ao nosso ser. A alma aristocrática aceita este fato constatado de seu egoísmo sem pontos de interrogação, sem sentir nenhuma repugnância, constrição, arbítrio, aceita apenas como algo que tem fundamento nas leis mais primitivas das coisas, se quisesse dar-lhe um nome a chamaria: “a própria justiça” (NIETZSCHE, 1977, p.225).

A visão aristocrática do pensador alemão, baseada na sua distinção entre os homens nobres e a plebe vulgar, desemboca inequivocamente no egoísmo das castas superiores, o que justifica a identificação de Nietzsche a uma espécie de “individualismo aristocrático”, como pretende Losurdo (LOSURDO, 2009, p.983).<sup>21</sup>

Por outro lado, o que é aristocracia para Ortega y Gasset? Em “*Socialismo y aristocracia*”, artigo de 1913, ele a define da seguinte maneira: “*aristocracia quiere decir estado social donde influyen decisivamente los mejores*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.172). A expressão “os melhores” aponta aqui para o elemento essencial em toda visão aristocrática: as diferenças, os graus de distanciamento entre os seres. Seja em

---

<sup>21</sup>Outra chave de interpretação da filosofia nietzscheana seria a de simplesmente não levá-la a sério. Afinal, que uso poderia ser feito dela? É possível fazer dela um uso público – no sentido de tentar extrair algo que ultrapasse um simples prazer literário e sirva para melhorar a sociedade? Em seus últimos momentos, antes de sofrer o colapso definitivo e cortar a comunicação com o mundo, o próprio Nietzsche fornece uma pista. No prólogo a *Ecce homo* – livro de 1888, uma espécie de balanço de sua vida, e no qual são encontrados títulos de capítulos como “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente”, “Por que escrevo tão bons livros” – afirma ele: “Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo. Mas leia-se este escrito. Talvez eu o tenha conseguido, talvez não tenha ele outro sentido senão expressar essa oposição de maneira feliz e afável. A última coisa que eu prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade” (NIETZSCHE, 1995, pp.17-18).

nome do sangue ou de atributos como nobreza ou virtude, a ideia de aristocracia implica necessariamente na distinção entre os homens e na oposição à igualdade e ao nivelamento perfeito no interior de uma sociedade.<sup>22</sup>

Para o filósofo madrilenho, não se trata de desejar ou não uma aristocracia, mas do fato de que a sociedade, queira ou não, é aristocrática, “*por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.53-54). Em *España invertebrada*, de 1921, texto que em certo sentido prepara o caminho para *La rebelión de las masas*, afirma Ortega que, onde quer que se encontre um grupo de pessoas e acontecer de um deles fazer um gesto mais gracioso ou mais preciso, de proferir uma palavra mais bela ou mais significativa, automaticamente os demais sentirão em seu ânimo o desejo de realizar o mesmo gesto, dizer a mesma palavra, “*vibrar en pareja emoción*” (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.116). Segundo Ortega não se trata simplesmente de uma imitação, que para ele é um fingimento, mas de uma assimilação, onde se quer “de verdade” ser como aquela pessoa, fazer o que ela faz. O mecanismo essencial de toda sociedade seria a articulação de exemplaridade e docilidade, possível graças à capacidade inerente a todo homem de se entusiasmar, de se arrebatar com a perfeição, com um arquétipo ou forma exemplar. Assim, mando e obediência, para Ortega, não são funções da força física e da violência, que possuem um efeito secundário e efêmero, mas de uma “lei de gravitação espiritual” que faz com que certos indivíduos consigam criar em torno de si uma atmosfera de atração psíquica que influi sobre os demais, atraindo-os para si (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.119).<sup>23</sup>

A concepção orteguiana de aristocracia se afasta, assim, de uma simples forma de governo, para adquirir uma dimensão mais profunda, como uma dinâmica que se desenrola no interior de qualquer agrupamento humano. No artigo citado mais acima,

---

<sup>22</sup>Para Aristóteles, há um “ar de aristocracia” em todo lugar onde se observa a virtude (ARISTÓTELES, 2006, p.113).

<sup>23</sup> Esta visão da sociedade como uma articulação entre exemplaridade e docilidade encontra eco na obra de um autor contemporâneo, René Girard, que, em *A violência e o sagrado* (1972), apresenta a dinâmica modelo-discípulo como algo que perpassa todas as relações humanas, com a ressalva de que, para Girard, trata-se com efeito de uma imitação ou mimetismo, enquanto Ortega prefere a palavra assimilação, por entender a imitação como uma falsificação do próprio ser. Além disso, segundo Girard, o modelo, ao mesmo tempo em que encoraja a imitação, “fica surpreso com a concorrência do qual é objeto.” Daí o duplo imperativo contraditório “imite-me – não me imite” que constitui, para Girard, uma rede “na qual os homens incessantemente aprisionam-se mutuamente” e que constitui “o próprio fundamento de todas as relações entre os homens” (GIRARD, 1990, pp.185-186).

“*Socialismo y aristocracia*”, Ortega define aristocracia não como *governo* dos melhores, mas como um estado onde *influem decisivamente* os melhores:

*A mí no me importa que no gobiernen, es decir, que no dispongan de medios violentos para imponerse. Lo que me importa es que, gobernando o no, las opiniones más nobles, más justas, más bellas, adquieran el predominio que les corresponde en los corazones de los hombres* (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.172).

Daí a relação estabelecida entre socialismo e aristocracia nesses primeiros escritos: Ortega vê no capitalismo um sistema no qual a quantidade prevalece sobre a qualidade, ou seja, a aristocracia, na sociedade capitalista, é fundamentada no dinheiro, e não em valores humanos como justiça, beleza ou nobreza. As energias são inteiramente consumidas na busca pelo dinheiro, e não no desenvolvimento de virtudes “interiores”, “impalpáveis”; isso se dá tanto no lado do proletário, que consome suas horas no trabalho para satisfazer as necessidades mais básicas, quanto no lado do capitalista, que tampouco é um “indivíduo-qualidade”, mas também se resolve no “indivíduo-quantidade”, suporte do capital, servo do dinheiro (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp.173-174). A crítica orteguiana da civilização contemporânea, perceptível desde os escritos de juventude, se dirige contra uma sociedade que dificulta a existência de “aristocracias verdadeiras”, possíveis somente em circunstâncias históricas onde o homem tem disponibilidade para dedicar-se ao desenvolvimento da qualidade humana, ao aperfeiçoamento do tipo. A missão do socialismo, para o jovem Ortega, seria a produção dessas aristocracias, porque, de uma forma ou de outra, a humanidade não pode viver sem aristocratas (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.173). Embora nas obras posteriores essa ideia de aristocracia tenha se desvinculado do socialismo, a crítica do sistema capitalista permanece, como no artigo “*Los escaparatés mandan*”, de 1927, no qual afirma que o dinheiro não é um poder primário, substantivo, mas que absorve toda a energia social quando cedem todos os verdadeiros poderes históricos, pois algum princípio de hierarquia terá sempre que existir: “*muerta una constitución política y moral, se queda la sociedad sin motivo que jerarquice a los hombres*”, e dessa forma “*un seudoprincipio se encarga de modelar la jerarquía y a definir las clases*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.258).

Na *Rebelión*, a crítica orteguiana se volta contra a obliteração intelectual das massas, nas quais ele via um contentamento excessivo: o homem-massa não sabe

colocar-se a serviço de nenhuma norma além de si mesmo, porque sente-se perfeito. O “homem seletivo” que Ortega apresenta ali é o homem que se impõe tarefas, que exige de si mesmo, a ponto de inventar normas cada vez mais difíceis, se a circunstância não as fornece naturalmente: “*el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.89). É possível imaginar a partir daí que, ao afirmar a presença em todo agrupamento humano de uma articulação entre minorias e massas, Ortega não está dizendo que o homem que se deixa arrebatado pela perfeição, que sente em si a necessidade de assimilar um gesto ou, por assim dizer, uma “maneira de ser” que o entusiasma, é um homem-massa; em verdade é a ideia de homem de seleção que implica a disponibilidade de se entusiasmar, de se deixar arrebatado por algo diferente de si mesmo, por algo que o transcende; a tal ponto que Ortega chega a dizer que, “*contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.89-90).

Ortega, dessa maneira, acentua no homem de seleção o altruísmo que é visto por Nietzsche como uma superfície que oculta a sua verdadeira essência, a sede de domínio dirigida contra uma parte de si próprio na ausência de um objeto exterior contra o qual possa ser exercido; portanto, como uma servidão a algo não transcendente, mas imanente ao próprio sujeito.<sup>24</sup> Ao considerar todas as ações humanas – as do revolucionário, do “santo”, do mártir, do amante, do cientista, do intelectual, do tirano, do criminoso, etc. – como expressões de um eterno e oculto desejo de poder e definir a sua tarefa filosófica como a exposição do sentimento egoísta de “querer possuir” como realidade inevitável por trás de todos os sentimentos do Eu (LOSURDO, 2009, p.283), Nietzsche termina por bagatelizar todas as questões morais e colocar em um mesmo plano o comportamento de um tirano assassino e o de um tocador de harpa.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup>“A jovem apaixonada pretende que a devota fidelidade de seu amor seja testada pela infidelidade do amado. O soldado deseja cair no campo de batalha por sua pátria vitoriosa: pois na vitória de sua pátria também triunfa seu maior desejo. A mãe dá ao filho aquilo que ela mesma se priva, o sono, a melhor comida, às vezes sua saúde, sua fortuna. – Mas serão todos esses estados altruístas? [...] Não está claro que em todos esses casos o homem tem mais amor a *algo de si*, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si*, e que ele então *divide* seu ser, sacrificando uma parte à outra?” (NIETZSCHE, 2000, p.58)

<sup>25</sup>Antes de Nietzsche, a questão do permanente anseio do homem pelo poder aparece em Hobbes. No seu *Leviatã*, de 1651, escreve o pensador inglês: “Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBES, 1979, p.60). No entanto, em Hobbes, essa tendência não aparece ainda com o cunho psicológico que aparecerá posteriormente em Nietzsche; em Hobbes o poder aparece com um perfil mais utilitário, pois essa sede perpétua de poder é motivada pela necessidade de garantir aquele que já se possui no momento, e não pela impossibilidade de “contentar-se com um poder moderado” (HOBBES,

Ortega, que conhecia a obra nietzscheana, que presenciou o surgimento e o desenvolvimento da psicanálise – e chegou a escrever um ensaio que foi publicado em 1911 com o título de *Piscoanálisis, ciencia problemática*, em que critica Freud e a psicanálise<sup>26</sup> –, assume em *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, um ponto de vista oposto ao nietzscheano, ao recusar o caráter essencialmente egoísta da vida e se pronunciar de forma inequívoca a esse respeito:

*Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando es en su raíz y esencia inevitablemente altruista. La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro* (ORTEGA Y GASSET, 1955, p.80).

No trecho reproduzido acima quem fala é o Ortega fenomenólogo, afirmando que o pensamento se ocupa com o que não é ele mesmo, à maneira da consciência intencional de Husserl e do *para-si* sartreano, que são consciência *de* alguma coisa e consciência que explode em direção ao sentido do mundo. Em *La rebelión de las masas* fala o Ortega sociólogo, teórico da civilização:

*Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en nuestra existencia. Por un lado, vivir es algo que cada cual hace por sí y para sí. Por otro lado, si esa vida mía, que solo a mí me importa, no es entregada por mí a algo, caminará desventajada, sin tensión y sin 'forma'* (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.157-158).

---

1979, p.60). Esse perfil utilitário aparece também quando ele explica a predisposição à obediência nos homens que possuem inclinações para a arte ou para o conhecimento; essa predisposição ocorre porque “com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios” (HOBBS, 1979, p.61). Ou seja, a sua causa é o medo da morte violenta e o instinto de conservação, que leva os homens a se reunirem em sociedade (HOBBS, 1979, p.103). Em si mesmas, as inclinações à arte ou ao conhecimento poderiam ser consideradas, em Hobbes, derivadas dos movimentos vitais primários de *apetite* e *aversão*, origem de paixões como o amor, o ódio, a esperança, a magnanimidade, etc., conforme o autor expõe no capítulo VI de sua obra (HOBBS, 1979, pp.32-39). O poder em Nietzsche, por outro lado, assume por vezes um caráter metafísico, não obstante a sua filosofia ser lida muitas vezes como um combate à metafísica: ele é a “essência oculta” do universo, subjacente inclusive às relações de causa e efeito no mundo físico, como afirma o pensador alemão no §21 de *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 1977, pp.36-38).

<sup>26</sup>Entre outras coisas, Ortega afirma ser a psicanálise um mito, “*una serie de doctrinas a mi modo de ver, más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas*” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.65) e uma “*justificación científica del confesionario*” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.74); além disso, critica a pretensão de Freud “*de penetrar a través de la vida periférica de la consciencia, de lo psíquico consciente, en el antro repuesto de lo inconsciente*” através de “*una simple conversación*” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.83).

Para Ortega não há contradição em afirmar que a minha vida é uma referência absoluta à qual tudo o mais diz respeito, cenário em que toda outra realidade se manifesta e “celebra seu Pentecostes”, e, ao mesmo tempo, que é somente ao entregá-la a algo que ela adquire significado, forma, “tensão”. É preciso, ao interpretar o pensamento de Ortega y Gasset, evitar atribuir-lhe a ênfase em um sujeito hipertrofiado e auto-suficiente, à maneira do “além do homem” nietzscheano; em vez de, como faz Zarathustra ao decretar a morte de Deus – na verdade uma metáfora que corresponde em Nietzsche a todo ideal, todo valor transcendente –, conclamar o homem a exercer de boa consciência o seu egoísmo (NIETZSCHE, 1974, pp.335-340), Ortega vê na recusa do homem em entregar-se a alguma coisa exterior à qual atribua valor um sinal de vulgaridade, e define a nobreza não pelos direitos, mas pelas obrigações (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.90). É no homem-massa orteguiano que parece se inocular o egoísmo exacerbado, e não no homem seletivo; é aquele que está habituado a “*no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él*” e “*no se exige nada, sino que se contenta con lo que es y está encantado consigo*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.89). O conceito de aristocracia em Ortega pode ser rastreado desde seus primeiros escritos até suas obras da maturidade, e caminha passo a passo com a crítica do egoísmo e da utilização dos homens como coisas.<sup>27</sup>

A solidão radical e o ensimesmamento orteguiano não implicam o encerramento do homem em si e nem sequer o isolamento do homem de minoria em uma “torre de marfim”, separado dos demais. A noção de ensimesmamento, ainda que ligada à de solidão radical enquanto fundo inexorável de si mesmo, inacessível aos demais, traz em si um movimento duplo, pois o homem recolhe-se para novamente agir sobre o mundo exterior. Em *El hombre y la gente*, no ensaio “*Enimismamiento y alteración*”, afirma Ortega que

*el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre*

---

<sup>27</sup>Ver, por exemplo, o “*Ensayo de estética a manera de prólogo*”, de 1914, em que invoca a moral kantiana de tratar os homens não somente como meios, mas como fins, e afirma que, diante da margem que nos é dada para eleger tratá-los como uma coisa ou como um fim em si mesmo, afirma que “*hacer algo un yo mismo es el único medio para que deje de ser cosa*”, pois “*ante todo podemos situarnos en atitute utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo*” (ORTEGA Y GASSET, 1956b, p.136). Portanto, o único caminho que possuímos para descobrir a dignidade do outro – do “tu”, do “ele” – é tratá-lo como um “eu” portador de um valor único e individual (GONZÁLES, 2001, pp.108-109).



*esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias, en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un sí mismo que antes no tenía – con su plan de campaña –, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.40).*

A idéia da vida humana para Ortega se assemelha à de um náufrago, que não tem outro remédio diante das circunstâncias a não ser se agarrar a algo que lhe possibilite permanecer à tona.<sup>28</sup> A alguém que se dê ao trabalho de se colocar imaginariamente nessa situação, certamente a primeira pergunta que virá à mente é: o que fazer para sair ileso e chegar são e salvo à terra firme? O ensimesmamento é esse movimento que o homem realiza de retorno a si mesmo com o intuito de elaborar um plano de ação sobre a circunstância, para não mais caminhar pelo mundo perdido entre as coisas, escravo da inquietude de seu contorno, mas para agir sobre ela como protagonista. Isso já pode ser apreendido a partir daquela fórmula apresentada nas *Meditaciones del Quijote* e reproduzida mais acima: “*yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*” (ORTEGA Y GASSET, 1914, pp.43-44). Como afirma um comentador, a execução do projeto que é o homem “requer a presença dialógica do eu com a circunstância. Dela precisamos para ‘salvar-nos’, pois somos ‘o que nos fazemos’ e somente nos podemos fazer agindo na *circumstantia*” (GONZÁLES, 2001, pp.52-53). O homem se encontra em certa circunstância no interior e diante da qual não tem outro remédio a não ser produzir as condições necessárias para tornar possível a sua existência, e nesse sentido a produção, o caráter ativo da existência humana, é de fundamental importância para o nosso filósofo. A técnica é, para Ortega, portanto, algo essencial à condição humana. Assim, as próximas páginas serão dedicadas à análise do significado da técnica e, em seguida, da democracia liberal no

---

<sup>28</sup> “*Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterrera encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico donde todo está muy claro. [...] Como esto es la pura verdad - a saber, que vivir es sentirse perdido -, el que lo acepta ya ha empezado a encontrarse, ya ha comenzado a descubrir su auténtica realidad, ya está en lo firme. Instintivamente, lo mismo que el náufrago, buscará algo a que agarrarse, y esa mirada trágica, peremptoria, absolutamente veraz porque se trata de salvarse, le hará ordenar el caos de su vida. Estas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.171-172).

pensamento de Ortega, ambos elementos imbricados na reflexão orteguiana a respeito da sociedade de massas.

## 2) TÉCNICA E DEMOCRACIA LIBERAL

### 2.1 Que é a técnica

O presente trabalho tem o objetivo de esclarecer uma relação estranha, paradoxal, entre sociedade de massas e individualismo no interior da obra de Ortega. O motivo de incluir aqui um capítulo sobre a técnica é o fato de que o próprio Ortega associa técnica e democracia liberal ao surgimento da sociedade de massas:

*Aparece la historia entera como un gigantesco laboratorio donde se han hecho todos los ensayos imaginables para obtener una fórmula de vida pública que favoreciese la planta 'hombre'. Y rebosando toda posible sofisticación, nos encontramos con la experiencia de que al someter la simiente humana al tratamiento de estos dos principios, democracia liberal y técnica, en un solo siglo, se triplica la especie europea (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.80).*

Ortega y Gasset dedica atenção especial ao tema da técnica em um texto de 1939 intitulado *Meditación de la técnica*. Neste texto Ortega afirma, como foi dito no primeiro capítulo deste trabalho, que a relação entre homem e mundo é marcada não por uma espécie de nostalgia da unidade, mas por uma relação de tensão entre dois entes distintos: “*un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en outro ente, el mundo o la naturaleza*”(ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.35-36). O homem encontra ao redor de si não uma circunstância completamente favorável, como que pronta para acolher a sua presença, e nem uma circunstância completamente hostil, mas uma rede de facilidades e dificuldades que torna possível a sua existência, mas sob a forma de luta, problema, tensão constante. Apenas esse sistema de facilidades e dificuldades é o que primariamente o homem encontra, e tudo o mais, “mundo”, “natureza”, é já uma interpretação posterior, que o qualifica como algo que existe independentemente dele. Originariamente nada existe à parte do homem, tudo a ele se refere como algo que facilita ou dificulta a sua existência.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>Em *El hombre y la gente* afirma Ortega que “*las cosas no son originariamente 'cosas', sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir y vivir lo mejor posible – por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro o no logro hacer lo que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego práctica, praxis – las cosas son radicalmente pragmata y mi relación con ellas pragmática*” (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.76).

Como o homem tenta resolver esta relação de tensão com o meio? Para Ortega, o homem realiza determinados atos com o intuito de reformar a natureza em vista da satisfação de suas necessidades. Daí a afirmação de que “*el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.44). Embora fazendo ressalvas a respeito desse uso da noção de “essência”, pode-se dizer que, para Ortega, o homem é essencialmente um técnico<sup>30</sup>.

A relação entre estes dois entes, homem e mundo, se caracteriza por uma ação do homem sobre a natureza com o objetivo de fazer surgir o que ainda não há, e que se destina a suprir uma falta ou carência humana: a satisfazer uma necessidade. Mas a noção de “necessidade” em Ortega tem um caráter peculiar. Porque necessidade – para o homem – é precisamente o supérfluo: “*El hombre es un animal para el qual sólo lo superfluo es necesario*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.22). Esta estranha e paradoxal afirmação, ao contrário de ser um mero artifício retórico, revela o caráter único e singular da existência humana. Para Ortega os outros entes do universo se contentam com o simples estar no mundo, ou seja, suas necessidades coincidem com o repertório de atos biológicos como comer, aquecer-se, dormir, etc. Por outro lado, o homem, além das necessidades objetivas, comuns a toda espécie de vida, possui necessidades de outro tipo, as quais sente como o seu autêntico ser; ele não se contenta com o simples estar no mundo, mas necessita do bem-estar, do supérfluo, e surge então a técnica como a produção não daquilo que é biologicamente necessário, mas do supérfluo. Portanto é possível compreender a noção de técnica na visão do filósofo como a produção do necessário, levando-se em conta que o necessário para o homem é precisamente o supérfluo.

É evidente o acento humanista da filosofia de Ortega, ao destacar a vida humana em relação a outros tipos de existência (como a do animal), que não possuem essa porção extranatural e cuja vida se resolve na satisfação de necessidades biológicas. Os outros seres do universo, para Ortega, são desde já aquilo que sempre serão; a existência do animal consiste em adaptar-se à circunstância, ao mundo que lhe é dado, faltando-lhe a capacidade de transcendê-lo, daí a associação da vida animal com a pura alteração, o estar continuamente voltado para o exterior. Ainda que seja muito difícil provar que o

---

<sup>30</sup>A filosofia de Ortega, em muitos aspectos próxima à filosofia da existência, nega a ideia de uma essência humana, anterior à existência. No entanto, ao definir o homem como um projeto, Ortega afirma que a vida humana é a tentativa de realização desse projeto, por isso a técnica se encontra na raiz da sua essência: ser técnico nada mais é do que realizar um projeto vital, algo que ainda não se é plenamente.

animal é incapaz de meditar ou ter algum tipo de pensamento, mesmo que rudimentar, o fato é que ele não se torna nada além do que já é: um cão não se torna escritor, político, industrial, o que permite suspeitar que ele não deseja ser algo diferente do que é, ou seja, não é capaz de elaborar um projeto de vida.<sup>31</sup> Esse acento humanista aproxima o pensamento de Ortega do de autores vinculados à filosofia da existência, como Sartre, que vê na consciência humana o “para-si” que se encontra voltado para o futuro, justamente por ser inteiramente atravessado por uma “falta” de natureza existencial; ou seja, para Sartre o homem nunca sente-se inteiramente pleno, sendo a plenitude um atributo do mundo, do que não é a consciência humana, e que já é aquilo que tem de ser; Sartre o chama, em oposição ao “para-si”, de “em-si”. Em 1940, escreve ele em seu diário, sobre a natureza do futuro, que

O futuro é um existente transcendente, que tem como fonte o para-si. O em-si não tem futuro porque é, na totalidade, *tudo aquilo que ele é* [grifo do autor], e portanto não há nada fora dele que ele possa ser. O princípio de identidade, como lei existencial do em-si, repele toda possibilidade de futuro. O futuro só poderia existir como complemento de uma falta no presente. É o significado mesmo desta falta (SARTRE, 1990, p.217).

Embora não utilize essa noção de “falta”, a vida humana para Ortega é atravessada também pela necessidade de atingir uma plenitude que lhe é sempre negada. O homem não “é” nunca algo definitivamente: é “*un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.39). A vida humana consiste em uma tarefa, um constante *quehacer*, orientado por um projeto que nunca parece plenamente realizado. A proximidade com as categorias existenciais de “nada”, “falta”, “angústia”, é significativa; somente em um ente atravessado por esse “não-ser” poderia se instalar a angústia, que tem relação com a necessidade de realizar um desejo, um projeto que se encontra elaborado, mais ou menos consciente ou inconscientemente, na imaginação: “*¿Quién de ustedes es, efectivamente, el que siente que tendría que ser, que debería ser, que anhela ser?*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.43), pergunta ele.

---

<sup>31</sup>Para Ortega, a diferença essencial entre o homem e o animal é que no homem a inteligência está a serviço da imaginação, ou seja, de um projeto extranatural. Ao animal não falta inteligência, mas justamente a capacidade de elaborar “*un proyecto de vida distinto de la mera reiteración de lo que ha hecho hasta el momento. [...] Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.69)

A noção de bem-estar enquanto uma necessidade puramente humana é de fundamental importância para se compreender o conceito orteguiano de técnica, e o filósofo chega a afirmar que técnica, homem e bem-estar são sinônimos (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.22). É a ideia de bem-estar peculiar a cada momento da história humana que determina os traços marcantes de uma cultura. A perspectiva de Ortega se afasta dos pontos de vista materialista ou naturalista, que privilegiam elementos concretos, como o clima, a vegetação, ou mesmo os modos de produção (à maneira de Marx), como decisivos para a formação de uma determinada cultura e seu arcabouço ideológico. A cultura e a técnica aparecem em Ortega como resultados de um desejo original, pré-técnico, que transcende suas necessidades concretas e imprime a essa noção de necessidade um caráter extranatural:

*El técnico o la capacidad técnica del hombre tiene a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las necesidades del hombre. Éstas, como hemos visto, son también una invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay, pues, una primera invención pré-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo original (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.47).*

Difícil negar que em certos momentos a análise da técnica no texto de Ortega apresenta certos problemas. O autor leva às vezes essa primazia do extranatural sobre o natural a extremos, quando, por exemplo, afirma que as casas, no Tibete, surgiram primeiramente para a oração, e não para a moradia (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.55) e alude à invenção do arco, que, para alguns etnólogos, foi criado como um instrumento musical, e somente depois utilizado como arma (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.19). Decerto é grande a dificuldade de se chegar a resultados definitivos em questões como essas, e as hipóteses são válidas. Mas Ortega exagera quando diz que “*las necesidades biológicamente objetivas no son, por si, necesidades para él [o homem]. Cuando se encuentra atendido a ellas se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.21). Ora, não se pode dizer que é entre aqueles que são mais compelidos a ocuparem-se exclusivamente das necessidades primárias que se encontra normalmente o desejo de sucumbir; talvez ocorra precisamente o contrário, ou seja, que justamente nessas pessoas se encontre mais vivo e contundente o desejo de permanecer, de *estar* no mundo, ainda que sem um mínimo de *bem-estar*. Não seriam mais frequentes os casos de suicídio justamente entre os mais bem servidos pela sociedade?

Certamente o bem-estar ao qual Ortega se refere não é exatamente a abundância de bens materiais, mas algo menos concreto, certa sensação de plenitude, que não é substituída facilmente por um automóvel ou um apartamento de luxo; mas, ainda assim, afirmar que as necessidades biológicas não são necessidades para o homem parece um exagero. De qualquer forma, a intenção de Ortega é enfatizar a esfera cultural da vida humana, em relação à esfera puramente biológica, à qual estão presos os animais, e para isso lembra a famosa frase de Pompeu: “Navegar é preciso, viver não é preciso”, para mostrar que há uma infinita camada de possíveis vivências que se sobrepõem ao simples viver em sentido biológico, e que conferem à cultura humana a sua grande variabilidade (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.23). Esta variabilidade é resultado das múltiplas ideias de bem-estar que fazem os homens de diferentes épocas e lugares:

*Basta con que se cambie un poco sustancialmente el perfil de bienestar que se cierne ante el hombre, que sufra una mutación de algún calibre la idea de la vida, de la cual, desde la cual y para la cual hace el hombre todo lo que hace, para que la técnica tradicional cruja, se descoyunte y tome otros rumbos* (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.28).

Assim, é em vista de um determinado gênero de vida idealizado, elaborado na imaginação, que o homem procede à reforma do mundo circundante. Isso implica, entre outras coisas, que a técnica não se desenvolva de uma maneira linear, regular; sendo função de um projeto de vida – individual ou coletivo –, a técnica está sujeita a qualquer modificação que ocorra nesse projeto, que é sempre uma idealização. Esse ponto é de fundamental importância para a análise do homem-massa realizada na *Rebelión das masas*, como se verá mais adiante.

A técnica, portanto, é a tentativa que o homem faz de adaptar a circunstância à sua própria existência, tentativa que não se faz sem um “plano de ataque”, uma elaboração prévia. O bem-estar é precisamente o pleno logro desse projeto, o pleno domínio da circunstância. Mas, ao mesmo tempo em que surge como função da ideia de vida, do perfil de bem-estar que o homem possui em determinado momento, a técnica também proporciona essa invenção da vida, esse bem-estar; pois ela é uma forma de poupar o esforço humano na satisfação das necessidades elementares, diminuindo ou eliminando a pressão da circunstância, e permitindo dessa maneira que o homem se dedique à sua ocupação principal, àquilo que o faz ser verdadeiramente humano: a

inventar sua própria vida, como em um romance. A técnica tem um caráter duplo: ele é o resultado de um momento de interiorização do homem – pois é ensimesmando-se que ele a inventa –, e ao mesmo tempo ela também proporciona esta interiorização, pois tem como finalidade principal libertar o homem momentaneamente de suas necessidades vitais e deixar que ele se dedique a ocupações “extranaturais”. A técnica não é um fim, mas um meio: a vida humana é *quehacer*, afã de realizar um projeto vital, que, uma vez posto em prática através da técnica – conjunto de procedimentos mais simples e seguros para executar a tarefa – pode instaurar o bem-estar – pleno logro desse projeto.<sup>32</sup> Mas, para que possa realizar esse projeto, é preciso que o homem saiba o que é para ele o bem-estar, ou seja, o que ele desejaria ser, se fosse possível imaginar uma vida humana, um projeto vital, plenamente realizados.

## 2.2 Estágios da técnica

A questão da técnica em Ortega adquire uma dimensão mais concreta na medida em que se afasta dessa esfera existencial, um tanto quanto “evanescente”, onde a técnica aparece como função de um projeto vital, e avança em direção a uma análise dos diferentes tipos de técnica que a história humana apresenta.

Para Ortega o importante na definição desses estágios não é tal ou qual invento, mas a ideia que o homem tem, em cada período histórico, da função técnica em geral. Técnicas magníficas surgem, se perdem, os inventos são superados, esquecidos, redescobertos; a história da técnica não apresenta uma linearidade perfeita. Mas, até o momento presente, podem ser distinguidos três grandes períodos, que representam, cada um, uma mudança em relação à ideia que o homem faz da técnica: o primeiro, marcado pela técnica do acaso, o segundo, pela técnica do artesão, o terceiro (o momento atual) pela técnica do técnico (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.75).

---

<sup>32</sup> O capítulo VII da *Meditación de la técnica* apresenta um tipo humano que se aproxima dessa ideia de bem-estar enquanto domínio da circunstância: o *gentleman*. Ortega define o comportamento do *gentleman* como aquele “*que el el hombre suele adoptar durante los breves momentos en que las penosidades y apremios de la vida dejan de abrumarle y se dedica, para distraerse, a un juego aplicado al resto de la vida, es decir, a lo serio, a lo penoso de la vida*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.59). Ou seja, para o *gentleman* a vida perdeu seu caráter de luta pela sobrevivência e adquiriu um aspecto de jogo. Não que ela deixe de ser esforço – a prática de um esporte também exige esforço, dedicação –, mas o comportamento do *gentleman* deixa transparecer a segurança e a serenidade características de alguém que tem assegurado tudo o que diz respeito às urgências elementares da vida. O elemento principal do tipo *gentleman* é a “*sensación básica de holgura vital, de dominio superabundante sobre la circunstancia*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.61).



No primeiro estágio, como o nome indica, é o acaso que proporciona o invento. A técnica nesse estágio não é uma invenção prévia e deliberada, mas um resultado da manipulação ingênua dos objetos que a natureza oferece: por exemplo, ao roçar um palito no outro, surge o fogo. O homem primitivo vê esse fenômeno como um ato natural, não o percebe como uma capacidade especial humana, algo que pode ser aperfeiçoado, modificado:

*El primitivo se encuentra con que puede hacer fuego lo mismo que se encuentra con que puede andar, nadar, golpear, etc. Y como los actos naturales son un repertorio fijo y dado de una vez para siempre, así también sus actos técnicos. Desconoce por completo el carácter esencial de la técnica, que consiste en ser ella una capacidad de cambio y progreso, en principio, ilimitados (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.76).*

O invento, embora apareça como algo “natural”, apresenta uma auréola mágica, como, aliás, tudo o mais que rodeia o homem primitivo; a separação entre a técnica e a magia não é clara ainda (ASSIS, 2004, p.19).

O estágio seguinte é o da técnica do artesão. O grau de complexidade dos atos técnicos aqui já é tal que leva ao surgimento de uma classe especial de homens que se dedicam a eles: são os artesãos. Isso significa que o homem já adquiriu uma consciência, nesse estágio, da técnica como uma arte especial, diferente das outras. No entanto, não obstante o enorme crescimento do repertório de atos técnicos nesse estágio em relação ao anterior, a base de sustentação da vida humana ainda não é a técnica, mas a natureza. Tampouco nesse estágio ela aparece como uma capacidade, em princípio, ilimitada:

*El artesano tiene que aprender en largo aprendizaje – es la época de maestros y aprendices – técnicas que ya están elaboradas y vienen de una insondable tradición. El artesano va inspirado por la norma de encajarse en esa tradición como tal: está vuelto al pasado y no abierto a posibles novedades (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.81-82).*

Para Ortega a incapacidade do homem de compreender o verdadeiro sentido da técnica nesse estágio é precisamente a ausência daquilo que marcará definitivamente a técnica moderna, a “técnica do técnico”: a separação entre a invenção e a execução de

um plano. Com isso atinge-se o ponto que mais interessa aqui: a relação em que o homem e a técnica se encontram hoje, a “técnica do técnico”.

Para o pensador espanhol a técnica, em seu sentido estrito, é precisamente a primeira parte dessa operação dupla, a invenção de um plano, de um método, de um procedimento (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.83). Sendo o artesão ao mesmo tempo o técnico e o operário, o que elabora e o que executa o plano, a técnica ainda aparece para o homem, nesse estágio, de forma nebulosa, pouco clara. Além disso, para Ortega, as técnicas antigas (posteriores à técnica do acaso, quando o resultado nem sequer era buscado) se caracterizavam pela visualização de um resultado, por assim dizer, “em bloco”, e em seguida pela busca dos meios de atingir esse resultado: a operação aplicada deveria levar, de um só golpe, ao resultado desejado. Experimentando alternadamente uma ou outra coisa que pudesse servir ao seu propósito, o técnico permanecia, da mesma forma como o inventor primitivo, sem método algum (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.91-92). O tecnicismo moderno, ligado essencialmente à *nuova scienza* de Galileu e ao pensamento cartesiano, ou seja, ao racionalismo dos séculos XVI-XVII, não parte da imagem de um resultado “em bloco” para em seguida buscar os meios que permitam atingi-lo, mas da análise do resultado, da decomposição de suas partes (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.95). Como aponta Ortega em um texto anterior, *En torno a Galileu*, de 1933, o método de Galileu não consistia simplesmente em observar os dados, os fatos, mas em uma construção racionalista, na medida em que, por exemplo, em relação ao movimento, começava por imaginar um corpo lançado sobre um plano horizontal livre de qualquer impedimento. Ora, tal situação não existe no mundo observável: Galileu “*comienza, pues, por construir idealmente, mentalmente, una realidad. Sólo cuando tiene ya lista su imaginaria realidad observa los hechos, mejor dicho, observa qué relación guardan los hechos con la imaginada realidad*” (ORTEGA Y GASSET, 1956a, p.7). Essa é a grande ruptura que efetua a modernidade, no terreno da técnica e, em última análise, a todas as demais esferas da vida humana: o homem abandona uma perspectiva vital e assume uma perspectiva intelectual, racional, diante da existência (ASSIS, 2004, pp.26-27). Esse método de análise intelectual, que une radicalmente a técnica moderna à ciência, permitiu um desenvolvimento fabuloso da técnica, nos séculos que se seguiram.

A sociedade europeia entre o final do século XIX e o início do século XX, período em que Ortega viveu a sua juventude, parecia oferecer ao homem médio uma ampla gama de possibilidades de realização individual. O mundo estava abarrotado de

invenções e artefatos antes inexistentes, pois a ciência e a técnica tinham alcançado um estágio surpreendente de desenvolvimento; a imprensa e os meios de transporte encurtavam as distâncias e a velocidade de transmissão das informações; os avanços na medicina propiciavam ao homem o prolongamento de sua existência, etc.<sup>33</sup> Para Ortega esse momento se caracteriza pela superação, em larga escala, dos pressupostos técnicos que possibilitam a existência humana, em relação aos pressupostos naturais. O homem então se encontra imerso em uma paisagem entupida de artefatos criados pela técnica, como automóveis, aviões, máquinas de todo o tipo, medicamentos, utensílios domésticos, etc., e a situação é tal que não permite mais ao homem optar por viver na natureza ou favorecer essa camada “extranatural” da vida: desde o nascimento se encontra ligado a uma circunstância marcada pela abundância de objetos resultantes do desenvolvimento sem precedentes da técnica moderna (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.88).

O homem do século XX se viu “de repente” diante de um mundo no qual aparentemente as possibilidades são ilimitadas. Ortega define esse fato, na *Rebelión de las masas*, como uma “subida do nível histórico”, ou seja, o homem genérico, pertencente às camadas médias da sociedade, adquiriu a possibilidade de executar um repertório de atos que antes era exclusivo das minorias:

*Tenemos pues, que la vida del hombre medio está ahora constituida por el repertorio vital que antes caracterizaba solo a las minorías culminantes. Ahora bien: el hombre medio representa el área sobre que se mueve la historia de cada época; es en la historia lo que el nivel del mar en la geografía. Si, pues, el nivel*

---

<sup>33</sup>A tendência ao aumento da duração média de vida já era previsto por um autor iluminista, Condorcet. No *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, escrito em 1794, ele cita os progressos da medicina, a diminuição da miséria e o uso de alimentos e habitações mais sãos como possíveis causas desse aumento, que para ele seria incessante: “essa duração média da vida, que deve aumentar sem cessar na medida em que mergulhamos no futuro, pode receber acréscimos segundo uma lei tal que ela se aproxime continuamente de uma extensão ilimitada, sem poder alcançá-la jamais; ou então segundo uma lei tal que essa mesma duração possa adquirir, na imensidão dos séculos, uma extensão maior do que uma quantidade determinada qualquer que lhe teria sido atribuída como limite. Neste último caso, os acréscimos são realmente indefinidos no sentido o mais absoluto, já que não existe limite aquém do qual eles devam se deter” (CONDORCET, 1993, pp.201-202). A previsão de Condorcet é um exemplo da fé no progresso ilimitado da técnica, característica do pensamento iluminista. Ainda que falar em um progresso incessante pareça uma previsão um tanto otimista, o corpo hoje talvez seja, em sua brevidade, mais longo que os quadros de referência e pontos de orientação que o mundo nos oferece. Para Zygmunt Bauman, “a duração da vida é uma noção comparativa, e o corpo mortal é agora talvez a mais longa entidade à vista (de fato, a única entidade cuja expectativa de vida tende a crescer ao longo do tempo). O corpo, pode-se dizer, se tornou o único abrigo e santuário da continuidade e da duração; o que quer que possa significar o ‘longo prazo’, dificilmente excederá os limites impostos pela mortalidade corporal. [...] Donde a preocupação furiosa, obsessiva, febril e excessiva com a defesa do corpo” (BAUMAN, 2001, p.210).

*medio se halla hoy donde antes solo tocaban las aristocracias, quiere decirse lisa y llanamente que el nivel de la historia ha subido de pronto – tras de largas y subterráneas preparaciones, pero en su manifestación, de pronto –, de un salto, en una generación. La vida humana, en totalidad, ha ascendido. El soldado del día, diríamos, tiene mucho de capitán; el ejército humano se compone ya de capitanes. Basta ver la energía, la resolución, la soltura con que cualquier individuo se mueve hoy por la existencia, agarra el placer que pasa, impone su decisión (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.57).*

Ortega não vê essa subida do nível histórico, em si mesma, como algo desfavorável: *“Nadie, creo yo, deplorará que las gentes gocen hoy en mayor medida y número que antes, ya que tienen para ello el apetito y los medios”* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.51). Mas o avanço quantitativo e potencial da vida humana desembocou na sensação de ilimitação e infinitude que tão bem caracteriza o homem contemporâneo: diante de toda a performance técnica, intelectual e científica apresentada no século XX, o homem médio, ao comparar a vida humana do seu tempo com todo o pretérito que lhe é possível imaginar, não pode sentir outra coisa senão uma potencialidade sem limites e até mesmo uma certa prepotência. Segundo Ortega, a sua época *“se caracteriza por una extraña presunción de ser más que todo otro tiempo pasado”* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.74): o domínio da circunstância, a abundância de meios, a capacidade de realização de um projeto vital, parecem ao homem médio de uma potencialidade inaudita. Assim, *“todo el bien, todo el mal del presente y del inmediato porvenir tiene en este ascenso general del nivel histórico su causa y su raíz”* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.57).

Um dos principais riscos que essa situação apresenta é a perda da consciência dos pressupostos históricos que possibilitaram o desenvolvimento da técnica moderna:

*...como al abrir los ojos a la existencia se encuentra el hombre rodeado de una cantidad fabulosa de objetos y procedimientos creados por la técnica que forman un primer paisaje artificial tan tupido que oculta la naturaleza primaria tras él, tenderá a creer que, como ésta, todo aquello está ahí por sí mismo: que el automóvil y la aspirina no son cosas que hay que fabricar, sino cosas, como la piedra o la planta, que son dadas al hombre sin previo esfuerzo de éste. Es decir, que puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones, por ejemplo, morales en que ésta se produce, volviendo, como el primitivo, a no ver en ellas sino dones naturales que se tienen desde luego y no reclaman esforzado sostenimiento. De suerte que la expansión prodigiosa de la técnica la*

*hizo primero destacarse sobre el sobrio repertorio de nuestras actividades naturales y nos permitió adquirir plena conciencia de ella, pero luego, al seguir en fantástica progresión, su crecimiento amenaza con obnubilar esa conciencia* (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.88-89).

Portanto, a relação com os temas tratados na *Rebelión de las masas*, escrito nove anos antes, é clara: no capítulo III da *Meditación de la técnica* ele afirma que aquele livro fora inspirado, entre outras coisas, pela suspeita de que “*la magnífica, la fabulosa técnica actual corría peligro y muy bien podía ocurrir que se nos escurriese de entre los dedos y desapareciese en mucho menos tiempo de cuanto se puede imaginar*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.27). Para Ortega a confiança cega no progresso infinito da técnica – poder-se-ia estender esse ponto de vista a todos os demais campos da atividade humana – é um erro. A capacidade técnica pode ser, a princípio, aperfeiçoada infinitamente, mas isso não é uma garantia de que não venha a estagnar ou mesmo a se perder. Para Ortega, a técnica atual, sendo embasada na ciência, é ao mesmo tempo superior e mais débil em relação às demais, pois se sustenta em mais pressupostos e condições, que, se por algum motivo deixarem de existir, levarão a seu desaparecimento; as técnicas anteriores são mais simples, mas, em última instância, mais independentes.

O problema é que, para Ortega, o homem atual encontra-se de tal maneira imerso nesse mundo extranatural, o mundo dos artefatos técnicos, que o toma por algo dado, que se encontra simplesmente aí, como o mundo natural. O homem-massa, para Ortega, é o típico herdeiro, que usufrui do conforto proporcionado pelo trabalho das gerações anteriores sem se preocupar com a manutenção dessa estrutura vital, como se ela progredisse por si mesma, ou ao menos não pudesse se perder; em certo sentido, o homem-massa “é um primitivo emergindo no meio da civilização tecnológica” (ASSIS, 2004, p.81), pois se encontra em meio a ela como o homem primitivo se encontrava em meio ao mundo natural: da mesma maneira como este, ao tocar o tambor, esperava que a chuva caísse, o homem-massa aperta o interruptor e espera que a luz se acenda, sem pensar no trabalho humano necessário para levar a corrente elétrica até os fios.

Como o primitivo – ou a criança –, falta ao homem-massa o sentido histórico que permite ao homem recorrer à vasta experiência do passado para compreender o presente. Falta-lhe cultura histórica: “o que agrava as preocupações de Ortega é a constatação de que, embora a história enquanto ciência vá se desenvolvendo

rigorosamente na Europa, o interesse do homem médio por ela caminha no sentido oposto” (ASSIS, 2004, p.82).

Se for possível uma transposição para o terreno da arte, não seria de todo inconveniente uma alusão a Benjamin, que, em 1935-1936, escreve, em *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, que a obra de arte, ao tornar-se passível de uma reprodutibilidade infinita, perde sua autenticidade, sua *aura*, perdendo também “tudo aquilo que nela é transmissível desde a origem, de sua duração material até seu testemunho histórico” (BENJAMIN, 2012, p.21). A *aura* é precisamente o que caracteriza a obra como algo único, produzido em determinada circunstância histórica. A reprodutibilidade técnica, que, como escreve outro pensador da Escola de Frankfurt uma década depois (1947), torna as obras de arte “tão acessíveis quanto os parques públicos” (ADORNO, 1985, p.132), ao mesmo tempo em que traz a cultura para as massas, democratizando-a, atualiza o que é reproduzido, destacando-o da tradição e aniquilando seu “aqui e agora”, sua existência única, que compreende “tanto as mudanças que a obra sofreu no correr do tempo, em sua estrutura física, como as cambiantes relações de propriedade em que ingressou” (BENJAMIN, 2012, p.17). Poder-se-ia afirmar, portanto, que a obra de arte perde, na época de sua reprodutibilidade técnica, a mesma coisa que falta ao mundo extranatural da técnica, para o homem-massa orteguiano: o seu passado, a sua história.

Sergio Paulo Rouanet também chama a atenção para essa relação peculiar do homem contemporâneo com o tempo, ao analisar a arte pós-moderna em “A verdade e a ilusão do pós-moderno”:

Privado da capacidade de vincular-se com o passado de uma forma autêntica, sem nenhuma concepção do futuro, porque a crença no progresso foi uma utopia moderna e, portanto, arcaica, a cultura pós-moderna só tem a dimensão do presente – um presente monstruoso, avassalador, responsável pela estrutura *esquizo* da pós-modernidade (ROUANET, 1987, p.250).

Ortega separa o que Rouanet percebe de forma conjunta: capacidade de conceber um futuro e confiança cega no movimento independente da civilização, como se “ela” fosse resolver seus problemas por si mesma. Ortega aponta precisamente o “progressismo” como uma característica marcante do homem-massa, mas a confiança no progresso não implica necessariamente uma “concepção do futuro”, pois o homem-

massa não possui uma preocupação legítima com o futuro, é a sua capacidade de projetar o futuro e de levar adiante o trabalho das gerações anteriores que o filósofo põe em xeque; no “*Prólogo para franceses*” afirma ele: “*He medido al hombre medio actual en cuanto a su capacidad para continuar la civilización moderna y en cuanto a su adhesión a la cultura*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.42-43). O resultado dessa mensuração, pode-se imaginar, não é muito favorável: o hermetismo do homem-massa se estende aqui ao plano temporal. Ao ver na organização material colocada a sua disposição algo tão natural como o ar que se respira, uma estrutura vital sem passado, o homem-massa volta-se somente para o próprio bem-estar, ignorando por completo os pressupostos históricos desse bem-estar.

O homem-massa orteguiano padece uma ausência de profundidade temporal, vivendo em um eterno presente, sem passado nem futuro, e se, como pretende Rouanet, fazendo referência a Lacan, “a esquizofrenia resulta da ruptura da cadeia de significantes, na qual reside o sentido e de onde emerge a noção do tempo” (ROUANET, 1987, p.250), o diplomata e filósofo brasileiro tem razão ao qualificar de esquizoide a estrutura da cultura pós-moderna. Voltado unicamente para si mesmo, para o seu próprio tempo, o homem-massa não reconhece o trabalho prévio que tornou possível a criação dessa camada extranatural que cobre o mundo natural até o ponto de quase ocultá-lo, e por isso confunde o extranatural com o natural.

### **2.3 O liberalismo socialista do jovem Ortega**

O outro ponto que Ortega associa à sociedade de massas é a democracia liberal. No primeiro capítulo foi exposta a concepção de aristocracia em Ortega, “estado no qual influem decisivamente os melhores” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.172). Para Ortega a dinâmica de todo agrupamento humano é essa articulação entre minorias e massas, indivíduos que exigem cada vez mais de si mesmos e outros que “se deixam levar”, incapazes de dedicar suas forças a algo transcendente.<sup>34</sup> Para Ortega, portanto, não há igualdade de fato entre os homens, pois os homens são desiguais – em talento, sensibilidade, moralidade, etc. No artigo “*Los escaparates mandan*”, de 1927, afirma Ortega que “*contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización. Donde hay cinco hombres en*

---

<sup>34</sup> O termo “transcendente”, aqui e em todo o presente trabalho, é usado no sentido de algo diferente de si mesmo, algo que o homem atribui algum valor e que se encontra “fora” dele mesmo, como o Bem, a Justiça, a Beleza, ou mesmo um projeto que ele ainda não é plenamente; o homem-massa orteguiano é um sujeito que está encantado consigo mesmo e por isso não deseja ser nada diferente do que já é.

*estado normal se produce automáticamente una estructura jerarquizada*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.258). A democracia, se entendida como uma nivelção perfeita entre seus membros, o que parece supor a sua definição corrente de identidade entre governantes e governados, parece se opor a essa concepção de sociedade como hierarquia. A própria associação da democracia liberal com a sociedade de massas parece conter uma crítica a esse sistema, uma vez que Ortega faz da sociedade de massas um retrato não muito favorável em *La rebelión de las masas*. Porém, da mesma forma como a técnica em si mesma não é um problema para Ortega, mas sim alguns desdobramentos da relação entre a “técnica do técnico” e o homem de hoje, também a visão de Ortega acerca da democracia liberal necessita de uma análise cuidadosa, afinal, para Ortega a democracia liberal é a forma política que “*ha representado la más alta voluntad de convivencia*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.101).

No entanto, antes de entrar na questão da democracia liberal, é preciso começar afirmando que Ortega, em seus primeiros escritos políticos, define-se como socialista. No primeiro capítulo foi mencionado como o socialismo do jovem Ortega se articula com sua visão aristocrática da sociedade, presente desde os primeiros escritos. No artigo “*Socialismo y aristocracia*”, publicado por ocasião do 1º de maio de 1913, ele se declara, paradoxalmente, como já se pode adivinhar desde o título, “*socialista por amor a la aristocracia*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.172). Para o jovem Ortega, a missão do socialismo seria a produção de “aristocracias verdadeiras”, uma vez que o capitalismo poderia ser definido como “*estado social en que las aristocracias son imposibles*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.173) – aristocracias “verdadeiras”, bem entendido, pois para Ortega não há sociedade sem aristocracia. O problema do capitalismo é que nele os valores humanos que fundamentavam as antigas aristocracias – o sangue, a aptidão para a guerra, para o sacerdócio, etc. –, foram substituídos por um princípio material, quantitativo: o dinheiro. Nesse sistema, tanto o capitalista quanto o trabalhador são reduzidos a “indivíduos-quantidade”, servos do capital. Trata-se, essencialmente, da mesma crítica feita por Marx no século anterior: o capitalismo é o reino da quantidade, nele as distintas atividades humanas e os seus produtos são reduzidos a valores passíveis de serem comparados, quantificados, medidos; em *O capital*, de 1867, o capital é descrito, em sua voracidade, como o “trabalho morto que como um vampiro se reanima sugando o trabalho vivo e quanto mais o suga mais forte se torna” (MARX, 1968, p.263). Ortega supõe que, uma vez atenuada a luta pelo pão



cotidiano, o homem poderia se dedicar a adquirir “*virtudes interiores, impalpables, sabrosas que aumentan la humanidad*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.173).

No entanto, desde esses primeiros escritos faz Ortega uma aproximação entre liberalismo e socialismo que o afasta do marxismo e do socialismo mais ortodoxo; essa aproximação adquire expressão na fórmula “liberalismo socialista” e se manifesta em artigos como “*Reforma del carácter, no reforma de costumbres*” – “...*el liberalismo actual tiene que ser socialismo...*” – ou “*La reforma liberal*” – “...*no es posible hoy outro liberalismo que el liberalismo socialista*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp. 17 e 28). Como é possível essa combinação, à primeira vista estranha, de liberalismo e socialismo?

Para Ortega, o liberalismo não se resolve no liberalismo econômico.<sup>35</sup> Ele define liberalismo como um pensamento político que tende ao aperfeiçoamento contínuo da sociedade: “*Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea esta una casta, una clase o una nación*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.24). Essa definição de liberalismo, fornecida pelo autor em “*La reforma liberal*”, de 1908, permite sustentar que, para Ortega, o liberalismo não possui um conteúdo ou um programa definidos, sendo antes um movimento de reforma constante da sociedade, uma espécie de insatisfação diante do estado atual de coisas que impulsiona o liberal a procurar sempre aperfeiçoar a sociedade em direção a um ideal de justiça, de solidariedade, de convivência entre os homens. Ortega aponta como o “outro” do liberalismo o conservadorismo, que fomenta a manutenção de formas superadas de constituição política e se recusa a atender a demandas que ultrapassem o estado de coisas já estabelecido. Para Ortega a “semente imortal” do liberalismo não é o célebre *laissez faire, laissez passer* dos fisiocratas – segundo ele, criação dos conservadores –, mas a advertência de que as constituições são sempre injustas e é um dever aperfeiçoá-las constantemente: “*los partidos liberales son partidos fronterizos de la revolución o no son nada*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.23), ou seja, são, ao mesmo tempo, um dique ao impulso de destruição da sociedade que é a revolução, e um antídoto contra os instintos conservadores de estagnação e proteção de direitos já consolidados, como os de propriedade e livre iniciativa. O liberalismo do jovem Ortega y Gasset é essa

---

<sup>35</sup>Ortega assume, inclusive, no artigo “*Miscelania socialista*”, de 1912, a sua pouca intimidade com a ciência econômica (cf. ORTEGA Y GASSET, 1973, p.162). O que lhe interessa é o conteúdo político do liberalismo.

tendência a ultrapassar a constituição escrita em direção ao reconhecimento de direitos humanos ainda não contemplados, e não considerar nunca um regime social como definitivamente justo. Trata-se de uma concepção liberal de caráter reformista; o liberalismo é uma espécie de “emoção”, de “temperamento”, sempre pronto a encontrar novas soluções para os novos problemas materiais e jurídicos surgidos no interior da sociedade. A posição liberal seria, portanto, essencialmente progressista, anticonservadora e antitradicionalista.

A aproximação entre socialismo e liberalismo feita por Ortega nesses primeiros escritos, portanto, pode ser compreendida a partir da ideia de que o socialismo representa na história contemporânea uma força ascendente, a proclamação de novos direitos do homem, a tal ponto que *“hoy ya quien no sea socialista se halla moralmente obligado a explicar por qué no lo es o por qué lo es sino en parte”* (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.115). O liberalismo deve estar ao lado do socialismo, pois apoiar essa luta por novos direitos é a sua tarefa, sua essência, o seu sentido original.

No entanto, essa aproximação entre liberalismo e socialismo não deixa ileso o conceito de liberdade e a relação entre indivíduo e Estado. A balança, em alguns momentos, pende excessivamente para o lado do Estado, nesses escritos de juventude:

*¿Qué libertad es esa a cuya defensa y sustentación quieren los conservadores circunscribir la idea liberal? ¿Qué quieren decir cuando dicen que ‘la libertad se ha hecho conservadora’? ¿Indican con ello que en los conflictos entre el individuo y el Estado debe llevar aquel la primacía y la decisión? Estos conflictos no tienen sentido dentro del nuevo liberalismo: son precisamente comprobación de los errores originales en la fundamentación positivista, utilitaria, del liberalismo inglés, que ha venido siendo la norma hasta hace poco. A la postre hemos vuelto hacia la sabia opinión platónica, que no reconoce individuos fuera del Estado* (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.26).

Não é fácil elucidar, nesse ponto, a posição de Ortega. A recusa em reduzir o liberalismo à esfera econômica e a tentativa de superar um velho liberalismo já gasto e que se transformou na defesa de privilégios são compreensíveis a partir da separação entre liberalismo político e liberalismo econômico, na medida em que a formação do Estado liberal representou, de um lado, uma emancipação da política em relação à religião (Estado laico), e, de outro, emancipação da esfera econômica em relação à política (livre mercado) (BOBBIO, 2000, p.129). A posição de Ortega em relação à

influência da religião no Estado e na sociedade é clara, e se encontra exposta, por exemplo, em “*Catecismo para la lectura de una carta*”, de 1910, em que defende a escola laica, e principalmente em um texto anterior, de 1908, “*La cuestión moral*”, em que sustenta que a questão moral espanhola se define a partir da tarefa de substituir a virtude religiosa pela virtude laica, pois o poder educador das religiões já teria sido superado. Mas, seria possível reduzir o sentido do liberalismo político, no mundo contemporâneo, à separação entre Estado e igreja? O liberalismo não carregaria, em sua essência, como sugere Bobbio – um autor contemporâneo que vê, assim como o jovem Ortega, na conjunção socialismo e liberalismo uma saudável combinação<sup>36</sup> –, o “primado axiológico do indivíduo” (BOBBIO, 2000, p.130)? Parece estranho associar aqui o Estado platônico com o liberalismo, uma vez que este encontra no individualismo sua fonte principal; um individualismo que concebe o indivíduo constituindo-se por oposição a realidades como o Estado, a sociedade, os demais indivíduos e confere ao indivíduo humano o fundamento de toda a lei.<sup>37</sup> O Estado idealizado por Platão em *A República*, por outro lado, limita a liberdade individual a ponto de atribuir a cada indivíduo uma tarefa específica, de acordo com os atributos que a natureza lhe brindou, e considera a mobilidade entre classes – do artífice para a do guerreiro, do guerreiro para a do guardião, etc. – o maior dos danos, como o pensador grego do séc.V a.C. afirma nos parágrafos 433-434 da sua obra (cf. PLATÃO, 1997, pp.131-133). A relação do liberalismo com o individualismo é consistente, e em Locke, por exemplo, a liberdade individual se encontra como pano de fundo de todo o *Segundo tratado sobre o governo*, escrito em torno de 1689 e 1690, desde a ideia do *assentimento* de certo número de homens livres para a criação de uma sociedade política (LOCKE, 1978, p.72), até a finalidade última dessa sociedade, a proteção da propriedade privada: “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade” (LOCKE, 1978, p.82). É possível conceber um “novo liberalismo” desprovido do

---

<sup>36</sup> Conferir o texto “Liberalismo velho e novo”, em *O futuro da democracia*, trad. de Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Paz e Terra, 2000. A reedição de *On liberty*, de Stuart Mill, em uma coleção com clara orientação de esquerda, é saudada por Bobbio da seguinte maneira: “Só posso me alegrar que dois intelectuais de esquerda [os editores da coleção, Giulio Giorello e Marco Mondadori] tenham relido positivamente um dos clássicos do liberalismo e aconselhem esta leitura a seus companheiros de estrada. Sinal de que a desconfiança (e a ignorância) recíproca entre as duas culturas (a liberal e a socialista) está para terminar” (BOBBIO, 2000, p.124).

<sup>37</sup> Essa definição de individualismo, e sua relação com o liberalismo, encontra-se no verbete “individualismo” do *Dicionário de Filosofia* de José Ferrater Mora, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978, pp.209-210.

acento sobre a propriedade privada, no entanto, retirar o conteúdo individualista da doutrina liberal parece um contrassenso, além de não restar nada dela, depois dessa dupla amputação.

Para um liberal típico, o Estado é um mal necessário, mas ainda assim sempre será um mal, e parece correto afirmar que

A doutrina liberal econômico-política tem como característica uma concepção negativa do Estado, reduzido a puro instrumento de realização dos fins individuais, e por contraste uma concepção positiva do não-Estado, entendido como a esfera das relações nas quais o indivíduo em relação com os outros indivíduos forma, explicita e aperfeiçoa a própria personalidade (BOBBIO, 2000, p.130).

Ou seja, o liberalismo, tanto econômico quanto político, “é a doutrina do Estado mínimo” (BOBBIO, 2000, pp.135).

Em diversos artigos desse período é possível perceber o quanto, na relação entre indivíduo e coletividade, Ortega confere a primazia à segunda em detrimento do primeiro. Em “*La pedagogía social*”, de 1910, por exemplo, Ortega afirma que “*el individuo, como tal, es siempre una caricatura*”, que “*el individuo se diviniza en la colectividad*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.108), etc. Talvez a mais concisa e significativa frase sobre o individualismo nos seus escritos de juventude se encontre nesse texto: “*todo individualismo es mitología, es anticientífico*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.100). É certo que sua argumentação se conduz através da constatação de que todo indivíduo se encontra no interior de uma família, que toda família vive em um bairro, que este se encontra em uma cidade, esta em uma nação, que o pensamento é uma imitação de um diálogo em uma dimensão, etc., para demonstrar que a realidade concreta nos apresenta sempre um indivíduo socializado (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp.97-98). Não há o que acrescentar a esse argumento, e, diga-se de passagem, Ortega afirma algo nesse sentido em *El hombre y la gente*, no período mais maduro de seu pensamento, quando, como veremos nas páginas seguinte, já havia perdido toda a sua antipatia em relação ao individualismo<sup>38</sup>. Mas a posição política subjacente em seus

---

<sup>38</sup>Ortega afirma que a palavra “homem” só tem sentido quando entendida como aquele que me responde, o “reciprocante”: “*Por tanto, añado yo, hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad es decir algo por sí contradictorio y sin sentido*” (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.133).

textos de juventude se manifesta plenamente quando diz que “*el único estado social moralmente admisible es el estado socialista*”, e que

*Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas Indian's Reservation de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca* (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.107).

O texto, que trata do problema da educação na Espanha, prossegue com a crítica ao direito da família de educar seus filhos, e defende, nos moldes do Estado platônico, que a sociedade é a única educadora, pois é também o fim de toda a educação. A posição de Ortega no que se refere às relações entre Estado, sociedade e indivíduo nesses escritos de juventude, portanto, se aproxima muito mais do socialismo do que do liberalismo, embora faça restrições tanto a um quanto a outro.<sup>39</sup> Não se trata, aqui, de sustentar que socialismo e individualismo são incompatíveis – algumas passagens da obra de Marx dão ensejo a uma interpretação “individualista” de seu pensamento, certamente não nos moldes liberais, mas talvez atribuindo-lhe a proposta de um novo tipo de individualismo<sup>40</sup> –, mas que liberalismo e anti-individualismo são incompatíveis. Quando se refere à noção de “liberdade”, por exemplo, em “*La reforma liberal*”, Ortega a toma exclusivamente em seu aspecto positivo, como liberdade de

<sup>39</sup>Segundo Salmerón, no manuscrito da conferência da Casa do Partido Socialista, intitulada “*La ciencia y la religión como problemas políticos*”, Ortega manifesta sua simpatia pelo projeto anticlerical, mas adverte que o socialismo não deveria ser definido por uma negação, pois a palavra “socialismo”, segundo o conferencista, representa um ideal de humanidade, cultura, princípio de amizade e paz entre os homens; nessa direção, recusa também a ideia de luta de classes como fórmula central do socialismo, e define a sua missão (do socialismo) como evitar as revoluções através da organização de partidos revolucionários (cf. SALMERÓN, 1984, pp.159-160). A mesma recusa em definir-se por uma negação é aplicada ao liberalismo e à democracia: em “*Sencillas reflexiones*”, de 1910, afirma Ortega que “*en este prurito de manifestarse anti-algo, el algo nada importa y el anti es todo. [...] Hoy por hoy, el anticlericalismo no pasa de ser una represália, una cuestión personal y negativa. Eso no es liberalismo, ni eso es democracia*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp.131-132).

<sup>40</sup>Por exemplo, na célebre passagem do *Manifiesto do Partido Comunista*, de 1848, onde afirma que a revolução proletária substituiria a antiga sociedade burguesa, “com suas classes e antagonismos de classes”, por uma “associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos” (MARX-ENGELS, 2006, p.107). Essa interpretação poderia ser atribuída a Losurdo, por exemplo, que, no texto sobre Nietzsche mencionado no primeiro capítulo deste trabalho, sugere que o motivo da polêmica de Nietzsche contra o socialismo é justamente o fato deste “tornar possíveis muitos indivíduos” (LOSURDO, 2009, p.976).

ação, de intervenção na sociedade, uma concepção muito mais próxima da democracia do que do liberalismo:

*Para mi, es [...] libertad un divino nombre mitológico que usamos para advertirnos de que las constituciones son siempre injustas, y es un deber reformarlas. No indica solamente que ha de respetarse la ley escrita: este valor negativo no distinguiría lo liberal de lo conservador. Libertad, en su significado positivo, es la perpetua amonestación de la ley no escrita, de ley ética que condena todo estancamiento de la ley política (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.27).*

A ideia de uma liberdade negativa, ou seja, da existência de uma esfera individual na qual o Estado não deve tentar intervir, é preterida, nessa passagem, em favor de uma noção positiva de liberdade, enquanto atuação na vida pública, o que reforça o teor da passagem anterior: a vida privada não existe, ou é um “mero pretexto” para o exercício do egoísmo. Tudo é público, e a finalidade da educação é preparar o indivíduo para atuar na sociedade.

A impressão que se tem, ao percorrer esses primeiros escritos, é que Ortega ainda está polindo as noções de liberalismo e democracia, definindo-as para si mesmo. Em “*Sencilas reflexiones*”, de 1910, Ortega concede ao velho liberalismo sua vinculação aos direitos individuais, no sentido em que estes direitos tiveram seu sentido na libertação do antigo regime, e permanecem como precauções ante um possível retorno a ele; no entanto, esses direitos não representariam princípios de organização, de construção social, possuindo um valor estritamente negativo. Ele acrescenta então que “*la democracia aporta esos principios constructivos y orgánicos. Consérvese la ilustre denominación de liberal si se quiere; pero cuidando de acentuar la ampliación doctrinal que contiene el nuevo liberalismo*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.133). Ou seja, a democracia aparece como uma força construtora, uma força de organização, enquanto o liberalismo surge com um valor estritamente negativo, indicando a existência de direitos individuais, de um limite a ser respeitado pelo Estado. A denominação “democracia liberal” já aparece aqui em Ortega como um problema conceitual, o que parece indicar a frase: “conserva-se a ilustre denominação de liberal se se quer, contanto que se acentue a ampliação doutrinal do novo liberalismo”, ou seja, que se tome o liberalismo como reforma da sociedade, e não simplesmente como salvaguarda dos direitos individuais diante da interferência do Estado.

O que parece ser o pano de fundo dessa preocupação de Ortega com as relações entre Estado, indivíduo e sociedade nesses primeiros escritos é a situação da Espanha. Ele procura manter a denominação de “liberal” a uma forma de pensamento político que, para ele, perdeu todo acento individualista; mas o seu objetivo é evitar o encerramento do indivíduo na esfera privada e a recusa em participar da tarefa de reconstrução de uma nação que necessitava de inúmeras reformas. Em um interessante diálogo de 1912, “*De puerta de tierra*”, Ortega põe na boca de seu personagem Rubín de Cendoya as seguintes palavras:

*La política no les deja a ustedes vivir; por lo menos no les deja a ustedes vivir más que lo político, y el mundo es mil cosas más que política. [...] Ciertamente; el individuo humano, a diferencia del animal, necesita de la sociedad; lo que tiene de humano es lo que tiene de social. Por esta razón, el individuo sumido en una sociedad inorganizada, en una sociedad que propiamente aún no lo es, está forzado a ocuparse de la organización de esta, para poder gozar de su propia individualidad. [...] En fórmula dogmática diría yo así: el que no se ocupa de política es un hombre inmoral; pero el que solo se ocupa de política y todo lo ve políticamente, es un majadero (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp.152-153).*

É interessante notar, no percurso intelectual do pensador ibérico, um gradativo movimento de valorização da individualidade, que culminará em *La rebelión de las masas* na crítica a um homem esvaziado de intimidade e história pessoal, mas que, paradoxalmente, dá voltas ao redor de si mesmo e preocupa-se somente com o próprio bem estar. No parágrafo acima esse equilíbrio entre a ação política e a recusa em ver diante de si algo além da política pode ser expresso da seguinte forma: o “direito” à vida privada deve ser proporcional ao grau de organização da sociedade em que o indivíduo se encontra. A sua crítica do individualismo nesses primeiros escritos só pode ser compreendida levando-se em conta a sua visão da realidade social da Espanha, uma realidade problemática, que reclamava de cada um a participação ativa na solução de seus problemas e na construção do seu futuro. A sua recusa ao “velho liberalismo” é a recusa a um liberalismo econômico que volta as costas para a política, o liberalismo do indivíduo que se ocupa unicamente de manipular as coisas, aproveitá-las, e não aperfeiçoá-las.<sup>41</sup> Por isso o novo liberalismo é definido como uma “*emoción radical*,

---

<sup>41</sup>Em um artigo publicado em 1940 no jornal *La Nación*, de Buenos Aires, “*El intelectual y el otro*”, Ortega define a vida do intelectual (não o filósofo, o cientista ou o professor, mas aquele que é intelectual

*vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp.180-181); ou seja, como Estado laico e reforma da sociedade.

Uma das peculiaridades do pensamento de Ortega é a busca do justo meio entre posições antagônicas, assimilando o que lhe parece mais interessante em cada uma delas e evitando seus excessos e erros. Assim, por exemplo, com o seu conceito de razão vital, que procura se equilibrar entre um vitalismo que desconfia da razão como um instrumento de investigação da realidade, e uma razão pura que se divorcia da realidade concreta.<sup>42</sup> Mas, no caso do “liberalismo socialista” de seus escritos de juventude, o conceito parece vago e às vezes contraditório, ao menos com base nos textos consultados para esse trabalho. Corroborar essa opinião o fato de Ortega logo abandonar esse liberalismo socialista em favor de um liberalismo político fundamentado na valorização da vida individual e no sistema parlamentar, enquanto o raciovitalismo tornou-se um conceito central em seu pensamento, “*la más lograda contribución de Ortega al pensamiento filosófico de nuestro tiempo*”, nas palavras de Ferrater Mora (MORA, 1958, p.20). O problema não é, como afirma Enrique Aguilar, o fato de Ortega “*no haber advertido la estrecha correspondencia existente entre liberalismo político y liberalismo económico*” (AGUILAR, 1998, p.39), pois não é contraditório defender, de um lado, a socialização dos meios de produção e uma economia planejada pelo Estado, e, de outro, a laicização do Estado e a liberdade individual – a menos que se queira reduzir a liberdade humana àquela do livre empreendedor em suas aventuras

---

“para si mesmo, contra si mesmo, apesar de si mesmo”, independente da profissão que exerça) como o afã de levar as coisas à sua plenitude, fazer com que elas se tornem aquilo que são de verdade. Por outro lado, a vida do homem comum, do “outro” a que se refere no título do artigo, consiste em “*atenerse a lo que hay ahí, en moverse dentro de esse mundo incuestionado, sólido, compacto y definitivo, alojarse en él, manipular las cosas, usarlas, aprovecharlas en su ventaja lo mejor que pueda. Es un egoísta nato. Lo que le importa es salir adelante, hacer su negocio, pasarlo bien él y los suyos. Si es honrado, con decoro. Si no, con trampa*” (ORTEGA Y GASSET, 1970, pp.192-193).

<sup>42</sup>“*La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*” (ORTEGA Y GASSET, 1955, p.101), afirma ele em *El tema de nuestro tiempo*, publicado em 1923. Todo esse texto é uma tentativa de desenvolver um conceito de razão que esteja ligada à vida, que funcione na vida, evitando, de um lado, o relativismo que renuncia à busca da verdade, e, de outro lado, os erros do racionalismo. Como afirma Ferrater Mora a respeito da razão vital ou raciovitalismo de Ortega, “*cualquiera que sea el modo como el hombre actúe, no tiene más remedio que justificar (y, em gran medida, ‘racionalizar’) su actuación. La vida humana no puede existir sin justificarse de continuo a sí misma*” (MORA, 1958, p.81). Por outro lado, essa racionalização não pode ignorar a perspectiva, que é um componente da própria realidade: “*La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos*” (ORTEGA Y GASSET, 1955, p.101).



econômicas robinsonianas, e o liberalismo ao livre contrato de trabalho entre o proprietário dos meios de produção e aquele que nada possui, além da própria força de trabalho, para vender. O problema é que, ao condenar no pensamento liberal a valorização da vida privada e da liberdade individual, e ainda acrescentar a essa condenação a defesa de um Estado socializado onde tudo é público e “*el hombre es todo él social, no se pertenece*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.107), Ortega retira do liberalismo os seus elementos mais essenciais: o valor do indivíduo diante do Estado e a liberdade entendida como limite à interferência deste na vida privada. A definição do liberalismo como uma emoção que tende à reforma constante da sociedade é insuficiente, e o liberalismo socialista de Ortega não perde em nada do seu sentido real, ao lhe ser retirada a sua porção liberal e deixar-lhe somente a porção socialista; um socialismo de cunho reformista, mas ainda assim socialismo.

#### **2.4 Democracia e liberalismo**

É evidente a passagem gradual da crítica contundente à esfera privada, presente nesses primeiros escritos, e a posterior valorização desta em detrimento do Estado e da política nos textos posteriores. Já em 1914 (data de publicação do seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote*), Ortega realiza uma conferência no *Teatro de la Comedia* intitulada “*Vieja y nueva política*”, em que a mudança de tom em relação ao papel do Estado em sua relação com a sociedade é considerável. Afirma ele que

*El Estado español y la sociedad española no pueden valerlos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es solo como el caparazón jurídico, como el formalismo externo de su vida. Y si fuera, como es para el Estado español, como para todo Estado, lo más importante el orden público, es menester que declaremos con lealtad que no es para nosotros lo más importante el orden público, que antes del orden público hay la vitalidad nacional* (ORTEGA Y GASSET, 1973, pp.202-203).

Uma mudança nada desprezível, portanto. Se em 1908 ele menciona a “sábua opinião platônica que não reconhece indivíduos fora do Estado”, em 1914 ele se refere ao Estado como uma carapaça jurídica da vida social, e, no caso de um conflito entre Estado e sociedade, se coloca ao lado da sociedade, pois esta é a verdadeira fonte da vitalidade nacional. Os exemplos de passagens semelhantes, a partir dessa data, são

abundantes. Em “*El hombre de la calle*”, de 1918, ele afirma que a política só pode conseguir, no melhor dos casos, uma melhor ordem nas camadas exteriores da vida social: “*ni siquiera tiene medios para acercarse a las relaciones sociales más importantes: no puede organizar la amistad entre los hombres, ni la lealtad mutua, ni el amor, ni la diversión*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.310). Esse movimento gradativo de valorização das relações sociais não diretamente ligadas à política e à esfera estatal ocorre ao mesmo tempo em que aparecem traços de uma tensão entre democracia e liberalismo que não é suficientemente ressaltada nos primeiros escritos. Se no texto de 1910 (“*Sencillos reflexiones*”) Ortega percebe a necessidade de uma ampliação do conceito de liberalismo para que este possa ser aplicado a uma noção de democracia enquanto detentora de um valor positivo de construção e organização da sociedade, em *La rebelión de las masas* o encontro desses dois termos em um mesmo conceito já apresenta problemas mais graves.

A dificuldade de definir com precisão liberalismo e democracia é imensa, visto que a história não apresenta nenhuma das duas formas puras ocorrendo na prática, e mesmo nos autores clássicos os princípios de uma e de outra aparecem às vezes ao mesmo tempo, como se pertencessem aos dois sistemas. No entanto, a distinção entre as duas posições políticas não pode ser ignorada, não obstante a frequente associação que se faz entre uma e outra e o aparecimento constante dessas duas noções em uma única expressão, como em “democracia liberal”. Essa distinção aparece em *La rebelión de las masas* na passagem seguinte:

*la vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.51).

Aparece aí o velho conceito de liberalismo como respeito às minorias, convivência de pontos de vista divergentes, jogo de interesses que se desenrola ao amparo da lei. Além disso, aparece também o conceito de “hiperdemocracia”, no qual Ortega vê um tipo de ação direta que passa ao largo dos trâmites legais, excluindo e

oprimindo a diferença, o contraditório. Ainda que Ortega se refira nesse parágrafo a uma degeneração da democracia, a qual denomina “hiperdemocracia”, seria estranho que essa expressão não representasse para o autor, no fundo, um aprofundamento de certas tendências já presentes na própria democracia, do contrário não acrescentaria a ela o prefixo *hiper* para cunhar esse termo, que dá uma ideia de excesso, de uma democracia levada ao paroxismo. Assim, certamente, para Ortega a democracia está associada a um tipo de homogeneidade que, se levada às suas últimas consequências, pode tornar-se perniciosa, na medida em que se converte em aniquilação da diferença e da singularidade.

Essa tensão entre liberalismo e democracia não passou despercebida a um jurista contemporâneo de Ortega, Carl Schmitt (nascido cinco anos depois, em 1888), que, não obstante as controvérsias geradas pela sua vinculação ao nacional-socialismo alemão e seu encômio à ditadura, oferece na sua análise da incompatibilidade entre liberalismo e democracia um rico material de reflexão e estudos para qualquer pessoa que se interesse por Direito ou Filosofia Política. Schmitt, em *A situação intelectual do sistema parlamentar atual*, texto publicado em 1923, afirma que já em Rousseau, no *Contrato social* (1762), aparecem misturados o liberalismo e a democracia, com a combinação do livre contrato como fundamento da legitimidade do Estado e o conceito de “vontade geral”: a ideia de contrato se inscreveria no âmbito do liberalismo, que pressupõe “interesses opostos, diferenças e egocentrismos”, enquanto a vontade geral rousseauiana seria a homogeneidade democrática, a identidade entre governantes e governados (SCHMITT, 1996, p.15). É preciso lembrar que, em Rousseau, na impossibilidade de atingir uma unanimidade absoluta, a vontade geral pode ser identificada com a vontade de uma maioria ou com a de uma minoria, pois em todo caso ela nunca será a vontade de todos; o que a caracteriza enquanto vontade geral é que ela tende à utilidade pública, enquanto a vontade particular tende ao interesse individual (ROUSSEAU, 1921, pp.38-41). Ou seja, a vontade geral é a expressão de uma homogeneidade de interesses, ainda que, por assim dizer, “inconsciente”: nas palavras de Schmitt, “na democracia o cidadão endossa a lei que contraria a sua própria vontade, pois a lei é a *volonté générale*, que por seu lado é a vontade do cidadão livre” (SCHMITT, 1996, p.26). Daí ser a vontade geral de Rousseau, no fundo, “a homogeneidade, a democracia consequente” (SCHMITT, 1996, p.15). O problema que Schmitt coloca pode ser traduzido da seguinte maneira: qual o significado de um contrato, se é possível a identificação completa entre o soberano e o povo, a ponto de tal

identificação se manifestar em uma vontade geral que representa a perfeita homogeneidade de interesses? O problema é espinhoso, e não cabe aqui discutí-lo. Basta, para os propósitos do presente trabalho, sinalizar para a sua existência e afirmar que essa tensão entre liberalismo e democracia, heterogeneidade e homogeneidade, é uma chave pela qual se pode ler a *Rebelión* de Ortega, encontrando-se na raiz de seu conceito de hiperdemocracia enquanto ação direta, imposição dos interesses de um grupo que passa ao largo dos trâmites legais. Se a democracia se resume a essa homogeneidade ou não, é um problema que não pode ser esgotado aqui; contudo, parece ser bem fundamentada a ideia de que o primado do indivíduo se encontra na esfera do liberalismo, enquanto a democracia tende, em alguma medida, a uma atenuação dos interesses individuais em favor dos interesses comuns.<sup>43</sup> Não por acaso Ortega e Schmitt escrevem, aproximadamente na mesma época, sobre uma suposta crise do liberalismo, entendido como regime de discussão, tentativa de acomodar interesses divergentes sob o amparo da lei. É o surgimento da sociedade de massas, com sua homogeneidade, com a imersão do indivíduo singular nas grandes massas indiferenciadas, que se encontra como pano de fundo da obra desses pensadores que passaram a juventude nas primeiras décadas do século XX. Afirma Schmitt:

:

Como democracia, a moderna democracia de massas procura concretizar uma identidade de governantes e governados e, portanto, enfrenta o Parlamento como instituição obsoleta e inconcebível. Quando se leva a sério a identidade democrática, nenhuma outra organização constitucional consegue se impor diante da exclusiva, determinante e irrefutável vontade do povo, expressa de uma forma qualquer. Diante dela, uma instituição que se baseia principalmente na discussão entre membros independentes não tem direito a uma existência

---

<sup>43</sup>Para Schmitt, “em toda verdadeira democracia está implícito que não só o igual seja tratado igualmente, mas que, como consequência inevitável, o não igual seja tratado de modo diferente. Portanto, a democracia deve, em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo, – se for preciso – eliminar ou aniquilar o heterogêneo” (SCHMITT, 1996, p.10). Bobbio, por outro lado, fornece uma definição procedimental da democracia: “por regime democrático entende-se primariamente um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados” (BOBBIO, 2000, p.22); ou então a define como o governo das leis, e não dos homens (BOBBIO, 2000, p.23). A respeito da tensão entre liberalismo e democracia, Bobbio afirma que ambos repousam sobre uma concepção individualista da sociedade (mesmo contra a visão organicista, de esquerda, da democracia). Mas, ainda assim, para este autor, o liberalismo “separa o indivíduo do corpo orgânico da comunidade e o faz viver, ao menos durante a maior parte da sua vida, fora do ventre materno, colocando-o no mundo desconhecido e repleto de perigos da luta pela sobrevivência; a segunda [a democracia] o reúne aos outros homens singulares, semelhantes a ele, para que da união artificial entre eles a sociedade venha recomposta não mais como um todo orgânico mas como uma associação de livres indivíduos” (BOBBIO, 2000, pp.23-24). Ou seja, no cômputo final, é para o lado do liberalismo que o individualismo, se entendido como jogo de interesses divergentes, pende mais.

autônoma, e menos ainda quando a crença na discussão não tem fontes democráticas, mas sim liberais (SCHMITT, 1996, p.16).

Os desdobramentos dessa crise do sistema parlamentar no pensamento de Schmitt apontam, como é notório, para uma defesa da ditadura. Mas, se os princípios de “discussão” e “publicidade”, que orientam e justificam os sistemas parlamentares, se encontram muitas vezes subvertidos na prática, como afirma Schmitt,<sup>44</sup> ou o princípio de divisão de poderes caducou na cultura política do Ocidente em favor de uma absorção cada vez maior do poder legislativo pelo poder executivo, como afirma Giorgio Agamben em seu trabalho *Estado de exceção* (AGAMBEN, 2004, pp.32-33),<sup>45</sup> cabe, diante dessas circunstâncias, duas alternativas possíveis: a declaração de falência do sistema parlamentar em favor de outra forma de sistema político (que pode ser a ditadura, a monarquia, etc., ou mesmo a supressão de toda forma de governo, como pretendem os anarquistas); ou a crítica da cultura política vigente com o intuito de salvaguardar e aperfeiçoar os mecanismos de defesa da sociedade e do indivíduo diante das ameaças do totalitarismo e da barbárie.

Ortega adota a segunda opção. Desde a *España invertebrada*, de 1921, espécie de precursor de *La rebelión de las masas*, ele aborda o problema do sistema parlamentar enquanto regime de discussão e as tendências sociais que pareciam caminhar, naquele período de entre guerras, em sentido oposto ao ideal de convivência associado à atividade parlamentar.

## 2.5 Hiperdemocracia e sistema parlamentar

O objetivo desta breve incursão no texto *España invertebrada* é abordar os pontos que mais interessam para o tema proposto no presente trabalho: a hiperdemocracia entendida como ação direta e a instância de discussão encarnada no

---

<sup>44</sup>“Comissões cada vez mais restritas de partidos ou de coalizões partidárias tomam decisões a portas fechadas, e aquilo que os representantes dos grandes interesses capitalistas decidem em comitês fechados é talvez mais importante do que quaisquer decisões políticas, para o dia-a-dia e o destino de milhões de pessoas” (SCHMITT, 1996, p.48).

<sup>45</sup>A tese central de Agamben é que “a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p.13). As medidas tomadas pelo governo americano pós-11 de setembro, como o *USA Patriot Act*, de 26 de outubro de 2001, servem como exemplo dessa instauração “disfarçada” do estado de exceção, espécie de “zona intermediária” entre a democracia e o absolutismo: “A novidade da ‘ordem’ do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável”(AGAMBEN, 2004, p.14).

Parlamento. Assim, não será abordado o problema que representa naquele momento a nação espanhola para Ortega, que é sem dúvida o tema impulsionador de seu texto e um dos temas mais caros ao autor ao longo de sua vida intelectual. Basta esclarecer, à guisa de introdução, que o texto é uma análise dos fundamentos do que Ortega considera o estado de “invertebração” espanhola, que remonta aos tempos de formação da sua nacionalidade, à época do feudalismo.

A criação de um grande povo, para Ortega, se dá através da incorporação de grupos étnicos ou políticos diversos (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.61). Não se trata da dilatação de um núcleo inicial, como se da família surgisse uma pequena comunidade e desta comunidade um povo, mas da articulação de coletividades distintas em uma unidade superior. Para Ortega essa “incorporação histórica” não anula as diferenças entre essas unidades; por exemplo, no caso da Espanha, quando Castela (a grande força de unificação espanhola) reúne ao redor de si os diversos grupos étnicos que formariam a nação espanhola, estes não perdem suas características individuais, permanecendo inclusive certa força de independência mais ou menos latente (ORTEGA Y GASSET, 1957b, pp.27-28). Mas, o que faz com que essa articulação de grupos diferentes permaneça coesa em torno de um poder central? Seria simplesmente o uso da força? Segundo o pensador ibérico,

*En toda auténtica incorporación, la fuerza tiene un carácter adjetivo. La potencia verdaderamente substantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común. [...] Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven juntos por estar juntos, sino para hacer juntos algo (ORTEGA Y GASSET, 1957b, pp.32-33).*

Uma nação, para Ortega, é uma comunidade de indivíduos e grupos que contam uns com os outros (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.73). Esse contar com os outros supõe mútua dependência e coordenação, mas não implica simpatia ou total coincidência de idéias e vontades; trata-se de contar com os outros para fazer algo junto com eles. Assim como o pensador ibérico vê a existência humana individual como um projeto, aqui, ao se referir às grandes incorporações que originam as nações, ele introduz a idéia de “projeto de vida em comum”: é preciso, para manter essa articulação de grupos diferentes, uma empresa incitadora, um projeto coletivo que transcenda os interesses particulares, os caprichos, as paixões, etc. Segundo Ortega, Roma representou

para os povos que lhe foram submetidos (e apesar de terem sido submetidos) um projeto de organização universal, um repertório de tradição jurídica, de administração, um tesouro de idéias recebidas da Grécia, melhores prazeres, melhores festas, etc. (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.33).

Não se trata de acreditar que este projeto de vida em comum atrai naturalmente, espontaneamente, sem nenhum tipo de constrangimento. A violência ocupa o seu lugar nesse processo; somente que não é o elemento decisivo, “substantivo”. Toda nação é uma realidade ativa e dinâmica, onde atuam tanto tendências à convivência e à associação quanto tendências de dissociação e desagregação; daí a necessidade do poder público. Para Ortega toda sociedade é, nesse sentido e em alguma medida, enferma; é preciso opor algum tipo de força às tendências “antissociais” no interior da comunidade. Por isso Ortega aponta, em *La rebelión de las masas*, para certa ingenuidade no anarquismo, pois a vida em sociedade não seria possível sem um poder central. O Estado para Ortega é uma espécie de “aparato ortopédico” da sociedade, sempre mais ou menos enferma (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.287-288).

A potência de nacionalização é, portanto, uma mistura de pressões materiais (uso da força) e sugestão moral (projeto de vida em comum), mas ainda assim a força ocupa um papel secundário: é um substituto da persuasão e das racionalizações, quando os interesses particulares, os caprichos e as paixões são tão intensos que a sugestão moral torna-se ineficaz (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.34).

Não obstante suas tendências antissociais latentes, pode-se imaginar uma nação onde cada classe tem consciência que é uma parte inseparável do corpo público. Não há uma nação perfeitamente saudável - essa consciência de pertencimento é sempre relativa -, mas o ponto aqui é que, embora os desejos e idéias nunca coincidam completamente e sempre permaneça viva uma força de desagregação, o importante é que cada parte se conheça e em certo modo “viva os desejos e idéias das outras” (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.64). Nessas sociedades relativamente saudáveis, onde os diversos grupos desejam coisas diferentes, possuem idéias diferentes, mas têm cada um uma certa consciência desse pertencimento, o desejo de obter algo passa necessariamente pelos demais:

*...en estados normales de nacionalización, cuando una clase desea algo para sí, trata de alcanzarlo buscando previamente un acuerdo con las demás. En lugar de proceder inmediatamente a la satisfacción de su deseo, se cree obligada a*

*obtenerlo al través de la voluntad general. Hace, pues, seguir a su privada voluntad una larga ruta que pasa por las demás voluntades integrantes de la nación y recibe de ellas la consagración de la legalidad. Tal esfuerzo para convencer a los prójimos y obtener de ellos que acepten nuestra particular aspiración es la acción legal (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.74).*

Aparece aí, portanto, o conceito rousseauiano de “vontade geral” como a instância obrigatória de passagem para a obtenção de uma demanda particular. Não se trata de um interesse voltado para a utilidade pública e que se encontra em oposição ao interesse particular em questão, mas de uma instância na qual o interesse particular entra em acordo com os demais interesses particulares, convencendo-os da conveniência de sua demanda; para obter a realização da demanda o grupo em questão procura obter o apoio dos outros, esforçando-se para convencê-los e renunciando à tentativa de obter diretamente a sua satisfação. Aqui a expressão “contar com os demais” adquire um segundo sentido: além de significar a solidariedade em vista de um projeto comum, passa a representar também a consideração das possíveis resistências aos próprios interesses, e conseqüentemente o trabalho de persuasão que acompanha a tentativa de concretizá-los. As instituições públicas são os órgãos desta função mediadora de “contar com os demais”: é aí que entra o Parlamento (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.74). Para Ortega, o Parlamento é a representação, a imagem do que ele chama de “ação indireta”, ou seja, os trâmites para fazer valer os interesses de um certo grupo, as normas, as regras do jogo. A política, como o pensador ibérico define alguns anos depois na *Rebelión*, é a luta para “*adueñarse del poder público*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.288); não há “boa política”, há política “menos má”: a política é uma espécie de “mal menor”, levando-se em conta os impulsos de autodissolução e desagregação, as paixões e as vontades divergentes que são inerentes a toda sociedade. Nesse contexto o Parlamento é justamente a instância de diálogo, de convivência, ou mesmo de conflito, onde cada grupo procura fazer valer os seus interesses através da persuasão, da negociação, do trato, do acordo com os demais.

No âmbito dos diversos grupos e classes – as forças de diferenciação no interior da nação –, há uma tendência de que o profissional se encerre cada vez mais em seu horizonte de preocupações e hábitos. O indivíduo se encontra com um repertório de ideias dentro de si, decide contentar-se com elas e considera-se pleno. Ocorre uma espécie de obliteração, de hermetismo; se isso atinge certo grau, o resultado é a perda da sensibilidade para a interdependência social, da noção de seus limites e da disciplina



resultante da pressão de uns sobre os outros (ORTEGA Y GASSET, 1957,b p.62). Essa é a situação “anormal”, enferma – em seu sentido estrito –, onde cada grupo passa a viver hermeticamente fechado em si mesmo. Na sociedade enferma, cada classe só se satisfaz com a imposição imediata de sua vontade, sem passar por nenhuma instância mediadora, e o órgão que representa a máxima instância de mediação, que é o Parlamento, só poderia despertar desprezo e sentimentos de hostilidade. No lugar da discussão, do trato, do acordo, os grupos afetados pelo “particularismo” procuram impor diretamente a sua vontade: “*La única forma de actividade pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad; en suma, la acción directa*” (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.76).<sup>46</sup>

Para Ortega toda ideia necessita de uma instância que a regule, uma série de normas que na discussão se possa apelar (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.99). Não há cultura sem normas: na estética, por exemplo, certas regras de harmonização dos elementos, a justificação de uma obra, seu sentido; na economia, um regime de tráfico, regras do comércio, etc. A cultura para Ortega é uma espécie de solo onde se pode pisar, é a terra firme em oposição ao mar aberto, o firme diante do vacilante; onde esse solo não existe, há a barbárie. A barbárie é, portanto, a ausência de normas e de instâncias de apelação. Nesse contexto, a força, para Ortega, aparece como *ultima ratio*, e a civilização, como um esforço de superar esse estágio em que a violência aparece como um princípio necessário na formação de um povo (ainda que um princípio secundário, segundo Ortega); a força deve ser reduzida de fato a último recurso. Na ação direta, “norma que anula toda norma”, (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.99-100), esta ordem se inverte: a força, a violência, tornam-se *prima ratio*.

Não devem ser ignoradas as circunstâncias históricas em que foram publicados esses dois textos. A década de 1920 assistiu o desenvolvimento do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha, e esses movimentos se encontram entre os motivos

---

<sup>46</sup>Schmitt, no livro citado mais acima, *A situação intelectual do sistema parlamentar atual*, afirma que a crença na vitória do direito sobre a força faz parte do passado (SCHMITT, 1996, pp.47-48). No capítulo “Teorias irracionais do emprego direto da força, antagônicas ao sistema parlamentar”, Schmitt analisa o pensamento de Sorel e a sua teoria do mito, contraposta ao racionalismo e ao parlamentarismo burguês: “Sob o ponto de vista dessa filosofia, o ideal burguês do entendimento pacífico, em que todos usufruem de vantagens e fazem bons negócios, torna-se fruto do intelectualismo covarde; o acordo discutido, transigido, parlamentado, surge como uma traição do mito e do grande entusiasmo, que são a referência de tudo. Surge uma outra imagem em oposição à imagem mercantil do equilíbrio: a noção bélica de uma batalha decisória sangrenta, definitiva e aniquiladora” (SCHMITT, 1996, p.64). A análise de Schmitt se inscreve no registro de uma crítica ao sistema parlamentar que tem como objetivo decretar a sua falência, o que é coerente com seu apoio ao nacional-socialismo alemão.

impulsionadores da *Rebelión*; Ortega define o fascismo nesse texto como “*un típico movimiento de hombres-masa*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.140). Uma das características do fascismo é precisamente o antiparlamentarismo, e, segundo Marcuse, que analisa os aspectos do pensamento fascista em *Razão e revolução*, texto de 1941, em Giovanni Gentile o pensamento aparece totalmente indenticado com a ação: “a teoria torna-se prática, a um ponto tal que todo pensamento é rejeitado se não for prática imediata, ou se não for imediatamente consumado pela ação” (MARCUSE, 1978, p.369). O fascismo apresenta fortes traços de um relativismo que recusa “todos os programas fixos que ultrapassem as exigências da situação imediata. A ação põe seus próprios fins e normas, que não podem ser julgados por quaisquer fins ou princípios objetivos” (MARCUSE, 1979, p.369). Antiintelectualismo, relativismo, subserviência da teoria à prática: elementos de uma ação direta que recusa qualquer instância de mediação, qualquer sistema de normas ao qual se possa apelar. Para Ortega a cultura é precisamente esse sistema de normas, e o fascismo, para o pensador ibérico, seria o retrocesso à barbárie; como um homem primitivo, Mussolini tenta destruir precisamente as forças e ideias que construíram o Estado que enaltece em sua famosa fórmula: “Tudo pelo Estado; nada fora do Estado; nada contra o Estado”, as forças e ideias da democracia liberal (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.140).

Se em seus escritos de juventude a noção de liberdade associada ao liberalismo é concebida como “*un divino nombre mitológico que usamos para advertirnos de que las constituciones son siempre injustas, y es un deber reformarlas*” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p.27), em *España invertebrada* e na *Rebelión de las masas* aparece uma concepção de liberalismo vinculada à liberdade negativa, limite autoimposto pela maioria (que pode ser entendida tanto como maioria da sociedade, quanto como maioria na representação do poder), no sentido de permitir a existencia do divergente, da minoria. Afirma o autor na *Rebelión*:

*La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el próximo y es prototipo de la ‘acción indireta’. El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo – conviene hoy recordar esto – es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las*

*minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente perezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.101).

A visão de Ortega acerca da democracia liberal, portanto, é caracterizada por um equilíbrio entre a tendência democrática de converter-se em “hiperdemocracia”, que pode ser identificada como ação direta, e o liberalismo, ligado ao sistema parlamentar, encarnado no Parlamento como instância de convencimento e persuasão. A hiperdemocracia aparece na obra de Ortega como uma degeneração dos princípios igualitários da democracia, na medida em que a massa movida pela ação direta oprime o heterogêneo, o individual, impondo suas aspirações e seus gostos sem contemplações ou reservas.

### 3) INDIVIDUALISMO E SOCIEDADE DE MASSAS

#### 3.1 Modernidade e individualismo

É de uso corrente afirmar que nas sociedades mais antigas os laços entre o indivíduo e a coletividade são mais firmes, e que, na medida em que avançamos no tempo, eles vão se esgarçando mais e mais. Se o mito da unidade entre homem e natureza remonta ao período pré-civilizatório, a modernidade parece ter sido o momento de acentuação do contraponto não mais somente entre homem e natureza, mas entre indivíduo e comunidade. Segundo Zygmunt Bauman, “a apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna” (BAUMAN, 2001, p.39).

A modernidade representa o surgimento do ideal de um homem universal, portador do bom senso cartesiano, “naturalmente igual em todos os homens” (DESCARTES, 1973, p.37), livre dos preconceitos herdados do passado, senhor de si e do seu entendimento, como apresenta Kant no primeiro parágrafo do texto *Resposta à pergunta: Que é o “Esclarecimento”?*, de 1784:

Esclarecimento [“Aufklärung”] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (KANT, 1985, p.100).

É a partir desse projeto de emancipação que é possível ver na modernidade, sobretudo a partir do Iluminismo, no século XVIII, um processo cada vez mais intenso de “desgarramento” do indivíduo em relação ao conjunto de crenças, valores, costumes e tradições herdados do passado. O Iluminismo, desde o começo, representa um processo de dissolução, onde esses conteúdos pela primeira vez podem ser examinados livremente por uma consciência autônoma – como afirma Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, a “autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 2007, p.79) –, que encontra em si mesma a legitimidade e o direito de “construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição” (ROUANET, 1987, p.27).

Para Bauman, que distingue o período “sólido” e o período “líquido” da modernidade (este último, o que nos encontramos agora)<sup>47</sup>, no período sólido essa dissolução tem como objetivo “limpar o terreno” para novos conteúdos, ou seja, não é um período de simples destruição, mas também de construção: a “profanação do sagrado”, o “repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da ‘tradição’”, são os primeiros passos de um processo de substituição do “conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável” (BAUMAN, 2001, p.9). Ou seja, esse processo não tem como objetivo fazer desaparecer definitivamente todo e qualquer laço entre os homens, todo conteúdo compartilhado, mas sim submeter os antigos conteúdos ao tribunal de uma razão universalmente compartilhada. No Iluminismo a emancipação intelectual e política, enquanto saída do homem da menoridade, ainda não se configura na ênfase radical na distinção e diferenciação que vai marcar a sociedade contemporânea: para os iluministas, o caminho a ser seguido é um só para todos, e o erro é uma espécie de adormecimento da razão. O ideal de um sujeito livre de superstições, capaz de compreender, julgar e tomar a si próprio como objeto de reflexão, que se encontra na base da sociedade moderna, possui um caráter universal e se desenvolve nos moldes da moral kantiana, enquanto capacidade do homem de universalizar suas máximas: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 2007, p.33). Portanto, há aí uma relação intrínseca entre o particular e o universal, na medida em que, ao decidir por si, o indivíduo torna a sua escolha válida para toda entidade possuidora de razão. O que se deseja, através da emancipação do indivíduo, são uma *sociedade* e uma *humanidade* mais racionais, e a tarefa de construção desse novo mundo exige um trabalho de limpeza e descarte do entulho que atrapalha os construtores: as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros, as obrigações irrelevantes, os laços comunitários,

---

<sup>47</sup> Quanto à relação entre “modernidade líquida” e “pós-modernidade”, seria interessante chamar a atenção para o fato de que, para Bauman, assim como para outros autores, a modernidade foi, desde o começo, de uma forma ou de outra, um processo de “liquefação”, ou seja, de destronamento do passado e da tradição. Sendo assim, ainda vivemos sob o signo da modernidade, se entendida como “compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa [...]” (BAUMAN, 2001, p.36), o que permite compreender a preferência do autor pelo termo “modernidade líquida”, a qual seria outra fase da modernidade. Nesse sentido, afirma Sérgio Paulo Rouanet que “todas as tendências ‘pós-modernas’ podem ser encontradas de modo pleno ou embrionário na própria modernidade”, ou seja, não há ainda uma ruptura radical entre a modernidade e algo completamente novo que justifique o uso de um vocábulo como esse (ROUANET, 1987, pp.21-22).

etc., que ocupam o terreno destinado à construção de uma nova ordem social e política fundamentada na razão. Segundo outro autor contemporâneo, Gilles Lipovetsky,

As idéias de soberania individual e de igualdade civil, parte constitutiva da civilização democrática-individualista, exprimem os ‘princípios básicos e inquestionáveis’ da moral universal, manifestam os imperativos imutáveis da razão moral e do direito natural que não podem ser ab-rogados por nenhuma lei humana. São ‘verdades evidentes por si’, e simbolizam o novo valor absoluto dos tempos modernos: o indivíduo humano (LIPOVETSKY, 2005, p.2).

Se, para o Ocidente cristão, até a modernidade, não se concebia a moral como algo independente da religião, a partir da modernidade a moral emancipou-se da autoridade da Igreja e da crença religiosa, mas sem abrir mão de novos “sólidos” (na linguagem de Bauman): a moral laica dos modernos ainda é absoluta, de cunho universalista e fundamentada na razão. Em sua origem, a modernidade representa esse ideal, ainda não plenamente realizado, de um homem racional, livre do mito, dos preconceitos e da superstição, como afirma Sérgio Paulo Rouanet: “foi a modernidade que liberou forças sociais que permitem ao homem organizar sua vida sem a sanção religiosa e sem o peso da autoridade, por mais que ela tenha liberado, também, forças que tendem a substituir o jugo da tradição pelo da reificação” (ROUANET, 1987, p.25).<sup>48</sup>

Mas o que caracteriza o período denominado por Bauman de “modernidade líquida” é precisamente a descrença na possibilidade de surgimento de uma nova ordem que substitua a velha ordem defeituosa, ou seja, a descrença na possibilidade de surgimento de novos sólidos, de qualquer espécie:

O ‘derretimento dos sólidos’, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as

---

<sup>48</sup>Rouanet se refere às deformações da modernidade, como “a administração crescente da vida, a aplicação cega da ciência para fins destrutivos e um progresso econômico transformado em seu próprio objetivo” (ROUANET, 1987, p.25). O problema do alcance, da profundidade e, sobretudo, dos resultados desse projeto emancipatório foram sobejamente discutidos pela escola crítica, especialmente por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*.

escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro (BAUMAN, 2001, p.12).

A impressão que se tem é que a ordem das coisas em sua totalidade não se encontra aberta a opções. Se o objetivo era derreter os grilhões que limitavam a liberdade individual, agora essa mesma liberdade individual – convertida em “desregulamentação”, “liberalização”, “flexibilização”, “fluidez”, “descontrole dos mercados”, etc. – dissolve os elos entre a vida individual e a coletividade. Ao mesmo tempo em que há uma ruptura, uma clivagem entre a rigidez da ordem como um todo e o raio de liberdade concedido às agências, veículos e estrategemas quando considerados isoladamente, a própria “rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos” (BAUMAN, 2001, p.11). Em um cenário como esse, a construção da própria existência e as soluções para os seus problemas aparecem, mais do que em qualquer outro período da história, como pertencentes estritamente à esfera individual, e o peso da responsabilidade pelo fracasso cai sobre os ombros do indivíduo: Bauman define “individualização” como o processo de “transformar a ‘identidade’ humana de um ‘dado’ em uma ‘tarefa’ e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização” (BAUMAN, 2001, p.40), e afirma que “falar da individualização e da modernidade é falar de uma e da mesma condição social” (BAUMAN, 2001, p.41). Esse processo de individualização teria atingido, na modernidade “líquida”, o seu apogeu: estaríamos no tempo das respostas biográficas para os problemas históricos e sociais.

Essa caracterização “hiperindividualista” da sociedade contemporânea é comum a autores como Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky e Edgar Morin. Para Bauman e Morin, esse individualismo, que está ligado à pulverização das grandes transcendências e à ausência de narrativas que possam dar conta de uma realidade que parece cada vez mais complexa, faz fronteira com, ou já atingiu, o terreno do niilismo. Bauman não menciona expressamente esse termo, mas a sua caracterização da modernidade líquida como marcada pela descrença no surgimento de novos sólidos pode sem dúvida ser qualificada de niilista; já Morin afirma que “o tecido do individualismo moderno é, de fato, niilista a partir do momento em que nada vem a justificar o indivíduo senão sua própria felicidade” (MORIN, 1967, p.80). Do outro lado, Lipovetsky tenta desvincular o individualismo do imoralismo, estabelecendo uma distinção entre individualismo

responsável e individualismo irresponsável e afirmando que “a cultura individualista contemporânea não é equivalente à barbárie” (LIPOVETSKY, 2005, p.70). Estaríamos assistindo ao desenvolvimento de uma nova ética, uma ética indolor, que considera inúteis todos os valores interessantes ao sacrifício e à renúncia e “tem no homem a sua finalidade suprema” (LIPOVETSKY, 2005, p.70). Para Lipovetsky, isso não é motivo de desespero: antes uma lógica utilitarista, ou uma ética realista, do que um “idealismo moral imperativo e sublime”, um heroísmo moral inviável na prática (LIPOVETSKY, 2005, p.191).

Diante dessas posições, onde se inscreve o pensamento de Ortega y Gasset?

### 3.2 Ortega e o individualismo

Ortega y Gasset moveu-se em um horizonte intelectual marcado pela fenomenologia e pela filosofia existencial: tendo nascido em 1883, a sua obra veio a público na primeira metade do séc.XX. Segundo Gilberto Kujawski, Ortega, Jaspers, Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre e Merleau-Ponty “estão incluídos no mesmo horizonte filosófico; têm em comum idêntico substrato intelectual” (KUJAWSKI, 1994, p.12). Embora seja arriscado falar de uma influência direta do existencialismo sobre o pensamento de Ortega ou deste sobre os filósofos da existência, “basta cotejar alguns textos e datas para concluir que muitas das principais teses do existencialismo foram antecipadas, com vantagem de muitos anos, pelo pensador espanhol” (KUJAWSKI, 1994, p.91); como exemplo, pode ser citada a sua concepção da liberdade. Foi dito no primeiro capítulo do presente trabalho que, para Ortega, o homem não tem natureza, ou seja, um programa fixo e determinado que tenha necessariamente que realizar. Isso significa que o homem é livre para imaginar, inventar uma figura de vida, um personagem que deseja ser; como afirmaria Sartre em 1945, o homem está condenado a ser livre: ...“*por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy por fuerza libre, lo soy quiera o no*” (ORTEGA Y GASSET, 1958, p.39).<sup>49</sup> Essa visão, de matiz existencialista, da vida humana, sem dúvida impõe ao indivíduo uma grande responsabilidade. Se a vida humana é vazia, se o homem *existe* antes que lhe seja atribuída uma *essência*, o

---

<sup>49</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p.33. O texto de Sartre é baseado em uma conferência proferida em Paris em 1945, quatro anos depois da publicação de *Historia como sistema*, cuja versão original é de 1941; segundo a nota dos editores na edição de 1958 da *Revista do Occidente*, uma tradução inglesa do texto orteguiano já havia sido publicada em uma coletânea chamada *Philosophy and History*, editada em 1935, ou seja, dez anos antes da conferência de Sartre.



mérito ou o fracasso pela realização ou não de seu projeto vital estão depositados inteiramente sobre os seus ombros.

O conceito orteguiano de projeto vital possui um caráter ambíguo, e mereceria, por si só, um trabalho à parte. Se a liberdade e o caráter imaginativo da vida humana aparecem na *Historia como sistema* e na *Meditación de la técnica*, que são de 1935 e 1939, respectivamente, em um texto de 1930, chamado *No ser hombre de partido*, podem ser lidas as seguintes palavras:

*El 'yo' del lector es, por lo pronto, un proyecto de vida. Pero no se trata de un proyecto ideado por él, preferido libremente. Este proyecto se lo encuentra ya formado al encontrarse viviendo.[...] Porque así como ese proyecto que somos no consiste en un plan libérrimamente dibujado por nuestra fantasía, tampoco se halla ahí, como este, atendido a nuestro buen deseo de cumplirlo o no. Lejos de esto, es un proyecto que por sí mismo se proyecta sobre nuestra vida, que la oprime rigurosamente porque impone su ejecución. Por eso decía yo antes: el lector es el que tiene que vivir una cierta vida (ORTEGA Y GASSET, 1970, pp.173-174).*

Não obstante esse caráter ambíguo do projeto que é a vida humana, que já se encontra presente na idéia paradoxal de um ser que é livre, queira ou não, Ortega parece reforçar, em seguida, nesse mesmo texto, a dimensão de liberdade que está presente na possibilidade de aceitação ou não desse projeto que nos é imposto: “¿Aceptamos ese proyecto que somos no obstante las dificultades que se oponen a su ejecución? O, por el contrario, ¿decidimos en este, en el outro caso, traicionar al que tenemos que ser, renunciando a soportar los enojos que nos traiga?” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.174). Portanto, ainda que não se possa falar em uma liberdade absoluta na escolha do projeto vital, resta a liberdade de buscar ou não a sua realização: cabe a cada um aprender a lidar com o sistema de facilidades e dificuldades que constitui a circunstância a seu redor, cabe a cada um construir com o material à disposição a sua “vida inventada”, a obra de arte que é a sua própria vida, e, o que é mais importante, cabe a cada um a escolha entre assumir esse projeto ou viver uma vida falsificada, que consistirá em “una perpetua fuga de la única realidad auténtica que podía ser” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.175). Ortega aproxima dessa forma o conceito de projeto vital a um Destino que pode ou não ser cumprido: “Somos nuestro Destino, somos proyecto irremediable de una cierta existencia. En cada instante de la vida

*notamos si su realidad coincide o no con nuestro proyecto y todo lo que hacemos lo hacemos para darle cumplimiento”* (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.173).

Ao falar em um projeto que oprime a nossa vida e impõe a sua execução, Ortega não quer dizer que ele se realiza por si mesmo: de sua imposição não se conclui uma necessidade. A circunstância pode oferecer em maior ou menor grau, para cada um, as possibilidades de realização do projeto vital, e a liberdade humana permanece na medida em que recusar-se a assumir o próprio projeto, não obstante as dificuldades de sua realização, e viver uma vida inautêntica, são ainda opções disponíveis, e conseqüentemente permanece também a responsabilidade que essas escolhas acarretam.<sup>50</sup> Encontramo-nos diante de uma tarefa de individualização, e *“si el mundo en torno – incluyendo nuestro cuerpo y nuestra alma – no nos permite realizarlo [o personagem que temos que ser] en la existencia, tanto peor para nosotros”* (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.172). Por isso, para Ortega, a vida humana é um drama: ela é a luta para conseguir ser de fato o que se é em projeto, e conseqüentemente traz em si o risco inerente da não realização, de um esforço baldado; além disso, não exclui a possibilidade de recusa a qualquer esforço e a simples adaptação resignada a uma circunstância desfavorável.

A filosofia de Ortega y Gasset, portanto, no que possui em comum com o existencialismo, atribui ao indivíduo grande responsabilidade na tarefa de realizar a sua própria existência. Esse peso colocado nos ombros do indivíduo pode ser encontrado também no pensamento de Sartre, na medida em que, para este, a frase de Dostoiévsky *“se Deus não existisse, tudo seria permitido”* é o ponto de partida do existencialismo: o homem não pode agarrar-se a nada que legitime o seu comportamento, nenhuma norma transcendente, nenhum valor, nenhuma ordem, e se encontra totalmente desamparado diante da liberdade e da responsabilidade sobre suas escolhas (SARTRE, 2010, pp.32-

---

<sup>50</sup>Kujawski afirma acertadamente que a circunstância *“é sempre multilateral, apontando para várias e divergentes possibilidades, entre as quais somos livres para escolher. A opção acertada recai sobre a possibilidade que melhor se harmonize com nosso projeto; mas ele também tem que ser assumido e, no ato de assumi-lo, desta ou daquela forma, nesta ou naquela modulação, revela-se minha liberdade”* (KUJAWSKI, 1994, p.54). Já Caldas afirma que *“não se trata de um projeto elaborado idealmente e escolhido livremente. Antecede a todas as noções que a mente possa formar, a todas as escolhas e iniciativas de nossa vontade e ação”* (CALDAS, 1994, p.50); por outro lado, diverge de Kujawski em relação às possibilidades que a circunstância oferece: *“estas diversas possibilidades que a circunstância a cada momento nos apresenta não nos são apresentadas, senão que as temos de inventar, de modo original ou por recepção dos demais homens. Cada qual inventa projetos de fazer e ser relativamente a sua circunstância e tendo em vista o programa vital que eleger para si”* (CALDAS, 1994, p.65). Mas essa aparentemente gratuita invenção de projetos não resulta, mais uma vez, em uma liberdade absoluta: *“Temos que descobrir a trajetória necessária de nosso afazer vital que, só então, se revestirá de autenticidade. Na variedade dos projetos de vida que nossa fantasia constrói, um se mostra como sendo aquele efetivamente nosso”* (CALDAS, 1994, p.80).

33). Ortega, de maneira análoga, lembra o famoso imperativo de Píndaro, ressaltando a importância de tornar-se aquilo que se é, de forma autêntica e intransferível:

*Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopia incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en el conocido imperativo: 'llega a ser el que eres' (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.45).<sup>51</sup>*

Conforme foi mostrado no segundo capítulo do presente trabalho, os escritos de juventude de Ortega são marcados pela crítica ao individualismo e aos interesses privados. No entanto, a partir de 1914, data da publicação de seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote* (seus escritos conhecidos até então eram artigos publicados em jornais), podem ser encontradas inúmeras passagens que testemunham a importância atribuída por ele, a partir de então, a tudo o que circunscreve a vida individual. Nas *Meditaciones*, onde se encontra delineado pela primeira vez todo o seu projeto filosófico, Ortega se refere ao século XIX como um século que desatendeu às coisas mais próximas em favor das grandes questões sociais:

*Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia enquanto técnica que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías – e no solamente los residuos – a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que*

---

<sup>51</sup>Em contraposição a essa perspectiva, pode-se retornar mais uma vez a Bauman, que vê nessa individualização, que para ele não é uma escolha, mas uma fatalidade – “a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo da individualização está decididamente fora da jogada” (BAUMAN, 2001, p.43) –, uma ilusão de liberdade e autossuficiência: acredita-se ser o único culpado por frustrações e problemas sofridos individualmente, mas que na realidade refletem riscos e contradições produzidos socialmente. As escolhas e soluções encontradas individualmente com o objetivo de superar as dificuldades oferecidas pelo mundo moderno e realizar um destino individual revelam-se, não obstante o grau de liberdade atingido, impotentes e insignificantes (cf. BAUMAN, 2001, p.44). Para ele há um abismo entre o postulado direito de autoafirmar-se e as condições que podem tornar essa autoafirmação algo factível. O drama individual orteguiano de “tornar-se o que se é” seria para Bauman a tragédia de uma incapacidade coletiva de realização individual, em um mundo que, ao promover o rompimento dos antigos estamentos e abolir as antigas proibições e mandatos imperativos, não oferece novos lugares de acomodação que se traduzam em possibilidades concretas de realização individual.

*merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzados sus rostros en los rincones del ánimo porque no se las quiere otorgar ciudadanía, quiero decir, sentido cultural* (ORTEGA Y GASSET, 1914, p.38).

Segundo a divisão feita por Ferrater Mora, este texto marca o momento de passagem do período objetivista para o período perspectivista do pensamento orteguiano.<sup>52</sup> No período objetivista Ortega publica uma série de ensaios e artigos cujo objetivo é chamar a atenção para o excessivo personalismo espanhol, tentando imprimir no ânimo de seus leitores “*la idea de que se ha prestado demasiada atención a los seres humanos y demasiado poca a las cosas – o a las ideas*” (MORA, 1958, pp.32). Frente a esse subjetivismo e coerente com seu projeto de “europeizar” a Espanha, Ortega afirma que o problema espanhol se reduz, no fundo, a um problema de disciplina e defende para a Espanha a adoção de um modo de civilização “europeu”, fundamentado na ciência pura (MORA, 1958, pp.37-38). Portanto, esse período inicial de sua filosofia é marcado pela ênfase nas ideias e nas coisas, em detrimento das “outras coisas” que povoam a esfera da individualidade. Posteriormente, o próprio Ortega teria considerado esse período de seu pensamento como “manco e deficiente”, enquanto originado tão somente de uma reação à “*secreta lepra de la subjetividad*” que levara por exemplo Unamuno, seu amigo e antigo professor, a declarar que “*Santa Teresa vale por lo menos tanto como cualquier institución europea y cualquier Crítica de la razón pura*” (MORA, 1958, pp.33,39). Esse giro em direção ao perspectivismo é, portanto, coerente com a importância dada pelo pensador espanhol, a partir daí, a tudo o que diz respeito à vida individual, às “necessidades privadas”<sup>53</sup>. Pergunta Ortega nas *Meditaciones del Quijote*:

<sup>52</sup> Segundo Ferrater Mora, o desenvolvimento intelectual orteguiano apresenta três estágios fundamentais: o período objetivista (1902-1914), o período perspectivista (1914-1923) e o período raciovitalista (1924-1955) (MORA, 1958, p.18).

<sup>53</sup> Enrique Aguilar associa a adesão do jovem Ortega ao socialismo à essa posição objetivista: “*Pues bien, si estos pasajes anteriores a 1914 dan cuenta de un Ortega que privilegia el valor de lo público sobre lo privado, de lo colectivo por sobre lo individual – lo que se compadece bastante con algún arranque de esa época contra el subjetivismo – si sus alusiones al socialismo habían sido, como dije, recurrentes; si, en consecuencia, si podía hablar de una postura favorable al fortalecimiento de la acción centralizadora del Estado, sabemos que, desde esa fecha, el mensaje cambiaría de signo*” (AGUILAR, 1998, p.25). Assim, a posição filosófica de Ortega estaria em íntima conexão com a sua posição política: “*...en la medida en que el pensamiento político de Ortega se nutrió de sus postulados filosóficos, es natural que en el mismo repercutiera el viraje que en 1914 llevó a cabo respecto de su período neokantiano y en ruta ya hacia el raciovitalismo[...]*” (AGUILAR, 1998, p.26).

*¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada – sino una perspectiva? [...] La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo, da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande (ORTEGA Y GASSET, 1914, p.42).*

Ao afirmar que o mundo é uma perspectiva, Ortega acentua o caráter excludente das valorações individuais. Como afirma Sérgio Caldas, o meu “aqui” difere do “aqui” do outro, eles “se excluem mutuamente. Por isso, a perspectiva em que o mundo aparece a ele difere da minha, e os nossos mundos são tais que eu estou no meu e ele no dele. Portanto, somos mútua e radicalmente forasteiros” (CALDAS, 1994, p.58). Não poderia ser de outra forma: ver as coisas sob um determinado ângulo – uma determinada perspectiva – é o sinal distintivo da verdade para Ortega, na medida em que um ponto de vista absoluto, que abstrai as perspectivas individuais, só pode ser falso e inautêntico. A perspectiva para Ortega tem um sentido não somente psicológico, mas ontológico.<sup>54</sup> Coerente com esse perspectivismo, Ortega põe o acento, nesse período, sobre a vida espontânea, individual – a amizade, o amor, “o gozo das coisas” –, embora ressalte também a relação recíproca entre as duas instâncias: os valores superiores fecundam essas pequenas coisas, que por sua vez conferem realidade e eficácia àqueles.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup>Segundo Ortega, diante de uma paisagem, duas pessoas vêem coisas diferentes, a partir de dois pontos de vista diferentes. Não faria sentido dizer que um ou outro ponto de vista é falso, ou que ambos são ilusórios por assimilarem apenas uma parte da realidade. O que é falso é supor que existe um terceiro ponto de vista não submetido às mesmas condições dos outros dois, ou seja, absoluto: “*Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que, vista desde cualquier punto, resultase siempre idéntica es un concepto absurdo*” (ORTEGA Y GASSET, 1955, p.99). Portanto, é o caráter relativo e limitado do ponto de vista que lhe confere a legitimidade, enquanto a tentativa de ver as coisas do “ponto de vista de Deus” é já uma falsificação. Por isso Ferrater Mora afirma que a perspectiva é um ingrediente da própria realidade, e não algo simplesmente subjetivo: para ele – embora Ortega não tenha dito isso expressamente – pode-se considerar o termo “perspectivista” como “*un predicado ontológico no menos que psicológico*” (MORA, 1958, p.60).

<sup>55</sup>Essa relação bascular pode ser melhor compreendida a partir da noção de *salvação*, que consiste na tentativa de encontrar para cada circunstância o seu lugar oportuno na imensa estrutura do universo, levando-a à plenitude do seu significado: “*Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos*” (ORTEGA Y GASSET, 1914, pp.42-43). Alejandro Rossi, no texto “*Lenguaje y filosofía en Ortega*”, afirma que “*el programa orteguiano implica algo así como destacar el universal que se ejemplifica en cada hecho, por nimio, transitorio y local que sea*” (In: SALMERÓN, 1984, p.27). A influência da fenomenologia no pensamento orteguiano torna-se patente aqui: “*salvar*” um fenômeno é precisamente buscar o que ele possui de universal, encontrar o seu sentido: “*‘salvar las apariencias’, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea*” (ORTEGA Y GASSET, 1914, p.44).

Nas *Meditaciones del Quijote* essa visão acerca do século XIX vem acompanhada de uma expectativa de que o século XX traga novamente à tona a individualidade em toda a sua riqueza:

*Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX, va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria – en su segunda mitad sobre todo –, que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida. Conforme la lejanía va dando al siglo último una figura más sintética, se nos manifiesta mejor su carácter esencialmente político. [...] Y con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo outro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente. Es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX – el ‘individualismo’ – fuera una doctrina política, es decir, social, y que toda su afirmación consistía en pedir que no se aniquilara al individuo (ORTEGA Y GASSET, 1914, pp.36-37).*

Uma grande mudança de ponto de vista em relação a seus escritos de juventude, portanto. Os exemplos dessa valorização da vida individual a partir das *Meditaciones* são muitos. Sua afirmação de que até mesmo o individualismo do século XIX foi uma doutrina política, portanto social, cuja preocupação era somente a preservação do indivíduo, é complementada no prólogo da *Rebelión de las masas*, onde afirma que, nos grandes teorizadores do liberalismo, como Stuart Mill e Herbert Spencer, a “*presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a este, sino todo lo contrario, en que beneficia e interesa a la sociedad*” (ORTEGA Y GASSET, p.27). Ortega, assim como Mill, pensa que a “variedade de situações” é condição para o enriquecimento e aperfeiçoamento tanto das nações quanto dos indivíduos<sup>56</sup>; mas este, ao defender o pluralismo e criticar a crescente inclinação do poder do Estado sobre o indivíduo, tinha como objetivo principal não a valorização da individualidade, mas da sociedade. Para o Ortega da *Rebelión*, é o indivíduo enquanto

---

<sup>56</sup> Afirma Mill no *Ensaio sobre a liberdade*, de 1859, que “a humanidade não é infalível; suas verdades, para a maior parte, são apenas meias verdades; a unidade de opinião, a menos que resultante da mais completa e mais livre comparação de opiniões opostas, não é desejável, e a diversidade não é um mal, mas um bem, até que a humanidade seja muito mais capaz do que atualmente de reconhecer todos os lados da verdade” (MILL, 2006, p.84).

tal que deve ser valorizado, não simplesmente enquanto um órgão em função da sociedade, mas como um valor em si mesmo.

A visão de Ortega a respeito do individualismo, entendido como valorização da vida individual, se encontra articulada com a homogeneidade da sociedade de massas que o autor viu surgir na virada do séc.XIX para o séc.XX. Para Ortega, a figura do homem-massa é o protótipo de um homem que não realizou a sua individualidade, e que sequer possui um fundo íntimo e inexorável que lhe seja impossível renunciar. A circunstância dificulta a realização de um destino individual, sem dúvida – com suas grandes multidões, seus espaços abarrotados semelhantes a prisões onde *“ninguno puede mover un brazo ni una pierna por propia iniciativa, porque chocaría con los cuerpos de los demás”* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.35) –, mas, se a Europa daquele tempo parecia oferecer-lhe um espetáculo de monotonia e homogeneidade, era porque o tipo humano que a inundava era um homem “montado às pressas”, sem história, sem entranhas de passado, dócil a todos os estímulos momentâneos, e, conseqüentemente, disponível para representar qualquer papel. Por isso Jean-Paul Borel afasta nessa análise orteguiana do homem-massa qualquer conotação reacionária de um aristocrata incomodado pela acensão do povo ao poder: *“Vulgaire ne se rapporte ni à l’origine, ni même à l’éducation ou à la culture, mais aux ambitions de l’homme-masse, dont l’idéal est de ressembler à tout le monde et de se dissoudre dans l’anonymat”* (BOREL, 1959, p.138). Esse ideal de “parecer com todo mundo” inclui também a fugacidade de seus desejos, a sua ausência de raízes; é possível ler no texto de Ortega as tendências do mundo contemporâneo que vão se acentuar cada vez mais no decorrer do século XX e que são sobejamente conhecidas de nós, homens do séc.XXI: as transformações incessantes, a obsolescência planejada, a ausência de ideias sólidas e consistentes, as modas que se sucedem vertiginosamente; em uma palavra, o espetáculo de um mundo que parece não possuir nada de permanente.

No segundo capítulo, foi abordada a questão do tecnicismo moderno em relação à grande abundância de meios existente no mundo contemporâneo, que se confunde com a camada natural da vida humana e permite ao homem médio realizar um repertório de atos antes irrealizável para a grande maioria das pessoas. Um dos problemas é que, precisamente em meio a essa abundância de meios, o homem se sente perdido. Para Ortega o homem é um projeto de vida, um projeto não escolhido deliberadamente por ele como se escolhe uma roupa ou um automóvel, mas um projeto imposto, que demanda fidelidade e empenho para a sua realização. Ora, fidelidade e

empenho em um projeto vital pressupõem o desejo de tornar-se algo, de viver não qualquer vida, mas a vida que se deve viver. Mas desejar não é uma tarefa fácil; por isso Ortega cita, na *Meditación de la técnica*, o novo rico como um exemplo arquetípico de alguém que não sabe desejar, e encarrega os outros de desejarem por ele (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.47-48).<sup>57</sup> Longe de se tratar de um caso isolado, a ausência de desejos consiste em um traço típico do homem de hoje, e em diversas passagens da obra orteguiana se encontram alusões a essa “crise dos desejos”; para Ortega, essa é a “*enfermedad básica de nuestro tiempo*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.48). Parece estranho falar em crise dos desejos em um mundo tão marcado pela concupiscência como o mundo contemporâneo. Mas, quando fala em desejo, Ortega não se refere à concupiscência ou ao desejo de consumo. Em *España invertebrada*, a constatação da ausência de um projeto sugestivo de vida em comum se estende a toda a Europa do entre guerras:

*A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. [...] En Europa hoy no se desea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un órgano esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina* (ORTEGA Y GASSET, 1957b, pp.9-10).

Quando o pensador ibérico fala de desejo, ele toma essa palavra no sentido de imaginação, antecipação ou idealização de uma existência específica: o desejo de tornar-se algo, de ser um personagem determinado, de ter um futuro para si e para a sua comunidade, etc. Essas facetas do desejo estão ligadas ao conceito de projeto, individual ou coletivo. Por isso ele fala, na *Meditación de la técnica*, de um desejo original, que antecede toda a técnica que será posta em prática para realizar o programa vital (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.47): não se trata de um desejo fugaz, momentâneo, ligado à concupiscência ou aos sentidos, mas um desejo autêntico, original, “*el deseo radical, fuente de todos los demás*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.48). Essa crise dos desejos não impede que o homem-massa seja precisamente o mais suscetível aos estímulos do meio, agarrando sem hesitar o prazer que passa.

---

<sup>57</sup> Ortega faz alusão, de forma jocosa, aos artigos da moda naquele tempo: “*He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él*” (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.47).



A homogeneidade da sociedade de massas se encontra ligada à uma crise dos desejos: o homem contemporâneo, não obstante a abundância de meios disponíveis para tornar-se o que quiser, não sabe ao certo o que deseja ser, e, por isso mesmo, está sempre pronto para ser qualquer coisa, desempenhar qualquer papel, de forma inautêntica e sem raízes. Afirma Ortega no prólogo da *Rebelión*:

*Dondequiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas ‘internacionales’. Más que un hombre, es solo un caparazón de hombre consituido por meros idola fori; carece de um ‘dentro’, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.21).*

Outro problema que está diretamente ligado à homogeneidade e à crise dos desejos, portanto, é o da inautenticidade. Em *El hombre y la gente*, texto da maturidade (publicado em 1957, dois anos após sua morte), essa questão aparece em um tom um pouco mais brando em relação ao teor da *Rebelión*; mas o seu aparecimento em um texto que foi escrito para um curso oferecido entre 1949-1950, ou seja, vinte anos após a publicação da *Rebelión*, mostra o quanto o problema permaneceu entre seus temas de reflexão. Em *El hombre y la gente* Ortega apresenta a noção de “gente” como a camada onde o indivíduo, por mais autêntico que seja, passa a maior parte do tempo imersa: o “pseudo-viver” da convencionalidade, da vida social, onde ele realiza a maior parte dos atos sem saber ao certo porque o faz, orientando-se por pensamentos que não pensou por conta própria, mas porque *se* faz assim, ou *se* pensa assim; aparece aqui essa partícula impessoal, o “se” que aponta para o indefinido, para “*la gente, la sociedad, la colectividad*” (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.207).<sup>58</sup> É inevitável ao homem viver,

---

<sup>58</sup>Como afirma Sérgio Caldas, “o homem que não cria e tende a adotar as soluções que estão aí a sua volta, não questiona sobre as coisas, não sente genuínas necessidades e perde contato com os problemas radicais. A adoção das idéias, valorações e entusiasmo dos outros implica que sua vida cada vez mais vai se tornando menos sua. Vive-se, assim, sob um sistema de opiniões alheias, sob a atmosfera da época, da moda ou sob o jugo dos tempos. Vive-se ‘*en suma, de un yo colectivo, convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere*’, escreve Ortega” (CALDAS, 1994, pp.112-113).

em grande medida, mergulhado nessa porção inautêntica de sua existência, mas é preciso vez ou outra submeter os conteúdos dessa camada abstrata e impessoal a depurações, a fim de atribuir a cada elemento “*el coeficiente de realidad o irrealidad que le corresponde*” (ORTEGA Y GASSET, 1957a, p.177). Não por acaso, em um artigo publicado alguns anos após a *Rebelión*, “*Un rasgo de la vida alemana*” (1935), Ortega afirma que a Alemanha havia se dedicado durante um longo tempo a transformar a sociedade em uma máquina perfeita, e o resultado desse trabalho teria sido a “desindividualização” dos homens que a integram (ORTEGA Y GASSET, 1957d, pp.157-158). O texto *La rebelión de las masas* apresenta uma crítica ácida da sociedade de massas, como que prenunciando os eventos que ocorrerão alguns anos depois, com o desenvolvimento do fascismo e do nazismo e seus desdobramentos na II Guerra Mundial. Além disso, a análise do homem-massa apresentada na *Rebelión* pode ser interpretada também como uma crítica ao hiperindividualismo contemporâneo, como será mostrado em seguida.

### 3.3. O homem-massa e o individualismo

O texto *La rebelión de las masas* apresenta o retrato de uma sociedade de massas onde homogeneidade e hiperindividualismo são as duas faces da mesma moeda. A obra de Ortega pode ser lida como uma crítica da civilização contemporânea, sobre a qual se projeta a sombra do niilismo e da barbárie: “*¡Vejo subir la pleamar del nihilismo!*”, escreve ele, reproduzindo a fala do “*mostachudo*” Nietzsche (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.82). Para o pensador alemão, o niilismo seria a ausência de valores superiores, o fato de que “nenhuma realidade corresponde nem correspondeu a tais valores”, a constatação de que não existe verdade nem modalidade absoluta das coisas (NIETZSCHE, 1966, pp.111-112). A visão de Ortega se afasta daquela exposta por Lipovetsky em *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*, na medida em que o tipo de individualismo inoculado no homem-massa pode ser considerado limítrofe à barbárie e ao niilismo.

A noção de “cultura” é um tema caro ao pensador ibérico. Ortega afirma no prólogo de *La rebelión de las masas* que a cultura e a civilização são os problemas que ele põe em questão desde seus primeiros escritos.<sup>59</sup> Toda ideia necessita de uma

---

<sup>59</sup> “*He medido al hombre medio actual en cuanto a su capacidad para continuar la civilización moderna y en cuanto a su adhesión a la cultura. Cualquiera diría que esas dos cosas – la civilización y la cultura*

instância que a regule, uma série de normas que na discussão se possa apelar (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.99). Não há cultura sem normas; elas são o princípio da cultura:

*No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regule, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura. No me importa cuáles. Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte. Cuando faltan todas esas cosas, no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie (ORTEGA Y GASSET, 1983, 97).*

O que está em jogo no texto de Ortega é a ameaça de surgimento – ou retorno – de um tipo de sociedade onde os homens tenham perdido a capacidade de contar uns com os outros, de conviver uns com os outros, e os usos e normas de convivência tenham retrocedido a um primitivismo próximo da barbárie, o que não é contraditório imaginar, afinal, sob quais normas vive o homem contemporâneo? A constatação da perda de fé na razão como ponto de referência para o progresso e para a convivência humana aparece em *Ideas y creencias*, de 1940 – período em que a racionalidade humana oferece ao mundo todo o espetáculo de seu poder destruidor, com os campos de concentração e a bomba atômica –, através de uma metáfora muito semelhante à que Bauman apresenta em seu conceito de “modernidade líquida”:

*Todas las expresiones vulgares referentes a la duda nos hablan de que en ella se siente el hombre sumergido en un elemento insólido, infirme. Lo dudoso es una realidad líquida donde el hombre no puede sostenerse, y cae. De aquí el “hallarse en un mar de dudas.” Es el contrapuesto al elemento de la creencia: la tierra firme. E insistiendo en la misma imagen, nos habla de la duda como una fluctuación, vaivén de las olas. Decididamente, el mundo de lo dudoso es un paisaje marino e inspira al hombre presunciones de naufragio (ORTEGA Y GASSET, 1970, pp.31-32).<sup>60</sup>*

---

– no son para mí cuestión. La verdad es que ellas son precisamente lo que pongo en cuestión casi desde mis primeros escritos” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.42-43).

<sup>60</sup>Por sua vez, escreve Bauman: “Os fluidos se movem facilmente. Eles ‘fluem’, ‘escorrem’, ‘esvaem-se’, ‘respingam’, ‘transbordam’, ‘vazam’, ‘inundam’, ‘borrifam’, ‘pingam’; são ‘filtrados’, ‘destilados’; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. [...] A extraordinária mobilidade dos fluidos é o que os associa à idéia de ‘leveza’. [...] Associamos ‘leveza’ ou ‘ausência de peso’ à mobilidade e à inconstância: sabemos pela prática que quanto mais leve viajamos, com maior facilidade e rapidez nos movemos. Essas são

A razão, para Ortega, começa a perder o posto que ocupou durante os últimos três séculos. Não que essa fé esteja morta; apenas vacila, sofre uma “enfermidade” da qual é preciso curá-la – talvez com o abandono da pretensão de, através do intelecto pura e simplesmente, dar conta de toda a realidade. Ortega não deseja o abandono da razão, mas apenas uma correção de rumo em relação ao antigo racionalismo, pois, em alguns aspectos, “*la ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad*” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.28).<sup>61</sup> Por isso elabora o conceito de razão vital, que procura equilibrar relativismo e racionalismo em um conceito de razão que contempla a perspectiva como elemento da própria realidade, e tenta articular o que “deve ser” com o que “pode ser”, e o que “pode ser” com o que “é”: “*Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es*” (ORTEGA Y GASSET, 1957b, p.111), escreve ele em *España invertebrada*.<sup>62</sup> Mas essa tentativa de atrelar a razão com a vida não deve ser confundida com o relativismo ou o ceticismo, que recusam a busca pela verdade e o recurso a instâncias que sirvam como ponto de referência para a conduta humana; para Ortega, ao homem é impossível viver sem qualquer instância última a que possa recorrer: “*No se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sintamos sobre nosotros. A ella referimos todas nuestras dudas y disputas como a un tribunal supremo*” (ORTEGA Y GASSET, 1970, p.36). O desamparo a que se refere Sartre diante da constatação de que Deus não existe e tudo é permitido não justifica, no pensamento de Ortega, o abandono do homem a si mesmo, como se a ele não restasse nada além de seu próprio ego como referência. Se esse posto, antes ocupado pela razão, ameaça ficar vazio, é possível encontrar novas instâncias e

---

razões para considerar ‘fluidez’ ou ‘liquidez’ como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras, na história da modernidade” (BAUMAN, 2001, pp.8-9).

<sup>61</sup>Essa analogia entre ciência e poesia encontra eco em outro pensador do séc.XX ligado à filosofia da existência, Albert Camus, que escreve em *O mito de Sísifo*: ...“Toda a ciência desta Terra não me dirá nada que me assegure que este mundo me pertence. Vocês o descrevem e me ensinam a classificá-lo. Vocês enumeram suas leis e, na minha sede de saber, aceito que elas são verdadeiras. Vocês desmontam seu mecanismo e minha esperança aumenta. Por fim, vocês me ensinam que este universo prestigioso e multicor se reduz ao átomo e que o próprio átomo se reduz ao elétron. Tudo isto é bom e espero que vocês continuem. Mas me falam de um sistema planetário invisível no qual os elétrons gravitam ao redor de um núcleo. Explicam-me este mundo com uma imagem. Então percebo que vocês chegaram à poesia: nunca poderei conhecer” (CAMUS, 2010, pp.32-33).

<sup>62</sup>Todo o capítulo da *España invertebrada* intitulado “*La magia del ‘debe ser’*” pode ser lido como um combate contra o racionalismo que procura suplantam a realidade com abstrações e esquemas lógicos que ignoram o mundo concreto. A mesma ideia aparece em *Sobre la caza los toros y el toreo*: “*Sólo es estimable la preocupación por lo que debe ser cuando ha agotado el respeto por lo que es*” (ORTEGA Y GASSET, 1986, p.74).

normas que possam legitimar o seu comportamento. O raciovitalismo não é um relativismo, na medida em que não renuncia à procura de um “sólido” que possa servir como referência à conduta humana; a “verdade” (com todas as ressalvas a uma palavra tão pesada como essa) não é abandonada, mas apenas reconciliada com a vida, com o que “pode ser”, esfera intermediária entre o que “deve ser” e o que “é”.

No entanto, a afirmação de que não se pode viver sem uma instância última à qual podemos nos referir como a um tribunal supremo é um artifício retórico: talvez não seja tão impossível assim viver sem ela. Pode-se imaginar uma vida humana, coletiva ou individual, na qual essa instância seja incipiente, se encontre degradada ao extremo, ou até mesmo na qual ela seja inexistente. Do contrário, sequer o nosso filósofo teria se preocupado em escrever o que escreveu, pois essa afirmação – retórica ou não – não é gratuita e não se encontra isolada no interior do seu pensamento; talvez possa ser considerada o seu próprio núcleo. Para Ortega, o homem-massa é o arquétipo do homem que aprendeu a lidar com a sua realidade “fluida”: escorrendo, vazando, transbordando, inundando. A crise de confiança na razão como instância mediadora das diferenças no interior da sociedade dá ensejo ao surgimento de movimentos como o fascismo, que procuram impor suas demandas direta e violentamente e fazem surgir o homem-massa como o homem que não quer ter e nem fornecer razões: o homem-massa representa “*el derecho a no tener razón*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.98), e nele a violência ocupa o lugar antes ocupado pelo esforço persuasivo:

*Perpetuamente el hombre ha acudido a la violencia: unas veces este recurso era simplemente un crimen, y no nos interesa. Pero otras era la violencia el medio a que recurría el que había agotado antes todos los demás para defender la razón y la justicia que creía tener. Será muy lamentable que la condición humana lleve una y otra vez a esta forma de violencia, pero es innegable que ella significa el mayor homenaje a la razón y la justicia. Como que no es tal violencia otra cosa que la razón exasperada. La fuerza era, en efecto, la ultima ratio. [...] La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a ultima ratio. Ahora empezamos a ver esto con sobrada claridad, porque la ‘acción directa’ consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como prima ratio; en rigor, como única razón. Es ella la norma que propone la anulación de toda norma, que suprime todo intermedio entre nuestro propósito y su imposición. Es la Charta Magna de la barbarie (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.99-100).*

A condição humana leva o homem vez ou outra à violência, algumas vezes por paixão, outras por razão – como escreve Camus em 1951, “há crimes de paixão e crimes de lógica” (CAMUS, 1999, p.13) –, ou seja, algumas vezes simplesmente para satisfazer um desejo, outras para defender a razão que se crê possuir. Mas, ao menos para Ortega, a força é a *ultima ratio*, e a civilização, para o nosso autor, é justamente este ensaio de reduzir a força a último recurso. Na ação direta, “norma que anula toda norma” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.99-100), esta ordem se inverte: a força, a violência, tornam-se *prima ratio*.<sup>63</sup> As características do homem-massa apresentadas por Ortega permitem interpretá-lo como uma crítica ao relativismo nihilista que recusa qualquer norma que não seja o próprio indivíduo. Seu diagrama psicológico apresenta dois traços principais: “*la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.86). O desenvolvimento vertiginoso da técnica, que oculta os seus pressupostos e faz com que a paisagem extranatural que cobre o mundo pareça natural, proporciona também ao homem-massa a sensação de perda dos próprios limites, como se tudo lhe fosse permitido e a nada fosse obrigado. O encerramento dentro de si mesmo se dá tanto no plano vertical – como ausência de reconhecimento em relação ao esforço das gerações anteriores na construção da civilização tal como é encontrada hoje –, quanto no plano horizontal – como ausência de reconhecimento das instâncias mediadoras, do outro que limita suas ações.

A expansão dos desejos vitais, no homem-massa, pode ser articulada com a preocupação excessiva com o próprio bem estar: os excessos da vontade individual, do narcisismo, do hedonismo, do gozo indiscriminado dos prazeres, do culto ao corpo, etc., parecem ganhar terreno diante das normas vigentes, sagradas ou profanas. O horizonte em que se move o homem-massa orteguiano é um horizonte livre de impedimentos, de qualquer espécie de barreira que lhe obrigue a conter os seus desejos:

*El mundo que desde el nacimiento rodea al hombre nuevo no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos, que, en principio, pueden crecer indefinidamente* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.85).

---

<sup>63</sup>A referência ao fascismo é clara: segundo Marcuse, para Giovanni Gentile “a abolição de qualquer programa é a verdadeira filosofia do fascismo” (MARCUSE, 1978, p.369).

O mesmo Ortega que, alguns anos depois, escreve na *Meditación de la técnica* que, no homem, o necessário é precisamente o supérfluo (ORTEGA Y GASSET, 1957c, p.22), aponta na *Rebelión* para a preocupação única e exclusiva do homem-massa com o próprio bem-estar, ao mesmo tempo em que ignora as causas desse bem-estar (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.87). O supérfluo, ou “bem-estar”, a que se refere o autor no texto de 1939, pode ser lido como o projeto vital, função de um desejo autêntico, que é precisamente o que falta ao homem-massa; este é movido por desejos momentâneos, fugazes, que encontram terreno fértil em um mundo repleto de objetos para o consumo imediato, e no qual instigar a concupiscência parece ser a palavra de ordem. A cultura contemporânea é uma constante promessa de novos prazeres e fruições, mas a abundância de possibilidades não impede que o homem se sinta perdido diante delas. O pensamento de Ortega não se encontra de todo afastado daquele produzido na Escola de Frankfurt, embora não tenha sido encontrada qualquer alusão a seus autores nos escritos de Ortega consultados para esta pesquisa. Para Adorno e Horkheimer, a indústria cultural instiga constantemente os apetites dos seus consumidores, para lhes negar a satisfação; enquanto a obra de arte é ascética, revogando a humilhação da pulsão através da sublimação estética, a indústria cultural expõe continuamente os objetos do desejo, para reprimir a sua satisfação: ela “não sublima, mas reprime” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.115). Os autores, diga-se de passagem, referem-se a Ortega no prefácio da *Dialética do Esclarecimento* como um crítico da civilização, discordando, entretanto, da forma como Ortega coloca o problema da cultura como valor, e insinuando que o pensamento de Ortega seria uma tentativa de conservar o passado.<sup>64</sup> No entanto, em muitos momentos o texto de Adorno e Horkheimer pode ser considerado também um retorno ao passado, ao menos tanto quanto os textos de Ortega; esse fato pode ser constatado através da leitura de todo o capítulo sobre a indústria cultural, onde os autores criticam o jazz, as adaptações das obras de Beethoven e de Tolstoi para o grande público, a indústria do cinema, o rádio, etc.<sup>65</sup> O fato é que qualquer autor que pretenda fazer a crítica de uma cultura vigente

---

<sup>64</sup>“O que está em questão não é a cultura como valor, como pensam os críticos da civilização Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset e outros. A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não se trata da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.14).

<sup>65</sup>Por exemplo, nessa passagem: “Atualmente, as obras de arte são apresentadas como os *slogans* políticos e, como eles, inculcadas a um público relutante a preços reduzidos. Elas tornaram-se tão acessíveis quanto os parques públicos. Mas isso não significa que, ao perderem o caráter de uma autêntica mercadoria, estariam preservadas na vida de uma sociedade livre, mas, ao contrário, que agora caiu também a última proteção contra sua degradação em bens culturais. A eliminação do privilégio da cultura

não poderá cumprir a sua tarefa somente com o olhar voltado para uma possível sociedade futura, mas também dispensando a devida atenção aos traços das culturas anteriores que se encontram degradados no momento presente. Ao desenvolver-se, o homem acumula e aprende com o passado, este é o seu tesouro, o privilégio da sua espécie, ao contrário do animal, que continuamente tem que começar tudo de novo, porque sua memória é muito mais limitada.

O aumento das possibilidades de satisfação dos desejos, por si mesmo, seria um fato a ser comemorado, se não se convertesse na sensação de ilimitação e no abandono tranquilo às próprias inclinações, que terminam por converter essa abundância em seu contrário: no encerramento do homem em seu próprio vazio. Segundo Lipovetsky, estamos diante de uma sociedade que faz um uso eufêmico dos preceitos superiores e despreza a moral do sacrifício, estimulando a satisfação dos desejos imediatos, a paixão pelo ego e a felicidade materialista:

Nossas sociedades tornaram inúteis todos os valores inerentes ao sacrifício, sejam eles relacionados à aspiração da vida eterna ou a finalidades profanas. E como a cultura do cotidiano não é mais embebida pelos imperativos hiperbólicos do dever, mas sim pelo bem-estar e pela dinâmica dos direitos subjetivos, deixamos de reconhecer a necessidade de uma dependência de qualquer coisa que seja extrínseca a nós (LIPOVETSKY, 2005, p.XXIX ).

É a intranscendência que se encontra na raiz do culto ao corpo, da atenção excessiva dispensada aos esportes em todos os veículos culturais, da quase obrigatória demonstração de felicidade constante, entre outros traços, que podem facilmente ser observados na cultura contemporânea. Em 1924, Ortega profetiza, em *La deshumanización del arte*: “*No hay duda: entra Europa en una etapa de puerilidad*” (ORTEGA Y GASSET, 1956b, p.51). Enquanto em Lipovetsky a recusa à contemplação de qualquer instância fora de si mesmo é vista com benevolência e desvinculada do niilismo e da barbárie, Ortega vê nesse abandono e nessa satisfação consigo mesmo os traços da vulgaridade: o homem seletto, para ele, é aquele que busca sempre o que está além de si mesmo, que exige cada vez mais de si, e que, quando não lhe restam mais normas pelas quais viver, inventa outras mais difíceis e mais exigentes

---

pela venda em liquidação dos bens culturais não introduz as massas nas áreas de que eram antes excluídas, mas serve, ao contrário, nas condições sociais existentes, justamente para a decadência da cultura e para o progresso da incoerência bárbara” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.132).



(ORTEGA Y GASSET, 1983, p.90). A vida nobre, nesse contexto, aparece em seu pensamento não como simples usufruto de uma herança, mas como uma “nobreza que obriga”:

*Equivale, pues, noble a esforzado o excelente. La nobleza o fama del hijo es ya puro beneficio. El hijo es conocido porque su padre logró ser famoso. Es conocido por reflejo, y, en efecto, la nobleza hereditaria tiene un carácter indirecto, es luz espejada, es nobleza lunar como hecha con muertos. Solo queda en ella de vivo, auténtico, dinámico, la incitación que produce en el descendiente a mantener el nivel de esfuerzo que el antepasado alcanzó. Siempre, aun en este sentido desvirtuado, noblesse oblige. El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia* (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.90-91).

O texto de Ortega assume por vezes esse tom nobre, heróico, como que incitando a uma perpétua tentativa de superação. Esse tom lhe é peculiar desde as *Meditaciones del Quijote*, de 1914, em que afirma que o herói é aquele que não se contenta com a realidade, e, em última instância, não se contenta consigo mesmo.<sup>66</sup> Ao desejar ser algo diferente do que o costume ou a herança lhe deixou, o herói almeja ser aquilo que ainda não é, mas que é, paradoxalmente, o seu ser mais autêntico: “*y este querer él ser él mismo es la heroicidad*” (ORTEGA Y GASSET, 1914, p.187). É somente no confronto com o mundo, confronto que leva em conta suas limitações e seus obstáculos, que se faz o herói, o homem nobre. O abandono a si mesmo ao qual se entrega o homem-massa é o contrário do individualismo entendido como autenticidade, originalidade, mas se coaduna perfeitamente com o hiperindividualismo entendido como hermetismo, negação de qualquer instância extrínseca ao próprio indivíduo e expansão ilimitada dos desejos vitais.

---

<sup>66</sup>“*Aquí tenemos, en cambio, un hombre que quiere reformar la realidad. Pero ¿no es él una porción de esa realidad? ¿No vive de ella, no es una consecuencia de ella? ¿Cómo hay modo de que lo que no es – el proyecto de una aventura – gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad*” (ORTEGA Y GASSET, 1914, p.186).

## CONCLUSÃO

O texto *La rebelion de las masas* é uma crítica da civilização contemporânea no qual podem ser encontradas algumas características da sociedade de massas na qual nos encontramos inseridos. A crítica de Ortega, em uma primeira leitura, se dirige à homogeneidade e tudo o que vem nessa esteira: a massificação do gosto, do comportamento, a ausência de autenticidade, de ideias originais, o aumento populacional, a superlotação dos lugares, etc. Essa crítica encontra o seu sentido histórico nos fenômenos do fascismo e do nazismo, cujo aparecimento nas primeiras décadas do séc.XX inspiram alguns temas centrais de textos como a *Rebellion* e a *España invertebrada*. Ambos os fenômenos, como é sabido, se caracterizam pela onipresença do Estado, pela ditadura de um partido único, pelo recrutamento e submissão das massas à autoridade de um líder carismático, pela perseguição e eliminação dos opositores, entre outros traços.

No prólogo da *Rebellion*, Ortega cita a noção de “individualismo” para contrapô-la ao que ele vê como uma crescente tendência da sociedade em estender os seus tentáculos sobre o indivíduo. Ortega afirma, nesse prólogo, que “*fue el llamado ‘individualismo’ quien enriqueció al mundo y a todos en el mundo y fue esta riqueza quien proliferó tan fabulosamente la planta humana*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.35). Daí a contraposição entre individualismo, “variedade de situações”, pluralismo, de um lado, e, de outro, homogeneidade, vulgaridade, massificação. Essa é a leitura mais óbvia do texto orteguiano, e que não deixa por isso de ser legítima, pois é chancelada pelas palavras eloquentes do próprio autor: o homem-massa é “*un tipo de hombre hecho de prisa*”, “*idéntico de un cabo de Europa al otro*”, “*vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado*”, responsável pela “*asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente*”; é o homem carente de “*un ‘dentro’, de una intimidad suya, inexorable y inalienable, de un yo que no se pueda revocar*”, e por isso está “*siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa*”, etc. (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.21).

O interessante é que, no decorrer do texto, a palavra “individualismo”, que aparece no prólogo, desaparece por completo. No entanto, no capítulo VI, no qual analisa o perfil do homem-massa, ou o “disseca”, como diz o título do capítulo (“*Comienza la disección del hombre-masa*”), Ortega aponta como seus primeiros traços “*la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical*

*ingratitude hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.86). O homem-massa é o típico “herdeiro”, que usufrui dos benefícios da civilização sem reconhecer as condições que propiciaram esses benefícios; para ele a estrutura da civilização, assim como o ar que se respira, está simplesmente aí, não necessita de qualquer manutenção e raramente falha (ORTEGA Y GASSET, 1983, pp.86-87). Aí está a ponte para a noção de técnica, sobre a qual se debruça o autor na *Meditación de la técnica*, escrito nove anos depois (1939): Ortega afirma, no penúltimo capítulo da *Meditación*, “*Relación en que el hombre y su técnica se encuentran hoy*”, que o homem criou entre ele e a natureza uma espessa zona de pura criação técnica, e está colocado nela da mesma forma como o homem primitivo em seu contorno natural (ORTEGA Y GASSET, 1957c, pp.88-89). O homem adquiriu, em virtude do prodigioso desenvolvimento da técnica a partir do século XIX – etapa denominada por Ortega de tecnicismo ou “técnica do técnico” –, primeiro uma consciência clara da técnica como uma atividade específica da vida humana, destacada de seu repertório de atividades naturais; mas, em seguida, essa mesma consciência parece encobrir-se, pois o mundo da técnica assume o aspecto de uma segunda paisagem natural.

Essa confusão entre o natural e o extranatural se encontra ao lado da “livre expansão dos desejos vitais” como os primeiros traços do homem-massa orteguiano, e é fácil perceber em que medida se encontram articulados: a superabundância de objetos e procedimentos criados pela civilização do bem-estar consumista engendrou uma cultura de exacerbação dos desejos, retirando todo entrave à fruição do momento presente e ao culto de si próprio, e esse processo é reforçado pela percepção de que essa superabundância se encontra assegurada por um progresso natural da técnica. O aparato técnico e cultural na sociedade contemporânea, dominada pela tecnologia e pelo mercado, proporciona ao homem médio uma ampla gama de possibilidades de satisfação de seus desejos de forma mais ou menos imediata. Ele se encontra imerso em uma circunstância na qual parece ter tudo ao seu alcance, e hoje o surgimento dos espaços virtuais – inexistentes na época em que Ortega escreveu seus textos –, nos quais é possível acessar qualquer conteúdo e representar qualquer papel, reforça ainda mais a sensação de ausência de barreiras; poder-se-ia afirmar que os limites entre o natural e o extranatural se apresentam ainda mais tênues agora, quando um universo inteiro se descortina através do mundo virtual e o homem mergulha nele muitas vezes em detrimento das experiências no mundo concreto. Esse rompimento dos limites que ocorre no âmbito privado acentua ainda mais a sensação de que os acontecimentos estão

seguindo um curso irrevogável e não é possível um retorno à barbárie, pois o homem se encontra em tal estado de ignorância em relação às estruturas que permitem o funcionamento dessa máquina prodigiosa que é a civilização tal como se apresenta hoje, que somente nas grandes tragédias naturais parece tomar consciência do quão frágil ela pode ser, e com que velocidade pode ser reduzida a escombros.

Essas notas presentes no conceito de homem-massa, por si mesmas, abrem caminho para uma interpretação do homem-massa não apenas como o lugar da homogeneidade e da ausência de autenticidade, mas também como o *locus* de um tipo de individualismo que se volta para o mundo não para afirmar a existência de um indivíduo singular diante de outros indivíduos em alguma medida semelhantes ou distintos, mas igualmente portadores de direitos e obrigações, mas para impor seus gostos e aspirações voltando as costas para a estrutura que tornou possível a expansão da individualidade. Levando-se em conta o prólogo no qual Ortega põe em dúvida a capacidade das massas de despertar para a vida *personal* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.34), essa interpretação não deixa de abrigar um paradoxo. Mas o tipo de individualismo que Ortega defende contra a homogeneidade da sociedade de massas não deixa de lado a ideia de que “*vivir es sentirse limitado y, por lo mismo, tener que contar con lo que nos limita*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.88); em um mundo toscamente organizado como o de outras épocas, essa elemental sabedoria era reforçada pela sensação constante de que nada é seguro, abundante ou estável. O que caracteriza o conceito de homem-massa é, no entanto, a sensação de mover-se no infinito, no ilimitado, abandonando-se tranquilamente a si mesmo.

O ponto decisivo, no entanto, que torna válida a hipótese levantada no presente trabalho, se encontra no hermetismo presente no conceito de homem-massa. Ortega apresenta esse traço no capítulo VII da *Rebellion*, quando analisa as ideias de vida nobre e vida vulgar e afirma que o homem-massa é aquele que “*se habitúa a no apelar de si mismo a ninguna instancia fuera de él*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.89). O que caracteriza a vida nobre tal como a entende Ortega não é a ascendência familiar ou qualquer coisa do gênero, mas a disposição, ou mesmo a “necessidade” (essa, de fato, é a palavra usada pelo autor), de “*apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.89). Por outro lado, a satisfação consigo mesmo, a tendência a valorizar exclusivamente o que encontra em si – opiniões, apetites, preferências, gostos–, em uma palavra, o

hermetismo em relação a qualquer ponto de referência exterior, seriam, no entender de Ortega, os traços típicos da vulgaridade.

Se for possível associar características como essas – 1) livre expansão de si; 2) tendência a preocupar-se unicamente com o próprio bem-estar, sem reconhecer as causas desse bem-estar; e 3) hermetismo em relação a instâncias exteriores – ao individualismo (ainda que de um tipo diferente daquele a que o autor se refere no prólogo, opondo-o à homogeneidade da sociedade de massas), então é possível afirmar que no conceito de homem-massa podem ser encontrados tanto traços de um individualismo hermético como, paradoxalmente, a ausência de uma individualidade autêntica – que poderia ser definida como um projeto de vida único e singular, de figura individual, e não um modelo *standard*, composto de aspirações comuns a todos os demais.

“Pós-modernidade”, “modernidade líquida”, os termos podem mudar, mas apontam para uma percepção de que o período em que estamos vivendo é muito mais desconfiado e cético, e que as instâncias de referência se encontram em crise; como afirma Comte-Sponville, as duas tentações da “pós-modernidade” são a sofística e o niilismo: a primeira pretende abolir a verdade ou submetê-la a outra coisa que não a si mesma, o segundo pretende não somente relativizar a moral, mas derrubá-la por completo (COMTE-SPONVILLE, 2007, pp.49-50). Certamente, como afirma esse autor, o ateísmo não se confunde com o niilismo, mas, por outro lado, exige a adoção de algum valor que transcenda o próprio indivíduo, se não quiser cruzar a fronteira que separa essas duas esferas e, ao aniquilar a influência dogmática da religião que todo homem herdeiro da tradição cristã carrega dentro de si, não destrua também a fé na razão, na justiça, na verdade, etc. Como afirma Ortega, é preciso substituir a virtude religiosa pela virtude laica; mas, se tudo se equivale, se não há dever ou valor fora do interesse ou das relações de força, ou seja, se não é possível qualquer tipo de virtude, então só nos resta adotar a máxima de Ivan Karamazov: “se Deus não existe, tudo é permitido”.

É possível encontrar na filosofia de Ortega o reconhecimento da oposição homem e mundo como o fato mais primordial e constitutivo da vida humana, que se desenrola como uma perpétua tentativa de lutar contra as resistências que a circunstância apresenta; circunstância que inclui os próprios homens. A relação com o outro está longe de ser destituída de lutas e conflitos: “*vivir es [...] alistamiento bajo banderas y disposición al combate*” (ORTEGA Y GASSET, 1955, pp.39-40). A vida é

luta, de uma forma ou de outra. Não há nostalgia da unidade em Ortega, não há tentativa de eliminar do mundo essa convivência marcada por conflitos entre o Eu e o Tu; mas há também o Nós, e é no plano dessa “nostridade” que podemos encontrar o outro que não é um outro qualquer, mas um outro determinado, um indivíduo único, um outro “Eu” diante do qual não podemos nos situar em atitude utilitária (ORTEGA Y GASSET, 1956b, p.136).

No primeiro capítulo deste trabalho procurou-se demonstrar que a solidão radical e o aristocratismo orteguianos não implicam a vinculação do “homem de seleção” ao egoísmo e ao distanciamento de uma pretensa casta superior, uma vez que é esse mesmo homem pertencente à minoria que encontra, na entrega a algo que lhe transcende, a “forma” e o “sentido” de sua vida, a tensão necessária para continuar vivendo. O “quadro comparativo” entre o homem seletivo orteguiano e o homem superior nietzscheano foi inserido como uma preparação para abordar o problema do individualismo no interior da obra de um autor que não abriu mão de defender um ponto de vista aristocrático, tomando a noção de aristocracia como uma articulação entre minorias e massas essencial à qualquer agrupamento humano.

No segundo capítulo as questões da técnica e da democracia liberal foram abordadas com o intuito de demonstrar de que forma se relacionam com a análise orteguiana da sociedade de massas: no primeiro caso, como exposto logo acima, através da imersão dos homens no mundo extranatural da técnica e da perda de consciência de seus pressupostos. Em relação à democracia liberal, foi preciso elucidar a posição política de Ortega e sua passagem do “liberalismo socialista” de juventude para um liberalismo mais consequente, embora não um liberalismo econômico centrado no livre mercado ou no direito de propriedade, notas da doutrina liberal que, ao que parece, ele nunca acentuou. O problema desse liberalismo socialista aparece ao tentar conciliá-lo com a antipatia em relação ao individualismo que aparece nesses primeiros escritos. Vale ressaltar que é ali, em seus primeiros trabalhos, que a palavra “individualismo” mais aparece, e não, como no prólogo de *La rebelion de las masas*, através de uma perspectiva benévola. Em todo caso, Ortega muda esse ponto de vista, com o tempo, e nas *Meditaciones del Quijote*, de 1914, o individualismo já aparece com outras cores. A antipatia com o individualismo que aparece nos seus escritos de juventude pode ser explicada como uma reação ao personalismo espanhol, e é coerente com a sua tentativa de “europeizar” a Espanha, desenvolver um objetivismo científico e teórico que ele via como deficiente na Espanha de seu tempo.

Com relação à democracia, a sua posição é ambígua: se de um lado na *Rebellion* ele afirma que a democracia liberal é a forma política que representa “*la más alta voluntad de convivencia*” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.101), por outro lado ele se refere a uma “hiperdemocracia” que se articula com a ação direta – imposição das demandas de um determinado extrato da sociedade e sua consequente aniquilação do heterogêneo. Daí a relação entre os conceitos de hiperdemocracia e homem-massa: este é o homem que procura impor diretamente os seus gostos e aspirações, que se fecha a instâncias exteriores, etc. Ortega deixa entrever uma tensão existente entre liberalismo e democracia semelhante à de Carl Schmitt: a democracia se encontra ligada à homogeneidade, enquanto o liberalismo é o lugar da heterogeneidade, o regime de discussão e de conflito de interesses sob o amparo da lei. O que está em jogo em grande parte dos textos de Ortega y Gasset, e principalmente na *España invertebrada* e em *La rebelion de las masas*, são elementos como trâmites, normas, usos intermediários, cortesia, valores normativos, justiça, razão, etc., que fazem da civilização a forma mais alta de vontade de convivência entre os homens. Ortega, nos dois textos mencionados, aponta para o risco de se perder o tipo de convivência no qual ter uma idéia e querer concretizá-la implica crer que existem razões para ela, e sobretudo crer que é possível recorrer ao debate para a sua realização.

Após identificar essa mudança de perspectiva do Ortega da *Rebellion* em relação a seus escritos de juventude, no que se refere ao individualismo, restava tentar mostrar como no conceito de homem-massa poderiam ser encontrados vestígios dessa crítica a um individualismo que não é o individualismo do projeto de vida único e singular, mas o individualismo hermético, por que não dizer, niilista, que volta as costas a qualquer valor que não seja o próprio bem-estar e que paradoxalmente se expande em direção a tudo o que possa representar uma satisfação imediata e material de seus desejos. Essa foi a ideia apresentada no terceiro capítulo do presente trabalho: no pensamento de Ortega se abriga ao mesmo tempo o individualismo do projeto vital, de acento existencialista e que pode ser expresso na máxima “torna-te aquilo que és”, e a crítica ao individualismo do homem-massa, marcado pelo hermetismo, pela expansão dos desejos vitais e pela ingratidão em relação às condições de existência da civilização do bem-estar na qual se encontra inserido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I- Obras de José Ortega Gasset

- ORTEGA Y GASSET, José. **El hombre y la gente**. Madrid: Revista de Occidente, 1957a.
- \_\_\_\_\_. **El tema de nuestro tiempo**. Madrid: Espasa-Calpe, 1955.
- \_\_\_\_\_. **En torno a Galileo**. Madrid: Revista de Occidente, 1956a.
- \_\_\_\_\_. **España invertebrada**. Madrid: Revista de Occidente, 1957b.
- \_\_\_\_\_. **Historia como sistema**. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- \_\_\_\_\_. **Ideas y creencias**. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- \_\_\_\_\_. **La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos**. Madrid: Revista de Occidente, 1956b.
- \_\_\_\_\_. **La rebelion de las masas**. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Meditación de la técnica**. Madrid: Revista de Occidente, 1957c.
- \_\_\_\_\_. **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.
- \_\_\_\_\_. **Meditações do Quixote**. Tradução de Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Sobre la caza los toros y el toreo**. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Teoria de Andalucía y otros ensayos**. Madrid: Revista de Occidente, 1944.
- \_\_\_\_\_. **Viajes y países**. Madrid: Revista de Occidente, 1957d.
- \_\_\_\_\_. **Vieja y nueva política**. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

### II- Obras sobre José Ortega y Gasset

- AGUILAR, Enrique. **Nacion y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset**. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1998.



ASSIS, Kleyson Rosário. **O homem-programático: a noção de técnica em Ortega y Gasset.** [Dissertação] Salvador (BA): UFBA; 2004, 100pp.

BOREL, Jean-Paul. **Raison et vie chez Ortega y Gasset.** Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1959.

CALDAS, Sérgio. **A teoria da história em Ortega y Gasset a partir da razão histórica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

CASAGRANDE, Lino. **Vida e razão: a crítica de Ortega y Gasset à filosofia contemporânea.** Caxias do Sul: EDUCS, 2002.

GONZÁLES, Leopoldo Jesus Fernández. **A gratuidade na ética de Ortega y Gasset.** São Paulo: Annablume: Riomar, 2001.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Ortega y Gasset: a aventura da razão.** São Paulo: Moderna, 1994.

MORA, José Ferrater. **Ortega y Gasset: etapas de una filosofía.** Barcelona: Editorial Seix Barral, 1958.

ROTMAN, Rodolfo B. **Ortega y el petardismo.** Buenos Aires: Editorial Americana, 1959.

SALMERÓN, Fernando (org.). **José Ortega Y Gasset.** Ciudad del México: Fondo de Cultura Econômica, 1984.

### III- Obras de caráter geral

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção.** Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARISTÓTELES. **A Política.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica.** Tradução de Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.

\_\_\_\_\_. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2010.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Unicamp, 1993.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. (Coleção Os pensadores.) São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre: L&PM, 2011.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. (Coleção Os pensadores.) São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. “Resposta à pergunta: que é o ‘Esclarecimento’? [‘Aufklärung’].” Tradução de Florestan de Souza Fernandes. In: **Immanuel Kant. Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri, SP: Manole, 2005.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. (Coleção Os pensadores.) São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. **A ideologia alemã e outros escritos**. Tradução de Waltensir Dutra e Florestan Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

\_\_\_\_\_. **O capital – crítica da economia política. Livro I, volume I**. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Global, 2006.

MENEGAT, Marildo. **O olho da barbárie**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

MILL, John Stuart. **Ensaio sobre a liberdade**. Tradução de Rita de Cássia Gondim Neiva. São Paulo: Escala, 2006.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Antonio José Massano e Manuel J. Palmeirim. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX (o espírito do tempo)**. Tradução de Maura Ribeiro Sardinha. Rio de Janeiro: Forense, 1967.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. **Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal, ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1977.

\_\_\_\_\_. **Así habló Zarathustra**. Tradução de J.C. García-Borrón. Barcelona: Editorial Bruguera, 1974.

\_\_\_\_\_. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **O anticristo: maldição ao cristianismo/Ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Vontade de potência**. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1966.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Contrato social**. Tradução de Fernando de los Ríos. Madri: Calpe, 1921.

SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Nova Fronteira, 1990.

\_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

SCHELER, Max. **Diferença essencial entre homem e animal**. In: “A situação do homem no cosmos.” Tradução de Artur Morão. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.