

Permanência de Ortega y Gasset

EDUARDO PORTELLA

Estou muito emocionado, pois é a primeira vez que falo a um auditório tão amplo e, ao mesmo tempo, tão qualificado sobre um pensador que conheci pessoalmente e com quem aprendi, nos meus idos de Madri. Quanto à qualificação, já o experimentei em outras ocasiões, mas, quanto à amplitude, é a primeira vez que posso desfrutar dessa densidade demográfica. De qualquer maneira, estamos aqui – e a iniciativa foi de Helio Jaguaribe – para falar de Don José Ortega y Gasset, pensador espanhol que teve uma influência bastante razoável no Brasil de algumas décadas atrás. Até o Brasil juscelinista ele era um filósofo bastante presente e continuou a sê-lo algumas vezes depois. As novas gerações espanholas começam a recuperar a figura de Ortega, que andou em declínio, sobretudo num momento de tendências predominantemente marxistas nas interpretações da cultura e da história. Houve um declínio de Ortega y Gasset, porém cada dia mais, até na própria Alemanha, os seus livros começam a ser traduzidos com uma frequência que não acontecia antes.

Transcrição da palestra proferida na mesa-redonda *Cinqüentenário do falecimento de Ortega y Gasset*, realizada na Academia Brasileira de Letras em 15 de setembro de 2005. Sem revisão do autor.

I

Ortega y Gasset era um filósofo da chamada Escola de Madri. Nasceu em Madri, em 1883, e ali faleceu, em 1955. Tem um itinerário intelectual bastante curioso e provavelmente significativo. Começou seus estudos no colégio dos jesuítas em Málaga, em seguida foi para Madri e, após ter feito um doutorado, foi para a Alemanha, onde fez curso com os neokantianos de Marburgo, especialmente Herman Kohen. Costumava dizer que ele tinha a pátria em Kant, mas seu coração estava fora da Razão Pura. É curioso que os kantianos de Marburgo acolheram Ortega com uma fraternidade muito grande e ele se confessa muito devedor deles.

Ortega costuma ser inscrito na Geração de 1898, que é uma geração extremamente contestária e revisionista. É a geração de Don Miguel de Unamuno, de Ramón del Valle-Inclán, de Azorín, Pio Baroja e de uma série de escritores fundamentais no modo de repensar uma Espanha progressivamente decadente.

Apesar de ser neokantiano, Ortega herdou também um certo vitalismo *fin de siècle*, que era, por um lado, nietzschiano e, por outro, unamuniano. Do lado nietzschiano, tinha um vitalismo sem Deus; e do lado unamuniano, um vitalismo com Deus. Mesmo assim ele escreve um artigo — que é um artigo meio plataforma, meio manifesto — em que ele se diz nem vitalista, nem racionalista.

Para um homem que vinha de uma aprendizagem kantiana em Marburgo, é realmente surpreendente que ele conseguisse manter uma distância regulamentar com relação à Razão Pura. Ortega, então, pôde se valer das lições, das contradições e das recusas de Unamuno, que era o vitalismo em pessoa; com ele chegou a travar algumas polêmicas extremamente representativas daquele período na história da cultura do Ocidente. Criticou, portanto, com igual energia o vitalismo e o racionalismo, bem como as crenças, dissimuladas ou não.

Ortega opunha a idéia de crenças à de idéias. Em seu famoso ensaio *Idéias e Crenças*, de 1940, imagina que, enquanto nas idéias há o predomínio da racionalidade, nas crenças há o predomínio de uma série de instintos difíceis de classificar. Eu me perguntaria: se Ortega estivesse no Brasil de hoje,

como reagiria diante desse conluio entre a religião e a mídia eletrônica? Provavelmente teria dificuldades, teria que criar uma terceira categoria, que não seria nem o irracionalismo, nem o vitalismo, nem o racionalismo – Helio Jaguaribe, toda vez que olha e faz um gesto concordativo, me deixa extremamente tranqüilo.

Além de tudo isso, Ortega optou e elaborou criticamente o que chamou “perspectivismo”. O perspectivismo era de origem nietzschiana. O raio do percurso dele era impressionante: um ex-aluno jesuítico vai para a Razão Pura de Kant, imediatamente passa pelo vitalismo de Unamuno e chega ao que eu chamaria a “razão impura” de Ortega. Acho que é justamente essa impureza orteguiana diante do modelo clássico e fechado da Razão que vai dar uma originalidade, uma força maior ao seu pensamento.

II

Por outro lado, tudo isso acontecia debaixo ou sobre um texto que se distinguia pela qualidade poética. Para Ortega, a língua não era simplesmente um meio de que se servisse a reflexão para transmitir alguma coisa. A própria reflexão acontece simultaneamente com a elaboração da linguagem. Não se pensa através da ou recorrendo à linguagem como um instrumento em que se estivesse fora dela. Pensa-se dentro da linguagem. Esse ato é rigorosamente simultâneo. Por isso a qualidade do texto é fundamental para dar conta dessa felicidade literária do texto de Ortega.

Ele costumava dizer que “*la clareza es la cortesía del filósofo*”. Então, escrevia para ser entendido, para ser lido, mesmo nos grandes órgãos públicos. Embora catedrático de Metafísica da Universidade de Madri, onde fez também uma carreira universitária brilhante, não se contentava com o seu fechado auditório universitário. Procurava ser um ator da cena política e cultural da Espanha do seu tempo. Uma Espanha muito convulsionada, que começa com a ditadura de Miguel Primo de Rivera; em seguida, cede lugar ao governo do Berenger, quando por sua vez Ortega escreve um artigo muito violento, “O erro Berenger”;

depois a ascensão da Falange — primeiro foi o general Primo de Rivera, depois o filho, no período da Falange, José António Primo de Rivera.

Ortega atravessou tudo isso com uma consciência crítica muito aguda. Em nenhum momento negligenciou, seja na docência universitária, no jornalismo, na política, na ação cultural, esse compromisso básico de ordem democrática.

Algumas vezes, em momento de extrema passionalidade da esquerda espanhola, na época mitológica da *Passionária*, Ortega era tido como um democrata liberal à moda antiga. Aos poucos, sobretudo depois do seu regresso do longo exílio, em Buenos Aires, em Paris, em Amsterdã e em Lisboa, encontra uma geração que tinha passado por uma história difícil, mas já é uma geração muito mais receptiva à abertura das suas idéias, ao não-compromisso ideológico das suas idéias.

Ortega tinha uma conexão, como todos os filósofos da época, de um lado, com Kant, e do outro, com Hegel. Com Kant, ele aprendeu a pôr a razão na história, e com Hegel, aprendeu a pôr a história na razão. Com esses dois pensadores ele foi conseguindo andar em meio a todas as dificuldades.

III

Eu diria que um pensador brasileiro que se parece um pouco com Ortega, que teve uma influência declarada de Ortega, foi Gilberto Freyre. Gilberto também é portador de uma razão impura. Eu diria até que o forte da obra de Gilberto não são as purezas, são as impurezas. Com as impurezas ele pôde cobrir uma parte fundamental da vida e da história brasileira, que estava excluída por um modelo positivista ou neopositivista, como eram as interpretações de Sílvio Romero, anterior a ele, e ele foi abrindo, cada dia mais, a compreensão do Brasil e passou a valorizar os protagonistas, os mini-atores, os coadjuvantes da cena pública, que a história opulenta não gostava de contemplar, que eram os excluídos da história opulenta.

Nessa época o Brasil tinha realmente excluídos. Hoje, a impressão que eu tenho é que ele não tem excluídos, tem não-incluídos. Por excluído pressu-

põe-se alguém que era incluído e que deixou de sê-lo. Hoje, a batalha é no sentido de chegar à inclusão. Não é exatamente evitar a exclusão.

Essa falta de sistema é muito nietzschiana – Nietzsche dizia que “o sistema é uma improbidade”. Ortega chegou a escrever um livro chamado *História como Sistema*. Então, há em Ortega essa flutuação típica da sua cultura e do seu país naquele momento. Por isso mesmo chegou a ser denegado pela filosofia acadêmica. Além da expulsão política, ideológica, da Falange e do franquismo, ele teve também uma condenação de natureza intelectual. A sua cadeira na Universidade de Madri era a Metafísica, e dois dos seus mais destacados discípulos – Julián Marías e José Gaos – fizeram a sua defesa pública em momentos muito difíceis, em que se tentava ver, na metafísica do mestre, um padrão autoritário de reflexão, quando era justamente o contrário.

Ortega y Gasset propôs a elaboração de um espaço reflexivo, que seria o raciovitalismo, ou seja, o esforço de reencontro da razão com a vida. Nem seria a vida que determinaria todos os movimentos da razão, ou seja, a vida enquanto impulso, mas seria um encontro, uma parceria, uma cumplicidade entre a razão e a vida. A vida dando energia, vigor, à razão, e a razão, por sua vez, controlando os impulsos supérfluos, ou excessivos, ou desnecessários, ou inconvenientes. Com isso ele fundou o que ficou conhecido como o raciovitalismo, a crítica da razão vital.

Era apenas um pensador que não virava a cara para as impurezas da razão, nem para as mazelas da vida cotidiana nacional. Registrava os grandes episódios, como os pensadores alemães da época, como Georg Simmel, que é pouco reconhecido no Brasil, e merecia um reconhecimento muito maior. Simmel procurou os objetos desvalorizados no cotidiano do país, as referências menores da vida cotidiana, aquele lado não nobre, aquele lado marginal da vida, mas que compõe a existência na sua movimentação mais ampla. A opulência do modelo da metafísica ocidental, da metafísica hegemônica, que vai de Sócrates até os últimos racionalistas, tendia a excluir o que seriam considerados materiais menores ou sem a dignidade suficiente para se oferecer à reflexão.

IV

No ano de 1923 Ortega funda a *Revista de Occidente*, que foi a tribuna maior do grande debate crítico na Espanha. Nessa hora ele entendeu, primeiro, que a Espanha precisava se conectar com a Europa, não numa relação de dependência, nem de imposição cultural, mas num diálogo que seria fundamental para a consolidação da consciência européia e que também seria indispensável para o fortalecimento político e democrático da Espanha. A *Revista de Occidente* veiculou as grandes idéias alemãs da época muito mais do que as idéias francesas que progrediram em outros períodos.

A Guerra Civil Espanhola constituiu, nessa ocasião, o hiato da jornada orteguiana. Após a guerra civil Ortega é obrigado a sair da Espanha, a morar muito tempo fora dela, o que para um madrilenho “de 400 anos” – na maneira paulistana de dizer, ou de dois mil e tantos anos para Ortega – significava carregar Madri consigo. Ele não paralisou o impulso regeneracionista. ‘Regeneracionista’ é uma palavra que, de repente, adquire uma excepcional atualidade no Brasil de hoje. O que ele queria regenerar? Primeiro, ele mostrava o declínio cultural e educacional da Espanha. É nesta condenação do declínio que vem uma injusta crítica a Ortega – tenho certeza que Rouanet vai desdobrar isso com muita precisão, porque é uma problemática muito semelhante à da Escola de Frankfurt, sem evidentemente a consistência crítica e a oportunidade histórica daquela escola, mas com um volume de antecipação rara. Embora o livro *A Rebelião das Massas* seja de 1930, os artigos começaram a ser publicados na imprensa em 1916, quando ele já falava da rebelião das massas. O medo da rebelião das massas foi considerado uma postura conservadora, reacionária, de incompreensão aristocrática diante do advento das massas.

À medida que o tempo foi passando, nós fomos vendo a incapacidade da educação de desmassificar a massa. Tenho a impressão de que a grande finalidade da educação é justamente desmassificar a massa, sobretudo em países onde a categoria povo não conseguiu alcançar a sua maturidade histórica e repentinamente se viu obrigada a ser incorporada e identificada como uma mas-

sa anônima, como uma multidão sem rosto que passou a ser a entidade que temos hoje, manipulada basicamente pela mídia eletrônica.

Ortega lutou contra isso, lutou pelo reencaminhamento das massas e também pela preparação dos quadros gestores. Era uma preocupação de Ortega entender que o serviço público é um desempenho de enorme dignidade e de superlativo vigor ético e de necessidade coletiva, o que implica uma qualificação específica correspondente aos avanços do momento histórico. Sem quadros políticos adequados, fica difícil gerir um país, uma cidade, um bloco, com pequenas adivinhações, pequenos jogos de imaginação, por mais que esses jogos de imaginação sejam realmente convenientes.

V

A impressão que eu tenho, e suponho que não estou errado, é que Ortega y Gasset tornou-se um pensador da verdade circunstanciada. O que quero entender como ‘pensador da verdade circunstanciada?’ Todo pensador tem sido pensador da verdade. O que faz um pensador é pesquisar, encaminhar-se no sentido da verdade. A verdade, ao longo da história da Metafísica, é uma estrutura dada de antemão, ou seja, antecipa-se aos contactos. Já a verdade circunstanciada é uma verdade que vive em grande parte das suas saudáveis contaminações. Vive do seu horizonte, da sua circunstância. Então, não é uma camisa-de-força imposta de antemão à realidade. Sabe-se que a realidade é aquela dinâmica tensa, cotidiana, interminável, de homens e coisas, e que por isso mesmo a verdade não antecede nem pressupõe essa trama difícil, interminável, de homens e coisas. Por isso a verdade precisou dessa base circunstancial, dessa base cotidiana. Uma base cotidiana, evidentemente, corporificada pela linguagem.

Aí volta, mais uma vez, a questão da linguagem. O pensamento contemporâneo se divide, sobretudo depois do existencialismo, na chamada “virada lingüística” e nos hermeneutas de uma abertura menos lingüística e mais voltada para a filosofia da linguagem.

Foi com esses pensadores que Ortega pôde andar, desde cedo. O seu primeiro livro se chama *Meditaciones del “Quijote”*, de 1914, e das suas lições de *Espanha Invertebrada*. Insisto nessa Espanha invertebrada. Falava-se da Espanha invertebrada por excesso de individualismo ou pressão regional, mas quando se vê um federalismo destruído, um federalismo que não conseguiu atingir a maturidade, essa sensação de invertebramento é a mesma.

Por isso a impressão que eu tenho é que, para se pensar não só Don José, como diz Helio Jaguaribe, mas para se pensar o Brasil e a nossa atualidade, temos que voltar à Espanha invertebrada de Don José Ortega y Gasset e repetir aquela frase famosa, que todos conhecem e repetem tanto: “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.*”

Então, se queremos nos salvar desse naufrágio precipitado que parece se aproximar das nossas costas, tenho a impressão de que é preciso voltar a algumas indicações básicas de Don José Ortega y Gasset.

Ortega y Gasset e a Escola de Frankfurt

SERGIO PAULO ROUANET

A primeira coisa que me impressionou, relendo *La rebelión de las masas* depois de meio século, foi a extraordinária qualidade literária do livro, associada a uma clareza pouco usual nos pensadores que escrevem sobre o mesmo tema. São qualidades aristocráticas, pois escrever bem e com clareza são duas formas de polidez que só um grão-senhor da inteligência pode se permitir. Talvez seja essa a origem do mito do conservadorismo de Ortega, inventado por pessoas que confundem a aristocracia do espírito com a do sangue. Ora, se é verdade que a nobreza hereditária se adquire por inércia, sem mérito próprio, a nobreza do espírito se obtém por conquista, e é sinônimo de excelência. Como recorda o próprio Ortega, etimologicamente *nobilis* vem de *noscere*, conhecer. O nobre é alguém que se torna conhecido por seus altos feitos, por suas virtudes, por sua dedicação a uma causa transcendente, religiosa ou profana. Ele está sempre a serviço de algo que o ultrapassa, sempre indo além de si mesmo, e nisso se diferencia do homem vulgar, que é pura imanência, puro

Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras, em 15 de setembro de 2005, durante a mesa-redonda *Cinqüentenário da morte de Ortega y Gasset*.

hermetismo, puro enclausuramento em si. O nobre se supera continuamente, porque está sempre insatisfeito, ao passo que o homem vulgar é estático, porque já se crê definitivo, e não vê necessidade de se aperfeiçoar.

Esse intróito é útil para caracterizar o próprio Ortega, grande de Espanha por direito de conquista, sempre se ultrapassando em cada uma de suas obras, mas é também uma via de acesso para passarmos da forma para o fundo, do estilo do livro para seu conteúdo. Pois é esse o tema central da *Rebelión de las masas*: o contraste entre o homem excelente, “constituído pela necessidade íntima de apelar de si mesmo para uma norma mais além dele, superior a ele, a cujo serviço livremente se põe”, e o homem-massa, “que não exige nada de si mesmo, mas está contente com o que é, está encantado consigo”.

Para Ortega, não se trata apenas de uma classificação abstrata opondo dois tipos humanos, mas de uma constatação histórica: o homem-massa tinha tomado o poder na Europa, expulsando ou condenando à irrelevância as antigas elites culturais. Nossa época é a do “señorito satisfeito”, alma vulgar que se compraz em sua vulgaridade e sente-se no direito de proclamar o direito à vulgaridade. Ele não conhece nem aceita limites, ao contrário do homem médio de outras eras, que sabia que além e acima dele havia uma norma transcendente, um modelo que o ultrapassava e o ajudava a ultrapassar-se. O homem-massa deslocou tão completamente as antigas elites dirigentes, que passou a exhibir os defeitos do aristocrata de sangue: preocupação com os esportes e com o vestuário, e até o hábito de divertir-se com o intelectual, como o nobre do antigo regime se divertia com os filósofos, que ele às vezes convidava para sua mesa e em seguida mandava espancar por seus lacaios. O homem-massa de hoje rompeu as amarras com o passado, porque se considera a culminação da história humana, e nesse sentido é radicalmente ahistórico. Com isso, desapareceu a idéia da continuidade, a consciência de que existe um vínculo entre presente e passado. O homem-massa não vê esse vínculo, porque só se considera filho de si próprio. Ele vive num eterno presente. Esse presente é o do nivelamento total, porque o homem-massa odeia tudo o que não seja ele mesmo. Em sua ausência de limites, comporta-se como uma criança mimada, que não tole-

ra nenhuma forma de autoridade adulta. É também um bárbaro, um primitivo, um *Naturmensch*, porque a condição de qualquer convívio civilizado é a aceitação de normas externas ao indivíduo, de modo a que, segundo a fórmula clássica, a liberdade de cada um termine onde começa a do outro. Ora, essa fronteira não existe para as massas contemporâneas, o que faz com que elas sejam radicalmente intolerantes com todas as diferenças. A massa não quer conviver com ninguém, e sim impor a todos suas próprias opiniões e preferências. Só tem paixões, e recusa qualquer forma de racionalidade. Por isso rejeita o debate, porque este pressupõe a apresentação e refutação de argumentos racionais, o que para a massa não é nem possível nem necessário. Ela não sabe trabalhar com a razão, pois só tem apetites, e por isso nem dá razões nem as exige. Por natureza, ela só pode confrontar-se com a alteridade através da violência. Ela não argumenta: lincha. Antes, a violência era a razão última, a que só intervinha depois que todas as formas de negociação pacífica pareciam esgotadas: era a *ultima ratio*. Hoje a violência é a *prima ratio*. Esse culto da violência faz com que a massa instrumentalize o Estado, lugar da violência institucional, para através dele consolidar sua hegemonia.

O fascismo e o bolchevismo constituem a realização mais completa dos desejos e aspirações da sociedade de massas. Representam o triunfo do homem-massa: através do Estado fascista e do Estado soviético, o homem-massa exclui definitivamente da cena política todas as vozes dissidentes, todas as figuras do outro, tudo aquilo que não seja ele mesmo.

Como se tornou possível uma vitória tão completa da sociedade de massas? Para Ortega, ela é fruto de uma conjunção *sui generis*, ocorrida durante o século XIX: a do liberalismo com a técnica moderna. O liberalismo tornou possível a emancipação política das massas, garantindo-lhe todos os direitos, e a técnica moderna aumentou extraordinariamente seu poder econômico. O resultado foi que a soberania do indivíduo genérico, sem atributos, cuja moldura abstrata fora traçada pelo liberalismo, transformou-se em realidade. O homem em geral do liberalismo converteu-se nessa forma concretíssima de homem em geral que é o indivíduo-massa do século XX: ele é tão geral, que não possui atri-

butos diferenciadores, que possam distingui-lo de outros indivíduos-massa. Graças a essa combinação única de liberdade política e progresso econômico, as massas surgiram para a história e ascenderam à posição dirigente. Com isso, elas foram infiéis a seu destino, que é obedecer. Ortega leva seu aristocratismo às últimas conseqüências: num mundo bem ordenado, a massa não atua por si mesma. Veio ao mundo para ser dirigida, influenciada, representada. Rebelar-se contra isso é rebelar-se contra o que faz delas, justamente, massas, é rebelar-se contra o princípio da hierarquia, necessária em qualquer sociedade. É nisso que consiste a rebelião das massas, e que explica o título do livro: em nosso tempo elas se rebelaram, ascendendo a uma dominância contra a natureza, a uma hegemonia incompatível com sua condição de massas.

A solução está numa re-fundação do liberalismo, depois de superadas as ilusões do fascismo e do bolchevismo, numa volta da Europa unificada ao único regime capaz de impedir qualquer tirania, salvaguardando ao mesmo tempo as hierarquias naturais ditadas pelo saber.

O livro de Ortega teve numerosas traduções nos anos trinta e não surpreende que tenha conquistado uma repercussão imediata na faixa liberal e conservadora dos críticos da sociedade de massas. O que surpreende um pouco mais é que tenha influenciado também certos pensadores marxistas, o que de fato ocorreu. Publicada em alemão desde 1931, não tenho dúvida de que *La rebelión de las masas* exerceu uma profunda influência sobre os membros da chamada teoria crítica, ou Escola de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Marcuse e talvez mesmo o último representante do grupo, Habermas.

Do ponto de vista puramente descritivo, as semelhanças são palpáveis.

A sociedade de massas de Ortega parece-se nos menores detalhes com a sociedade totalmente administrada, de Adorno e Horkheimer, e com a sociedade unidimensional, de Marcuse. Tanto para Ortega quanto para os partidários da teoria crítica, o mundo massificado é regido pelo conformismo, pelo nivelamento, pelo sempre-igual. Ortega diz que a característica principal da sociedade de massas é o desaparecimento de qualquer norma ou modelo que o homem-massa reconheça como superior. Adorno, Horkheimer e Marcuse expri-

mem a mesma idéia dizendo que a sociedade moderna expeliu de todo a dimensão da transcendência, e com isso tornou-se unidimensional. Imanência absoluta, ela aboliu a diferença entre o ser e o dever-ser, entre a facticidade e a norma, porque o existente tornou-se sua própria norma. O que *é* corresponde ao que *deveria ser*, pelo mero fato de ser.

Ortega diz que as opiniões e preferências do homem-massa são rigorosamente estereotipadas. Ele pensa o que todos pensam e faz o que todos fazem. Adorno formula essa tese dizendo que os pensamentos dos vários indivíduos-massa não se distinguem entre si, porque a autonomia excessiva poderia expor os homens a pensar os pensamentos errados.

Para Ortega, o homem perdeu seu vínculo com a História. Para os integrantes da Escola de Frankfurt, a sociedade moderna tornou-se ahistórica porque vive num eterno presente, em que o passado foi ultrapassado e o futuro será qualitativamente igual ao presente, pois somente são concebíveis as transformações quantitativas trazidas pelo progresso técnico. Na perspectiva desse futuro igual ao passado, não há mais utopia, porque o presente já é a utopia realizada.

Para o autor, o homem-massa é radicalmente irracional. É a crítica desde sempre feita às massas, desde Gustave Le Bon, para quem as massas estão submetidas ao “instinto da horda” e são movidas por paixões e impulsos irracionais, até Freud, para quem as massas perdem toda capacidade crítica, transformam-se em pura afetividade, e alienam sua inteligência na autoridade do líder. Ortega repete a mesma observação, mas acrescenta um comentário curiosamente premonitório, em que parece antecipar o conceito habermasiano de racionalidade processual, ou comunicativa, em que a razão não está tanto nos conteúdos quanto na capacidade de apresentar e refutar argumentos, com vistas à validação de proposições consideradas verdadeiras ou de normas consideradas justas. A novidade estupenda de Ortega está em caracterizar segundo esse conceito processual a irracionalidade das massas: elas não são irracionais por cometerem erros de lógica, mas por não sentirem a necessidade de apresentar razões. Para ele, “ter uma idéia é acreditar que se possuem razões para

ela, e é crer, portanto, que exista uma razão, um universo de verdades inteligíveis. Idear, opinar, é o mesmo que apelar a essa instância, subordinar-se a ela, aceitar seu julgamento e sua sentença, crer, portanto, que a norma superior de convivência é o diálogo em que se discutem as razões de nossas idéias. Mas o homem-massa se sentiria perdido se aceitasse a discussão e instintivamente repudia a obrigação de acatar essa instância suprema que existe fora dele.”

Para Ortega, o homem-massa recusa qualquer limite, e nesse sentido comporta-se como uma criança mimada, e rejeita qualquer norma de convívio social, o que faz dele um bárbaro. Marcuse reformula a idéia da gratificação sem limites com o conceito de dessublimação repressiva: enquanto no tempo de Freud a sublimação era a forma pela qual a civilização geria os desejos e impulsos anti-sociais, hoje a administração do consenso se dava pela satisfação dos desejos, e não por sua frustração. Em outras palavras, a proibição deixava de ser necessária, e o indivíduo podia, sem riscos para o sistema social, satisfazer todos os seus desejos e principalmente realizar todos os seus sonhos de consumo. Essa criança mimada é também um bárbaro, um primitivo, como Adorno mostra ao descrever os comícios fascistas. “Os símbolos próprios de todo movimento contra-revolucionário, as caveiras e mascaradas, o rufar bárbaro dos tambores, a repetição monótona de palavras e gestos, são a imitação organizada de práticas mágicas.”

Até o elitismo de Ortega encontra sua contrapartida na teoria crítica. Ortega não deixava dúvida a respeito: toda sociedade está e deve estar dividida entre a maioria inculta, cujo destino é obedecer, e a minoria que sabe, e por isso tem autoridade para mandar. Num livro intitulado *Crítica da Tolerância Repressiva*, Marcuse se aproxima dessa posição. Quem está qualificado, pergunta ele, para romper o consenso unidimensional? A resposta é unívoca. “Estão qualificados todos aqueles cujas faculdades como seres humanos tenham a maturidade suficiente, todos aqueles que tenham aprendido a pensar racional e autonomamente. A resposta à ditadura educacional de Platão é a ditadura educacional democrática dos homens livres.” No auge da “new left” essa posição não se ti-

nha alterado. “A auto-libertação é uma auto-educação, mas enquanto tal supõe, inicialmente, uma educação por outrem.”

Se sairmos desse plano puramente descritivo, é evidente que as divergências entre os dois estilos de pensamento se tornarão visíveis. Afinal, por mais heterodoxos que sejam, os representantes da Escola de Frankfurt pertencem a uma linhagem marxista, o que naturalmente não é o caso do autor da *Rebelión de las masas*. Para Ortega, as massas se transformaram nos sujeitos da História; para os frankfurtianos, o sujeito é o capitalismo tardio, que manipula as massas. Para Ortega, a massificação foi o produto não-intencional de um capitalismo que aumentou exponencialmente o poder de compra da maioria, transformando-a num agregado de consumidores soberanos. Para os frankfurtianos, a massificação é uma estratégia deliberada do capitalismo tardio, que aumentou esse poder de compra como forma de integrar a população ao sistema social, e que usou como poderosíssimo instrumento auxiliar a indústria cultural, a fim de instalar o consenso unidimensional no mais fundo das consciências. Tanto para Ortega como para os frankfurtianos, o nivelamento e a desindividualização que caracterizam a moderna sociedade de massas não existiam com a mesma intensidade no século XIX, mas as razões invocadas para explicar esse fenômeno são outras. Para Ortega, as pessoas eram mais individualizadas no passado porque os mecanismos de equalização inerentes ao liberalismo ainda não tinham produzido todas as suas conseqüências, e com isso as hierarquias naturais se preservavam. Para Adorno, Horkheimer e Marcuse, tudo dependia do estágio de desenvolvimento do capitalismo em uma e outra época. No século XIX, predominava o capitalismo competitivo, que exigia a produção de indivíduos relativamente autônomos. As diferenças eram funcionais para o sistema. No século XX, passou a predominar o capitalismo monopolista de Estado, cujo funcionamento não mais dependia da iniciativa de agentes autônomos, mas da organização centralizada da produção e do consumo, sob a égide dos cartéis e do Estado. Por isso, a individualidade não era mais necessária. Ela também não era desejável, porque o sistema social, ameaçado pelo movimento operário, não podia correr o risco de ser posto em xeque pela produção

de indivíduos excessivamente autônomos. O advento do homem-massa, tendendo para a padronização completa de todos os pensamentos e preferências, corresponde às exigências de um sistema que precisava eliminar a transcendência no aparelho psíquico dos indivíduos, do mesmo modo que já a eliminara na sociedade. Coerentemente com as respectivas premissas, a explicação para o advento do fascismo também difere. Para Ortega, o Estado fascista é o instrumento utilizado pelo homem-massa para consolidar sua hegemonia. Para os frankfurtianos, é a forma de organização política adotada pelo capital monopolista para defender-se dos seus inimigos internos e externos. A *Gleichschaltung* transforma em política de Estado as tendências à homogeneização inerentes à sociedade de massas.

Quem teria razão? Se aceitarmos a tese hegeliana de que a história do mundo é o tribunal do mundo, *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, o campo derrotado nunca tem razão, e nesse caso as interpretações marxistas da Escola de Frankfurt deixaram de ser plausíveis. E é preciso confessar que lidas hoje, as teses frankfurtianas sobre a gênese e a natureza da sociedade de massas parecem mais dogmáticas que as formuladas por Ortega y Gasset. Em todo caso, além das divergências teóricas, o que importa ressaltar é a convergência no plano descritivo. Lidas em conjunto, as duas descrições apontam não para o passado, mas para o presente, deixando assustadoramente claro que as pressões niveladoras imanentes à sociedade de massas levaram o processo de homogeneização muito mais longe do que parecia possível tanto a Ortega y Gasset quanto aos representantes da teoria crítica.

Hispanidad e universalismo na filosofia de Ortega y Gasset

TARCÍSIO PADILHA

Nem sempre a cultura espanhola encontrou o devido reconhecimento de sua originalidade. E no entanto, para citar apenas um dado relevante, a longa presença árabe na península ibérica ofertou à Espanha a possibilidade de se abrir a outras culturas. Basta lembrar o papel dos pensadores árabes na introdução de Aristóteles no Ocidente. A verdade é que a terra de Cervantes não freqüenta adequadamente os tratados de história da filosofia. Houve mesmo um mestre francês, Victor Delbos, que chegou ao extremo de afiançar, sem reboços: “para conhecer a totalidade da filosofia é necessário dominar todos os idiomas, com exceção do espanhol”. No mesmo sentido, universitários alemães do início do século XX sustentavam ironicamente que a África começava atrás dos Pireneus. Os preconceitos são ferinos e reveladores. Ferinos porque dolorosamente injustos. Reveladores por admitirem inconscientemente que há um pulsar da alma espanhola nos fastos da cultura que se procura encobrir. Mas o uni-

Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras, em 15 de setembro de 2005, durante a mesa-redonda Cinquentenário da morte de Ortega y Gasset.

versalismo de mestres mais eminentes, como Unamuno e Ortega, é impossível obscurecer plenamente.

Hoje, a presença da língua e cultura espanhola e hispano-americana já pervade os espaços privilegiados das nações mais desenvolvidas, designadamente os Estados Unidos, com quatorze milhões de hispânicos em sua população. E ascendem a quatrocentos milhões os falantes da bela língua, tão irmã da nossa.

A península ibérica sorveu experiências culturais que lhe deram um contorno original. No sentir de Alain Guy, “a Espanha foi alcançada por todas as correntes de pensamento, orientais e ocidentais”. Constituiu mesmo “um território de passagem entre a Europa a África”. Venceu a sua cultura como uma encruzilhada de povos de diversa origem. Convém ademais salientar a forte presença dos grandes místicos San Juan de Cruz e Santa Teresa de Ávila e a profundidade de seus mergulhos espirituais. Assim, colhe-se a impressão de que os filósofos em verdade são também – alguns é claro – também místicos, teólogos. O que foi reconhecido por Henri Bergson: “você têm mestres muito maiores que todos nossos filósofos.” E cita os dois místicos referidos que percorrem trilhas mais densas e profundas do que as da especulação francesa.

É o momento de sublinhar a riqueza e variedade do pensamento espanhol. Desde Sêneca, filósofo romano nascido em Córdoba, passando pelos hispano-árabes, como Averróis (que gerou famosa polêmica sobre a unidade do intelecto sustentada por Tomás de Aquino) e ainda palmilhando o espaço hispano-semita, com Maimônides; lembrando-nos de Raimundo Lúlio e dos numes tutelares do Século de Ouro, com Vives, Suárez, Gomes Pereira, Las Casas, Bañez e Molina (os dois últimos forcejando por assentir teses inconciliáveis sobre a e liberdade a graça divina).

Nos tempos modernos, avultaram Sanz Del Rio, Donoso Cortez, Jaime Balmes, em tudo suplantados pela floração de Unamuno, Ortega, Xavier Zubiri, Zaragueta, D’Ors, Marañon, Julián Marías.

Ao abordar a rica, densa e complexa filosofia de Ortega y Gasset cumpre levar em conta o universo cultural da velha Espanha. Isto porque não há como negar que a filosofia assume contornos nacionais, designadamente aqueles que

atestaram a sua fecundidade, como é o caso do pensamento especulativo dos peninsulares ibéricos. Além de reconhecer a validade das filosofias nacionais, a presença de Ortega se impôs na Espanha de forma marcante gerando controvérsias, mas assinalando o seu impacto, como se fora referência obrigatória do pensar ibérico.

Ortega sempre refletiu a alma espanhola, conquanto recebesse o influxo do germanismo filosófico, designadamente do neokantismo de Hermann Cohen e de Paul Natorp. Em Marburgo, vemo-lo sorver a inspiração especulativa derivada do kantismo à qual não se escravizou, mas deixou fluir a tendência sistemática do tratamento dado à temática central do filosofar. Paradoxo surpreendente: Ortega foi, antes de tudo, um representante do universo ibérico, mas também traduziu em si mesmo o respeito pelo esboço norteador da geometria espiritual oriunda de Marburgo. Ortega descobre o idealismo, sorvendo as lições dos mestres da universidade alemã, aprofunda o conhecimento de Husserl e de Max Scheler, mas capta especialmente os fluidos de Nicolai Hartmann. O idealismo alemão traduziria o ápice do filosofar, o mais elevado centro do pensar filosófico.

Ortega pretende suplantar o idealismo germânico, ao assegurar ao eu o lugar que lhe compete no exercício especulativo, sem contudo segregá-lo dos valores racionais, consoante o assente Jean Paul Borel. O filósofo espanhol construiu um edifício especulativo marcado com o sinete da coerência, virtude haurida no convívio com os filósofos de Marburgo. Criticou-os na medida em que o idealismo se enredava em suas malhas, sem atentar devidamente para o real à sua volta. Faltava-lhe a veracidade, o reconhecimento do vínculo necessário com o mundo exterior, presente na vida do espírito.



Os filósofos da cidade e da cidadania parece preferirem sua inserção pessoal na realidade, especialmente na concretude do cotidiano a trafegar nas avenidas amplas do pensar academicamente apresentado. Jean Lacroix escreveu no *Le Monde* e Louis Lavelle no jornal *Le Temps*. As crônicas de ambos aproximaram a

filosofia de um universo significativo de leitores e certamente lhes ofertaram uma participação tão necessária aos escritores quanto os momentos criativos oriundos do silêncio. Ortega igualmente freqüentava os jornais e periódicos como *O Sol* e a *España* em permanente atitude de vigília intelectual, como presença cultural primacial na vida espanhola.

Ortega escapa das dicotomias esterilizantes, dos falsos dilemas de uma filosofia perempta. Abre-se de par em par para uma visão onicompreensiva do real, que não se cinge à fenomenalidade do aparecer, mas se adentra no concreto que se concilia com o universal captado pela razão vital.

A filosofia orteguiana é francamente moderna, ao superar os estreitos limites de uma razão raciocinante, que não dá conta da complexidade do real, designadamente da realidade do ser do homem que é um contínuo autofabricar-se. O transcendente para ele é a própria existência. A vida é realidade radical.

A realidade é anterior ao ser que, no fundo, é criação do homem, ante a perplexidade da ausência de deuses em que crer. Crer é estar com e também duvidar. Quando a crença desaparece, emerge a idéia. A idéia nasce do vacilo da crença

Impende frisar que “a forma soberana da vida, é conviver”. A intercomunicação das pessoas cinzela o perfil mais atraente do orteguismo. O outro é também intimidade pura. Reconhecê-lo é atestar sua autenticidade existencial. Há uma interpenetração de eus na relação metafísica, ontológica que então se estabelece, no que Nédoncille chama a reciprocidade das consciências. O outro não é simplesmente um corpo, qual coisa a ser contemplada, é uma presença, que revela em sua visibilidade a indivisibilidade de seu fulcro essencial. Após o meu eu, o outro flui como realidade que se impõe como categoria ontológica fundamental ao meu próprio existir. A alteridade é essencial à própria interioridade, pelo que poderíamos falar talvez, lembrando Michele Federico Sciacca, de uma interioridade objetiva.

Para o filósofo do raciovitalismo, o saber se subordina à vida. A inteligência é posta em xeque como faculdade especulativa e confrontada com a realidade pujante da vida. Volve o filósofo espanhol à palavra forte de Meister Eckart “vivo para viver”, que encontrou em Goethe a ressonância necessária: “a vida

existe simplesmente para ser vivida”. Parece um desdobramento da palavra bíblica de que devemos receber a vida e a vida em abundância. Este transbordamento vital se casa com a propensão para o agir constitutivo, pois a inteligência deixada a si mesma flutua no espaço, sem âncora a sustentá-la. A realidade não tem vida própria, senão aquela que o homem lhe empresta. “O ser das coisas consistiria na forma do meu comportar-me em face do ser”, assente Ortega. Poderíamos aqui repetir a palavra de Georges Canguilhem, para quem “não se ditam cientificamente normas à vida”.

Não se pode obscurecer a descoberta de Wilhelm Dilthey na composição do mundo orteguiano. Ao penetrar nas entranhas do *opus* de Dilthey em 1933, ano de seu centenário, Ortega afirmou: “este desconhecimento me fez perder aproximadamente dez anos de minha vida”. Ao filósofo alemão ficaremos para sempre devedores da rica e fecunda concepção das ciências humanas.

Gonzalo de la Mora especifica a importância da experiência filosófica de Ortega na Alemanha, ao dizer que “o que verdadeiramente aprendeu Ortega na Alemanha não foi uma filosofia nem uma atitude intelectual, senão um idioma”. A rigor, Ortega saiu da Espanha com a Espanha entranhada em sua alma. Jamais deixou de ser um madrilenho na plenitude da expressão. Como sublinhou Julián Marías, seu discípulo maior, Ortega foi para a Alemanha, mas continuou se sentindo a partir da Espanha. E acrescenta: “a Espanha foi posta em seu lugar, circunstancializada... ela se dilatou... sem utopizar-se”. Ganhou em circunstancialidade. A Europa é visualizada como condição da Espanha que, por seu turno, constitui a possibilidade européia. Esta tensão dialética enriquece sobremodo a *hispanidad* de Ortega e lhe assegura a dimensão universal. É partindo dos particularismos que ascendemos gradativa e autenticamente ao patamar da generalidade.

O adentrar-se no provincial sinaliza para a captação do que há de universal na penetração ajustada aos seus reclamos. Por isso a circunstância indica o caminho que conduz à percepção do que a ultrapassa. E a vida é lastreada nas circunstâncias que nos definem como seres capazes das generalizações. É bem de ver que a filosofia não é ubíqua nem ucrônica. Situa-se no caminho do homem,

e resulta da perda da fé e da crença, com a emergência do questionamento como origem obrigatória. Imaginar um sistema atemporal e capaz de estar presente em todas as épocas é ignorar o imperativo das circunstâncias que cercam a vida humana e lhe impõem restrições ao itinerário pavimentado nas certezas permanentes, nas verdades que circulam nos espaços conceptuais.

É imperativo compreender a amplitude da mente orteguiana que abarcou de *omni re scibili*, à semelhança de Pico della Mirandola, na Renascença. A *Revista de Occidente*, por ele fundada em 1923, abriu aos olhos dos hispano-americanos “notícias claras e meditadas do que se sente, se faz e se padece no mundo”. Foi uma façanha que trouxe de bandeja para os falantes da língua espanhola os árduos e densos textos dos pensadores estrangeiros, destacando-se aí os nomes de Husserl, Simmel, Scheler, Croce, Brentano. É de ressaltar-se que o estilo orteguiano não seguiu a cartilha germânica. Timbrou o filósofo madrilenho em pautar seu talento literário nas matrizes da própria Espanha e da França de Renan e Chateaubriand. Foram os santos de sua devoção literária, que lhe modelaram a pena. Elementos clássicos e barrocos se aninham nas dobras dos escritos orteguianos, a expressar a modernidade de seu pensar e de seu estilo fecundo.

Antes de Ortega, Miguel de Unamuno havia sacudido a poeira que se entranhara na filosofia espanhola. Despertou a cultura local de seu sono letárgico. O sentimento trágico da vida fez fortuna e acendeu na alma ibérica o seu potencial de energia criadora. Isto se verificou no momento em que a famosa Geração de 98 começava a dizer ao que veio, ocupando os espaços antes entregues a um vazio cultural. Unamuno procedeu a severa crítica do racionalismo impenitente, erigiu sua obra num arroubo de angústia existencial. Sorveu as lições de Kierkegaard, sem incidir em sua tragédia existencial, e pôs a nu as fragilidades do intelectualismo *à outrance*. “Não tenhais idéias, aduziu ele, as idéias vos impedem de pensar.” Era um novo pensar que se oferecia munificentemente ao mundo hispânico, sem se deixar aprisionar nas malhas do abstracionismo. Cuido mesmo que *Niebla* antecipou o romance existencial de Sartre e abriu uma clareira de fecundidade no bosquejo assimétrico do drama humano.

Com Ortega, a filosofia ganhará em precisão e maior dose de sistematização, que Unamuno não soube ou nem mesmo quis delinear. Ortega, ainda antes de Heidegger, soube compreender a vida humana como cuidado, preocupação, intranqüilidade e insegurança. Mas a vida é também e principalmente ação. A razão vital surge como síntese do relativismo e do racionalismo que permearam o século XIX. É tentativa audaciosa a revelar a originalidade da mensagem de Ortega, que assim abriu um clarão na miopia filosófica das dicotomias impositivas. No concernente ao dilema realismo/idealismo, essencialismo/existencialismo, o filósofo espanhol timbrou em não se deixar aprisionar nas dicotomias esterilizantes e reducionistas. É um traço pós-moderno a exigir os seus foros de legitimidade especulativo-prática. Ortega nos remete a Goethe, ao pragmatismo, e antecede a visão de Blondel, todos atingidos pela luz que irradia das ações constitutivas da existência.

Na óptica orteguiana, a perspectiva assume posição capital. Estamos todos adstritos a uma visão singular da realidade. Como frisou Johann Fischl, “somente em Deus, que em sua onissapiência apreende todas as perspectivas, pode reunir-se a verdade relativa e a absoluta de forma ideal”.

Em suas *Meditações do Quixote*, Ortega atira a barra mais longe em seu perspectivismo: “Quando é que nos abriremos à convicção segundo a qual o ser definitivo do mundo não é nem a matéria, nem a alma, não é alguma coisa determinada, mas antes a perspectiva? Deus é a perspectiva e a hierarquia: o pecado de Satanás foi um erro de perspectiva.”

Em *Verdade e Perspectiva*, Ortega assevera que “a realidade não pode ser vista senão do ponto de vista que cada um ocupa, fatalmente, no universo”. Poderíamos concluir que o filósofo se embrenha na floresta densa do subjetivismo epistemológico. Cuido que a idéia pode ser sedutora e se presta a tal ilação. Convém precatar-nos e discernir o subjetivismo da subjetividade. Esta é categoria ontológica, diz respeito ao ser em sua tessitura. Aquele se adentra na gnosiologia, corresponde a uma posição na esfera do conhecimento. Hoje, a filosofia pende para a admissão da subjetividade, ao menos nos casos em que discute a realidade do sujeito e até lhe nega a existência. Esquece-se de que a

subjetividade é ponto de partida da dedução metafísica, pois o eu não é fenômeno de nada. O eu não se ancora num ser preexistente, a não ser como sua causa. Mas o contexto ontológico do ser que se existencializa na singularidade humana faz com que a consciência de si mesmo possa constituir-se na plataforma donde partem as asserções que moldam as mediações especulativas, sem as quais a filosofia não seria senão um *flatus vocis*.

Ortega foi um pedagogo para a sua terra. Não se encastelou numa cátedra, a produzir tratados inextricáveis. Quis partilhar a vida de sua pátria, inserindo-se nos diversos planos da política, do jornalismo, da universidade, da sociedade, enfim. Não foi à toa que se definiu como um filósofo “*in partibus infidelium*”. Por isso, jornais como *O Sol*, revistas como *España* foram por ele freqüentadas, e nos quais ele deixou o vinco de seu recado. “Nada espanhol me é estranho”, assentiu Ortega. Estudioso da filosofia espanhola e ibero-americana, Alain Guy nos refere juízos de valor a propósito de Ortega ao reconhecer o peso de sua contribuição filosófica. José Sanchez Villaseñor o inclui entre os diletantes, ou lhe atribuem um ceticismo elegante, como é o caso de Roig Gironella. E não falta quem o imagine um prestidigitador intelectual, como Gonzalo de la Mora. É bem de ver que o pensamento de Ortega não se capta somente à luz da beleza esplendorosa de seu estilo literário. Há que compreender que as pontas do iceberg apenas entremostam a magnitude e densidade de seu pensar. Foi o que realçou seu discípulo maior Julián Marías.

A filosofia vitalista de Ortega não se confunde com a *Lebensphilosophie*, nem com o élan vital bergsonian. Vida não é tema somente do universo biológico. Pervade toda a gama variegada de dimensões que moldam o ser humano e suas circunstâncias.

A inteligência, a ciência, a cultura estão subordinadas como utensílios à vida, afirma Nicola Abbagnano. Longe do filósofo madrileno qualquer atração pelo coisismo. Ao contrário, sempre soube segregar as coisas da vida em sua acepção ampla. Elas se situam no mundo dos objetos. Ortega investe contra o substancialismo. Seu modo de filosofar é aberto e flexível e, por detrás das aparências e dos fenômenos, avulta a vida como categoria essencial do ser. López Quintás reflete sobre a metodologia flexível de Ortega e conclui que existe uma flexibilização de realidades, pois Ortega diz não à natureza e sim à

História; configuram-se procedimentos lógicos, ou seja, não definição e sim narração, e atitudes, ao acolher o corruptível sem adorar o eterno. Aqui se atesta irrefragavelmente a modernidade de Ortega. Pois a tendência da filosofia é ancorar-se no inobjetivismo, por considerar que a captação do real não se cinge às aparências que apenas apontam para a superfície de cunho coisista, sem nos revelar o ser ou mesmo o sendo. Fora de desejar-se que o filósofo espanhol houvesse concluído a harmonia entre a subjetividade e a objetividade. Mas a questão remanesce aberta à espera da compreensão mais profunda das riquezas e vulnerabilidades do idealismo e do realismo. Cuidamos que é chegada a hora de acolhermos as verdades contidas em ambos, desde que por realismo não nos cinjamos às coisas em suas manifestações e por idealismo entendamos a contribuição do sujeito na própria elaboração cognitiva e mesmo gnosiológica.

Para Ortega, desde o dealbar de sua caminhada, filosofia é isto: “antes de ser um sistema de doutrinas cristalizadas, é uma disciplina de libertação íntima que ensina a retirar o pensamento próprio e vivo de todas as conexões dogmáticas”.

Segundo Ortega, é manifesta a complementaridade entre razão e vida. A absoluta e radical segregação entre ambas mutila a compreensão de sentido inerente ao pensar e reabre as fragilidades das dicotomias reducionistas.

“A razão pura deve ceder seu império à razão vital”, lê-se em “El tema del nuestro tiempo”. Mas a razão vital – núcleo do orteguismo – há de completar-se com a dimensão histórica. O racionalismo desencarnado não alcança a riqueza e complexidade do real. Emerge a História como dúvida a nos apontar para a mutação das circunstâncias que fazem o nosso ser deslizar pela vida, pois o homem “não tem natureza, mas ele tem uma história”, conclui Ortega.

O filósofo espanhol critica a fixação ontológica do universo aristotélico. Neste sentido, Ortega é medularmente antiperipatético. Entende que Aristóteles não estruturou uma verdadeira metafísica, preferindo cingir-se ao estudo do ser que é sendo, do *Sein* que é *Seiendes*, do *être* que é na verdade um *étant*. Cristalizou-se o pensar metafísico, que deve abrir-se ao dinamismo do ser, ao élan vital, ao fluxo que jorra perenemente das transformações, sobretudo da ação. A História está longe de ser inimiga da razão, nem Ortega se refugia no irra-

cionalismo, como até certo ponto procedeu Unamuno. Apenas escoima a razão de sua substancialização.

O raciovitalismo escapa dos preconceitos que a filosofia foi depositando em seu almoxarifado de verdades. A indagação em profundidade está presente ao banquete especulativo-prático. O idealismo se exauriu e a fenomenologia ultrapassou seu escopo metodológico e ambiciosamente cuidou transpor as fronteiras de um idealismo transcendental. Ortega pretende haver superado tanto o realismo radical como o idealismo transcendental, colhendo os louros de um filosofar sem prejulgamentos apriorísticos, em que a razão dá as mãos à vida em sua plenitude de aceitação, pretendendo ampliar o espaço filosófico.

Ortega se insurge contra as massas que, entregues à vulgaridade, acabam por dominar a sociedade e empalmar o poder. A mediocridade e o hedonismo proliferam e o humanista é substituído pelo tecnocrata. Dinheiro, prazer e poder cifram os objetivos que dominam as maiorias perdidas e distantes dos ideais superiores. Talvez se possa daí inferir uma certa dose de aristocracia no ideário orteguiano.

Depois de suplantar o perspectivismo estrito, Ortega parte decididamente para a estruturação do raciovitalismo. É bem de ver que a vida neste caso não se adstringe ao biológico. A vida se antecipa à cultura, inspira-a, dá-lhe consistência. Valores culturais são funções vitais, assente Ferrater Mora. Para ele, o racional está arraigado na vida, pelo que Ortega não se fia em certa hermenêutica da razão. O mesmo filósofo conclui que a razão não se identifica com a razão física ou abstrata. Daí sua ilação de que “a filosofia não é um pensamento acerca da vida, mas um partir do fato de que toda razão é vivente”. O mundo deve ser objeto de um tratamento concreto, distante da algidez dos abstracionismos.

A Espanha se deixou invadir pelo marasmo situado bem longe da criatividade filosófica. Unamuno despertou a península de sua modorra. Ortega caminhou mais fundamente, ampliando a vereda então aberta para buscar uma nova via filosófica, em que a razão, a vida e a História compuseram um rico mosaico ofertado aos homens que intentam suplantar a mera fenomenalidade do viver, para descer às raízes autênticas de uma vida plena de riqueza interior e de abertura de alma.

Ortega y Gasset: vida e obra

HELIO JAGUARIBE

~ I. Circunstância e Vida Introdução

Constituiu, para mim, motivo de particular satisfação a oportunidade de participar, na companhia de eminentes confrades, da mesa-redonda sobre Ortega, que a Academia Brasileira de Letras promoveu, em 15 de setembro de 2005, quando se recordaram 50 anos de seu falecimento.

Foi Ortega o grande mestre de minha juventude, a que devo minha introdução ao mundo da cultura e às idéias contemporâneas. Entre meados dos anos 40 e princípios da década seguinte, li toda sua obra então publicada e tive a fortuna de um encontro com ele, em Madrid, no curso de uma tarde, em 1952.

Mal chegado a Madrid, telefonei para Ortega dizendo-lhe que era um jovem intelectual brasileiro que havia lido toda a sua obra publicada e por ele tinha a maior admiração. Estimaria, assim, se

Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras, em 15 de setembro de 2005, durante a mesa-redonda *Cinqüentenário da morte de Ortega y Gasset*.

tivesse um momento disponível, ter o prazer de cumprimentá-lo. Ortega me respondeu da forma a mais cordial, me convidando a me encontrar com ele “*aborita*”. Foi um encontro extraordinário. Eu queria comentar a obra dele, mas Ortega me disse “*olvidese de lo que escribi. El importante es lo que digo ahora*”. E assim atravessamos toda uma tarde, com uma admirável exposição de suas idéias sobre o mundo e a vida. Recordo-me de uma frase particularmente interessante de Ortega que me disse que, quando jovem, pretendia ser toureiro. A vida, entretanto, o levara para outros rumos. Comentou que se contentava com o fato de que “*el filosofo es un toreador de ideas*”.

Vida e obra

Parece-me necessário, ao tratar do filósofo da circunstância e da razão vital, iniciar estes comentários assinalando os mais importantes aspectos das condições em que se desenvolveu seu pensamento.

Ortega dizia de si mesmo que nascera sobre uma rotativa.¹ Professor, conferencista e ensaísta, foi sempre um homem voltado para o seu momento e para a análise de sua circunstância. Era *O Espectador*, o analista de tudo o que ocorria, às vezes engajado, às vezes puro intérprete do sentido das coisas. Filho de um diretor de *El Imparcial*, José Ortega Munilla (1856-1922), e neto do fundador daquele diário, Eduardo Gasset y Artime, dedicou à imprensa parte considerável de seus escritos. Ademais, levado pelo que considerava um requisito tático da comunicação de idéias, nas condições espanholas de seu tempo – mas que antes de tudo, a meu ver, era uma expressão de sua personalidade – Ortega foi sempre um dialogador com sua circunstância. Daí, por um lado, o sentido de relevância que transmite sua obra, que não se deixa nunca extraviar pelo abstrato formal ou pela ociosidade intemporal. Daí, igualmente, o fato de

¹ Para indicações biográficas sobre Ortega vide Julián Marías, *Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1960; e Fernando Salmerón, *Las Mocedades de Ortega y Gasset*. México: El Colégio de México, 1959. Vide, ainda, Lorenzo Luzuriaga, “Las Fundaciones de Ortega y Gasset”, in *Homenaje a Ortega y Gasset*. Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1958.

que mesmo seus trabalhos mais sistemáticos tenham sempre o caráter de uma reflexão urgente, feita entre dois apressados momentos de vida, na qual revela, como se fossem anotações para um futuro desenvolvimento, suas grandes intuições e sua visão do mundo.

Nascido em 9 de maio de 1883, Ortega tem como imediatos predecessores, em seu país, a famosa Geração de 1898: a geração que se viu bruscamente de-
frontada, naquele fatídico ano, com a humilhante derrota na guerra com os Estados Unidos, a perda do Império e a constatação de que os mitos de grandeza de que ainda se alimentava vinham, desde muitos séculos, se apartando cada vez mais da realidade espanhola e mundial.²

Essa constatação do subdesenvolvimento da Espanha e de seu terrível atraso, material e cultural, suscitou no país a emergência dos dois modelos de reação ao declínio nacional de que nos fala Toynbee: o zelotista e o herodiano.³ O que reage à constatação de sua inferioridade cultural, crispando-se sobre as próprias tradições, e o que busca superá-la, incorporando os elementos da cultura dominante. Esses dois modelos, igualmente fatais em suas formas ingênuas ou vulgares, comportam uma versão superadora: a do zelotismo ilustrado, cujo tradicionalismo se exerce num nível superior de entendimento do mundo, e a do herodianismo crítico, cuja incorporação dos valores alienígenas se realiza de forma autonomamente seletiva, em função de uma lúcida consciência da própria realidade.

Na Espanha de após 1898 essas duas formas superiores de zelotismo e de herodianismo foram encarnadas, respectivamente, por Unamuno e por Ortega. Unamuno aspira a uma redenção da Espanha nela restaurando, castiçamente, o sentimento trágico da vida. Ortega considera que hispanidade não é um objetivo, mas uma perspectiva. O objetivo é a construção de uma moderna sociedade européia, ocidental, não apenas, nem mesmo pre-

² Sobre a Geração de 1898, vide Pedro Lain Entralgo, *La Generacion del Noventa y Ocho*. Madrid: Estranislaio Masiá Alonso, 1945.

³ Cf. Arnold Toynbee, *A Study of History*. London: Oxford Univ. Press, 12 vols., 1934/1961. Vol. VIII, p. 580 e segs.

dominantemente, em sentido técnico, mas no sentido de um superior entendimento do mundo e da instauração de condições que conduzam a um autêntico projeto próprio.

Esse compromisso duplo, com a Espanha e com o universalismo da cultura européia, marcará toda a vida e a obra de Ortega. Às vezes, o sentido da absoluta urgência em fazer algo levam-no a um engajamento político concreto, mais militante que partidário, como em 1914, com a Liga de Educación Política de Espana, na crise de pré-guerra da monarquia espanhola. Ou ainda, em 1930, com a Agrupación al Servicio de la República, quando soçobra a monarquia e emerge, como um sonho e uma utopia, um projeto de república. Mais freqüentemente, entretanto, Ortega trabalha sobre o prazo longo como educador de seu povo, a partir de sua profunda convicção de que importa, antes de tudo, compreender lucidamente o mundo, para nele operar. Essa alternância entre o engajamento participatório e o distanciamento crítico configurará as principais fases da existência de Ortega.

Os anos de 1898 a 1910 correspondem ao seu período formativo. O licenciamento em Filosofia, na Universidade de Madrid, de 1898 a 1902. A seguir, seu doutoramento em 1904, que se conclui com uma tese sobre “Os Terrors do Ano Mil”. Depois, com intermitência, os estudos na Alemanha, de 1905 a 1910, passando pelas Universidades de Leipzig, Berlim e, principalmente, a Malburgo de Hermann Cohen.

Essa imersão na cultura alemã, notadamente no neokantismo de Cohen, foi de decisiva importância para Ortega. Por um lado, como declararia, por lhe dar sólida disciplina intelectual e rigorosos instrumentos de análise. Ademais, porque, “para superar o kantismo há que passar por ele” e foi através de seus estudos com Cohen e de seu diálogo com Kant que, por necessidade de transcender as barreiras do idealismo, sem recair no realismo ingênuo, foi Ortega levado a suas concepções da razão vital e do perspectivismo.

Definitivamente instalado em Madrid, a partir de 1910, abre-se para Ortega uma fase de iniciação e de primeiro engajamento. Professor de Metafísica da Universidade de Madrid, a partir de 1910, cedo conquista crescente repu-

tação de competência, originalidade e brilho. “Adão no Paraíso”, uma primeira versão de suas idéias, surge em 1914. Desse ano também datam as “Meditações do Quixote”. E nesse mesmo ano ocorrerá seu primeiro engajamento político, fundando a Liga de Educación Política de España, cuja plataforma programática é seu estudo sobre “Velha e Nova Política”. A revista *España*, fundada em 1915, exprime o mesmo propósito de engajamento.

Cedo, entretanto, sentiu Ortega que as limitações conjunturais e táticas de todo engajamento político concreto se constituíam em barreiras para sua vontade de verdade, de lúcida e geral compreensão das coisas. Com a fundação, em 1916, de *El Espectador*, — uma publicação seriada sem rigidez de periodicidade — retoma Ortega suas distâncias de observador interessado, mas crítico, em relação ao curso dos eventos. E retoma seu diálogo filosófico com o universalismo ocidental. *Espanha Invertebrada*, de 1921, e a fundação, em 1923, da *Revista de Occidente*, marcam essas posições.

O colapso da monarquia, em 1930, e o possível projeto de uma grande república reconduzem Ortega à militância. Fundada em 1930 a *Agrupación al Servicio de la República*, como deputado participa, com um grupo de intelectuais, dos trabalhos das Cortes.

Novamente as limitações do concreto político se revelam inaceitáveis para Ortega, que abandona o parlamento e retorna a seus escritos. *A Rebelião das Massas* e *A Missão da Universidade*, em 1930; *Goethe desde Dentro* e *Guilherme Dilthey e a Idéia da Vida*, em 1932. No ano seguinte, *Em Torno a Galileu*.

A radicalização da política espanhola, entre uma direita que se torna fascista e uma esquerda que se sectariza, leva Ortega às piores apreensões. Homem do *logos*, para quem a vida é liberdade e entendimento, considera que, a partir de certo grau de intolerância, o silêncio é a única resposta do intelectual. Prefere, assim, se exilar da Espanha, durante os conturbados anos de 1936 a 1945. Durante esses anos, entende que as condições não permitem uma reflexão política válida. Mas se mantém filosoficamente ativo, escrevendo algumas de suas principais obras. *Ensimesmamento e Alteração*, em 1939; *Idéias e Crenças*, em 1940. No ano seguinte, *Estudos sobre o Amor e História como Sistema*.

De regresso à Espanha, leva a cabo, em 1948, seu último intento de constituir um centro mais estável de inovação e difusão de idéias, o Instituto de Humanidades, onde reúne pensadores afins, discípulos e um grande público interessado em seu pensamento. Ali produz seus últimos trabalhos, até seu falecimento, em 1955.

Influência de Ortega

Muitos anos antes de sua morte, Ortega já havia consolidado sua reputação como o mais importante filósofo espanhol, desde Suarez (1548-1617), e um dos mais importantes pensadores contemporâneos.

É certo que algumas das características de sua obra, a que me referi, e que lhe dão a fisionomia de um tratamento preliminar – que as circunstâncias e a personalidade de Ortega não o levam nunca a reelaborar – conduziram alguns críticos a subestimar a importância de sua contribuição.⁴ Desmete esse enendimento superficial da obra de Ortega, entretanto, o fato de que, ademais de haver criado uma escola de pensamento, em que se situam os melhores filósofos espanhóis contemporâneos, deixou Ortega uma influência perduradora, e de sentido universal, que se faz sentir em múltiplos ramos das disciplinas humanísticas.

É uma questão aberta ao debate e constitui um tema, tipicamente orteguiano, de filosofia da filosofia, saber em que medida é possível, nas condições contemporâneas, formar-se uma escola filosófica dotada de verdadeira universalidade e permanência, como ocorreu, na história do pensamento ocidental, de Sócrates a Hegel ou Marx. Pode dar-se que o perspectivismo

⁴ Vide, entre outros, Joaquim Iriarte, *Ortega y Gasset – Su Persona y su Doctrina*. Madrid: Editora Razón y Fé, 1942; José Sanchez Villaseñor, *José Ortega y Gasset, Pensamiento y Trayectoria*. México: Editora Jus, 1943; Juan Roig Gironella, *Filosofía y Vida – Cuatro Ensayos sobre Actitudes*. Barcelona: Editora Barna, 1946; Juan Saiz Barberá, *Ortega y Gasset ante la Crítica*. Madrid: Edic. Iberoamericanas, 1950. Vide também, contestando os três primeiros críticos, Julián Marías, *Ortega y Trés Antípodas*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1950.

de que nos fala Ortega, implique, como uma das características essenciais da cultura de nossa época, na descontinuidade e segmentaridade de todas as atuais visões do mundo. É observável, por outro lado, por motivos que nos explica a sociologia do conhecimento, e que correspondem ao circunstancialismo de Ortega, que o impacto intelectual das idéias é condicionado pelo *status* cultural de que gozam as pessoas e os meios de onde emergem tais idéias.

Para um filósofo que surge em um país como a Espanha, cuja responsabilidade intelectual estava exclusivamente vinculada a um *siglo de oro* de há três séculos atrás, e que, em vez de transmigrar para alguma das grandes universidades do mundo, que o acolheriam de braços abertos, fez de sua opção pela Espanha um dos elementos básicos de seu próprio modo de ser e de ver as coisas, o impacto de Ortega e a perduração de sua influência são, realmente, extraordinários.

Essa influência, ademais de íntegra e direta, com relação a seus discípulos mais próximos, como Julián Marías, ou Joaquim Xirau, se faz sentir, em sentido mais amplo, mais do que como um conjunto sistêmico de teses, como uma influência de perspectiva e um modo de ver as coisas.⁵ E a essa mesma influência se deve em grande parte, sem subestimar outras contribuições, o fato de que a Espanha contemporânea se tenha culturalmente reaproximado do núcleo central da Europa, anos antes de seu recente desenvolvimento econômico e político a habilitar ao ingresso na CEE. Voltarei a esta questão no final do presente estudo.

⁵ Sobre a influência de Ortega, vide Julián Marías, *Ortega*, op. cit. e *La Escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emécé Edit., 1959. Vide ainda: Manuel García Morente, *El Tema de Nuestro Tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 1923; Ernst Robert Curtius, “José Ortega y Gasset” in *Europäische Revue*, 1926; e “Ortega” in *Merkur*, maio 1949; Walter Starkie, “A Philosopher of Modern Spain” in *Contemporary Revue*, 1936; J. Estelrich, “Le Schéma des Crises” in *Nouvelle Revue Française*, Avril-Mai, 1943; Luis Díez del Corral, “Ortega ante el Estado” in *Revista de Estudios Políticos*. Madrid: Mayo-junio, 1953; Marcel Bataillon, “José Ortega y Gasset” in *Bulletin Hispanique*, Mars, 1956; e Charles Cascalès, *L’Humanisme d’Ortega y Gasset*. Paris: PUF, 1957.

~ II. Temas Centrais

Sistema e esquema

A obra de Ortega se apresenta de forma bastante fragmentária. Pululam os artigos de jornal e os estudos sucintos para conferências e revistas, e mesmo seus livros de maior fôlego têm um caráter de ensaio e condensado número de páginas. Trata-se, no entanto, em seu conjunto, de uma obra volumosa. A edição, algo seletiva, das *Obras Completas*, por Revista de Occidente, em 1946-47, tem seis alentados volumes. A estes se seguiram, depois da morte de Ortega, sete volumes (de menor dimensão) das obras póstumas.

Na verdade, o aspecto fragmentário da obra de Ortega tem mais a ver com a forma de apresentação do que com a substância de seu pensamento. “O sistema é a honestidade do pensador”, diz Ortega (*Obras Completas*, I p. 115) falando de Hegel e de si mesmo. Ortega considerava, com razão, que seu pensamento era sistemático. Isto porque, como Hegel, embora em diferentes termos, tinha uma visão globalista da realidade e considerava que só se pode entender a parte no âmbito do todo. Essa visão sistemática da realidade o conduziu a se concentrar em um certo número de temas fundamentais, em torno dos quais gravita toda a sua obra. A sistematicidade orteguiana, entretanto, se encontra na sua visão do mundo, não na forma de exprimi-la. Tampouco o conduz a posições rígidas ou dogmáticas, antes o levando a examinar, sob diferentes aspectos e perspectivas, a mesma problemática central.

Pensador sistemático, Ortega é um autor esquemático. Essa esquematicidade, entretanto, não é da linguagem. Escritor de prosa nervosa mas fluida, nunca sacrifica o estilo à pressa, embora viva com imensa pressa, porque a vida é o seu absoluto e ele, sabendo-a efêmera, quer tudo ver e tudo compreender. Daí seu esquematismo intelectual. Exprime-se sempre com elegante clareza. Mas não tem, interiormente, tempo para elaborar completamente suas idéias, dando à exposição destas um tratamento acabado. O que lhe importa é compreender as coisas e fixar, num rápido esquema intelectual, seu entendimento delas. O que é sistemático é o seu entendimento da realidade, não o tratamento da explicação. Onde

essa particular combinação, em Ortega, de esquematismo intelectual com sistematicidade temática, tudo isso vazado numa prosa em que o sentido de urgência, do homem e de seus temas, se exprime sempre com fluidez e graça.

Essa sistematicidade de sua visão do mundo leva Ortega, como disse, a gravitar em torno de um limitado número de temas. *O Tema de Nosso Tempo*, título de um de seus principais livros, é também o tema central do próprio Ortega, o tema da razão vital. Essa razão vital conduz, por um lado, ao perspectivismo, como condição de relacionamento do homem com o mundo. Por outro lado, à razão histórica, que é a razão vital no curso do tempo e para os homens em seu conjunto. A razão vital, ademais, é a razão que dá razão da vida, de como se a pode e deve viver: vida nobre ou vida vulgar, vida dotada de projeto e comandada pelo ímpeto da transcendência, no amar e no servir, ou vida passiva, intransitiva, reduzida à própria fisiologia.

A oposição psicológica e ética entre o nobre e o vulgar, o transcendente e o intransitivo, o pessoal e o coletivo anônimo, leva Ortega, em seus estudos sociológicos, a opor, como diz o título de uma de suas obras póstumas, *O Homem e a Gente*. E o leva também, em suas incursões na área da ação política, a ver no verdadeiro político – como, por exemplo, Mirabeau – não somente o homem que tem uma relevante proposta coletiva a fazer à sua sociedade e a formula em termos apropriados às circunstâncias, mas também, e muito particularmente, o homem dotado de um grande ânimo, de um terrível impulso vital, apto a mover a ele próprio e aos demais.

A razão vital

O tema central de Ortega é a razão vital. A razão vital é o *logos* concreto, inserido na vida e não reduzido a uma forma abstrata e pura, como a razão matemático-física. A razão vital é a razão da vida, no duplo sentido de orientar nossa vida no mundo – o saber a que ater-se – e de orientar-nos no entendimento do mundo, através de nossa vida, que é a realidade radical, aquela em que radicam todas as demais.

O raciovitalismo orteguiano representa um esforço para superar as barreiras do idealismo kantiano sem recair no realismo ingênuo. O realismo, para Ortega, se apóia no preconceito arbitrário de supor que as coisas constituem a realidade e a esgotam. E que o espírito captura fielmente a essência das coisas. A verdade, entretanto, é que o espírito – como o compreenderam os idealistas – não é um mero espelho neutro e passivo, que se limite a refletir as coisas. Em contrapartida, o idealismo confunde a parte com o todo. Se é certo que o mundo exterior só pode ser captado por uma operação do sujeito cognoscente, que constitui a coisa em objeto do conhecimento, as coisas, por seu lado, não são produzidas pelo sujeito, e este não poderia existir com independência delas. A realidade não é nem o mundo nem o eu, mas sim a coexistência do eu e do mundo, o sujeito afrontando o mundo e o mundo pressionando sua consciência.

Esse reciprocamento constitutivo do relacionamento homem-mundo, através da vida, conduz Ortega a integrar o sujeito e sua circunstância. “Eu sou eu e minha circunstância”, na sua frase lapidar. As circunstâncias são as coisas – ademais dos outros homens e dos produtos do homem. Mas o homem não é uma coisa, nem a vida é uma coisa. A vida ocorre entre coisas e as coisas se dão na vida. “Todas as coisas, sejam o que forem, são já meras interpretações que (o homem) se esforça a dar ao que encontra. O homem não encontra coisas, senão que as põe e supõe. O que encontra são puras dificuldades e facilidades para existir.” (*História como Sistema*, O. C. VI, p. 32.)

Opostamente às coisas, que existem na circunstância e se dão na vida, como dificuldades ou facilidades para o homem, este não é uma coisa, mas um projeto ou um drama. “O homem é o seu projeto”. O homem é aquilo que ele faz de si mesmo. Sua vida é um drama. “O homem não é seu corpo, que é uma coisa, nem sua alma, psique, consciência ou espírito, que é também uma coisa. O homem não é coisa nenhuma, senão um drama – sua vida, um puro e universal acontecimento que acontece em cada qual e que em cada um não é, por sua vez, senão acontecimento.” (*História como Sistema*, O.C. VI, p. 32.) Por isso, diz Ortega, sendo a vida um drama, o que seria sua substância é seu argumento. E

o homem, fazendo-se a si mesmo, a partir de um *script* que ele próprio compõe, “é novelista de si mesmo, original ou plagiário” (Idem, p. 34).

Essa condição de ser inconcluso, que se faz a si próprio, é o fundamento da liberdade humana. Uma liberdade a que o homem está condenado, por não ter outro remédio senão o de estar constantemente optando e, nesse processo, se autoconfigurando. “A liberdade não é uma atividade que exercite um ente, o qual, por si e antes de exercitá-la, já tivesse um ser fixo. Ser livre quer dizer carecer de identidade constitutiva, não estar adscrito a um ser determinado, poder ser outro diferente do que se é e não poder instalar-se de uma vez para sempre em nenhum ser determinado. O único que há de ser fixo e instável no ser livre é sua constitutiva instabilidade.” (*História como Sistema*, O.C. VI, p. 34.)

Perspectivismo

Como a vida é a realidade radical, aquela em que radicam todas as demais realidades, ou seja, é, ao mesmo tempo, o estar do mundo em nós e nosso estar no mundo, as coisas — que imediatamente se apresentam como dificuldades ou facilidades para a vida — se constituem no âmbito desta. Por isso as coisas são eventos na vida, e se apresentam sempre na perspectiva do sujeito vivente, dentro de sua circunstância.

A teoria da perspectiva, para Ortega, constituía uma dimensão fundamental de sua visão do mundo. O mundo, precisamente, para ele se dá sempre em perspectiva e, no seu conjunto, constitui a agregação de todas as perspectivas, no espaço e no tempo. Esse perspectivismo abrange a totalidade das formas de compreensão do mundo, desde as espontâneas, da vida corrente, até às eruditas, da Física ou da História. Na relatividade de Einstein, Ortega saudou a expressão cientificamente mais sofisticada do perspectivismo físico-cosmológico. Em Dilthey, como teórico da História, e nos grandes historiadores, como Mommsen, Burckhardt ou Rostovtzeff, as mais altas manifestações do perspectivismo histórico.

O perspectivismo, ou teoria do ponto de vista, significa para Ortega que toda realidade se constitui a partir de uma radicação vital. Estritamente, na vida individual de um homem, num momento dado e numa dada circunstância. Em sentido amplo, na perspectiva de uma sociedade, de uma cultura, de uma civilização. “Cada vida é um ponto de vista sobre o universo. Em rigor, o que ela vê não o pode ver outra. Cada indivíduo – pessoa, povo, época – é um órgão insubstituível para a conquista da verdade. É assim que esta, que por si própria é alheia às variações históricas, adquire uma dimensão vital. Sem o desenvolvimento, a mudança perpétua e a inesgotável aventura que constituem a vida, o universo, a omnímota verdade, se quedaria ignorado.” (*O Tema de Nosso Tempo*, O.C. III, p. 200.)

Na obra acima referida Ortega, em continuação, observa: “O erro inveterado consistia em supor que a realidade tinha por si mesma, e independentemente do ponto de vista que sobre ela se tomasse, uma fisionomia própria. Pensando assim, está claro, toda a visão dela a partir de um ponto de vista determinado não coincidiria com esse seu aspecto absoluto e, portanto, seria falso. O caso, entretanto, é que a realidade, como uma paisagem, tem infinitas perspectivas, todas igualmente verídicas e autênticas. A única perspectiva falsa é a que pretende ser a única. Ou, dito de outra maneira: o falso é a utopia, a verdade não localizada, vista desde nenhum lugar. O utopista – e isto tem sido em essência o racionalismo – é o que mais erra, porque é o homem que não se conserva fiel a seu ponto de vista, que deserta seu ponto de vista.” (Idem, p. 200.)

O perspectivismo, para Ortega, não conduz ao cepticismo, mas a um realismo crítico. A perspectiva não é ilusória, é a própria realidade. A partir da perspectiva própria a cada homem, na sua vida e dentro de sua circunstância, o perspectivismo lhe proporciona seu correto relacionamento com o mundo. Dentro dessa perspectiva primária ou básica, as diversas formas válidas de saber – científica, filosófica ou pragmática – proporcionam aos homens, nas condições de seu tempo, critérios para selecionar apropriadamente perspectivas secundárias, de acordo com os objetivos em vista: científico-tecnológico, estético, ou pragmático.

A razão histórica

A razão histórica, para Ortega, é a razão vital concebida no tempo ou relativamente a conjuntos humanos. Distingue-se da razão físico-matemática porque compreende a realidade de forma narrativa, no seu acontecer. “Para compreender algo humano, pessoal ou coletivo, é preciso contar uma história. Este homem, esta nação, faz tal coisa e é assim porque antes fez tal outra coisa e foi de tal outro modo. A vida só se torna um pouco transparente ante a razão histórica.” (*História como Sistema*, O.C. VII, p. 35.)

“O homem é o que lhe ocorreu, o que fez.” “O homem não tem natureza, tem história.” “Porque não se pode esclarecer o ontem sem o anteontem, e assim sucessivamente, a história é um sistema (donde o título da obra) – o sistema das experiências humanas, que formam uma cadeia inexorável e única.” (*História como Sistema*, O.C. VI, p. 43.)

O descobrimento, por Ortega, da razão histórica e da historicidade da razão constituía, para ele, sua contribuição mais importante, culminando com as construções teórico-metodológicas da razão vital e do perspectivismo. Esse mérito, ele o dividia com Dilthey, de cujos estudos declarava não estar ciente, quando de suas próprias elaborações sobre a matéria. Com razão histórica entendia Ortega haver superado o dilema razão-história que se perpetuava desde os gregos. Em suas próprias palavras:

“Até agora, o que havia de razão não era histórico e o que havia de histórico não era racional. A razão histórica é, portanto, *ratio*, *logos*, rigoroso conceito. Convém que sobre isto não se suscite a menor dúvida. Ao se opor à razão físico-matemática não se trata de conceder licenças de irracionalismo. Ao contrário, a razão histórica é ainda mais racional que a física, mais rigorosa, mais exigente que esta. A física renuncia a entender aquilo de que fala. E mais: faz desta ascética renúncia seu método formal, e chega, por isso mesmo, a dar ao termo entender um sentido paradoxal, contra o qual já protestava Sócrates quando, no *Fedon*, nos refere sua educação intelectual, e

atrás de Sócrates todos os filósofos até fins do século XVIII, data em que se estabelece o racionalismo empirista. Entendemos da física a operação de análise que executa ao reduzir os fatos complexos a um repertório de fatos mais simples. Mas estes fatos elementares e básicos da física são ininteligíveis. E é inevitável que assim seja, posto que se trata de um fato. A razão histórica, em troca, não aceita nada como mero fato, senão que fluidifica todo o fato no *fieri* de que provém: vê como se faz o fato. Não crê esclarecer os fenômenos humanos reduzindo-os a um repertório de instintos e ‘faculdades’ – que seria, em efeito, fatos brutos, como o choque e a atração – senão que mostra o que o homem faz com esses instintos e essas faculdades, e inclusive nos declara como vieram a ser esses ‘fatos’ – os instintos e as faculdades – que não são, claro que está, mais do que idéias – interpretações – que o homem se fabricou em certa conjuntura do seu viver.” (*História como Sistema*, O. C. VI, pp. 49-50.)

Componentes do homem

A filosofia de Ortega conduz a uma específica antropologia filosófica e, por sua vez, nela baseia seu entendimento da conduta humana e, conjuntamente com outros elementos, sua Ética e sua teoria dos valores. A antropologia filosófica, tratada de forma explícita, não é um tema recorrente, na obra de Ortega, como seus demais temas centrais. Ainda que envolvendo, com frequência, o problema dos estratos componentes da realidade humana, Ortega se ocupa, sistematicamente, da questão – depois de a haver abordado em um curso de conferências – em seu ensaio de 1924 sobre “Vitalidade, Alma, Espírito” (publicado no volume V de *El Espectador* e reproduzido no volume II de suas *Obras Completas*).

Em síntese, Ortega entende o homem como um processo teleológico, misto de coisa e de não-coisa, que consiste na fusão, em um indivíduo corporeamente delimitado e incorporeamente caracterizado por uma personalidade, de três estratos: vitalidade, alma ou *pneuma*, espírito ou *nous*.

A vitalidade, que se insere no organismo mas exprime sua fusão com a psique, é uma dimensão universal, que assume características próprias em cada indivíduo, mas participa do processo geral da vida. A vitalidade configura o intracampo, o corpo desde dentro. “Cada um de nós é antes de mais nada uma força vital: maior ou menor, abundante ou deficiente, sadia ou enferma. O resto de nosso caráter dependerá do que seja nossa vitalidade.” (O.C. II, pp. 447-8.) Mais adiante, dirá: “Esse fundo de vitalidade nutre todo o resto de nossa pessoa, e como uma seiva animadora ascende aos cimos do nosso ser. Não é possível, em nenhum sentido, uma personalidade vigorosa, de qualquer ordem que seja – moral, científica, política, artística, erótica – sem um abundante tesouro dessa energia vital acumulada no subsolo de nossa intimidade, que designei ‘de alma corporal’.” (O.C. II, p. 452.)

Se a vitalidade constitui a base da pessoa, o espírito é a cúpula. O espírito é o eu puro, como razão e como vontade. De forma analógica ao que ocorre com a vitalidade, o espírito também é uma dimensão universal, que assume características próprias em cada indivíduo, mas participa do processo geral da racionalidade. O espírito é o mais pessoal do homem, seu centro racional-volitivo, seu eu puro, mas nele não é o que há de mais individual. Porque são universais os princípios da racionalidade e da vontade enquanto opção racional.

Entre esses dois estratos, figura o terceiro, que é o mais individual e individualizante de cada homem, a alma ou *pneuma*. “Com efeito: entre a vitalidade, que é de certo modo subconsciente, obscura e latente, que se estende no fundo de nossa pessoa como uma paisagem no fundo de um quadro, e o espírito, que vive seus atos instantâneos de pensar e querer, há um âmbito intermediário mais claro que a vitalidade, menos iluminado que o espírito e que tem um estranho caráter atmosférico. É a região dos sentimentos e emoções, dos desejos, dos impulsos e apetites: o que vamos chamar, em sentido estrito, de alma.” (O.C. II, p. 454.)

A seguir, dirá: “O espírito, o ‘eu’, não é a alma: poderia dizer-se que aquele está sumido, é como um naufrago, nesta, a qual o envolve e alimenta. A vontade, por exemplo, não faz senão decidir, resolver-se entre uma ou outra inclina-

ção: prefere o melhor; mas não quereria por si mesma nada se não existisse fora dela esse teclado das inclinações onde o querer põe o seu dedo imperativo, como o juiz não existiria se não houvesse gente interessada no pleito.” (O.C. II, p. 454.) E mais adiante esclarecerá: “Meus impulsos, inclinações, amores, ódios, desejos, são meus, repito, mas não são ‘eu’, que assiste a eles como espectador, neles intervém como chefe de polícia, sentencia sobre eles como juiz, os disciplina como capitão.” (O.C. II, p. 455.)

Dessa tricotomia da pessoa humana Ortega extrai inúmeras conseqüências, tanto no nível psicológico e ético como no social e histórico. Caracterologicamente, sustenta que a proporção de vitalidade, espírito e alma, varia de pessoa a pessoa, modifica-se com as idades da vida e tende, também, a variar com o sexo, as mulheres propendendo a ter mais alma que os homens.

Algo de correspondente se encontra nas sociedades, nas épocas históricas e na cultura. “O homem grego vive desde seu corpo, e sem passar pela alma ascende ao espírito. Assim se compreende essa dupla e contraditória impressão que nos produz a arte, o livro e toda a existência da Grécia. Por um lado sentimos uma estranha inocência e como desnudez de animal; por outro, uma surpreendente claridade e pureza que toca o sobre-humano.” (O. C. II, p. 466.) Reversamente, o homem medieval é pura alma. “Se a arte grega é plasticidade – pura presença, a arte medieval é expressividade – alusão a algo ausente. Mas só se expressa a alma. Logo, onde há expressivismo há predomínio da alma.” (O.C. II, p. 468.)

Valores e vida

O perspectivismo, para Ortega, não conduz nem ao ceticismo, na dimensão do conhecimento, nem a um relativismo amoralista, na dimensão ética. Os valores, como o mundo, existem objetivamente, embora sua realidade radique na de nossa vida e se nos apresente dentro de nossa perspectiva, tanto pessoal como histórico-social.

Em seu ensaio sobre os valores (O.C. VI, p. 317 e segs.) Ortega, em posição semelhante à de Scheler, sustenta a objetividade dos valores. O valor é uma

qualidade irreal das coisas. Mas não depende de nós a atribuição de valor, ao contrário, o valor é uma qualidade que se impõe por si mesmo, o queiramos ou não, quando nos defrontamos com tal qualidade, desde a utilidade à beleza. Por isso objeta Ortega à presumida arbitrariedade dos juízos de valor. “A sentença de *gustibus non disputandum* é um crasso erro. Supõe que na órbita dos gostos, é dizer, das valorações, não existem objetividades evidentes às quais se possa, em última instância, referir nossas disputas. A verdade é o contrário: todo o ‘gosto’ nosso gosta um valor (as puras coisas não oferecem a possibilidade de gostar ou desgostar) e todo o valor é um objeto independente de nossos caprichos.” (O.C., VI, p. 333.)

Os valores têm três dimensões: (1) qualidade: positiva ou negativa, (2) hierarquia: mais importantes – menos importantes, e (3) matéria, referente àquilo de que se trata e que constitui o suporte de diferentes tipos de valores. Quanto a este último aspecto, Ortega diferencia quatro grandes tipos: valores de utilidade, valores vitais, valores espirituais (intelectuais, morais e estéticos) e valores religiosos.

Ante sua teoria geral de valores Ortega situa o problema da qualidade da vida em função de dois distintos critérios: o da vida referida a si mesma e o da vida referida a valores. Antes de mais nada, a vida é a vida de alguém, dotada de uma configuração própria, que postula, com maior ou menor nitidez e com mais amplas ou mais restritas condições de uma resposta autônoma, uma certa tendência vocacional, a que cada homem data uma resposta mais ou menos autêntica. Vida autêntica e vida inautêntica, são a grande polaridade que se abre para cada homem, qualquer que seja seu projeto. O homem é seu projeto. Este, referido aos valores, poderá ser nobre ou vulgar. Mas, referido a si mesmo, será mais ou menos autêntico. A autenticidade é o requisito preliminar de qualquer plenitude de vida.

Referida aos valores, a vida é nobre ou vulgar. Tal dicotomia exprime, de um modo geral, na direção do objeto, o predomínio dos valores vitais sobre os utilitários e dos espirituais sobre estes últimos. Mas exprime, sobretudo, o predomínio do transcendente sobre o intransitivo. A vida nobre é a vida a serviço

de algo válido que transcenda o sujeito. A vida vulgar é a vida intransitiva, voltada para sua própria imanência, em última análise, puramente fisiológica.

O homem e a gente

A polaridade homem-gente, opondo o pessoal ao impessoal, no universo humano, é um dos grandes temas recorrentes no pensamento de Ortega. A esse tema pretendia dedicar um importante estudo, no qual sistematizaria suas concepções da sociedade. Teve Ortega a ocasião de tratar da matéria em diversas oportunidades, em cursos e conferências, deixando as respectivas notas. A partir do material que preparou para seu último curso sobre o assunto, no Instituto de Humanidades, em 1949-50, elaborou um texto mais amplo que constituía, ainda sob forma de curso, a primeira versão para seu livro sobre *O Homem e a Gente*. Faleceu, entretanto, antes de rever esse texto, que a *Revista de Occidente* publicou em 1957, no estado em que se achava, no quadro de suas obras póstumas.

A idéia central de Ortega, sobre a sociedade, é a de que esta é um sistema de convivência baseado no enquadramento das pessoas, e de suas atividades especificamente pessoais, por um conjunto de normas que disciplinam, anonimamente, as condutas que a coletividade em geral, “a gente”, considera apropriada para determinadas circunstâncias ou para certos tipos de pessoas.

A sociedade herda, de suas origens remotas, um determinado núcleo cultural, que se expressa através de uma língua e contém um repertório fundamental de crenças, que se refletem na própria língua e em diversos usos. Esse núcleo cultural, como tudo o que é social, é algo de histórico, que se modifica no curso do tempo, mas dentro de uma continuidade básica, assegurada pela tradição. Esta, entretanto, é às vezes sujeita a alterações mais bruscas e profundas, por certos eventos, como as revoluções religiosas ou político-sociais, as grandes inovações científico-tecnológicas, as modas estéticas, e outros fatores de aceleração do ritmo da mudança social.

Dentre os elementos que integram a tradição de uma sociedade, num momento histórico dado, se encontram seus usos, alguns, formalizados em nor-

mas e preceitos que compõem a ordem jurídica dessa sociedade, e outros, informais, mas não menos vigentes, que compõem o repertório “do que se deve fazer”. Assim as normas que disciplinam o vestir, estabelecendo distinções em função do sexo, da idade, da classe social. Assim os usos que regulam os rituais, como o cumprimento, as condolências fúnebres, as congratulações natalícias, etc.

O essencial do “social”, como expressão das crenças ou propósitos da “gente”, por oposição a opiniões e decisões de pessoas específicas, é, para Ortega, o fato de o social ter uma vigência própria, independente do consenso de cada qual, quer se trate do social institucionalizado, sob a forma de uma norma ou de uma agência pública, quer se trate do social informal, como os elementos da cultura e os usos e costumes.

As concepções sociológicas de Ortega, ademais de representarem sua contribuição a uma teoria da sociedade, constituíam um importante parâmetro para seu pensamento histórico e ético. Filósofo da razão vital e da razão histórica, Ortega está predominantemente voltado para compreender a trajetória do homem na História e para identificar os requisitos das formas autênticas de vida. Seus interesses se bifurcam, no fundamental, entre esses dois propósitos: o intento de compreender como o homem contemporâneo, particularmente o europeu de sua época – e o espanhol, seu conterrâneo –, chegou a ser o que era; e o afã de delinear as condições de que dependem as formas superiores de vida, em geral, e nas circunstâncias de seu tempo. Ambos esses propósitos lhe pareciam depender do bom entendimento das relações do homem com a gente, de sorte a discriminar, com nitidez, as áreas do que é automatizável daquelas em que pode e deve exercer-se a personalidade humana e em que se configuram as opções que determinam a eleição de um projeto de vida.

O político

Conviria, encerrando esta breve exposição das teses centrais de Ortega, fazer uma alusão ao seu conceito do homem político. Presente em diversas

oportunidades, como quando se refere a César ou a Napoleão, Ortega o elaborou especificamente em relação a Mirabeau.

A nota particular da visão orteguiana do homem político é sua ênfase sobre a vitalidade. Como se viu, em tópico anterior, Ortega – partindo, certamente, de sua própria experiência, como um ser dotado de extraordinária vitalidade – nela via o recurso energético básico de todas as formas de excelência humana. Para ser grande na ciência, na arte, e no desempenho de qualquer atividade, o homem necessita dispor, antes de qualquer outro requisito, de uma abundante vitalidade.

Entre todas as formas de grandeza humana, entretanto, nenhuma, para Ortega, é tão dependente da vitalidade como a grandeza política. É que o homem político não é apenas – nem mesmo principalmente – o que, na realidade ou na aparência, formule os melhores projetos coletivos para sua sociedade ou o que melhor saiba, ou pareça saber, implementar e administrar tais projetos. O homem político é o que dispõe, para a tarefa da mobilização política dos demais, de maiores reservas de energia, capaz de mover a si mesmo e aos outros num irresistível impulso. Mais do que idéias ou interesses compartilhados, o político é um transmissor coletivo de motivação e dinamismo, a partir de seus próprios excedentes de vitalidade.

É por isso que Ortega encontra em Mirabeau a ilustração por excelência do homem político. A importância de Mirabeau na Revolução Francesa e sua estatura como homem político constituem algo de bem assentado há muito tempo. A originalidade de Ortega, no tratamento de Mirabeau, reside, por um lado, em nele ver, mais do que um político influente, em um momento crucial da história ocidental, o próprio paradigma de sua condição: Mirabeau ou o Político. Por outro lado, consiste em atribuir essa prototipicidade, não tanto às idéias e propostas de Mirabeau – a idéia, que o século seguinte consagraria, de monarquia constitucional – mas, sobretudo, à super-vitalidade daquele homem turbulento, plétórico, dotado, segundo a caractereologia orteguiana, da mais fabulosa alma corporal, que não sabia o que fazer da vida enquanto as circunstâncias o restringiam à área do privado e que, subitamente, com a Revolução, encontrou um palco à altura de sua desmesurada vitalidade.

~ III. Sucinta Avaliação

O pensamento de Ortega

Ortega foi um homem de interesses e preocupações universais. Ademais da filosofia, interessou-se profundamente pela história, pelas artes plásticas, pelas ciências do homem e da natureza, pela literatura, pela política e pelos eventos contemporâneos, assim como, em outras de suas dimensões, pela tauromáquia e pela caça, pela mulher e pelo amor. Homem de interesses universais, foi naturalmente conduzido, por seu próprio modo de ser, à definição do “homem interessante como o homem interessado”⁶

Esse interesse geral de Ortega pelo mundo, real e ideal, sincrônico e diacrônico, se exercia numa dupla dimensão: a do ver e do agir. Sua representação do mundo é essencialmente visual. E seu fascínio pelo mundo, desinteressado na dimensão apropriativa, é extremamente pragmático, no sentido ético-psicológico da permanente busca de formas autênticas e nobres de vida.

A visualidade e o sentido de engajamento comandam a forma pela qual intenta compreender a realidade. Seu método de pesquisa é fenomenológico e hermenêutico. Parte dos dados imediatos da consciência e da análise semântico-lingüística dos dados da cultura. Ao se perguntar o que é algo, busca comparar sua intuição imediata daquela realidade com os elementos explicativos e interpretativos implícitos na linguagem e na cultura. Por outro lado, homem engajado, conscientemente inserido em sua circunstância e devorado por projetos, busca sempre extrair do saber indicações para a vida real, para o que fazer e o como fazer. Está assim o pensamento de Ortega constantemente voltado para a identificação de significações, consideradas sob a espécie de imagens eidéticas, e ao mesmo tempo vistas em suas relações com a práxis da vida, individual e coletiva. Algo que, sem comparar estaturas, faz pensar num Goya das idéias, universal e muito concreto, transcendente e pragmaticamente orientado.

⁶ Vide o estudo de Ortega, “Para una Psicología del Hombre Interesante”, publicado originalmente em *Revista de Occidente*, julho, 1925, e depois no vol. IV, p. 467 e segs., das *Obras Completas*.

Intuição e Metáfora

Essa plasticidade no conceber as coisas, a partir de um enorme impulso vital de interesse pelo mundo e esse contínuo engajamento em projetos levam Ortega a explorar suas intuições de forma predominantemente metafórica. “O homem é seu projeto.” “Eu sou eu e minha circunstância.” “O homem é o novelista de si mesmo, originário ou plagiário.” “O homem não tem natureza, tem história.”

Os exemplos se multiplicariam infinitamente. As formulações sintéticas de Ortega, em frases lapidares, definem um conceito fundamental a respeito da alguma realidade – predominantemente o homem – mas o fazem dentro de um certo contexto circunstancial ou qualificativo. A metáfora é uma imagem de idéias. É, originariamente, a idéia em forma de um agregado intuitivo, antes de seu tratamento crítico-científico ou, derivadamente, a idéia deliberadamente contextualizada, vinculada a qualificativos de modo, circunstância ou tempo.

Ortega, como disse precedentemente neste estudo, é um pensador sistemático mas um autor esquemático. Um homem com imensa pressa, que dá à sua visão do mundo um tratamento rápido, preliminar, o *quantum* necessário para que seja imediatamente inteligível, e deixa, para uma ocasião que jamais, ou muito raramente, retomará, a final elaboração de suas idéias. Daí, pelo menos em parte, a origem do caráter explícito ou implicitamente metafórico de tantas de suas formulações. O tratamento metafórico lhe permite recolher imediatamente suas intuições e inseri-las dentro de seu sistema de interpretação do mundo, sem a necessidade um prolongado esforço de elaboração final. Esse caráter esquemático-metafórico da obra de Ortega permitiu-lhe a grande amplitude que ostenta e lhe deu uma imensa riqueza interpretativa. Em contrapartida, priva muitas de suas principais contribuições de um rigor conceitual que exigiria uma reelaboração crítico-científica que Ortega não chega a lhes dar.

Posição filosófica

Depois de sua imersão no universo do idealismo kantiano, durante o período final de sua fase formativa, Ortega emerge sedento de realidade, querendo ir às coisas mesmas. Por outro lado, kantismo e o neokantismo o afastaram, definitivamente, de qualquer forma de realismo ingênuo. Impunha-se a Ortega, assim, encontrar um novo caminho para a realidade e as coisas que superassem as limitações do idealismo sem recair nos enganos do realismo clássico. Esse caminho, Ortega o encontra no raciovitalismo, como uma visão epistemológica e ontológica que descobre na vida a realidade radical e, a partir da vida e de suas perspectivas, a possibilidade de conhecimento da realidade.

Seus pontos de partida são, negativamente, a crítica kantiana ao realismo e sua própria crítica ao kantismo, como prisão subjetivista. Sua referência remota é Aristóteles e, para certos efeitos, Leibniz, desde que adotadas as cautelas superadoras do realismo ingênuo e do racionalismo. Nesse caminho, ele participa de muitas das visões de Nietzsche e de certas intuições de Bergson. Alberg, primeiramente por coincidência e, mais tarde, por incorporação crítica, o historicismo de Dilthey. Seu sentido vitalista, mais nietschiano que bergsoniano, o leva, assim mesmo, a certas aproximações com o vitalismo de Hans Driech e, sobretudo, com o de Huesküll. E seu modo de pesquisa, fenomenológico-hermêutico, o aproxima de Husserl (com rejeição do idealismo transcendental) e, por isso, mais ainda de Max Scheler.

Esses pontos de partida e essas referências teóricas conduzem o raciovitalismo de Ortega a uma antecipação, em linhas gerais, do existencialismo fenomenológico, mais na versão de Sartre do que na de Heidegger. Ortega, como observa Charles Cascalès, antecipa de muitos anos grande parte da temática de Heidegger.⁷ Mais do que a temática, Ortega antecipa as principais teses de Sartre a respeito do homem como liberdade e como projeto.

⁷ Cf. Charles Cascalès, *L'Humanisme d'Ortega y Gasset*, op. cit., p. 17.

O raciovitalismo, entretanto, é uma variante do tronco geral da filosofia da existência com características bem próprias, que o diferenciam do existencialismo. Este tende a conceber a existência como um projeto da liberdade pura, face ao absurdo do mundo e ao nada. Ortega, diversamente, concebe a vida como algo de constitutivamente inserido na circunstância e carregado de historicidade. O raciovitalismo é uma filosofia da razão na circunstância e na história.

Epistemologia e ontologia

A filosofia de Ortega, em última análise, busca uma epistemologia que transcenda a alternativa realismo-idealismo e uma ontologia que transcenda o positivismo e o racionalismo. Esse resultado Ortega julga haver atingido ao sustentar que a vida é a realidade radical, porque nela radicam todas as demais. As coisas não existem separadamente de nós, mas ocorrem em nossa vida. A realidade não é nem o mundo nem o eu, mas a relação de um com o outro. Por outro lado, as coisas, ao se darem em nossa vida, se dão sempre em perspectiva. A perspectiva é parte integrante da realidade das coisas, mediatizadas pela vida. E a realidade total não é senão a soma de todas as perspectivas possíveis.

Terá Ortega alcançado os resultados que presume? Na verdade, a meu ver, o raciovitalismo, antes do que uma superação, é uma justaposição do idealismo e do realismo. Inicia-se por um idealismo da vida – em lugar de um idealismo da pura mente – e faz da vida o âmbito em que se constituem todas as realidades. Em seguida, através do perspectivismo, a partir da tese de que a realidade, ao se dar em perspectiva, se dá efetivamente como tal – a realidade total sendo a soma de todas as perspectivas possíveis – o raciovitalismo postula um neo-realismo.

Creio haver nesse núcleo central do pensamento de Ortega, apesar da riqueza de suas intuições e da sugestividade de suas metáforas, duas principais deficiências. A primeira decorre, precisamente, de seu tratamento metafórico da vida. Que é, finalmente, essa vida em que radicam todas as realidades? Não é a

vida em sentido biológico, mas a existência humana como drama. Mas um drama sem ator, como puro enredo, porque o homem de Ortega não é coisa nenhuma, é seu puro acontecer. Este puro acontecer de um homem que se constitui a si mesmo em seu próprio devenir gera, assim, um acontecer sem sujeito prévio, em relação ao qual, portanto, é impróprio se fazer qualquer predicação. Não poderia assim essa vida, que é acontecer puro, sem um sujeito acontecedente independente do que acontece, proporcionar a tal sujeito, que não existe, por si, qualquer forma de experiência das coisas.

A segunda dificuldade que encontro nas teses centrais de Ortega é o trânsito, através do perspectivismo, do idealismo da vida para o realismo crítico da realidade. Se as coisas se dão na minha vida – e fazendo omissão da dificuldade precedente, de minha vida ser uma vida sem um sujeito independente dela – subsiste o problema de saber qual a realidade dessas coisas fora de minha vida. O fato de elas se darem, em minha vida, dentro de uma perspectiva, não lhes imprime legitimidade exterior a minha vida, apenas agregam uma nota segmentária ao meu subjetivismo vital.

A razão histórica

Se as bases epistemológico-metafísicas do raciovitalismo me parecem contestáveis, por não haver Ortega submetido suas intuições e brilhantes metáforas a uma rigorosa análise crítico-científica, creio, em contrapartida, que sua contribuição à razão histórica e, em geral, à teoria da História, se reveste da maior relevância e pertinência.

Importa pouco a crítica que veicula Eduardo Nicol – um orteguiano “*malgré lui même*” – no sentido de que o importante, na contribuição de Ortega à historiologia, já existiria em Dilthey e de que Ortega, ou lhe deve mais do que confessa, ou teve a infelicidade de redescobrir sozinho o que outrem já havia precedentemente descoberto.⁸

⁸ Cf. Eduardo Nicol, *Historicismo y Existencialismo*. México: El Colégio de México, 1950, p. 308 e segs.

Na verdade, Ortega, independentemente da precedência cronológica de Dilthey, não é um mero repetidor do filósofo de Biebrich, mas um original elaborador de uma teoria da História, como processo e como forma de conhecimento, que participa, com características próprias, de uma visão historicista de que Dilthey representa um momento relevante, mas nem como fundador dessa visão nem como seu mais elaborado expositor. Há todo um caminho, de Vico à historiologia da Ilustração e, depois a Hegel, que precede à historiologia de Dilthey e de Ortega. E Ortega, sucedendo a Dilthey mas também a Rickert e a Cassirer, empresta à sua meditação histórica um alcance superior ao dos predecessores, com sua teoria da razão histórica e uma sistematicidade de que sempre penosamente careceu Dilthey.

Em seus escritos sobre História, notadamente *História como Sistema*, Ortega acentua o fato de que a experiência humana constitui um sistema, que é transmitido pela tradição, sob forma preservada e, de modo transformado, pelas mudanças históricas, graduais ou súbitas. Ante esse processo sistemático, Ortega exige um saber histórico igualmente sistemático, que não seja devorado pela topicidade dos eventos e pelo conjunturalismo. Exige uma razão histórica com categorias. A razão histórica tem para Ortega, nesse contexto, uma dupla significação. Como *ratio* humana, ela exprime a historicidade essencial da vida. A razão vital, no tempo, é razão histórica. E por isso é dado ao homem uma genuína compreensão da historicidade. Por outro lado, como *logos* do histórico, ela tem categorias próprias, à semelhança da razão físico-matemática, como *logos* da natureza.

Neste último sentido Ortega, em diversos de seus escritos mas, particularmente, em seus apontamentos para um prólogo à *História da Filosofia* de Hegel, (O. C. IV, p. 521 e segs.), sustenta a necessidade de uma nova teoria do histórico, que disponha de um sistema de hipóteses ordenador dos dados. A historiologia não é mera reflexão metodológica sobre a História *rerum gestarum* ou historiografia, senão também uma análise imediata da *res gesta*, da realidade histórica, determinando sua textura ontológica, os ingredientes radicais de que se compõe e suas dimensões primárias.

Essa textura ontológica da História Ortega, a partir de uma visão anímico-cultural da gesta humana, a encontra no tríplice entrelaçamento entre o homem e a circunstância, o homem e a gente e o ciclo das gerações. O grande motor da História é a combinação entre a impulsividade vital – essa força primária do homem que o leva a se afirmar no mundo e a se transcender a si próprio – e o desenvolvimento da cultura, como instrumento de dominação do mundo e como expressão da humanização do homem e de seus excedentes de criatividade. A partir dessa impulsividade anímico-cultural opera o tríplice entrelaçamento precedentemente mencionado. Já tendo referido as idéias de Ortega sobre a relação homem-circunstância e homem-gente, farei, a seguir, breve menção à sua teoria das gerações.

A inovação de Ortega, nessa questão, constitui em substituir a idéia biológica de geração, como sucessão de pai a filho, por uma noção sócio-cultural, correspondente à articulação, por faixas etárias, com intervalos da ordem de quinze anos, dos homens na sociedade. Em um momento dado, importam sempre três gerações: (1) a dominante, que abrange uma faixa de pessoas que se encontram entre acima de quarenta até sessenta e poucos anos; (2) e emergente, que compreende pessoas, nas faixas etárias de cerca de trinta a mais de quarenta anos, que, tendo ultimado sua formação cultural e profissional, buscam se afirmar nos diversos estratos da sociedade; e (3) e declinante, que compreende, na faixa etária dos maiores de sessenta anos, os homens que até recentemente dominavam os principais papéis sociais e que, com exceção de algumas eminências perduráveis, vão sendo deslocados de sua anterior preeminência pela nova geração dominante e, no limite, pela morte.

As gerações, para Ortega, tendem a ter características próprias. Algumas, de caráter formal, decorrem da respectiva condição de emergência, dominância ou declínio, conduzindo a determinadas formas de conflito intergeracional. Outras, de caráter concreto, dependem do processo histórico, daquilo que cada geração, em virtude de suas circunstâncias, foi especificamente levada a representar.

Ademais de filósofo e teórico da História foi Ortega excelente praticante da disciplina, em suas diversas contribuições aos estudos históricos, como em

suas análises do Império Romana (O.C. VI), da emergência da nova física no *Em Torna a Galileu* (O.C. V) ou da nova historiologia, em seu *Guilherme Dilthey e a Idéia da Vida* (O.C. VI). Nesses estudos se encontra uma brilhante aplicação de suas teorias historiológicas, apoiadas numa sólida informação factual e complementados, *ad latera*, por seus incisivos comentários filosóficos.

A sociologia de Ortega

Ortega se interessou muito pela sociologia, independentemente do que há de sociológico em todo estudo histórico. Durante muitos anos seu estudo sobre *A Rebelião das Massas* (O.C. IV) foi considerado seu mais importante livro. E o próprio Ortega emprestava particular relevância ao estudo que se propunha a escrever sobre *O Homem e a Gente* e do qual deixou apenas um manuscrito em versão preliminar.

A sociologia de Ortega, cujo estilo e brilhantes intuições fazem lembrar os trabalhos de Simmel, reflete, naturalmente, o conjunto de suas concepções da vida humana e, de forma subconsciente, sua própria postura ante a sociedade. Dada a ênfase que Ortega emprestava a tudo o que se referia às formas autênticas e pessoais de vida, à vida nobre, aos projetos transcendentais, era naturalmente levado a uma abordagem psicológica do fenômeno social, tratando-o mais como Psicologia Social do que como Sociologia, em sentido estrito. Acrescente-se que sua aversão valorativa ao anônimo, ao automático, ao que provém da gente e não do homem, não o predispunha para o tranqüilo e desagregado estudo do que há de especificamente social na sociedade.

Caberia reconhecer, assim, que o melhor da contribuição de Ortega, nesse campo, é o que ele escreve sobre a intersubjetividade, o *ego* e o *alter*, no âmbito do social. No especificamente sociológico, a visão de Ortega é pobre. Sua sociologia se concentra no estudo dos usos e costumes. Escapa-lhe completamente a articulação de classes da sociedade, bem como a origem e as conseqüências dessa estratificação. Os fenômenos do poder, por outro lado, são vistos como simples expressão da agressividade humana ou como imperativo de sanciona-

mento das normas. Não compreende o processo político em sua especificidade, nas relações de formação e exercício do poder, nem em suas inter-relações com a economia e a cultura.

Transparecem, ademais, nos escritos sociológicos de Ortega, seus próprios preconceitos de classe. Intelectualmente, Ortega diferenciava as minorias seletas, enquanto expressão funcional de determinadas formas de excelência, e as massas, enquanto expressão de formas intransitivas de vida, do eventual *status* social daquelas e destas. No tratamento efetivo da matéria, todavia, era levado a confundir a aristocracia da excelência com a excelência da aristocracia. E as massas de Ortega, ainda que teoricamente definidas como o conjunto indiferenciado dos homens-massa, que se dedicam à vida vulgar por se recusarem ao esforço de optar por um projeto transcendente, terminam, efetivamente, confundidas com o proletariado e com as grandes massas trabalhadoras.

Sentindo-se a si mesmo como um aristocrata na praça pública, a serviço do interesse coletivo, Ortega, não obstante seus propósitos, não apenas deixa subconscientemente que seus valores de classe se infiltrem na sua apreciação da realidade social, como transfere implicações daqueles para alguns de seus conceitos filosóficos. Assim, suas concepções de vida nobre e vida vulgar, de vida autêntica e inautêntica, bem como sua noção de vocação, pressupõem, por parte do sujeito optante, o se encontrar em condições objetivas que lhe permitam o livre exercício de tais opções, o que restringe, praticamente, tais possibilidades, às pessoas situadas nos estratos médios e superiores da sociedade.

Importância de Ortega

Toda a obra de pensamento apresenta aspectos controversos, por amplo e alto que seja o consenso que se venha a formar sobre sua importância. Assim, para citar os exemplos mais paradigmáticos, Platão e Aristóteles, essas duas pedras angulares do pensamento humano, soa objeto de uma permanente controvérsia, tanto no que se refere à possível preeminência de um ou de outro, quanto no que diz respeito a suas próprias teses centrais. É inevitável, por

outro lado, relativamente a figuras menos singulares, que hajam abordado uma gama muito ampla de questões, que não manifestem o mesmo nível de excelência em todos os seus escritos.

Essas considerações de ordem geral me parecem apropriadas para, na conclusão deste breve estudo sobre Ortega, intentar uma sucinta apreciação geral de sua significação. Ortega foi um homem de gênio e de ampla cultura, situando-se entre os mais brilhantes espíritos do nosso tempo, embora não se o possa incluir naquele restrito grupo de supremos pensadores que, da antiguidade clássica à era contemporânea, configuraram a trajetória fundamental da filosofia e da ciência. Apresenta sua obra, por isso, ademais da inevitável controversialidade de toda a obra de pensamento, inegáveis desníveis de qualidade.

Desde logo, sua propensão pessoal aos escritos de circunstância, como seus inúmeros artigos para jornais e revistas, múltiplas conferências e breves ensaios, o conduziam, deliberadamente, a trabalhar num nível de divulgação, de forma mais impressionista do que rigorosa. Acrescente-se, como se tem reiterado neste estudo, que mesmo em relação a seus temas centrais, seu tratamento esquemático da matéria e sua correlata inclinação para a abordagem metafórica de suas intuições, não o conduziram, senão raramente, a uma elaboração final de suas formulações.

O esquematismo metafórico, a que se acaba de aludir, e que tanto caracteriza a obra de Ortega, lhe acarreta vantagens e desvantagens. No rol das vantagens haveria que destacar o fato de que tal circunstância lhe permitiu uma amplitude e diversidade de escritos que um autor mais perfeccionista ou concentrado não poderia alcançar. Acrescente-se, bem mais importante, o fato de que esse esquematismo-metafórico, para um homem do gênio e da universalidade de Ortega, o conduziu a formulações de extraordinária riqueza seminal, a que Ortega, como lhe era usual, deu um tratamento preliminar. É certo, por tal razão, que seu pensamento freqüentemente carece de apropriada fundamentação – e aí se encontra uma das principais desvantagens dessa sua característica. É igualmente certo que, em outras ocasiões, uma rigorosa revisão crítico-científica de alguma de suas idéias levaria a abandoná-las, por improcedência

analítica ou factual – e aí está uma outra das desvantagens daquelas características. Mas é também verdade que, em muitos casos, o esquematismo metafórico de Ortega abre imensas possibilidades, aos que retomem suas idéias, de lhes imprimir uma elaboração acabada, ou de partir delas para novas explorações da realidade.

Como se pode depreender de meus precedente comentários sobre os temas centrais de Ortega, creio – para ilustrar meu pensamento com três de seus principais temas, o tema da razão vital, o tema historiológico e de suas concepções sociológicas – que uma revisão crítica dos mesmo conduziria a avaliações bastante diferentes.

Sobre o assunto diria, em síntese, que o tema da razão vital padece, como exposto por Ortega, de falácias epistemológicas e ontológicas que exigiriam sua reformulação. Creio haver, no caso, de parte de Ortega, uma intuição e uma contribuição da maior relevância como a ênfase sobre a vida humana, como âmbito das experiências do homem e, por outro lado, como algo de vinculado a circunstância, marcado pela historicidade e apresentando a tessitura de um drama, não de um processo biológico. Sem embargo, as falácias epistemológicas, a que já me referi neste estudo, me parecem exigir uma importante reformulação do tema.

Diversamente, as concepções de Ortega sobre historiologia e história, sua noção da razão histórica como uma *ratio* do narrativo e do devenir e da ciência histórica como um saber que exige categorias organizatórias do dado histórico, constituem contribuições da maior importância e formam um patamar crítico-científico a partir do qual se pode ter um fértil prosseguimento.

Já das contribuições sociológicas de Ortega entendo que há menos elementos a reter. São importantes suas idéias concernentes ao relacionamento intersubjetivo, na sociedade. São do maior interesse e brilho muitos de seus *insights*, de estilo simmeliano, sobre situações e papéis sociais. A estrutura geral de sua sociologia, todavia, é idealista e bastante desviada do entendimento científico e crítico da sociedade e do sistema social.

Essa diversidade de resultados e de qualidade, na obra de Ortega, me parece algo de compartilhado pela maioria dos autores que intentaram cobrir uma

gama mais ampla de questões. A importância de Ortega em nada fica diminuída por tal circunstância. Na verdade, apesar do amplo reconhecimento que hoje cerca o nome de Ortega, julgo que sua verdadeira importância e sua posição relativa, entre os pensadores da primeira metade de nosso século, estão bastante subestimadas.

Isto se deve, fundamentalmente, à circunstância que mencionei no princípio deste estudo: a terrível dependência em que se encontra o prestígio de um pensador, relativamente ao âmbito cultural a que pertence. O desprestígio da Espanha, nas áreas da filosofia e da ciência, repercutiram negativamente sobre a imagem de Ortega. Com ele se passa o contrário do que ocorre com pensadores de países dotados de boa imagem cultural, como França, Inglaterra ou Alemanha, em que o crédito das respectivas culturas nacionais lhes aumenta a aceitação e a respeitabilidade. Ortega, ao revés, ele é que teve de tomar o seu cargo o soerguimento da imagem cultural de seu país. Pensador mais importante, a meu ver, que um Paul Ricoeur, um Gabriel Marcel ou um Jean-Paul Sartre, para citar figuras de naipes e estatura próximas, Ortega raramente é conhecido como tal fora do mundo hispânico e, seguramente, ainda não o é na própria França e nas áreas anglo-saxônicas, particularmente alheadas a tudo o que possa vir da Ibéria.

A cura pela liberdade em Jean-Paul Sartre

EDUARDO PORTELLA

Quero agradecer ao Presidente da Academia esta oportunidade e ao meu amigo Cícero Sandroni, que me convidou para participar desta mesa.

Sinto-me regozijado não só porque é uma mesa sobre Jean-Paul Sartre, mas porque tenho nela três das minhas grandes admirações: Leandro Konder, que é um filósofo coerente sem ser sectário, lúcido sem ser acomodador. Ele formou uma geração de pessoas que tentavam entender o fenômeno político no Brasil, o jogo de classes, o jogo da convivência cotidiana, enfim, todo esse catálogo interminável às vezes, de pequenas vitórias e grandes fracassos. Também me agrada muito ter aqui Carlos Nelson Coutinho, que acompanho desde muito tempo, meu conterrâneo baiano, que publicou um livro que marcou uma época. Logo na estréia, deu a medida do que ele era com a publicação do livro intitulado *Literatura e Humanismo*, o qual li com um prazer enorme. Sergio Paulo Rouanet é companheiro de todos os dias e vejo nele um dos grandes pensadores brasileiros e um

Transcrição da palestra proferida na mesa-redonda Centenário de nascimento de Sartre, realizada no Salão Nobre da Academia Brasileira de Letras no dia 14 de julho de 2005. Sem revisão do autor.

Por toda a sua vida Sartre foi percorrendo o que chamou, na trilogia inicial, *Os Caminhos da Liberdade* (1945). Seus primeiros interlocutores foram Husserl e Heidegger. Com Husserl, teve um contato bastante demorado e que foi responsável pela imposição fenomenológica dos seus primeiros livros: a tese de doutorado, que é *A Imaginação* (1936), *A Transcendência do Ego* (1937), *O Imaginário* (1940), um esboço de uma *Teoria das Emoções*, até *L'Être et le Néant* (1943), livro marcante, que provavelmente encerra a fase fenomenológica de Jean-Paul Sartre e inicia um enfrentamento mais preciso – que está, sobretudo, nas suas peças de teatro, nos romances e nos artigos dispersos – com a questão da liberdade. A liberdade passa a ser uma espécie de pré-requisito para toda a sua atividade intelectual. Mesmo nas obras fenomenológicas, ele chega a dizer que “a emoção é produto da consciência”, e a consciência parecia conjugada na primeira pessoa, conforme o padrão existencialista.

Esse padrão existencialista, que fez fama numa determinada época, de voga do existencialismo, acompanhou Sartre até o final. Na última entrevista a Michel Contat ele diz que, se tivesse que ser rotulado por uma etiqueta, esta seria a de existencialista.

Toda essa primeira parte fenomenológica-existencialista é de conjugação da liberdade na primeira pessoa. É possível, a partir daí, reconstituir o percurso da existência-práxis, que é o percurso dolorido, difícil, mas fundamental na obra de Sartre. É quando Sartre sai da primeira fase, influenciado por Husserl e Heidegger, com os quais ele estudou, e começa um esforço maior, que será definido sobretudo na *Crítica da Razão Dialética*. Esse trajeto temerário, para quem nunca confiou nos outros e sempre denunciou as interdições da existência individual. Na peça *Huis-clos* ele afirmou que “o inferno são os outros”. *O Muro*, *A Náusea* também são momentos de dificuldade de convivência e aceitação do outro. Ele percebia que a constituição do eu era fundamental, precisava da parceria do outro. Mas, ao mesmo tempo, o outro era a impossibilidade de realização do eu ou o abismo do eu. Então, essa relação é uma relação ambígua e por isso mesmo, talvez, muito mais rica do que poderia ser.

Aos poucos Sartre foi substituindo o mito do individualismo heróico, ego-cêntrico, stendhaliano, como ele próprio dizia. Já não cabia aquela frase amarga: “Je suis vidé” – eu estou vazio. É uma frase que acompanha os seus primeiros romances, grande parte da obra teatral e também a obra filosófica, uma parte do *L'Être et le Néant*, que está mais ou menos dentro do que ele chamou de “vazio”. Em *A Náusea* (1938) ele fala da náusea como uma presença da “coisa” no projeto humano. O projeto humano teria duas possibilidades de progressão: uma pela via do “ser em si” e outra pela via do ser “para si”. Ele acha que normalmente esse projeto mergulha no “em si” e tem dificuldades enormes de se transformar em “para si”. Essas dificuldades produzem no protagonista uma sensação de náusea. Ele fala numa “espuma pastosa” que vem à boca por essa presença da coisa, essa presença do ser em si, de “l'être en soi”.

De qualquer maneira, Sartre vai progressivamente avançando. E avança através do jogo tenso de faticidade, contingência e situação – noções correlatas, porém diferenciadas, que aí se intensificam. Ele que dissera que o assunto da *Náusea* era a liberdade, avançou um pouco mais em *L'Être et le Néant* e no seu famoso ensaio *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), em que ele diz: “O homem está condenado a ser livre.” Esta frase aparece inicialmente em *L'Être et le Néant* na primeira pessoa, quando ele diz: “Je suis condamné...” Ele próprio se acha condenado. Em seguida, Sartre generaliza e a frase passa a ser: “O homem está condenado a ser livre.”

Em todo o teatro dele, *Sursis*, *Huis-clos*, *Mortos sem Sepultura*, essa problemática aflora constantemente.

II

A vida intelectual de Sartre se divide em dois momentos: o primeiro, antes da guerra, e o outro, depois da guerra. Antes da guerra Sartre era um militante, mais ou menos isolado, com sucesso restrito à Universidade e aos *quartiers* intelectuais de Paris. Ele, por sua vez, também desenvolvia uma problemática basicamente individual. A partir da guerra ele diz: “Após a guerra veio a verdadeira experiência, a da sociedade.”

Então, se antes Sartre encarnava um drama conjugado na primeira pessoa, progressivamente vai abrindo-se e vai se deslocando para a compreensão da cena social. Este Sartre teve como companheiros Merleau-Ponty, Aron e Albert Camus. Merleau-Ponty foi com ele um dos fundadores da revista *Les Temps Modernes* em 1945; Raymond Aron era seu companheiro da École Normale Supérieure; e Camus foi uma relação mais recente, do período da Resistência, mas extremamente marcante. Eles chegaram a ser grandes amigos, participaram de grandes movimentações, como o de reencontro da intelectualidade francesa – um movimento não-partidário, suprapartidário – em torno de certas questões bem precisas.

Sartre vem a ter um conflito muito sério com Camus. Esse conflito se deve fundamentalmente a que ele, no momento em que se conflitou com Camus, defendia a luta armada. Camus dizia que Sartre nunca conseguiu superar a teoria da história de Hegel; e Sartre dizia que Camus não sabia fazer o percurso de Sísifo. Sísifo é um dos personagens principais de Camus, que escreveu um livro muito bonito como texto, como elaboração literária, que é *O Mito de Sísifo*, além de *A Crítica da Razão Dialética*. Aí houve uma espécie de barreira na grande amizade que havia entre os dois. Sartre denegava totalmente as teorias camusianas sobre a possibilidade da existência, o lado de certo modo transcendental de Camus, que era um homem de fronteira, um homem tocado pela religiosidade, simultaneamente muçulmana e cristã, e tinha dificuldades de abrir mão dessa dimensão religiosa da existência. Ficou cada vez mais difícil a convivência entre ambos.

A partir de *A Náusea* Sartre foi se deslocando progressivamente para o engajamento – o engajamento substitui a angústia, que era um dos lugares prediletos dos filósofos da existência – até o ponto de se comprometer com a causa do Terceiro Mundo. Nesse momento ele se abriu para a Ásia, especialmente para a China e a Indochina, para a África – chega a prefaciá-la uma bela antologia de Leopold Sédar Senghor, poeta senegalês que chegou a ser Presidente da República, e publica *L'Orphé Noir*, que é um texto impressionante de Sartre sobre a questão do negro na formação da cultura do Ocidente e das relações sociais e políticas.

Ele se abre também para a América Latina, esteve aqui no Brasil. Eu fora encarregado, pela Universidade Federal de Pernambuco, de realizar o I Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária e o reitor, a pedido meu, me autorizou convidá-lo. Ele veio, fez uma conferência sobre “Literatura e Nacionalismo”. Havia uma preocupação muito grande, naquele momento, com o nacionalismo, e Sartre participava dela. Esse é um lado de Sartre que foi e vem sendo constantemente contestado em tempos de globalização, mas que está na sua teoria da literatura.

Quando chegou ao Recife – eu tinha uns vinte e tantos anos – fui fazendo logo aquela pergunta convencional e batida que todo mundo faz: “O senhor pretende escrever sobre o Brasil?” Ele tinha escrito um livro, *Furacão sobre Cuba*, que saiu aqui pela Editora do Autor, de Fernando Sabino. Sartre me disse: “Se eu conseguir entender o Brasil, escreverei”. Quinze dias depois, voltei à mesma pergunta: “E então?” Ele: “Acho que vou escrever, sim.”

Fiquei muito tranqüilo e muito satisfeito. Mais quinze dias depois ele me disse: “Não vou escrever nada, porque não estou entendendo nada.” Achei que ele tinha toda razão. Mais uma vez a sua lucidez se manifestou. Fez uma coisa que talvez até nós próprios fazemos todos os dias: fez um esforço tenaz, e provavelmente fracassado, de entender o Brasil.

Ele veio com Simone de Beauvoir – foi uma exigência dele que o convite fosse estendido a Simone de Beauvoir. Vieram os dois e ficaram hospedados no Grande Hotel de Recife, que na época era realmente um grande hotel, hoje ninguém se lembra mais dele. Coloquei junto deles o casal Jorge Amado e Zélia Gattai. Jorge, no segundo dia, me disse para tirá-los dali “porque eles brigam a noite toda”. Eram histórias da época.

III

Aqui no Rio de Janeiro montamos um grupo de teatro, chamado Teatro de Repertório, que encenava no Largo da Carioca. A primeira peça fui eu que escolhi: *Mortos sem Sepultura*, que foi dirigida por Paulo Afonso Grisolli,



Sartre distribuindo *la Cause du peuple* com Simone de Beauvoir e Michelle Vian.

pranteado amigo que recentemente partiu em Lisboa. Do grupo faziam parte Luís Carlos Maciel, Tetê Medina, Ari Coslov, e também a turma da velha guarda. Enfim, a peça teve um sucesso enorme, porque em 65 a questão que estava na ordem do dia era a questão do colaborador e do maqui. Então, a peça se ocupa exatamente desse confronto tenso, cotidiano entre colaborar e ser torturado.

Para a montagem da peça fizemos uma série de comícios caseiros. Pedíamos a uma amiga X, lembro-me de que uma vez foi Márcia Kubitschek, para nos reunirmos na sua casa e ali discutirmos a problemática da peça *Mortos sem Sepultura*. Ela convidou umas 20 a 30 pessoas e todo mundo ia tomando posições; uns ficavam contra, outros ficavam mais ou menos a favor, um outro adotava uma terceira posição: “não é justo, mas tem que levar em consideração o contexto...”, essas coisas todas que estamos mais ou menos acostumados a ouvir. E com isso a peça fez um sucesso enorme, sucesso de público, de bilheteria. Aí o meu querido amigo Luís Carlos Maciel quis, em seguida àquele sucesso,

montar *O Cemitério dos Automóveis*, de Fernando Arrabal. Discordei dele: “Essa peça é ótima, uma maravilha, mas não é para esse contexto. Ela não vai substituir, ou prolongar ou emendar com o sucesso da peça do Sartre. Esse é um teatro de vanguarda, com um nível de abstração muito grande, não é o momento para esse teatro.” Enfim, o grupo discutiu muito, a peça foi encenada e teve cinco dias de cena. Um caso efêmero.

Em 1962, também com um grupo de amigos, fundei a Revista *Tempo Brasileiro*, que de certo modo refletia o clima da *Les Temps Modernes*, conservadas as proporções e as especificidades da realidade nacional.

Fui acompanhando o percurso de Sartre e cheguei a ver, em algumas grandes encenações, que Sartre está sendo revisto como escritor, como produtor de linguagem, como homem do texto, capaz de inventar o texto, o que era uma dimensão que havia ficado mais ou menos oculta numa época de tecnocracia da crítica literária, de ficar levantando, conforme os ditames estruturalistas, certos pequenos exercícios verbais e, em seguida, alguns clichês que escapariam na hora de uma avaliação, hoje, do texto de Sartre. Mas quando relemos *Les Mots*, quando relemos outras peças, temos essa nova compreensão. Ontem eu estava lendo um texto dele em que diz: “O homem é uma paixão inútil”, e fiquei pensando que Sartre é o maior exemplo de intelectual no século XX, e que prova que o homem não é uma paixão inútil.

Para terminar, concluiria com uma frase dele, em que ele define qual é o espaço da liberdade. O homem recebe uma parte substancial da sua biografia pronta: o local, a história, o sexo, o conjunto de relações, familiares inclusive, e ele procura organizar, dificilmente, penosamente, um projeto individual. Ele diz, portanto: “Eu creio que um homem pode sempre fazer alguma coisa com o que fizeram dele.” É a definição que eu daria hoje, por várias razões, da liberdade para um público apatidário, um público reflexivamente independente, para se reencontrar com Jean-Paul Sartre.

Sartre e os intelectuais

SERGIO PAULO ROUANET

Eduardo Portella é autor de um belo ensaio, “*O intelectual e seus fantasmas*”, em que constata com uma certa melancolia o declínio do intelectual, hoje um personagem sem aura, que se demitiu de suas ambições megalomaniacas. Portella tem razão. O intelectual, hoje em dia, não se vê nem é mais visto como um funcionário do absoluto, como um intérprete da história, como um ventríloquo de Deus ou como um burocrata do *Weltgeist*. Sem dúvida, ele não se resignou a ser apenas o “clérigo” de Julien Benda, cuja única missão é contemplar as essências eternas. Ele quer agir, mas como? Como um intelectual flutuante, de Mannheim? Mas apesar de todas as desilusões, ele conservou dos ensinamentos marxistas um grande ceticismo quanto à possibilidade para um ator social de evadir-se completamente dos seus condicionamentos de classe. Em sua insustentável leveza, ele tem medo de ser tão flutuante que corra o risco de entrar em órbita, perdendo-se no espaço. Transformando-se em “intelectual orgânico”, no sentido de Gramsci, a serviço de sua classe –

Palestra proferida na mesa-redonda Centenário de nascimento de Sartre, realizada no Salão Nobre da Academia Brasileira de Letras no dia 14 de julho de 2005.

burguesa ou proletária – ou pondo sua pena a serviço de outra classe? O declínio da classe operária como suporte do universal privou de todo atrativo essa alternativa. Ou, em face do desprestígio do marxismo enquanto modelo explicativo, transitar da categoria da classe para a da cultura, convertendo-se em porta-voz de uma nacionalidade, de uma etnia, de uma comunidade, fabricando continuamente legitimações, mitos de origem, narrativas fundadoras? Seria vender sua alma, contribuir para os neo-nacionalismos mais obscenos e para os neo-tribalismos mais arcaicos.

Diante desse quadro desolador, pergunto-me se a releitura de Sartre que estamos empreendendo este ano não poderia ajudar-nos a “redourar os braços” desse personagem antes tão nobre e hoje tão humilhado.

Numa conferência feita no Japão, em 1965, Sartre provocou seu público dizendo que o intelectual era aquele que se metia com o que não era de sua conta: “*il se mêle de ce qui ne le regarde pas.*” Com isso, Sartre tornava impossível qualquer definição sociológica do papel do intelectual. O médico, o engenheiro, o cientista, o professor, e até mesmo o filósofo e o romancista, ocupam um lugar definido na divisão social do trabalho, e quando realizam a tarefa que lhes é própria e para a qual foram treinados estão agindo dentro de uma esfera que lhes diz respeito. Mas quando o químico expõe publicamente os efeitos letais da gasolina napalm usada no Vietnã ou o físico denuncia a política nuclear das grandes potências, eles estão saindo de sua competência e metendo-se literalmente em assuntos que não são de sua conta. Isto não significa que eles não exerçam uma função. Somente, não é mais uma função sociológica. É uma função política, além da divisão social do trabalho. Sociologicamente, eles continuam sendo jornalistas ou professores, mas exercem, além disso, uma função excedente, supernumerária, cumprindo um mandato que ninguém lhes outorgou.

O que leva os trabalhadores não-manuais – os especialistas do saber prático, na terminologia de Sartre – a saírem dos seus respectivos nichos profissionais para se transformarem em intelectuais? Partindo do princípio de que em sua maioria esses especialistas são de origem burguesa, Sartre pensa que eles

são movidos pela contradição entre seus métodos universais de pesquisa e trabalho e o particularismo da sociedade de classes, entre a universalidade dos seus fins – o médico quer encontrar a cura do câncer para beneficiar todo o gênero humano, e não somente os pacientes privilegiados – e as formas particularistas de apropriação pela burguesia do saber gerado. A contradição, em suma, é entre o universalismo de sua profissão e o particularismo de sua ideologia e de sua situação de classe. Diante dessa contradição, o especialista do saber prático assume a perspectiva da classe explorada, transformando-se em intelectual. Sua função é contribuir para que a sociedade progrida em direção à universalidade, abandonando suas características particularistas, o que só pode ser obtido na medida em que os intelectuais ajudem a classe trabalhadora a universalizar-se, contribuindo assim para a superação do sistema de classes. Sem dúvida, o especialista do saber prático que toma consciência da contradição entre o universalismo do seu saber e o particularismo de sua situação de classe sempre pode assumir a perspectiva da classe exploradora, mas nesse caso não é um verdadeiro intelectual, e sim um falso intelectual.

Depois de maio de 1968, o pensamento de Sartre se radicalizou. Em entrevista dada em 1970, ele declara que mesmo o intelectual identificado com os fins históricos da classe operária ainda está a serviço do *statu quo*. É um intelectual, porque defende causas de esquerda, mas é um intelectual clássico, porque se limita a lutar pela eliminação da contradição na sociedade, em vez de eliminá-la em si mesmo. Sabendo-se ao mesmo tempo funcionário do universal e trabalhador assalariado de uma sociedade negadora do universal, o intelectual clássico se contenta em viver a contradição, no sofrimento, mas também na euforia, porque o reconhecimento por parte do sujeito de que é uma alma dividida pode ser uma fonte de prazer. Ele tem má consciência por receber um salário da sociedade repressiva, e boa consciência por ter tido má consciência, provando com isso não estar irremediavelmente corrupto. Mas suprimir a contradição em si mesmo deve levar, logicamente, à supressão do intelectual, já que o intelectual se define precisamente pela consciência dividida. Sartre não recua diante dessa consequência. O intelectual deve auto-dissolver-se, na medida em

que se dissolve nas massas. “É preciso... que ele se suprima enquanto intelectual. O que chamo intelectual é a má consciência. É preciso que ele ponha o que retirou das disciplinas que lhe ensinaram a técnica do universal diretamente a serviço das massas. É preciso que os intelectuais aprendam a compreender o universal que é desejado pelas massas, na realidade, no momento, no imediato.” (*Situations* VIII, p. 467.)

Nesta segunda teoria, Sartre parece ir além de todos os parâmetros racionais, porque propõe nada menos que a estratégia do suicídio revolucionário. O intelectual não se extingue, hegelianamente, no final do percurso, quando se extingüem as contradições que o movimentam e que ele está encarregado de teorizar, mas numa explosão instantânea, numa *Selbst-aufhebung* maoísta, numa auto-imolação, aqui e agora, no altar das massas populares.

Apesar dessas extravagâncias, as duas teorias, tomadas em conjunto, contêm elementos que podem ajudar-nos a repensar a natureza do intelectual.

Primeiro, podemos concordar com Sartre em que o intelectual é um especialista do saber prático que sai de seu estatuto social para bater-se na esfera pública em nome de princípios universalistas. Foi o que fizeram os signatários do manifesto publicado em janeiro de 1898 a favor da reabertura do julgamento que havia condenado Dreyfus, e que passou a ser conhecido como “a petição dos intelectuais”. Era uma palavra nova, designando um novo conceito. Sim: os intelectuais são os que abandonam seu estatuto sociológico para exercerem uma função política, isto é, para se meterem com aquilo que não lhes diz respeito. Em vez de ficarem ajuizadamente no lugar que lhes cabe, migram para um não-lugar. Talvez seja por isso que eles são tão freqüentemente acusados de serem utópicos, porque afinal a utopia é o topos sem topos, o lugar que não está em nenhuma parte. Os que viveram a ditadura militar brasileira sabem do que estamos falando. Todos se recordam da ira sagrada dos generais contra os padres que pregavam a subversão. Os sacerdotes eram realmente culpados, segundo a doutrina da segurança nacional, pois estavam cometendo o delito mais odioso que o regime podia imaginar: estavam fazendo política, em vez de cuidar de suas atividades pastorais. Em outras palavras: estavam se comportando como intelectuais.

Segundo, podemos concordar com Sartre em que o intelectual está a serviço do universal. Ele vive numa sociedade particularista, com gritantes assimetrias de riqueza e poder, em cujo sistema social existem mecanismos de exploração institucionalizada, impedindo que o país seja um país de todos. E vive num sistema mundial igualmente particularista, com brutais disparidades de renda entre os países desenvolvidos e em desenvolvimento, e em que o poder está de tal maneira concentrado no país hegemônico que o restante da população do planeta é forçado a sofrer passivamente o efeito de decisões para cuja adoção ele não contribuiu, como foi o caso da invasão do Iraque. O trabalho do intelectual, nos dois casos, visa à eliminação dos particularismos repressivos, que impedem a fruição concreta dos direitos humanos por parte de todos os homens. Na arena interna, universalizar significa outorgar a toda a população os benefícios materiais e culturais que por enquanto se concentram numa pequena minoria. E significa, na arena internacional, combater as discrepâncias de riqueza e poder entre as nações. No primeiro caso, o econômico, o objetivo é o estabelecimento de uma nova divisão internacional de trabalho entre países ricos e países pobres. No segundo, o político, o que se busca é a implantação de uma democracia mundial, capaz de conciliar o pluralismo das culturas com o respeito a um núcleo mínimo de normas universais. Somente assim será possível fazer frente às duas formas de particularismo que hoje estão ensangüentando o planeta, a nacional, exemplificada pelo unilateralismo imperialista da potência hegemônica, e a identitária, exemplificada pelos fundamentalismos religiosos, étnicos e culturais.

Terceiro, sabemos que o intelectual não é nem um herói nem um super-homem, e por isso temos que aceitar com equanimidade a imagem que Sartre faz dele, a de um homem dividido, sujeito ao que Hegel chamava “consciência infeliz”. Ele é dividido por seu estatuto, ao mesmo tempo com um lugar e fora de todo lugar, ocupando um lugar enquanto especialista do saber prático, sem lugar quando se coloca em situação de extra-territorialidade, numa terra de ninguém fora de qualquer mapa, ou ocupando no mapa aquele lugar que os cartógrafos antigos reservavam às terras não-desbravadas: *hic sunt leones*, aqui

habitam leões, ou dragões, ou monstros marinhos. Ele é dividido enquanto agente do universal em sua própria sociedade, porque é ao mesmo tempo burguês e não-burguês, beneficiário de um sistema injusto e partidário de uma ordem social que visa à eliminação de todos os privilégios. Ele é um ser intermédio, como o bastardo, em *Le diable et le bon Dieu*, ou o “traidor objetivo” em *Les Mains sales*, sempre entre dois mundos, rejeitado por sua classe porque se dissociou dela, suspeito às classes subalternas por sua origem burguesa. Enfim, ele é dividido enquanto agente do universal no plano internacional, pois tem uma dupla cidadania, a que exerce em sua comunidade de origem e a que resulta de sua condição de representante provisório de uma sociedade civil ainda inexistente – a mundial. Por tudo isso, o intelectual é o homem da *Spaltung*, no sentido de Lacan, da cisão, da neurose, mais Woody Allen que John Wayne.

Quarto, este ser dividido tende à sua própria superação, no sentido da segunda teoria de Sartre. É uma extinção a longo prazo, inscrita no horizonte da utopia – a utopia de um saber totalmente adequado à sociedade, em que não haja mais conflito entre a universalidade dos fins e o particularismo do sistema de privilégios. Quando essa utopia se realizar, a neurose do intelectual estará curada. Mas nesse momento ele se tornará redundante. O dever do intelectual é tornar-se supérfluo. Mas não se trata de uma autodissolução imediata, como Sartre imaginava, no auge do delírio coletivo da revolução cultural. Enquanto não se fechar a grande ferida da contradição entre o universal e o particular, o intelectual continuará sendo necessário, pois com a assimilação da classe operária, é a ele que cabe, bem ou mal, exercer o papel de “negação viva do sistema”.

Quinto, ao bater-se por causas universais como a defesa do casal Rosenberg, a crítica do colonialismo francês na Argélia, a denúncia, no quadro do Tribunal Russell, dos crimes de guerra dos Estados Unidos no Vietnã, o apoio à revolta estudantil de 1968, e a intervenção, junto a Giscard d’Estaing, a favor dos fugitivos do regime comunista de Hanói, os *boat people*, Sartre utilizou todos os meios à sua disposição: fundou revistas, fez conferências, deu entrevistas, assinou manifestos e cometeu atos de desobediência civil. Mas sobretu-

do deu a contribuição mais importante que pode ser exigida de um intelectual: pensou. É um exemplo a ser seguido. Teria chegado o momento de inverter a IIª tese sobre Feuerbach, de Marx? Até agora, disse Marx, os filósofos tinham se limitado a interpretar o mundo: trata-se, agora, de transformá-lo. Ora, depois de tantas transformações do mundo, no pior sentido, sentimo-nos tentados a dizer o contrário. Os comissários do povo, os executivos das empresas multinacionais e os Secretários de Defesa dos Estados Unidos já transformaram suficientemente o mundo: trata-se agora de interpretá-lo.

Mas devemos resistir a essa tentação. Interpretação e transformação são obviamente interligadas. O intelectual já estará dando uma contribuição preciosa para a transformação do mundo se for capaz de interpretar corretamente a realidade a ser transformada.



Sartre e os comunistas

LEANDRO KONDER

No início deste ano, tive a impressão melancólica de que o centenário de Sartre ia passar quase ignorado. A vida me ensinou a não descartar sumariamente pressentimentos ruins, porque eles costumam ser confirmados pelos acontecimentos.

Se vocês conseguem lembrar o que estava acontecendo e o que a gente temia que viesse a acontecer, não vejo nenhuma necessidade de lembrar aqui aquele momento difícil. Mesmo porque a situação piorou, com a atual crise política.

Contudo, em relação ao centenário de Sartre, ao menos, podemos verificar, com alívio, que ele está sendo lembrado como merece. Um suplemento do jornal *Libération* dedicou 72 páginas ao filósofo. Outras iniciativas, na França e no Brasil, e em outros países, mostram que o pensamento de Sartre ainda mexe conosco.

E temos esse simpaticíssimo Seminário Sartre, promovido pela Fundação Casa Rui Barbosa.

Palestra
proferida na
mesa-redonda
*Centenário de
nascimento de Sartre*,
realizada no
Salão Nobre da
Academia
Brasileira de
Letras no dia 14
de julho de
2005.

Falar de Sartre, portanto, não é falar de uma relíquia, não é homenagear um autor venerado, mas definitivamente arquivado, inteiramente morto. Não se pode fazer com ele a maldade que ele fez com Georges Pompidou. Quando lhe perguntaram como reagira à notícia da morte do ex-presidente, Sartre respondeu: “Pompidou não era ninguém, era igual a qualquer outro. Então, podemos dizer que morreu um indivíduo.” (*Libération*, 13.4.1974)

Sartre, com certeza, não era igual a qualquer outro. Sua obra ainda tem forte repercussão. O pensador alcançou um nível no qual se anula qualquer tentativa de reduzi-la a suas “falhas”. Sartre nos incita a procurar na leitura de seus escritos os pontos mais importantes, as idéias mais brilhantes.

E aqui nos defrontamos com a pergunta, que se põe diante de nós, no início dessa série de palestras: Como avaliar o que é muito importante e o que não tem muita importância no pensamento de Sartre?

Um terreno cuja significação não deve ser sumariamente negada, no nosso esforço para responder a essa pergunta é, com certeza, o terreno da política.

Vou me limitar aqui a fazer algumas observações introdutórias a respeito do pensamento político de Sartre. Ou, mais precisamente, a respeito das relações do filósofo com o movimento comunista e com o sistema de idéias associado ao comunismo: o marxismo.

Releio o parágrafo anterior e me dou conta de que o tema continua a ser amplo demais. Decido, então, concentrar-me em duas peças teatrais que expressaram as preocupações filosóficas e políticas de Sartre no delicado período de 1948 a 1956. As duas peças são: *As Mãos Sujas* e *O Diabo e o Bom Deus*.

Antes, porém, não posso evitar algumas considerações introdutórias, contextualizadoras. Tenho a esperança de que, assim, minha exposição se preste para uma primeira abordagem de um pensador que também era escritor de ficção (*O Muro*, *A Náusea*, os *Caminhos da Liberdade*), ensaísta (*Saint Genet*, *Baudelaire*) e autor teatral (*As Moscas*, *Entre Quatro Paredes*, *Nekrassov*, *A Puta Respeitosa*, *Os Seqüestrados de Altona*, etc.), além de memorialista genial (*Les Mots*).

E tenho a esperança de que a minha fala venha a ser adequada a uma introdução aos trabalhos dos participantes desse magnífico Seminário Sartre.

Tenho a impressão de que tudo que eu disser será retomado e melhor desenvolvido pelos outros expositores.

A relação de Jean-Paul Sartre com o marxismo sempre foi atravessada pela sua relação com a atividade prática, política, dos comunistas. Embora tivesse meios para discutir a filosofia de Marx, interpelando o autor das “Teses sobre Feuerbach” e dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Sartre preferiu debater no plano político as ações dos comunistas (sobretudo dos comunistas franceses e russos) que traduziriam na prática o desenvolvimento das idéias de Marx, o movimento da teoria de Marx se realizando na concretude da História.

Creio que esse foi um acerto de Sartre. Ao contrário de muitos críticos do marxismo, que questionam as idéias de Marx sem tê-las entendido nessa dimensão fundamental (que é o exigir de si mesmas o constante cotejo com a ação), Sartre se deu conta de que o que Marx havia pensado exigia que o pensamento fosse avaliado criticamente, não apenas no plano teórico, mas também em sua tradução na ação (a práxis).

Ao longo de sua vida, na elaboração de seu trabalho e de sua reflexão, Sartre teve momentos de convergência e de divergência com os comunistas. No início, porém, os caminhos não se cruzaram.

Antes da guerra, iniciada em 1939, Sartre, apolítico, lecionava filosofia para alunos do segundo grau. O Partido Comunista Francês seguia a linha da Frente Popular Antifascista, identificada a Dimitrov, caracterizada pela disposição de isolar os adversários (fascistas e nazistas) e unir todas as forças democráticas e progressistas. Esforçando-se para ampliar o arco de suas alianças, os comunistas fortaleceram a imagem de uma força patrioticamente enraizada na vida da França.

No início da guerra, Stalin fez um acordo com Hitler (Pacto Ribbentrop/Molotov) e a situação dos comunistas franceses se modificou drasticamente. Eles se viram forçados a sustentar que a guerra estava sendo travada entre a burguesia alemã e a burguesia francesa, de modo que o proletariado não tinha nenhuma razão para se envolver no conflito. Essa posição foi vista por

muitos setores como uma posição de traição nacional. Convocado para combater os nazistas, o secretário-geral do PCF, Maurice Thorez, desertou.

Sartre, na época, não tinha filiação político-partidária. Sua relação com a política, como diria mais tarde a Simone de Beauvoir, era bastante “vaga”. Simpatizava com a Frente Popular Antifascista e procurou ajudar os republicanos espanhóis na guerra civil (1936-1939). Sartre era franzino, desajeitado, praticamente cego de um dos olhos (o olho direito). Foi compulsoriamente recrutado pelo exército francês. Depois, capturado pelos alemães e posto num campo de prisioneiros (Stalag). Acabou sendo solto em março de 1941, graças a um parecer médico que assinalava sua “cegueira parcial”. Em dezembro de 1942, passou a colaborar com o movimento de resistência ao invasor alemão.

Terminada a guerra (1945), Sartre fundou a revista *Temps Modernes*, que fez grande sucesso. Uma repercussão imensa e surpreendente teve um volumoso estudo publicado nesse mesmo período: “O Ser e o Nada”. No seu texto, o filósofo distinguia dois modos de ser: o *em-si* (o ser da coisa) e o *para-si* (o ser da consciência). O *em-si* é compacto, sem fissuras. O *para-si* inveja a estabilidade do *em-si*. Ao mesmo tempo, tem medo do *em-si*, porque, para ele, virar *em-si* significaria morrer. A relação do *para-si* com o *em-si*, então, não pode deixar de ser ambígua. Sartre exemplifica com a sensação de repugnância causada pela viscosidade, pelo contato com os excrementos. O viscoso é o chamado do *em-si*. As fezes nos repugnam, porém ao mesmo tempo nos atraem.

Nesse período o existencialismo se tornou uma espécie de moda intelectual. Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Albert Camus, e outros. Um grupo predominantemente de esquerda, mas bastante crítico em relação ao PCF. Sartre se destacava. Na revista *Temps Modernes*, ele interpelou os franceses: não percebem que no Vietnã nós estamos com a cara dos alemães? Ao mesmo tempo lançava dúvidas quanto à ligação do PCF com a classe operária.

Sartre já tinha publicado textos significativos antes de terminada a guerra. A novela *A Náusea* é de 1938, os contos de *O Muro* são de 1939, o ensaio sobre *A Imaginação* é de 1936 e o ensaio *O Imaginário* é de 1940.

Em 1946, ele lançou *O Existencialismo é um Humanismo*, no qual explicitava suas divergências com os comunistas, que ficaram, então, muito irritados. Jean Kanapa, ex-aluno do filósofo, convertido em fiel defensor da “linha justa”, tal como era definida pela direção do Partido, publicou um livro intitulado *O Existencialismo não É um Humanismo*. Marguerite Duras – que na época era comunista – também atacou Sartre.

Em um congresso de intelectuais que se realizou na Polônia, sob controle comunista, o chefe da delegação soviética chamou o filósofo de “hiena” e de “chacal”. E Henri Lefebvre, filósofo comunista, aludindo ao texto sobre a viscosidade e os excrementos, escreveu que Sartre fazia “la métaphysyque de la merde”.

Sartre estava firmemente convencido de que os seres humanos, dotados de uma consciência que tem o poder de fazer escolhas e tomar decisões, são, em princípio, livres. A liberdade pertence à essência deles. Por serem livres podem ser-lhes cobradas responsabilidades. E qualquer “determinismo”, qualquer redução de um movimento histórico a uma causa objetivamente necessária, funcionava como um alibi para fugir às suas responsabilidades.

Os comunistas queriam, com sua concepção de “necessidade histórica”, “eliminar a subjetividade”. Abriam espaço para o oportunismo.

A controvérsia com os comunistas era crucial, não podia deixar de ultrapassar as fronteiras da ensaística filosófica e se refletir numa parte fundamental da obra sartriana: o teatro. Duas peças representam dois momentos distintos no “engajamento” do teatrólogo : em 1948, no auge da polêmica com o PCF, *As Mãos Sujas*; e em 1952, quando a guerra da Coréia se desencadeou e ameaçava transformar a “guerra fria” em “guerra quente”, *O Diabo e o Bom Deus*”.

As Mãos Sujas está situada num país fictício chamado Ilíria. O Partido do Proletariado, por força da guerra, está sem contato com Moscou e mantém uma linha de combate contra a burguesia. Um dirigente importante da organização – Hoederer – passa a defender e praticar uma linha política de aliança com a burguesia, em nome da governabilidade, já que as tropas soviéticas ao vencer a batalha contra os alemães vão ocupar o país e precisarão de um acor-

do. Os demais dirigentes se unem contra Hoederer e incumbem o jovem militante Hugo de matá-lo.

Hugo é um intelectual hesitante, discorda das idéias políticas de Hoederer, porém o admira. A mulher de Hugo, Jessica, muito influenciada pelo marido (que se sente fortemente atraído pelo veterano revolucionário), beija Hoederer. Nesse momento, Hugo chega sem avisar, surpreende a cena e, enciumado, cumpre, afinal, sua tarefa homicida.

Hugo é preso pelos alemães, passam-se alguns anos e ele é solto no final da guerra. Os soviéticos ocupam o país e impõem ao Partido do Proletariado a linha comprometida com a governabilidade, que Hoederer propunha poucos anos antes. Os companheiros querem saber se Hugo vai acatar a direção e se curvar diante de uma história oficial manipulada. Uma namorada conversa com Hugo e lhe explica que alguns pistoleiros estão esperando que ele saia para matá-lo, caso ele não assuma o compromisso de adaptar-se discretamente à nova situação e ser “recuperado”. Hugo, então, abre a porta e grita: “Não recuperável!”

Conforme Sartre declarou a Simone de Beauvoir, *O Diabo e o Bom Deus* era, entre suas peças, a sua preferida. A ação de *O Diabo e o Bom Deus* se passa durante uma onda de revoltas camponesas, na Alemanha, contra os senhores feudais, no século XVI. O personagem principal, Goetz, briga com o irmão, Konrad, por causa da herança de um feudo. Organiza um pequeno exército e mata Konrad.

Goetz é uma figura complexa: humilha e machuca Catarina, que o ama. Quando um banqueiro tenta interceder em favor de 200 padres, numa cidade que suas tropas estão cercando, Goetz manda prendê-lo, ordena aos seus soldados que gritem “viva o banqueiro!” e, em seguida, cortem-lhe a cabeça.

Goetz é procurado por Heinrich, um padre angustiado, que lhe entrega as chaves do portão da muralha. Heinrich é um místico que se oferece para morrer no lugar dos outros na esperança de comover o inimigo vitorioso e convencê-lo a poupar a vida dos derrotados.

Pouco antes do ataque final, Goetz tem uma conversa com Nasty, líder camponês radical, que lhe diz que ele cria tumultos que não resultam em coisa alguma e por isso serve à ordem constituída. Goetz reconhece que o Mal é cansativo,

em sua repetição, e é muito difícil inventar algo novo. Fazer o Bem seria, na verdade, o grande desafio, porque todo mundo seria contra.

Por trás das hesitações de Goetz podia ser percebido o eco das controvérsias de Sartre com os comunistas, a propósito do materialismo histórico. As opções de um sujeito como Goetz pairam sobre o destino de milhares de criaturas, ele é livre para tomar suas decisões, mesmo que elas venham a afirmar ou negar uma necessidade histórica.

No início dos anos 50, Sartre se aproximou dos comunistas (época de *Os Comunistas e a Paz*). Em 1953, morreu Stalin. Em 1956, Nikita Khrushchov denunciou os crimes de Stalin e Sartre escreveu *Nekrassov*, peça em que ridicularizava o anticomunismo. Na realidade, muito mais que um simpatizante do comunismo, o filósofo era um antipatizante do anticomunismo. Chegou mesmo a dizer: “Todo anticomunista é uma criatura desprezível”.

Em seguida, veio a brutal intervenção do exército soviético na Hungria. E Sartre escreveu *O Fantasma de Stalin*. Não havia como se iludir a respeito da União Soviética e de suas mazelas.

O fato de ser francês não o impediu de atuar com firmeza contra o colonialismo e a favor da independência da Argélia. Fazia comícios improvisados. O chefe de polícia, segundo consta, teria consultado o chefe de Estado, o General De Gaulle, sobre a necessidade de prender o filósofo agitador. Então, De Gaulle teria dito: “Não vamos cair no ridículo de prender Voltaire.”

Por um lado, o final dos anos 50 assinala um movimento de decepção com os comunistas e com a União Soviética, uma decepção que cresceu nos anos 60 e acabou envolvendo também Cuba.

No plano teórico, Sartre se aproximou, mais do que nunca, do marxismo. Em *Questões de Método*, escreveu que o marxismo era “a filosofia insuperável do nosso tempo”.

Na *Crítica da Razão Dialética*, mostrou que não se dispunha a repetir Marx, mas queria repensá-lo. Reinterpretou o conceito marxista de “rareté” (escassez, carência) e criou diversos outros conceitos, como grupo-em-fusão, serialidade, prático-inerte, etc.

Buscava as mediações entre a rebeldia individual e o ponto de vista revolucionário, coletivo. Mostrava-se atento às exigências da ação planejada, mas sem abrir mão da vigilância crítica anarquizante, “espontânea”, implacável na desconfiança em face do institucional. (Em outubro de 1964, quando lhe concederam o Prêmio Nobel de Literatura, ele o recusou.)

Alguns aspectos da sua perspectiva filosófica devem ser recordados aqui, ainda que sumariamente, já que se trata de idéias presentes, de um modo ou de outro, no teatro do nosso autor, especialmente nas duas peças que comentamos.

Uma divergência filosófica básica de Sartre com os comunistas se referia à dialética da natureza, quer dizer, ao materialismo dialético. O que é essencial na dialética, escrevia Sartre, é o ponto de vista da totalidade. E nessa convicção Sartre se apóia em Marx e no Lukács de *História e Consciência de Classe*.

A sociedade se organiza e se reorganiza permanentemente como uma totalidade. E nós, ao estudarmos qualquer aspecto particular de um problema social, podemos inseri-lo, em princípio, no amplíssimo processo histórico do caminho percorrido pela humanidade (isto é, por nós).

Não é isso, entretanto, que verificamos na natureza. Não há unidade na infinitude da natureza. Não há totalidade. Podemos, eventualmente, falar em dialéticas parciais em alguns processos naturais, mas nada autoriza a extrapolação que levaria os materialistas dialéticos a falar em dialética da natureza.

A divergência filosófica tinha implicações práticas, teórico-políticas. Sartre temia que a “diamat”, ao “historicizar” a natureza, estivesse “naturalizando” a história humana.

Uma história humana “naturalizada” apresentava um encadeamento “natural”, que restringia muito o poder de intervenção dos sujeitos humanos, esvaziando os projetos de transformação e os anseios de inovação. Essa concepção da História reduz o alcance das rupturas e reforça a continuidade evolutiva. A dinâmica do que já existe sufoca, estreita, o campo do possível. Sofrendo de anemia, a esperança cede espaço à resignação.

No plano da teoria do conhecimento, a concepção do “reflexo da realidade” – indicação ontológica (legítima, a meu ver) da dependência do conheci-

mento em relação ao ser – foi usada para enfatizar as “condições objetivas”, em detrimento das opções subjetivas (justificando o Partido, contra o Hugo, em *As Mãos Sujas*).

Outra conseqüência: os comunistas encaravam o processo histórico como uma sucessão de contextos previsíveis, cada um deles decorrente da superação do contexto precedente; cada um deles apresentando tarefas específicas, típicas de cada etapa.

Nisso consistia o “etapismo”: negada a continuidade na total superação de uma etapa pela outra, com novas tarefas, a *atitude* dos sujeitos militantes deveria se manter inalterada.

Sartre ansiava por uma metodologia que permitiria ao crítico compreender e fazer compreender a quem o lesse tanto as vivências individuais (livres) como as experiências históricas coletivas (necessárias). Dizia: Paul Valéry é um pequeno-burguês, sim, mas nem todo pequeno-burguês é Paul Valéry. Dedicou-se, então, a seu imponente estudo sobre Flaubert (*O Idiota da Família*).

Sua produtividade como escritor diminuiu, porém ele já havia alcançado um índice respeitabilíssimo, de cerca de 15 mil páginas. Seus olhos, que nunca foram bons, impediam-no de ler, nos seus sete últimos anos de vida. Bebia muito. Estava convencido de que – filosoficamente – tinha razão, em sua crítica à redução do mundo a um sistema regido pela necessidade e do qual ficava excluída a contingência.

Sua rejeição do determinismo já estava presente no ensaio *A Imaginação*, de 1936. Sua fidelidade a essa recusa durou 44 anos, até à morte.

O determinismo, a seu ver, contribuía para fortalecer certa tendência à passividade no Partido Comunista, enfraquecendo-o na sua combatividade, nas suas iniciativas.

Rebelado contra a falta de radicalidade dos comunistas da linha Moscou, aproximou-se dos maoístas. Embora se ressentisse do peso dos anos e de uma saúde cada vez mais precária, era visto nos anos 70 participando de panfletagens, agitando nas ruas. Não se acomodou, nunca. Foi sempre fiel à idéia contida em sua frase famosa: “*on a raison de se révolter*” (a gente tem razão de se revoltar).



Sartre nas dunas de areia da costa lituana (verão de 1965).

Sartre: filosofia e política

CARLOS NELSON COUTINHO

Antes de mais nada, gostaria de agradecer o convite da Academia Brasileira de Letras e reafirmar a importância de homenagear um autor como Jean-Paul Sartre. Temos aqui uma prova de que a ABL, ao contrário do que muitos afirmam, não é uma instituição conservadora: Sartre era um pensador indiscutivelmente revolucionário, tanto no campo das idéias como nas posições políticas que assumiu a partir de 1945.

A obra de Sartre pode ser abordada de muitos ângulos, já que – além de trabalhos de filosofia em sentido estrito – ele escreveu novelas, romances, peças de teatro, um belo texto autobiográfico; redigiu brilhantes obras de crítica literária, como as que dedicou a Baudelaire, Jean Genet e Flaubert; e publicou um sem-número de textos mais ou menos breves de intervenção política e cultural. Certamente, há coisas importantes a dizer sobre todas estas facetas da obra do escritor francês. Mas vou me deter aqui, e mesmo assim muito sumariamente, num aspecto da obra de Sartre: a evolução de suas posições filosóficas, numa trajetória que vai do existencialismo inicial a uma ver-

Professor titular de Teoria Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Palestra na mesa-redonda comemorativa do centenário de nascimento de Jean-Paul Sartre, promovida pela Academia Brasileira de Letras, em 14 de julho de 2005.

são crítica e original do marxismo. E tentar mostrar como esta evolução está estreitamente ligada ao crescente envolvimento de Sartre na luta política.

Leandro Konder falou há pouco sobre a relação de Sartre com o comunismo. Cabe lembrar que esta relação não foi apenas política, mas também teórica. De resto, é interessante observar que a explícita adesão filosófica de Sartre ao marxismo se dá *depois* de sua ruptura política com os comunistas franceses: *Le fantôme de Staline*, que assinala esta ruptura, foi escrito em 1956, depois da intervenção soviética na Hungria, apoiada pelo PCF; *Question de méthode*, onde afirma que o marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo, é de 1957. Em 1960, ele publica a *Critique de la raison dialectique*, sua obra filosófica mais importante depois (um depois cronológico, não axiológico) de *L'Être et le Néant*.

Como disse antes, a evolução filosófica de Sartre se dá em estreita ligação com sua intervenção na política. Durante sua primeira fase, a que vai da fenomenologia husserliana (*Esquisse d'une théorie des émotions, L'Imagination, L'Imaginaire*) até a construção de uma "ontologia existencial" de base fenomenológica (em *L'Être et le Néant*, publicado em 1943, com Paris sob ocupação nazista), podemos constatar o *completo desinteresse de Sartre pela política*. Em suas memórias, Simone de Beauvoir fala na atitude distanciada que ambos tiveram em face da Frente Popular, um movimento que empolgou a França na segunda metade dos anos 1930 e levou a esquerda ao governo. Esse distanciamento e esse desinteresse transparecem também nas anotações registradas em *Carnets de la drôle de guerre*, publicadas postumamente, mas escritas no início da Segunda Guerra.

Esse apoliticismo se traduz em alguns conceitos essenciais desta primeira filosofia sartriana. Não posso aqui, nem de longe, tratar da riqueza dos conceitos presentes em sua primeira obra-prima, *L'Être et le Néant*. Para meus objetivos, basta lembrar que a liberdade, um conceito central em todo o trajeto sartriano, ainda era apresentada nesse livro de um modo abstrato, sem vínculos com as determinações sociais. Essa liberdade era vista quase como uma danação, já que – não podendo jamais atingir o *em-si*, o ser das pedras – o homem, enquanto para-si, seria obrigado a escolher-se permanentemente.

Vejamos o que diz o próprio Sartre, na obra de 1943: “Para a realidade humana, ser é escolher-se: nada lhe vem nem de fora nem de dentro que ela possa receber ou aceitar. Ela está inteiramente abandonada, sem ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de se fazer ser até no menor detalhe.” O resultado dessa liberdade absoluta é a *angústia*. E é isso que faz com que o homem – e novamente cito Sartre – seja, “por sua própria natureza, consciência infeliz, sem superação possível do estado de infelicidade”. Não apenas Marx, mas também Freud estão completamente excluídos desta “ontologia fenomenológica” que Sartre se propõe construir em *L'Être et le Néant*.

De tudo isso resulta, na primeira filosofia sartriana, *uma posição profundamente individualista*, que leva a negar a possibilidade de que o homem estabeleça com os outros homens vínculos comunitários. Sobre as relações dos indivíduos entre si, diz este primeiro Sartre: “O conflito é o sentido original da relação com o outro. A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein* [o *ser-com*, a comunidade], mas o conflito. O respeito à liberdade do outro é *uma palavra vazia*: ainda que pudéssemos projetar um tal respeito, cada atitude que tomássemos em face do outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar.”

O primeiro Sartre, portanto, negava a possibilidade de uma liberdade coletiva; como vimos, afirmar uma liberdade deste tipo seria nada mais do que “uma palavra vazia”. Mas eis que um ano depois da publicação de *L'Être et le Néant*, em 1944, num artigo em que comentava a recente libertação de Paris da ocupação nazista, republicado em *Situations I*, Sartre dizia algo bastante diferente: “Cada qual empreendia, contra os opressores, a tarefa de ser irremediavelmente si mesmo; e, ao escolher-se a si mesmo em sua liberdade, escolhia a liberdade de todos.”

O que ocorreu para que, em tão curto espaço de tempo, Sartre passasse a conceber a possibilidade, antes negada, de que minha liberdade possa se articular com a liberdade dos outros, com a liberdade de todos, de um modo não conflitivo, mas solidário? Precisamente o fato de que, durante a ocupação de Paris, ele superou o seu indiferentismo político e – para usar uma expressão que iria marcar fortemente sua produção teórica posterior – assumira uma posição engajada, tomara partido. Sartre não só participou de um movimento clandestino de resistência à ocupação nazista, mas chegou mesmo a criar, no fi-

nal dos anos 1940, um movimento anticapitalista, o *Rassemblement démocratique révolutionnaire*, que pretendia ser uma alternativa de esquerda ao Partido Comunista Francês (PCF). Nesse período, além de distanciar-se do PCF, Sartre também insiste em diferenciar-se do próprio marxismo, como se pode ver no longo ensaio *Matérialisme et révolution*, publicado em 1946: uma posição revolucionária, dizia ele então, não pode ter o materialismo como suporte filosófico.

Contudo, poucos anos depois, em três ensaios intitulados *Les Communistes et la paix*, publicados entre 1952 e 1954, Sartre abandona essa posição independente em relação ao PCF; ele agora proclama e justifica seu apoio à política da União Soviética e do próprio PCF, ainda que – ao contrário do que comumente se pensa – ele jamais se tenha filiado formalmente a esse partido. Essa opção política, corajosa numa época de macartismo e de guerra fria, levou Sartre a romper com seus amigos existencialistas, como Camus e Merleau-Ponty, que, em última instância, mantinham-se fiéis a uma postura individualista. Como se sabe, Sartre iria romper tanto com a URSS quanto com o PCF já em 1956, por ocasião da invasão soviética na Hungria, *mas sem jamais abandonar sua opção pela luta antiimperialista e pelo socialismo*.

À medida que crescia seu engajamento político, importantes mudanças começaram também a ocorrer no terreno de suas concepções filosóficas. Num livro escrito na mesma época que *L'Être et le Néant*, intitulado *Pirrhhus e Cinéas*, Simone de Beauvoir – de pleno acordo com a primeira filosofia sartriana – afirmava enfaticamente: “O bem de um homem é o que ele quer como seu bem. Os bens dos diferentes homens são diferentes. Não se pode parar nesta *solução tranqüila*: querer o bem *dos* homens. É *nosso* bem que nos é preciso definir.” Mas eis que Sartre, três anos depois, em 1946, na sua célebre conferência *L'Existencialisme est un humanisme*, não hesita em adotar o que sua companheira havia há pouco ironizado como sendo uma “*solução tranqüila*”. Com efeito, nessa conferência, ele diz explicitamente que “nada pode ser bom para nós sem o ser para todos”.

Podemos assim dizer que, nessa segunda fase (que vai do imediato pós-guerra até final dos anos 1950), o motor do desenvolvimento das reflexões de Sartre é a contradição entre os pressupostos individualistas do seu existencialismo originário e uma crescente ação política coletiva, solidária. Nesse momento, Sartre ainda tenta combinar sua velha filosofia centrada no indivíduo

com concepções éticas universalistas, muito próximas daquelas formuladas por Kant. Georg Lukács disse certa feita que muitos intelectuais progressistas, inclusive ele mesmo antes de sua adesão ao marxismo, combinam uma epistemologia de direita com uma ética de esquerda. Não hesitaria em dizer que, durante algum tempo, esta combinação caracterizou também a obra de Sartre.

Nessa fase “intermediária”, Sartre não escreveu nenhum trabalho filosófico importante. Como se sabe, não foi capaz – e esta incapacidade não me parece casual – de concluir sua projetada obra sobre a moral, anunciada no final de *L'Être et le Néant*, da qual redigiu apenas fragmentos, que só seriam publicados postumamente, como a indicar que Sartre percebera a impossibilidade de consumir o seu projeto com os recursos teóricos de que então dispunha. As crescentes modificações em sua visão do mundo se expressam em artigos mais ou menos de ocasião, reunidos nos primeiros volumes de *Situations*, sobretudo no volume II, onde se destaca o seu célebre ensaio *Qu'est-ce que la littérature*, no qual defende – dando provas de sua nova postura política – uma literatura explicitamente engajada. Nesse volume, pode-se ler também a apresentação para a revista que ele criou em 1946, ao lado de outros amigos, a famosa *Les Temps Modernes*, cujo objetivo prioritário era intervir na batalha das idéias e, por conseguinte, no terreno da luta política.

Embora ainda não se manifeste no campo explicitamente filosófico, esta evolução da concepção do mundo de Sartre já aparece com clareza em sua produção literária; basta comparar, por exemplo, *La Nausée* (de 1938) com a trilogia *Les Chemins de la liberté* (publicada entre 1945 e 1949). Pode-se ver que a “situação” (um conceito central na filosofia sartriana), ainda figurada de modo abstrato no romance de estréia, vai ganhando cada vez mais contornos concretos, históricos, nos romances que formam a trilogia. Em *La Nausée*, temos a ilustração do absurdo do mundo, tal como este era concebido na primeira filosofia de Sartre; na trilogia, ao contrário, assistimos à criação de tipos humanos que reagem a desafios colocados pela vida social de seu tempo, pela História. Para usarmos a terminologia de Lukács, Sartre passa – em sua trajetória literária – do alegorismo vanguardista para o realismo crítico. Uma passagem semelhante poderia também ser apontada em sua produção teatral, se compararmos, por exemplo, *Les Mouches* (de 1943) e *Les Séquestrés d'Altona* (de 1960).

A intensidade dessas contradições forçou Sartre – cuja honestidade intelectual é incontestável – a empreender finalmente uma reavaliação autocrítica de sua anterior filosofia, que se tornara cada vez mais incompatível com sua ação política, com seu engajamento nas lutas contra o capitalismo. Num texto escrito em 1957, intitulado *Question de méthode* e depois incluído em *Critique de la raison dialectique* (de 1960), Sartre diz com ênfase que o marxismo, longe de estar superado, “apenas começou a se desenvolver”. E isto porque “o marxismo é a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não foram superadas”. Revelando ter compreendido adequadamente a essência do método marxiano, justifica essa adesão dizendo que “o que faz a força e a riqueza do marxismo é que ele foi a tentativa mais radical para esclarecer o processo histórico em sua totalidade”.

Cabe lembrar que, nessa nova fase, Sartre – pelo menos no plano do discurso – não abandona o existencialismo. Mas considera agora a reflexão existencialista, que ele identifica como uma preocupação com o particular, com o vivido, como algo que só tem sentido no interior daquele “processo histórico em sua totalidade”, que o marxismo elevou a conceito. Ele insiste em dizer que a persistência do existencialismo só se justifica porque, na era de Stalin, o marxismo se esclerosou (a expressão é dele), ao afirmar uma unidade formal, burocrática, que negava e esmagava a diversidade, ignorando assim a especificidade do indivíduo. Para Sartre, a defesa do existencialismo seria um movimento similar àquele que levou Kierkegaard a se opor à totalidade fechada defendida por Hegel, com a diferença de que o existencialismo reconhece agora sua subordinação à totalidade histórica teorizada pelo marxismo, ou, mais precisamente, nas palavras de Sartre, ao *processo de totalização em curso* que constitui a História. A reivindicação do existencialismo, portanto, seria válida não contra o autêntico marxismo e, sim, contra o marxismo esclerosado, contra o stalinismo.

Não é aqui o local para discutir a natureza do marxismo de Sartre e seus eventuais pontos problemáticos. Mas é importante ressaltar que a adesão do autor da *Critique de la raison dialectique* ao marxismo está longe de ser acrítica. Ela se dá precisamente no momento em que a denúncia dos crimes de Stalin no

XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, malgrado todos os seus limites, iniciou uma era de pluralismo no interior da reflexão que se inspira em Marx, ou seja, uma era de rompimento com o monolitismo dogmático do chamado “marxismo-leninismo”. Sartre contribuiu decisivamente para essa abertura pluralista, ao criticar duramente o marxismo esclerosado pelo stalinismo, não só em sua versão soviética, mas também naquela com que se apresentou muitas vezes no Ocidente, em particular na França.

Foram poucos os marxistas que escaparam à demolidora crítica de Sartre. Há, na *Critique*, uma breve referência elogiosa a Henri Lefebvre, mas Georg Lukács – que, em 1948, publicara na França um livro chamado *Existencialisme ou marxisme?*, onde criticara de modo duro, muitas vezes injusto, a obra de Sartre – recebe por seu turno duríssimas críticas, também elas muitas vezes injustas. Sartre parece não ter conhecido diretamente a obra de Antonio Gramsci, que é citado apenas, e muito rapidamente, em *Plaidoyer pour les intellectuels*, um texto tardio, de 1972; é de lamentar este desconhecimento, já que Sartre certamente encontraria significativos pontos de contato entre sua específica leitura do marxismo e aquela contida nos *Cadernos do Cárcere* do notável pensador italiano.

Essas breves observações sobre Sartre têm um objetivo principal: mostrar que sua atualidade não é só política. É claro que nunca se insistirá suficientemente no valor exemplar de sua ação como intelectual engajado, comprometido com as causas que, embora envolvendo diretamente grupos particulares (minorias raciais, homossexuais, etc.), apresentam uma clara dimensão universal. Sartre sempre buscou se meter naquilo que não era da sua conta, uma atitude que lhe parecia ser o traço característico do verdadeiro intelectual. Este seu exemplo, ao contrário do que os pós-modernos supõem, não se perdeu; basta lembrar aqui o norte-americano Noam Chomsky e os recentemente falecidos Pierre Bourdieu na França e Celso Furtado no Brasil. Mas, além disso, é também necessário ressaltar a atualidade *teórica* de Sartre. Ele ainda tem muito a nos dizer, a nós marxistas, no terreno da filosofia, da concepção do mundo, num momento em que se põe agudamente a necessidade de renovar o marxismo e de adequá-lo aos novos desafios que se colocam e se colocarão neste recém-iniciado século XXI.