



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

KLEYSON ROSÁRIO ASSIS

**O HOMEM-PROGRAMÁTICO:
A NOÇÃO DE TÉCNICA EM ORTEGA Y GASSET**

SALVADOR
2004

KLEYSON ROSÁRIO ASSIS

**O HOMEM-PROGRAMÁTICO:
A NOÇÃO DE TÉCNICA EM ORTEGA Y GASSET**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: PROF. DR. MAURO CASTELO BRANCO MOURA

SALVADOR
2004

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco Moura (Orientador)
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa (Membro)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Wilson da Silva Gomes (Membro)
Universidade Federal da Bahia

*“O sertão é do tamanho do mundo (...)
O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias.
Deus mesmo, quando vier, que venha armado!
E bala é um pedacinhozinho de metal...”*

João Guimarães Rosa

*Aos meus pais,
Antônio Rosa de Assis e Elza Rosário Assis,
pela afetividade e carinho.*

AGRADECIMENTOS

É de praxis em toda dissertação que o orientando agradeça seu orientador, uma norma em muitos casos *juste milieu* e na qual me incluo, porém acrescentando umas poucas palavras. Além de ler, comentar, corrigir e sugerir uma bibliografia, Mauro Moura aceitou talvez o maior dos desafios: orientar-me num autor no qual ele não é um especialista, sendo assim, tendo que se desviar um pouco do rumo de suas próprias pesquisas a fim de acompanhar-me em meus propósitos. A orientação que recebi do professor Mauro Moura ultrapassa o âmbito desta dissertação, nasceu muito antes dela e o que temos aqui é somente uma manifestação parcial, não é nem mesmo a melhor parte.

Contei, durante todo o tempo em que desenvolvi esta dissertação, com a compreensão e a delicada presença de minha companheira, Lucia Manisco, talvez somente ela, por está sempre ao meu lado, tenha a dimensão das dificuldades que enfrentei para a finalização deste trabalho. Ademais, ela colaborara com críticas e sugestões.

O auxílio de Adriana Tabosa nos trechos referentes a Aristóteles foi indispensável. Mais uma, dentre tantas, prova de sua amizade e competência.

Jean-Paul D'Antony: poeta, conterrâneo, amigo e companheiro de longas datas – fez observações detalhadas, corrigiu erros e sugeriu caminhos de linguagem.

Alam Sampaio debruçou-se sobre grande parte desta dissertação a fim de discuti-la comigo, sou grato pela atenção e amizade.

Outros tantos, amigos, colegas e familiares, contribuíram para a realização deste trabalho, se não os cito não é por descuido, mas porque fazê-lo constituiria uma nova dissertação.

Agradeço ainda ao Proces (Programa de Capacitação no Ensino Superior), pela bolsa concedida durante o tempo em que me dediquei a este trabalho.

RESUMO

A discussão acerca das conseqüências da técnica na vida humana tem se desenvolvido enormemente no âmbito dos valores. Não por acaso, a velocidade com que novas tecnologias surgem e sua interferência direta na sociedade criou a necessidade de reflexão e ação urgentes naquilo que pode promover tanto o progresso quanto o regresso dos seres humanos. Aqui, acompanhando o pensamento de José Ortega y Gasset, partimos do ponto de vista de que a técnica enquanto conjunto de instrumentos, equipamentos, máquinas, organizações, mídias etc. é um fator parcial, engajado pelo programa vital tramado nos recônditos da vida humana. Em última instância, a crise provocada pela técnica atual teria uma estreita relação com o modo como a razão se desenvolveu no Ocidente. Por isso, Ortega propõe, através da razão vital ou histórica, a busca aos aspectos subjacentes às atividades científicas, na sua perspectiva, somente assim o homem pode verdadeiramente se orientar no escorregadio solo da existência.

Palavras-chaves: técnica, programa-vital, vida humana, razão vital, razão histórica, existência.

SUMÁRIO

	<i>f.</i>	
1	As Origens da Questão	8
2	Homem <i>versus</i> Natureza: o centauro ontológico	11
2.1	<i>Os dedos de Dédalo: Techné no Mundo Antigo</i>	18
3	A Esfera da Técnica na Vida Humana	30
4	A constituição ontológica do homem: circunstância e temporalidade.	45
5	A Idéia de Razão Histórica	58
5.1	<i>História invertebrada: a questão do homem-massa</i>	79
5.2	<i>Calcificação histórica: o perigo subjacente ao excesso de “cultura histórica”</i>	84
5.3	<i>Razão Vital e Razão Histórica</i>	85
6	O Homem-Programático: futurismo e virtualidade	90
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

1 As Origens da Questão

Talvez um dia possamos passear pelo mundo como passeamos mentalmente pela nossa intimidade. Esta intrigante idéia é de Ortega y Gasset e consta numa obra composta já na maturidade de sua vida intelectual (1960, p.60)¹. Poderíamos pensar, partindo dela, que se trata de mera tagarelice de um pensador que não hesita em fazer filosofia com a elegância de quem escreve um bom romance. Quiçá, a filosofia constitua, como defende Giorgio Colli, um novo gênero literário (1996, p.88). Aliás, vale antecipar aqui uma passagem de Ortega em que ele descreve a condição existencial do homem como a de um escritor: cada um deve inventar o romance de sua própria vida. Se será um romance autêntico ou não isto dependerá de quem o escreve, mas não vamos tão longe e, como se diz na linguagem popular, pôr o carro na frente dos bois. Intriga-nos a possibilidade exposta por Ortega de tornar o mundo algo de tão humano que entre ele e nós não haja mais diferença, onde possamos transitar entre um e outro como o fazemos entre cômodos de uma mesma casa. Entretanto, como essa possibilidade se dá? Através da técnica – diz-nos Ortega. E então pode ser que a resposta surpreenda mais que a pergunta.

Sabe-se que Rousseau respondeu negativamente à questão proposta pela Academia de Dijon sobre “Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aperfeiçoar os costumes” (1999, p.5). Rousseau era uma exceção em meio ao otimismo que dominou seu século, em que parte expressiva dos filósofos entendia a história como a sucessão dos progressos do espírito humano, sendo, portanto, o presente superior ao passado. Note-se, por exemplo, Condorcet, que cerca de vinte anos depois responde a Rousseau no seu *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Livro este escrito na clandestinidade e só tardiamente, pelo menos não num tempo ágil o suficiente para salvá-lo do encarceramento e da morte, reconhecido. Curiosamente, um ano após o seu falecimento, a própria Convenção que o perseguiu e prendeu vai ordenar a distribuição do seu *Esboço...* às escolas francesas.

¹ Todas as traduções de Ortega y Gasset utilizadas neste trabalho, com exceção de *O Homem e a Gente*, são nossas.

Impressiona-nos como um homem em tais condições, de perseguição e fuga, mantêm seu otimismo inabalável, não só no trecho que reproduziremos a seguir, o qual já é bastante expressivo, mas no conjunto do seu *Esboço*...

Então ver-se-á que esta passagem tempestuosa e penosa de uma sociedade grosseira ao estado de civilização dos povos esclarecidos e livres não é uma degeneração da espécie humana, mas uma crise necessária na marcha gradual em direção ao aperfeiçoamento absoluto. Ver-se-á que não foi o crescimento das luzes, mas sua decadência, que produziu o vício dos povos policiados; e que enfim, longe de corromper os homens, as luzes suavizaram os vícios, quando não puderam corrigi-los ou mudá-los (Condorcet, 1993, p.39).

Condorcet encarnara o *espírito* da época. Viu na história humana uma seqüência de estágios que se elevavam paulatinamente através dos progressos da ciência e da técnica rumo a um período de “aperfeiçoamento absoluto”, ditado, é claro, pela infalível razão. Em Condorcet, razão, progresso e história caminham harmoniosamente, ele acredita num tempo em que a humanidade gozará de maneira deveras serena de justiça, paz e liberdade.

Mas no século XIX, as mazelas que acompanhavam os progressos da ciência e da técnica sob a égide da razão, já vinham mostrando sua face de maneira mais explícita. No século XX, a primeira grande guerra coroa a percepção clara de que a crença no progresso das ciências não poderia permanecer a mesma que do século XVIII e parte do século XIX, genitor do positivismo. No entanto, vêm-nos Ortega y Gasset com esta: a possibilidade do mundo se transformar numa extensão da nossa intimidade através da técnica. Assim, perguntamos a Ortega, é certo que isto aconteça? A resposta dele é não, e atribui a certeza de um futuro tão formidável aos progressistas e não a si mesmo. Para compreendê-lo será necessário seguirmos rumo ao que ele entende como esta força capaz de transformar o mundo, denominada técnica. Se ela é uma invenção moderna ou sempre existiu e sofreu transformações radicais? Pode o homem deixar de ser técnico? É ela uma projeção do homem no mundo? É a técnica o programa vital do homem contemporâneo, ou seja, o romance que ele escreve para si? Ou teria

a obra se libertado do seu autor e estaria a se fazer sozinha, seguindo uma lógica que lhe é própria?

2 Homem *versus* Natureza: o centauro ontológico

Esses questionamentos tornam-se ainda mais urgentes quando nos damos conta de um fato irrevogável: a técnica passou a ocupar um espaço na vida humana jamais antes alcançado, de forma que não é dado ao homem viver com ou sem técnica, esta já se apresenta quase como natureza e um eventual desaparecimento dela comprometeria toda a civilização – assim pensa Ortega. Ora, mas a técnica não é natureza, é justamente uma modificação que o homem impõe a esta, “uma adaptação do meio ao sujeito” (1996, p.31) – dirá Ortega, subvertendo o pensamento de fundo biológico do seu tempo que concebe a evolução dos seres vivos, incluso o homem, como uma adaptação ao meio. Natureza, contorno, circunstância, horizonte designam o mesmo: tudo o que circunda o homem de imediato, remoto, histórico, físico e espiritual. São o conjunto de possibilidades vitais que o impõe facilidades e dificuldades.

Pode-se argumentar que a mudança imposta pelo homem ao meio não é uma singularidade dele, visto que alguns animais também interferem no seu contorno e desenvolvem condições favoráveis às suas vidas; como a criação de ninhos pelos pássaros e colméias pelas abelhas. No entanto, como observou Spengler, “a técnica destes últimos [os animais] é inerente à sua espécie, não se apreende, não se aperfeiçoa, nem é inventiva” (1993, p.56). Ou ainda, é uma técnica fadada a permanecer sempre a mesma, determinante de certa espécie e não vai além da satisfação das necessidades imposta pela natureza. Já na perspectiva de Ortega é um equivoco dizer que o animal tem uma técnica. Técnico só o homem pode ser, vejamos.

O homem possui certas necessidades das quais não poderia abdicar para viver: comer, beber, movimentar-se, aquecer-se são algumas pelas quais, desde o princípio, o homem tem empregado algum esforço para satisfazê-las. Contudo, fiquemos atentos: não é qualquer esforço do homem que Ortega denomina atos técnicos, tais atos são apenas aqueles em que o homem procura o máximo de eficiência com o mínimo de esforço. O mais curioso da questão talvez

seja isto: que neste afã por poupar esforço o homem acabe por se esforçar. Em cheio, alcançamos um outro aspecto da técnica, ela é um “esforço para poupar esforço” (Ortega, 1996, p.42). Daí o homem inventar para si uma canoa ao invés de, sofregamente, continuar a bater pernas e braços toda vez que quiser atravessar um rio, correndo o risco de ser levado por este, ou devorado por piranhas. Um pouco mais adiante veremos como o esforço poupado pode se tornar um tormento para o homem.

Diferente de uma pedra que ao ser abandonada no ar às claras cai, as necessidades humanas são de uma natureza distinta daquelas formadas pelas leis das ciências. Se o homem sente muito frio é preciso que se aqueça para permanecer vivo, se sente fome é preciso que coma. Que se aqueça, que coma, que beba, que se movimente se quiser viver. Atente-se: se quiser viver! Comer, beber, alimentar-se, movimentar-se não são necessários por si, são necessários para viver. “Este viver é, pois, a necessidade originária da qual todas as demais necessidades são meras conseqüências” (Ortega, 1996, p.24). Mas essa necessidade originária também não é uma necessidade por si, é necessária somente enquanto o homem a tem como tal. No homem, em cada um, no indivíduo, no sujeito do qual emana uma ação, pois somente este pode decidir se quer ou não viver – o desejo de viver antecede à necessidade, como veremos num capítulo posterior.

A partir daí apontamos para um aspecto singular da vida humana: o de não coincidir com a natureza (circunstâncias) e, deveras, de rebelar-se contra ela. O animal, ao contrário, está desde sempre preso às imposições da natureza, ou, caso se queira, da espécie. A palavra “imposição” talvez não caiba aqui, porque, provavelmente, o animal não sinta a natureza como algo distinto dele. A existência do animal resumir-se-ia, portanto, para Ortega, ao sistema de necessidades biológicas e os modos pelos quais as satisfazem. Neste aspecto é notável a semelhança entre Ortega e Spengler, este afirma:

A característica exclusiva da técnica humana, (...) está radicada no fato dela ser independente da vida da espécie humana. O homem é, em toda a história

do mundo dos seres vivos, o único exemplo de indivíduo capaz de escapar à coesão da espécie. (...) Na existência do homem a técnica é consciente, voluntária, susceptível de modificação, pessoal, imaginativa e inventiva (1993, p.58).

O animal não deseja nada do que já não esteja previamente no mundo e nem pode desprender-se deste para ocupar-se de si mesmo, de sua intimidade. Digamos de uma vez, não é dada ao animal a fabulosa capacidade de *ensimesmamento*. Conceito capital no pensamento de Ortega e que nos aprofundaremos mais adiante, sem, no entanto, deixar de antecipar que se refere ao poder do homem de “retirar-se, virtual e provisoriamente, do mundo, e recolher-se dentro de si mesmo” (Ortega, 1960, p.57). Seria, na perspectiva de Ortega, neste momento de folga do contorno, quando sua circunstância se torna um pouco mais segura, podendo ele se desatar dela, que o homem traça planos, estratégias de intervenção no mundo, ou seja, desenvolve técnicas. Paradoxalmente, o desenvolvimento desta irá permitir a possibilidade de outros ensimesmamentos ainda mais longos. Mas retornemos à questão das necessidades humanas que são, nos termos de Ortega, supérfluas, tanto quanto a embriaguez.

Acontece ao homem que ele, quando anela viver, não se contenta com um mero viver, ou melhor, em satisfazer de quando em quando suas necessidades orgânicas. Muitas vezes ele prefere morrer a viver em condições tão primárias, pois o homem não somente quer estar no mundo, mas estar bem. O que quer dizer que a técnica não é somente a busca de meios para o homem realizar necessidades e se manter no mundo a fim de meramente existir. Segundo Ortega, há técnicas que não satisfazem a esse gênero de necessidades, as quais, talvez, sejam tão ou mais antigas do que estas. O uso de drogas que provocam alterações psicofisiológicas seria uma delas. A técnica de se fazer fogo, que não se sabe ao certo se surgiu para evitar o frio, ou antes, para que o homem pudesse se embriagar em meio à fumaça: quer dizer, “desde o principio o conceito de necessidade humana abarca indiferentemente o objetivamente necessário e o supérfluo” (Ortega, 1996, p.33). Tudo isso leva Ortega a afirmar que “o homem é

um animal para o qual só o supérfluo é necessário”, ou que a “técnica é a produção do supérfluo: hoje e na época paleolítica” (Ortega, 1996, p.35)².

O supérfluo como necessário - não era isto que queria dizer o lema de antigos navegadores que serviram de inspiração tanto para o período das Grandes Navegações quanto para lúcidas almas do século XX, como Fernando Pessoa? Que lema adotaram esses aventureiros de mundos obscuros? “Navegar é preciso; viver não é preciso”. Fazemos menção aqui às *Palavras de Pórtico*, de Fernando Pessoa. Certamente este trecho ajuda-nos a compreender o sentido próprio daquilo que vimos tentando explicitar:

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: “Navegar é preciso; viver não é preciso”. Quero para mim o espírito desta frase, transformada a forma para a casar com o que eu sou: viver não é necessário; o que é necessário é criar. Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo. Só quero torná-la de toda a humanidade; ainda que para isso tenha de a perder como minha (1974, p.13).

A saber, não é o caso de tomarmos as palavras do poeta para nos aproveitarmos de sua beleza e capacidade de encantamento. Trata-se de algo mais grave e mais afeito ao espírito filosófico: é que a aventura do homem rumo às descobertas técnicas, por mais necessárias que estas sejam hoje e de toda implicação histórica que elas têm (tenhamos em mente que certas ciências como a arqueologia, por exemplo, baseiam-se muitas vezes em instrumentos produzidos para daí tecer especulações acerca de certas sociedades ou mesmo da história universal do homem), muitas vezes nascem de um impulso que é, em princípio, supérfluo; ademais, desnecessário e inútil. Mas também é este impulso inicial, ou por ele, que o homem é capaz de sacrificar a própria vida, corroborando com a assertiva de Ortega, para o qual as

² Recorde-se Marx e sua análise da mercadoria em relação com as necessidades humanas: “A mercadoria é antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa” (1988, p.45). Isto contraria em grande parte aqueles que insistem em fazer de Marx um materialista simplório, desatento aos aspectos da vida humana que não os relacionados diretamente com suas necessidades prosaicas. Através da “fantasia” detecta –se uma janela para a subjetividade, ou para um campo simbólico. Porém, através da mesma, pode-se mudar a “natureza” das coisas.

necessidades humanas incluem de forma indiferente o supérfluo e o necessário e mesmo toma este por aquele, a ponto de, para preencher sua vida de sentido tenha ele de perdê-la.

Ao contrário de Spengler, Ortega considera que somente o homem é técnico e não o animal. Tal conclusão alcançada pelo primeiro, de que a técnica “Ultrapassa o âmbito da vida humana, atinge a esfera da vida animal, de todos os animais” (1999, p.39) é, do ponto de vista das meditações orteguianas, um equívoco. Porém, vale ressaltar que Spengler estava bastante atento ao caráter dinâmico da técnica humana, porquanto o que ele designou por *técnica animal* tem um sentido totalmente estático, ou melhor, permanece sempre a mesma. Spengler estabelece que existe uma técnica do animal e uma técnica humana, ambas surgem para satisfazer necessidades, porém, e talvez isto seja o mais importante, o que ele não estabelece claramente é a diferença entre as necessidades humanas e as necessidades animais. Exigência para viver bem, reiteramos, só o faz o homem, em tão alto grau que toma o caráter de necessidade. “(...) o homem é homem porque para ele existir significa desde logo e sempre bem-estar; por isso é *a nativitate* técnico, criador do supérfluo. Homem, técnica e bem-estar são, em última instância, sinônimos” (Ortega, 1996, p.35).

Estamos, então, diante deste estranho fenômeno que é o homem, estranho diante da natureza, do natural. O animal e o vegetal são aquilo que são e não precisam se esforçar para se afirmarem como tais, o ser de ambos converge plenamente com a natureza. Já o homem encontra-se numa situação peculiar, que é a de não coincidir plenamente com a natureza, de lutar contra ela, de inserir no mundo que existe algo que não existe e assim ampliá-lo, torná-lo mais favorável à sua vida. Ou ainda reproduzir fenômenos naturais artificialmente, é o caso do fogo; e como é natural que atribuíssem tal criação a um deus (no caso dos gregos, Prometeu) e não a si mesmo, tamanho assombro que devem ter sentido diante deste fenômeno e, ainda maior que este assombro inicial, a revolução que provocou em suas vidas, como o cozimento de

alimentos ou um método bastante eficiente de se defender do frio ou de outros animais predadores. Em suma, de forjar um ataque à natureza.

Mas o homem não é somente luta contra a natureza, se assim o fosse não caberia espaço na sua vida além de combater/defender, e mesmo as condições para isto estariam seriamente comprometidas. Poderíamos dizer que, em parte, homem e natureza convergem. Leia-se bem, *em parte!* A porção humana a convergir com a natureza tem levado alguns teóricos sobre o homem a tomarem a parte pelo todo, daí a busca de uma natureza no homem e também a decepção de nunca encontrá-la. O homem se compõe, dirá Ortega, de duas porções: uma natural, que para ele não é problema, pois esta se realiza por si, daí o homem não senti-la como seu autêntico ser; a segunda constitui o que ele toma como tal, é sua porção extranatural, sua marca de inserção particular no mundo, a técnica. Isto leva Ortega a chamá-lo de um *centauro ontológico*, um ser aquém e além da natureza:

o ser do homem tem uma estranha condição de em parte coincidir com a natureza mas em outra parte não, que é a um tempo natural e extra-natural – uma espécie de centauro ontológico -, que meia porção dele está imersa, desde logo, na natureza, mas a outra parte transcende ela (1996, p.47).

Porém, ao ouvirmos que o empenho deste ser bipolar em estar no mundo é um empenho em estar bem, perguntamo-nos: o que é bem-estar? Ou ainda, qual o seu programa vital para que se cumpra esse bem-estar? Considerando que os desejos dos homens não são os mesmos em todas as épocas, variam de acordo com as circunstâncias, cabe-nos questionar agora em que direção segue esses desejos e não apenas pressupormos que eles correm rumo a um progresso infinito, como acreditaram os iluministas. “(...) nossas almas foram se corrompendo à medida que nossa ciência e nossas artes avançavam para a perfeição” – já proclamava Rousseau solitariamente no seu *Primeiro Discurso*(1999, p.15); e, de fato, após as duas primeiras grandes guerras essas palavras tomam um brilho ainda mais intenso, o que, por outro lado, não garante sua veracidade.

Sendo assim, se quisermos compreender o ser da técnica não basta partirmos dela como mera utilização de instrumentos ou fabricação de utensílios. Tanto que existem técnicas que dispensam totalmente instrumentos. O que dizer, por exemplo, do tipo *gentleman*, que Ortega vai apresentar como um estilo de vida, uma técnica particular de viver? Ou da diplomacia e da administração? Não é, portanto, uma questão de instrumentos e sim de luta contra o contorno, contra as dificuldades imposta pelas circunstâncias. Muito menos nos será permitido partirmos da era mecanicista, entendido como toda teoria destinada a explicar as obras da natureza como se fossem obras mecânicas e, mais especificamente, como se fossem máquinas. Acompanhemos, por conseguinte, a tipologia orteguiana da técnica, dividida em três fases: a técnica do acaso, própria do homem primitivo e que se confunde com o repertório de atos naturais; a técnica do artesão, própria da Antiguidade e da Idade Média, caracterizada por uma singularidade de alguns indivíduos ou grupos que desenvolvem uma determinada atividade; a técnica do técnico, que é a técnica da Idade Moderna e que nasce da fusão da ciência experimental com o capitalismo. O último estágio é o que, segundo Ortega, vive o século XX, este mais nos interessa por dizer respeito a um dos aspectos fundamentais para a compreensão da vida contemporânea.

Certamente, Ortega não é o único a fazer uma tipologia histórica da técnica, mostrando como ela passa de um estágio para outro. Spengler também o fez e, antes de ambos, Marx, embora seja esta uma faceta minimamente explorada (ou ofuscada por outros aspectos) do ilustre pensador. O mesmo Marx que Ortega se encanta na juventude para depois abandoná-lo e seguir um caminho que lhe é próprio³. Analisando o processo produtivo, desde a sua forma mais remota, Marx chega à conclusão de que a técnica passa basicamente por três formas que se sucedem historicamente: a artesanal, a manufatureira e, por fim, a mecanizada. Somente a última alcançaria, na sua perspectiva, uma “verdadeira unidade técnica” (Marx, 1988, p. 262).

³ Veja-se o artigo *El Socialismo del Joven Ortega*, de Fernando Salmerón.

Spengler, quando investiga a origem da técnica e o curso que ela desenvolve na história do Ocidente, só consegue enxergar um futuro trágico para o homem, daí uma de suas mais importantes obras, senão a mais importante, chamar-se *A Decadência do Ocidente*. É em *O Homem e a Técnica*, livro destinado a ser um resumo d'*A Decadência do Ocidente*, conforme afirma Spengler no prólogo, que ele vai apresentar o que considera os três estágios da técnica no Ocidente: 1- A origem do homem: a mão e o utensílio; 2- Linguagem e empreendimento; 3- Ascensão e dissolução da cultura mecanicista. O último estágio seria o do século XX, “A história dessa técnica dirige-se célere para o seu fim inelutável. Será corroída e devorada a partir do seu interior, como todas as grandes formas de outras culturas”. (Spengler, 1993, p. 118-119). Restaria, pois, para o Ocidente, precisamente a Europa, tal como entende Spengler, permanecer no posto de batalha já perdido e viver a morte de um herói?

2.1 Os dedos de Dédalo: Techné no Mundo Antigo

Conta-se que Dédalo, personagem humano da mitologia grega, após construir um engenhoso labirinto sob encomenda do rei Minos e traí-lo em nome de uma mortal, é lançado pelo mesmo rei em meio ao seu sagaz engenho. O labirinto fora arquitetado de maneira tal que nem o próprio Dédalo dele sairia uma vez estando lá dentro e sem a ajuda do famoso fio de Ariadne, também invenção dele, e com o qual Ariadne salvou Teseu. O rei Minos, porém, não contava que o astuto Dédalo poderia encontrar a fuga, não por entre as paredes do labirinto, mas contando com suas habilidosas mãos, construindo asas que ligou com cera aos seus ombros para em seguida, voando, recuperar sua liberdade.

O relato acima é mitológico e não nos propomos a fazer uma exegese da mitologia grega. Porém ele pode lançar alguma luz sobre o tema. Segundo Giorgio Colli, Dédalo é um “personagem apolíneo para o qual convergem, na esfera do mito, as capacidades inventivas do artesão que é também artista (o pai da escultura, segundo a tradição), e da sabedoria técnica que

é também a primeira fórmula de um *logos* ainda imerso no intuir da imagem” (1996, p.22). Assim, têm-se notícia de um dos mais remotos inventores da Grécia antiga, que conjuga suas habilidosas mãos com o artifício da razão para resolver um problema concreto.

Note-se que até então os limites entre o feito mágico e a técnica ainda não estão claros. Ortega denomina o período em que o homem toma a técnica como algo mágico de *técnica do acaso*, do homem primitivo, pré e proto-histórico. “Todas as técnicas primitivas têm originariamente uma auréola mágica e só são técnicas para aquele homem pelo que têm de magia” (Ortega, 1996, p.76). Segundo Ortega, o primitivo ignora sua própria técnica enquanto tal, no sentido de não compreender que entre suas capacidades existe uma a qual lhe permite modificar a natureza (1996, p.75). Neste estágio da vida humana o repertório de atos técnicos, além de ser extremamente limitado, aparece ao primitivo como natural, de modo que toda a comunidade executa, mais ou menos, os mesmos atos. Sendo, para o primitivo, seus atos de modificação da natureza algo natural, ele não concebe a si mesmo como inventor - a técnica lhe ocorre por acaso e ele a fixa como hábito.

Num ensaio denominado *Observações sobre as formas e os limites do pensamento técnico entre os gregos*, Vernant mostra como o termo *techné* se apresenta em Homero de forma muito mais ampla do que como vem a se apresentar na época clássica, em que, segundo ele, a técnica se afasta de qualquer caráter religioso. Em Homero, a mesma forma de inteligência que rege os feitos mágicos rege o trabalho artesanal; são postas, inclusive, na mesma categoria social, a dos *demiourgoi*: “a categoria social dos *demiourgoi* compreende, com os profissionais do metal e da madeira, a confraria dos adivinhos, dos arautos, dos curandeiros e dos aedos” (Vernant, 1989, p.43). Na época clássica o limite entre a técnica e o mágico já está concluída, o artesão entende seu ofício não como algo divino e sim como uma habilidade adquirida e aperfeiçoada, o êxito técnico depende da aprendizagem e o artesão deve, de

preferência, ser um especialista e praticar seu ofício de acordo com sua natureza – pelo menos assim entende Platão na *Republica* (II, 370b).

Neste período é quando se inicia e passa a prevalecer ainda por um longo tempo, até a Idade Média, o que Ortega denominou de técnica do artesão. Os atos técnicos, então, crescem notavelmente, e o homem ainda mantém uma relação com o natural em que este é a base de sua sustentação técnica – assim ele o sente, ressalva Ortega. Com efeito, tal homem ou artesão dedica sua vida à determinadas atividades das quais detém um certo domínio, contudo, a técnica ainda não é percebida como tal. Desta maneira, os técnicos-homens (artesãos), “possuem um repertório peculiar de atividades que não são, sem mais nem menos, as gerais e naturais em todo homem” (Ortega, 1996, p.80). Um fazer determinado, onde cada homem deve seguir de acordo com sua natureza e que, de certo modo, toma-o para sempre, não é uma aquisição e sim um dote que lhe foi dado pela natureza. Eis a técnica do artesão.

Consoante Ortega, no que se refere ao homem “O que tem de só humano é o que tem de extranatural, mas o que tem de fixo e limitado lhe dá um caráter de natureza – pertence, pois, a técnica à natureza do homem” (1996, p.80). Daí a técnica do artesão ser uma técnica em que o homem não tem um entendimento claro sobre o sentido extranatural dela. Pois bem, ainda não lhe chega à consciência o sentido inventivo da técnica. No entanto, é neste período que surgem os primeiros ensaios de uma mentalidade propriamente técnica.

A questão é intrigante. Os sofistas são considerados por alguns como o prelúdio do pensamento técnico que tenta se afirmar. De que forma? Criando técnicas particulares, fórmulas de sucesso, discursos que podem ser aprendidos e aplicados. No entanto, Vernant chega à conclusão de que os sofistas não teriam alcançado um pensamento propriamente técnico, que seu domínio sobre os demais homens se resume à palavra. “A reflexão dos sofistas sobre a *techné* humana, sobre os meios de estender seu poder, de aperfeiçoar seus instrumentos não

levou a um pensamento, nem a uma filosofia técnica; resultou em retórica; constituiu a dialética e a lógica” (Vernant, 1989, p.65).

Aparentemente a laicização do artesão no período clássico da Grécia favoreceu o surgimento de um pensamento técnico, questão bastante controversa, já que este mesmo povo em matéria de desenvolvimento técnico não foi grande inovador, tendo herdado mais do que criado, a despeito de seu enorme legado cultural. “De fato” – afirma Vernant, “os gregos, que inventaram a filosofia, a ciência, a moral, a política e algumas formas de arte não foram inovadores no plano da técnica” (1989, p.44). Grande parte dos conhecimentos técnicos utilizados pela civilização greco-romana foram herdados de civilizações da Mesopotâmia e do Nilo, é o caso, por exemplo, da metalurgia (Childe, 1978, p.11). Caso singular, considerando sua influência no âmbito de inúmeras atividades humanas e, mais especificamente, sua relevância na guerra, condição de subsistência dos povos tradicionais (Moura, 2001, p.207)⁴.

Mas por que um povo que desenvolveu uma imensa capacidade cultural, sendo considerado amplamente como berço da cultura Ocidental, no sentido da técnica não conseguiu se erguer além do patamar que herdou? Por que a insistência do homem antigo numa mentalidade pré-mecânica? Se na modernidade a técnica pode ser entendida como uma força independente do homem e além dele, na antiguidade ela permanece estagnada e submetida a ele – “a ferramenta, movida diretamente pelo homem, aparece ainda como prolongamento de seus órgãos” (Vernant, 1989, p.45). Seria o caso de explicar, como propõe Koyré, não por que há máquinas no Egito, na Grécia ou em Roma, porque, segundo os seus estudos, elas já existiam neste período, só não foram largamente utilizadas, e sim:

explicar o porquê de tão poucas, explicar não o progresso, mas o estancamento, em particular, como e por que a admirável decolagem da filosofia grega não foi nem precedida, nem acompanhada, nem seguida de um desenvolvimento técnico correspondente (1994, p.88, tradução nossa).

⁴ Sabemos que mesmo com a sua laicização a técnica não alcança o status de ciência. Vernant até mesmo questiona se “ao tornar-se positivo, o pensamento técnico, de certa forma, não se degradou” (1989, p.61).

Os limites do pensamento técnico na Antiguidade Clássica parecem estar ligados a dois fatores: o primeiro de ordem econômico social, o modo de produção escravista teria provocado entraves no desenvolvimento técnico; o segundo buscamos encontrar no próprio pensamento técnico, na sua organização interna, que não permitiria avanços significativos. De certa maneira estes dois fatores se cruzam, pois todo sistema técnico está constituído sobre alguma base social – “*pensar é dialogar com a circunstância*”, afirma Ortega. (1971, p.95). Retirem-se, pois, as circunstâncias – o que nos restaria?

Sabe-se como o homem grego valorizava o ócio, que além de repouso, descanso, também aponta para aquele que consagra seu lazer ao estudo. Um cidadão grego, e tinha-se isto como algo de “natural”, devia se dedicar à vida contemplativa, aos afazeres do espírito e de organização pública. O trabalho⁵ a maior parte das vezes era visto como algo negativo, função de escravos e de não-cidadãos. Supomos, a título de exemplo: para uma sociedade antiga da dimensão de Atenas se sustentar à base de escravos, seria necessário um grande contingente; todavia seria demasiado esperar que um “instrumento” (assim Aristóteles define o escravo)⁶ produzisse algo para o qual não foi devidamente ordenado – pode-se dizer, pouco espaço havia para que um escravo utilizasse a sua capacidade inventiva:

Se cada instrumento pudesse desempenhar a sua função a nosso mando, ou como que antecipando-se ao que lhe vai pedir – tal, como se afirma das estátuas de Dédalo ou dos tripés de Hefesto acerca dos quais o poeta diz “movendo-se por si mesmas entram na assembléia dos deuses”, e se, do mesmo modo os teares tecessem sozinhos, e se as palhetas tocassem sozinhas a cítara, então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos (Aristóteles, 1998, p.59).

⁵ Vernant nota que não há no grego um termo que corresponda a “trabalho”. Não entraremos em pormenores aqui, mas assinalemos a *possibilidade* de “diferenças de plano, de aspectos múltiplos e até de oposições entre atividades que, a nossos olhos, constituem o conjunto unificado de condutas de trabalho” (Vernant, 1989, p.11). Aqui, partimos do pressuposto de que a atitude geral frente ao trabalho, tal como entendemos modernamente, repercute diretamente sobre o desenvolvimento técnico.

⁶ Sobre a natureza e a faculdade de ser escravo, na *Política*, Aristóteles afirma: “aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza. Um ser humano pertence a outro se, apesar de humano, for um objeto de propriedade; e uma propriedade é um instrumento destinado à ação e com existência autônoma” (1998, p.61).

Sendo esta modalidade de produção, senão a mais difundida, pelo menos a preponderante tanto na Grécia quanto na Roma Imperial, parece ter sido ela uma das causas da estagnação do desenvolvimento técnico no mundo antigo.

Quando se questiona sobre qual seria a vida mais aprazível ao homem e a mais feliz, Aristóteles, expoente da cultura grega clássica, afirma “que a felicidade perfeita consiste no ócio” (Aristote, 1960, p.485, tradução nossa). Não há de se negar que a assertiva está de acordo com o entendimento grego acerca do homem, que alcança a dignidade de ser tal por via da vida contemplativa. Afinal, a sensação, do ponto de vista peripatético, é algo dado também aos animais, já a vida contemplativa é uma singularidade humana. Daí o trabalho braçal está mais afeito aos escravos, enquanto a reflexão teórica se reserva ao cidadão grego. Aliás, o termo *techné*, após Platão, orienta-se no sentido contrário ao do “verdadeiro saber”, a *epistémé*, o campo da pura teoria, que não se deve degradar no campo da teoria sensível.

De certa forma, Aristóteles faz eco ao seu mestre Platão, este considera que o trabalho manual acaba por deformar o corpo e mutilar a alma, e que leva o homem a um afastamento da verdadeira vida contemplativa, entenda-se, a filosofia. Tendo a filosofia o *status* que alcançou, atrai para perto de si almas de diferentes cepas, muitas destas indevidas à vida contemplativa.

É que, – afirma Platão, seja como for, e sendo esta a sorte da filosofia, ficou-lhe uma dignidade magnificente perante as outras artes, que atrai muitas pessoas de natureza tosca, cujos *corpos foram deformados pelas artes e ofícios, da mesma maneira que as suas almas se encontram alquebradas e mutiladas devido às suas atividades manuais* (Rep. VI, 495 d e, grifo nosso).

Notemos que o trabalho não teve sempre o sentido negativo às vezes apresentado por Platão e Aristóteles. Consideremos Hesíodo: “Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos / e, trabalhando, muito mais caros serão aos imortais. / O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é” (1990, p.45) [versos 309, 310, 311]; Jaeger: “Não foi em vão que a Grécia foi o berço de uma humanidade que põe acima de tudo o apreço pelo trabalho” (1995, p.85); e, por fim, Koyré, historiador da ciência, que também concorda, na esteira de outros, que o trabalho

“não era em absoluto depreciado na Grécia arcaica” (1994, p.99). E mais: os gregos não podiam se dar ao luxo de nunca trabalharem, tanto que, se para Platão foi possível deixar os poetas de fora da sua *República*, com os artesãos o máximo que conseguiu fazer foi colocá-los na sua periferia, como bem demonstra Pierre-Vidal Naquet no ensaio *Estudo de uma ambigüidade: os artesãos na cidade platônica* (1989, p.176-177).

Neste período até o final da chamada Idade Média ainda prevalece, segundo a tipologia orteguiana, a técnica do artesão. O modo de aquisição desta técnica também constitui, para Ortega, um dos motivos do entrave do pensamento propriamente técnico. Baseado numa tradição de mestres e aprendizes, o artesão sofre uma longa aprendizagem; e, atente-se, ele aprende uma técnica já elaborada, herda da tradição, o que ele faz são reproduções, ainda que estas possam ser melhoradas ele não inventa uma técnica, apropria-se de uma já existente. “O artesão segue inspirado pela norma de encaixar-se nessa tradição como tal: está voltado ao passado e não aberto a possíveis novidades” (Ortega, 1996, p.81).

Ortega ainda aponta mais dois fatores e que se tornam explícitos apenas devido ao desenvolvimento da técnica posterior à do artesão: um é que até então não fora inventada a máquina propriamente dita, somente instrumentos, espécie de suplementos do homem. Aí o homem ainda se sente o ator principal, já com a máquina se dá exatamente o contrário, ela atua de certa maneira independente do homem, agora ele é que se torna o suplemento e ajudante dela - a produtora, de fato, do objeto. “A técnica deixa de ser o que até então havia sido, manipulação, manobra, e se converte *sensu stricto* em fabricação” (Ortega, 1996, p.81). Não é esta uma grande reviravolta? Teria o homem saído da cena principal e se tornado simples coadjuvante, quando não, mera platéia a assistir um desfile que ela não sabe para onde vai e nem por quê?

O outro fator seria a junção que o artesão ainda mantém entre um plano de atividade e sua execução. Uma das pedras de toque da técnica moderna seria para Ortega justamente a

separação entre os dois, entre quem estabelece o método e quem o executa. “Toda técnica consiste em duas coisas: uma, invenção de um plano de atividades, de um método, procedimento – *mechané*, diziam os gregos –, e outra, execução desse plano” (Ortega, 1996, p. 82). No artesão o segundo aspecto é o mais visto, o mais explícito; o que não elimina a existência do primeiro, ao contrário, este é a técnica propriamente, mas não é assim que o artesão a entende. Estabelecendo a disjunção entre esses dois aspectos, a técnica moderna consegue avanços significativos.

A passagem da técnica do artesão para o estágio posterior, a técnica – valha a redundância, do técnico, dá-se de maneira lenta e não de súbito. Mauro Moura, na esteira de Gandillac e outros, defende que não houve somente um Renascimento e sim vários, contrariando a interpretação comum da Idade Média; assim, no seu entendimento, “nem o Renascimento e nem a filosofia e a ciência modernas irrompem sem uma lenta e secular preparação” (Moura, 2001, p.206). Foi necessário um longo ensaio para que a técnica moderna de fato se afirmasse, uma preparação que perpassa pelo âmbito do pensamento do homem medieval, logo, do cristianismo.

Neste período da história Ocidental, denominado não poucas vezes de maneira reducionista por Idade das Trevas, ocorre uma mudança profunda da relação do homem com o trabalho e a técnica. Embora o trabalho tenha um sentido ambíguo na Antiguidade, como demonstramos, parece que na Idade Medieval, sob o julgo do cristianismo e de necessidades de outra ordem, o trabalho passa a ocupar uma posição mais privilegiada na esfera geral da vida. O desprezo pelo trabalho manual, por vezes tão idolatrado, perde parte do vigor. Se por um lado o trabalho pode ser considerado um fardo, por outro é através dele que a criatura se aproxima do Criador: “A fadiga do trabalho deixa de ser um mero fardo, mas assume o caráter de um dever perante Deus. O próprio Criador fatigou-se na realização de sua obra e descansou no sétimo dia” (Moura, 2001, p.223). Ordens Religiosas passam a praticar a agricultura e, provavelmente,

estas conseguem maior desenvolvimento técnico através das várias formas de arado, utilização de adubos, segadeiras e implantação de moinhos de vento e água. Dentre os inúmeros avanços técnicos que ocorreram nesses séculos, Mauro Moura vê, especialmente na utilização dos moinhos, um prelúdio para a constituição da modernidade:

A ampla utilização dos moinhos revolucionou a produção, aplainando o caminho para o desenvolvimento do maquinismo e, em última instância, para a Revolução Industrial, pela utilização de uma força motriz revolucionária, independente das limitações inerentes à tração humana ou animal (Moura, 2001, p.213).

Após o desenvolvimento das forças de produção agrícola, condição para o aumento populacional, desenvolvem-se também grandes centros comerciais como Gênova, Paris, Londres etc e cresce o comércio internacional. Os viajantes vindos do Oriente trazem o algarismo dito arábico, o astrolábio e a pólvora. Gandillac aponta que, contemporaneamente às novidades trazidas do Oriente, procedimentos como a arte e o uso do vidro, a fabricação de lentes e lunetas, a construção de relógios, a indústria do papel, o que vai possibilitar mais tarde a imprensa, e ainda os lemes de grandes profundidades, condição para as longas viagens marítimas, vão favorecer a composição da chamada modernidade. Isto o leva a afirmar que “Longe de desprezar as *artes mechanicae*, o homem medieval já tomou destemidamente o caminho que fará de seus netos os senhores e donos da natureza” (Gandillac, 1995, p.29).

Ortega y Gasset acredita que o Renascimento propriamente dito só ocorre com Descartes e Galileu. Tudo o que houvera antes fora palpitações e esperança de renascimento (Ortega, 1959, p.74). Ele não ignora que para que modernidade nascesse era preciso, no mínimo, um solo fértil, onde ela pudesse germinar e, tal como uma planta, emergir, mesmo em meio às dificuldades que porventura lhe fossem imposta pela natureza – mas que, uma vez superadas, colaboram para o fortalecimento e a perseverança do que está por vir. Foi o caso da modernidade. Mas aparentemente, para Ortega, uma vez emergida a modernidade, ela causa uma verdadeira ruptura com a época que a antecedeu. Numa expressão que se assemelharia

melhor ao seu tom: a partir de Galileu e Descartes o homem sai de uma *perspectiva vital* para outra totalmente distinta. O que constitui mais uma ruptura do que uma continuidade entre as duas épocas. Nesse sentido, a interpretação orteguiana diverge daquela que apresentamos aqui por outros autores. Mas não nos precipitemos, se por um lado a divergência é frontal, por outro veremos como há uma certa linhagem na interpretação que Ortega faz do mundo Ocidental, especificamente naquilo que tem sido denominado por séculos de “ser”.

Considerando os avanços técnicos ocorridos na Idade Medieval e a virada de perspectiva com relação ao trabalho manual que pouco a pouco vai se processando no homem medievo, parece-nos justo atentar para a interpretação segundo a qual não há uma ruptura e sim uma continuidade entre as Idades Medieval e Moderna. Não foi por acaso que Mauro Moura afirmou: “Os sucessivos espasmos que, em seu paroxismo culminaram com a Revolução Industrial e a Ilustração, produziram a contemporaneidade” (2001, p.214).

* * *

Essa primeira aproximação do problema foi, de certa forma, uma preparação para a nossa percepção acerca da técnica moderna, denominada por Ortega de técnica do técnico. Modestamente ele ajuda a compreender o entendimento do mundo antigo e medieval sobre a técnica, até mesmo para estabelecer o que a técnica moderna tem de singular em relação às anteriores, o que lhe permitira um avanço tão significativo e, além disso, como pode ser concebida a idéia de um progresso histórico, ausente no mundo antigo.

Porém, é importante não cairmos em precipitações e julgarmos o que foi o programa vital do chamado Século das Luzes – o aliciamento da razão e os benefícios que esta acarretaria no plano geral da vida humana –, ou seja, a questão do progresso na história, meramente como uma extensão do saber. Neste sentido, Cassirer adverte:

Equivocar-se-iam, porém, sobre o sentido essencial dessa idéia, aqueles que tomassem “progresso” num sentido *quantitativo* como uma simples *extensão* do saber, como um *progressus in indefinitum*. A par da ampliação quantitativa encontra-se sempre uma determinação qualitativa; à constante extensão do saber para além de sua *periferia* corresponde um regresso sempre mais consciente e mais pronunciado ao centro próprio e característico da expansão. (...) Todas as energias do espírito permanecem ligadas a um centro motor comum. A diversidade, a variedade das formas é tão só o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única, de natureza homogênea. Quando o século XVIII quer *designar* essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de “razão”. A “razão” é o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações (1997, p.22).

Entendemos que para um grego antigo ou para um homem da Idade Média a técnica não era um problema como viria a ser no século XIX. Torna-se fácil compreender, a circunstancia é distinta segundo a técnica operante no momento em que o homem nasce. Se os antigos não desenvolveram uma técnica própria, embora tivessem condições para tal, como vimos tentando demonstrar, é porque não era algo que estivesse no âmbito de suas preocupações. E se os modernos o fazem é porque, ao contrário daqueles, isto muito lhes importa. Daí Ortega estabelecer a ideologia e a técnica como os dois fatores essenciais da vida humana e que caminham conjuntamente. No que se refere à primeira, afirma: “toda vida do homem parte de certas convicções radicais sobre o que é o mundo e o posto do homem nele – parte delas e se move dentro delas”; à segunda, “toda vida se encontra em uma circunstância mais ou menos de técnica ou de domínio sobre o contorno material” (1959a, p.21).

É somente no século XIX, segundo Spengler, que surge o problema da técnica e da sua relação com a Cultura e a História. Para ele, mesmo Rousseau não faz senão confrontar a técnica com valores morais, o que nos parece razoável referindo-se ao *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*. Porém, tratando-se do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, não ousaríamos fazer tal afirmação, a despeito da perspicácia de seus argumentos de como se dá a passagem do homem de seu estado natural para o civilizado.

Com o advento do mecanicismo e a modificação cada vez mais intensa que a técnica passa a exercer sobre a vida humana, e a demonstração de seu revés (já denunciado por Rousseau, mas que se agrava com o surgimento das fábricas e a opressão que as máquinas passam a exercer sobre os homens, contrariando o otimismo exacerbado que contaminou o século XVIII) faz-se necessário pensar o ser da técnica. Porquanto, a técnica se impõe como um problema filosófico. Para Spengler, somente no século XX o pensamento encontra maturidade suficiente para este tipo de reflexão. Ortega considera-se o primeiro a expor e aprofundar a gravidade da questão em meados da década de 30.

3 A Esfera da Técnica na Vida Humana

Buda, Maomé e Jesus Cristo, os três grandes exemplos. Todos os três constituíram escola e seus passos são seguidos como por uma promessa de felicidade. Não nos interessa aqui o que esta palavra significa para cada um deles ou para os seus seguidores. Importa-nos a vida fabulosa que levaram antes, digamos provisoriamente assim, do sucesso. Porque todos eles antes de se tornarem conhecidos, de caírem no gosto de muitos, seja para amá-los ou odiá-los, tiveram que se recolher onde estivessem longe dos outros homens, do murmúrio social, e mais próximos de si mesmos. Buscavam enfim um pouco de paz (calma), que nada tem a ver com paralisia, apatia. Mesmo porque, ao se recolherem, mudaram apenas o campo de batalha. Esses grandes homens já garantiam uma vida só, abdicaram por um momento da vida social, das facilidades que esta presta e sobreviveram. Atente-se, sobreviveram, ficaram num nível superior ao anterior. Agora a luta já não é mais com a natureza, certo que esta continua com suas intempéries; mas, entenda-se, a luta principal, o “inimigo” por excelência, aquele com quem é preciso combater está bem próximo, tão próximo que escapa às vistas, mas do qual é impossível fugir totalmente. Sim, consigo mesmos é que esses homens foram combater, com a própria intimidade é que foram se haver quando partiram para o exílio. No solitário deserto, como Jesus e Maomé, ou numa obscura floresta nos confins da Índia, como Buda.

Ao ouvir suas histórias talvez fiquemos com uma estranha sensação, uma suspeita de que algo nos foge, perguntamo-nos: é privilégio destes homens se recolherem de maneira radical em si mesmos? Já dizíamos, são três grandes exemplos, de forma alguma são os únicos, todo homem traz consigo essa capacidade, e não se trata de tornar esta idéia “popular”, é que o homem só é homem, nos dirá Ortega, porque ele pode fazer isto. A maneira como estes homens o fizeram foi a mais radical possível. Em tempos de intensa convivência social como os últimos, em que tudo se torna público (e não poucas vezes o que é *claro* é exatamente o que é

publico, contrariando o princípio da racionalidade ou alargando-se um princípio político para a vida como um todo), em que existem grandes aglomerações e as cidades muitas vezes transbordam, partir para o exílio e ficar só beira a subversão. O pecado de Sócrates foi para Ortega ter um *daimon* particular, uma inspiração individual. Por não compartilhar das idéias públicas, restava-lhe duas opções: ou partir para o exílio ou tomar cicuta. A escolha que Sócrates fez é conhecida. Isto não quer dizer que o homem só possa se ensimesmar recolhendo-se fisicamente da presença dos outros, aliás, uma afirmação como esta seria mesmo falsa e veremos o porquê. Ademais, Sócrates teria assumido a máxima do oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”. O que Ortega tenta mostrar é como a vida social na maior parte das vezes é perpassada pelo fenômeno da alteração e nesta, continua ele:

o homem perde o seu atributo mais essencial: a possibilidade de meditar, de recolher-se dentro de si mesmo, para se pôr de acordo consigo mesmo e precisar, para si mesmo, aquilo que crê; aquilo que estima de verdade e o que deveras detesta. A alteração o obnubila, o cega, o obriga a atuar mecanicamente em um frenético sonambulismo (1960, p.55).

Seria este o fenômeno que Ortega designou por “socialização do homem” e que tem sua expressão máxima no homem-massa, segundo análise que ele desenvolve no livro *A Rebelião das Massas*. Futuramente apontaremos as mazelas provocadas por este fenômeno e como ele se relaciona estreitamente com a técnica.

Há uma esfera na vida humana na qual a técnica é desenvolvida, esta esfera, digamos sem rodeios, é o que Ortega designou *ensimesmamento*. Vocábulo este presente somente nas línguas espanhola e portuguesa, embora Ortega tenha cometido a displicência de afirmar sua existência somente na primeira. Tentando estabelecer uma diferença essencial entre o homem e o animal, Ortega vai dizer que este vive eternamente fora de si, enquanto o homem pode colocar-se dentro de si; decerto, para o homem o *si mesmo* é um problema insolúvel ao qual ele tem sempre que retornar. Problema aqui não se reduz a algo simplesmente negativo e sim à complexidade de uma não permanência. Embora a luz dada por Parmênides sobre a

permanência do ser tenha o seu lugar já garantido na história da filosofia, ela não se aplica, ou ao menos, para Ortega, não se deveria aplicar, aos estudos sobre o homem. Talvez a tese oposta, proposta por Heráclito, seja mais adequada. Adiante trataremos deste problema.

Alteridade e ensimesmamento – o primeiro, típico dos animais; o segundo, uma singularidade humana. A questão é difícil. Será que esses dois conceitos dão conta da complexa realidade que é a vida humana? E quanto aos animais? Estes parecem ter áreas mais insondáveis do que a do homem. Quanto a este resta ao menos a experiência, a experiência de cada um, certificando-nos, na medida do possível, que passamos por momentos de extrema atenção com nós mesmos e nos perguntamos quem somos ou quem gostaríamos de ser; que trazemos, queiramos ou não, um repertório de pensamentos sobre nosso eu, este nos garantiria que sempre ou quase sempre precisamos tomarmo-nos em discussão. Sim, sempre o homem ensimesmou-se. Enquanto isto não aconteceu não pode ser homem. Mas quanto ao universo quase insondável do animal, qual garantia temos de que ele não possua essa mesma capacidade? Ortega se reserva a falar dos símios por achar que são os únicos que de alguma maneira se aproximam dos homens, enquanto as outras espécies ficam restritas a um mundo imperscrutável. Os argumentos de Ortega neste sentido são modestos e, em parte, parecem inspirados em Rousseau. Tenta provar isto dizendo que o animal não consegue permanecer quieto por nem um minuto, que o contorno sempre o solicita e quando não o faz o animal dorme⁷. São argumentos muito pouco convincentes dada a amplitude do mundo animal e os avanços alcançados pela biologia hoje⁸.

O animal, portanto, estaria num outro patamar, reservadamente fora de si, ou seja, no mundo. Este é entendido aqui como “total exterioridade, o absoluto **fora**, que não consente nenhum fora para além dele” (Ortega, 1960, p.58). Diz Ortega que o animal é pura alteração,

⁷ No *Discurso Sobre os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, Rousseau afirma: “Sozinho, ocioso e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve como o dos animais” (1999, p.171, grifo nosso). Ainda podemos apontar como Rousseau se detém a maior parte do texto nas semelhanças e diferenças existentes entre os símios e os homens.

⁸ Cassirer, em meados de 1944, que é quando surge o seu *Ensaio Sobre o Homem*, já comentava sobre certos “psicobiologistas que não hesitam em falar de uma imaginação criativa ou construtiva em animais”. (Cassirer, 1994, p.60) Não há nisto algo de inventivo, ou seja, de técnica?

alter, por isso ele não pode viver a partir de si mesmo e sim do outro, o que é por excelência um fora. Mas por que o animal não pode reger sua própria existência? Simplesmente porque ela não lhe pertence, está submetida às exigências do mundo exterior, mesmo que este por horas não exija nenhuma atenção e o animal possa “partir” para outro lugar. Ainda assim ele não o faria, porque não há na existência do animal, segundo Ortega, um outro lugar onde ele possa ir para além das fronteiras do mundo exterior; embora o *além das fronteiras do mundo exterior* para o homem seja o *absoluto aquém*, o mais perto de si possível, porque é *dentro de si*. Dizer mundo exterior quando nos referimos ao animal é ilustrativo, rigorosamente, para falarmos de um mundo exterior teríamos que ter em mente um suposto mundo interior e é justamente isto o que Ortega quer provar, o animal não possui este mundo interior, um *intimus*, um lugar onde ele possa se recolher, um “eu”, como o homem.

Eis aí porque o animal tem de estar sempre atento ao que se passa fora dele, às coisas em torno. Porque, ainda que estas diminuíssem os seus perigos e suas incitações, o animal tem de continuar sendo regido por elas, pelo de fora, pelo **outro** dele; porque não se sabe meter **dentro de si mesmo**, um **chez soi**, onde recolher-se e repousar (Ortega, 1960, p.58).

Efetivamente, por não poder sair da sua condição natural, por mesmo convergir com ela, o animal não tem outra saída para Ortega a não ser viver a partir do fora, submetido às necessidades biológicas. Desta forma Ortega aponta a diferença radical que há entre o homem e o animal.

Porém, olhando atentamente o homem, também ele não está a maior parte do tempo alterado? O homem trabalha, brinca, canta, briga e tudo isto não faz ele fora de si, ou seja, no mundo, no absoluto fora? Não tem o homem que se ocupar das coisas circundantes? Ortega responde na íntegra:

Sem dúvida. Mas com esta diferença essencial: que o homem pode, de quando em quando, suspender sua ocupação direta com as coisas, desligar-se do seu contorno, desentender-se dele e, submetendo a sua faculdade de atender a uma torção radical, - incompreensível zologicamente, - voltar-se, por assim dizer,

de costas ao mundo, e meter-se dentro de si, atender à sua própria intimidade ou, o que é igual, ocupar-se de si mesmo e não do **outro**, das coisas (1960, p. 57).

Não é ensimesmado que o homem produz filosofia? E não é assim, deveras, que ele especula sobre os astros, Deus ou sobre si mesmo? Que faz ciência em certa medida? Não é assim que ele *pensa*? Portanto, o que há no ensimesmamento enquanto conceito que o distinga da velha definição do homem como *animal racional*? Ensimesmar, o próprio Ortega quem o diz, é a mesma operação que estamos habituados a chamar de pensar ou meditar, a *vita contemplativa* dos antigos romanos ou a *theoria* grega. Para Ortega, estes vocábulos de tão usados acabaram por perder o vigor para expressar aquilo que pretendiam e, o mais surpreendente, o que existia de mais essencial acabou por ficar ao largo e se subtrair da filosofia ao longo de sua história: exatamente o poder humano de “retirar-se, virtual e provisoriamente do mundo, e recolher-se dentro de si mesmo” (Ortega, 1960, p.57). Eis porque é necessário empunhar o conceito *ensimismamiento*, a fim de não cairmos em velhos vícios de uma linguagem já desgastada que, ao revés de esclarecer, oculte o sentido próprio daquilo que intentamos dizer. “A clareza” – assegura Ortega, “é a cortesia do filósofo” (1958, p.27).

Citamos Buda, Jesus e Maomé como três grandes exemplos de homens que buscaram na solidão da floresta e do deserto o máximo de ensimesmamento. Para isto certamente foi necessário um grande esforço, diríamos mesmo um esforço colossal, decerto não foram os primeiros a fazerem isto, não foram eles os inventores da busca de si, de um *si-mesmo*. Algo no mundo os incomodava, um incomodo tão radical que foi necessário também uma atitude radical. Lembremos que o conceito de necessidades humanas inclui, para Ortega, de modo taxativo, o supérfluo, ou seja, necessidades de caráter não biológico; e que a técnica busca a satisfação destas necessidades, não diretamente, mas numa confabulação anterior de esforça-se para a partir daí poupar esforço. Entenda-se: alterar é uma característica humana e também animal, por isso não é a alteração algo substantivo do homem, no sentido de revelar o que ele é;

já o ensimesmamento, como vimos tentando mostrar, é uma característica inteiramente humana e isto lhe dá um caráter singular. Mas não se pense com isto que o ensimesmamento foi um presente dos deuses aos homens, que eles simplesmente se deixam ensimesmar e lhes ocorrem idéias brilhantes sobre as coisas e como organizá-las. Para Ortega, **“Nada que seja substantivo foi apresentado ao homem”** (1960, p.59).

Este lugar onde ele pôde se recolher quando se desocupou do mundo o impulsionou a criar, inventar soluções para os problemas que o mundo lhe apresentava e, no princípio, decerto de maneira lenta e esforçada, nas folgas que um mundo cheio de perigos lhe oferecia, ele se preparava em projetar-se para fora. Operando sobre as coisas e deixando-as, progressivamente, sobre seu controle o homem encontra mais tempo para se dedicar a sua própria intimidade e assim aumentá-la, torná-la mais profunda. Não era esta justamente a definição que dávamos da técnica, uma interferência do homem no seu contorno? De maneira que este lhe proporcionasse o máximo de conforto com o mínimo de esforço?

O ensimesmamento só foi possível devido à técnica, que lhe proporcionou condições adequadas para o seu surgimento. Ao mesmo tempo, ela, por mais paradoxal que pareça, só foi possível devido ao ensimesmamento, quando o homem aproveitou a folga que o mundo lhe deu para cultivar sua intimidade e desenvolver idéias sobre as coisas e aplicá-las, tecnicamente. Nas palavras do próprio Ortega.

Graças a ela, e na medida do seu progresso, o homem pode ensimesma-se. Mas também vice-versa, o homem é técnico, é capaz de modificar seu contorno no sentido de sua conveniência, porque aproveitou todo o alento que as coisas lhe deixavam para ensimesma-se, para entrar dentro de si e forjar para si idéias sobre esse mundo, sobre essas coisas e sua relação com elas, para forjar um plano de ataque às circunstâncias; em suma, para construir-se um mundo interior. Desse mundo interior emerge e volta ao de fora (1960, p. 59).

Ser-nos-ia mister dizer, então, é do homem ser alterado e ensimesmado, substancialmente o segundo. Note-se que sem alteração a vida humana não seria tal qual, assim como não podemos dizer que o homem altera tal qual o animal. Porque, após passar um período

dentro de si, quando o homem retorna para o mundo exterior tem sobre este uma estratégia, antes não o tinha, e esta estratégia vital é precisamente a técnica. O homem inventa fogo, meios mais eficientes de locomoção, cidades, Estados, estilos de vida, religião e uma série de possibilidades vitais somente devido às dificuldades impostas a ele pelas circunstâncias, a sua retirada virtual dela e seu retorno ofensivo para formar sobre este mundo natural outro extranatural. Com isto não perde ele sua intimidade, ao contrário, projeta-a no mundo, transforma-o, na medida do possível, de acordo com seu gosto, emerge de si querendo converter tudo o que não é ele nele mesmo. Sua intimidade transborda e seu contorno toma ares humanos (Ortega, 1960, p.60).

Poderíamos pensar, partindo dessa idéia, que se trata de um idealismo exacerbado ou de um “progressismo” levado às suas últimas conseqüências. Pois essa possibilidade – a de tornar o mundo nossa intimidade – nos é dada, na perspectiva de Ortega, devido à técnica, uma criação unicamente humana. Porém, quanto ao “progressismo”, o autor trata de deixar claro como se afasta dessa corrente e mesmo a acha ingênua, no entanto, o que ele não faz é negar essa possibilidade, já que a vida humana é, como veremos adiante, sempre programa vital, portanto, nunca é algo determinado e sim *afã de ser, projeto, futurismo*. No que se refere ao idealismo, veremos que, consoante Ortega, é preciso que o abandonemos, não por mero capricho intelectual, mas por ele não mais responder às exigências do nosso tempo. Também um retorno ao realismo, prole dos gregos antigos, não estaria à altura dos tempos. No *Que é Filosofia?*, Ortega nos aconselha a tomá-los não mais como mestres e sim como companheiros de pensamento⁹. Trataremos desta questão num outro momento, por enquanto, atentemos para a configuração do homem no seu movimento ontológico de ensimesmamento e alteração.

⁹ É nesta obra juntamente com *O Homem e a Gente* que Ortega propõe de modo mais explícito e sistemático uma filosofia à altura dos tempos: nem realismo nem idealismo, o tema de nosso tempo é a *vida humana*, a de cada qual, a realidade radical da qual todas as outras brotam. Faz-se, pois, necessário, na visão de Ortega, uma filosofia que supere a modernidade, considerando como tese inspiradora desta o idealismo.

Temos, portanto, três momentos distintos que formam o homem dialeticamente. Sendo que a alteração, acrescida por um prévio ensimesmamento, faz toda a diferença. A rigor, neste momento não deveríamos mais falar de alteração e sim de ação, vida ativa, práxis. O homem se sente perdido nas coisas, é o primeiro momento, pura alteração; o homem submerge em si mesmo, funda sua intimidade e passa a elaborar idéias sobre as coisas, é o ensimesmamento; depois o homem retorna ao mundo, à total exterioridade, mas agora com um plano de ataque às circunstâncias, agora este centauro ontológico quer inserir seu ser extranatural no mundo natural, como dizíamos, é a ação, a vida ativa, a práxis e, na sua forma mais sutil, a técnica. Daí Ortega afirmar que **“não se pode falar de ação senão na medida em que esteja regida por uma prévia contemplação; e vice-versa, o ensimesmamento não é senão projetar uma ação futura”** (1960, p.62).

Um parêntese no que se refere às categorias orteguianas de ensimesmamento e alteração. *Em torno a Galileu*, curso de doze lições ministrado por Ortega y Gasset em 1933 e que depois veio a se tornar um livro no qual foram preservados título e conteúdo, oferece sob uma perspectiva complementar aquilo que o filósofo tem designado por ensimesmamento. Para isso, utiliza-se de um termo largamente coabitado pela tradição cristã: *metanóia*. Este termo, na interpretação de Ortega, se aproxima de modo profundo dessa virada integral do homem para si mesmo, para o seu interior, constituindo um verdadeiro imperativo de autenticidade na vida humana. Tendo o homem se descoberto, não tem mais alternativa senão cumprir o seu destino, assumir o “fato” de que enquanto esteve fora de si estava perdido e que a sua virada para o interior é uma mudança radical de rumo, de perspectiva vital, é *conversão*. Consideremos fielmente as palavras de Ortega:

A conversão é a transformação do homem, não de uma idéia a outra, senão de uma perspectiva total à oposta: a vida, de imediato, aparece-nos virada de ponta-cabeça. O que ontem queimávamos, hoje adoramos. Por isso é a palavra de João Batista, de Jesus, de São Paulo: *metanoite* – convertei-vos, arrependei-vos, quer dizer, negais tudo o que eras até este momento e afirmai vossa verdade, reconheceis que estais perdidos. Dessa negação sai o homem novo que se há de construir. São Paulo usa uma e outra vez este termo:

construção, edificação – *oikodumé*. Do homem em ruína e feito puro escombro há que refazer um novo edifício. Mas a condição prévia é que abandone a posição falsa em que está, e venha a si mesmo, volte a sua íntima verdade, que é o único terreno firme: isto é a conversão. Nela o homem perdido de si mesmo se encontra de imediato com que se há achado, com que coincide consigo e está por completo em sua verdade. A *metánoia* ou conversão e arrependimento não é, enfim, senão o que tenho chamado “ensimesmamento”, voltar a si (Ortega, 1959a, p.167-168).

É interessante notar que, neste momento de reflexão, Ortega, para firmar sua compreensão do homem, não utiliza paralelismos deste com os símios. Possivelmente os conceitos de ensimesmamento e alteração se desenvolvam com maior vigor quando dispensados da pretensão de fundamentá-los numa comparação com os animais. Parece-nos que ao fazer isso só enfraquece seus argumentos e desvirtua o sentido do mais essencial neles, considerando as dificuldades que logo se tornam explícitas ao analisar a capacidade animal de criar meios para viver. Quando tenta uma comparação entre homens e animais, utilizando-se das categorias de ensimesmamento e alteração, Ortega se excede e divaga sobre questões obscuras referentes à vida animal. Embora o ensaio *Ensimesmamento e Alteração*, no qual ele tenta explicar melhor a idéia da capacidade humana de voltar-se para si mesmo e a do animal de dispersar-se no exterior, apareça cerca de cinco anos depois do curso *Em Torno a Galileu*. Atentos a tais dificuldades, sigamos em busca da compreensão de sua perspectiva, conforme a qual, o ensimesmamento é a projeção de uma ação futura.

Seria, portanto, a sina do homem, mais do que qualquer outra coisa, ação? Não é isto que nos diz a tradição filosófica, e é a ela que Ortega vai se opor radicalmente. Seu alvo é, principalmente, Descartes e seus continuadores, aqueles que estabeleceram o pensamento como uma qualidade constitutiva da vida humana, algo dado de uma vez para sempre. Existe, para Descartes, certas idéias das quais não poderiam, de forma alguma, ter sido formadas pelos homens. No *Discurso do Método* Descartes atribui a idéia de perfeição a Deus, pois um ser imperfeito, como o homem, não poderia de forma alguma ter por si a idéia de perfeição, ela só se tornara possível ao homem porque um ser perfeito a pôs nele. Isto é afirmado,

categoricamente, acerca da idéia de perfeição, após concluir que ela não poderia ter surgido do nada e muito menos de um ser imperfeito:

De maneira que restava somente que tivesse sido colocada em mim por uma natureza que fosse de fato mais perfeita do que a minha, e que possuísse todas as perfeições de que eu poderia ter alguma idéia, ou seja, para dizê-lo numa única palavra, que fosse Deus. A isso acrescentei que, admitido que conhecia algumas perfeições que eu não tinha, não era o único ser que existia (...), mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem tivesse recebido tudo o que possuía (1999, p.63-64).

A confusão e a dúvida, indícios para Descartes de imperfeição, afastam-se de uma razão plena, esta nos aproxima de tudo o que é perfeito e, como dissemos, está para Descartes associada a uma dádiva de Deus e não a uma criação humana. Se o bom senso é, como pensou Descartes, a coisa mais bem distribuída no mundo, certamente não é por uma dádiva divina, senão fruto de um tremendo esforço que o homem vem executando desde os primeiros tempos de sua história.

Entrelaçando ação e razão, Ortega apresenta uma concepção de homem que não se restrinja a nenhuma das duas e sim que as concilie.

A **ação** é atuar sobre o contorno das coisas materiais ou dos outros homens conforme um plano preconcebido em uma prévia contemplação ou pensamento. Não há, pois, ação autêntica, não há pensamento, e não há autêntico pensamento, se este não está devidamente referido à ação, e virilizado pela sua relação com esta (Ortega, 1960, p.68).

Para ele, o intelectualismo que reinou no Ocidente, desde o nascimento da filosofia com os gregos antigos até a chamada modernidade, acabou por obscurecer o sentido real da vida humana.

Platão nos propõe um mundo absolutamente inteligível em detrimento do mundo sensível, embora este possa ser interpretado como uma via necessária para aquele. Aristóteles, concebendo o pensamento como a coisa mais perfeita que existe, diz que Deus não faz senão pensar, e o mais extraordinário, pensar no pensamento. Ambos colocam o pensamento como

ápice e centro de gravidade da vida. Não se pense com isto que se trata de uma idéia antiquada, tão distante no tempo que não nos diz mais respeito. Ao contrário, tal perspectiva do mundo reverbera e talvez não nos chegue com a mesma força com a qual tomou a chamada Idade Média, seja pró ou contra Aristóteles e Platão, mas que, de uma forma ou de outra, devemos nos haver.

Ortega sugere que tomemos os gregos antigos não mais como mestres e sim como companheiros. A pretensão da modernidade foi superar a filosofia antiga. Em verdade, o termo modernidade, como eles próprios, os modernos, se auto-intitulam, já pressupõe um tempo histórico superior aos antecedentes. Na interpretação de Ortega, afirmar-se moderno significa:

o que está conforme o modo: entenda-se o novo modo, modificação ou moda que surgiu em tal presente em contraposição aos modos velhos, tradicionais, que foram usados no passado. A palavra “moderno” expressa, pois, a consciência de uma nova vida, superior à antiga, e ao mesmo tempo o imperativo de estar à altura dos tempos. Para o moderno não sê-lo equivale a ficar abaixo do nível histórico (Ortega, 1956, p.74).

Mas até que ponto a modernidade superou a antiguidade não é uma questão resolvida.

O pretendido por Ortega é superar a clássica concepção do homem como *animal racional*, sem cair, por outro lado, na idéia de uma irracionalidade. Sim, o homem pensa, é uma realidade incontestável. Mas como o pensamento não é dado a ele de uma vez por toda, deve ficar atento, a saber, corre sempre o risco de perder a razão. Ora, se o pensamento no homem não é algo inalienável, como podemos afirmar que ser homem é ser racional? De maneira que Descartes, quando se pergunta pelo que é, o que é o “eu”, responde claramente: uma *coisa pensante, inalienável, uma substância*.

Para Descartes, a realidade indubitável não é a das coisas, mas a do “eu”, o “eu” pensante. É daí que Descartes parte para pensar a realidade, porque, segundo ele, há algo do qual não podemos negar a existência, que é o pensamento, e, se penso, conclui ele, é porque existo. “*Pense, donc je suis*” – afirma categoricamente. Ora, segundo Ortega, se Descartes permanecesse assim, não haveria problema algum. Mas logo em seguida Descartes introduz um

velho conceito realista, o conceito de coisa, substância. Diz: “percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa”, e em seguida: “compreendi então que eu era uma *substância* cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar” (1999, p.62, grifos nosso). Neste momento, ocorre para Ortega o desvio cartesiano das verdades *claras e distintas*, porque a primeira parte é patente, o “eu penso”, mas tomar o “eu” como uma *coisa* pensante, como se não pudesse haver outro fundamento para ele que não a substância, torna a questão discutível. “Descartes – afirma Ortega, troca a primeira parte de sua frase que é evidente – o pensamento existe – pela segunda que é muito problemática, que é inútil e que desvirtua o modo de ser do pensador solidificando e paralisando em ser substancia ou coisa” (1958, p. 205). O que é, para Ortega, permanecer em parte na perspectiva da filosofia antiga.

Não seria, portanto, para Ortega, o que faz o homem tal como é, pensamento, e muito menos seria ele uma “coisa pensante”. O homem não é, não pode ser uma coisa. A coisa tem seu ser já dado e fixado, enquanto o homem é uma realidade que se vai constituindo. Assim ocorreu com a razão, que aconteceu na história do homem. Atente-se para isto: ocorreu-lhe na história, nada nos garante que ela não venha um dia a desaparecer.

Não somente não foi dado o pensamento, desde logo, ao homem, mas, mesmo a esta altura da história, apenas se conseguiu forjar uma débil porção e uma tosca forma daquilo que, no sentido ingênuo e normal do vocábulo, costumamos entender como tal. E essa mesma porção já conseguida, a modo de qualidade adquirida e não constitutiva, está sempre em risco de perder-se (Ortega, 1960, p.63).

Por isso Ortega afirma que o homem não tem uma essência a qual lhe daria uma certa segurança para mantê-lo o mesmo e impedir sua “queda” na total animalidade, ou torná-lo totalmente distinto do que é hoje ou se mostrou durante a sua história. Aliás, para Ortega, é justamente isto o que lhe resta: história. Não uma essência, não uma substância, não uma natureza – o que o homem tem é história. Por um lado, tal idéia pode tomar ares negativos, dependendo claramente do sistema de crenças de cada povo a respeito da vida, já que é posto ao

homem a possibilidade permanente de deixar de sê-lo, ou seja, desumanizar-se; abandonar sua razão ou tudo o que até então tenha lhe dado a qualidade de humano. Por outro lado, a percepção de Ortega é que também a razão pode ir ainda muito mais longe do que chegou até então. Note-se, ele diz uma “débil porção e uma tosca forma”. Isto pressupõe assim a possibilidade de um melhoramento ou avanço da razão para uma forma mais plena de realização; o que não implica necessariamente num aperfeiçoamento da vida humana, como acreditaram os progressistas do século XVIII. Como exemplo, citamos no capítulo anterior Condorcet, mas poderíamos acrescentar, ilustrativamente, Comte, no século seguinte, que também tomará a história da vida humana como um curso dividido basicamente em três fases (teológico, metafísico e positivo), sendo a última o auge do progresso do espírito humano, o espírito positivo. Referindo-se a sua filosofia positiva, Comte afirma:

Segundo esta doutrina fundamental, todas as nossas especulações, quaisquer que sejam elas, estão inevitavelmente sujeitas, *quer no indivíduo, quer na espécie*, a passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes, que as denominações atuais de teológico, metafísico e positivo poderão aqui qualificar suficientemente, pelo menos para aqueles que lhe tiverem compreendido o verdadeiro sentido geral. Embora de início indispensável em todos os aspectos, o primeiro estado deve doravante ser sempre concebido como puramente provisório e preparatório; o segundo, que constitui apenas uma modificação dissolvente do primeiro, nunca comporta senão uma simples distinção transitória a fim de conduzir gradualmente ao terceiro; *é neste estado, único plenamente normal, que consiste, em todos os gêneros, o regime definitivo da razão humana* (Comte, 1990, p.4-5, grifos nosso).

Mas é também Comte que Ortega vai considerar o primeiro a chamar atenção para a função do pensamento na vida humana como um todo. Comte já teria percebido que as especulações nunca devem se separar do homem senão para retornar melhor a ele – o que faz o filósofo madrileno prestar homenagem ao autor do *Discurso sobre o espírito positivo*.

No século XX, um culto à razão e aos ideais associados a esta, são, no mínimo, suspeitos, considerando as inumeráveis mazelas que elas têm provocado. Neste sentido, apontamos para a crítica feita à razão pela Escola de Frankfurt.

Porém, independentemente de um julgamento da técnica como fonte de nossos males ou panacéia para a solução dos problemas humanos, Ortega procura encontrar o âmbito real dela na vida humana. A técnica, já dizíamos, faz-se na esfera do pensamento humano (na linguagem de Ortega, ensimesmamento) e torna-se patente naquilo que chamamos ação ou vida práxis. Ora, não sendo a técnica algo desinteressado e sim um desprendimento de força que o homem executa para subsistir na vida, uma luta contra o seu contorno ou circunstância, num esforço preliminar objetivando poupar energia futuramente. Daí Ortega afirmar que “não vivemos para pensar mas pensamos para conseguir subsistir ou *perviver*” (1960, p.67). Sendo, portanto, o destino do homem ação, e, na sua manifestação mais sofisticada, técnica; em outra ocasião (cap.I) dizíamos ser o homem e a técnica únicos e exclusivamente *o mesmo*, que não existe homem sem técnica. Por isso o soar estranho dos dizeres da técnica como a coisa mais cruel do mundo, como se ela fosse independente e extraviada de suas origens humanas; aliás, muita atenção tem ganhado aqueles que andaram apregoando no século passado, com ares de tremenda descoberta, que a técnica é o destino do homem. Isto nosso caro filósofo paulista já havia constatado e não com pouca sobriedade. Ocorre que mesmo a técnica sendo o destino do homem, não implica que ela não venha a sofrer transformações radicais ou mesmo cair em profundo retrocesso. Ortega não abre mão da sua perspectiva segundo a qual o que nos espera no futuro é uma certa alteração, mas como ela vai se dar e em que grau é um enigma. Mesmo no seu mais famoso livro e que lhe deu projeção internacional, *A Rebelião das Massas*, onde aponta como a alteração pode se manifestar de forma cruel, e o fenômeno das massas seria essa manifestação, ele também deixa claro que faz o livro apontando para os possíveis perigos que a massa representa e deixa de lado a possibilidade positiva que esta nova organização social pode proporcionar.

4 A constituição ontológica do homem: circunstância e temporalidade.

“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão”.

(*Grande Sertão: veredas*. Guimarães Rosa, p.21)

Que é a vida humana? A questão é difícil, e não por acaso, ela constitui um dos temas clássicos da filosofia e, como tal, as respostas são as mais variadas possíveis, sendo, por vezes, totalmente divergentes e outras complementares. A forma tradicional como esta pergunta aparece questiona: *que é o homem?* De imediato percebemos um diferencial. Ortega, mesmo quando usa o termo homem, e o faz inúmeras vezes, tem sempre como fundamento a noção de vida humana, a qual constitui, para ele, a realidade radical, no sentido de que todas as demais realidades se dão somente sobre ela. Ou o mesmo, que ela forma a raiz, o fundamento que torna possível a manifestação de outras realidades, sejam estas físicas ou espirituais, políticas ou econômicas. Tal como expressa Ferrater Mora: “A vida humana – *cada* vida humana é, assim, para Ortega, uma realidade para a qual as demais careceriam de ‘lugar’ próprio e, conseqüentemente, de sentido – se se quer, de ‘sentido ontológico’” (1963, p. 85).

Ortega afirma que “vida humana, *sensu stricto*, por ser intransferível, acaba sendo essencialmente **solidão, radical solidão**” (Ortega, 1960, p.85). Entende que vida humana, como realidade radical, é somente a **minha**, percebe-se, a de cada qual; e ainda adverte que ao chamar “nossa vida” é meramente por comodidade de linguagem, mas que cada qual deve entender como uma referência à vida de cada um e não à dos outros, nem a uma suposta vida plural e comum. Minha dor de dentes – afirma inúmeras vezes – só a mim pode doer. Nesse sentido a dor alheia não aparece em “minha vida” enquanto realidade radical, mas somente “realidade já no sentido secundário, derivativo e problemático” (Ortega, 1960, p.78). A realidade radical é o “eu”, o cada um, o sujeito do qual emana uma ação – “é o único que não existe mas **vive** ou é

vivendo” (Ortega, 1960, p.80). As demais coisas simplesmente existem, estão ali ou aí, mas nunca aqui. Aqui estou somente “eu”, “eu” e aqui são inseparáveis.

Descartes, na busca de um fundamento para o conhecimento do mundo, encontra no *cogito* o princípio inalienável, a primeira certeza que possibilita a passagem gradual do sujeito cognoscitivo para o objeto de conhecimento. Ortega utiliza-se do mesmo método, porém, em vez do *cogito* cartesiano, ele introduz o conceito de vida humana; esta seria, na sua perspectiva, o verdadeiro ponto de partida que abre diante de si um leque de possibilidades para que outras realidades venham a aparecer. Significa dizer que política, economia, minorias seletas e massas, moral, mundo físico e espiritual, ciência e tecnologia, só são possíveis devido à vida humana, porque brotam do seio desta e para esta convergem.

Convém notar que esta idéia não é a “transposição de uma experiência comum e quase trivial: a que consiste em reconhecer que sem nossa vida todo o resto perderia a significação – pouca ou muita – que lhe atribuímos”, como adverte Ferrater Mora (1963, p.85). Embora não seja incompatível com tal experiência, é muito mais perspicaz. O princípio orteguiano da vida humana como realidade radical não se reduz a um egoísmo exacerbado, muito menos a um solipsismo levado às últimas conseqüências. A solidão radical não é a afirmação de que não exista mais nada além do próprio eu. Cada vivente, cada ser solitário vive num mundo, que não é simplesmente um mundo individual e sim um mundo que lhe é exterior. E cada solitário deve lidar com este mundo, que ademais é composto por muitas coisas e por outros viventes.

O sentido da palavra solidão vem da *saudade* portuguesa, que exige um complemento de alguém ou de alguma coisa que por algum momento esteve próximo e se afastou, ou nós que nos afastamos. Significa dizer que a vida como solidão radical é uma vida que não é completamente só, contudo consiste em ficar sem os outros. Se existisse somente um ser, um eu, ele não poderia jamais sentir solidão. No plano decisivo, esta falta (que aqui nada tem a ver com fenômenos psicológicos relacionados, por exemplo, à culpa) é parte integrante da vida

humana. Daí Ortega afirmar: “O que nos falta e nos oprime é o que nos constitui e nos sustém” (1996, p.141).

Em outro momento, com maior clareza diz:

À solidão que somos pertencem, – e fazem parte essencial dela, – todas as coisas e seres do universo, que estão aí em nosso redor, formando nosso contorno, articulando nossa circunstância sem que jamais se fundam com o cada um que o homem é, – e que, ao contrário, são sempre o outro, o absolutamente outro (1960, p.88-89).

Estamos no âmbito de uma afirmação que se tornou emblemática na filosofia de Ortega y Gasset: “Eu sou eu e minhas circunstâncias” (1999, p.25). Este pensamento foi expresso pela primeira vez em 1914 no seu livro *Meditações do Quixote* e depois percorre grande parte de sua obra. Certo, porém, mais tarde Ortega vai considerar o vocábulo “eu” inadequado para designar o sentido de vida pretendido por ele. Adota, portanto, o termo que temos utilizado aqui correntemente: vida humana. Na sua concepção não há uma primazia de uma realidade humana, interna, pessoal, em detrimento de uma realidade externa, do mundo ou da circunstância. Por conseguinte, pensar a vida humana é já contar com suas circunstâncias, e vice-versa, não existe uma circunstância em que de alguma forma a vida humana não esteja imbuída.

Numa posição muito semelhante à corrente filosófica do existencialismo, Ortega vai dizer que o homem encontra-se de súbito no mundo. Ao nascer, sem prévio aviso, numa determinada data, num dado local, em meio a um mundo não criado por ele, mas que já estava aí, tem o homem que viver. Este mundo não nos é dado de todo pronto, no entanto, ao nascer, todo homem já tem diante de si uma interpretação deste mundo, da vida em geral, do que é ser homem, pois “ninguém estréia a humanidade”. Cada vida humana, desde o primeiro momento em que surge, já está submersa em outra vida, já estava aí antes do aparecimento do indivíduo e continuará depois de sua morte: a vida histórica. Mas no momento faz-se preciso ressaltar que esta vida, a vida de cada qual, é uma fatalidade, no sentido de que “nos é disparada a queimadura” (Ortega, 1960, p.81). Bem, ao se encontrar, de súbito, no mundo, neste mundo de agora,

o homem tem que *fazer* alguma coisa, deve se *ocupar* de algo. E mundo, na perspectiva de Ortega, é sempre o “mundo em que se vive; é sempre este, este de agora” (1960, p.81). O que implica num outro atributo ontológico da vida humana, que é o de total atualidade. Não se vive no passado ou no futuro, pode-se viver do passado ou do futuro, mas para se viver destes dois, do passado ou do futuro, é preciso que se viva agora, no momento presente. Vida é sempre a vida de agora no mundo de agora. Este é impremeditado e imprevisto, mas determinado no sentido de que nele temos que viver. Não é dado ao homem viver neste ou noutro mundo, o máximo que pode fazer é decidir em que âmbito dentro deste mundo ele vai viver. Vida, vida humana, só é, só pode ser, no mundo, nas circunstâncias. Daí a afirmação que se tornou emblemática na filosofia de Ortega y Gasset (o “eu sou eu e minhas circunstâncias”) trazer consigo um complemento muitas vezes ignorado, que “se não salvo a ele, também a mim não salvo” (1999, p25).

Com isso Ortega tenta delimitar a diferença radical que há entre ele e a tradição filosófica. É que, sendo o homem somente nas suas circunstâncias e havendo uma interdependência essencial entre os dois, ser não pode mais significar algo independente do homem, que se realiza por si. Por outro lado, também não pode ser compreendido por subjetividade, intimidade hermética, concentração em si, perfeição. Para Ortega, “ser significa ‘viver’ – portanto, intimidade consigo e com as coisas” (1958, p.220). Ou seja, interdependência, correlação, co-existência, pois a vida é, em seu aspecto mais fundamental, a existência do eu com as coisas. Sendo assim, ao contrário do que pensou a ontologia tradicional, ser não é auto-suficiência, independência – ser é indigência, “é necessitar um do outro” (Ortega, 1958, p.223).

É preciso uma certa cautela nesta concepção de ser, que não é mais entendido como algo estático, passivo na sua imobilidade. Mas também não é uma mera inversão de papéis, para a partir daí dizer que ser é movimento, dinamismo. O que está em jogo aqui, quando se diz *ser*, é

esta correlação do eu com as circunstâncias, enquanto correspondência, interpelação mútua. A este confronto inevitável, do qual não há vencedores nem vencidos, Ortega chama *ser*.

não é o mundo por si junto a mim e eu por meu lado aqui, junto a ele – senão que o mundo é o que está sendo para mim, no dinâmico ser frente e contra mim, e eu sou o que atua sobre ele, o que o olha e o sonha e o sofre e o ama ou o detesta. (...) ‘minha vida’ não sou eu sozinho, eu sujeito, senão que viver é também mundo (Ortega, 1958, p.223-224).

Viver é este se ocupar com o mundo e saber-se ocupado com ele, é encontrar-se nele, afetar e ser afetado. “Mundo é *sensu stricto* o que nos afeta” – afirma Ortega. (1958, p.231).

Portanto, a vida humana é a co-existência do eu com o mundo, impossível, pois, pensá-los separadamente: “A verdade é que existo eu com meu mundo e em meu mundo – e eu consisto em ocupar-me com esse meu mundo” (Ortega, 1958, p.212). Ou como afirma Julián Mariás, um dos maiores senão o maior discípulo de Ortega, “o decisivo não é, nem as coisas, nem o eu, que são ingredientes parciais e abstratos de minha vida, senão o que *faço* com elas, o drama com personagem, argumento e cenário, que chamo *minha vida*” (1967, p.81). Ocupar-se com o mundo, quer dizer, amar, odiar, pensar, imaginar, transformar, afetar e ser afetado, enfrentar o repertório de facilidades e dificuldades que ele nos impõe.

Dizíamos que ao se encontrar, de súbito, vivendo o homem tem que fazer algo com sua vida. Que, portanto, a vida nos é dada, disparada à queima-roupa, mas não nos é dada pronta. Tem o homem, não somente se quer viver – mas vida humana é justamente isto – que se ocupar da sua vida, fazê-la, executá-la. Não se trata de uma mera escolha, viver é ocupar-se, nem que para isso se deixe levar por impulsos primários ou, mais radical ainda, ocupar-se de sua morte, deixando-se morrer ou planejando uma morte gloriosa. Foi o que fez recentemente o escritor japonês Mishima, inspirado pela nobreza de seus ancestrais samurais decidiu-se pela morte a uma vida indigna. O fato é que teve ele também de se ocupar de sua vida, ainda que na forma de preparação para a morte. Pondere-se que não se trata de valorar: o que se busca aqui é a constituição ontológica da vida humana. Alguns indivíduos, é certo, podem optar por uma vida

intensa, enquanto outros se reservam a seguir os passos habituais do dia a dia, vivendo quase como autômatos, e todos têm dentre as coisas que lhe interessam um leque de possibilidades de maior ou menor importância, mas note-se: “para nossa vida esta variedade de entonações, este ter ou não ter importância é indiferente, posto que a hora culminante e frenética não é mais vida que a plebe de nossos minutos habituais” (Ortega, 1958, p.228). A vida, argumenta Ortega, nos é dada, mas “não nos é dada feita; ao contrário, cada um de nós tem de fazê-la para si, cada qual, a sua. Essa vida que nos é dada, nos é dada vazia e o homem tem de ir enchendo-a, ocupando-a” (1960, p.81).

Aí está: a vida é dada ao homem e ele tem que necessariamente fazer algo, ocupar-se, mas esta ocupação, o que ele tem que fazer, não lhe é dado pronto, o homem não sabe de antemão, sem mais nem menos, o que tem de fazer. Este mundo, as circunstâncias, nas quais todos estão “presos”, oferece diante de nós um leque de possibilidades de ser, sem, no entanto, nos dizer qual delas devemos escolher. Não nos é dado escolher ocupar-se ou não de nossas vidas, temos que fazê-lo, queiramos ou não; e este se ocupar, imposto impiedosamente, é fazer isto ou aquilo, realizar esta ou aquela possibilidade. Mas o fato indubitável, para Ortega, é de que essas possibilidades, embora finitas, são sempre várias. Dentro da fatalidade que é nossa vida, que é o viver, que é ter de fazer algo, o homem deve escolher este fazer. De forma a nascer sua liberdade nasce, paradoxalmente, dentro da fatalidade que é o viver. Eis o aspecto irrevogável da vida humana, o drama do qual ele não pode escapar, que é “a liberdade na fatalidade e a fatalidade na liberdade” (1958, p.237). Ainda, nas suas palavras:

o mais estranho e incitante dessa circunstância, ou mundo, em que temos de viver, consiste em que sempre nos apresenta, dentro do seu círculo ou horizonte inexorável, uma variedade de possibilidades para a nossa ação, variedade diante da qual não temos outro remédio senão escolher e, portanto, exercitar a nossa liberdade (1960, p.82).

Diante de tamanha possibilidade de ser/fazer que as circunstâncias nos deixam, e sendo a vida humana imbuída deste destino, não nos resta nada mais senão assumir a responsabilidade

da nossa vida, a vida de cada qual. Agora as coisas se tornam um pouco mais trágicas, quando o homem reconhece que sua vida tem ele que fazê-la sozinho, está à mercê de sua própria iniciativa e inspiração; e o seu ser, se o for de um modo tosco e alienado ou aprimorado e original, é de responsabilidade sua. Ortega afirma:

De toda circunstância, mesmo a extrema, cabe a evasão. Do que não cabe evasão é de ter de fazer algo e, sobretudo, de fazer o que, afinal, é mais penoso: escolher, preferir. Quantas vezes não se disse que se preferia não preferir? (1960, p.84).

Isto é de uma gravidade exorbitante e temerosa, mas mantenhamo-nos no caminho deste pensamento e vejamos até onde ele nos leva.

No primeiro capítulo dizíamos que o homem encontra-se numa situação bastante singular: metade mergulhado na natureza e a outra metade transcendendo a ela – levando Ortega a chamá-lo de um “centauro ontológico”. Agora esta expressão toma um sentido um pouco mais preciso. Enquanto a primeira metade realiza-se por si mesma e não se apresenta ao homem como um problema e, por isso, o homem não a sente como seu autêntico ser; a segunda constitui sua porção extranatural e compõe, por assim dizer, o seu autêntico ser, o que é, paradoxalmente, *pretensão de ser*. Consoante Ortega, o homem é “Um ente cujo ser consiste, não no que já é, mas no que ainda não é, um ser que consiste em ainda não ser” (1996, p.48). Daí o homem precisar estabelecer para si o seu *programa vital*, quer dizer, decidir-se pelo que vai ser; o que vai fazer de sua vida; se vai abandonar-se ao seu contorno ou vai tomar as rédeas do seu destino; se vai ser apenas mais um entre a multidão, um anônimo, ou um homem de excelência. Sua vida lhe é dada, mas não lhe é dada pronta, necessário, pois, “cada um está fazendo o seu fazer; portanto: o seu ser – incessantemente” (Ortega, 1960, p.96). Daí o porquê de um programa ou projeto vital, de “uma imagem mais ou menos vaga do argumento de minha vida, uma pretensão que como tal me constitui, e isso é o que faz que em cada momento eleja uma de entre mil possibilidades e proponha outras” (Marías, 1967, p.81). Como dizíamos anteriormente, o homem dedica-se na sua vida a atividades não necessariamente biológicas,

atividades inventadas por si e para si mesmo como se inventa um romance ou uma peça teatral – “fazer a própria vida começa por ser a invenção dela” (Ortega, 1996, p.44).

Porém, no fazer a própria vida o homem tem de levar em conta a circunstância em que se encontra, pois, tal como vimos tentando explicitar, ele não é um “eu” isolado do mundo. O homem só é nas suas circunstâncias, estas podem ser favoráveis ou desfavoráveis, mas o fato inexorável é que ele tem que se haver com elas; se elas deixarem de existir é porque o homem também deixou de ser. A circunstância, que é parte integrante de sua vida, sempre apresenta ao homem possibilidades de ser nela, é somente na sua circunstância que o homem se realiza. “Existir é para nós achar-nos de pronto tendo que realizar a pretensão que somos numa determinada circunstância” (Ortega, 1996, p.49).

Circunstância designa tudo que circunda o homem, seu contorno vital, tudo o que ele encontra em torno de si; não somente no sentido geográfico, nem tão somente num sentido espiritual, seja lá como se entenda o espírito na sua múltipla variedade, mas corresponde à constituição ontológica do homem. Mesmo corpo e alma apresentam-se como coisas dadas, quando o homem vem ao mundo já estão aí, ele não escolhe, simplesmente tem de lhe dar com o corpo e a alma se quiser realizar o seu programa vital, não deixando de considerar que eles podem facilitar ou dificultar essa realização. Corpo e alma são partes integrantes da circunstância, como tais asseguram ao homem a estranha condição de viver em eterno drama, luta para chegar a ser o que deseja. Eis, portanto, o gênero literário da vida humana: drama. Que os olhos saltem à mesa!

Mas que tem isso a ver com a técnica? Estaríamos nos desviando da questão a que nos propomos abordar? Certamente não.

De que forma se dá a técnica? Decerto que ela não é um presente dos deuses e muito menos do mundo. Só foi possível a técnica ao homem por causa de sua estranha composição.

O fato absoluto – diz Ortega, o puro fenômeno do universo que é a técnica, somente pode dar-se nessa estranha, patética, dramática combinação

metafísica de que dois entes heterogêneos – o homem e o mundo – se vejam obrigados a unificar-se, de modo que um deles, o homem, consiga inserir seu ser extramundano no outro, que é precisamente o mundo. Esse problema, quase de engenheiro, é a existência humana (Ortega, 1996, p.54).

Com isso fica claro que o conceito de programa vital em Ortega toma ares profundos e transcende uma atividade trivial. Diz respeito à própria constituição ontológica da vida humana, que, para ser, não tem opção senão atuar, mas esse atuar não é fazer qualquer coisa e sim estabelecer, dentre as tarefas que pode executar, aquelas que venham a possibilitar a realização de si mesmo. Por isso não é simplesmente retórica quando Ortega vem a afirmar o homem como romancista de si mesmo, tem ele que produzir sua vida, criar, fabricar, programar. “O homem, queira ou não, tem que se fazer a si mesmo, autofabricar-se. Esta última expressão não é de todo inoportuna. Ela sublinha que o homem, na própria raiz de sua essência, encontra-se, antes que em qualquer outra, na situação de técnico” (Ortega, 1996, p.52). Neste sentido, Ortega interpreta a técnica como condição para a formação do homem, de maneira que o processo da animalidade para a humanidade não ocorre, como acreditou o positivismo evolucionista, numa adaptação do meio ao sujeito. Ao contrário, o sujeito, para ser tal, altera seu contorno e a sua própria constituição, ele vai se fazendo a todo o momento, é autóctone.

No entanto, isto não nos deve levar a estabelecer uma determinada técnica como o centro de gravidade da vida. A variedade de técnicas é um fruto da vida humana e nasce em função dela. Sendo uma possibilidade da vida humana, a forma e a intensidade com que ela se realiza tem suas raízes no programa vital que o homem estabelece para si. Daí porque o sentido e a causa da técnica não se encontrem ali onde ela se manifesta de maneira mais exacerbada, nas máquinas e nas tecnologias que surgem incessantemente. Em verdade, toda vez que uma nova técnica é desenvolvida há tamanho estardalhaço que o essencial passa ao largo. Talvez por isso Heidegger tenha afirmado, perante o temor que assolava e assola o mundo com técnicas bélicas mais sofisticadas de destruição em massa, que o terrífico já está acontecendo (Heidegger, 2002, p.144). Claro, os motivos que o levaram a acreditar nisto não são os mesmos

a servir de base para as meditações de Ortega. Porém, a indicação de ambos é precisa: não se deve buscar a essência da técnica na sua manifestação mais “evidente”. A técnica é a liberação programada de energias disponíveis no homem para atuar no mundo. Como tal, a técnica é posterior ao programa vital que o homem estabelece para si. “Ela, por si, não define o programa; quero dizer que à técnica lhe é prefixada a finalidade que ela deve conseguir. O programa vital é pré-técnico” (Ortega, 1996, p.54). Assim, Ortega aponta o que seria a missão inicial da técnica: “dar franquia ao homem para poder dedicar-se a ser ele mesmo” (1996, p.53).

Ora, isto poderia facilmente nos iludir, fazer-nos acreditar que assim a técnica está totalmente sob nosso controle e a nosso favor, que uma vez o programa vital minguido poderíamos simplesmente abandoná-la. Há nisto uma série de problemas interligados.

O primeiro refere-se às necessidades humanas, que, como vimos, são também invenções as quais estão sujeitas a variações de acordo com os desejos que o homem estabelece para si. No âmbito do desejo não se pode esperar que a sua realização seja sempre aquilo que dê segurança ao homem. Além do mais, vale ressaltar, que, embora Ortega aponte para esta característica original da técnica – a de dar franquia ao homem para poder dedicar-se a ser ele mesmo –, o seu desdobramento nem sempre tem atingindo esta característica original e que está intimamente associada ao bem-estar. Ao contrário, tem servido intensamente como meio de dominação e opressão dos povos. A pólvora que, para os chineses, seus inventores, constituía uma técnica a mais para outras atividades vitais, na mão dos europeus transforma-se em arma de fogo para subjugar os próprios chineses e outros povos. O nacional-socialismo alemão com todo o seu aparato tecnológico (propaganda, treinamento, industrialização, organização governamental, exército, etc.) esteve bastante longe de promover o bem-estar, no entanto, seguia à risca os mandamentos de uma maior eficiência tecnológica.

Depois, além do programa vital pessoal, todo homem está imbuído em programas vitais de uma época ou de um povo. Neste último caso os poderes individuais são limitadíssimos se

comparados aos de uma época ou povo que goze de saúde suficiente para implementar seus projetos.

No caso específico da técnica, Ortega não estabelece uma diferença entre desejo e programa vital. Trata-os como uma e a mesma coisa: aquilo que antecede à técnica, dá-lhe uma direção, dita, ou pretende ditar, os rumos que ela deverá tomar. Já dissemos anteriormente que o desejo antecede à necessidade; é ele, pois, “a invenção por excelência” (Ortega, 1996, p.54), sobre a qual todas as demais invenções humanas se sustentam.

É justamente aí que surge o problema: “A Europa padece de uma extenuação da faculdade de desejar” (Ortega, 1996, p.55). Para Ortega, assim como para Spengler, os homens começam a sentir uma certa indisposição em relação à técnica, não quanto à sua utilização, mas sim quanto à sua produção. Há uma crise de desejos, nos diz Ortega, o homem não sabe o que quer, diante de tantas possibilidades se sente perdido. Agora, diz Ortega, “até que ponto será difícil o desejo propriamente criador, o que postula o inexistente, o que antecipa o que ainda é irreal” (1996, p.55). Quando o homem já não sabe postular o que quer tende a fazer qualquer coisa, o que compromete intimamente seu modo de ser, seu programa vital. Imagine-se agora se todo um povo tem seu desejo desorientado.

O homem sente-se perdido no mundo, constata Ortega, e, provavelmente, esta não é a primeira vez. (1960, p.51) Mas certamente é a primeira vez que se sente perdido pelo excesso de possibilidades que o mundo lhe oferece. Considere-se que vida, até mesmo para um nobre, sempre foi escassez, risco e limite; nunca o homem sentiu o mundo tão a seu dispor e agora, que tem mais possibilidades de ser do que qualquer sócia do passado, não sabe o que quer. Diante de tantas possibilidades se sente perdido, como não sabe o que desejar, e a vida só pode seguir se acompanhada desse impulso primeiro, o homem acaba desejando qualquer coisa, qualquer modo de ser e assim compromete seu destino. Ou o mesmo, ele finge que deseja – “falta-lhe imaginação para inventar o argumento de sua própria vida” (Ortega, 1996, p.56) – e falsifica

sua existência, torna-se aquilo designado por Ortega de homem-massa. O que, para o qual, não se trata apenas de uma crise pessoal, mas de uma crise que toma ares sociais.

Isso leva Ortega a questionar: “Que é o homem, ou que espécie de homens são os especialistas do programa vital? O poeta, o filósofo, o fundador de religião, o político, o descobridor de valores?” (1996, p.56). Sem determinar qual deles seria este especialista em programa vital, Ortega trata de advertir tão-somente que o técnico o supõe. Partindo desses pressupostos, ele conclui ser bastante improvável que se constitua uma tecnocracia: “Por definição, o técnico não pode mandar, dirigir em última instância. Seu papel é magnífico, venerável, mas irremediavelmente de segundo plano” (1996, p.56).

Não é esta, por exemplo, a opinião Herbert Marcuse, que vivenciou os horrores do nazismo e pôde presenciar, diferente de Ortega, que fez a afirmação acima em meados de 30, a constituição do Terceiro Reich. Para Marcuse, o Terceiro Reich é uma forma de tecnocracia:

as considerações técnicas de eficiência e de racionalidade imperialistas superam os padrões do lucro e do bem-estar em geral. Na Alemanha nacional-socialista, o reino do terror é sustentado não apenas pela força bruta, que é estranha à tecnologia, mas também pela engenhosa manipulação do poder inerente à tecnologia: a intensificação do trabalho, a propaganda, o treinamento de jovens e operários, a organização da burocracia governamental, industrial e partidária – que juntos constituem os implementos diários do terror – seguem as diretrizes da maior eficiência tecnológica. Essa tecnologia terrorista não pode ser atribuída aos requisitos excepcionais da “economia de guerra”; a economia de guerra é, antes, o estado normal do ordenamento nacional-socialista do processo social e econômico, e a tecnologia é um dos principais estímulos desse ordenamento (1999, p.74).

Não é o caso de enveredarmos pela análise “marcusiana” da tecnologia. Mas é importante salientar que, para Marcuse, esse processo não se dá simplesmente como efeito da maquinaria sobre os homens, trata-se de ir mais a fundo e buscar na mudança do padrão de individualidade e numa nova concepção de racionalidade, que se desenvolvem conjuntamente com o processo tecnológico, as causas que desencadearam na constituição de uma tecnocracia, como foi o Terceiro Reich.

Ao diagnóstico que Ortega faz na primeira metade do século XX na Europa e nos Estados Unidos, cabe-nos questionar se a contemporaneidade é dócil a este programa, ou se estaríamos tomando outro rumo, mais criativo e menos arrasador. Em tempos de “mundialização” seria justo dizer que o programa vital dos povos que não compartilham dos avanços tecnológicos mais recentes é o mesmo daqueles que detêm esses avanços? Não estaríamos em perspectivas totalmente distintas? Quais os limites de nossa liberdade numa sociedade tecnológica?

A discussão acerca das conseqüências da técnica na vida humana tem se desenvolvido enormemente no âmbito dos valores. Não por acaso, a velocidade com que novas tecnologias surgem e sua interferência direta na sociedade criou a necessidade de reflexão e ação urgentes naquilo que pode promover tanto o progresso quanto o regresso do conjunto dos seres humanos. Aqui, partimos do ponto de vista de que a técnica enquanto conjunto de instrumentos, equipamentos, máquinas, organizações, mídias é um fator parcial, engajado pelo programa vital tramado nos recônditos do humano.

5 A Idéia de Razão Histórica

“mas quem negará que as nossas vozes não são as vozes de nossos
[seguidores?

Pois se ouvem neste recanto do parque
gritos que nos precederam,
ressoando séculos atrás de nós”.

(Jorge de Lima, p.131)

“O homem vai ‘sendo’ e ‘des-sendo’ – vivendo. Vai acumulando ser – o passado –: se vai fazendo um ser na série dialética de suas experiências. Esta dialética não é da razão lógica, se não precisamente da história... Em que consiste esta dialética que não tolera as fáceis antecipações da dialética lógica?” (Ortega, 1971, p. 54).

Tomar a vida humana como uma coisa dentre outras, não seria isto incorrer num grave erro? Já mencionamos parcialmente uma resposta a esta questão. Importa insistirmos um pouco mais no assunto, considerando o lugar e as implicações que esta idéia ocupa na filosofia de Ortega.

A vida humana não é uma coisa, daí a impossibilidade de defini-la à maneira das coisas. E é isto que faz, na concepção de Ortega, a ontologia tradicional. Uma reforma radical da filosofia deve “superar” antigos preceitos sobre o ser, pois estes já não dão conta da realidade humana. Ou são, no mínimo, suspeitos, dadas as divergências apresentadas em torno da questão ao longo da história da filosofia. “Na ontologia tradicional, afirma Ortega, o termo *res* vai sempre conjugado com o de *natura*, seja como sinônimo, ou no sentido de que a *natura* é a verdadeira *res*, o princípio da *res*” (1971, p.33). Fruto do mundo grego, o termo natureza é primeiramente estruturado em Aristóteles, passeia pelos campos estoicos e lá recebe uma nova roupagem, para daí entrar no chamado Renascimento, e é através deste que toma a época moderna. Em Robert Boyle, segundo Ortega, na esteira de Cassirer, “adapta sua expressão ainda vigente: a *natura* é a regra ou o sistema de regras, de acordo com o qual se comportam os fenômenos – ou seja, a lei” (1971, p.33).

Foi dos helênicos que herdamos, para falarmos nos termos de Ortega, este “tesouro”, ou seja, a idéia de algo que tenha uma consistência fixa, uma natureza, um ser! Não nos propomos a fazer uma história do conceito de natureza, o que seria demasiadamente pretensioso. Mas não deixemos de notar e muito menos de nos surpreendermos com a longa maratona deste conceito na história do Ocidente, seu movimento, como ele se modifica e, modificando-se, transforma nada mais nada menos do que o entendimento do homem antigo ao moderno sobre o universo. Isto não significa que o conceito perdeu o seu vigor original, ao contrário, Ortega entende que nesse processo tal conceito se potencializa. A prova disto estaria na própria filosofia moderna, que não abdica da idéia de natureza, mas, o inverso, torna-a indispensável.

O processo – afirma Ortega, que leva à *natura* do aristotelismo a se converte na regra ou lei estável dos instáveis fenômenos para Boyle, longe de ser uma degeneração, é uma depuração do conceito originário e, por assim dizer, sua sincera confissão (1971, p.35).

Reservar-nos-emos a tentar mostrar, acompanhando o pensamento de Ortega, o que da concepção inicial do ser permaneceu gravitando na filosofia Ocidental, o que dela herdamos, suas implicações e o perigo que ela significa – “uma herança não é apenas um tesouro; ela é, ao mesmo tempo, uma carga e uma corrente” (1971, p.34), alerta Ortega. Para ele, é Parmênides que vai formar a base do pensamento grego. Parmênides de Eléia, a partir dele tudo foi eleatismo, entenda-se, busca pelo fixo, estável, invariável, atual. O ser dos conceitos e dos objetos da matemática seria o modelo inefável e copioso. Mas o mundo circundante atormentava os gregos com sua mudança, o “movimento” se apresentava como uma dificuldade a qual era preciso resolver. Aristóteles, é claro, não ignora esta dificuldade e procura solucioná-la. Uma solução, dirá Ortega, *juste milieu*:

Procura na coisa mutável aquilo que não varia na sua mudança, o que, no seu movimento, permanece. Isso é o que eu chamo de ‘natureza’ das coisas, ou seja, o que na coisa real *parece* ocultar-se de ser, como são os conceitos e os objetos matemáticos. A *physis*, φυσικς, era o princípio invariável das

variações. Desse modo tornava-se possível conservar o eleatismo fundamental do ser e, todavia, pensar como realidades as coisas que, para o eleatismo absoluto careciam de autêntica realidade, de *usia*, ουσια. A idéia de tempo, intercalando-se entre a ουσια invariável e os estados diversos da coisa, servia de ponte entre a unidade latente do ser e sua aparente multiplicidade. A *res* ficava aqui concebida como algo que tem no seu interior – no seu αρχη – a mesma condição ontológica que o conceito e o triângulo: a identidade, a invariabilidade radical, a estabilidade, a profunda quietude que, para o grego, significava o vocábulo *ser* (1971, p.35).

Até então, para Ortega, os estudos sobre o homem têm sido baseados numa lógica do ser eleática. Os naturalistas tratam as realidades como se fossem idéias, conceitos; projetam no mundo real o que é peculiar do pensamento: ser lógico, idêntico. Nem mesmo os “cavaleiros do Espírito” se salvaram nesta batalha: “O espírito, se houver alguma coisa no mundo que o for, é identidade e, portanto, *res*, coisa, tão sutil e etérea quanto se quiser” (Ortega, 1971, p.38).

Na análise crítica de Ortega, aconteceu-nos nestes séculos de história da filosofia perdermos de vista a função da razão na vida humana, que é servir a esta e não estorvá-la em meio à idolatria da inteligência. Por isso ele propõe que façamos uma reforma radical da filosofia. No presente estudo, trata-se de focarmos nossa visão para o que tem nesta reforma de radical na compreensão daquilo que designamos por séculos de homem. Ortega pretende “elaborar um conceito não-eleático do ser, da mesma forma que foi elaborada uma geometria não-euclidiana”, e, em seguida, na esperança de que o mundo grego ainda nos beneficie, afirma “É chegada a hora de que a semente de Heráclito produza sua grande colheita” (1971, p.44). Não mais Parmênides, mas Heráclito, ou seja, vir-a-ser, movimento, mudança. Sendo este um grande empreendimento, suas dificuldades estão ao nível de suas pretensões. Mas isto não justificaria o abandono de tal tarefa.

A vida humana como alma, a vida humana como coisa, são concepções de idades passadas, antigas ou modernas, que não se podem repetir presentemente. Elas pressupõem certas estruturas das quais não podemos nos ater se quisermos compreender o sentido daquilo a nós proposto por Ortega na sua ontologia. Precisaríamos, se quiséssemos permanecer presos a

essas concepções, de uma outra história, em que o homem se conservasse invariavelmente o mesmo. Mas é justamente isto que não acontece, pois neste caso não haveria história. A vida humana é um drama, vai se fazendo a cada momento. Deveríamos, portanto, diante deste drama que é a vida de cada qual, nos abater? Não, responde Ortega com uma certa disposição para ver o lado favorável desta situação, tomando a mudança de tudo quanto é humano como nosso “privilégio ontológico” (1971, p.57). Ou como afirma Julián Marías ao interpretar Ortega: “O homem é uma realidade plástica, de uma plasticidade que não exclui limitação, mas que – sobretudo quando se toma o homem em geral, não um homem determinado – é indefinida” (1967, p.81).

Isso não nos deve levar a crer que o homem está livre para ser o que bem quiser, a esmo; de forma alguma. Sua circunstância lhe oferece enormes dificuldades com as quais ele tem que lutar para realizar o seu programa vital. Permanece ele, queira ou não, com um pé na terra, melhor dito, sujeito, em parte, a condições biológicas. O surgimento da biotecnologia vem de certa forma ao encontro dessa tese. Que o homem desenvolva uma técnica específica de intervenção em características biológicas antes inacessíveis, é sinal de beligerância com as condições que lhe foram impostas pela natureza. O sucesso dessa intervenção, ou a sua possibilidade concreta de realização, é a prova parcial da plasticidade humana. Mas como conciliar isto com a afirmação que fizemos anteriormente de que o corpo humano é também ele uma coisa? Não há contradição, é uma coisa entre outras coisas, manipulável, calculável...

Daí a possibilidade permanente do homem perder-se a si mesmo, ou melhor, deixar de ser o que é e se transformar em outro (alteração). Na sua existência raramente pode estar seguro de ser ele mesmo, não somente no que se refere à vida individual, mas à chamada humanidade: conceito problemático e recente na nossa história. Seguramente, para Ortega, a única certeza que podemos ter acerca da vida humana é sua total insegurança. Por isso ele considera o imperativo “vivei em perigo” frívolo. Em última instância, a vida humana é risco.

Para Ortega, a sensação de segurança que gravita em torno do homem contemporâneo o leva a equivocar-se sobre o sentido geral da vida. Esta segurança seria provocada em parte pelos avanços da técnica. Porém, mesmo que a técnica vá sempre avante, o que já é acreditar numa certa idéia de progresso, o seu avanço pode significar tão somente um aprofundamento dos mecanismos de dominação, quando não a destruição da vida na terra. Há reconhecidamente técnica para isto, como nunca houve na história do homem. Também nada nos garante que a técnica, tal como conhecemos hoje, não venha um dia a desaparecer. Portanto, em vez do imperativo nietzschiano “vivei em perigo”, Ortega propõe “vivei em alerta”. A condição ontológica do homem é de perigo, portanto, no plano decisivo de sua vida, não cabe uma escolha deste gênero. Recomendar o perigo é redundância, não há vida humana sem risco.

ser homem significa, precisamente, estar sempre a ponto de não ser, significa ser vivente problema, absoluta e azarosa aventura ou, como costume dizer, ser, por essência, drama! Porque só há drama quando não se sabe o que vai acontecer, ou quando cada instante é puro perigo e trêmulo risco. Enquanto o tigre não pode deixar de ser tigre, não pode destigrar-se, o homem vive em risco permanente de desumanizar-se (Ortega, 1960, p.64).

Não queremos dizer com isso que na perspectiva de Ortega a vida humana não tenha uma estrutura. Mesmo um drama tem estrutura. Questionamos em que consiste esta estrutura, já que substância nenhuma a sustenta e nem podemos recorrer a nada *a priori* inato. Diante de tal conflito, a alternativa de Ortega é abandonar as usuais categorias de ser, substância ou natureza no que se refere ao homem. Para ele é claro como essas categorias são férteis e os progressos alcançados pelas ciências naturais e as técnicas em geral seriam a maior prova disto. No entanto, como se justificariam os impasses que até hoje perduram acerca da suposta natureza humana? Seria apropriado para a compreensão do homem utilizar as mesmas categorias que governam o conhecimento do mundo natural?

A natureza é uma coisa, uma grande coisa, composta de muitas coisas menores. Ora, qualquer que seja a diferença entre as coisas, todas têm um aspecto básico em comum, que consiste simplesmente no fato de que as coisas *são*, têm um ser. E isso significa não só que elas existem, que há, que estão aí, senão que possuem uma estrutura ou uma consistência fixa, dada (...). Outro nome para expressar o mesmo é a palavra natureza. E a tarefa da ciência

natural é penetrar sob as aparências até essa natureza ou textura permanente (...). Mas hoje sabemos que todas as maravilhas das ciências naturais, por inesgotáveis que sejam em princípio, devem sempre deter-se completamente diante da estranha realidade que é a vida humana. Por quê? Se todas as coisas revelaram uma boa parte de seu segredo para a ciência física, por que somente esta resiste com tanta tenacidade? A explicação deve ir bem fundo e radical; talvez seja apenas isto: que o homem não é uma coisa, que é falso falar de natureza humana, que o homem não tem natureza (...). A vida humana, pelo visto, não é uma coisa, não tem natureza, e, por conseguinte, devemos decidirmos a pensar nela com categorias e conceitos que sejam radicalmente diferentes dos que lançam a luz sobre os fenômenos da matéria (Ortega, 1971, p. 27-29).

A constatação de que o método científico é insuficiente para dar conta dos assuntos humanos é compartilhada por muitos contemporâneos de Ortega, dentre eles, Edmund Husserl. As primeiras décadas do século XX foram marcadas por intensas transformações no mundo europeu, a razão científica mostrara sua competência no que se refere à sua compreensão e intervenção no mundo natural, cumprira seu papel elegantemente, mas, na esfera do espírito, reinou uma confusão que despertou na Europa a consciência de que se estava passando por uma verdadeira crise. É com essa percepção que Husserl elabora uma conferência em 1935 intitulada *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental*. Esta crise refere-se, como o nome da conferência atesta, às ciências européias e ao homem europeu, juntamente com a possibilidade da fenomenologia transcendental apresentar uma saída para tal crise. Por Europa, Husserl entende uma certa unidade espiritual de ser, assim engloba no conceito não somente a Europa enquanto limite territorial, mas também domínios ingleses, como os Estados Unidos etc. Trata-se, portanto, de uma unidade vital, de criação em ordem espiritual. A questão suscitada por Husserl diante da crise européia no plano da vida é a seguinte:

Como se explica que, neste plano, nunca se chegou a uma medicina científica, a uma medicina das nações e das comunidades supranacionais? As nações européias estão enfermas. Diz-se que a própria Europa está em crise. Não faltam os curandeiros. Estamos submersos num verdadeiro dilúvio de propostas ingênuas e exaltadas de reforma. Mas por que aqui as ciências do espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam o serviço que as ciências da natureza cumprem excelentemente bem em sua esfera? (1996, p.59-60).

Husserl entende que a crise das ciências ocorre em consequência da crise da humanidade como projeto racional elaborado a partir da filosofia grega, sendo esta compreendida como saber fundamental, uno e universal. Considerando a Grécia como o berço da cultura européia, vê na trajetória da razão no Ocidente, através das ciências, o desvio desse projeto original. Portanto, não se trata de abrir alas para o irracionalismo, o que Husserl pretende fazer é uma reforma desse projeto original fundado na filosofia tal como compreendida pelos gregos. Esta reforma viria através da fenomenologia.

Husserl vai encontrar na reflexão histórica e nas condições pré-rationais do conhecimento teoricamente estruturado uma maneira de meditar sobre o homem, mas sustentando-se na idéia de uma finalidade, esta seria por sua vez infinita e para ela a humanidade européia estaria orientada. A idéia de uma finalidade ou *télos* enquanto uma tarefa infinita, tal como Husserl compreende, só foi possível devido à ramificação das ciências a partir da filosofia. As atividades exercidas pelas ciências comportam um modo de ser e uma temporalidade distintos de outras formas culturais que antecederam à filosofia. Após esta, a humanidade estaria orientada para um horizonte infinito de tarefas, não enquanto algo real, mas ideal e que constituiria uma nova ponte ou condição para criação de idealidades de nível superior, e assim sucessivamente, formando um movimento ascendente, no sentido de criar cada vez mais tarefas – infinitas. Portanto, a história européia estaria orientada para um fim infinito. A consciência dessa atividade infinita no seio do seu próprio desenvolvimento histórico torna o *télos* uma meta prática da vontade.

Diante das dificuldades apresentadas e compartilhadas por Ortega e Husserl, no tocante ao fracasso das ciências para a compreensão do homem, o primeiro chega à conclusão de que “*o homem não tem natureza, senão que... tem história*” (1971, p.55). Também Husserl, como vimos parcialmente, recorre a uma certa filosofia da história para entender o sentido daquilo que designa de humanidade européia. Mas deixemos Husserl, é assunto para ser desenvolvido

em outra ocasião, e concentremos nossa atenção em Ortega. Recorrendo à história Ortega cogita deixar a vida humana mais transparente, e assim não despreza as mutações que avassalaram e avassalam os homens desde os primórdios até os dias atuais. Narrar a vida do homem seria compreendê-lo, não de todo, porém, o mais próximo possível.

Somos tentados a concordar com Ortega, considerando no homem suas peripécias, suas singularidades, seus atos tantas vezes ditos inumanos, suas contradições; por fim, seu modo de ser esquivo, quase inapreensível. Deste modo estaríamos destinados a compreendê-lo sempre um pouco *tarde* demais, ainda que avançássemos vigorosamente em nossas investigações sobre seu passado remoto ou recente. De fato, dificilmente o homem consegue prever seu futuro, e se o faz é sempre de maneira inexata, portanto sujeito a erros grosseiros. O destino humano está muito aquém das condições ideais que regem certas leis da física e que permitem um alto grau de previsibilidade. Afirmar uma natureza humana é, de certa forma, querer prever o futuro: o que no homem tem de imutável e permanecerá sempre assim. Forma esdrúxula de messianismo.

Porém, os argumentos de Ortega não são definitivos, como não o é de nenhuma filosofia. Cassirer, no seu *Ensaio sobre o Homem*, respondendo diretamente a Ortega, diz que “o conflito entre o ser e o devir, que no *Theaetetus* de Platão é descrito como o tema fundamental do pensamento filosófico grego, não é resolvido se passamos do mundo da natureza para o da história” (1994, p.280). Segundo ele, após a *Crítica da Razão Pura* de Kant, o dualismo entre ser e devir é concebido mais num plano lógico do que metafísico. Neste sentido, ao se falar de um mundo de mudança ou um mundo estático, o que se compreende não é em absoluto um antagonismo entre diferentes domínios do ser. Desde então, a oposição entre ser e devir é entendida como categorias, condições e pressupostos do nosso conhecimento empírico. Cassirer, ainda na esteira de Kant, toma essas categorias como princípios universais, portanto, passíveis de serem encontradas onde quer que haja alguma forma de experiência humana. Partindo desses pressupostos, ele vai aguçar sua crítica a Ortega:

Na verdade, nem mesmo o mundo da história pode ser entendido e interpretado apenas em termos de mudança. Este mundo inclui também um elemento substancial, um elemento de ser – o qual, contudo, não deve ser definido no mesmo sentido que no mundo físico. Sem esse elemento, dificilmente poderíamos falar, como o faz Ortega y Gasset, da história como sistema. Um sistema pressupõe sempre, senão uma natureza idêntica, pelo menos uma estrutura idêntica (Cassirer, 1994, p.281).

Teria Ortega exagerado na sua negação absoluta de qualquer substância na vida humana? Seria este um recurso para enfatizar seu ponto de vista? Porque, afinal, tal como notou Cassirer, para se falar da “história como sistema” pressupõe-se algo que permaneça, remanesça conservando uma estrutura fundamental em cada vida humana que surge. Ortega teria permanecido, assim, num beco sem saída, sem dar um só passo a mais em direção à compreensão da vida humana ao afirmar que “A história é um sistema – o sistema das experiências humanas, que formam uma corrente inexorável e única”? (1971, p.58-59).

História aqui deve ser compreendida no sentido de temporalidade e não somente de identidade. Tal como dissemos no capítulo anterior, a vida humana, para Ortega, é uma realidade que, paradoxalmente, não é, mas que pretende ser, projeto. Ante ela se abrem possibilidades de ser de acordo com as circunstâncias em que se encontra, neste sentido ela é antecipação, ou como Ortega reitera, futurismo, uma operação adiante. Porém, embora o homem viva a partir de uma idéia de ser, ou melhor, desde o seu programa vital, ele só o faz no momento presente, este condensa e resume o passado, ao mesmo tempo em que gesta o porvir. Logo, é a vida humana uma realidade problemática, considerando que ela sofre de uma indefinição de perfil fixo e inalienável.

O passado apresenta-se como uma realidade fixa, àquela porção que Ortega tem designado como a única possibilidade de definir o homem: o que ele tem sido. Uma vez realizado este passado não pode ser alterado, o homem não tem opção senão contar com ele enquanto repertório de acontecimentos que estrutura o seu ser até o momento presente. Em outras palavras, o passado é parte das circunstâncias e como tal pode favorecer ou dificultar o

curso do homem na realização do seu programa vital. Por fim, o passado não importa por si, sem mais nem menos, mas sim em vista do futuro.

Parece-nos que a oposição entre ser e devir, para Ortega, não está reservada a uma questão lógica, a pressupostos para o conhecimento do nosso mundo empírico. Ou se sim, seria justamente isto que estorvaria nossa compreensão da vida humana.

Heidegger, contemporâneo de Ortega e de uma filosofia afim, embora entre eles haja finas diferenças, quando quer designar certas características peculiares do *Dasein*¹⁰, diz que devemos tentar entendê-las *existencialmente* e não categoricamente, conforme análise desenvolvida em *Ser e Tempo*. Numa obra póstuma, *O Homem e a Gente*, já citada aqui inúmeras vezes, Ortega vai considerar o termo existência inadequado para denominar a vida humana e que constitui uma “arbitrariedade terminológica” fazê-lo. Sua conjectura é de que a palavra existir tenha sua origem em situação vital de luta e beligerância e que seu sentido vai numa direção distinta da que devemos trilhar para entender a condição ontológica da vida humana. O que existe aparece na vida humana, mas não é propriamente ela; no entanto, não devemos perder de vista que é com essas coisas, existentes, que o homem tem de viver, é-lhe forçoso relacionar-se.

Porque isso significa propriamente existir, – vocábulo, presumo, originariamente de luta e beligerância, que designa a situação vital em que subitamente aparece, se mostra ou se faz aparente, entre nós, como brotando do solo, um inimigo que nos fecha o passo com energia, isto é, nos resiste e se afirma ou se torna firme a si mesmo diante e contra nós. No existir está o resistir e, portanto, o afirmar-se o resistente, se pretendemos suprimi-lo, anulá-lo ou tomá-lo como irreal. Por isso o existente ou surgente é realidade, já que realidade é tudo aquilo com que, queiramos ou não, temos de contar, porque, queiramos ou não, **está aí**, ex-iste, re-siste (Ortega, 1960, p.80).

E um pouco mais adiante, numa provável crítica a Heidegger e ao chamado existencialismo, afirma: “Alguns querem hoje designar assim o modo de ser do homem; mas o

¹⁰ Na edição brasileira de *Ser e Tempo*, a qual utilizamos neste trabalho, o termo *Dasein* é traduzido por “Presença”.

homem, que é sempre *eu*, – o eu que é cada um, – é o único que não existe mas *vive* ou é vivendo” (1960, p.80).

Afigura-se que tanto Heidegger quanto Ortega tentam se desvincular de uma análise do homem a partir do ponto de vista da razão tal como se desenvolveu de forma mais vigorosa no Ocidente, por isso insistem em abandonar certas categorias que já estariam tão saturadas que embarçam o sentido próprio daquilo que buscam compreender. Pelos motivos apresentados acima, poderíamos ficar constrangidos em dizer que quando Ortega afirma que a “natureza” do homem é história deveríamos entender existencialmente. No entanto, isto não nos impede de dizer que quando ele sai do âmbito da natureza para o da história, o conflito entre ser e devir é encarado de um modo distinto. Aparentemente o que Ortega tenta dizer não é metafísico no sentido em que antecede às críticas de Kant e também não é como a filosofia se desenvolve após Kant, ou seja, categorias para a compreensão do mundo empírico, tal como afirma Cassirer. Nossa conjectura é de que se trata de uma perspectiva muito próxima da que Heidegger aborda e que a desavença entre ambos sobre o termo existência não deve ofuscar o sentido daquilo que buscamos compreender. Diga-se de passagem, o próprio Ortega utiliza-se correntemente do termo existência para designar a vida humana em várias de suas obras. Por exemplo, *Meditação Sobre a Técnica*. Citar tais trechos aqui seria redundância, o fizemos em vários momentos.

Esta aproximação entre Ortega e Heidegger não é uma arbitrariedade de nossa parte. Num livro póstumo, *Que é Filosofia?*, Ortega chega a reivindicar para si a prioridade cronológica da utilização do termo existência no sentido que ele adquiriu. Ele se considera o primeiro a cunhar este conceito, embora reconheça que é em Heidegger que a idéia de existência encontra sua expressão mais vigorosa e é através deste que se faz notar o enorme significado destas palavras (Ortega, 1958, p.230-231). Num sério estudo sobre a relação entre a filosofia de Heidegger e Ortega, Antonio Regalado García vai afirmar que “Vida humana é o

correspondente conceito antropológico ao ontológico *Dasein* de Heidegger” (1990, p.145, tradução nossa). Não é assunto que possamos desenvolver agora, devido à extensão do tema e sua complexidade, mas cabe esta consideração.

Em contraposição à razão físico-matemática, que se utiliza de categorias lógicas, Ortega propõe uma *razão histórica*. Ferrater Mora nota que Ortega utiliza os termos razão físico-matemática, razão pura, razão abstrata para designar uma identificação aleatória feita por alguns filósofos entre a razão e alguns de seus predicados. É a razão pura entendida numa determinada época, precisamente a partir do Renascimento, embora devamos considerar que com Kant, e o idealismo alemão procedido dele, já haja um esforço a fim superá-la, embora sem grande sucesso – como Husserl também faz notar (Husserl, 1996, p.77). Seguindo este raciocínio, poderíamos dizer que, para Ortega, o homem não tem história porque tem uma natureza, como pensou, por exemplo, Maquiavel no Renascimento e outros tantos historiadores da modernidade. Ao contrário, ele só tem “natureza” porque tem história. Ou melhor, sua “natureza” é a história, e a forma de apreender esta “natureza” seria através da razão histórica. Examinemos.

Segundo análise desenvolvida por Ortega e outros, a civilização moderna, num excesso de fé na razão, acabara por sublinhar excessivamente valores ligados a esta, como a cultura, em detrimento da vida em geral. Para Nietzsche, esse movimento teria surgido alguns séculos antes, na época de Sócrates, quando o homem Ocidental parece buscar vigorosamente as leis da razão. Esta tendência teria se fortalecido no decorrer dos séculos a tal ponto que na modernidade chega-se a supor que a razão pura constitui a grande força motora do universo, sua verdadeira substância. Um caminho necessário, embora suspeito, com o qual o homem pôde dilatar o seu modo de ser, no sentido de construir com cada vez mais perspicácia sobre a natureza dada uma “sobre-natureza”, ultrapassando veementemente as amarras impostas pela vida natural. No entanto, foram demasiadamente longe no seu projeto, a ponto de colocarem a própria vida em

segundo plano, quando, no fundo, ela é a própria força propulsora, da qual se originam as demais realidades. Logo, é preciso redescobrir as potências da vida, adormecidas no modo de ser totalitário da razão pura que arroga sobre si autoridade máxima.

A influência que Nietzsche exerceu sobre o filósofo espanhol é bem maior do que o último pôde admitir. Ortega, embora o cite constantemente nos seus primeiros escritos, não o inclui entre aqueles que mereça algum crédito na constituição da sua filosofia. No entanto, não é isto que nos revelam as inúmeras alusões que ocorrem, direta ou indiretamente, na obra de Ortega referentes ao pensamento nietzschiano. Embora o próprio Ortega seja dado a um estilo um tanto quanto literário de filosofar, quando se vê perante um filósofo como Nietzsche ou Unamuno, também com suas vicissitudes estilísticas, ele exige o rigor conceitual que muitas vezes não encontramos em seus escritos.

Na concepção de Nietzsche, a vida na sua integridade é constituída hierarquicamente, sendo a razão e a história aspectos posteriores de uma outra força, a qual ele denominou “vontade de potência”, entendida como a própria vida em seu estado original. Nietzsche questiona “Até que ponto é nosso intelecto consequência das condições de existência? Não deveria toda filosofia em última estância elucidar as condições prévias das quais o processo da razão depende?”.¹¹ Este fundo secreto, do qual até mesmo o conhecimento é um fruto, chama-se vontade de potência. Para Nietzsche, a busca do homem pela verdade e a consequente evolução do conhecimento não é produto de um amor desinteressado, e sim uma manifestação do aumento da vontade de conhecer, envergado pela vontade de potência enquanto conhecimento, a fim de intensificar a potência vital do indivíduo e da espécie. O desejo de conhecer aparece como uma ficção da vontade de potência, logo, a verdade, como um “pretexto”, que se torna válida somente na medida em que serve à vida. Portanto, o conhecimento se manifesta como mais um instrumento da vida. A verdade e a confiança nas categorias da razão, na dialética e nos juízos lógicos constituem um imperativo da vontade de domínio sobre uma multiplicidade

¹¹ Nietzsche, F. **Der Wille zur Macht**. Citado por Regalado García (1990, p.43).

de sensações. Desta forma, Nietzsche apresenta ante o *apriorismo* dos juízos sintéticos kantiano, a vida como vontade de potência, do qual aquele depende e que o precede, não no sentido de vir antes, mas de ser a própria manifestação daquela.

Ortega segue a trilha de Nietzsche quando busca as condições prévias do conhecimento na vida humana, precisamente quando as encontra na sua idéia de programa vital, que seria uma condição pré-racional a todo conhecimento humano.

Vontade de poder como vontade de ficção alimentam o conceito orteguiano do homem como ser técnico, como descobridor da técnica e inventor de si mesmo, impulsionado por um programa vital que é pré-técnico cuja essência é a vontade de ser (Regalado García, 1990, p. 45-46, tradução nossa).

Isso não significa que para Ortega a razão pura deva ser simplesmente descartada. Seria incorrer num outro erro fazendo mera inversão de papéis. Aliás, nem mesmo Rousseau, a quem Ortega atribui uma proposta de retorno do homem ao seu “estado de natureza”, pensou dessa forma. Ou se assim Rousseau o fez no primeiro e segundo *Discursos*, trata de deixar claro no *Contrato Social* como esse retorno é impossível. Ortega propõe que encontremos o verdadeiro papel que a razão deve desempenhar na vida humana. Para isso é preciso que ela, a vida, se liberte das amarras impostas pela razão pura; ou melhor, que a razão pura encontre sua autêntica função na vida humana: servir a ela. Era essa a abertura necessária para que uma “nova” forma de razão viesse à tona, a razão vital ou histórica.

O conceito de razão vital não é simples. Ao associar razão e vida, Ortega não permanece em definitivo com nenhum dos dois. Seja dito de passagem, não sem justificativa, o termo *razão vital* pode gerar muitos equívocos. Primeiro, ao falar em razão esta é logo associada ao chamado racionalismo, que Ortega critica intensamente. Segundo, o termo vitalismo está imbuído de tantos sentidos que sua utilização se torna confusa. Seria ele um vitalismo puramente biológico ou o desenvolvimento de uma espécie de vitalismo filosófico? Ortega não ignora essas dificuldades, tanto que recorre a outros termos para expressar seu pensamento da

forma mais inequívoca possível. Daí toparmos com expressões como razão vital, racionalismo, razão vivente, razão histórica ou narrativa.

Ferrater Mora afirma que o único sentido possível para compreender a filosofia de Ortega vitalista seria tomando-a não enquanto um rechaço da razão, como uma forma superior de conhecimento, uma vez que Ortega não aceita outro conhecimento teórico senão o racional; mas é preciso que se coloque no centro da discussão o verdadeiro problema do sujeito pensante, o problema da vida. Este esclarecimento se torna necessário uma vez que o termo “vitalismo” pode suportar outros tantos significados.

É para evitar esse e outros enganos que Ortega se propõe a estabelecer um novo tipo de razão. Entenda-se:

um tipo de razão que não constitui uma nova *teoria* a propósito da razão, mas o reconhecimento do *fato* de que qualquer que seja a idéia que o homem tenha da razão, não tem outro remédio senão admitir que a razão se acha sempre arraigada em sua vida (Ferrater Mora, 1963, p.71).

Com isso fica claro que a idéia de razão vital não é uma realidade extraviada e distante do homem, nem um recurso reservado a poucos ou restrito à determinada área. Se existe uma área para que ela se apresente, esta é a própria vida humana. A razão vital, permitam-nos a redundância, é a própria vida se manifestando, a realidade mais simples e patente que há. Com efeito, a vida humana “não é uma entidade dotada de razão, mas antes uma entidade que *usa necessariamente* da razão, inclusive quando parece comportar-se de forma irrazoável – ou irracionalmente” (Ibid). O que não quer dizer um retorno aos princípios da razão no sentido que foi desenvolvida na modernidade, antes que a vida tem que se justificar a si mesma. Essa justificativa não é perante a razão pura, mas sim perante a sua própria atuação no mundo.

Tal justificação – equivalente a um ‘dar conta’ do fato e do vivido – não é sempre, nem muito menos, de índole intelectual. As chamadas ‘explicações intelectuais’ são, de fato, o resultado de uma reflexão tardia – tardia na vida intelectual e também na existência histórica. Ortega reiterou que a vida é impossível sem saber. Mas ‘saber’ significa aqui, primariamente, ‘saber a que ater-se’. (...) Em suma, a razão já não é definida como uma operação intelectual; é definida como a única possibilidade que tem o homem de caminhar sobre o escorregadio solo de sua existência (Ibid, p.72-73).

A consideração feita por Ortega de que as explicações intelectuais são tardias na vida humana estão relacionadas com a distinção que ele estabelece entre idéias e crenças. Na verdade, *Idéias e Crenças*, é o título de um ensaio que constituiria, na intenção do autor, o primeiro capítulo de um livro destinado a desenvolver a idéia de razão histórica, o qual, por sua vez, deveria se chamar *Aurora da razão histórica*. A pretensão de Ortega não veio a ser realizada plenamente, porém, já este ensaio, pode nos ajudar a entender melhor o que ele compreende por tal razão.

As idéias podem ser compreendidas de maneiras deveras distintas. Ortega destaca dois modos como elas se manifestam: na forma de “ocorrências”, como o próprio nome sugere são idéias que nos surgem acerca disto ou daquilo, que se originam de nós mesmos ou do outro, e as repetimos e adotamos. O grau de verdade destas idéias aqui não tem relevância, podem ser inclusive verdades científicas, teorias matematicamente construídas, ou simples pensamentos vulgares, opiniões discutidas, afrontadas ou adotadas, seja com viço ou prostração. Por outro lado, há idéias que não correspondem a este caráter descrito acima, que não são pensamentos que temos ou adotamos, são, na verdade, o contrário, idéias que *somos*, em que *estamos*. A forma mais adequada de designá-las é chamando-as de crenças, elas “constituem o continente de nossa vida” (Ortega, 1959b, p.4). Existem, pois, idéias-ocorrências e idéias-crenças, às primeiras chamaremos simplesmente de “idéias” e às segundas de “crenças” – tal como Ortega o faz.

Por seu cunho extremamente radical, as crenças podem, e é o que acontece comumente, ser confundidas com a realidade mesma. De certa forma, para Ortega, é quase impossível distinguir entre nossas crenças acerca da realidade e a própria realidade. Isto as distancia de idéias que temos da realidade, pois no fundo, poderíamos seguir na vida sem estas. Ortega sustenta: “com as crenças propriamente não *fazemos* nada, senão que simplesmente *estamos* nela”, neste sentido são elas que nos têm, “parecem estar aí já antes que nos ocupemos em

pensar” (1959b, p.5). Enquanto as idéias aparecem de maneira secundária, como resultados de nossa ocupação intelectual. Na hierarquia geral da vida as idéias são construções posteriores, sob elas operam nossas crenças, tal como sob todo rio há um leito que o abarca. Nas crenças não *pensamos*, mas *contamos* com elas.

A máxima eficácia sobre nosso comportamento reside nas implicações latentes de nossa atividade intelectual, em tudo aquilo com que contamos e em que, de puro contar com, não pensamos (Ortega, 1959b, p.9).

Contar com, quer dizer, esperar, confiar, supor, imaginar sem que para isso seja feita uma reflexão profunda, sem que seja necessário negar ou afirmar algo e, no entanto, oriente nossa atuação no mundo. Por exemplo, ao nos dispor a atravessar uma rua cremos que existe uma rua, embora a questão “existe um mundo e, neste mundo, uma rua?” e, caso a resposta seja positiva, “como nos relacionamos com ele?” não tenha passado nem ao largo da nossa consciência. Apenas a supomos e, bem ou mal, vivemos sobre essas suposições. Consoante Ortega, “a este modo de intervir algo em nossa vida sem que o pensemos chamo ‘contar com’. E este é o modo próprio de nossas crenças efetivas” (1959b, p.9). Ou como figura Ferrater Mora:

Os pensamentos chamados idéias são objeto de nosso discurso; os pensamentos chamados crenças são o objeto de nossa suposição: não os pensamos, mas os damos por supostos. Quando tal acontece dizemos que “estamos numa crença” (1963, p.78).

Para Ortega, o intelectualismo quis inverter o sentido das coisas e colocar como se o mais importante no homem fosse aquilo que ele faz conscientemente, quando o mais eficiente em nossa vida é justamente o contrário. Isto não significa um abandono do intelecto, ser secundário perante o ponto de vista da vida humana não implica que devemos renegá-lo ao esquecimento. Antes o “intelecto é o aparato mais próximo com que o homem conta” (Ortega, 1959b, p.21). Por isso Ortega pôde afirmar sobriamente que podemos até mesmo morrer por nossas idéias, mas não podemos fazer com elas o que fazemos com as crenças – viver delas.

Observe-se que com isso Ortega disse, nada mais nada menos, que nós, em certa medida, somos nossas crenças, dependemos delas para viver. E poderíamos simplesmente ficar por aqui? E quanto às dúvidas? A crença em seu estado superlativo, como a do religioso, será que por vezes não se estremece e ameaça a fundo a vida daquele que crê? Ou poderíamos dizer que ao sair de determinado repertório de crenças – talvez seja mais adequado dizer que as crenças o abandonaram, outras tomam imediatamente o lugar daquelas? Haveria uma oposição entre dúvidas e crenças?

Ortega vai entender que até mesmo a dúvida pode ser um estado da crença:

a dúvida, a verdadeira, a que não é simplesmente metódica nem intelectual, é um modo de crença e pertence ao mesmo estrato que esta na estrutura da vida. Também na dúvida *se está* (1959b, p.18).

Assim, Ortega não contrapõe a dúvida à crença, ao contrário, vê a primeira como uma forma da segunda. Nesse sentido, assim como somos arrebatados pelas crenças, como nelas *estamos*, com as dúvidas ocorre-nos o mesmo, a ponto de estarmos num “mar de dúvidas”. A expressão é utilizada vastamente no linguajar popular e Ortega a adota por considerá-la altamente perspicaz. As dúvidas não são meramente pensamentos que temos, idéias, e que quaisquer evidências que nos levassem ao caminho oposto seriam o suficiente para abandoná-las. Não. A dúvida, como a crença, nos põe em contato direto com a nossa realidade. No entanto, para Ortega, ela toma um caráter negativo, de total instabilidade, levando o homem a vacilar perante o mundo, como se, de repente, tivessem-lhe retirado o solo que o sustenta; a ponto dele se sentir caindo num abismo (1959b, p.18). Portanto, a diferença fundamental entre estes dois modos de *estar* é de que nas crenças se *está* de maneira estável e na dúvida de maneira instável. Claro, isso é somente explicativo, nenhuma crença é absolutamente estável, pode a qualquer momento ser destronada pela dúvida, ou melhor, por um repertório de crenças negativas. Mas o caso é que “vivemos simultaneamente de ambas, de tal modo que nossa vida

seria tão incompreensível sem as dúvidas como o é sem as crenças” (Ferrater Mora, 1963, p. 80).

Acrescente-se que as crenças não se apresentam sempre de forma compacta, na perspectiva de Ortega elas oferecem fissuras. Ora, são justamente nessas fissuras que intervêm as idéias, com estas “se trata sempre de substituir o mundo instável, ambíguo, da dúvida por um mundo em que a ambigüidade desaparece” (1959b, p.21). Assim o homem pode se sentir novamente em terra firme. Lembremos que Ortega considera o intelecto como o aparato mais próximo com que o homem conta. Assim, perante as dúvidas que o ameaçam submergir nelas, o homem não tem saída senão pensar a respeito delas e sobre elas criar idéias, estas “servem para cobrir as fissuras que se abrem continuamente nas crenças que constituem a vida humana”; e mais:

podemos considerar que as idéias são a única possibilidade que temos de manter-nos flutuando sobre o citado mar de dubitações que por toda parte nos circunda. E isso a tal ponto que não é infreqüente substituir nossas prévias crenças, quando estas foram abaladas até seus fundamentos, por meio de novas idéias... *que têm a tendência a converter-se em crenças* (Ferrater Mora, 1963, p.81, grifos nosso).

Conforme Ortega, o homem *está* sempre em alguma crença e para que se compreenda a estrutura de sua vida é preciso descobrir primeiramente quais são as crenças em que ele encontra:

o diagnóstico de uma existência humana – de um homem, de um povo, de uma época – deve começar identificando o sistema de suas convicções e, para isso, antes de mais nada, fixando sua crença fundamental, a decisiva e a que comporta e vivifica todas as demais (1971, p.11-12).

Por conseguinte, se há uma mudança que seja decisiva no curso da história humana, é a mudança das crenças que prevalecem em uma ou outra época, com maior ou menor vigor. Sobretudo nos momentos de crise, em que certas crenças parecem entrar em estado de decadência ou vacilo e outras passam a emergir. Daí a necessidade de uma razão que dê conta do “sentido histórico”, ao mesmo tempo em que não esteja reservada ao historicismo, mas a

qual se integre a este. Por isso Helio Jaguaribe, no prólogo à edição brasileira para *História como sistema*, interpreta a razão histórica como a “razão vital concebida no tempo ou relativamente a conjuntos humanos” (1982, p.11). Nas palavras de Ortega:

Trata-se de encontrar na própria história sua razão original e autóctone. Por isso, tem que se entender, em todo o seu rigor, a expressão “razão histórica”. Não é uma razão extra-histórica que parece cumprir-se na história, senão, literalmente, o que tem acontecido ao homem, constituindo a razão substantiva, a revelação de uma realidade transcendente às teorias do homem, e que é ele mesmo por baixo de suas teorias. Até agora, o que existia de razão não era histórico, e o que existia de histórico não era racional. A razão histórica é, portanto, *ratio, logos*, conceito rigoroso (1971, p.67-68).

Ortega entende que o passado vive no homem, dá-lhe, inclusive, substância para ser o que é atualmente. O passado aparece como um horizonte de experiências que, embora não sejam retornáveis, permanecem atuando na nossa vida em forma de um *ter sido* assim. Para destrinchar a vida de um homem ou de um povo, torná-la transparente, compreender suas peripécias faz-se mister analisar seu presente. Porém, o mais surpreendente para Ortega, é que o presente se constitui daquilo que temos sido. Isto tanto para a vida individual quanto para a coletiva ou social. O passado aparece como parte integrante do presente, embora não seja este, o influi e revela. Daí ele sustentar: o “passado não está lá, na sua data, mas aqui, em mim. O passado sou eu – se entende, a minha vida” (Ortega, 1971, p.60).

Novamente, o que há no homem de imutável, fixo, estático, invariável - numa palavra, o que há no homem de “natureza” – é, precisamente, história. O que o perpassa é ter sido isto ou aquilo, sua identidade só se revela quando olhamos para trás. Deve, portanto, a razão – se quer compreender o homem – assumir o que faz corriqueiramente nos assuntos humanos: narrar, historiar, mas deixando de fora a pretensão de lhe dar uma “natureza” que justifique o movimento histórico.

a *razão* consiste numa narrativa. Frente à razão físico-matemática existe, portanto, uma razão narrativa. Para compreender algo humano, pessoal ou coletivo, é necessário contar uma história. Esse homem, essa nação faz tal coisa, e o faz *porque* anteriormente fez tal outra e foi de tal outro modo. A

vida somente se torna um pouco transparente ante a *razão histórica* (Ortega, 1971, p.53).

Também seria incorrer no mesmo erro, para Ortega, crer que, além do homem ter uma natureza, esta seguir sempre rumo a um “aperfeiçoamento absoluto”. Ou melhor, acreditar numa natureza cujo destino seja a perfeição. Que o homem progrida lhe parece óbvio, porém, que progrida necessariamente é uma crença da qual ele não compartilha. A idéia de que se chegou a um nível histórico do qual é impossível regressar, constitui, para Ortega, o fator de maior fragilidade da cultura contemporânea. Ela nasce da percepção clara das vantagens das técnicas atuais com relação às anteriores.

O embasamento na ciência, ao inverso do que alguns acreditam, constitui um dos ingredientes que ameaçam a técnica mais recente – assim pensa Ortega; chamaríamos hoje de tecnologia, embora ele não tenha se apropriado do termo. É que tendo a tecnologia se baseado na exatidão científica, significa que ela se sustenta em mais pressupostos do que todas as técnicas anteriores. Caindo, portanto, os pressupostos das ciências, implicaria numa possível decadência da tecnologia. Técnicas mais simples correm menos riscos de se perderem, ao contrário, à medida que as técnicas se tornam mais complexas, maiores riscos sofrem de malograr.

Segue que, na sua opinião, esse sentimento de segurança em torno da tecnologia deixa o homem contemporâneo vacilante diante da realidade. Não somente no tangente à técnica em si, mas à civilização em geral. Ainda que Ortega não utilize o termo “civilização técnica” ou “tecnológica”, entendemos que este conceito designa melhor o conjunto dos elementos materiais, intelectuais e espirituais característicos da sociedade contemporânea; ademais, praticamente não se pode falar na civilização atual sem se levar em conta o grau técnico ou de técnica que ela possui. Para Ortega, a precaução para o perigo que corre a civilização tecnológica viria dela mesma: o saber histórico é “uma técnica de primeira ordem para conservar e continuar uma civilização *provecta*” (Ortega, 1956, p.143).

No entanto, quando Ortega se propõe a avaliar o homem dominante do seu tempo, ao qual ele denominou homem-massa, suas conclusões são altamente pessimistas, principalmente no que se refere à relação deste homem com o seu passado. A civilização tecnológica chegou a um ponto onde dificilmente pode ser dado a qualquer homem viver com ou sem técnica, num mundo natural ou extranatural – este último já se apresenta quase como a natureza no seu estado bruto, como algo dado e ao qual não foi necessária a interferência do homem para que a civilização fosse como é. Não que seja assim, mas que apareça ao homem-massa desta forma. Daí que, na interpretação de Ortega, o homem-massa entenda o mundo extranatural como natural e estabeleça uma relação com a civilização tecnológica como o primitivo estabelece com a natureza.

5.1 História invertebrada: a questão do homem-massa

Em 1926, Ortega escreve: “*A característica do momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tem a coragem de afirmar o direito da vulgaridade e o impõe em toda parte. Como se diz nos Estados Unidos: ser diferente é indecente*” (1956, p.57-58). É com esta afirmação que ele exprime seu entendimento sobre a crise pela qual a Europa está passando naquele momento e que é considerada, na sua perspectiva, como a mais grave da civilização Ocidental.

Ortega parte do pressuposto de que os homens são diferentes entre si, alguns possuem certas singularidades sem as quais uma nação seria impossível. Ele entende que uma nação é sempre uma massa humana organizada, estruturada por esses indivíduos singulares. Independente da forma jurídica que uma sociedade nacional venha a ter, sua constituição vital consistirá sempre na ação dessa minoria sobre a massa, esta deve cumprir seu destino que, segundo o autor, é seguir os melhores. Quando isto não ocorre acontece o que Ortega chama de *invertebración histórica*, que é uma dissociação na raiz da sociedade, um desmembramento que antecede o caos social. Foi isto que, primeiro, Ortega começou a constatar na Espanha – a falência da aristocracia e o advento da massa, esta tende a eliminar toda intenção aristocrática,

daí lançar *Espanha Invertebrada*. Logo depois ele estende seu pensamento para toda a Europa e Estados Unidos e começam a surgir os primeiros artigos do que mais tarde viria a constituir *A Rebelião das Massas*.

Segundo a célebre análise desenvolvida nesse livro, como massa (união harmônica do tipo médio de homem, o homem-massa) situa-se todo aquele indivíduo convicto de sua igualdade com os outros homens, certo de que não possui nada de incomum. Seu limite é o espelho, pois este homem vive em meio à multidão, em meio a seus iguais e assim ele não vê para além dele mesmo, para além do seu fiel reflexo, não reconhece nenhuma instância superior a ele. Ocorrendo-lhe algo que não reflita seus gestos, seu modo de ser, que não se encaixe a essa homogeneidade vulgar, a massa reage agressivamente, pois não lhe é simpático o diferente. É um tipo de homem vulgar e que não ignora sua vulgaridade, mas que, sabendo-se vulgar, sente-se no direito de proclamar e exercer sua vulgaridade em todos os campos da vida. Segundo Borel, intérprete do pensador espanhol, “*Vulgar* não se relaciona nem à origem, nem à educação ou à cultura, mas às ambições do homem-massa, cujo ideal assemelha-se a todo mundo e dissolve-se no anonimato” (1959, p.138, tradução nossa).

Opondo-se a esse tipo de homem está o que Ortega chama de minorias seletas, homens não contentes com a condição onde se encontram, querendo ser mais do que já são e, por isso, exigem mais de si. Estes querem, ao contrário do outro, o modo de ser mais perfeito, ainda que não consigam atingir seus objetivos. Assim, Ortega divide os homens em duas classes: aqueles que se mantêm sempre alertas diante da vida, cumulando dificuldades e deveres, exigindo esforço de si e buscando sempre que seu comportamento se produza segundo normas; e há aqueles que vivem em razão inversa, não almejando ser nada além do que já são, abandonando-se aos seus primeiros movimentos e aos movimentos do seu contorno – “*bóias que vão à deriva*” (Ortega, 1956, p.54). Em duas palavras: minorias e massas.

Pois bem, teçamos o drama que atormenta Ortega: “apoderou-se da civilização um tipo de homem ao qual não interessam os princípios da civilização. Não os desta ou o daquela, mas – pelo que se pode ver hoje – os de nenhuma” (1956, p.131). No entanto, desfruta de todos os benefícios aos quais ela lhe proporciona, significando, para ele, que o homem-massa é um primitivo emergindo no meio da civilização tecnológica. “O mundo é civilizado, mas seu habitante não o é” (1956, p.132). Eis o paradoxo.

Dura afirmação a de Ortega; estaríamos de fato retornando a um estágio pré-civilizado? Analisando a estrutura psicológica do homem médio, “a criança mimada da história humana”, Ortega chega à conclusão de que, se não, pelo menos corremos um grande risco. O homem-massa comporta-se exclusivamente como herdeiro da civilização, algo simplesmente lhe dado sem que ele fizesse nenhum esforço para conseguir. Não criou e nem se importa com os princípios dela, mas quer possuí-la. A ausência de esforço para viver que a civilização proporcionou a este tipo de homem acabou por proporcionar “certos modos deficientes de ser homem” (1956, p.150). Tal como uma criança, o homem-massa carece de uma rica experiência a qual possa recorrer – ele não tem sentido histórico. Logo, acaba por perder-se em circunstâncias nas quais um adulto se encontraria facilmente. Ou ocorre-lhe o mesmo que a um bárbaro: não tem ou esquece seu passado¹².

Entendemos ser um equívoco afirmar que o homem primitivo não tem ou esquece o passado. Certamente a maneira como o homem arcaico encara o seu passado, sua origem, a origem dos deuses etc. é bastante complexa. Basta dizer que perpassa pelo campo da mitologia e isto é o suficiente para frearmos nossas pretensões de uma interpretação rápida e certa,

¹² Isso nos faz recordar as inspiradas páginas de um clássico da ficção científica, *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley: “ – Lembrem-se todos – disse o Administrador, com sua voz forte e profunda –, lembrem-se todos, suponho, daquelas belas e inspiradas palavras do Nosso Ford: ‘A história é uma farsa’ (...) Agitou a mão; e dir-se-ia que, com um invisível espanador, sacudia um pouco de poeira, e a poeira era Harappa, era Ur na Caldéia; e algumas teias de aranha, que eram Tebas e Babilônia, Cnossos e Micenas. Uma espanada e depois outra – e onde estava Ulisses, onde estava Jó, onde estavam Júpiter, Gotama e Jesus? Uma espanada – e essas manchas de lama antiga que se chamavam Atenas e Roma, Jerusalém e o Império do Meio – todas haviam desaparecido. Uma espanada e o lugar onde era a Itália ficou vazio. Uma espanada – desaparecidas as catedrais; uma espanada, mais uma – aniquilados o *Rei Lear* os *Pensamentos* de Pascal. Uma espanada – desaparecida a *Paixão*; outra, morto o *Réquiem*; mais outra – acabada a *Sifonia*; mais outra...” (2003, p.46). Mas isto não é o passado, nem mesmo o presente – é o futuro que Huxley vislumbra!

como quis fazer Ortega. Valeria aí que ele seguisse seu próprio conselho ao tratar culturas longínquas: “Evitemos (...) suplantar com ‘nosso mundo’ o dos demais” (Ortega, 1951, p.25).

Salvo estará Ortega porém se o que ele quis dizer na afirmação de que o bárbaro não tem história, estiver se referindo à história no sentido que começa a ser tecido pelos Ocidentais e, especificamente, os historiadores e escritores gregos e romanos, os quais faziam história num sentido muito distinto do que veio a ser feito a partir da modernidade. Tudo iria pior se ele não tivesse colocado que este primitivo ao qual se refere na sua *Rebelião das Massas* não fosse um primitivo *deformado*. Porque um homem arcaico, como pensamos ser mais apropriado chamar, não pode ser reduzido a esta análise célere.

Seria um equívoco de nossa parte se ficássemos por aqui e negligenciássemos o pensamento de Ortega sobre o homem primitivo e a importância deste na constituição da cultura e da civilização que antecede sua análise do homem-massa. Seja dito, Ortega considera a cultura e a civilização como uma “criação do homem selvagem e não do homem culto e civilizado” (1980, p.54). A atenção de Ortega neste momento volta-se para o ímpeto criativo, a espontaneidade, a força vital que emerge da alma selvagem. Seria este ímpeto o impulso primeiro, fonte de vitalidade capaz de criar, enriquecer e sustentar uma vida organizada – “*A vida não organizada cria a organização* e todo progresso desta, seu mantimento, seu impulso constante são sempre obra daquela” (1980, p.54). E um pouco adiante, assegura: “O valor da vida primitiva é ser fonte inesgotável de organização cultural e civil” (1980, p.55). Mas acontece que o homem-massa, embora Ortega o considere um primitivo, trata-se de um primitivo *deformado*.

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. Falta-lhe, segundo ele, “cultura histórica”. No entanto, como

explicar os avanços das pesquisas históricas se cada vez mais diminui o interesse do homem médio por tais conhecimentos?

Ortega imagina que se um personagem astral visitasse a Europa com a intenção de julgá-la e para isto pedisse que os próprios europeus escolhessem, dentre eles, o tipo de homem pelo qual preferiria ser julgada, não há dúvida de que escolheriam os homens de ciência, e com isto estariam certos de uma sentença favorável. Talvez. O problema, para Ortega, é que estes homens de ciência em geral, supostos cumes da humanidade européia, mais do que sofrer dos mesmos defeitos do homem-massa, são o seu protótipo:

acontece que o homem de ciência atual é o protótipo do homem-massa. E não por casualidade, nem por defeito unilateral de cada homem de ciência, mas porque a própria ciência – raiz da civilização – converte-o automaticamente em homem-massa: isto é, faz dele um primitivo, um bárbaro moderno (1956, p.165).

Vê-se com isto que, para Ortega, é a própria ciência com sua estrutura que provoca este fenômeno, não dependendo, portanto, da mera escolha individual. A maneira como essa mutação se dá estaria no método científico moderno que progride justamente dividindo o rico rincão do universo em partes cada vez mais determinadas. Esta especialização, não necessariamente da ciência como um todo, mas dos seus serviços, teria permitido progressos significativos em determinadas áreas do conhecimento, sem que para isto o pesquisador necessitasse acessar outras esferas do saber. Em parte, isto explicaria porque, embora havendo muito mais estudos sobre história, a “cultura histórica” tenha decaído.

5.2 Calcificação histórica: o perigo subjacente ao excesso de “cultura histórica”

Seria realmente a falta de “cultura histórica” algo de ameaçador para a vida humana, ou residiria nela o contrário, ou seja, possibilidade de melhoramento da saúde, intensificação de forças vitais que possibilitariam novas organizações sociais? Pensamos em Nietzsche, na segunda das suas *Considerações Extemporâneas*, com um título tão instigante, tão provocador,

tão pouco moderno e, por fim, tão “nietzschiano”: *Da utilidade e desvantagem da história para vida*. Nas suas palavras, o problema aparece assim:

até que grau a vida precisa em geral do serviço da história, é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história (1978, p.60).

Crítico ferrenho da modernidade, Nietzsche não poderia abrir mão de atacar um dos maiores orgulhos desta época: sua consciência histórica, que aparece tantas vezes na idolatria de uma cultura histórica. Na sua concepção, um apelo exagerado à história denota uma certa ausência de cultura atual, resgate do longínquo para preenchimento do vazio que ronda o momento presente. Em sua apologia à história, o homem moderno fica no “pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura”, dele não resultando nenhuma “decisão-de-cultura” (1978, p. 62). Trata-se da polêmica entre *contar* e *fazer* história, baseada na distinção que Nietzsche estabelece entre vida de ação e vida de pensamento. Sendo o pensamento e a consciência interpretados por ele em determinado momento de sua filosofia como entraves à vitalidade. O excesso de cultura histórica levaria, portanto, ao definhamento da vida, passividade, enfraquecimento e apatia perante o passado; tal qual na velhice, à humanidade rica em cultura histórica, ironiza Nietzsche, “convém uma ocupação senil” (1978, p.66).

Acompanhando a perspectiva de Nietzsche, podemos afirmar que, além dos muitos benefícios que a história pode proporcionar, nela reside também uma ameaça para o futuro da existência, não somente do indivíduo, mas dos povos. “O sentido histórico, afirma Nietzsche, quando reina *irrefreado* e traz todas as suas conseqüências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver” (1978, p.65).

Isto não quer dizer que a atitude geral de Nietzsche frente à história seja negativa, na verdade, enquanto ela acentua as diferenças, impulsiona as forças vitais do homem, nem é tomada como soberana, nem como a que domina e conduz, constitui um quê a mais para a vida.

Sendo mais objetivo, na perspectiva de Nietzsche, a história deve estar submetida a uma força superior a ela: a vida. Desta forma, não há necessariamente uma contradição entre os pontos de vista de Nietzsche e Ortega, considerando que este também toma a história não como superior à vida e muito menos como uma ciência à maneira da matemática. A proposta de Ortega de uma razão vital ou histórica denota que, de certa maneira, ele se aproxima de Nietzsche, na medida em que compreende a razão como histórica ou vital, portanto não algo independente e extraviado da vida humana, mas sim uma dimensão desta e que, querendo ou não, deve estar submetida a ela.

5.3 Razão Vital e Razão Histórica

A circunstância histórica de Ortega é outra, bem distinta da que reside Nietzsche. Logo, o olhar, embora contaminado pelas retinas nietzschianas, se dirige para outro lado: os aspectos negativos acarretados pela falta de cultura histórica. Neste sentido, em vez do enriquecimento da vida, de sua intensificação através do esquecimento do passado e a abertura para futuras possibilidades, a ausência de cultura histórica tornar-se-ia um entrave e mesmo um perigo para o futuro humano. Aliás, é justamente este perigo, esta ameaça, encarnada na figura do homem-massa, que Ortega combate.

Na verdade, tomando a história como uma dimensão da vida humana, como o quer Ortega, sua compreensão nos proporciona não somente o entendimento do passado, mas também do momento presente, ao mesmo tempo em que abre diante de nós perspectivas futuras de ser. O passado se apresenta como um repertório de meios para efetivar nosso futuro, tanto pessoal quanto social. A determinação do que a vida será depende em grande parte do que ela foi. Portanto, deixar decair a cultura histórica é abster-se não somente de um futuro mais rico, mas até mesmo colocá-lo num risco ainda maior de incertezas. Nas palavras de Ortega, “sendo a substância do homem sua história, todo comportamento anti-histórico adquire nele um caráter de suicídio” (1959b, p.28).

Diante desse plano fundamental de conciliar razão e história, Ortega se coloca frente a sérias dificuldades. Com a idéia de razão histórica ele tenta superar o dilema filosófico entre o espírito racional e o espírito histórico, nitidamente distintos. O primeiro reclama para si a universalidade de suas concepções, sua validade integral e independente de processos particulares. Segundo esta perspectiva, o espírito histórico não está apto a alcançar a altura em valor do conhecimento claro e distinto da lógica, da matemática pura e das ciências exatas da natureza. A dimensão histórica, uma vez não podendo ser rigorosamente demonstrável, que não seja redutível a axiomas evidentes e à demonstração racional, fica inteiramente fora da perspectiva cartesiana do conhecimento ideal. Talvez por isso não tenha sido possível a Descartes constituir uma *filosofia* da história. O segundo espírito torna relativo o conhecimento da verdade de acordo com o desenvolvimento histórico em que ela se dá e que não tem jamais um caráter absoluto e sim determinado de acordo com o momento de seu acontecimento. Partindo do princípio deste último, a verdade teria o seu nascimento atrelado a determinado local e se constituiria no decorrer do tempo, ou melhor, do movimento histórico. A própria razão, neste caso, poderia ser entendida como um fruto desse movimento.

A filosofia do Iluminismo não consegue dissociar os problemas da natureza e o da história, tomando-os como uma unidade impossível de tratar separadamente. Portanto aborda, tanto a natureza quanto a história, com o mesmo equipamento intelectual, o mesmo método pretensamente universal da razão. Busca descobrir na história, inspirado pela razão física matemática, um fundamento puramente imanente e nega-se a qualquer alicerce sobrenatural. Isto permitiu uma vantagem aos iluministas no que concerne às imposições feita pela interpretação dogmática das Escrituras e do tradicionalismo da interpretação existente dos séculos que o antecederam, pois favoreceu o afastamento de um velho sistema de crenças e abriu espaço para a constituição de novas interpretações inspiradas pelo sucesso da razão física matemática. Obviamente a inspiração no método físico matemático, já consolidado em grau de

certeza e eficiência, não era suficiente para a verdadeira constituição de uma ciência histórica. Era preciso que os iluministas encontrassem seu próprio caminho no desenvolvimento desta ciência que exigia para si um modelo metodológico rigoroso, tanto quanto a matemática se tornara o modelo das ciências exatas (Cassirer, 1994, p.270).

Passados cerca de dois séculos desde o Iluminismo, Ortega busca um método histórico que satisfaça às exigências do seu tempo. Claro, do Iluminismo até o século XX muito se pensou acerca da história. Porém, Ortega acredita que com a idéia de razão histórica pode-se superar o problema da relação entre razão e história. Mas seria isto realmente possível? Existe a possibilidade de razão e história caminharem conjuntamente? Seriam essas categorias apropriadas para dar conta da realidade humana? Poderíamos simplesmente concluir que razão vital e razão histórica são idênticas?

Ao afirmar que o homem não tem uma natureza e sim história, e a estrutura da vida humana tem uma consistência histórica e, efetivamente, só a história, como *res gestae*, como acontecimento fixo é o que o homem tem de sólido e firme, parece-nos justo dizer que seu pensamento é em certa medida historicista. É justamente aí onde surge o problema da relação entre razão vital e razão histórica, se as considerarmos separadamente, como coisas distintas. Porque partindo da perspectiva da razão histórica, a razão vital pode ser interpretada como mais uma manifestação de historicismo. Portanto, estaria num nível inferior, exposta aos turbilhões da história, contrariando a insistência orteguiana de colocar a vida humana e suas “razões” como centro de seu pensamento filosófico.

Por outro lado, se considerarmos a razão vital como o fundamento radical de sua filosofia, é a concepção de razão histórica que passa a ocupar um lugar inferior na hierarquia do seu pensamento. Conseqüentemente, a afirmação tão singular de que o homem é um ser histórico e as conseqüências que ele extrai disso tornar-se-iam rarefeitas. Ferrater Mora observa com precisão este dilema na filosofia de Ortega:

Parece, assim, que o pensamento de Ortega se encontra neste ponto num beco sem saída: ou adere ao historicismo e perde a razão vital, ou insiste na razão vital e tem que desprender-se de todo historicismo – incluindo a afirmação tão tipicamente orteguiana de que o homem não tem natureza, mas história (1963, p.83).

Mas podemos pensar não haver necessariamente contradição entre a razão vital e a histórica, que a última não contraria a primeira e sim a complementa, corrobora com ela. Uma vez que o objeto da razão histórica é também a vida humana e sua intenção nada mais é do que desvendar a estrutura dessa vida. Não se trata, portanto, de sacrificar a razão histórica à razão vital, ou vice-versa, mas de tentar uma síntese entre ambas. A razão, independente de seus predicados, só pode se dar na vida humana, bem como a história. É através da vida humana que ambas se manifestam e se realizam num confronto dinâmico onde, uma vez a história emergindo perante a razão vital, dispõe-se a passar pelo seu crivo; que não necessariamente a destrói, mas a conjuga com as condições de sua própria existência. Pois a própria razão, que neste momento vai se tornando histórica, assume o lugar que lhe foi dado ao surgir na vida humana. Como se a razão, ao fazer sua crítica à história, também se voltasse para si mesma, considerando as matrizes da qual pôde emergir.

Com a idéia de razão vital ou histórica, Ortega intenta reconciliar o mundo da ciência e da técnica com o mundo da vida. Esta reconciliação deve partir do sentido global da vida humana, que integra em si outras perspectivas; sem, no entanto, reservar-se à unilateralidade do ponto de vista da ciência técnica. Pois esta, para Ortega, não deve ditar o sentido da vida humana, não por um desejo particular dele, mas por conceber a própria ciência técnica como incapaz de satisfazer plenamente o mundo que a edifica e do qual ela é somente uma parte.

6 O Homem-Programático: futurismo e virtualidade

“O diabo na rua, no meio do redemoinho...”

João Guimarães Rosa

Técnica do técnico, assim Ortega designa a técnica moderna que surge em meados do século XVI. Mas o que há de peculiar nesta técnica com relação as que a antecederam? Já como Ortega a denomina, apelando para redundância, pois diz técnica do técnico, já revela algo sobre ela: é uma técnica que se faz a partir de um homem com plena consciência da atividade que desempenha. O fazer técnico neste caso é inteiramente proposital e o homem que o executa, por isso mesmo, pode se autodenominar técnico e não outra coisa. Isto tem a ver com a tipologia que Ortega desenvolve sobre a técnica ao longo da história do Ocidente, que como vimos no primeiro capítulo é dividida em três longos estágios: a técnica do acaso, a técnica do artesão e a técnica do técnico. Este seria o estágio mais pleno da técnica, no sentido de que nele o homem se descobre propriamente técnico e, ao mesmo tempo, proporciona a este um controle maior sobre os fenômenos naturais. Ou, ao menos, dá-lhe esta impressão.

Ortega admite que esse esquema é extremamente sumário, portanto visa apenas apresentar de forma panorâmica o processo histórico das primeiras técnicas à técnica moderna. Daí podermos apreciar nele características importantes da técnica em geral, mas que não são plenamente desenvolvidas, somente apontadas, no estilo típico de um ensaísta.

Que idades passadas sejam denominadas por nós, modernos, de Idade da Pedra ou do Bronze etc, não nos deve levar a crer que estes conceitos possam dar conta da vida espiritual de determinada época. Agora, que a própria época se autodenomine de um ou outro modo, é, no mínimo, indício de que algo importante sobre si mesma ela descobriu, ainda que seja o desejo de se constituir tal como se autodenomina e ainda não o é. Ou já não o é mais. A modernidade é um exemplo crasso de autodenominação. Sente sua peculiaridade em relação às épocas

anteriores. Vê na nova ciência que começa a se constituir seu fator de maior força, é através dela que a razão mostra sua propulsão derradeira à compreensão e domínio da natureza. A coincidência entre ciência e poder no homem, que Bacon assevera com tanta naturalidade em seu *Novum Organum*, mostra sua magnificência: conhecer o modo como os fenômenos ocorrem possibilita manipulá-los. Galileu no campo da física, Descartes no campo do espírito. Ortega vê nos dois últimos personagens a inauguração da época moderna. Não ignora que para isso foi necessária uma preparação longa e surda, nos recônditos do cristianismo.

O canhão, a bússola, os estudos sobre os astros, a imprensa etc, são para Ortega manifestações de uma característica importante da técnica moderna. Elas anseiam superar as distâncias, possibilitar que o homem *encontre-se*, seja para o bem ou para o mal, em um maior número de lugares num tempo mais ágil. *Actio in distants*, na forma de escrita ou de um projétil bélico, seria o pano de fundo da técnica do técnico.

Obviamente, em meados de 30, Ortega não viu a chegada do homem à lua. Na sua concepção, embora essa fosse a aspiração de alguns, inspirados pela técnica moderna, a ida do homem a esse astro era algo impossível. Também ele não chega a vislumbrar o fantástico mundo da internet, onde o virtual se torna mais patente e os filmes preconizam em toda parte uma radicalização desse mundo. Ainda assim, em alguns momentos, o filósofo se comporta como um verdadeiro visionário:

O homem humaniza o mundo, injeta-lhe sua própria substância ideal, impregna-o dela e cabe imaginar que, um dia entre os dias, lá no fundo do tempo, chegue a estar esse terrível mundo exterior tão saturado de homem, que possam nossos descendentes caminhar por ele como mentalmente caminhamos por nossa intimidade – cabe imaginar que o mundo, sem deixar de sê-lo, chegue a converter-se assim como uma alma materializada (1960, p. 60).

Não é preciso dizer que essa possibilidade ele vê na própria técnica. Que o homem dilate a sua intimidade através dessa, a ponto de converter o mundo numa extensão virtual dele! Não nos parece de alguém que dissesse isso na década de 30 estava sob efeito de alguma droga

poderosa, que causa arrebatamentos mais febris que o vinho? Decididamente, não. Trata-se de um filósofo em *statu nascendi*: espantado. As circunstâncias em que ele se encontrava foram o suficiente para que sua percepção não se reservasse a um mero delírio. Hoje a questão tem ainda mais vigor: o que é o virtual? Qual a relação do homem com este mundo?

* * *

A tecnologia parece prever cada vez mais para o homem uma plasticidade física e psicológica só visitada antes pela ficção científica. Pensamos no *Admirável Mundo Novo*, de Adolf Huxley, escrito em 1932. De passagem por esse “mundo novo”, o que Huxley nos apresenta é a visão de um futuro no qual as técnicas e o saber científico estão sob domínio quase integral do homem, ressalte-se o quase. Porém, o que isto provoca, ao contrário do que se poderia esperar, é a constituição de uma sociedade tecnocrata e “desumana”. Ele prever um mundo no qual as diferenças entre as pessoas e como elas próprias serão são determinadas por um órgão controlador, o Centro de Incubação e Condicionamento de Londres Central. Neste local pode-se fabricar o número ideal de crianças Alfas, Betas, Gamas, Deltas e Ípsilons, designação correspondente à maneira como foram incubadas e condicionadas. A sociedade é constituída por esses cinco tipos que desempenham cada qual a função para que foram predestinados, assim vivem felizes, porque a felicidade não é fruto de uma conquista pessoal, mas algo que está à disposição de todos através de uma droga artificial. Há cinemas sensíveis, hormônios artificiais, máquinas mirabolantes, uma medicina “perfeita”. A dor, a solidão, os conflitos, as doenças, a religião, a família biológica foram extintos e, como se não bastasse que as pessoas não sentissem falta dessas coisas, elas as têm como algo repulsivo, fruto do homem primitivo. Exceto o protagonista do livro, mas este não fora criado nesse mundo, era um selvagem, um verdadeiro estrangeiro. Na verdade, aqueles que não se enquadravam, que os

processos de incubação e condicionamento não foram bastante eficazes, eram punidos sendo enviados para uma ilha distante.

Difícilmente um jovem hoje sentiria tamanho espanto perante este livro como ele provocara em gerações de meados do século XX. Aliás, o futurismo de Huxley atualmente parece *démodé*. Nada mais natural, afinal passaram-se cerca de setenta anos desde o seu surgimento, o que é bastante tempo se considerarmos a velocidade das transformações tecnológicas nos últimos tempos. Talvez o desconforto do *Admirável Mundo Novo* esteja na possibilidade ali realizada de interferência numa suposta natureza humana. E com isso, a perda da humanidade. Quiçá, os velhos leitores de Huxley soubessem da possibilidade real dessa interferência no que tem sido entendido até então como humano. Hoje não temos dúvida: a realidade humana é, em alguma medida, plástica. Se um dia essa discussão esteve restrita a certos seguimentos do saber, agora ela está em toda parte e não é raro que partidários contra ou a favor de uma natureza humana digladiem-se em fóruns televisivos.

Não é por acaso que o livro recente de um americano tenha um título que toma ares proféticos: *Nosso Futuro Pós-Humano – conseqüências da revolução da biotecnologia*, de Francis Fukuyama, o mesmo autor do polêmico artigo *O Fim da História?* Neste último, o autor, sustentando-se em Hegel, proclama para os quatro ventos que a história havia chegado ao seu momento derradeiro em 1806, com a vitória de Napoleão sobre os prussianos em Iena. Desde então, tudo o que aconteceu em termos de progresso político não ultrapassou os princípios ditados pela Revolução Francesa.

As críticas que foram dirigidas a Fukuyama e sua idéia de um fim da história foram implacáveis. Ele teve de reconhecer que não poderia continuar a falar do fim da história enquanto ciência e tecnologia gozassem de uma saúde superlativa. Se por um lado ele acredita que as novas tecnologias favoreceram a expansão da democracia liberal, não pode negligenciar que a mesma serve para outros fins. Não nos referimos apenas à utilização de armas biológicas

etc, mas à possibilidade de uma configuração social jamais antes vista na história humana. É em tom de advertência que ele escreve *Nosso Futuro Pós-Humano*, e deixa claro:

O objetivo deste livro é demonstrar que Huxley estava certo, que a ameaça mais relevante suscitada pela biotecnologia contemporânea é a possibilidade dela vir a alterar a natureza humana e, desse modo, transferir-nos para um estágio “pós-humano” da história (2003, p.20-21).

Mas, e se não houver uma natureza humana, como assevera Ortega? Ou que esta seja justamente o que tem acontecido ao homem? Em que poderíamos nos sustentar para estabelecer uma ética de controle da tecnologia aplicada ao conjunto dos seres humanos? É claro que Fukuyama acredita numa natureza humana, mas quando lhe questionamos em que esta consiste, sua resposta é de um objetivismo suspeito: é a “soma do comportamento e das características que são típicos da espécie humana, originando-se de fatores genéticos em vez de ambientais” (2003, p.139). A tipicidade nesse caso é utilizada como um artefato estatístico, logo a natureza não é entendida somente como algo imutável, mas também de prevalência ou ausência de uma ou outra característica. Fukuyama espera que as ciências da vida dêem uma resposta à questão sobre a natureza humana. Tenta fazer uma antropologia filosófica baseada em pressupostos científicos, estes, por sua vez, ficam fora do âmbito de suas preocupações.

Antes de nos afligirmos perante a possibilidade da tecnologia interferir numa suposta natureza humana, não seria mais sensato questionarmos se a ciência técnica é capaz de responder à questão *que é o homem?*

* * *

Ortega concebe a essência da técnica moderna como uma “capacidade de mudança e progresso, em princípio, ilimitados” (1996, p.75). O que, na sua perspectiva, as técnicas anteriores não continham. Enquanto o homem arcaico sente o mundo principalmente pelo que

ele tem de limitado, no sentido de lhe impor limites, o homem moderno, através da técnica, crê que todas as fronteiras podem e devem ser ultrapassadas. Ortega compactua com a idéia da ausência de limites da técnica moderna, mas suspeita de que isso seja realmente um progresso para a vida humana, já que seria justamente esse o motivo do atordoamento do homem contemporâneo. O excesso de possibilidades deixou-o desolado, o poder ser tudo imaginável levou-o a uma antinomia: “ao achar-se, em princípio, capaz de ser tudo o que é imaginável, já não sabe que é o que efetivamente é” (Ortega, 1996, p.83). A descoberta de seu caráter ilimitável acarretou numa crise sobre o seu ser.

É interessante notar como o tema também perpassa o estudo de Husserl sobre a crise da humanidade européia, ao qual já nos referimos aqui. Toquemos novamente na questão. Husserl entende que as formas de técnica que antecederam à filosofia eram produtos de um homem na finitude. O artesanato, a agricultura, o comércio, motivações pessoais, coletivas, nacional e mítica visam um fim finito. São todas atividades adequadas para assegurar, da melhor forma possível, a subsistência do homem no mundo em que vive, porém tudo circula em torno de uma perspectiva em que esse mundo pode ser apreendido por um olhar finito. Esta seria a esfera própria do homem antes do desenvolvimento de ideais infinitos, possíveis somente devido à filosofia.

Husserl vai notar nas atividades científicas um caráter de total infinitude e perenidade. Para ele, as aquisições científicas não mais estão expostas ao turbilhão de nascimento e morte, elas “Não se consomem, não perecem” (Husserl, 1996, p.67), estão orientadas para um *télos* no infinito, enquanto atividade infinita.

o que a atividade (*Tun*) científica adquire (*erwirbt*) não é algo real, mas ideal; *mais ainda*, o que assim é adquirido, com seu valor e sua verdade, torna-se a matéria para a possível criação de idealidades de nível superior e assim por diante (...) A ciência designa, pois, a idéia de uma infinitude de tarefas (Husserl, 1996, p.67).

Como podemos perceber, a idéia de uma ciência infinita ocupa em Husserl um lugar privilegiado na história do homem. Uma forma de supressão de épocas passadas, ao mesmo tempo em que significa a abertura de um horizonte futuro infinito. Husserl não esconde o otimismo que guarda com a filosofia, compreendida como aquela que primeiro descobriu ideais infinitos e que, por isso, é a orientação para todas as ciências posteriores. Isso não quer dizer que ele esteja querendo retomar a posição de uma certa filosofia que foi desenvolvida no século XVIII. Não se trata de cair na “ingenuidade” do Esclarecimento, quanto a essa época ele deixa claro como se afasta dela e que sua proposta segue num caminho diferente daquele que foi abarcado pelo racionalismo naturalista, incapaz de compreender os problemas do espírito. Embora isto não se trate de uma tentativa vã, mas uma exigência no curso do pensamento.

Ocorrera ao homem europeu esquecer do mundo que antecede a atividade científica como tal e que seria, na verdade, o seu fundamento. Nesta fase do seu pensamento, Husserl enfatiza a idéia de um mundo circundante vital, que fora, na sua análise, ofuscado pelo racionalismo naturalista:

o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como o terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem sentido (1996, p.80).

Apesar dos tropeços, chegamos onde nos interessa. É claro: entre Ortega e Husserl há diferenças expressivas, mas desejamos tocar aqui no que há de afinidade entre ambos, na medida em que isso possa esclarecer o sentido de nossa análise da técnica. É que, tanto Husserl quanto Ortega, têm uma referência em comum, uma fonte na qual os dois encontraram um indício de resposta para a crise que irrompeu na Europa. Trata-se de Wilhelm Dilthey e o esforço que este desenvolveu a fim de criar uma verdadeira ciência do espírito. Embora Ortega e Husserl considerem que o esforço de Dilthey fora frustrado, reconhecem nele o primeiro a atentar para o mundo da vida enquanto fundamento para as outras ciências.

É bem verdade que as semelhanças entre Ortega e Dilthey, das quais o primeiro só tardiamente descobre, em muito antecedem as análises de Husserl. Isto leva Ortega a um certo orgulho, na medida em que o fundador da fenomenologia passa a trilhar um caminho que ele já houvera postulado com a idéia de vida humana e razão histórica. Embora Dilthey seja o precursor da idéia de experiência vital e de experiência do mundo histórico como ponto de partida para a compreensão das ciências do espírito e o ideal da objetividade científica, Hans Gadamer sustenta junto a Ortega que ele permanecera até o final num conflito insolúvel. Num texto comemorativo aos cento e cinqüenta anos de aniversário de nascimento de Dilthey e o centenário de Ortega, intitulado *Wilhelm Dilthey e Ortega y Gasset: um capítulo da história intelectual da Europa*, Gadamer é categórico:

Com razão sublinhava Ortega, portanto, que Dilthey nunca pois em questão, em toda riqueza de conteúdo que foi capaz de integrar em seus estudos histórico-espirituais, o conceito de consciência e o esforço por uma cientificidade e objetividade. O conceito de vida, que pode servir como conceito nuclear e chave da orientação fundamental de Dilthey, tem neste um caráter de simples conceito divisório entre a possibilidade de cognição filosófica e a científica (1985, p. 81, tradução nossa).

É justamente esse ponto que Ortega y Gasset busca superar com a idéia de razão vital e/ou histórica. Apesar de Ortega fazer um esboço do novo método que passa a prevalecer na técnica moderna, não reside aí o fator de maior importância na sua análise dela. Portanto, não é o caso de concentrarmos nossa atenção na cientificidade das ciências, em seus métodos ou nas suas aplicações técnicas. O que está em jogo no pensamento de Ortega é o seu questionamento sobre possibilidades subjacentes, que antecedem à atividade científica como tal e o seu desenvolvimento. Portanto, importa-lhe o estudo sobre as ciências e as técnicas enquanto uma realidade humana e social. Quando ele afirma que a Europa sofre uma crise de desejos, indica simplesmente que ela não sabe para onde se orientar, ignora que rumo tomar na totalidade da vida. A perda desse rumo acarreta na falta de sentido. Que a técnica possa proporcionar à vida humana esse sentido perdido no decorrer da história do Ocidente é coisa que Ortega duvida

profundamente. Na sua concepção, isto seria um abreviamento da vida humana. Não é à toa que ele constata que, embora a técnica siga muito bem, a vida humana no continente europeu e nos Estados Unidos torna-se cada vez mais vazia. A técnica, demasiadamente concentrada nos meios, esquece-se do fim. O homem, se quiser ter novamente a vida na sua integridade, deve voltar sua atenção para os projetos vitais que antecedem e fundam o mundo da técnica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, edição bilíngüe. Lisboa: Vega, 1998. (Coleção Vega Universidade / Ciências Sociais e Políticas)

ARISTOTE. **Éthique de Nicomaque**. Tradução de Jean Voilquin. 3. ed. Paris: Ques Garnier, 1960.

BACON, Francis. **Novum Organum**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

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

CALDAS, Sérgio. **A Teoria da História em Ortega a Partir da Razão Vital**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994. (Coleção Filosofia, n. 14).

CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas: editora da UNICAMP, 1997.

CHILDE, Gordon. **La prehistoria de la sociedad europea**. Tradução de Juan Torres. Barcelona: Icaria Editorial, 1978.

COLLI, Giorgio. **O Nascimento da Filosofia**. Tradução de Federico Carotti. 3. ed. Campinas: editora da UNICAMP, 1996.

COMTE, Auguste. **Discurso Sobre o Espírito Positivo**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

CONDORCET, Jean-Antonio-Nicolas de Caritat. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: editora da UNICAMP, 1993.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

FERRATER MORA, José. **Ensaio introdutório às etapas da filosofia de Ortega y Gasset**. In: ORTEGA Y GASSET, José. **Origem e epílogo da filosofia**. Tradução Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963. p.13-137.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso Futuro Pós-Humano: conseqüências da revolução da biotecnologia**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GADAMER, Hans. **Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa**. Madri: Alianza Editorial, 1985. p. 77-88.

GANDILLAC, Maurice de. **Gêneses da Modernidade**. Tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro: ed. 34, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

JAGUARIBE, Hélio. Ortega: circunstancia e pensamento. In: ORTEGA Y GASSET, José. **História como sistema. Mirabeau ou o político**. Tradução de Juan A. Gili Sobrinho, Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora Unb, 1982. p.3-26.

HESÍODO. **O trabalho e os dias**, 1ª parte. Tradução de Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

HUSSERL, Edmund. **A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. (Coleção Filosofia, n. 41).

HUXLEY, Adous. **Admirável Mundo Novo**. Tradução de Lino Vallandro e Vidal Serrano. 2. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2003.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KOYRÉ, Alexandre. **Pensar la ciencia**. Tradução de Antonio Beltrán Marí. Barcelona: Paidós Ibérica, 1994.

MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: editora da UNESP, 1999.

MARÍAS, Julián. **El método histórico de las geraciones**. 4. ed. Madri: Revista de Occidente, 1967.

MARX, Karl. **O Capital**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1. (Coleção Os Economistas).

MOURA, Mauro. A Criatura Criadora: Notas sobre o Tomismo e a Revolução Tecno-Científica. In: OLIVEIRA, Eduardo Chagas (org). **Filosofia política e teoria social**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana / Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Filosofia, 2001. p.205-237.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações Extemporâneas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

ORTEGA Y GASSET, José. Tomo IV (1929-1933). In: _____. **Obras Completas**. 3. ed. Madri: Revista Occidente, 1955.

_____. **El espectador: 5-6**. Madri: Revista de Occidente, 1961.

_____. **El espectador**: Antología. Madri: Alianza, 1980.

_____. **El tema de nuestro tiempo**. 17. ed. Madri: Revista de Occidente, 1970.

_____. **En torno a Galileo**: esquema de las crisis. 2. ed. Madri: Revista de Occidente, 1959a.

_____. **España invertebrada**. 10. ed. Madri: Revista de Occidente, 1957.

_____. **Historia como sistema**. Madri: Espasa-Calde, 1971. (Coleção Austral).

_____. **Ideas y creencias**. 8. ed. Madri: Revista de Occidente, 1959b.

- _____. **La rebelión de las masas**. 30. ed. Madri: Revista de Occidente, 1956.
- _____. **Las Atlántidas**. 3. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1951.
- _____. **Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía**. Madri: Revista de Occidente, 1996.
- _____. **Meditaciones del Quijote**. 6. ed. Madri: Revista de Occidente, 1999.
- _____. **Meditação da técnica**. Tradução de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963a.
- _____. **O homem e a gente**. Tradução de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1960.
- _____. **Qué es Filosofía?** Madri: Revista de Occidente, 1958.
- _____. **Unas lecciones de metafísica**. 4. ed. Madri: Revista de Occidente, 1996.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Cia José Aguilar editora, 1974.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

REGALADO GARCÍA, Antonio. **El labirinto de la razón: Ortega y Heidegger**. Madri: Alianza, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens e Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SALMERÓN, Fernando. El socialismo del joven Ortega. In: SALMERÓN, Fernando (org). **José Ortega y Gasset**. México/DF: Fondo de Cultura Económica, 1984. p.111-193.

SPENGLER, Oswald. **O homem e a técnica**. Tradução de João Botelho. 2. ed. Lisboa: Guimarães, 1993. (Coleção Filosofia e Ensaios).

VERNANT, Jean Pierre e NAQUET, Pierre Vidal. **Trabalho e escravidão na Grécia Antiga**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1989.