

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

**INDIVÍDUOS E MASSAS NO PENSAMENTO SOCIAL DE JOSÉ ORTEGA Y
GASSET E THEODOR W. ADORNO**

Demian Gonçalves Silva
Orientadora: Dalva Maria Borges de L. D. de Souza

Goiânia, 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

DEMIAN GONÇALVES SILVA

**INDIVÍDUOS E MASSAS NO PENSAMENTO SOCIAL DE JOSÉ ORTEGA Y
GASSET E THEODOR W. ADORNO**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de
Pós-Graduação em Sociologia da
Faculdade de Ciências
Humanas e Filosofia da Universidade
Federal de Goiás
como parte dos requisitos para a obtenção
do título de
Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Dalva Maria
Borges de L. D. de Souza

Goiânia, 2007

FICHA TÉCNICA

Nome: Demian Gonçalves Silva

Título: Indivíduos e massas no pensamento social de José Ortega y Gasset e Theodor W. Adorno

Curso: Mestrado em Sociologia

Área de Concentração: Sociologia da cultura

Linha de Pesquisa: Cultura, discurso e práticas simbólicas

Data da Defesa: 28 de agosto de 2007

Orientador: Professora Doutora Dalva Maria Borges de L. D. de Souza

Palavras-chave: Ortega y Gasset; Adorno; massas sociais; indivíduos; modernidade

Agradecimentos

Aos professores Francisco Chagas E. Rabelo e Sebastião Rios Correa Jr., que participaram da banca de qualificação e apresentaram sugestões de grande auxílio para o prosseguimento do trabalho.

À professora Dalva Maria Borges de L. D. de Souza, pela orientação constante e paciente ao longo das leituras e da elaboração do texto.

À CAPES, pela ajuda fornecida com a bolsa de pesquisa.

Sumário

Resumo	06
Abstract	07
Apresentação	08
1 – A hermenêutica	12
1.1 – Gadamer e o círculo hermenêutico	12
1.2 – Interpretação e explicação, hermenêutica e sociologia	29
2 – Massas e civilização	40
3 – Ortega y Gasset: a superação da modernidade	51
4 – Adorno: pensamento negativo e esclarecimento	77
5 – Considerações finais: indivíduos e massas no pensamento social de José Ortega y Gasset e Theodor W. Adorno	102
Referências bibliográficas	108

Resumo

Este trabalho oferece uma análise comparativa das abordagens de José Ortega y Gasset e Theodor W. Adorno sobre o fenômeno das massas sociais, buscando vinculá-las a visões de mundo específicas e a dilemas históricos e teóricos do século XX. São frisados três aspectos no confronto entre os autores: os seus diagnósticos do fenômeno, os seus projetos filosóficos e pessoais e as suas concepções de indivíduo. O objetivo é compreender a caracterização que ambos fazem das massas em conexão com os seus pressupostos teóricos, identificando, por fim, as suas expectativas subjacentes quanto às possibilidades de afirmação dos indivíduos.

Abstract

This study offers a comparative analysis of José Ortega y Gasset's and Theodor W. Adorno's approaches of the phenomenon of social masses, trying to link them to specific world views and to historical and theoretical dilemmas of 20th century. Three aspects are stressed in the comparison between both authors: their diagnostics of the phenomenon, their personal and philosophical projects, and their concepts of the individual. The goal is to understand their characterization of masses in connection with their theoretical premises, ultimately identifying their underlying expectations as for the possibilities of individual affirmation.

Apresentação

O fenômeno das massas foi um dos temas sociológicos cruciais do século XX, ligado como esteve a quase todas as principais mudanças ocorridas no período e tendo desafiado tão gravemente as categorias que durante séculos moldaram a compreensão – e até o processo – da vida social no Ocidente. Sobretudo, a questão das relações entre indivíduo e sociedade precisou então ser drasticamente repensada, não sendo mais suficientes, diante do predomínio dos grupos e das multidões homogêneas, as concepções tradicionais que centralizavam todo o protagonismo social em uma entidade auto-suficiente, fosse ela a coletividade hipostasiada, fosse, mais comumente desde o avanço do liberalismo, o indivíduo tomado como átomo da sociedade.

Obrigada a abandonar as questões periféricas e a voltar-se para os problemas decisivos, a sociologia assume então aquele caráter de urgência e radicalidade que já a levou a ser chamada de *ciência de crise* (Machado Neto, 1979, p. 192). A reflexão social embrenha-se inextricavelmente nas discussões filosóficas e éticas, chegando mesmo a confundir-se com elas. A busca dos conhecimentos meramente empíricos e cumulativos cede o passo à corrida para as grandes teorias e projetos de reforma sócio-cultural.

Este trabalho toma como objeto de análise dois autores que dão bem a medida, cada qual à sua maneira, do estado de coisas da época. José Ortega y Gasset (1883-1955) e Theodor W. Adorno (1903-1969) oferecem duas respostas antagônicas – e representativas, até certo ponto, de tendências teóricas e ideológicas adversárias – aos desafios impostos pela emergência das massas. Têm em comum, principalmente, a integridade quase monolítica de seu pensamento, com todos os elementos a convergirem para um mesmo núcleo de motivos essenciais.

Em consonância com esse caráter comum a ambos os autores, a proposta do trabalho é integrar os seus diagnósticos sobre as massas – presentes, basicamente, em *A rebelião das massas* (Ortega y Gasset, 2002a) e em *Dialética do esclarecimento* (Adorno e Horkheimer, 1985) – aos seus pressupostos teóricos e aos seus projetos pessoais. Integração esta que, embora sendo um objetivo em si mesma e servindo para ressaltar e comparar entre si aspectos que não necessariamente serão tratados de forma conclusiva, está voltada especialmente para a apreensão das concepções e expectativas que os autores mantêm a respeito do indivíduo. Por isso o texto termina numa tentativa de relacionar o posicionamento deles ante as massas com uma certa forma de entender o indivíduo e as suas possibilidades.

Em parte devido a essa proposta, o texto possui uma forma inacabada e sinuosa, às vezes deixando em estado de mera sugestão paralelos e associações que poderiam ser levados a outros e mais conclusivos desenvolvimentos. Também por isso o procedimento metodológico aqui seguido se resume, basicamente, a uma tentativa de alternar entre as partes e o todo do objeto de análise, seguindo a idéia de círculo hermenêutico exposta nos referenciais teóricos (tópico 1).

Quanto a estes últimos, é preciso dizer que delimitam sobretudo um horizonte de aspirações e que, mesmo quando não diretamente aplicados, influem na direção tomada pelo trabalho. Dos referenciais expostos, têm importância central a concepção de círculo hermenêutico, já mencionada, e a filosofia hermenêutica de Gadamer. Deste autor, creio que merecem especial destaque as noções de horizonte, de aplicação e de diálogo hermenêutico.

A forma em que se dá a análise comparativa dos autores tratados, partindo de suas opiniões sobre as massas, seguindo para a reconstrução panorâmica da sua filosofia,

voltando à questão das massas e finalizando com a consideração das relações entre estas e os indivíduos, reflete, ainda que imperfeitamente, a tentativa de formular pressuposições iniciais e depois confrontá-las com os elementos da obra interpretada. Ao longo desse processo, a análise procura identificar *perguntas* potencialmente visadas pelo pensamento de cada autor e direcioná-las ao do outro, confrontando possíveis respostas de ambos os lados, deslocando a terminologia de cada qual, de modo a impelir os horizontes a dialogarem.

Cabe aqui um parêntese sobre o tópico 1.2 (“Interpretação e explicação, hermenêutica e sociologia”). A sua presença no texto se explica por aquela almejada abertura a outros desenvolvimentos, que se pretende aqui, ao menos, deixar insinuados e quem sabe antecipados em um ou outro aspecto. As considerações sobre a sociologia do conhecimento em suas relações com a hermenêutica visa a permitir um equacionamento das duas e a justificar a preeminência que tem a segunda neste trabalho. Ademais, as considerações sobre Mannheim suscitam analogias proveitosas com Gadamer e tornam mais sólido, creio, o entendimento de ambos os autores.

Finalmente, a parte dedicada à análise comparativa de Adorno e Ortega corresponde aos tópicos 2, 3, 4 e 5. No primeiro, são consideradas as convergências e divergências mais marcantes entre os autores na caracterização das massas, e elas são tomadas como indícios de diferentes concepções históricas e filosóficas. Três pontos são então estabelecidos para a comparação entre os autores: a filosofia da história, a epistemologia (especialmente no concernente à relação entre sujeito e objeto) e a explicação sociológica das massas (principalmente no que respeita ao predomínio do indivíduo ou da coletividade como fator explicativo). Desses pontos, o primeiro e o segundo são abordados conjuntamente, em uma visão panorâmica do pensamento de cada autor, nos tópicos 3 e 4,

dedicados a Ortega e a Adorno, respectivamente. O último ponto, o da explicação sociológica, é retomado no tópico 5, em que se relaciona o posicionamento dos autores quanto às massas com as suas concepções de indivíduo, sugerindo-se então como tudo isso repercute na explicação do fenômeno.

1 – A hermenêutica

1.1 – Gadamer e o círculo hermenêutico

O problema do círculo hermenêutico é introduzido nas discussões epistemológicas por F. Schleiermacher (1769-1834), que o recebe de F. Ast (Portecarrero F. da Silva, S/Da), mas já é conhecido, ao menos tacitamente, desde a retórica antiga. Trata-se, simplesmente, da relação entre o todo e as partes na compreensão de um texto. Só podemos compreender o todo a partir das suas partes e estas a partir do todo, o que vale para uma frase, uma obra, um autor, uma língua, uma cultura ou qualquer outra totalidade significativa. As partes das quais necessariamente partimos nunca têm um sentido autônomo, mas o recebem da relação que mantêm com as outras partes e com o todo em que estão inseridas; a sua compreensão exige, pois, uma antecipação de sentido. Compreendemos as partes atribuindo de antemão um sentido ao todo que elas constituem, e deixamos que, articulando-se de forma mais ou menos coerente, elas confirmem ou retifiquem as nossas expectativas. A atividade hermenêutica é uma espécie de quebra-cabeças sem solução estabelecida, em que formulamos uma totalidade hipotética e juntamos as peças, em diferentes disposições, até que formem a figura mais condizente com o que esperamos, modificando, ao longo desse processo, a própria totalidade imaginada no início. É claro que esta descrição não corresponde inteiramente à maneira como a hermenêutica foi vista ao longo da história; a noção de uma busca infundável e de uma infinidade de significados possíveis, sugerida pela analogia com o quebra-cabeças, veio a ser defendida de forma explícita por Martin Heidegger (1889-1976) e, em sua esteira, por Hans-Georg Gadamer (1900-2002) (Gadamer, 1999).

De qualquer modo, essa lógica circular rejeita uma formulação rigorosa e desafia as concepções mais ortodoxamente científicas. Romper o círculo e alcançar um mínimo patamar de certeza tem sido o propósito da maioria dos autores que abordaram o problema, especialmente a partir do momento em que as preocupações epistemológicas ganharam força, impulsionadas, em maior ou menor medida, pelos sucessos das ciências naturais. Os vários projetos hermenêuticos diferenciam-se, basicamente, pela forma como concebem o todo significativo visado na interpretação e pelas vias que estabelecem para se chegar a ele.

Scheleiermacher, autor da primeira síntese hermenêutica, incorpora à interpretação do texto o contexto histórico e lingüístico ao qual este pertence, postulando um conjunto de procedimentos gramaticais, historiográficos e comparativos para a sua compreensão. A totalidade da obra é posta em relação com as totalidades representadas pela individualidade do autor, pela sua língua e pelas suas circunstâncias sócio-históricas. A compreensão de um dado contexto remete sempre a outro que o engloba e assim por diante, numa regressão infinita. Para evitar esta última, faz-se necessária uma reconstrução divinatória das intenções originais do autor através de um processo empático no qual o intérprete se identifica de forma plena com este último, vale dizer, reconstrói a sua totalidade psíquica, logrando apreender os significados autênticos em meio da dispersão histórico-cultural de sentidos, e garantindo assim a meta hermenêutica de compreender o texto melhor do que o próprio autor o faria – pois o intérprete, além de reconstituir os atos mentais do autor, deve trazer à tona as normas culturais e gramaticais de que este não tem consciência. (Demeterio III, 2001d). Em linhas gerais, essa hermenêutica romântica é levada adiante por Dilthey (1833-1911), que combate a regressão imposta pelo círculo através do conceito de vivência, o qual compreende toda experiência interna vivida pelos indivíduos – amor, ódio, medo, dor, angústia, ambição, etc. – e passível de ser intuitivamente revivida por todos os homens de

todas as épocas e lugares em virtude de uma mesma matriz vital partilhada por toda a humanidade. (Demeterio III, 2001d; Bleicher, 1980: ps. 34-43). É a vivência, afirmando o potencial irrestrito de identificação e mútua compreensão entre os homens, que garante a empatia entre intérprete e autor e possibilita uma saída do círculo hermenêutico.

Proposta bem distinta é oferecida pela hermenêutica fenomenológica de Husserl (1859-1938). Também aqui, para se interpretar um texto é preciso buscar um quadro de referências que lhe dê sentido; contudo, os contextos histórico-culturais são abstraídos e o texto é dotado de um quadro de referências próprio, apresentando-se como um objeto auto-suficiente. Se na hermenêutica romântica se procede por soma, adicionando-se o máximo de referências externas ao texto até que o recurso à empatia venha coroar o processo interpretativo, na hermenêutica fenomenológica procede-se por subtração, num esforço para eliminar todas as predisposições e condicionamentos do intérprete e da obra – através da *epoché* fenomenológica – e apreender a essência desta última. A hermenêutica seria, assim, não uma atividade de criação em que o intérprete se dirige à obra fazendo uso de suas próprias vivências para reconstituir as intenções originais do autor, mas sim algo que lhe acontece desde fora como resultado de uma atitude de despojamento e passividade ante o texto, a qual permite a este manifestar livremente o seu significado. (Demeterio III, 2001d). Como se vê, o círculo hermenêutico não apresenta aqui o caráter problemático manifestado em outras abordagens; a apreensão do todo é uma simples questão de abandonar os preconceitos – a respeito do autor, da obra e da própria realidade circundante – e deixar que as partes do texto se articulem de acordo com a sua estrutura imanente.

O problema do círculo hermenêutico ganha dimensões inteiramente novas na obra de Heidegger, sofrendo uma *virada ontológica* (Ramberg e Gjesdal, 2005). O que antes se restringia à dinâmica da compreensão histórica e literária passa agora a representar o

próprio “existir humano no mundo, que é um ser simultaneamente encarnado, finito e inteligente, isto é, sempre já marcado por uma relação ao sentido” (Portecarrero F. da Silva, S/Da).

“(…) porque a existência humana é inteligente, uma compreensão originária acompanha-a sempre em toda e qualquer compreensão particular que realize. É esta a sua condição fáctica inultrapassável. E isto implica que uma tal compreensão – a estrutura ontológica básica do acto humano de ser – precede a própria dualidade metodológica clássica da compreensão dos textos e da explicação da natureza, sendo a própria condição de possibilidade de toda a interpretação.” (Ibidem).

A hermenêutica dialética de Heidegger afasta-se decisivamente das abordagens romântica e fenomenológica pelo rompimento que efetua com o sujeito cartesiano e com o realismo epistemológico (Demeterio III, 2001c). As noções substancialistas de sujeito e objeto são abandonadas e o ser do homem é concebido como ser-no-mundo (*Dasein*), ser que carece de uma essência pré-determinada e se redefine continuamente a partir da reflexão a respeito de si próprio e do mundo em que está incrustado. A existência humana só alcança a auto-compreensão abrindo-se para o mundo circundante, e o mundo só adquire sentido com referência ao modo de vida do *Dasein* – eis a forma assumida pelo círculo hermenêutico (Ramberg e Gjesdal, 2005). Com isto, não faz sentido esperar que um sujeito e um objeto plenamente constituídos se ofereçam ao nosso escrutínio, vez que ambos participam de um processo interminável de constituição recíproca. No caso da interpretação literária, revela-se infundada a esperança de uma saída do círculo e de um acesso integral ao sentido do texto, em geral identificado com as intenções do autor. Diante de um produto cultural qualquer, somos confrontados com algo que influi na nossa auto-compreensão tanto quanto influímos na determinação do seu sentido. Os significados são infinitos e estão

sempre referidos dialeticamente ao ser histórico e finito do próprio intérprete, o qual jamais obterá uma compreensão definitiva seja do texto, seja de si mesmo.

Com Heidegger, desaparece a questão de como sair do círculo e ganha importância a questão de como entrar nele de forma correta. Os conceitos de *compreensão* e *interpretação*, muitas vezes definidos como atividades distintas, são agora considerados qualitativamente iguais, baseando-se ambos nas nossas pré-estruturas da compreensão. Apenas, a compreensão tem uma prioridade lógica sobre a interpretação, apresentando-se não como um método ou o resultado de uma reflexão sistemática, mas como o modo específico de existência do *Dasein* no mundo. Trata-se de um conhecimento pré-reflexivo, pragmático, que determina a nossa orientação no mundo e antecede qualquer conhecimento teórico. (Ramberg e Gjesdal, 2005). Já a interpretação tem como ponto de partida a nossa compreensão prévia das coisas, visando a aprimorá-la e torná-la consciente. Ela nada mais é que um processo de questionamento da nossa compreensão, em que, definindo conscientemente as nossas pré-estruturas cognitivas, projetamo-las sobre o objeto e esperamos que este projete sobre nós parte de suas próprias estruturas. Trata-se de um permanente e aberto diálogo entre sujeito e objeto, em que o sentido apreendido pelo primeiro é sempre transitório e existencialmente condicionado. No caso da interpretação literária, trata-se de um diálogo entre o universo de inclinações e pressuposições do intérprete e o da obra, desenvolvido até que algum consenso entre eles seja obtido. (Ibidem). A verdade daí resultante é muito diferente da verdade proposicional das ciências naturais, baseada na correspondência entre conceitos e objetos; é uma verdade que Heidegger define como desvelamento (*aletheia*) do mundo, uma revelação – sempre parcial e provisória – da totalidade significativa na qual vivemos. Malgrado a sua essencial precariedade, é uma verdade mais fundamental do que aquela acessível às ciências

naturais, e constitui o quadro de referências lingüísticas e culturais dentro do qual estas últimas devem necessariamente atuar. (Ramberg e Gjesdal, 2005).

A filosofia hermenêutica de Heidegger foi retomada e desenvolvida por Gadamer em sua obra mais conhecida, *Verdade e método* (Gadamer, 1999). Este título, enganoso e porventura irônico, na realidade enuncia os dois principais alvos de ataque do autor, empenhado em evidenciar a insuficiência de ambos os conceitos para a hermenêutica e as ciências culturais. A verdade aqui combatida é a verdade proposicional já mencionada, e a ela Gadamer contrapõe a mesma noção de verdade propugnada por Heidegger, que a extrai do vocábulo original grego (*aletheia*): a verdade como desvelamento, que revela e oculta ao mesmo tempo, sempre de modo parcial, a totalidade do mundo. É em vista desse ideal de verdade que a utilidade do método é relativizada, enfatizando-se antes a relação concreta, existencialmente situada, entre sujeito e objeto, a qual não pode ser abrangida por nenhum conjunto de regras e procedimentos pré-fixados.

É de particular importância, aqui como na abordagem de Heidegger, a tentativa de recuperar a experiência estética como fonte de verdade. De fato, Gadamer questiona todos os projetos de fundamentação das ciências do espírito, desde Dilthey, com base numa recusa da estética kantiana. Esta, ao despir a arte de qualquer valor cognoscitivo, concede às ciências naturais o monopólio do conhecimento teórico, deixando às demais disciplinas as sobras do sentimento e da empatia. Foi por aceitarem esse pressuposto kantiano que Dilthey e outros autores nunca conseguiram superar a alternativa cíclica do objetivismo e do subjetivismo, libertando-se das amarras metodológicas das ciências naturais apenas para caírem no poço sem fundo do intuicionismo vitalista. De acordo com Gadamer:

“Ao desacreditar qualquer outro conhecimento teórico que não fosse o da ciência da natureza, [Kant] forçou a auto-determinação das ciências do espírito a apoiar-se na doutrina de método das ciências da natureza. Mas ao mesmo tempo facilitou-lhes este apoio, ao colocar à sua disposição, como um dispositivo secundário, o ‘momento artístico’, o ‘sentimento’ e a ‘empatia’”. (Gadamer, 1999: ps. 91-91).

Para Heidegger, ao contrário, a arte constitui uma via de acesso privilegiada à verdade como desvelamento do mundo, na medida em que se funda na interação significativa entre o todo e as partes do objeto artístico, propiciando um vislumbre da relação que nós próprios mantemos com o mundo.

“(…) Heidegger connects art with truth, arguing that the essence of the artwork is not its ‘representational’ character, but rather its capacity to allow the disclosure of a world. Thus the Greek temple establishes the ‘Greek’ world and in so doing allows things to take on a particular appearance within that world. Heidegger refers to this event of disclosure as the event of ‘truth’.” (Ramberg e Gjesdal, 2005).

Levando adiante o intento heideggeriano de superação da dicotomia subjetivismo-objetivismo, Gadamer busca na tradição humanística categorias imunes à dualidade metodológica moderna, reportando-se à filosofia e à retórica clássicas. Especialmente enfatizados são a *phronesis* aristotélica e o modelo platônico de diálogo. A primeira, entendida como sabedoria prática, sugere um conhecimento imediato e pré-reflexivo da situação concreta em que se encontra o sujeito, prefigurando a compreensão hermenêutica como tarefa existencialmente orientada e portanto irreduzível a fórmulas abstratas; o segundo serve para ilustrar uma atividade cognoscitiva que envolve simultaneamente a discussão de um assunto e a auto-reflexão individual, evitando a cisão entre compreensão do mundo e auto-compreensão. (Ibidem). Além dessas duas noções gerais que perpassam toda a abordagem de Gadamer, o autor apresenta, no início de *Verdade e método*, quatro conceitos-guia humanísticos: formação (*Bildung*), *senso communis*, juízo e gosto. Todos

eles evocam a dimensão por assim dizer estética – e também prática e comunitária – da compreensão hermenêutica, consistindo de processos irreduzíveis a demonstrações lógicas. O primeiro e mais abrangente deles, *formação*, é entronizado como o principal requisito das ciências do espírito, diferindo da cultura (*Kultur*) pelo fato de transcender o mero desenvolvimento de aptidões e diluir as diferenças entre meios e fins no processo de sua aquisição, conservando todo o adquirido numa síntese entre particular e universal. A formação consiste, nas palavras de Humboldt, na “índole que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto no empenho espiritual e moral, a se derramar harmonicamente na sensibilidade e no caráter.” (apud Gadamer, 1999: p. 49). A idéia de *senso communis* converge em certa medida com a de *phronesis*, contrapondo à universalidade abstrata da razão a universalidade concreta de uma comunidade, e priorizando o provável em detrimento do verdadeiro. O juízo consiste na subsunção do particular no geral, no reconhecimento de algo como caso particular de uma regra (Ibidem: p. 77). Sobre o gosto, diz Gadamer que

“é uma questão de primeira linha (...) que não somente se reconheça isto ou aquilo como belo, mas que se erga os olhos a um todo, ao qual tem de se adequar tudo que é belo” (Ibidem: p. 86).

“Ele pertence ao âmbito que, no modo de juízo reflexo, abrange, no particular, o universal, o qual deve ser subsumido. O gosto, assim como o juízo, são julgamentos do individual com vistas a um todo, a ver se ele se ajusta a todos os outros, a ver se, portanto, ‘combina’. É preciso ter ‘sentidos’ para isso – pois ele não é demonstrável.” (Ibidem: p. 87).

Sobre *juízo* e *gosto*, deve-se ressaltar que “De um tal sentido, precisa-se obviamente por toda parte em que se tem em mente um todo, mas que não é dado como um todo, ou seja, não é pensado à base de conceitos finais” (Idem), e que “sempre se trata não apenas do juízo lógico, mas do juízo estético. O caso singular em que atua o juízo não é nunca um

mero caso; ele não se esgota em ser uma particularidade de uma lei ou conceito universal.”
(Ibidem: p. 45).

Não cabe aqui expor uma definição completa dos quatro conceitos-guia humanísticos. O que interessa notar é a forma como eles prefiguram alguns dos aspectos cruciais da atividade hermenêutica, a saber: o envolvimento da personalidade integral do sujeito cognoscente, a irredutibilidade a procedimentos estritamente lógicos e o papel desempenhado pela pertença a uma tradição-comunidade. Enfim, trata-se, como já dito, de um esforço para harmonizar os diversos elementos do objeto interpretado em função de uma totalidade apenas entrevista e continuamente reconfigurada de acordo com os resultados obtidos. Acresce que a antecipação dessa totalidade decorre da relação do sujeito com a tradição – a sua e a do objeto interpretado. O todo visado na hermenêutica não é um todo conceitual estático, ao qual bastasse integrar logicamente as partes dispersas apreendidas pelo intérprete; como diz Gadamer, o caso singular nunca é aqui um mero caso, pois ele é dotado de uma dinâmica temporal própria e, modificando-se, modifica a própria regra. O intérprete, ser finito e histórico, é confrontado com uma totalidade significativa inesgotável, cuja manifestação é condicionada pela – e retroage sobre – a compreensão que ele tem da tradição e portanto de si mesmo. Não podemos dispor de um conjunto de conceitos finais para a interpretação de um objeto cultural; temos de recorrer à totalidade da nossa experiência – incluindo-se aí a experiência que não é propriamente nossa mas que nos foi legada pela tradição –, formular um todo hipotético com base no que já conhecemos, buscar analogias com outros objetos, etc; nesse processo, o objeto pode responder de forma inesperada, afirmar a sua autonomia ante a regra que lhe imputamos, alargando as nossas expectativas e reconfigurando o todo imaginado – e modificando, conseqüentemente, a compreensão que temos da tradição e de nós mesmos.

Vê-se que Gadamer está, a esse respeito, nos antípodas de Husserl. Com efeito, ele subscreve expressamente a noção heideggeriana de *pré-estruturas da compreensão*, entendidas agora como *preconceitos*. A pretensão a uma *epoché* fenomenológica é definitivamente afastada; não existe um grau zero de engajamento de onde se possa partir para a apreciação desinteressada e neutra dos objetos; a percepção que temos destes é sempre condicionada pelo nosso envolvimento prévio no mundo em que coexistimos com eles. Na interpretação literária, os preconceitos são indispensáveis para a antecipação de sentido da totalidade do texto. O que não é dizer que toda interpretação é válida e que o sentido do texto é determinado pelas predisposições subjetivas do intérprete. A defesa gadameriana do *preconceito* contra as investidas do racionalismo iluminista deve ser vista contra o pano de fundo da superação do subjetivismo moderno. O preconceito não é – ou não é sempre – um capricho ou uma falha de percepção individual que nos afasta do conhecimento objetivo da realidade, mas a própria realidade tal como desvelada lingüisticamente por uma tradição. E a tradição não é algo externo que nos coage e que podemos combater com o auxílio de uma razão abstrata, mas aquilo que nos constitui enquanto seres históricos e racionais. Nas palavras de Gadamer, “os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser” (Gadamer, 2005: p. 416). “A antecipação de sentido (...) não é um ato de subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição.” (Ibidem: p. 439). E: “Nossa compreensão há de conter sempre, ao mesmo tempo, a consciência da própria filiação da obra ao nosso próprio mundo.” (Ibidem: p. 435). Antes que um ato subjetivo, a compreensão é um *acontecer da tradição*, uma atualização desta última, em que, pelo confronto entre dois momentos seus – o da obra e o do intérprete – ela se expande numa nova síntese dialética,

levando adiante o contínuo desvelamento do Ser – o qual, mercê da finitude humana, e a despeito do que pretendia Hegel, jamais se completará.

A reabilitação do preconceito, com a valorização da tradição e da autoridade, tende a ferir a sensibilidade moderna, habituada à polarização entre o racionalismo iluminista e a exaltação romântica da personalidade, e levou Gadamer a ser acusado simultaneamente de subjetivismo e de tradicionalismo (como o exemplificam as críticas feitas por Betti e Habermas, respectivamente) (Bleicher, 1980). Deixando de lado a validade que possam ter essas críticas, é preciso afastar os exageros e mal-entendidos. A incorporação dos preconceitos à atividade hermenêutica não implica nem um voluntarismo interpretativo nem uma atitude de passividade ante o que é socialmente recebido. O indivíduo, ao mesmo tempo em que é condicionado pela tradição, contribui ativamente para a sua remodelação. Os preconceitos do intérprete são apenas o ponto de partida para a compreensão do texto e participam de um jogo dialético com os preconceitos corporificados neste último. Trata-se de um diálogo entre o *horizonte* do intérprete e o do texto, em que se busca um consenso, uma *linguagem comum* que supere os particularismos de ambos e propicie um novo e mais amplo vislumbre da realidade abordada. É o que Gadamer denomina *fusão de horizontes*. A chave para isto é a determinação consciente dos próprios preconceitos e a avaliação da sua legitimidade. E o requisito essencial para tal avaliação é uma posição de abertura do intérprete à especificidade do texto, e daí uma disposição para corrigir e eventualmente abandonar as expectativas prévias a respeito deste último. É preciso, enfim, converter o preconceito em *pergunta*, tratá-lo como uma hipótese de trabalho, com a ressalva de que

“quando um preconceito se torna questionável (...) isso não quer dizer conseqüentemente que ele seja simplesmente deixado de lado e que o outro ou o diferente venha a substituí-lo (...).

(...) Somente na medida em que se exerce, pode experimentar a pretensão de verdade do outro e oferecer-lhe a possibilidade de que este se exercite por sua vez.” (Ibidem: p. 448).

Não se trata, como já está claro, de uma alternativa entre a verdade e o erro, mas de uma síntese de duas verdades parciais.

Embora o questionamento dos preconceitos, motivado pela nossa disposição ao diálogo, ocorra ao longo da própria interpretação, não é preciso nem recomendável adiar todo questionamento para o momento de *choque* com o texto, quando este fatalmente derrubará as nossas expectativas iniciais de sentido. O intérprete não deve dirigir-se diretamente ao texto a partir de opiniões arbitrárias, mas examinar “tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validade” (Ibidem: p. 143). Diz Gadamer que: “(...) reconhecemos como nossa tarefa o alcançar a compreensão do texto somente a partir do hábito lingüístico epocal e de seu autor” (idem). Sendo conveniente que não se parta de preconceitos arbitrários, mas sim de algum conhecimento – ou ao menos de algum pressentimento – dos hábitos lingüísticos e culturais do autor, infere-se que a contextualização histórica e o acúmulo de referências comparativas têm um papel importante a desempenhar. Antes de tudo, é fundamental identificar algum vínculo entre o texto e nós, entre os distintos contextos de tradição, por mais distantes que sejam no tempo e no espaço. De acordo com Gadamer: “A hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala.” (Ibidem: p. 442). Perceber esse tipo de conexão pode ser bastante difícil sem alguma familiaridade com o universo histórico-cultural da obra e com os seus desdobramentos no presente, pelo que a hermenêutica de Gadamer não repele os instrumentos históricos e gramaticais da hermenêutica romântica, ainda que rejeite

categoricamente o processo divinatório e a focalização das intenções autorais. Continua válida a contextualização da obra em uma totalidade sócio-cultural de sentido, diminuída porém em face da totalidade ontológica maior, que abarca tanto a obra quanto o intérprete, e que rebaixa as unidades históricas à condição de manifestações ônticas temporárias do Ser cujo desvelamento prossegue.

Se a hermenêutica romântica pretendia circunscrever o texto a um contexto histórico-cultural específico, e dentro dele, com o auxílio da empatia individual, possibilitar a apreensão das intenções originais do autor, a hermenêutica de Gadamer pretende libertar o texto dessa contextualização restrita, fazendo dele uma mediação dialética entre as circunstâncias do autor e as do intérprete, e rejeitando, portanto, a reconstituição das intenções autorais. O objeto de investigação não é mais o texto como objetivação de uma subjetividade alheia ao intérprete, mas a realidade mesma, tal como desvelada em dois momentos da tradição. A finalidade da hermenêutica, reiterando o que já se disse, é confrontar duas manifestações da realidade corporificadas nos horizontes de pressuposições do intérprete e do texto, e buscar a sua síntese numa fusão de horizontes, na qual se obtém uma linguagem comum, um novo conjunto de referências conceituais para a compreensão dos fenômenos abordados. A interpretação é, no seu aspecto mais básico, uma atualização do aparato conceitual do texto em função da presente configuração da realidade, bem como do aparato conceitual do intérprete em função da verdade do texto.

A principal consequência que Gadamer tira daí é a abolição da cisão entre compreensão e aplicação. Admitindo-se a fusão já realizada por Heidegger entre interpretação e compreensão, os três momentos da hermenêutica são agora diluídos num processo unitário. Já vimos que não se pode partir da interpretação do texto para só depois chegar a compreendê-lo, pois toda interpretação supõe já uma compreensão prévia do seu

objeto. Analogamente, não podemos esperar pela compreensão do texto para só então aplicá-lo – prática ou teoricamente – à nossa realidade, pois só podemos compreendê-lo aplicando-o às nossas circunstâncias. Para apreender o significado do texto, não basta recompor a relação de sentido que o autor estabeleceu com a sua realidade (histórica, social, pessoal, etc.) no momento da composição – o que só muito imperfeitamente seria possível; essa realidade, enquanto desvelamento parcial do Ser, não coincide inteiramente com a que nos é conhecida (e para cuja formação, diga-se, o próprio texto em questão pode ter contribuído), o que nos afasta também da subjetividade do autor. Em qualquer leitura, nós sempre aplicamos os conceitos e proposições do texto à realidade que conhecemos, não àquela que o autor tinha diante de si; assumimos, de certa maneira, que o nosso horizonte coincide com o do autor, dispostos porém a reconhecer os desencontros que fatalmente acontecerão e abertos para o diálogo com o horizonte alheio. Tentamos encaixar as partes do texto no horizonte composto pelos nossos preconceitos e, na medida em que falhamos, somos obrigados a questioná-los e a reconfigurar passo a passo o nosso horizonte até obtermos uma totalidade de sentido adequada. Criamos um novo horizonte, que não é nem o nosso anterior nem o original da obra, mas a fusão de ambos. O horizonte original, malgrado a sua natureza elíptica, não permanece inteiramente oculto; ele insinua-se a cada antecipação de sentido frustrada, quando afirma a sua autonomia ante as nossas imputações e nos obriga a tomar consciência das suas especificidades. Se lemos um autor histórica e culturalmente distante, é inevitável que haja desencontros na atribuição de sentido e que sejamos levados a relacionar esses desencontros com a diversidade de circunstâncias que nos separa; esses desencontros fornecem-nos indícios das circunstâncias do autor, as quais podemos, em parte, reconstituir imaginativamente, inclusive buscando auxílio historiográfico. Por isso a contextualização histórico-cultural

postulada pelos românticos não é totalmente descabida. Ela é, apenas, incompleta – sempre sobrarão circunstâncias insuspeitadas – e insuficiente – pois só podemos alcançá-la em conexão com o nosso próprio contexto, e por outro lado de nada valeria determinar de forma aproximada o sentido que o texto teve originalmente se não pudéssemos determinar com alguma precisão o sentido que ele tem hoje. Essa situação hermenêutica descrita por Gadamer é regida pelo chamado *princípio da história efetual*, de acordo com o qual “O interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história.” (Ibidem: p. 449). Ainda segundo Gadamer: “Cada época tem de entender um todo transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse pautado na coisa e onde também ela procura compreender-se.” (Ibidem: p. 443).

Voltando à questão dos preconceitos, e tangendo ainda o princípio da história efetual e as necessidades nele embutidas, há que ressaltar um preconceito crucial para toda interpretação que intente extrair do texto uma verdade válida: a *concepção prévia da perfeição* (Ibidem: p. 440). Em termos formais, trata-se da suposição de que o texto constitui uma totalidade absolutamente perfeita de sentido, de que todas as suas partes estão articuladas de forma coerente, sem contradições entre si, de que todas as incongruências percebidas são aparentes e estão integradas no todo significativo de uma maneira que o próprio processo hermenêutico, em algum momento, evidenciará. Em termos de conteúdo, trata-se da suposição de que o texto expressa uma verdade perfeita a respeito do assunto abordado. Por um lado, isto implica a identificação inicial da opinião do autor com a nossa própria a respeito do assunto (a suposição de que autor e intérprete partem de um mesmo horizonte de pressuposições); por outro lado, implica o reconhecimento, no texto, de uma

autoridade igual ou superior a nós, e por conseguinte uma disposição a reconhecer a sua especificidade e confrontá-la com as nossas opiniões prévias, muitas vezes em prejuízo das mesmas. É claro que não se trata de uma crença genuína, que levaria alguém a esperar sinceramente encontrar em um texto uma totalidade de perfeição geométrica e uma reprodução sistemática dos seus próprios preconceitos; tampouco se trata de uma atitude dogmática e acrítica, que ignora indefinidamente qualquer indício de erro ou distorção no texto. É uma simples questão de dar a este o direito de voz, de testar as suas múltiplas possibilidades de sentido (embora sem jamais esgotá-las), antes que decidamos admitir a divergência entre o horizonte textual e o nosso e, se for o caso, imputar-lhe erros ou distorções ideológicas. Uma leitura fiel a esse princípio vai na contramão de certas tendências que privilegiam a suspeita em detrimento da abertura ao diálogo (como o exemplificam algumas leituras marxistas e psicanalíticas), e pode dar a impressão de ingenuidade; mas a ingenuidade aqui presente, tal como a entendo, é apenas estratégica, e reflete o empenho em abrir-se para a complexidade do texto em vez de tentar aprisioná-lo de antemão em alguma categoria pré-fabricada.

Por fim, é importante destacar a aplicação gadameriana da lógica de pergunta e resposta à atividade hermenêutica. De acordo com o autor:

“O fato de que um texto transmitido se converta em objeto da interpretação quer dizer (...) que coloca uma pergunta ao intérprete. A interpretação contém (...) sempre uma referência essencial constante à pergunta que foi colocada. Compreender um texto quer dizer compreender essa pergunta.” (Ibidem: p. 544).

“O transmitido que nos fala – o texto, a obra, o indício – coloca, ele próprio, uma pergunta e situa portanto nossa opinião no aberto. Para poder dar resposta a esta pergunta que se nos coloca, nós, os interrogados, temos que começar, por nossa vez, a interrogar. Procuramos reconstruir a pergunta a que o transmitido poderia dar resposta.” (Ibidem: p. 550).

E ainda: “(...) quem quer compreender tem de retroceder com suas perguntas mais além do que foi dito”. Essa dinâmica de perguntas e respostas é desencadeada com a obtenção do *horizonte hermenêutico*, quando se evidencia a distância que nos separa do texto e se inicia o esforço interpretativo propriamente dito. O texto, visivelmente deslocado do nosso horizonte de pressuposições, oferece-nos um enigma que devemos resolver. É preciso identificar a sua especificidade e decidir como lidar com ela desde a nossa própria perspectiva; é preciso, enfim, investigar os seus possíveis sentidos. A essa questão posta pelo texto o intérprete responde com uma nova interrogação, buscando reconstruir a pergunta a que o texto poderia servir de resposta. Essa dialética deve muito ao diálogo platônico e às concepções do historiador R. G. Collingwood. No entanto, diferentemente deste último, Gadamer adverte que a pergunta reconstruída pelo intérprete nunca coincide com a pergunta original que o autor tinha em mente. Vale aqui o mesmo que para a *aplicação*: a pergunta reconstruída inscreve-se no nosso próprio horizonte, refere-se à realidade que temos diante de nós, não àquela que se deparava ao autor; desde que logre superar o horizonte original e estabelecer uma ponte com o nosso, alargando-o, ela propicia uma fusão de horizontes.

“Procuramos reconstruir a pergunta a que o transmitido poderia dar resposta. Todavia, não podemos fazê-lo se não superamos, com nossas perguntas, o horizonte histórico que com isso ganha um perfil. A reconstrução da pergunta, a que o texto deve responder, está, ela mesma, dentro de um perguntar, com o qual nós mesmos procuramos buscar a resposta à pergunta que a tradição nos coloca. Pois uma pergunta reconstruída não pode nunca se encontrar em seu horizonte originário, já que o horizonte histórico, descrito na reconstrução, não é um horizonte verdadeiramente abrangente. Encontra-se, antes, ele próprio, abrangido pelo horizonte que nos abrange a nós que perguntamos, e que somos atingidos pela palavra da tradição.” (Ibidem: p. 550).

O perguntar, visto aqui como essência da hermenêutica, manifesta-se como a realização do princípio da história efetual. A pergunta apresentada pelo texto é a que o seu horizonte dirige ao nosso, ou, se se preferir, a que a tradição nos dirige desde um momento distinto do nosso, encetando um diálogo consigo mesma. O texto, enquanto manifestação específica da tradição, apresenta-se como a alteridade a ser incorporada ao que nos é familiar. Eis o sentido da sua pergunta. A nossa resposta consiste na reconstrução da pergunta a que o texto poderia responder, a qual não coincide com a pergunta originalmente visada pelo autor, sendo antes fruto da aplicação do texto à nossa própria realidade; é uma pergunta que nós dirigimos a esta e que tentamos responder com o texto; e é o sucesso deste último em responder, desde um horizonte distinto, a questões oriundas do nosso próprio horizonte o que nos permite realizar a fusão de ambos.

1.2 – Interpretação e explicação, hermenêutica e sociologia

Embora costume haver certa imprecisão na demarcação de ambos os conceitos, é amplamente reconhecido – se excetuarmos algumas correntes positivistas – que o modelo de explicação causal das ciências naturais é insuficiente ou mesmo inviável nas ciências sociais, devendo ser complementado ou substituído por um modelo de compreensão interpretativa. Enquanto a explicação busca reconstituir os eventos e condições que tornaram possível um dado fenômeno, a interpretação busca determinar o sentido deste último, seja aquele visado subjetivamente pelos agentes que o produziram, seja aquele definido em função das configurações sócio-culturais objetivas nas quais o fenômeno está inserido. Se no mundo natural os fatos se encadeiam de forma direta, bastando uma investigação genética para a sua explicação, no mundo cultural esse encadeamento é

intermediado pela intencionalidade dos indivíduos entretidos na malha social. Para que um fato social acarrete outro, é preciso que antes ele seja incorporado significativamente a um dado universo lingüístico-cultural e compreendido interpretativamente por agentes individuais, neles motivando atos e disposições conseqüentes. Daí que Weber, ao admitir o método explicativo na sociologia, advertisse que só se podem explicar os fenômenos previamente compreendidos. Justamente por serem produto de ações intencionais (ainda quando tenham conseqüências não-intencionais), os fatos de ordem social e cultural não podem ser explicados em termos de uma causalidade mecânica. Se se demonstra que um fato “b” sucede a um fato “a” na maioria das vezes, sem antes se esclarecer o significado de ambos e as ações intencionais que os intermedeiam, fica-se no plano da mera correlação estatística, sem nenhuma garantia de que um vínculo causal efetivo foi apreendido. Por outro lado, a interpretação desses fatos, ao incursionar no universo das intenções subjetivas dos agentes, tem apenas valor hipotético; sendo a empatia tarefa sumamente problemática, a imputação de sentido é baseada sobretudo nas circunstâncias objetivas em que decorre a ação – evitando-se assim as armadilhas do psicologismo – e deve ser testada empiricamente por meio de hipóteses causais. Weber pretendia superar a ambigüidade presente na sua idéia de compreensão – que tende a apresentar uma forte conotação psicológica – por meio dessa complementaridade de interpretação e explicação.

Aparentemente, a hermenêutica textual apenas tangencia essa problemática, na medida em que é uma atividade mais específica e está em geral circunscrita ao campo da compreensão. Contudo, também ela motiva questões concernentes à dualidade interpretação-explicação e à configuração assumida pelo modelo interpretativo, especialmente quando o texto é abordado em um enfoque mais amplo, no qual se investigam os seus vínculos com a estrutura social em que foi produzido. As idéias tanto

podem ser vistas como conseqüências de certas condições sociais concretas, e consequentemente explicadas em termos causais, como podem ser compreendidas pelo seu significado, tendo-se em vista a totalidade de que participam e/ou as intenções do autor. A escolha ou articulação dessas duas possibilidades determina o caminho a ser seguido pela hermenêutica e pela sociologia do conhecimento, bem como o grau de convergência ou divergência que haverá entre elas. *Mutatis mutandis*, também aqui é válido o postulado da sociologia weberiana que subordina toda explicação a uma interpretação preliminar. Na hermenêutica textual, a preeminência da interpretação e a dificuldade de uma explicação causal são ainda mais acentuadas em virtude da própria natureza do objeto literário, elaboração pessoal de uma estrutura significativa articulada com várias outras estruturas de harmonização problemática.

O texto não constitui uma totalidade auto-suficiente, nem tampouco está ligado univocamente a uma totalidade maior. Ele interage com inúmeras outras estruturas significativas, das quais retira o seu significado enquanto totalidade bem como o significado de cada uma das suas partes, contribuindo também para a determinação de sentido dessas mesmas estruturas. Uma obra está relacionada com a biografia integral do autor, com as suas outras obras, com o seu contexto sócio-histórico, com outros autores e outras obras do mesmo período e enfim com todo o processo histórico no qual o Ser se desdobra, alargando o espectro de significados possíveis. Interpretar o texto é situar cada uma de suas partes dentro da sua estrutura significativa e relacionar esta com as estruturas que a abrangem, como numa sucessão de círculos concêntricos. A gênese de uma totalidade é buscada em outra mais abrangente e assim por diante, até que se chegue a uma totalidade que abarque todas as outras, a qual seria, numa perspectiva gadameriana, a própria realidade histórica em que se inscrevem a obra e o intérprete. Tal realidade, em seu contínuo desdobramento,

multiplica gradualmente os nexos entre as diversas estruturas, ampliando a gama de sentidos. Percebe-se, assim, que a reconstrução das estruturas significativas e a investigação dos seus vínculos é uma atividade permanentemente inacabada, devido à própria diversidade de elementos envolvidos e ao dinamismo do processo histórico.

A incorporação de uma estrutura em outra mais abrangente e a reconstrução desta última podem ser tomadas como atos de explicação e compreensão, respectivamente. De acordo com Lucien Goldmann:

“A explicação nada mais é do que a incorporação dessa estrutura, como elemento constituinte, numa estrutura imediatamente abrangente ... com a finalidade de tornar inteligível a gênese da obra... Tudo que é necessário é tomar as estruturas circundantes como objeto de estudo e, então, o que era explicação se transforma em compreensão, e a pesquisa explicativa deve estar relacionada com uma estrutura nova e mesmo mais vasta.” (apud Outhwaite, 1985: p. 61).

Entretanto, como observa Outhwaite, este ainda é um método essencialmente interpretativo. Só por uma extrapolação poderíamos considerar a explicação postulada por Goldmann uma explicação causal em sentido estrito. As estruturas de significado não se encadeiam como causa e efeito; todos os elementos de todas as estruturas estão entrelaçados numa rede significativa inesgotável. Idealmente talvez se pudesse tratar tal entrelaçamento em termos de nexos causais, determinando-se os múltiplos encadeamentos entre os diversos elementos, mas isso requereria conhecer plenamente todos eles e fixar em definitivo todas as suas inter-relações, tarefa inviável pelas razões já mencionadas. Em suma, é utópico esperar obter uma figura exata das estruturas investigadas e determinar todas as suas inter-relações. O que se pode fazer é, em posse de um conhecimento restrito dos elementos de tais estruturas, configurá-las provisoriamente uma em função da outra e ir modificando-as à medida que novos elementos sejam descobertos. Cada novo conhecimento a respeito do

pensamento do autor leva a uma redefinição do sentido da obra, cada novo conhecimento a respeito do seu contexto sócio-histórico determina uma nova compreensão do pensamento do autor, e assim por diante, dando-se também o percurso inverso, em consonância com o círculo entre as partes e o todo. O próprio processo histórico, por sua vez, ao ampliar o âmbito das nossas experiências e portanto das relações de sentido, impõe a reinterpretação de todas as outras estruturas. Não se trata, assim, de fazer derivar mecanicamente uma estrutura de outra, mas de harmonizar cada uma com todas e todas com cada uma. Aqui o esquema causal, firmemente arraigado na mentalidade moderna, cede o passo a modos de inteligência que o desenvolvimento científico, pretensamente, havia superado, tais como a analogia e o simbolismo.

Não por acaso Mannheim vai tomar emprestado à astrologia o conceito de constelação, apartando-o dos seus pressupostos metafísicos e aplicando-o à investigação sociológica (Mannheim, 1974: p.13). O termo *constelação* designa “a combinação específica de certos fatores em um momento dado”, e deve ser empregado “quando tivermos certeza de que a presença simultânea de vários fatores é responsável pela configuração assumida por um fator no qual estivermos interessados” (Idem). Com isto não se pretende estabelecer uma relação causal direta entre tais fatores e o fator investigado, mas sim sugerir uma correlação funcional entre fatores presentes em planos diversos – no caso de Mannheim, entre os problemas de ordem teórica e os problemas da vida prática. Supõe-se que, às relações existentes entre certos fatores em uma dada esfera, correspondem relações análogas entre os fatores de uma esfera diferente, o que não implica necessariamente a subordinação de uma esfera à outra, mas reflete, muito provavelmente, a subordinação de ambas a uma esfera mais abrangente. Em geral as relações de analogia coexistem com relações lógicas que podem ser apreendidas indutiva ou dedutivamente. Por exemplo, as analogias entre a

teoria política e a teoria estética de um autor podem remeter indutivamente aos pressupostos últimos da visão de mundo desse autor, sendo ambas as teorias conclusões paralelas das mesmas premissas; inversamente, o conhecimento dos pressupostos de um autor permite deduzir analogias entre os diferentes campos teóricos de sua obra. É claro que essa totalidade oníabrangente, da qual as demais retiram sentido, carece às vezes de contornos definidos e está sempre sujeita às contínuas mudanças históricas (à *história efetual*), reconfigurando-se incessantemente. Tal totalidade mantém uma relação orgânica, antes que axiomática, com as demais estruturas. A analogia, nesse caso, mais que um simples instrumento heurístico, pode consistir no único procedimento disponível.

Em Mannheim, as idéias podem ser abordadas em sua própria esfera ou referidas à realidade social de onde emergiram, numa dualidade que reproduz parcialmente o antagonismo entre interpretação e explicação. O autor, fiel à tradição da sociologia compreensiva, reconhece a prioridade epistemológica da interpretação, afirmando que os objetos culturais só podem ser plenamente compreendidos em vista de uma *Weltanschauung* que os abranja e lhes confira sentido. A *Weltanschauung* é a totalidade significativa que configura as relações de sentido reproduzidas analogicamente nas estruturas subordinadas, é o corpo de premissas cujas conclusões estão consubstanciadas nessas mesmas estruturas. A abordagem de fora seria a explicação da *Weltanschauung* em termos das condições sócio-históricas objetivas que a tornaram possível, explicação esta que constitui a finalidade própria da sociologia do conhecimento. Contudo, a demarcação de ambas as tarefas é bastante confusa, e Mannheim não parece ter chegado a uma distinção sistemática entre elas. A explicação sociológica da *Weltanschauung* é identificada, no fim das contas, com uma *interpretação sociológica* das idéias, a qual se distancia de um modelo explicativo propriamente dito, pois o que esclarece “não são puramente precondições

(*Vorbedingungen*) mas ‘pressuposições’ em termos de significado (*Voraussetzungen*). O ‘ser social’ ao qual se referem apresenta-se como um todo significante (*Sinnzusammenhang*).” (Outhwaite, 1985: p. 66). Segundo Mannheim:

“Quando Marx (...) tenta *explicar* o método explicativo do século dezoito que sempre parte do indivíduo ... em termos da natureza da sociedade burguesa de livre competição, essa não é uma explicação de um sistema teórico axiomático em termos de realidade não-significante (...), mas sim uma interpretação desse sistema teórico básico de um tipo histórico de pensamento em termos de uma ordem de existência mais compreensiva, que a sublinha e é apreendida como significante.” (apud Outhwaite, 1985: p. 66).

Assim, também aqui o que se busca não são relações de causa e efeito, mas relações de analogia, correlações estruturais entre a esfera prática e a esfera teórica. A realidade social, estruturando-se de uma determinada maneira, prefigura a estrutura de significado assumida por uma dada *Weltanschauung*, de modo que “A ‘estrutura interna’ da visão do mundo, sua ‘escala de sensibilidade’, dependerá de sua ‘gênese sociologicamente determinada’ ...” (Ibidem: p. 67), e, de acordo com Mannheim:

“qualquer especialista será capaz de indicar, na base de uma inspeção simples de qualquer concepção do mundo dada ou modelo de pensamento, se ela veio a existir como um resultado da competição atomística entre grupos de indivíduos, na base de um consenso ou de um monopólio de um grupo dominante” (apud Outhwaite, 1985: p. 67).

A tarefa básica da sociologia do conhecimento, consistente em caracterizar as *Weltanschauungen* a que pertencem os produtos culturais investigados e em seguida referi-las aos fatores sociais que as determinam, é esquematizada por Mannheim com o método da imputação. A sua primeira etapa trata dos problemas mais gerais da interpretação. “Reconstrói os estilos de pensamento e perspectivas integrais, investigando expressões singulares e registros de pensamento que pareçam estar relacionadas a uma

Weltanschauung, que eles expressam (Mannheim, 1976: ps. 326-327). Aqui o intérprete dirige a sua atenção aos mais variados aspectos do texto, inclusive a detalhes formais e lingüísticos, neles procurando indícios de uma visão de mundo subjacente. Na prática, isso significa incorporar os segmentos do texto em uma totalidade de sentido previamente conhecida (por exemplo, o pensamento liberal do século XVIII, o pensamento liberal do século XIX, o conservadorismo romântico, o conservadorismo burocrático, o progressismo jacobino, etc.), o que corresponde, em linhas gerais, à antecipação de sentido referida por Gadamer. O intérprete aplica ao texto as categorias já assimiladas ao seu *horizonte*, esperando que o subsequente diálogo hermenêutico o corrija.

Essa primeira etapa é voltada, portanto, para a criação de hipóteses. Os tipos ideais de *Weltanschauung* são testados empiricamente na segunda etapa, quando se investiga a convergência efetiva dos autores individualmente considerados com os estilos de pensamento que lhes são atribuídos. Tal investigação é imprescindível, e sem ela não se pode dizer que uma verdadeira interpretação foi realizada. O intérprete que se limita à primeira etapa, inserindo as afirmações de um autor numa totalidade significativa pré-concebida, sem averiguar outras possibilidades de sentido porventura mais adequadas, nada mais faz que reiterar mecanicamente a sua compreensão prévia do objeto. Retomando a perspectiva gadameriana, podemos dizer que a *Weltanschauung* que atribuímos a um texto é fruto dos nossos preconceitos, reflete a maneira como o processo histórico é visto desde o nosso horizonte de compreensão, sendo assim parcial e insuficiente em grau extremo. Ademais, é claro que jamais haverá uma convergência completa entre o pensamento individual e a visão de mundo prevalecente em um dado contexto sócio-cultural. Embora a estrutura de sentido seja, em seus contornos gerais, limitada pelas condições sociais concretas, ela sempre permite uma gama razoável de variações

individuais. Por isso os modos de pensamento tradicionalmente atribuídos às diversas épocas e lugares devem ser vistos como recortes parciais – e freqüentemente arbitrários – das estruturas de sentido de fato surgidas ao longo da história. Só o permanente diálogo com as obras do passado e a progressiva fusão dos horizontes podem permitir uma percepção cada vez mais rica tanto das *Weltanschauungen* coletivas quanto das suas manifestações individuais. Nesse processo, é indispensável avaliar, em uma dada época, todos os autores que nos são disponíveis, cruzando e combinando as suas várias afirmações e pontos de vista. (Ibidem: p. 327).

A terceira e última etapa do método consiste na imputação sociológica propriamente dita, em que se busca derivar a *Weltanschauung* “da composição dos grupos e estratos que se expressam por tal modo de pensamento”, e “explicar o impulso e a direção do desenvolvimento” deste último “pela situação estrutural e pelas mudanças que ... sofreu num todo maior, historicamente condicionado ... bem como pelos problemas constantemente variáveis levantados pela estrutura em mudança” (Ibidem: p. 328).

A reconstrução de uma *Weltanschauung*, no entanto, está longe de ser algo simples, que se possa assegurar com o acúmulo de leituras e documentação histórica relevante. Mannheim descreve as vicissitudes da interpretação em termos muito semelhantes aos de Gadamer, e parece descrever da possibilidade de apreender plenamente os significados que os textos tiveram em sua origem, pois

“... um ato de compreensão consiste em incorporar um ‘elemento de significação’ estranho ao nosso próprio contexto de significação, cancelando suas relações funcionais originais e introduzindo-o dentro de nosso próprio padrão de função. Essa é a maneira pela qual procedemos para determinar não só os fatos, mas também os ‘significados’ intencionalmente atribuídos de épocas passadas.” (Mannheim, 1974: p. 55).

“... o conhecimento dos significados e essências de épocas passadas pode apenas ser um conhecimento *perspectivista*, determinado por nossa posição histórico-existencial, por um lado, e por nosso sistema básico de axiomas, por outro.” (Ibidem: ps. 55-56).

Neste enfoque perspectivista, a posição histórico-existencial e a *Weltanschauung* desempenham o mesmo papel que o *horizonte* na filosofia hermenêutica de Gadamer. Lá como aqui, o ponto de partida de toda interpretação é a perspectiva, o horizonte de visão do próprio intérprete. O horizonte da obra não pode ser conhecido diretamente ou reconstruído pela mera junção de elementos dispersos; deve ser pressuposto desde o início em conformidade com o horizonte do intérprete e reconfigurado durante o diálogo deste com o texto. Na verdade o que se obtém não é o horizonte original, mas um novo que o abrange, fundindo-o com o do intérprete. É certo que a sociologia do conhecimento de Mannheim, tendo como objetivo derradeiro a explicação – ou interpretação sociológica – das idéias em função das condições histórico-sociais em que surgiram, exige a reconstrução das *Weltanschauungen* a que elas pertencem. Mas o acesso que temos a estas é mediado pela nossa perspectiva particular. Para reconstruirmos uma *Weltanschauung*, precisamos interpretar os textos que a veiculam, e para isto devemos partir do nosso próprio horizonte, alargando-o até que ele seja capaz de incorporar o horizonte dos textos. O desenvolvimento dos conhecimentos histórico-culturais é visto por Mannheim como uma contínua *sublimação*, conceito que evoca a *fusão dos horizontes* referida por Gadamer e é também afetado pela *história efetual*.

“Esta sublimação consiste no fato de que nestes campos todo sistema mais recente e mais ‘elevado’ incorpora os sistemas mais antigos, as relações funcionais, e também os conceitos individuais pertencentes a esses sistemas. Contudo, quando isto se dá, os princípios mais antigos de sistematização que são refletidos nos vários conceitos se cancelam e os ‘elementos’ tomados dos sistemas mais antigos são reinterpretados em termos de um sistema mais elevado e global, isto é, ‘sublimado’. (...). Uma síntese histórica genuína não pode consistir em uma adição não-

perspectivista de fenômenos que aparecem sucessivamente, mas somente em uma tentativa sempre renovada de incorporar as entidades tomadas ao passado a um novo sistema.” (Mannheim, 1974: ps. 56-57).

“... os vários significados essenciais nascem junto com as épocas às quais eles pertencem; esses significados essenciais pertencem a essências que têm sua própria existência num sentido absoluto, mas o estudioso de história somente os pode compreender de uma maneira perspectivista, olhando-os de uma posição que é, ela mesma, um produto da história.” (Ibidem: p. 57).

Toda esta digressão apenas para sugerir as possíveis intersecções entre a filosofia hermenêutica de Gadamer e a sociologia do conhecimento de Mannheim. Em linhas gerais, creio que a última é assimilável à primeira. A abordagem sociológica das idéias, malgrado a sua ênfase nos aspectos históricos e extra-teóricos das obras, está sujeita às mesmas incertezas hermenêuticas evidenciadas por Gadamer, como o demonstram as afirmações do próprio Mannheim. A imputação sociológica, assim, pode ser vista como um dos momentos do processo interpretativo, apresentando-se como uma sua possível culminação.

2 – Massas e civilização

José Ortega y Gasset (1883-1955) e Theodor W. Adorno (1903-1969) reconhecem nas massas um mesmo conjunto de caracteres constitutivos, atestando que estão de fato a tratar de um mesmo fenômeno. As diferenças, não menos fundamentais, aparecem quando os autores situam as suas reflexões no contexto mais amplo de suas respectivas concepções históricas e antropológicas, buscando explicar o fenômeno e avaliar a sua influência sobre a civilização. Aí sim eles se afastam consideravelmente um do outro e seguem caminhos diametralmente opostos.

A massa consiste, para ambos, na homogeneização dos comportamentos e predisposições individuais, na dissolução das identidades pessoais numa coletividade de indivíduos genéricos (ou, se se preferir, “sem qualidades”), na negação do indivíduo enquanto sujeito autônomo e responsável. Ademais, ao contrário do que se dá na abordagem de outros autores da época, a massa não depende, para a sua formação, da reunião física dos seus membros; ela não se confunde com a multidão (embora tal distinção seja mais acentuada em Adorno do que em Ortega).

Antes que uma psicologia dos grupos e dos movimentos coletivos, o que se encontra em ambos os autores é o diagnóstico, pioneiro em muitos aspectos, daquilo a que se convencionou chamar *sociedade de massa*. Tanto Ortega quanto Adorno viveram num momento de transição entre duas eras, quando a industrialização e a urbanização avassaladoras destruíam os últimos vestígios das formas de vida tradicional no Ocidente, empurrando os indivíduos para o anonimato das grandes cidades. E tiveram a oportunidade de testemunhar as conseqüências dessa mudança na vida política e social de seu tempo, inclusive sendo pessoalmente afetados por elas. O ponto de partida de ambos, portanto, é a

experiência dessa ruptura histórica que apartou os indivíduos das suas antigas referências comunitárias e familiares, despindo-os das suas identidades tradicionais. O indivíduo desarraigado, sem história, presa de seus próprios apetites e subjugado pelas grandes estruturas anônimas, este é o pressuposto sociológico último de todas as teorizações dos autores, seja ao tratarem da violência política, seja ao investigarem as origens da regressão estética e da degradação cultural.

Mais concretamente, as massas representam, para ambos os autores, o rebaixamento dos indivíduos ao nível do que há de mais comum e rudimentar na espécie; elas são bárbaras e pueris. Decerto isso é mais visível na obra de Ortega, onde abundam as analogias entre o comportamento das massas e o das crianças e dos primitivos, sendo o *homem-massa* descrito como o filho mimado da civilização técnica. Aqui as massas constituem claramente um retrocesso civilizacional, erradicando dos indivíduos o que a cultura levou séculos para neles depositar; desumanizando-os, enfim. Não obstante, também em Adorno esse componente de primitivismo e infantilidade está presente, especialmente quando o autor se debruça sobre as opções de entretenimento e consumo disponíveis às massas. O que em Ortega aparece como traço inerente ao homem-massa, a manifestar-se de forma evidente e brutal na vida pública e na cultura, em Adorno está diluído na análise formal dos objetos simbólicos e dos padrões vigentes de sociabilidade. Contudo, a barbárie não é menos grave ao assumir formas camufladas no lazer e no trabalho cotidianos, na experiência estupefaciente do ouvinte de rádio e do expectador de cinema, na estrutura estereotipada do jazz e de outras manifestações artísticas. Em tudo isso reverbera a assimilação derradeira do *sujeito* ao *falso todo* e é possível ver prefigurada a barbárie – esta sim explícita e tangível – do fascismo.

Aqui chegamos ao limiar das diferenças entre os autores. A forma como eles coincidem em identificar a barbárie das massas já aponta inexoravelmente para as suas divergências. É que em Ortega as massas aparecem como entes autônomos dotados de vontade resoluta e influência social decisiva; elas são ativas e revolucionárias. Já em Adorno elas aparecem dirigidas por fatores estruturais e se definem em termos puramente negativos; elas são a matéria bruta em que atua a ação modeladora da indústria cultural, são passivas e conformistas. Essa profunda diferença de percepção transparece, aliás, já nos títulos de dois dos mais importantes escritos dos autores: *A rebelião das massas* (Ortega y Gasset, 2002a) e *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* – um dos capítulos de “Dialética do esclarecimento” (Adorno, 1985) –, respectivamente. Neles é possível ver antecipados os papéis antagônicos que os autores atribuem às massas.

Em Ortega, a emergência das massas configura um evento catastrófico, um perigo iminente para a sobrevivência da civilização; nela se manifesta uma crise em que a prosperidade mesma das sociedades liberais ameaça erodir as bases que lhe dão sustentação. Em Adorno, o aparecimento das massas é não apenas um desdobramento natural da civilização como também a consolidação, talvez definitiva, dos seus pressupostos epistemológicos, a culminação da lógica de dominação inscrita na razão instrumental, a exacerbação das tendências destrutivas do *esclarecimento*. Também aqui o elemento apocalíptico está presente, e a visão de Adorno é, por sinal, bastante mais pessimista que a de Ortega; mas o mau presságio que ela anuncia não é a destruição de uma civilização próspera, e sim a perpetuação de uma civilização erigida sobre o sofrimento humano. Enquanto em Ortega o surgimento das massas é uma ruptura, em Adorno ele é essencialmente uma continuação. O primitivismo das massas, identificado por ambos, tem

em cada qual natureza bem distinta. O homem-massa de Ortega transborda vitalidade e persegue exclusivamente a sua auto-satisfação, erguendo-a acima das leis e das instituições; o seu afastamento dos valores civilizacionais, a sua incultura põem em risco até mesmo a manutenção futura do seu bem-estar material; no frigidar dos ovos, a técnica sucumbiria junto com a cultura. O indivíduo atomizado de Adorno é igualmente escravo dos seus apetites, os quais, no entanto, são nele instilados pela indústria cultural; as massas desejam o que o sistema as leva a desejar e na exata medida em que assim contribuem para a reprodução deste último; a vitalidade e mesmo a transgressão são permitidas e aproveitadas pelo *status quo*. Se para Ortega a massificação pode desaguar no colapso do sistema, para Adorno ela possibilita a cristalização deste último; a cultura fomentada pelo esclarecimento atinge a sua forma mais pura ao reduzir-se à condição de técnica desalmada, e o sistema pode então prescindir dos seus antigos apetrechos espirituais e ideológicos, assumindo um aspecto mecânico de ressonâncias spenglerianas.

Essas discordâncias, sem dúvida consideráveis, não se explicam por falhas de observação ou de reflexão. Não é que os autores estivessem vendo coisas absolutamente diversas. Nas abordagens de ambos é possível divisar a mesma realidade histórica, mas filtrada por perspectivas teóricas e existenciais muito distintas. Esboço a seguir, de modo ainda vago e até certo ponto hipotético, três aspectos dessa diferença de perspectivas, a serem melhor delineados e porventura corrigidos no restante do trabalho.

Em primeiro lugar, tanto Ortega quanto Adorno buscam nas etapas anteriores do desenvolvimento histórico ocidental as raízes do estado de coisas da sua época, e atribuem uma grande parcela de responsabilidade à *técnica* e ao *liberalismo*, empreendendo uma crítica abrangente aos pressupostos do pensamento moderno. No entanto, enquanto Ortega identifica no próprio período moderno a raiz do problema, fazendo da superação da

modernidade o núcleo do seu projeto filosófico, Adorno remonta aos primórdios da história humana, quando as necessidades impostas pelo confronto com a natureza teriam desencadeado a dialética implacável do esclarecimento. Se ambos foram críticos acerbos do racionalismo iluminista e do positivismo em suas várias vertentes, davam a tais fenômenos dimensões muito desiguais. Enquanto Ortega visava o Iluminismo em sua manifestação histórica no século XVIII, Adorno o via como um fenômeno por assim dizer atemporal que, surgido como reação ao pensamento mítico ainda na antiguidade, estava na verdade já prefigurado no próprio mito; coisa semelhante acontece com o conceito de positivismo, que Adorno e os demais frankfurtianos desvinculam das correntes filosóficas às quais historicamente está associado, ampliando o seu sentido até nele incluir toda e qualquer proposta científica pautada na lógica formal e na neutralidade axiológica.

Essa contraposição remete a dois modos distintos de confrontar a história, tanto no plano teórico quanto no pessoal e ideológico. Em Ortega há um forte apego à vida concreta, ao dado; fatos e valores são indissociáveis da sua radicação histórica e vital. Já em Adorno a história é vista pelo prisma da negatividade, das possibilidades continuamente impedidas de se realizarem; mais que a revelação do novo, ela é a reiteração obsessiva do dado e a obstrução do contra-factual. A modernidade apresenta-se a Ortega como um problema específico; ela não consiste no prolongamento dos problemas de outras épocas, a demandar uma solução em conjunto, mas tem, como todas as épocas, os seus dilemas particulares, cuja solução não faz mais que pavimentar o caminho para o surgimento de novos problemas, dando prosseguimento ao interminável fluxo da história. Já Adorno, conquanto postule uma perspectiva histórica imanente e rejeite categoricamente todas as formas de teleologia e utopismo, subordina a sua abordagem a um ideal de emancipação identificado com a reconciliação entre homem e natureza, o que o leva a tratar toda a

história em bloco e a esperar a sua superação integral; de fato, para ele a história transcorrida nem sequer é propriamente história, mas pré-história. É claro que se trata aqui de uma simplificação, que Ortega também vê na modernidade a persistência de questões milenares e que Adorno não deixa de buscar na história a gênese dos valores e possibilidades, sobretudo das promessas de emancipação a um tempo afirmadas e negadas pelo esclarecimento. Não obstante, é inegável que há aqui duas tendências diversas, dois impulsos antagônicos a atuar nos vários campos de atividade dos autores, impelindo-os em direções divergentes. No campo filosófico, creio que isto se manifesta nas respostas que os autores oferecem às aporias do pensamento moderno; de um lado, o perspectivismo e a razão vital de Ortega, de outro a dialética negativa de Adorno. No campo ideológico, ao posicionamento conservador e moderadamente reformista do primeiro corresponde o radicalismo desiludido e, diante das circunstâncias, quase niilista do segundo. E o mesmo se poderia dizer de inúmeros outros aspectos da vida e da obra de ambos; transparece em cada detalhe uma maneira distinta de experimentar a história e a realidade humana em geral.

Transparece, sobretudo, no tratamento dado por eles à questão da relação entre indivíduo e sociedade, e aqui passamos ao segundo aspecto a ser analisado. A superação do dualismo tradicional entre sujeito e objeto – e entre indivíduo e sociedade – constitui uma importante meta teórica para ambos os autores, e não se pode dizer que a tenham negligenciado em qualquer parte da sua obra. De um ponto de vista mais amplo, e para além das questões exclusivamente teóricas, a defesa do indivíduo enquanto sujeito autônomo contras as vagas de homogeneização e nivelamento é também um traço comum aos dois. Mas há desencontros consideráveis entre eles quando se trata de formular uma concepção de indivíduo, seja enquanto realidade empírica, seja enquanto ideal.

O indivíduo é para Ortega uma criação histórica apenas esboçada na Grécia antiga, germinada no cristianismo e consolidada na modernidade (cf. Ortega y Gasset, 1971). A noção de indivíduo enquanto agente livre e responsável, irreduzível à coletividade e dotado de consciência e direitos inalienáveis aparece, ao menos em uma forma verdadeiramente universalista, com o cristianismo, e tem de lutar contra ininterruptas pressões adversas até, enfim, enraizar-se de modo duradouro no período moderno, quando a filosofia cartesiana ecoa, no plano intelectual, a descoberta da subjetividade. A modernidade representa, para Ortega, o desdobramento dessa descoberta histórica, e nisto reside o seu caráter dual, a um tempo promissor e atemorizante. Pois a subjetividade moderna, com tudo o que tem de benéfico, desenvolve-se de modo patológico; o sujeito torna-se, mais que o valor supremo, a realidade única, desprendendo-se das suas circunstâncias; o culto da subjetividade degenera em subjetivismo romântico, em solipsismo, em radicalismo revolucionário. Todos os dualismos em que se acha aprisionado o pensamento moderno são um reflexo disso: subjetivismo x objetivismo, idealismo x realismo, racionalismo x vitalismo, etc. A superação dessas aporias teóricas é um dos requisitos para a conciliação do *eu* com as *circunstâncias*. Temos aqui, creio, o ideal de indivíduo perseguido por Ortega: nem o animal político da antiguidade nem a mônada incomunicável da modernidade, mas o sujeito capaz de interagir com a realidade circundante sem se sobrepor a ela e sem ser, tampouco, por ela anulado.

Em Adorno não há uma definição de indivíduo ou de sujeito, o que se compreende em vista da proposta do pensamento negativo de rearranjar os conceitos em *constelações* diversas sem defini-los formalmente. Mas o sujeito aparece aqui, basicamente, não como uma criação histórica, e sim como algo que nunca existiu realmente; ele é uma promessa não cumprida. O ego não existe na fase mágica, quando os indivíduos estão ainda imersos na natureza buscando adaptar-se a ela por meio do comportamento mimético. Apenas

quando o mimetismo é substituído pela projeção, já na fase mítica, ocorre uma cisão efetiva entre homem e natureza, entre sujeito e objeto (Adorno e Horkheimer, 1985: ps. 168-176). Mas o ego assim formado está ainda sujeito ao mesmo terror primitivo em face da natureza; a erradicação desse terror, a elevação do ego à condição de sujeito autônomo é a promessa do esclarecimento. Este, contudo, revela-se um prolongamento do mito, pois a sujeição à natureza é superada através da sujeição ao falso todo representado pela sociedade heteronômica. O homem domina a natureza naturalizando-se; os conceitos que projeta sobre a realidade para poder manipulá-la terminam por aprisioná-lo também, impedindo-o de abrir-se para a realidade e conhecer o que foi escamoteado pelo pensamento identificador. Não há, em nenhum momento desse processo, um sujeito no verdadeiro sentido da palavra; o que há, sempre, é o mesmo homem primitivo acossado pelas potências externas e encolhido no círculo mágico que traçou ao redor de seus pés, onde tenta, pela repetição dos velhos atos ritualísticos – ontem com os sacrifícios, hoje com os conceitos –, conjurar o desconhecido. O sujeito autônomo está, portanto, situado no reino das possibilidades. Seria o indivíduo plenamente conciliado com a natureza – a externa e a interna –, capaz de afirmar as suas particularidades e moldar por elas um todo social não heteronômico; seria o indivíduo inteiramente autônomo e satisfeito. Sendo a história a negação sistemática dessa possibilidade, é digno de nota que Adorno busque a sua sombra mais aproximada não na emergência do cristianismo, mas justamente no período burguês clássico; ao contrário de Ortega, Adorno não recrimina as pretensões da subjetividade romântica enquanto tais, mas apenas a realidade de sofrimento e opressão social em que elas se assentam (Merquior, 1969: p. 155; Adorno, S/D).

Do ponto de vista epistemológico, no entanto, Adorno recusa qualquer conciliação entre sujeito e objeto, pois a reflexão teórica deve partir das condições histórico-sociais

concretas, e realizar a dita conciliação seria ocultar o estado real de alienação e conflito, pressupondo um estado de coisas não existente. Assim, ele reafirma o *sujeito transcendental* kantiano, não como realidade atemporal, mas como a situação efetiva dos indivíduos no presente. O ponto de partida necessário de todo pensamento, dadas as circunstâncias atuais, é o estado, no qual nos encontramos, de alienação da *coisa em si* e de aprisionamento na esfera dos *fenômenos*. Não podendo ir às coisas mesmas de modo direto, positivo, o que nos resta é negar o conceito e esperar que, pela emergência do particular, novas relações humanas se tornem possíveis. Eis o projeto da dialética negativa, a qual não seria, portanto, uma epistemologia definitiva ou uma via para a apreensão conceitual da verdade, mas uma estratégia provisória para sabotar o pensamento identificador e as estruturas de dominação existentes. Enfim, daqui se depreende por que Adorno não poderia aceitar o projeto de conciliar sujeito e objeto através da *razão vital*, e creio que algumas de suas críticas a Heidegger seriam extensivas a Ortega. (Zuidervaat, 2003; Wiggershaus, 2002: ps. 625-631; Wenning, 2002).

Em terceiro e último lugar, percebe-se que, na explicação sociológica do fenômeno das massas, Ortega e Adorno manifestam tendências opostas. Em termos sumários, pode-se dizer que o primeiro tende a uma visão individualista e o segundo a uma visão holista do fenômeno. Em Ortega, as características da massa são rastreadas na psicologia do que seria o indivíduo típico da época, enquanto em Adorno a ênfase é toda posta nas estruturas de dominação e os indivíduos massificados são meramente reativos, como já foi dito antes. É claro que em Ortega o indivíduo típico, o *homem-massa*, constitui um tipo ideal, uma síntese das tendências de comportamento então disseminadas, as quais, por sua vez, decorrem de determinados processos históricos de caráter coletivo, assim como é claro que, em Adorno, as influências coletivas estão dialeticamente entrelaçadas a características

psicológicas e formas de comportamento individuais. Nenhum dos autores, portanto, é incondicionalmente holista ou individualista, mas a diferença de ênfase existe e é, ao que tudo indica, sintomática. Para Ortega, o indivíduo massifica-se quando sacrifica os valores da cultura e da vida pública no altar dos seus caprichos subjetivos; ele é, pois, o indivíduo livre para agir de modo espontaneamente bárbaro e infantil. Já para Adorno o indivíduo massifica-se condicionado pelo sistema de dominação e em função da reprodução deste último; ele não age de forma espontânea, e sim de forma inteiramente mecânica e subordinada. Essa diferença reflete, creio, as diferenças de concepções históricas e epistemológicas antes abordadas e remete a outras, concernentes ao diagnóstico da situação social da época e às expectativas quanto às possibilidades da vida humana no futuro. Assim, o individualismo de Ortega parece sugerir a existência de alguma margem de escolha pessoal naquelas circunstâncias históricas, enquanto o holismo de Adorno reflete a crença em uma sujeição absoluta dos indivíduos ao aparato de dominação existente. Por outro lado, Ortega trata a massificação especialmente pelo prisma da degradação das elites, enquanto Adorno vê nela a reprodução de uma sociedade classista hegemônica por interesses econômicos particulares; o primeiro autor aceita, assim, a existência de desigualdades, ao menos das que sejam fundadas em algum critério objetivo, enquanto o segundo imputa a todas as desigualdades, inclusive às culturais, a manutenção de uma estrutura classista; o primeiro anseia pela salvação da cultura e pela formação de melhores elites, o segundo, pela erradicação das condições estruturais que teriam determinado a degradação cultural e que seriam as mesmas em que se assenta a sociedade desigual e opressiva. Ortega quer superar a modernidade, Adorno quer superar a histórica.

Expus acima os pontos que considero fundamentais para a compreensão das divergências entre os autores, inclusive antecipando conclusões a seu respeito. O

prossequimento do trabalho consistirá apenas em retomar esses pontos, desenvolvê-los melhor e tecer algumas relações entre eles. Recapitulando, trata-se de expor e relacionar: as respostas dos autores aos dilemas históricos de sua época (a superação da modernidade, em Ortega; a superação da sociedade baseada no princípio de troca, em Adorno); os seus projetos filosóficos e epistemológicos (a razão vital, em Ortega; a dialética negativa, em Adorno) e a configuração neles assumida pelo problema da relação entre sujeito e objeto; a relação entre indivíduo e sociedade na explicação sociológica dada por ambos ao fenômeno das massas (individualismo x holismo). Ressalte-se que o objetivo é menos uma exposição rigorosa do que a identificação de nexos entre esses diferentes aspectos teóricos.

3 – Ortega y Gasset: a superação da modernidade

A superação da modernidade é o objetivo central do projeto filosófico de Ortega, e para ele convergem todos os pontos da obra do autor – inclusive *A rebelião das massas*. Fundamentalmente, o que nela se põe em questão é o princípio moderno da subjetividade, o qual se desdobra, no plano filosófico, em racionalismo epistemológico e idealismo ontológico e suscita, em todas as esferas, o antagonismo entre corpo e alma, vida e razão. O desconforto ante essas dicotomias e o desejo de superá-las manifestam-se desde os primeiros escritos de Ortega. Há por toda parte um empenho contumaz em dessubstancializar as noções de sujeito e objeto, em diluir as substâncias individuais em uma rede global de inter-relações. Em *Adão no paraíso*, um ensaio de estética de 1910, diz o autor:

“Observamos que um indivíduo, seja coisa, seja pessoa, é o resultado do esforço total do mundo: é a totalidade das relações. No nascimento de uma folha de grama colabora todo o universo.

A arte percebe a imensidão da tarefa que ela toma para si? Como colocar em evidência a totalidade das relações que constitui a vida mais simples, desta árvore, desta pedra, deste homem? (Ortega y Gasset, 2002b: p. 40)

“(…) o que todo artista deve propor a si mesmo é a ficção da totalidade; uma vez que não podemos obter todas e cada uma das coisas, logremos pelo menos a forma da totalidade. A materialidade da vida de cada coisa é inabordável; possuamos, ao menos, a *forma* da vida.”

...

“A ciência rompe a unidade da vida em dois mundos: natureza e espírito. A arte ao buscar a forma da totalidade tem que fundir novamente essas duas faces do vital. Não há nada que seja só material: a própria matéria é uma idéia; não há nada que seja somente espírito, o sentimento mais delicado é uma vibração nervosa.” (Ibidem: p. 41)

Ao conhecimento abstrato proporcionado pela ciência contrapõe-se o conhecimento concreto possibilitado pela arte. Donde já se percebe um afastamento entre Ortega e o

neokantismo a que esteve vinculado de início (Olleta, S/D). Como em Heidegger, a arte é afirmada como modo específico de cognição, como fonte legítima de verdade, inclusive antecipando caminhos a serem seguidos pelas ciências culturais no tratamento de fenômenos não abarcáveis pelas ciências da natureza.

“Cada coisa concreta é constituída por uma soma infinita de relações. As ciências procedem discursivamente, buscam uma a uma essas relações, e, portanto, necessitarão de um tempo infinito para fixar todas. Esta é a tragédia original da ciência: trabalhar para um resultado que nunca logrará plenamente.

“Da tragédia da ciência nasce a arte. Quando os métodos científicos nos abandonam, começam os métodos artísticos. Assim chamamos ao método científico de abstração e generalização e chamaremos ao método da arte de individualização e concretização.

“Não se deve dizer, pois, que a arte copia a natureza. Onde está essa natureza exemplar fora dos livros da física? O natural é o que se sucede conforme as leis físicas, que são generalizações, e o problema da arte é o vital, o concreto, o único enquanto único, concreto e vital.” (Ibidem: p. 39).

Sobre o realismo e o idealismo nas artes, diz Ortega que:

“(…) para produzir uma coisa, uma *res*, necessitamos forçosamente de todas as demais. Realizar, portanto, não será copiar uma coisa, mas sim copiar a totalidade das coisas, e uma vez que essa totalidade não existe senão como idéia em nossa consciência, o verdadeiro realista copia apenas uma idéia: deste ponto de vista não haveria inconveniente em chamar realismo mais exatamente de idealismo.” (Ibidem: p. 43)

“Historicamente, a palavra *idéia* procede de Platão. E Platão chamou de idéias os conceitos matemáticos. E os chamou assim pura e exclusivamente porque são como instrumentos mentais que servem para construir as coisas concretas. Sem os números, sem o mais e o menos, que são idéias, essas supostas realidades sensíveis que chamamos coisas não existiriam para nós. De tal sorte que é essencial para uma idéia sua aplicação concreta, sua intenção realizada. (...). O verdadeiro idealismo deveria chamar-se realismo.” (Ibidem, ps. 43-44).

Inicialmente presente na reflexão estética, esse esforço para conciliar os extremos do pensamento moderno será dirigido a questões metafísicas e epistemológicas no primeiro livro de Ortega, *Meditações do Quixote* [1914] (Ortega y Gasset, 1967), em que o autor propõe uma ruptura explícita com o idealismo kantiano sem contudo postular um retorno às formas arcaicas de realismo, e busca evitar tanto o dogmatismo racionalista quanto o

relativismo vitalista, resguardando a possibilidade do conhecimento objetivo. Faz isto através da teoria da circunstância e do perspectivismo:

“Quando nos abandonaremos à convicção de que o ser definitivo do mundo não é matéria, nem alma, nem coisa alguma determinada, e sim, uma perspectiva? Deus é a perspectiva e a hierarquia; o pecado de Satã foi um erro de perspectiva.

(...)

“Havemos de buscar para nossa circunstância, tal e como ela é, precisamente no quem tem de limitada e peculiar, o lugar acertado na imensa perspectiva do mundo. Não nos deteremos perpetuamente em êxtase perante os valores hieráticos, mas conquistaremos para nossa vida individual o posto oportuno entre eles. Em suma: a reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem.

“Minha saída natural para o universo abre-se pelos desfiladeiros do Guadarrama ou o campo de Ontígola. Este setor da realidade circundante forma a outra metade da minha pessoa: só através dela posso integrar-me e ser plenamente eu mesmo. A ciência biológica mais recente estuda o organismo vivo como uma unidade composta do corpo e seu meio particular: de modo que o processo vital não consiste só na adaptação do corpo ao meio, como na adaptação do meio ao seu corpo. A mão procura amoldar-se ao objeto material a fim de apesá-lo bem; mas, por sua vez, cada objeto material oculta uma prévia afinidade com uma determinada mão.

“Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim. *Benefact loco illi quo natus es*, lemos na Bíblia. E na escola platônica se nos dá como empresa de toda a cultura, esta: “salvar as aparências”, os fenômenos. Quer dizer, buscar o sentido do que nos rodeia.” (Ortega, 1967: ps. 51-52).

É em *El tema de nuestro tiempo* (Ortega, 2005b), publicado em 1923, que Ortega declara expressamente a superação da modernidade como meta e destino de seu tempo, e é também nessa obra que para alguns se inaugura uma terceira etapa no seu pensamento, vindo o chamado raciovitalismo a substituir o perspectivismo da fase anterior, começada com *Meditações do Quixote* (Olleta, S/D). Contudo, não há uma ruptura efetiva, apenas uma reelaboração das mesmas idéias e uma ampliação de perspectivas. A frase “eu sou eu e minha circunstância” permanece como moto central do pensamento do autor e é recorrente ao longo de toda a sua obra. Basicamente, *eu* e *circunstância* representam os dois pólos em que se tem alternado a filosofia até então, na forma de idealismo e realismo, respectivamente. Dizendo “eu sou eu e minha circunstância”, Ortega não pretende enunciar a existência simultânea de duas substâncias, mas justamente dessubstancializar os dois

conceitos, mostrando que um não existe sem o outro e que ambos se constituem em mútua relação.

O realismo consiste em afirmar que a realidade externa existe independentemente da nossa percepção, entronizando-a como o dado fundamental, como o ponto de partida não problemático de toda reflexão. O idealismo moderno parte da descoberta da subjetividade, anunciada em Descartes, para questionar essa certeza; a existência das coisas não é algo que se possa tomar como certo, já que depende do nosso pensá-las, e nada as diferencia, nesse sentido, das alucinações; as coisas só existem indubitavelmente como idéias, como conteúdos da nossa consciência. Para Descartes, a única realidade indubitável é a do próprio duvidar, pois este existe para si mesmo, não necessitando apoiar-se em nada de externo. Ortega retoma essa descoberta cartesiana, ressaltando que não se trata da dúvida propriamente, mas do pensamento em geral. “(...) o pensamento tem o misterioso privilégio de que seu ser, o que ele pretende ser, se reduz a um parecer-me a mim, a um ser para mim” (Ortega y Gasset, 1971: p. 114). Portanto, Descartes identifica algo cujo ser é fundamentalmente diverso do das coisas, as quais só são em referência umas às outras, não se bastando a si mesmas (Ibidem: p. 123); ele descobre um modo de ser insuspeitado para a filosofia antiga e medieval, efetuando um avanço inequívoco em relação ao realismo ingênuo de outrora, ao qual já não é possível voltar. No entanto, e isto é o que Ortega considera o erro de Descartes, ele não se contenta em constatar essa nova realidade; vendo que ela consiste em aparecer a si mesma, não acredita que se baste, e é impelido a aplicar-lhe a velha categoria de substância: o ser do pensamento não está no próprio pensamento, mas na *res-cogitans*, no eu que pensa. Descartes encerra, assim, a subjetividade dentro de si mesma e reduz as coisas à condição de conteúdos da consciência, preparando o terreno para o solipsismo idealista.

Assim, o que Ortega crê necessário é uma reforma da ontologia tradicional. É preciso abandonar o modo substancialista e eleático de pensar o ser, e substituí-lo por uma concepção dinâmica e relacional. Nem *eu* nem *circunstância* são realidades substanciais, mas termos de uma correlação mediada pelo pensamento, o qual não existe sem o eu pensante nem tampouco sem o mundo pensado. Não existe um mundo fora ou dentro do eu pensante; a idéia de que as coisas possam consistir em conteúdos da consciência baseia-se numa metáfora espacial absolutamente despropositada (Ibidem: ps. 150-151). Eu e circunstância existem juntos, sem sobreposição e sem intermediação.

“Estamos este teatro e eu frente a frente um do outro, sem intermediário: ele é porque eu o vejo e é, indubitavelmente pelo menos, o que dele vejo, tal e como o vejo, esgota seu ser em seu aparecer-me. Mas não está em mim nem se confunde comigo: nossas relações são pulcras e inequívocas. Eu sou quem agora o vê, ele é o que agora eu vejo – sem ele e outras coisas como ele, meu ver não existiria, isto é, não existiria eu. Sem objetos não há sujeito.” (Ibidem: p. 152).

O dado fundamental de que deve partir a filosofia não é, pois, o pensamento enquanto tal, mas a coexistência de eu e circunstância que lhe subjaz. E essa coexistência é o que se chama, ordinariamente, vida. A vida é assim afirmada como a realidade primária na qual todas as demais se radicam, e uma análise da existência humana impõe-se como tarefa central da filosofia.

Essa reforma da ontologia tradicional, apenas esboçada por Ortega, está na raiz de todas as suas propostas. É por ela que o autor espera chegar a uma conciliação efetiva entre vida e razão, e foi devido ao apego às velhas categorias ontológicas que todas as tentativas até então efetuadas nesse sentido falharam, inclusive as tentativas de fundamentação das ciências do espírito, pois estas não fizeram senão priorizar uma substância em detrimento de outra, substituindo a idéia de natureza pela idéia igualmente

essencialista de espírito. Em *História como sistema*, de 1935, Ortega considera esta questão em maiores detalhes:

“(...) o conceito de *res* tinha sido estabelecido pela ontologia tradicional. O erro de Descartes e o dos cavaleiros do Espírito tem sido não levar a fundo sua reforma da filosofia e aplicar, sem mais nem menos, à nova realidade que aspiravam estatuir – a *pensée*, o *Geist* – a doutrina vetusta sobre o ser. Um ente que consiste em pensar, pode ser no mesmo sentido em que é um ente que consiste em se estender? Além de se diferenciar em que um pensa e outro se estende, não se diferenciam eles em seu mesmo ser, como entidades *sensu stricto*?” (Ortega y Gasset, 1982: p. 38).

“O eleatismo foi a intelectualização radical do ser (...). O que nos estorva no naturalismo, para conceber os fenômenos humanos, e os oculta ante nossa mente, não são os atributos secundários das coisas, das *res*, mas a própria idéia da *res* baseada no ser idêntico, e, por idêntico, fixo, estático, prévio e indicado. Onde esse sutil atributo perdurar, seguirá existindo naturalismo, ser invariável. O naturalismo é, na sua raiz, intelectualismo (= projeção sobre o real da forma de ser peculiar aos conceitos). Renunciemos alegremente, corajosamente, à comodidade de presumir que o real é lógico e reconheçamos que o único lógico é o pensamento.” (Ibidem: ps. 40-41).

“Os cavaleiros do Espírito não têm o direito a sentir esse nojo ante a natureza, que é um engraçado nojo plotiniano. Porque o erro profundo do naturalismo é o inverso do suposto: não consiste em que tratemos as idéias como se fossem realidades corporais, mas antes ao contrário, consiste em que tratemos as realidades – corporais ou não – como se fossem idéias, conceitos; isto é, identidades.” (Ibidem: p. 41).

A insuficiência da ontologia tradicional fica evidente quando se considera a estrutura da vida humana, inapreensível pela categoria de *ser* comumente aplicada às coisas. Ortega parte desse caráter peculiar, estranho mesmo da realidade humana para postular a necessidade de uma abordagem distinta daquela oferecida pela razão físico-matemática, atrelada às velhas concepções ontológicas. Nas suas palavras, “A natureza é uma interpretação transitória que o homem tem dado ao que encontra frente a si na sua vida. A esta, portanto, como realidade radical – que inclui e pré-forma todas as demais –, somos referidos.” (Ibidem: p. 42). Portanto, há que mergulhar nessa realidade radical e dela extrair uma nova racionalidade, mais fluida e mais fundamental.

Ortega procede assim a uma análise da existência humana, buscando determinar as suas principais categorias. Olleta (Olleta, S/D) enumera algumas delas:

“1 – Vivir es um saberse y comprenderse. ‘Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo.’” (Idem). Com o que se enfatiza o caráter reflexivo da vida humana, consistente em um *dar-se conta de si* que se exerce em vários níveis, desde os pré-conscientes até os mais elaborados intelectualmente.

“2 – Vivir es encontrarse en el mundo” (idem), afirmação que sublinha o papel da circunstância e o seu vínculo inextricável com a subjetividade.

“3 – La vida es fatalidad y libertad” (idem). A circunstância preexistente, bem como a que é constituída por escolhas precedentes delimitam o raio de possibilidades entre as quais é preciso optar; a liberdade, condição inescapável do homem, consiste nessa escolha restrita.

“4 – La vida es futurición” (idem). A dimensão temporal mais importante da vida humana é o futuro, e somente em vista dele o passado e o presente ganham sentido. Passado e presente representam a dimensão de dado, de ente, de coisa do homem; são o seu ser cristalizado. O futuro constitui a dimensão de liberdade e autenticidade; possibilita, em termos heideggerianos, a abertura para o Ser. Ele é a fonte última dos critérios de escolha e de sentido. Não existe vida sem projeto.

Ortega sintetiza essas categorias, em *História como sistema*, ao apresentar a vida humana como drama, numa caracterização que guarda muitas semelhanças com a filosofia existencialista de Sartre, aparecida alguns anos depois:

“O homem não é o seu corpo, que é uma coisa; nem é sua alma, psique, consciência ou espírito, que são também uma coisa. O homem não é coisa alguma, mas um drama – sua vida é um puro e universal acontecimento, que acontece a cada um, e no qual cada um não é, por sua vez, senão acontecimento. Todas as coisas, sejam quais forem, são meras interpretações que se esforçam em dar o que encontram. O homem não encontra coisas, senão que as põe ou supõe. O que ele encontra são puras dificuldades e puras facilidades para existir. O próprio existir não lhe é dado ‘feito’ e presenteado como à pedra, mas (...) ao encontrar-se com que existe, ao acontecer-lhe existir, o único que encontra ou lhe acontece é não ter outro remédio a não ser fazer alguma coisa para não deixar de existir.” (Ortega y Gasset, 1982: p. 42).

“O homem é o ente que se faz a si mesmo, um ente que a ontologia tradicional somente topava justamente quando concluía e renunciava a entender: a *causa sui* (...).

(...)

“Porém, o homem não deve apenas fazer-se a si mesmo, senão que o mais grave que deve fazer é determinar *o que ele vai ser*. É *causa sui* em segunda potência. (...) Se o leitor resolveu agora continuar lendo-me, no próximo instante será, em última instância, porque fazer isso é o que concorda com o programa geral que ele tem adotado para a sua vida e, portanto, com o homem determinado que resolveu ser. Esse programa vital é o *eu* de cada homem que elegera entre as diversas possibilidades de ser que a cada instante se abrem ante ele.” (Ibidem: p. 43).

Sobre as possibilidades vitais, diz Ortega que:

“1º - (...) não nos são apresentadas, senão que temos de inventá-las, já seja originalmente, ou por recepção dos demais homens, inclusive no âmbito de nossas vidas. Cada um inventa projetos de fazer e de ser, tendo em vista as circunstâncias. É só isso que encontramos e que nos é dado: a circunstância. (...) O homem é o romancista de si mesmo, original ou plagiário.

“2º - Entre essas possibilidades, temos que escolher; logo somos livres. Porém, entenda-se bem, livres *à força*, tanto se o desejarmos como no caso contrário. A liberdade não é uma atividade exercida por um ente, o qual, além e antes de exercitá-la, possui um ser fixo. Ser livre quer dizer carecer de identidade consecutiva, não estar adscrito a um ser determinado, poder ser outro do que era, e não poder se instalar de uma vez e para sempre em qualquer ser determinado.” (Idem).

Enfim, a razão físico-matemática – a *razão pura* –, baseada na concepção eleática do ser, deve ser substituída – ou, ao menos, complementada – por uma razão fundada na visão heraclítica do ser. Tal é o sentido último da razão vital e da razão histórica. Com a idéia de razão vital pretende Ortega superar as clivagens tradicionais entre racionalismo e vitalismo. O seu intuito primordial é revitalizar a razão, libertá-la do abstratismo em que se encerrou e atá-la novamente à vida concreta, reconciliando-a com os aspectos volitivos, práticos e

emocionais da realidade; isto, porém, evitando cair no irracionalismo de autores como Nietzsche e Bergson. O resultado, amplo e pouco sistemático, não é de fácil exposição. Sumariamente, Ortega enfatiza o papel da razão como função vital análoga às da fisiologia; antes que à apreensão da verdade, a razão visa primariamente a responder a necessidades humanas imediatas, a facilitar a existência e mesmo a sobrevivência material do homem. O que não é dizer que ela vive de pretextos e recusa padrões de objetividade. Apenas, os fatos culturais são, como os outros fenômenos humanos, originados no nível orgânico mais chão, com a especificidade de trazerem em si leis objetivas que os levam a transcender esse nível e alcançar um patamar *transvital*, espiritual. A vida humana está pois submetida a um duplo imperativo, *vital* e *cultural* (Ortega y Gasset, 2005b: ps. 91-97), e a cultura “consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción” (Ibidem: p. 88). Vida sem cultura é barbárie, mas a cultura desligada da vida degenera em bizantinismo. O que de resto já está anunciado em *Meditações do Quixote*:

“Quanto é hoje reconhecido como verdade, como beleza exemplar, como altamente valioso, nasceu um dia nas entranhas espirituais de um indivíduo, confundido com seus caprichos e humores. É preciso que não hieratizemos a cultura adquirida, preocupados mais com repeti-la do que com aumentá-la.

(...)

“Todo o genérico, todo o aprendido, todo o alcançado na cultura é só a volta tática que temos de tomar para nos dirigirmos ao imediato.” (Ortega y Gasset, 1967: p. 50).

A razão histórica é o desdobramento da razão vital no plano da história. Ela busca um conhecimento histórico adequado ao *ser* constitutivamente instável e dinâmico do homem. Reconhece a história como sistema, mas não como sistema lógico à maneira hegeliana, e sim como um sistema constituído pelas experiências humanas dispostas em forma narrativa. Ela é uma razão narrativa:

“O que foi que nos fez compreender, *conceber* o nosso ser? Simplesmente contar, narrar que antes fui o amante desta ou daquela mulher, que *antes* fui cristão; que o leitor por si, ou pelos homens dos quais tem notícia, foi absolutista, cesarista, democrata, etc. Em síntese, aqui o raciocínio esclarecedor, a *razão* consiste numa narrativa. Para compreender algo humano, pessoal ou coletivo, é necessário contar uma história. Esse homem, essa nação faz tal coisa, e o faz *porque* anteriormente fez outra e foi de tal outro modo.” (Ortega y Gasset, 1982: p. 48).

“O homem inventa um programa de vida, uma figura estática de ser, que responde satisfatoriamente às dificuldades equacionadas pelas circunstâncias. (...). Porém, para o experimentado, aparecem suas insuficiências, os limites desse programa vital. Não resolve todas as dificuldades e produz outras novas. (...). Então o homem idealiza outro programa vital. Mas este segundo programa está conformado, não apenas em vista das circunstâncias, mas também em vista do primeiro, que é conservado para ser evitado. Inexoravelmente, o homem evita ser o que foi.(...). O homem ‘vai sendo’ e ‘des-sendo’ (deixando de ser) – vivendo. Vai acumulando ser – o passado –; vai tornando-se um ser na série dialética das suas experiências. Essa dialética não é da razão lógica, mas justamente da histórica – é a *Realdialektik*, com a qual, em um rincão dos seus papéis, sonhava Dilthey, o homem a quem mais devemos sobre a idéia da vida e, para o meu gosto, o pensador mais importante da segunda metade do século XIX.” (Ibidem: ps. 48-49).

A noção de série dialética é recorrente em Ortega, e encontra-se exposta em maiores detalhes no epílogo que o autor escreveu para a *História da filosofia* de Julián Marias:

“O termo limita-se a denominar o seguinte conjunto de fatos mentais que se produzem ante qualquer tentativa de pensar a realidade:

“Toda ‘coisa’ se apresenta sob um primeiro aspecto que nos leva a um segundo, este a outro e assim sucessivamente. Porque a ‘coisa’ é ‘na realidade’ a soma ou integral de seus aspectos. Portanto, o que fizemos foi:

“1º Parar ante cada aspecto e captar dele uma vista.

“2º Continuar pensando ou passar para outro aspecto contíguo.

“3º Não abandonar, ou conservar os aspectos já ‘vistos’ mantendo-os presentes.

“4º Integrá-los numa vista suficientemente ‘total’ para o tema que em cada caso nos ocupa.

“Parar’, ‘continuar’, ‘conservar’ e ‘integrar’ são, portanto, as quatro ações que o pensar dialético executa. A cada uma dessas ações corresponde um estado de nossa investigação ou processo de compreensão ou pensamento. Podemos chamá-las as articulações em que vai se armando nosso conhecimento da coisa.” (Marias, 2004: ps. 573-574).

Esse movimento de agregação de perspectivas designado como *série dialética* ocorre tanto na filosofia quanto na história, e é o corolário do perspectivismo de Ortega. Na filosofia, todo filosofar tem como pré-requisito o conhecimento da filosofia passada, pois é preciso partir do que já se pensou a respeito do objeto investigado, integrando as diversas perspectivas e avançando na construção de uma nova, que incorpore e supere as

precedentes. Na história, é preciso formular um projeto vital que esteja referido a todos os anteriores e logre contornar as suas deficiências; é preciso, enfim, *estar à altura dos tempos*. Cada indivíduo, cada povo e cada época está de posse de um aspecto da verdade; esta constitui a soma de todas as perspectivas. Ao contrário do que postula o hegelianismo e todas as formas de evolucionismo, essa série dialética não tem término nem destino fixado. O pensamento humano não avança necessariamente rumo a um conhecimento mais verdadeiro, nem a história rumo ao progresso. A única necessidade que há é aquela fixada pelas escolhas passadas, que moldam as circunstâncias presentes e estreitam o futuro possível. A série dialética não se confunde com uma *astúcia da razão*, pois depende de um esforço consciente de reflexão e escolha por parte dos agentes históricos. “Com o passado não se luta corpo a corpo. O futuro vence-o porque o engole. Se deixar qualquer coisa dele de fora estará perdido.” (Ortega y Gasset, 2002a: p. 126).

Um último ponto importante sobre a razão histórica é o da necessidade das crenças. Sendo a condição primordial do homem o achar-se jogado na existência e ter de fazer algo para nela se manter, é fundamental que ele tenha convicções elementares quanto à estrutura da realidade e à sua posição dentro dela. Ele tem que “*estar sempre em alguma crença*”, e as mudanças decisivas na história humana são as mudanças de crenças (Ortega y Gasset, 1982: p. 27). “O diagnóstico de uma existência – de um homem, de um povo, de uma época – tem que começar assentando o repertório de suas convicções, que são a base da nossa vida. Por isso se diz que o homem *está nelas*.” (Idem). As crenças diferenciam-se das idéias pelo seu enraizamento na vida cotidiana. Elas nem sempre são conscientes como as idéias, mas são sempre vitais; “constituem a interpretação vigente do mundo e de nós mesmos e nos aparecem como a própria realidade” (Kujawski, 1994: p. 67), mesmo quando não damos por isso. Daí que se diga que as idéias se têm e nas crenças se vive (Ibidem;

Olleta, S/D). A razão pura combatida por Ortega, após ter sido idéia em círculos filosóficos e científicos, tornou-se a crença vital do Ocidente, o motor de todo o ciclo moderno. Em vista dos sintomas visíveis da sua decadência, bem como da emergência de uma nova *sensibilidade vital* (Ortega y Gasset, 2005b), Ortega afirma a necessidade de uma nova crença, de uma nova *revelação* que viria a ser oferecida justamente pela razão histórica.

Não cabe aqui aventurar uma definição do conceito de *sensibilidade vital*, a meu ver um tanto vago. Interessa notar apenas que, oriunda dos extratos mais profundos da vida partilhada por indivíduos e multidões, por elites e massas, tal sensibilidade é específica de cada *geração* (Ibidem: ps. 59-66) e manifesta-se inicialmente em círculos restritos de indivíduos, espocando aqui e ali em determinados fenômenos culturais. Uma nova sensibilidade vital manifesta-se, por assim dizer, na forma de novas idéias, antes de poder consolidar-se como crença coletiva. Daí que Ortega busque em vários campos, especialmente na arte e na ciência de sua época, indícios de uma nova sensibilidade capaz de superar a sensibilidade moderna. Esta, por sua vez, é por ele caracterizada como segue:

“La física y la filosofía de Descartes fueron la primera manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de la vida y dominar en el salón, en el estrado, en la plazuela. Haciendo converger los rasgos de ese estado de espíritu se obtiene la sensibilidad específicamente <<moderna>>. Susplicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional. Al hombre cartesiano, <<moderno>>, le será antipático el pasado, porque en él no se hicieron las cosas *more geometrico*. Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. Es una constitución esquemáticamente perfecta, donde se supone que los hombres son <<entes racionales>> y nada más. (...). ...el hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo e ciego. Por eso, el pretérito e el presente no le merecen el menor respeto.” (Ibidem: p. 81).

O racionalismo nas idéias tem como contrapartida o radicalismo na política, e o protótipo do homem moderno é para Ortega o revolucionário.

“El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital.” (Idem).

“A este uso puro del intelecto, a este pensar *more geometrico* se suele llamar racionalismo. Tal vez fuera más luminoso llamarse radicalismo.

(...)
“(…) El radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No se es radical en política sino porque antes se es radical en pensamiento.” (Ibidem: p. 167).

Não há radicalismo político sem radicalismo intelectual. A revolução, de acordo com Ortega, não se confunde com a simples derrubada de governos ou com a violência política, sendo antes um peculiar estado de espírito. Ela foi por isso um fenômeno desconhecido na Idade Média. Nas palavras do autor, “El hombre medieval, cuando se rebela, se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, en cambio, no se rebela contra los abusos, sino contra los usos.” (Ibidem: p. 159). Não basta, portanto, o sentimento de injustiça ou de revolta contra o opressor para desencadear uma revolução. É necessária a pretensão caracteristicamente moderna de reconstruir o edifício inteiro da sociedade segundo critérios puramente racionais, de fazer *tabula rasa* de todo o passado, na suposição, nem sempre declarada, de que o homem possui uma essência racional independente das contingências históricas, bastando que estas se modifiquem para que aquela venha a se realizar. O *ethos* revolucionário é assim um desdobramento do racionalismo e, por tabela, do substancialismo ontológico que equipara o ser do homem ao ser das coisas, ainda quando o privilegia com o *status* de *espírito*. Acreditando numa essência humana estática e incorruptível, o revolucionário intenta extraí-la de sua própria subjetividade e projetá-la sobre as instituições coletivas, às quais ele e os demais indivíduos deverão amoldar-se. Ele fetichiza uma parcela do seu próprio ser – a parcela *racional* – ignorando que ela é historicamente constituída e confundindo-a com a realidade mesma.

Rompe, assim, a continuidade histórica de onde a sua própria racionalidade emergiu; e, como esta é mera parte subordinada de um todo mais vasto que ela não pode abarcar, os seus projetos de intervenção na realidade invariavelmente se frustram.

“As revoluções tão incontinentes na sua pressa, hipocritamente generosa, de proclamar direitos têm sempre violado, pisado e rasgado o direito fundamental do homem, tão fundamental que é a própria definição de sua substância: o direito à continuidade. (...). O verdadeiro tesouro do homem é o tesouro dos seus erros, a longa experiência de vida decantada gota a gota durante milênios. Por isso Nietzsche define o homem superior como o ser ‘da mais longa memória’.

“Romper a continuidade com o passado, querer começar de novo, é aspirar a descer e plagiar o orangotango.” (Ortega y Gasset, 2002a: ps. 33-34).

“(...) cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento, inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. Sería interesante mostrar cómo ésta no es menos utopista que su hermana antagónica, aun cuando es menos sugestiva, generosa e inteligente. El entusiasmo por la razón pura no se siente vencido y vuelve a la lid. Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las ideas políticas pierden brillo e fuerza atrativa. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. (...). Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida. O, como dice el Evangelio, que <<el sábado por causa del hombre es hecho; no el hombre por causa del sábado>>.” (Ortega y Gasset, 2005b: ps. 172-173).

“Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que con aquél, queda la vida supeditada a um régimen absoluto. Y esto es, precisamente, lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista – que salva la razón y nulifica la vida –, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón.” (Ibidem: p. 82).

Do último trecho já se depreende que não são apenas as revoluções que devem ser superadas, mas a própria alternância de tradicionalismo e radicalismo que, de acordo com o autor, perpassa toda a história ocidental desde a Grécia antiga. Nas fases de tradicionalismo não existe individualidade e, a rigor, nem sequer pensamento; os homens compartilham de um mesmo conjunto de crenças, desejos e valores, limitando-se a buscar no seu repertório ancestral de experiências coletivas as respostas para as circunstâncias com que se deparam. A individualidade surge como rejeição da tradição e os conceitos de individualismo e anti-tradicionalismo são, inclusive, inter-cambiáveis. E é com o individualismo que surge o

racionalismo e o espírito revolucionário. Depois da fase tradicionalista e da fase revolucionária costuma advir, segundo Ortega, uma fase mística ou desiludida, em que o vazio de crenças mergulha os indivíduos num estado de profunda desmoralização, do qual anseiam sair pela servidão ao primeiro ídolo ou superstição que lhes seja oferecido. Essa ressaca do período revolucionário seria a situação a que Europa estaria prestes a chegar.

O paralelismo entre os ciclos de Grécia, Roma e Europa, exposto em *El tema de nuestro tiempo*, destoa da exclusividade que Ortega atribui ao período moderno como parteiro da subjetividade e, pois, de um modo específico de racionalismo. O que leva a crer que se trata de uma analogia um tanto forçada. De qualquer modo, ela implica que, se não constitui uma necessidade histórica absoluta, a passagem do tradicionalismo ao radicalismo é no entanto uma tendência natural e quase inevitável da história ocidental, dada a emergência do indivíduo e o seu progressivo fortalecimento. A passagem do tradicionalismo ao radicalismo é a transição do reinado da *circunstância* ao império do *eu*. Trata-se da alternância de duas formas de substancialismo e absolutismo que convém superar. E essa superação é a tarefa da razão histórica que, atenta às experiências do passado, deve ser capaz de integrar as conquistas modernas – sobretudo, a subjetividade – aos valores por ela deixados de lado – ou seja, os vitais. Isto através da dessubstancialização desses pólos e da entronização da vida concreta como realidade radical.

A possibilidade de superação da modernidade, no entanto, é muito mais palpável na filosofia do que na política e na vida social, o que é agravado pelo fato de Ortega se ter manifestado pouco a respeito de tais assuntos, especialmente após a Guerra Civil Espanhola, quando se afastou completamente das discussões políticas. Restam apenas indicações esporádicas de proposições concretas, especialmente em alguns discursos políticos (Ortega y Gasset, 1990) e em *A rebelião das massas*. Basicamente, o apego de

Ortega à história leva-o a ver com desconfiança todo racionalismo em política, toda tentativa de moldar as instituições por esquemas abstratos, o que o aproxima do pensamento conservador e do velho liberalismo, embora ele mesmo se declare estranho a essas correntes e rejeite a própria ideologização dos debates.

“Ser da esquerda, assim como ser da direita, é uma das infinitas maneiras que o homem pode escolher para ser um imbecil: na verdade, ambas são uma forma de hemiplegia moral. Além disso, a existência desses qualificativos contribui muito para falsificar ainda mais a ‘realidade’ do presente, já falsa por si só, porque as experiências políticas a que cada uma corresponde giraram cento e oitenta graus, como demonstra o fato de que hoje as direitas prometem revoluções e as esquerdas propõem tiranias.” (Ortega y Gasset, 2002a: p. 26).

“Quando alguém nos pergunta qual é a nossa posição política, ou, antecipando-se com a insolência característica desta época, nos atribui uma, em vez de responder devemos perguntar ao impertinente o que ele pensa que é o homem e a natureza e a história, o que é a sociedade e o indivíduo, a coletividade, o Estado, o uso, o direito. A política se apressa em apagar as luzes, para que todos os gatos fiquem pardos.” (Ibidem: ps. 26-27).

Sendo anti-racionalista em política, Ortega é radicalmente anti-contratualista, negando que a sociedade possa ser entendida como acordo de vontades ou associação voluntária, na medida em que toda união contratual pressupõe a existência de uma convivência anterior, sendo esta, simplesmente, a origem de toda a vida social. De fato, “Sociedade é o que se produz automaticamente pelo simples fato da convivência. Espontânea e inexoravelmente origina costumes, usos, línguas, direito, poder público.” (Ibidem: p. 9). Dessa perspectiva, não é possível haver direito sem prévia convivência, e por isso o autor considera falhas todas as tentativas até então efetuadas para o estabelecimento de um direito internacional. Não havendo uma base real de convivência entre os povos, o que no fim das contas predomina é a hostilidade mútua, resolvida pela força ou pela diplomacia. Do mesmo modo, o autor questiona a concessão de direitos civis e políticos abstratos, à maneira dos *Direitos do Homem e do Cidadão* estatuídos pela Revolução Francesa, e nisto subscreve a posição de Guizot e dos *Doutrinários* franceses:

“Os doutrinários desprezavam os ‘direitos do homem’ porque são absolutos ‘metafísicos’, abstrações e irrealidades. Os verdadeiros direitos são os que existem absolutamente, porque foram aparecendo e se consolidando na história: assim são as ‘liberdades’, a legitimidade, a magistratura, as ‘capacidades’. A aplaudir, hoje, teriam reconhecido o direito à greve (não política) e o contrato coletivo. Para um inglês isso seria óbvio; mas nós, continentais, ainda não chegamos a esse estágio. Talvez estejamos, desde o tempos de Alcuíno, pelo menos cinquenta anos atrasados em relação aos ingleses.” (Ibidem: p. 19).

Na história europeia, Ortega valoriza sobretudo a tradição política e jurídica inglesa como contraponto ao radicalismo francês e ao tradicionalismo ibérico. Já em *El tema de nuestro tiempo* ele afirma, com alguma ironia, que o radicalismo advém da hipertrofia da inteligência e o tradicionalismo, da sua atrofia, pelo que o espanhol, pouco dado ao exercício da racionalidade, é marcadamente vitalista e tradicionalista, enquanto o francês, o mais intelectualizado europeu, é radical e revolucionário. O inglês, por sua parte, não seria nem muito nem pouco inteligente, mas apenas na medida certa para viver. O seu modo de reagir às circunstâncias seria, por assim dizer, o mais próximo de uma razão histórica e vital. E justamente por saber conciliar tradição e atualidade ele estaria sempre à frente de seu tempo, como ressalta Ortega no *prólogo para franceses*, aproveitando o ensejo da coroação do novo rei inglês em 1937:

“Esse é o povo que sempre chegou antes ao futuro, que se antecipou a todos em quase todos os aspectos. (...). O inglês faz questão de deixar patente que seu passado, precisamente porque passou, porque se passou com ele, continua existindo para ele. De um futuro ao qual ainda não chegamos, mostra-nos a vigência atual de seu passado. Esse povo circula por todo o seu tempo, é verdadeiramente senhor de seus séculos, que conserva exercendo sua posse ativa. Isso é ser um povo de homens: poder hoje continuar em seu ontem, sem por isso deixar de viver para o futuro, poder existir no verdadeiro presente, uma vez que o presente é apenas a presença do passado e do futuro, o lugar onde efetivamente existe passado e futuro.

“Com as comemorações simbólicas da coroação, a Inglaterra opôs, uma vez mais, ao método revolucionário o método da continuidade, o único que pode evitar no curso dos acontecimentos humanos esse aspecto patológico que faz da história uma luta ilustre e perene entre paralíticos e epiléticos.” (Ortega y Gasset, 2002a: ps. 35-36).

Creio que os elementos até aqui expostos – talvez de maneira não muito articulada – são suficientes para permitir a compreensão de *A rebelião das massas* em conexão com o

restante da obra de Ortega y Gasset. O sentido desse livro revela-se até bastante prosaico em vista do conjunto em que está inserido, quase que se limitando a reiterar o que já estava antecipado em outras partes.

A chamada *rebelião das massas* apresenta-se como a culminação do subjetivismo moderno, manifestando, a um tempo, os traços exacerbados da modernidade e os indícios de uma sua possível superação. Fundamentalmente, por ela Ortega designa o surgimento e o predomínio social de um novo tipo de homem – o *homem-massa* – cujos traços principais seriam a vitalidade irrefreável, a auto-indulgência e o hermetismo. Ou seja, o primado absoluto da subjetividade aliado ao não-reconhecimento de instâncias objetivas, a ausência (suposta) de limites interpostos à consecução dos desejos e vontades. Essa particular conformação psíquica e moral teria sido engendrada pela própria facilidade – material e espiritual – propiciada à existência do homem médio a partir do século XIX em decorrência do liberalismo e do progresso técnico. O êxito material e político das sociedades ocidentais origina um tipo humano inteiramente alheio aos princípios que tornaram esse mesmo êxito possível, pondo em risco a sua continuidade.

Mais precisamente, a *rebelião das massas* leva ao paroxismo a cisão moderna entre o *eu* e as *circunstâncias*, entre o indivíduo e a sociedade, entre a vida e a cultura. A subjetividade, o eu, confina-se ao círculo restrito dos seus impulsos e predisposições; converte-se em pura vitalidade. A cultura reduz-se a mera técnica, que por sua vez se converte em fetiche. O homem-massa é o eu que estabelece uma relação predatória com as suas circunstâncias, não reconhecendo o que elas têm de histórico e humanamente construído; encara-as, ao invés, como natureza a ser aproveitada ilimitadamente na satisfação dos seus desejos e necessidades. Consagra-se o essencialismo ontológico na forma de um sujeito que se quer absoluto e a-histórico, possuidor de todos os direitos e

alheio a qualquer dever, e de uma cultura vista como natureza, esvaziada de todo sentido humano e reduzida aos seus aspectos utilitários.

O homem-massa tira proveito da civilização e ignora os seus princípios; usufrui dos seus produtos e negligencia o seu processo. Isto se dá em todos os níveis. No plano das opiniões, a ausência de crenças consolidadas leva-o a buscar, no repertório de idéias disponíveis, as que correspondam aos seus anseios pré-existentes, substituindo o pensar autêntico por uma operação mecânica de auto-corroboração – por uma espécie de *wishful thinking*. O homem-massa anula assim as diferenças entre crenças e idéias, erradicando destas últimas todo embasamento objetivo, toda referência a princípios comuns de discussão; escolhe idéias como quem escolhe artigos de consumo, sem sequer se preocupar com a sua consistência lógica interna. Ademais, essas idéias não são capazes de constituir verdadeiras crenças vitais; restringem-se à periferia da consciência, não são mais que racionalizações superficiais e contraditórias de certos estados emocionais, incapazes de suscitar nos indivíduos um comportamento conseqüente. De fato dá-se o inverso: as atitudes espontâneas do cotidiano são legitimadas *a posteriori* por idéias de ocasião. Por outro lado, como as informações – científicas, geográficas, artísticas, etc. – se propagam como nunca antes, tornando-se universalmente acessíveis, todos têm a ilusão de possuir idéias próprias sobre tudo, confundindo a enunciação de fórmulas verbais aprendidas com a posse efetiva de conhecimento. O homem-massa é portanto o homem intelectualmente hermético, o que tem opiniões taxativas sobre tudo, o que crê possuir em si os pressupostos para o entendimento perfeito e, ao limite, para a reconstrução da realidade – no que, de resto, ele dá continuidade aos caracteres do revolucionário. Ele é o indivíduo que perdeu o sentido da audição.

“Talvez eu esteja errado; mas o escritor, ao começar a escrever sobre um tema que estudou profundamente, deve pensar que o leitor médio, que nunca estudou o assunto, se o vier a ler, não será com o fim de aprender alguma coisa com ele, mas sim, ao contrário, para condenar o autor, quando as idéias deste não coincidirem com as vulgaridades que tal leitor tem na cabeça.” (Ortega y Gasset, 2002a: p. 48)

“As ‘idéias’ desse homem médio não são autenticamente idéias, nem sua posse é cultura. A idéia é um xeque à verdade. Quem quiser ter idéias precisa antes se dispor a querer a verdade e a aceitar as regras do jogo que ela imponha. Não se pode falar de idéias ou opiniões quando não se admite uma instância que as regule, uma série de normas que devem ser observadas na discussão. Essas normas são o princípio da cultura. Não importa quais sejam. O que digo é que não há cultura onde não há normas a que nossos próximos possam recorrer.” (Ibidem: p. 104).

“O homem médio tem ‘idéias’ dentro de si, mas carece da função de idear. Nem sequer suspeita de qual é o elemento sutilíssimo em que vivem as idéias. Quer opinar, mas não quer aceitar as condições e pressupostos de todo ato de opinar. Esse é o motivo de suas ‘idéias’ serem efetivamente apenas desejos com palavras, como os romances musicais.” (Ibidem: p. 106).

“Ter uma idéia é crer que se possui as razões dela e é, portanto, crer que existe uma razão, um mundo de verdades inteligíveis. Idear, opinar, é a mesma coisa que apelar para essa instância, submeter-se a ela, aceitar seu código e sua sentença, crer, portanto, que a forma superior de convivência é o diálogo em que se discutem as razões de nossas idéias. (...) o ‘novo’ na Europa é ‘acabar com as discussões’, e se detesta qualquer forma de convivência que por si mesma implique o acatamento de normas objetivas, desde a conversação até o Parlamento, passando pela ciência.” (Idem).

Na ciência, o homem-massa encarna na figura do especialista que, dominando apenas uma parcela ínfima dos conhecimentos existentes, ignora todo o corpo teórico mais vasto em que a sua especialidade está inserida e, sobretudo, as condições civilizacionais que tornam a sua atividade possível. Não obstante, intervém em todos os assuntos, políticos e sociais inclusos, com a autoridade que somente o prestígio associado à sua posição social lhe confere.

“(…) esse desaparego à ciência (...) se vê, talvez com maior ênfase que em qualquer outra parte, na massa dos próprios técnicos – de médicos, engenheiros, etc., que costumam exercer sua profissão com o mesmo estado de espírito, em sua essência, de quem se contenta em usar o automóvel ou comprar uma caixa de aspirina –, sem a menor sensibilidade íntima para com o destino da ciência, da civilização.” (Ibidem: p. 119).

“(…) antes os homens podiam se dividir, simplesmente, em sábios e ignorantes, em mais ou menos sábios e mais ou menos ignorantes. Mas o especialista não pode ser incluído em nenhuma dessas duas categorias. Não é um sábio, porque ignora formalmente tudo quanto não faz parte de sua especialidade; tampouco é um ignorante, porque é um ‘homem de ciência’ e conhece muito bem sua porciúncula de universo. Temos que dizer que é um sábio ignorante, coisa extremamente grave, pois significa que é um senhor que se comportará em todas as questões que ignora, não

como um ignorante, mas com toda a arrogância de quem em seu campo especial é um sábio.

“E, de fato, este é o comportamento do especialista. Em política, em arte, nos usos sociais, em outras ciências, tomará posições de primitivo, de ignorantíssimo; mas as tomará com energia e suficiência, sem admitir – e aí está o paradoxo – especialistas nessas coisas. Ao especializá-lo, a civilização tornou-o satisfeito dentro de sua limitação; mas essa mesma sensação íntima de domínio e valor o levará a querer predominar fora de sua especialidade.” (Ibidem: p. 146).

Na política, O Estado e a burocracia são submetidos ao mesmo processo de coisificação verificado nas outras instâncias culturais. São reduzidos ao seu aspecto técnico, utilitário, artificialmente apartados dos valores que historicamente os constituíram e sem os quais, de uma hora para outra, podem deixar de funcionar. O aparato estatal é visto como mero artefato a ser utilizado indiscriminadamente no atendimento de todas as demandas imagináveis, mesmo que para isso seja necessário adotar regimes anti-liberais e anti-democráticos. Tal é a origem do totalitarismo. A democracia liberal é vista como excrescência, como algo dispensável para o funcionamento do aparelho que ela própria criou; degenera em hiperdemocracia, na qual as massas impõem a sua vontade através da ação direta ou do arbítrio estatal, a contrapelo das leis e das instituições. Por outro lado, uma concepção essencialista de Estado está presente tanto entre aqueles que o consideram o supremo bem e pretendem absolutizá-lo como entre aqueles que o consideram o supremo mal e pretendem destruí-lo; é patrimônio comum a fascistas, bolchevistas e anarquistas. E, embora Ortega dirija o grosso de suas críticas ao fascismo e a certas formas de sindicalismo de seu tempo, elas são extensivas, ainda que num sentido diferente, ao ideário tecnocrático, a toda concepção de Estado que privilegie a sua dimensão técnica em detrimento da sua dimensão política – e histórica.

“A civilização não é outra coisa senão a tentativa de reduzir a força à ultima ratio. Agora começamos a enxergar isso com extrema clareza, porque a ‘ação direta’ consiste em inverter a ordem e proclamar a violência como prima ratio; a rigor, como única razão. Ela é a norma que propõe a anulação de toda norma, que suprime todo interregno entre nosso propósito e sua

imposição. É a Charta Magna da barbárie.” (Ibidem: p. 107).

“Nota-se qual é o processo paradoxal e trágico do estatismo? A sociedade, para viver melhor, cria, como um utensílio, o Estado. A seguir, o Estado se sobrepõe, e a sociedade tem que começar a viver para o Estado. (...). O intervencionismo do Estado leva a isso: o povo converte-se em carne e pasta que alimenta o mero artefato e máquina que é o Estado. O esqueleto come a carne de seus ossos. O andaime torna-se o proprietário e inquilino da casa.

“(…) fica-se um pouco irritado ao ver Mussolini apregoar com uma petulância incrível, como uma prodigiosa descoberta ocorrida agora na Itália: Tudo pelo Estado; nada fora do Estado; nada contra o Estado. Bastaria isso para se descobrir no fascismo um movimento de homens-massa. Mussolini encontrou um Estado admiravelmente bem construído – não por ele, mas justamente pelas forças e idéias que ele combate: pela democracia liberal. Limita-se a usá-lo incontinentemente; e, mesmo sem poder julgar agora os detalhes de sua obra, é indiscutível que os resultados obtidos até o presente não se podem comparar aos conseguidos, na função política e administrativa, pelo Estado liberal. Se algo foi conseguido, é tão pequeno, tão pouco visível e nada substancial, que dificilmente compensa a acumulação anormal de poderes que lhe permitem usar aquela máquina de forma extrema.

“O estatismo é a forma superior em que se transformam a violência e a ação direta constituídas em norma. Através do Estado, máquina anônima, as massas atuam por si mesmas.” (Ibidem: ps. 156-157).

Enfim, a *rebelião das massas* leva adiante, em todas essas áreas, a antinomia moderna entre cultura e civilização, na medida em que representa o predomínio público de um tipo de homem que não tem consciência histórica, que vive num eterno presente, incapaz de perceber a fragilidade intrínseca dos artefatos que usa como se fossem natureza. O homem-massa é em certo sentido uma contrafação do homem cartesiano, uma espécie de novo Adão a mover-se entre substâncias perenes ou, por outra, entre extensões do seu próprio ser essencial. Ele é assim a culminação de uma secular estrutura de pensamento. No plano sociológico, porém, ele é fruto das facilidades materiais e das liberdades civis que o liberalismo e a técnica consolidaram a partir do século XIX. Não se trata de rejeitar essas conquistas civilizacionais, e Ortega as reconhece não só como valiosas mas como absolutamente necessárias (elas constituem a *altura dos tempos*, da qual já não se pode descer); trata-se apenas de constatar o seu efeito sobre a psicologia do homem médio. E o seu efeito foi contribuir para falsificar a percepção que este tem da vida e da condição humana. A facilidade existencial, a ausência das antigas pressões – e

opressões – exacerba o subjetivismo moderno, impedindo o homem médio de reconhecer a si nas suas circunstâncias e a estas em si. Percebe-as, ao contrário, como coisas alheias e subordinadas a ele; como natureza inesgotável. Daí que sua consciência dos próprios direitos não venha acompanhada por um senso de dever para com a manutenção – dependente de esforços humanos – desses mesmos direitos.

Por outro lado, não é apenas a sua consciência do passado que é precária, mas também a sua capacidade de *futurição*. O homem-massa é incapaz de perceber o caráter trágico das suas escolhas vitais. Não entende que a sua própria constituição ontológica, bem como a dos objetos culturais ao seu redor, é incessantemente modificada pelas suas decisões. Tomando-se a si e ao entorno como substâncias cristalizadas, como coisas não-problemáticas, acredita que a realidade existente está absolutamente assegurada, que todas as possibilidades estão abertas para serem usufruídas, não escolhidas ou rechaçadas. Se tudo está assegurado, não é preciso escolher, apenas usufruir sempre mais, já que o presente é inexaurível e um futuro ainda mais abundante está para vir. Já se viu que a vida humana é, para Ortega, uma incessante escolha entre um número finito de possibilidades que, uma vez selecionadas, se abrem para outras, estreitando o futuro possível. As possibilidades são exclusivas; a escolha de uma elimina no ato várias das demais e impõe forçosamente um conjunto finito de outras novas, algumas não desejadas. Por isso a vida – individual e coletiva – requer um projeto moldado por crenças sobre a realidade e por um ideal de futuro; e tal projeto tem sempre que levar em conta os anteriores, de modo a evitar os seus erros. Essa necessidade é rejeitada pelo homem-massa. Ele não reconhece as conseqüências das suas escolhas, não admite a limitação das possibilidades e despreza as experiências do passado. Quer escolher mas não quer arcar com as conseqüências das suas escolhas; anseia por todas as possibilidades, mesmo as

mais contraditórias. Quer os benefícios materiais da democracia liberal e os meios políticos do Estado totalitário, os instrumentos da técnica e a ignorância científica, idéias sobre tudo e uma vida sem esforço intelectual; quer a civilização e a barbárie.

A relação existente entre as possibilidades vitais e os critérios de escolha configura a situação de crise originada pela *rebelião das massas*. Segundo Ortega, as possibilidades multiplicaram-se exponencialmente, mas os critérios – as crenças e os valores de outrora – desapareceram. Não existe mais um projeto de vida – nem na Europa nem no mundo. A expansão das possibilidades caracteriza o que o autor denomina a subida do nível histórico, e é o aspecto positivo da *rebelião das massas*, a semente para uma futura superação da modernidade. O repertório vital do homem médio é agora muito superior ao repertório dos homens de todas as épocas passadas – incluindo-se os das elites. Isto em todos os aspectos – políticos, econômicos, intelectuais, etc. –, mercê da subjugação do tempo e do espaço, da *mundialização* em todas as esferas da vida. O efeito disto é uma mudança na sensibilidade vital. O século XX não se sente decaído nem tampouco definitivo (como o século XIX). Pela primeira vez em muitos séculos, a consciência histórica abre-se – potencialmente – para todas as possibilidades, as melhores e as piores; a experiência humana volta a consistir em insegurança elementar. Enfim, a situação é propícia para que se supere o racionalismo moderno com todas as suas derivações.

“De fato nosso tempo já não se sente definitivo; ao contrário, há em sua própria raiz uma obscura intuição de que não há tempos definitivos, seguros, cristalizados para sempre, mas que essa pretensão de que um tempo de vida – a chamada ‘cultura moderna’ – seja definitivo é uma inacreditável estreiteza e obcecação do campo visual. E ao sentir isso percebemos a deliciosa sensação de termos fugido de um local apertado e fechado, de termos escapado e saído de novo sob as estrelas para o mundo autêntico, profundo, terrível, imprevisível e inesgotável, onde tudo, absolutamente tudo, é possível: o melhor e o pior.

“A fé na cultura moderna era triste: era saber que o amanhã, na sua essência, ia ser igual a hoje, que o progresso consistia só em avançar eternamente por um caminho idêntico ao que já estava sob nossos pés. Um caminho que mais se parecia com uma prisão que, elástica, se estica

sem nos libertar.” (Ibidem: p. 62).

É claro que tudo isto são apenas possibilidades entrevistadas pelo autor, já que a situação efetiva é então a de domínio do homem-massa, que não possui consciência histórica e retém em si o otimismo e a segurança oitocentistas. A superação da modernidade passa portanto pela integração desse homem à civilização por via de um novo projeto de vida; e a elaboração deste, ao que tudo indica, Ortega a atribui às elites. A sensibilidade vital de uma geração, como já dito, manifesta-se inicialmente em círculos restritos de indivíduos para só depois propagar-se pelo resto da sociedade. Daí que Ortega haja tentado rastrear uma nova sensibilidade nos mais diversos campos artísticos e intelectuais de seu tempo (ver, por exemplo, Ortega y Gasset, 2005a e Ortega y Gasset, 2005b: p. 188) . Creio que seja daí que ele espera ver surgir um estado de espírito por assim dizer *supra-moderno*, como o descrito no último trecho.

No que respeita a propostas específicas para a elaboração de um novo projeto de vida, duas merecem ser ressaltadas: a substituição do liberalismo individualista do século XIX por um liberalismo social; a unificação política da Europa. A primeira está demasiado dispersa pela obra de Ortega e é excessivamente ambígua para ser tratada aqui. O que dela se pode dizer é que reflete a convicção de que o indivíduo não pode ser concebido em abstrato, mas apenas em conexão com as suas circunstâncias sociais. Contudo, é difícil depreender daí como se daria a relação entre o Estado e a sociedade e qual seria o nível admitido de intervenção do público sobre o privado.

Quanto à idéia de unificação europeia, ela é defendida na segunda parte de *A rebelião das massas* como solução para o estado de desmoralização mundial. Ortega remete todos os fenômenos psicossociais tratados na primeira parte do livro a um fenômeno político

global de crise de mando. A decadência – mais suposta que real – da Europa estaria na origem da perda de vigências que tornou possível a rebelião das massas, e a reafirmação dessa autoridade seria a única chance para a criação de novos valores, de novos projetos de vida – tanto no plano coletivo como no individual. Isto porque os outros centros de poder existentes – União Soviética e Estados Unidos – nada teriam a oferecer nesse sentido, mercê da sua incipiência histórica; e, como no vazio de mando frutifica sempre o caos e a violência, seria imperioso que a Europa constituísse um centro de poder alternativo, exercendo uma autoridade – especialmente moral – sobre o mundo. Seria este o modo de restaurar, tanto nos povos como nos indivíduos, o equilíbrio tensional entre direitos e deveres cuja diluição está no cerne da psicologia do homem-massa.

A percepção de Ortega de que as antigas fronteiras nacionais estavam obsoletas e de que a convivência europeia estava prestes a atingir um estágio que tornaria viável uma nova organização política, bem como as suas considerações sobre a natureza dinâmica das nações e dos Estados, parecem hoje bastante argutas e mesmo proféticas. Não obstante, o autor dá a inevitável impressão de estar à procura de uma panacéia. Apresentada como resposta de fundo a um emaranhado de questões sociológicas complexas e multifacetadas, a unificação europeia surge como uma espécie de *deus ex machina*. Para ser de outro modo, faz falta uma teoria sociológica mais elaborada a servir de mediação entre o plano micro-sociológico da primeira parte do livro e as reflexões macro-políticas da segunda.

4 – Adorno: pensamento negativo e esclarecimento

A exemplo de Ortega, também Adorno está comprometido com uma abordagem que combina indissoluvelmente a crítica da civilização, a filosofia da história e as reflexões epistemológicas. Essa convergência estende-se, ademais, a alguns pontos específicos: ambos os autores identificam na história humana uma espécie de violência conceitual do sujeito contra a realidade, um subjetivismo gnosiológico do qual o fenômeno das massas é, em certo sentido, um desdobramento; e ambos buscam uma maneira de contornar o pensamento identificador partindo de uma crítica ao idealismo e de uma redefinição das relações entre sujeito e objeto.

Talvez isto não tenha ficado tão claro pela exposição anterior da filosofia de Ortega, mas é certo que também este, ao propor uma reforma da ontologia tradicional, contesta o pensamento identificador, e em termos às vezes muito semelhantes aos de Adorno, como o demonstram as suas considerações sobre os *conceitos ocasionais* em *História como sistema*:

“Sendo o ser do vivente um ser sempre diferente de si mesmo – em termos da escola, um ser metafisicamente e não apenas fisicamente móvel –, terá que ser pensado mediante conceitos que anulem sua própria e inevitável identidade. O qual não é coisa tão temível como à primeira vista parece. Eu não posso agora tocar sequer de leve na questão. Somente, para não deixar o leitor flutuando desorientado no vazio, me permito lembrar-lhe que o pensamento tem muito mais capacidade de evitar-se a si mesmo do que geralmente se supõe. Ele é constitutivamente generoso: ele é um grande altruísta. É capaz de pensar o mais oposto ao pensar. Baste um exemplo: existem conceitos que alguns denominam ‘ocasionais’. Assim, o conceito ‘aqui’, o conceito ‘eu’, o conceito ‘este’. Tais conceitos ou significações têm uma identidade formal que lhes serve precisamente para assegurar a não-identidade constitutiva da matéria por eles significada ou pensada. Todos os conceitos que desejam pensar a autêntica realidade – que é a vida – têm que ser, nesse sentido, ocasionais.” (Ortega y Gasset, 1982: ps. 44-45).

E no *Prólogo para franceses*, de *A rebelião das massas*, o autor dirá que “Todo vocábulo é ocasional” (Ortega y Gasset, 2002^a: p. 5).

Retomo aqui Ortega y Gasset porque penso que seria interessante reter, para fins comparativos, essa sua noção de *conceitos ocasionais*, a qual sugere analogias com a proposta adorniana de rearranjar os conceitos em *constelações* a fim de romper as suas identidades consolidadas. Essas duas atitudes quanto ao uso dos conceitos, visando ambas a esquivar-se da identificação, podem ser bastante reveladoras das semelhanças e diferenças entre os autores.

Voltando a Adorno, pode-se afirmar que, em sua obra, a *dialética negativa* desempenha o mesmo papel que a *razão vital* na obra de Ortega, constituindo a resposta do autor aos dilemas epistemológicos do pensamento moderno e fundamentando-se especialmente sobre a crítica do idealismo. Também Adorno parte da negação da distinção kantiana entre *fenômeno* e *coisa em si*, argumentando que as condições transcendentais do conhecimento não devem ser vistas como totalmente puras e separadas umas das outras, pois:

“the a priori categories of the intellect or understanding (*Verstand*) would be unintelligible if they were not already about something that is nonconceptual. Conversely, the supposedly pure forms of space and time cannot simply be nonconceptual intuitions. Not even a transcendental philosopher would have access to them apart from concepts about them. So too, what makes possible any genuine experience cannot simply be the "application" of a priori concepts to a priori intuitions via the "schematism" of the imagination (*Einbildungskraft*). Genuine experience is made possible by that which exceeds the grasp of thought and sensibility. Adorno does not call this excess the "thing in itself," however, for that would assume the Kantian framework he criticizes. Rather, he calls it "the nonidentical" (*das Nichtidentische*)." (Zuidervaart, 2003).

Com o conceito de não-idêntico, por outro lado, Adorno distancia-se de Hegel, na medida em que:

“Although he shares Hegel's emphasis on a speculative identity between thought and being, between subject and object, and between reason and reality, Adorno denies that this identity has been achieved in a positive fashion. For the most part this identity has occurred negatively instead. That is to say, human thought, in achieving identity and unity, has imposed these upon objects, suppressing or ignoring their differences and diversity. Such imposition is driven by a societal

formation whose exchange principle demands the equivalence (exchange value) of what is inherently nonequivalent (use value). Whereas Hegel's speculative identity amounts to an identity between identity and nonidentity, Adorno's amounts to a nonidentity between identity and nonidentity. That is why Adorno calls for a "negative dialectic" and why he rejects the affirmative character of Hegel's dialectic (ND 143-61)." (Idem).

Assim como Ortega, Adorno rejeita tanto o idealismo quanto o realismo – neste caso, o realismo epistemológico de Hegel, que postula uma identidade necessária entre o pensamento e a realidade. Não admite – ao menos não como definitiva – a separação kantiana entre os fenômenos e os númenos; mas tampouco aceita o dogmatismo hegeliano, que pretende preencher o hiato entre a razão e as coisas pela dialética do Espírito Absoluto. Ademais, Adorno rejeita igualmente qualquer conciliação entre sujeito e objeto, nos moldes da intentada por Ortega – e, em sentido semelhante, por Heidegger –, pois, como já vimos, ele parte do pressuposto de que tal conciliação está vedada pelas condições histórico-sociais presentes, caracterizadas pela cisão entre homem e natureza. Nessas condições, ele nega ser possível estabelecer uma realidade ontológica primária, anterior à mediação dos conceitos; considera, pois, ilusórias as pretensões heideggerianas a uma análise da existência humana. (Wiggershaus, 2002: ps. 625-629).

“Adorno agrees that experience precedes conceptually dualized accounts of subject and object. However, the character of immediacy it seems to possess is misleading, since experience always already entails mediation. In emphasizing the priority of the mediation of subject and object, Adorno is, compared to Heidegger's fundamental ontology, abstracting from the immediacy of *Dasein's* non-dualistic experience. Adorno's account is arguably negative in that it operates by primarily showing the pitfalls of traditional epistemology but not showing any way out. In light of these problems of giving a positive picture of how experience or *Dasein's Being-in-the-world* is constituted, Adorno's negative dialectics faces a serious challenge through Heidegger's program of an *existential* analysis that purports to look at experience without abstraction or negation.” (Wenning, 2002).

Da perspectiva de Adorno, portanto, estamos impossibilitados de aceder a qualquer realidade imediata, pois mesmo as experiências mais elementares apresentam-se à nossa

consciência pela mediação dos conceitos. E estes, por sua vez, reverberam a violência historicamente perpetrada contra as coisas no interesse da reprodução social. A idéia de se partir da análise da vida concreta, anterior ao dualismo epistemológico, como pretendem Ortega e Heidegger, seria assim uma fraude gnosiológica (e política), a apresentar como vivências autênticas o que não passa de camisas-de-força conceituais que o *falso todo* impõe como categorias da condição humana. Esta, em suma, não pode ser diretamente conhecida, pois só pode ser pensada por meio de conceitos que a falsificam. Estamos todos inteiramente mergulhados em reificação e ideologia.

Enfim, para Adorno todas as vias diretas para o conhecimento estão vedadas. Nem a razão subjetiva, nem o objeto tal como expresso pelo conceito nem tampouco a experiência concreta pretensamente anterior a ambos pode servir de dado. A dialética negativa é a tentativa de garantir a primazia do objeto por vias indiretas. Ela parte de três premissas: o sujeito não pode ser considerado dado, pois é objetivamente constituído pela sociedade; nenhum objeto pode ser plenamente conhecido pelo pensamento identificador; e a finalidade de todo pensamento é fazer emergir do objeto o particular, a não-identidade, mesmo quando as pressões sociais o impelem em direção adversa. Ressalte-se que tampouco o objeto pode ser tomado como dado, pois só existe em relação com o sujeito e é histórica e socialmente construído. (Zuidervaat, 2003).

É em vista dessas circunstâncias que o único modo de pensamento adequado à priorização do objeto é a dialética, entendida como

"(...) the attempt to recognize the nonidentity between thought and the object while carrying out the project of conceptual identification. Dialectics is "the consistent consciousness of nonidentity," and contradiction, its central category, is "the nonidentical under the aspect of identity." Thought itself forces this emphasis on contradiction upon us, he says. To think is to identify, and thought can only achieve truth by identifying. So the semblance (*Schein*) of total identity lives within thought itself, mingled with thought's truth (*Wahrheit*). The only way to break

through the semblance of total identity is immanently, using the concept. Accordingly, everything that is qualitatively different and that resists conceptualization will show up as a contradiction. "The contradiction is the nonidentical under the aspect of [conceptual] identity; the primacy of the principle of contradiction in dialectics tests the heterogeneous according to unitary thought [*Einheitsdenken*]. By colliding with its own boundary [*Grenze*], unitary thought surpasses itself. Dialectics is the consistent consciousness of nonidentity" (ND 5)." (Idem).

Ao contrário do que ocorre na dialética hegeliana e marxista, a ênfase aqui é toda posta no momento racional-negativo. O momento racional-positivo, ou especulativo, da tríade hegeliana é erradicado do processo; ou, melhor dizendo, é tornado negativo, pois "Adorno procura fundamentar a distinção entre sua concepção e as acepções tradicionais de especulativo a partir do próprio ato de pensar: '(...) pensar já é em si, antes de qualquer conteúdo particular, negação, resistência (*Resistenz*) contra aquilo que lhe é impingido' (Adorno, *Negative Dialektik*, p. 30)" (Musse, 2003b). E o grande equívoco de Hegel foi ter "positivado o especulativo ao vinculá-lo com o terceiro momento da dialética, o racional-positivo, privando-o daquilo que mais interessa, a negatividade, o potencial crítico." (Idem). De fato, a tríade dialética é desfeita; a contradição entre o conceito abstrato e a sua negação determinada não deságua numa síntese concreta, mas é ela própria, enquanto contradição, preservada e articulada conceitualmente. A contradição é a não-identidade sob o aspecto da identidade (Zuidervaart, 2003). A dialética negativa desiste de qualquer síntese sistemática e limita-se a disseminar contradições, testando incessantemente os conceitos já existentes em múltiplas combinações, de modo a flagrar a sua insuficiência e extrair sempre mais da não-identidade do seu objeto.

"Under current societal conditions, thought can only have access to the nonidentical via conceptual criticisms of false identifications. Such criticisms must be "determinate negations" pointing up specific contradictions between what thought claims and what it actually delivers. In this process those aspects of the object which thought misidentifies receive an indirect, conceptual articulation." (Idem).

Essa articulação conceitual indireta do não-idêntico impõe sérias dificuldades à expressão lingüística e é a razão do estilo fragmentário e ensaístico de Adorno, o qual objetiva buscar conexões não-sistêmicas entre os conceitos. Entre os recursos empregados para esse fim, sobressaem a ênfase nas dimensões expressiva e mimética da linguagem e a utilização de *constelações* conceituais, idéia herdada de Benjamin. A noção de *constelação* é especialmente importante na medida em que implica a retomada dos conceitos historicamente sedimentados e a sua recombinação em arranjos inusitados, que revelem a sua determinação sócio-histórica e a sua insuficiência em face dos objetos que pretendem abarcar. (Idem).

Algo disso já pode ser percebido na *Dialética do esclarecimento* [1947] (Adorno e Horkheimer, 1985), embora a obra tenha sido escrita em parceria com Max Horkheimer e a *Dialética negativa* [1966] só tenha aparecido quase duas décadas depois. Nela os autores partem de conceitos como *esclarecimento* e *mito* sem oferecer qualquer definição formal dos mesmos, dando como assentado o seu sentido tradicional, tal como expresso por Bacon, pelos autores iluministas e pelos filósofos gregos (em campanha contra o pensamento mítico). Mas deslocam esses conceitos dos seus contextos originais, estendendo-os por toda a história humana e fazendo ver que não esgotam a complexidade dos conteúdos pretensamente capturados por eles. No fim das contas, fica evidenciado que *esclarecimento*, *mito* e mesmo *magia* não correspondem a realidades compartimentadas, mas são cristalizações de aspectos limitados de uma mesma realidade multifacetada e móvel. Todos repercutem de diferentes maneiras o mesmo terror primitivo em face da natureza, o mesmo fechamento humano ao desconhecido, recorrente ao longo da história. O mito já é esclarecimento e o esclarecimento, ao pretender fechar-se numa apreensão estável e unidimensional da realidade, reverte em mitologia.

A dialética negativa, como já dito, é indissociável das condições vigentes na sociedade de troca, não sendo mais que uma estratégia provisória para contornar os seus mecanismos de dominação. Partindo de um prévio diagnóstico da realidade humana tal como configurada desde a passagem para os tempos históricos, Adorno conclui que toda ela tem sido uma contínua reificação das estruturas de pensamento inicialmente surgidas do confronto do homem com a natureza. Em agudo contraste com Marx, Adorno vê uma continuidade essencial entre o capitalismo e todos os modos de produção anteriores. O princípio da troca já desponta nas primícias da humanidade e participa da própria formação egótica dos indivíduos; ele está no cerne do modo humano de lidar com a natureza, insinuando-se já na fase mágica através dos ritos sacrificiais e prefigurando-se de forma nítida na astúcia proto-burguesa de Ulisses (Adorno, 1985: p. 57).

“De fato, as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir tão-somente do fim do feudalismo medieval” (Adorno e Horkheimer, 1985: p. 54).

“A substituição que ocorre no sacrifício, exaltada pelos defensores de um irracionalismo em moda, não deve ser separada da divinização do sacrificado, ou seja, do embuste que é a racionalização sacerdotal do assassinio pela apoteose do escolhido. Algo desse embuste – que erige justamente a pessoa inerte em portador da substância divina – sempre se pôde perceber no ego, que deve sua própria existência ao sacrifício do momento presente ao futuro. Sua substancialidade é aparência, assim como a imortalidade da vítima abatida.” (Ibidem: p. 58).

“O sacrifício não salva, por uma restituição substitutiva, a comunicação imediata apenas interrompida que os mitólogos de hoje lhe atribuem, mas, ao contrário, a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente. A astúcia nada mais é do que o desdobramento subjetivo dessa inverdade objetiva do sacrifício que ela vem substituir.” (Idem).

A “racionalidade crua” instaurada pelo sacrifício não desaparece com os ritos sacrificiais, mas sobrevive, modificada, no âmago mesmo da psique individual, da organização social heteronômica e enfim do pensamento identificador, que subjuga o objeto com a mesma

violência mutiladora do sacerdote primitivo diante da vítima. “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício.” (Ibidem: p. 61).

Uma etapa importante desse processo sacrificatório é a cisão entre a arte e a ciência, cuja presença Adorno também verifica no mito de Ulisses. Ao evitar a sedução do canto das sereias amarrando-se ao mastro do navio e fazendo que os outros tripulantes tapassem com cera os ouvidos, o herói homérico seria o protótipo do burguês moderno que, beneficiado pelo trabalho dos seus subordinados, pode experimentar a felicidade deficiente de uma fruição estética puramente contemplativa.

“Ulisses, preso a seu mastro, é o “homo technologicus”, que só se permite a experiência estética sob a forma de uma contemplação distante, uma audição sem efeitos práticos. O iluminismo isola a arte, a perigosa herdeira da magia, a promessa de participação na natureza. (...). A práxis tecnológica só é capaz de usufruir a arte em estado de nostalgia incurável. ‘O pensamento de Odisseu (é) igualmente hostil à própria morte e à própria felicidade.’” (Merquior, 1969).

“A sociedade tecnológica estende a divisão do trabalho ao campo da linguagem; enquanto signo, a palavra pertence à ciência; enquanto som e imagem – à arte. ‘Como signo, a imagem deve limitar-se a ser cálculo; para conhecer a natureza, deve abdicar da pretensão de assemelhar-se a ela. Como imagem, deve limitar-se a ser cópia; para ser inteiramente natureza, abdicar da pretensão de conhecê-la.’ Mas a palavra-imagem relembra a magia, a relação com a natureza destronada pela razão-iluminista. Na arte e na magia, prevalece a imitação do real. O parentesco se estende: do mesmo modo que, no cerimonial mágico, o recinto de ação das forças sagradas era cuidadosamente definido e isolado dos lugares profanos, o âmbito da obra de arte se destaca da realidade. A experiência estética exige a irrealização, a desrealização do mundo: o ‘desinteresse’ de Kant.” (Ibidem: p. 51).

Sobre esse vínculo entre arte e magia, diz Adorno:

“Pertence ao sentido da obra de arte, da aparência estética, ser aquilo em que se converteu, na magia do primitivo, o novo e terrível: a manifestação do todo no particular. Na obra de arte volta sempre a se realizar a duplicação pela qual a coisa se manifesta como algo de espiritual, como exteriorização do mana. É isto que constitui sua aura. Enquanto expressão da totalidade, a arte reclama a dignidade do absoluto.” (Adorno e Horkheimer, 1985: p. 32).

A arte, portanto, ainda que rebaixada a posição secundária pela razão instrumental, preserva um potencial emancipatório ao acenar com uma promessa de felicidade, com uma

possível reconciliação entre homem e natureza. Ela esfacela, sempre que pode, os limites e divisões impostos pelo pensamento identificador, reunificando som e signo, imagem e palavra; restaurando a função simbólica e “roçando a totalidade”. Não a falsa totalidade da sociedade alienada, mas a verdadeira, vislumbrada como *luz messiânica* de um futuro de conciliação.

Cabe notar que Adorno coincide com Ortega em afirmar o valor cognoscitivo da arte, a sua importância para a descoberta da verdade. E, tal como em Ortega, também aqui a arte desempenha esse papel pela representação do todo através do particular, ou seja, mais pelos atributos formais da obra do que pelo seu conteúdo. Mas, como era de esperar, para Ortega essa verdade estética é direta e perspectiva; o artista reconstrói – e supera – a realidade reduzindo-a a um determinado conjunto de elementos apreendidos desde a sua perspectiva (espacial, histórica, social) particular; ele reproduz a forma da totalidade vista desde um certo ponto de vista. Já Adorno, rejeitando qualquer via positiva de acesso à realidade, atribui à obra de arte a função de reproduzir os conflitos sociais no interior da sua estrutura, especialmente por uma dinâmica tensional entre forma e conteúdo; ou seja, o artista deve reproduzir a forma dilacerada do falso todo desde a perspectiva do ideal de um todo verdadeiro, e exprimir o esforço ingente e baldado para a realização deste último. O conteúdo ideológico da obra (a afirmação de uma harmonia inexistente) é desmentida pela sua forma dissonante. Nesse sentido, a estética de Adorno contrasta violentamente com aquelas propostas por Marcuse e por Lukács (Merquior, 1969), a do primeiro interessada na antecipação de uma totalidade ideal e pautada, portanto, na forma harmoniosa e no conteúdo propositivo, a do segundo voltada para a reprodução de tipos sociológicos capazes de imprimir na obra as tendências objetivas da história; clássica e triunfalista a de

Marcuse, realista e engajada a de Lukács. Adorno, ao contrário, é modernista por excelência.

“(...) para Adorno, a verdadeira obra de arte é a que exhibe as feridas da luta sempre vã por alcançar a unidade. A arte autêntica mostra vivas e nítidas as contradições do real. O seu estilo não pode ser harmônico, porque a harmonia seria mentirosa; ele deve ultrapassar a cisão, impelir-se com toda a energia para além da fratura entre o atual e o possível e, não obstante, oferecer simultaneamente o próprio corpo da obra como reflexo da maldição, como imagem da dolorosa falha do mundo. O estilo é ruptura: ‘o momento, na obra de arte, pelo qual ela transcende a realidade, é efetivamente inseparável do estilo; porém não consiste na harmonia realizada, na problemática unidade de forma e conteúdo, interior e exterior, indivíduo e sociedade, e sim nos traços em que aflora a discrepância, na necessária falência da tensão apaixonada para a identidade’. A essência do estilo é o fragmento rebelde: o pedaço irredutível onde a hipócrita homogeneidade da forma, cúmplice da ordem social, é denunciada pelo anticonformismo da arte.” (Merquior, 1969: p. 53).

O papel que Adorno atribui à arte como via negativa é bastante revelador dos seus próprios métodos de pensamento e exposição. Afinal, com a busca de conexões não-sistêmicas através da mimese e da constelação o autor repudia as cisões impostas pelo pensamento identificador, reunificando instrumentos cognitivos tradicionalmente separados e reabsorvendo componentes artísticos à atividade científica. O estilo fragmentário e o uso das constelações refletem a tentativa de esfacelar as hierarquias conceituais, as cadeias dedutivas, as sínteses ilusórias, no espírito da atonalidade de Schönberg (que eliminou as hierarquias tonais da composição musical). E também aqui se evidencia uma interessante diferença entre Adorno e Ortega. Se o primeiro é, em termos teóricos e estilísticos, marcadamente musical, o segundo é sobretudo visual, o que de resto é coerente com a predominância de que desfrutam as artes plásticas nas reflexões estéticas de Ortega, em contraste com a posição central ocupada pela crítica musical na obra de Adorno. O perspectivismo de Ortega é quase sempre exposto por meio de analogias visuais e referências às artes plásticas, e a metáfora é um dos recursos prediletos do autor. Deslocando elementos de um plano para outro, a metáfora torna possível aplicar o visto ao

não-visto, o *patente* ao *latente*, e assim transcender a perspectiva limitada do observador – a sua realidade – sem ser preciso abandonar completamente o concreto, o visível. Já em Adorno, a influência musical dá-se no sentido de diluir o visto, de buscar o que escapa à possibilidade mesma de visualização; e essa realidade abscôndita é inacessível às metáforas. Nietzsche dirá, em *O nascimento da tragédia* (Nietzsche, S/D), que ela é acessível apenas à música. Com efeito, o pensamento negativo de Adorno pretende utilizar os conceitos como ilusões apolíneas a recobrir a verdade dionisíaca da não-identidade, com a ressalva de que a mediação de Apolo é tida aqui como um obstáculo a ser superado, e Dioniso como a meta a ser atingida na consecução da felicidade – Apolo é agora o princípio da falsa individuação, e Dioniso o da individualidade reconciliada com a natureza. Com o uso das metáforas e dos conceitos ocasionais, Ortega de certo modo se resigna com a infinitude inesgotável da realidade, apreensível apenas através de esquemas ideais, e postula a máxima purificação destes últimos; as idéias devem ser desrealizadas para que a realidade não seja idealizada, e o protótipo do artista consciente é o pintor que extrai do objeto retratado a “ficção da totalidade” (cf. Ortega y Gasset, 2005a: ps. 57-59). Adorno, por sua parte, está longe de se satisfazer com esse caráter irreal dos conceitos, e só aceita usá-los na esperança de desgastá-los e pressentir nas suas brechas a realidade inesgotável, com tudo o que tem de indizível e até de irracional; daí a sua preferência pela música.

Tendo como sua autêntica tarefa a ruptura com a organização social opressiva, a arte falsifica-se ao abandonar o impulso expressivo individualizante em nome do formalismo classicista, que Adorno denuncia em Stravinsky como reacionário. Mais grave ainda é a recaída em falsas rupturas que, a pretexto de desintegrar as estruturas e favorecer a expressão individual, cedem ao deleite vulgar dos fragmentos isolados, ao efeitismo. É o que Adorno chama de *arte culinária*, categoria em que se incluíam tanto algumas

manifestações epigônicas da vanguarda quanto o jazz e a música popular (Merquior: p. 56). Nesse tipo de manifestação artística, acaba-se com a tensão entre as partes e o todo; as partes tornam-se substituíveis entre si e com o todo. O particular e o universal são artificialmente conciliados. O estilo é substituído pelo estereótipo.

“A reconciliação do universal e do particular, da regra e da pretensão específica do objeto, que é a única coisa que pode dar substância ao estilo, é vazia, porque não chega mais a haver uma tensão entre os pólos: os extremos que se tocam passam a uma turva identidade, o universal pode substituir o particular e vice-versa.” (Adorno e Horkheimer, 1985: p. 122).

“O que se exprime na unidade do estilo como uma conformidade a leis meramente estéticas é uma fantasia romântica retrospectiva. O que se exprime na unidade do estilo não apenas da Idade Média cristã, mas também do Renascimento, é a estrutura diversificada do poder social, não a experiência obscura dos dominados que encerrava o universal. Os grandes artistas jamais foram aqueles que encarnaram o estilo da maneira mais íntegra e mais perfeita, mas aqueles que acolheram o estilo em sua obra como uma atitude dura contra a expressão caótica do sofrimento, como verdade negativa.” (Ibidem: p. 122).

Ou seja, a unidade formal do estilo exprime a estrutura diversificada da sociedade, e a missão negativa da obra de arte é revelar a falsa universalidade dessa estrutura, reproduzindo a luta sempre fracassada que a unidade empreende para nela se manifestar. A arte acena com uma unidade constituída por partes (indivíduos) livres e iguais, unidade que é sempre negada pela estrutura social opressiva reproduzida no estilo da época. Daí a importância da expressão particular a afirmar-se contra a pressão subjugadora do estilo, sugerindo a possibilidade de uma nova totalidade moldada pelas partes. Um retorno ao formalismo da arte tradicional, tal como o que Adorno imputa a Stravinsky, equivaleria a uma exaltação passadista das hierarquias sociais; a falsa ruptura da arte culinária, por sua vez, exprimiria a aceitação do nivelamento e da fungibilidade universais da sociedade de massa.

“Embora [a indústria cultural] nada mais conheça além dos efeitos, ela vence sua insubordinação e os submete à fórmula que substitui a obra. Ela atinge igualmente o todo e a parte. O todo se antepõe inexoravelmente aos detalhes como algo sem relação com eles; assim

como na carreira de um homem de sucesso, tudo deve servir de ilustração e prova, ao passo que ela própria nada mais é do que a soma desses acontecimento idiotas. A chamada Idéia abrangente é um classificador que serve para estabelecer ordem, mas não conexão. O todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação. Sua harmonia garantida de antemão é um escárnio da harmonia conquistada pela grande obra de arte burguesa.” (Ibidem: p. 118).

De fato, a homogeneização presente na arte culinária é o reflexo, no plano estético, da estrutura da sociedade de massa. O predomínio desse tipo de manifestação artística – exemplificada pelo jazz e pelo cinema – assinala o triunfo derradeiro do falso todo sobre a expressão individual, que no período burguês clássico ainda encontrava alguma margem para se manifestar. A arte, último baluarte do *trabalho do negativo*, da possibilidade de emancipação, tende a ser engolfada pela razão instrumental e aproveitada para a legitimação do existente. Efetua-se assim o fim irônico da ideologia e da alienação. Se antes a tarefa da arte era reproduzir a ideologia vigente ao mesmo tempo em que a negava pela denúncia estilística da estrutura alienante da sociedade, agora ela se limita a reproduzir mecanicamente a realidade social, não precisando sequer idealizá-la, pois as suas contradições já não são percebidas como tais. Os indivíduos acomodaram-se de tal maneira à sua condição que não a sentem como heteronômica; as suas expectativas foram finalmente conformadas pela organização opressiva, e a possibilidade de alcançar outros patamares de existência foi definitivamente varrida da sua consciência. Não se anseia mais por uma vida verdadeiramente autônoma e feliz, mas apenas por um mínimo de satisfação material e outras compensações mesquinhas que o sistema distribui de forma calculadamente aleatória, recriando como farsa os fados da tragédia antiga.

O fim da ideologia, consumado na arte, já se vinha processando nos outros campos ao longo de toda a história. A esfera da ideologia foi progressivamente estreitada até confinar-se ao campo artístico, o que corresponde ao processo de desencantamento do mundo

diagnosticado por Weber. Primeiro a arte e o conhecimento foram cindidos, depois a filosofia foi depurada, até os últimos vestígios, da teologia e da metafísica, e por fim a própria ciência, levando às últimas conseqüências o esforço de profilaxia, intentou afastar-se da noção de causalidade, na quimera de reduzir todo o universo a uma imensa sentença protocolar (Adorno e Horkheimer, 1985). O que assim se efetiva é a consagração do dado como realidade única, e a proscricção do possível e do diferente como fantasias subjetivas. A metafísica e a religião, sendo objetivamente falsas – isto é, desmentidas pelas condições sociais vigentes –, tornavam, no entanto, patente na consciência dos indivíduos um horizonte de outras realidades possíveis. Elas não seriam, para Adorno, o ópio do povo, mas um estímulo para a sua emancipação. Assim também a arte. A sua exaltação da individualidade, chegada a alturas culminantes no romantismo, assentava numa organização social injusta que reservava a uma pequena classe de privilegiados o monopólio da apreciação estética, sendo mesmo aí restringida pelas condições sociais vigentes. No entanto, ela consistia na última esperança objetiva de emancipação das classes oprimidas – e de todas as classes. A ideologia individualista não era falsa por si, mas apenas por sua pretensão de corresponder à realidade de então. E a arte tornava possível perceber tanto a virtualidade do discurso ideológico quanto a deficiência da situação existente, sendo que ambas as coisas só são apreensíveis quando referidas uma à outra. O fim da ideologia na arte significa a destruição do sujeito, que de resto nunca existiu plenamente.

“Outrora, a oposição do indivíduo à sociedade era a própria substância da sociedade. Ela glorificava ‘a valentia e a liberdade do sentimento em face de um inimigo poderoso, de uma adversidade sublime, de um problema terrificante’. Hoje, o trágico dissolveu-se neste nada que é a falsa identidade da sociedade e do sujeito, cujo horror ainda se pode divisar fugidamente na aparência nula do trágico. Mas o milagre da integração, o permanente ato de graça da autoridade em acolher o desamparado, forçado a engolir sua renitência, tudo isso significam o fascismo. (...).

A própria capacidade de encontrar subterfúgios, de sobreviver à própria ruína, com que o trágico é superado, é uma capacidade própria da nova geração. Eles são aptos para qualquer trabalho porque o processo de trabalho não os liga a nenhum em particular. Isso lembra o caráter tristemente amoldável do soldado que retorna de uma guerra que não lhe dizia respeito, ou do trabalhador que vive de biscates e acaba entrando em ligas e organizações paramilitares. A liquidação do trágico confirma a eliminação do indivíduo.

“Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão inteiramente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. (...). O princípio da individualidade estava cheio de contradições desde o início. *Por um lado*, a individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico. Todo personagem burguês exprimia, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. O indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social. (...). *Ao mesmo tempo*, a sociedade burguesa também desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas os fins privados. O burguês cuja vida se divide entre o negócio e a vida privada, cuja vida privada se divide entre a esfera da representação e a intimidade, cuja intimidade se divide entre a comunidade mal-humorada do casamento e o amargo consolo de estar completamente sozinho, rompido consigo e com todos, já é virtualmente o nazista que ao mesmo tempo se deixa entusiasmar e se põe a praguejar, ou o habitante das grandes cidades de hoje, que só pode conceber a amizade como *social contact*, como o contato social de pessoas que não se tocam intimamente.” (Ibidem: ps. 145-146).

No plano sociológico, essa destruição do sujeito, paralela à destruição da arte, é fruto da passagem do capitalismo liberal do período burguês clássico para o capitalismo monopolista da primeira metade do século XX, quando a concentração do capital se exacerba com a formação das grandes corporações e o seu domínio sobre a sociedade é potenciado pelas novas tecnologias, estendendo-se às esferas mais íntimas da existência. A separação entre a esfera da produção e a esfera da distribuição é desfeita, e a produção das mercadorias desdobra-se na produção dos gostos e das necessidades pessoais, condicionando os indivíduos ao consumo de bens determinados, subsumindo a arte na publicidade. O valor de troca, que antes mantinha uma relação ambígua com a arte, nela deixando uma margem para a sobrevivência – e o predomínio – do valor de uso, enfim a subjuga, assenhoreando-se não só da sua distribuição como da sua produção,

determinando a sua forma e o seu conteúdo. A pseudo-arte gerida pela indústria cultural insere-se definitivamente no processo de reprodução social, é instrumentalizada como lazer oferecido à força de trabalho nos intervalos da sua labuta, servindo-lhe de revigoramento para a retomada das atividades produtivas. A essa função social da pseudo-arte correspondem os seus atributos estéticos, já considerados, cuja influência se exerce no sentido da erradicação do novo e da reiteração do dado, o que se manifesta da forma mais incisiva na substituição da sublimação dos instintos, característica das verdadeiras obras de arte, pela promessa nunca cumprida da sua satisfação imediata (Adorno e Horkheimer, 1985). Enfim, tudo isto não se dá no vazio, mas no terreno previamente criado pelo poder oníbranco do capital, que pode agora organizar coordenadamente as esferas da produção e da distribuição, modelando os objetos culturais de acordo com os seus interesses e interditando às produções independentes a possibilidade de sobreviver no mercado. O domínio do capital sobre a arte é o corolário do seu domínio mais vasto sobre a sociedade.

Em resumo, é o triunfo do capital que torna possível a sociedade de massa. A gênese da massa social encontra-se, por um lado, no processo de urbanização e industrialização responsável pela concentração populacional nas grandes cidades e, por outro lado, na atomização dos indivíduos, desarraigados dos seus antigos vínculos familiares e comunitários e submetidos agora à ação niveladora do regime de trabalho das fábricas e do lazer provido pela indústria cultural. A própria desintegração da família burguesa representa um grave dano à economia psíquica do indivíduo, na medida em que substitui a opressão paterna pela opressão anônima da coletividade mediada pela técnica. Dá-se aqui o mesmo que com a arte: o pai é a representação do todo (a sociedade) no particular, e permite ao indivíduo experimentar, pelo conflito entre os seus impulsos e a autoridade paterna

internalizada, a tensão entre as possibilidades de emancipação e a estrutura social coercitiva. Não é de estranhar que os frankfurtianos expressem uma certa nostalgia pela “velha’ repressão da família tradicional, onde o indivíduo, na luta contra o pater-famílias, temperada pelo carinho materno, ainda encontrava chances de se modelar uma personalidade verdadeiramente própria” (Merquior, 1969: p. 156). Diluindo a autoridade paterna numa nebulosa autoridade coletiva cujos contornos se confundem com os da própria realidade, e moldando pormenorizadamente todas as necessidades e pulsões dos indivíduos, a sociedade de massa destrói ironicamente o antagonismo entre superego e id; a internalização de um superego torna-se desnecessária, pois os instintos e pulsões são nivelados e satisfeitos de forma controlada pelo sistema (numa como concretização do *brave new world*). O sistema, em outras palavras, assume as funções simultâneas de superego e id. O sujeito é definitivamente aniquilado.

Assim, pode-se dizer que tanto Ortega como Adorno vêem no fenômeno das massas um nivelamento dos indivíduos no plano dos seus instintos mais básicos. Mas, enquanto para o primeiro autor isto se efetua pela afirmação unidirecional dos instintos na ausência de uma socialização bem-sucedida, para o segundo é a própria socialização que homogeneiza e domestica os instintos no interesse da reprodução do sistema.

A morte do sujeito, a subsunção da cultura e da ideologia na técnica dominante, o fim da alienação, tudo isto é um processo levado a cabo pela marcha triunfante do capital, agora na sua fase monopolista; e essa marcha encaminha-se inexoravelmente para o fascismo. Adorno vê o fascismo não como uma realidade qualitativamente distinta do capitalismo, mas como a sua conclusão necessária. Daí as incontáveis analogias entre o radialista e o *Führer*, entre os espectadores do cinema e as platéias das apresentações militares, e diversas outras. E daí a insistência do autor nos detalhes formais das obras, nas

graves implicações da estereotipia artística e lingüística. O indivíduo passível de se amoldar, no mais íntimo de sua pessoa, pelas pressões da publicidade já é virtualmente o seguidor do líder totalitário, e a cena final de *O grande ditador*, de Chaplin, com o vento a ondular os trigos desmente de forma cabal todo o seu discurso antifascista (Adorno e Horkheimer, 1985). Não importa qual seja o seu conteúdo, a linguagem estandardizada da indústria cultural esvazia o indivíduo da sua subjetividade, transformando-o em ventríloquo da coletividade opressiva.

Traduzindo de modo explícito e brutal o predomínio do falso todo sobre o indivíduo finalmente desfeito, o nazismo apenas patenteia a irracionalidade que já estava no âmago da sociedade de troca e da razão instrumental. Nele culmina uma milenar estrutura de pensamento e de organização que, surgida das precárias condições em que pela primeira vez o homem confrontou a natureza, foi tenazmente mantida quando elas já se haviam dissipado. O paradoxo do século XX consiste em que a heteronomia é exacerbada justamente no momento em que os recursos materiais acumulados poderiam permitir a todos uma existência autônoma. Em termos marxistas, trata-se da diacronia entre a infraestrutura e a superestrutura. O domínio do homem sobre a natureza tornou-se, pelo progresso da técnica, incontestado; mas o princípio da troca e o correlato pensamento identificador, respostas humanas primitivas aos desafios da sobrevivência, arraigaram-se e ameaçam eternizar-se na sociedade. O momento da sua superação – identificada com a sublevação da classe operária – foi desperdiçado, e o sistema demonstrou uma insuspeitada capacidade de neutralizar as suas próprias contradições. Na verdade, mais que neutralizá-las, ele foi capaz de erradicá-las da consciência dos indivíduos, tornando homogêneo o seu domínio sobre a sociedade – em última instância, é nisto que consiste o fenômeno das massas. Em diálogo com a tradição marxista, o *pathos* apocalíptico de

Adorno vem da constatação de que, em certo sentido, a infra-estrutura se converteu em superestrutura. Superestrutura x infra-estrutura, superego x id, cultura x técnica, todas essas dicotomias foram superadas desde que o aparato técnico logrou subjugar todas as esferas da vida, tornando obsoletos os antigos instrumentos espirituais de dominação. Os meios de produção converteram-se na sua própria ideologia.

Esse processo corresponde, *grosso modo*, à passagem da cultura para a civilização, vaticinada por Spengler (Spengler, 2006), e oferece um importante ponto de comparação entre Adorno e Ortega. Como já foi dito, Ortega rejeita a divisão, tradicional no pensamento alemão, entre cultura e civilização. Diz ele que

“Spengler acredita que a técnica poderá continuar vivendo depois que tiver morrido o interesse pelos princípios da cultura. Não posso acreditar nisso. A técnica é consubstancialmente ciência, e a ciência não existe se não interessa em sua pureza e por ela mesma, e não pode interessar se as pessoas não continuam entusiasmadas com os princípios gerais da cultura. Se esse fervor desaparecer – como parece acontecer –, a técnica só poderá sobreviver um pouco, enquanto durar a inércia do impulso cultural que a criou. Vivemos com a técnica, mas não da técnica. Esta não vive de si mesma, não é *causa sui*, mas sim um precipitado útil, prático, de preocupações supérfluas, inúteis.” (Ortega y Gasset, 2002a: p. 116).

Já Adorno, embora discordando de Spengler em vários aspectos (Adorno, 2001, ps. 43-67), subscreve implicitamente a sua tese de que a cultura pode vir a ser substituída pela técnica, e crê mesmo que essa é a sua tendência natural, na medida em que ela tem estado, desde os seus primórdios, atrelada à razão instrumental. Desde o início a cultura estaria voltada, no essencial, para a manipulação da natureza e dos homens; qualquer atuação sua para além dessa esfera teria sido sempre acidental, quase que um efeito não-pretendido e potencialmente contestador dos seus verdadeiros desígnios. A pura técnica não é portanto uma negação da cultura, mas a sua manifestação depurada e auto-subsistente. E a ameaça

que o domínio da técnica anuncia não é a do fim catastrófico da civilização, mas a da sua perpetuação.

No prefácio de *Dialética do esclarecimento* (Adorno e Horkheimer, 1985: p. 15), Adorno inclui Ortega y Gasset (junto com Karl Jaspers e Aldous Huxley) entre aqueles críticos da civilização dos quais pretende afastar-se, na medida em que eles se limitariam a uma exaltação passadista da cultura enquanto valor. Percebe-se que essa descrição não corresponde exatamente ao que foi exposto sobre Ortega; o objetivo declarado deste consiste, bem pelo contrário, em revitalizar a cultura, superando o que ela tem de estático e convencional. Mas, ainda que questionável, a classificação demarca uma clara diferença entre os autores quanto ao entendimento da cultura e da civilização. Se ambos identificam um vínculo inextricável entre as duas, Adorno o faz por um prisma marxista que está ausente em Ortega. Por mais que reconheça o seu valor e a sua influência sobre a sociedade, Adorno vê a cultura sempre em conexão com – e em subordinação a – as relações sociais e as forças produtivas. A cultura não é para ele um valor em si, mas apenas um elemento entre outros da vida social; o seu papel não é exercer uma autoridade espiritual ou uma influência formativa sobre a sociedade, mas apenas refletir e contrabalançar dialeticamente as demais esferas coletivas. A decadência cultural não é portanto o problema decisivo, mas apenas o sintoma de um problema mais fundamental, qual seja, a ossificação das relações sociais injustas no momento em que o progresso das forças produtivas poderia permitir a sua superação. À degradação do espírito corresponde a absolutização das relações sociais existentes, que podem agora prescindir das suas antigas legitimações. Adorno não critica a civilização em favor da cultura, critica a cultura em favor de uma nova civilização. Já Ortega, embora faça questão de sobrepor a vida concreta à cultura, atribui a esta um papel privilegiado. A vida oferece apenas um estímulo para a

atividade cultural livre e criadora; ela consiste numa matéria mais ou menos informe que o homem modela e dota de sentido em consonância com as suas necessidades e a sua liberdade de escolha. Ainda que a atividade cultural seja sempre delimitada pelos problemas vitais imediatos, fica-se com a impressão de que a sua margem de ação é consideravelmente larga e o seu papel na história, decisivo.

Malgrado a sua distância do marxismo tradicional, Adorno retém a concepção de um processo histórico descontínuo, em que o descompasso entre as forças produtivas e as relações sociais deve ser superado pela modificação radical destas últimas – bem como da sua correspondente superestrutura cultural. A sociedade de troca e o pensamento identificador são as respostas humanas primitivas à necessidade de dominar a natureza com os recursos materiais limitados de que se dispunha à partida; desde que esses recursos se acumularam, esgotando as suas potencialidades, é imperioso que a cultura e as relações sociais vigentes sejam substituídas, superando-se o princípio da troca. Toda a cultura existente, no fim das contas, não visa senão a favorecer as condições que tornarão possível a sua própria superação. Idealmente, ela deve desempenhar a função paradoxal de legitimar a civilização e ao mesmo tornar patente a sua insuficiência; concretamente, o que Adorno deplora no seu tempo é o esvaziamento da cultura enquanto ideologia, e portanto a consolidação da civilização como entidade auto-suficiente. Todo o pessimismo adorniano é decorrência da promessa nunca cumprida de uma descontinuidade histórica.

A concepção histórica de Ortega, em contraste, é toda pautada pela continuidade. A função da cultura não é favorecer o avanço da civilização até o ponto de se tornar desnecessária e substituível, mas coordenar ativamente o processo civilizatório num continuum ininterrupto entre passado e futuro, num movimento de acúmulo que evite conscientemente toda ruptura significativa (isto é, toda revolução). Ortega percebe a

história, primariamente, como uma frágil construção humana tendente a desmoronar a qualquer momento. Dessa perspectiva, a questão fundamental não é a de como superar a cultura existente para permitir uma nova configuração civilizacional, e sim a de como preservá-la para que a civilização não pereça. O esvaziamento da cultura não ameaça deixar a técnica na posição de senhora absoluta; ameaça, a longo prazo, destruí-la. Para Adorno a cultura é a contrapartida da civilização; para Ortega, a civilização é um subproduto da cultura e não sobrevive sem ela.

Por fim, cabe considerar as conclusões práticas que Adorno extrai dos seus diagnósticos teóricos. Rejeitando a crença marxista na necessidade histórica mas preservando o horizonte marxista de aspirações, o autor enclausura-se numa posição ainda mais ambígua e paradoxal que a de Ortega no que concerne a projetos políticos e a propostas de intervenção social. Desperdiçado o momento da sua superação, o sistema fortaleceu-se e logrou escamotear as suas contradições; a ideologia e a alienação, típicas de um tempo em que ainda existia um arremedo de subjetividade, foram diluídas pela mecanização dos indivíduos e das relações; o falso todo estendeu o seu domínio a todos os setores da realidade. Todas as vias de ação política, tanto as institucionais como as revolucionárias, apenas dão continuidade ao mesmo processo milenar de reificação do homem e da natureza, e todos os agentes históricos estão de alguma forma comprometidos com a manutenção do sistema. Daí que Adorno rejeite qualquer subordinação – e talvez mesmo qualquer coordenação – da teoria à práxis social. No fundo, ele não tem um projeto político, assim como não tem uma ética; a sua epistemologia já é o seu projeto político, e dá como pressupostos um diagnóstico absolutamente negativo da realidade existente e o imperativo moral de superá-la. A justificação da sua empresa filosófica e política repousa sobre a experiência direta do sofrimento humano, e é fortemente inspirada pela realidade

histórica do nazismo. “Suffering is the corporeal imprint of society and the object upon human consciousness: ‘The need to let suffering speak is a condition of all truth. For suffering is objectivity that weighs upon the subject...’ (ND 17-18)”. (Zuidervaart, 2003). E: “Hitler’s barbarism imposes a ‘new categorical imperative’ on human beings in their condition of unfreedom: so to arrange their thought and action that ‘Auschwitz would not repeat itself, [that] nothing similar would happen’ (ND 365).” (Idem). Rejeitando a possibilidade de apreensão conceitual da condição humana, Adorno parece atribuir um privilégio ontológico à realidade irracional do sofrimento; este seria, por assim dizer, o dado imediato na sua filosofia.

Na ausência de caminhos para a ação social, resta o pensamento negativo como única práxis. A negação dos conceitos e a busca da não-identidade constituem, em última instância, uma estratégia política. Somente pela emergência das particularidades marginalizadas pelos conceitos seria possível favorecer uma ordem social alternativa moldada por indivíduos autônomos. Convencido de que vive no pior dos mundos e não vislumbrando qualquer saída da reificação oníabrangente, mas ao mesmo tempo alimentando as mais altas expectativas para o futuro – ou seja, a reconciliação do homem com a natureza, a plena realização do sujeito –, Adorno conclui pela recusa incondicional do existente (erigido sobre a identidade conceitual dos objetos). Seu pensamento rejeita qualquer concessão, qualquer gradação; o fato é sempre julgado pelo critério do idealmente possível e é, portanto, necessariamente depreciado. Tal atitude culmina, no campo da moral, em uma espécie de defesa da misantropia como imperativo categórico, como se pode notar em alguns dos mais amargos aforismos de *Minima Moralia* (Adorno, S/D). Estando a vida humana falsificada até a raiz, toda espontaneidade vital implica uma

cumplicidade com o sistema, e as pequenas satisfações cotidianas legitimam tacitamente as condições que impedem a satisfação integral de todos os indivíduos.

Enfim, o pensamento negativo de Adorno, bem como a práxis a ele associada, devem ser vistos contra o pano de fundo de uma realidade histórica e de uma sensibilidade pessoal muito particulares. O seu ponto de partida é a condenação irremissível do mundo existente e a aposta na eficácia da pura negação para a construção de outro mundo possível. O pensamento negativo não é apresentado como uma mera proposta metodológica, mas como a única saída, em todos os campos; ele é a tentativa que o sujeito cognoscente empreende para escapar da violência do conceito mergulhando no mar da não-identidade, sem saber ao certo se assim se salva ou se suicida.

“(…) no mundo administrado que Adorno diagnosticava, sob o domínio do pensamento unitário, como era possível ‘fazer sobressair’ o específico, o não-idêntico? E se um ‘estado justo’ fosse libertado da dialética (ND, 22), o que é que fazia com que o não-idêntico doravante libertado, sobre o qual o pensamento unitário e a dialética não tinham mais poder, não caísse no amorfo, no isolado, na cegueira natural? O que era que ‘reconciliava’ o diferente, isto é, tornava possível um conjunto sem coerção, uma universalidade sem coerção? Se a dialética era um conhecimento que descobria o sem-conceito em meio a conceitos sem o identificar a esses conceitos (21), como se poderia, então, imaginar uma ascensão para uma universalidade sem coerção, até a fórmula de Hölderlin, ‘mas o diferente é bom?’” (Wiggershaus, 2002: p. 635).

Difícilmente se encontrarão, na obra de Adorno, respostas consistentes para essas questões, o que é agravado pela ausência de uma teoria social pormenorizada e pela escassez de base empírica, ponto ressaltado por muitos de seus críticos (Bronner, S/D; Bottomore, 2002; Trenkle, S/D; Wiggershaus, 2002). Apesar das suas contribuições à pesquisa sociológica – principalmente em sua participação no estudo *A personalidade autoritária* –, Adorno jamais chegou a construir uma ponte sólida entre a filosofia e a teoria social. Stephen Bronner chega mesmo a afirmar que certas descobertas contidas em *A personalidade autoritária* desmentem a avaliação adorniana dos efeitos da indústria cultural

sobre os indivíduos, sem terem sido, no entanto, incorporadas pelo autor à sua teoria (Bronner/S/D). É inevitável, assim, a impressão de que Adorno sobrevaloriza o alcance dos seus projetos teóricos, com grave prejuízo da sua operacionalização empírica (deficiência que compartilha, aliás, com Ortega y Gasset).

5 – Considerações finais: indivíduos e massas no pensamento social de José Ortega y Gasset e Theodor W. Adorno

Afirmção desregrada da subjetividade ou imposição totalitária da coletividade, ameaça de destruição da civilização ou fator de estabilização do existente, o fenômeno das massas assume um ou outro desses aspectos de acordo com as concepções e expectativas que se tenha a respeito do indivíduo. Ao equacionar o indivíduo como *eu* e *circunstância*, Ortega y Gasset acentua o seu caráter histórico e as suas limitações constitutivas, tomando-os como dados da condição humana. Adorno, situando o sujeito para além das vicissitudes históricas que impedem a sua plena realização, denuncia como contingente e iníqua a própria dualidade que opõe o indivíduo à realidade, a qual não é mais que um produto reificado da subjetividade; não é a circunstância que limita o eu, mas o eu que se limita a si próprio, impedindo a sua realização como sujeito. Nos termos de Ortega, Adorno aspira à integração – e dissolução – do eu e da circunstância; nos termos de Adorno, Ortega naturaliza a alienação, construindo sobre ela uma ontologia. Ortega acusaria Adorno de subjetivismo, Adorno veria em Ortega um cúmplice da organização opressiva.

Conciliando eu e circunstância – e sujeito e objeto – Ortega assume como definitivas a separação humana da natureza e a alienação social. Ele dessubstancializa os dois conceitos e coloca-os em interação, mas preserva a dualidade; eu e circunstância influenciam-se e constituem-se mutuamente, num movimento incessante, mas jamais se confundem. Adorno, por sua parte, só pode conceber essa dinâmica tensional em vista de uma integração final; o caráter não-substancial do indivíduo explica-se pelas circunstâncias históricas, que o alienam da sua verdadeira substância – o sujeito a ser realizado no futuro.

Trasladar essa dessubstancialização para a teoria é legitimar a dessubstancialização do sujeito na prática. Daí o dever de manter intacto o sujeito transcendental kantiano, mesmo que isso signifique desistir do conhecimento positivo da realidade. O pensamento negativo rejeita a totalidade hegeliana apenas para colocá-la fora do alcance teórico, inacessível aos conceitos mas no entanto pressentida e almejada como meta histórica. Não há negação sem afirmação. Adorno nega a identidade dos indivíduos e das coisas porque afirma a sua identidade no fim dos tempos; a não-identidade é a verdadeira identidade, impedida pela história de se manifestar.

É impossível que concepções tão opostas não se traduzam em diagnósticos contrastantes no campo sociológico. O fenômeno com que ambos os autores se deparam é o mesmo: a homogeneização dos indivíduos, a sua diluição numa coletividade indiferenciada. Para Ortega, a homogeneidade é o sintoma do triunfo do eu que, desligado das circunstâncias, converte-se numa matéria informe, num agregado de instintos, já que o que diferencia e dá substância a cada indivíduo é a sua inserção em circunstâncias (históricas e sociais) particulares. Do ponto de vista sociológico, a massificação decorre de uma diluição das circunstâncias locais numa circunstância única e global (pela passagem da vida comunitária para a vida urbana, acelerada a partir de meados do século XIX) que, ao contrário das antigas, não exerce pressões – nem materiais nem morais – sobre os indivíduos, deixando-os entregues à livre satisfação dos seus apetites. Já para Adorno, a própria satisfação disponibilizada às massas é um mecanismo de opressão empregado pelo capital para a reprodução da ordem existente; a homogeneidade não é produzida pelos indivíduos libertados dos seus antigos vínculos sociais, mas induzida pelo sistema. Sendo toda a organização vigente uma reificação mutiladora do sujeito, tudo que a reforce é uma negação deste último, mesmo quando se trate da auto-satisfação individual. Para Ortega, a

liberdade individual consiste em escolher entre as possibilidades oferecidas pelas circunstâncias; para Adorno, a liberdade plena seria prescindir das circunstâncias existentes, e a única liberdade atualmente possível é negá-las.

Isto impõe sérias dificuldades à definição de uma terminologia e à avaliação de realidades empíricas. Em princípio, todos os fenômenos podem ser atribuídos ao sistema, pois o sistema é toda a realidade que nos é apresentada, e fora dele existe apenas o sujeito enquanto possibilidade. O indivíduo massificado, ao satisfazer-se com o consumo voluntário dos produtos que lhe são oferecidos, e não almejando nada para além disso, não pode jamais ser considerado livre, pois a liberdade não se define pela escolha entre as alternativas dadas, mas pela sua negação em nome de outras possíveis. É difícil divisar assim algum critério empírico, no plano da própria psicologia, para avaliar motivos e intenções individuais. Sendo a única referência admissível um sujeito inexistente e indefinível, toda ação dos sujeitos concretos, ao negar o outro sujeito possível, pode ser remetida ao sistema, que aparece então como o único ente dotado de intencionalidade. É claro que para Adorno o sistema se constitui, em termos sociológicos, pela dominação de classes, e que a massificação está relacionada com o domínio do capital sobre as esferas de produção e distribuição, domínio potenciado pela tecnologia. Portanto, o seu poder sobre os indivíduos manifesta-se em fenômenos palpáveis, como o monopólio econômico, a classificação estandardizada dos produtos, o condicionamento dos consumidores pela propaganda, etc. Mas é o caso de se perguntar se tal poder é realmente absoluto, se o indivíduo está de fato impossibilitado de exercer qualquer *feedback* sobre o mercado, influenciando na produção e na oferta de mercadorias e preservando alguma margem de autonomia – inclusive nas outras esferas. Parece mais provável que o indivíduo exerça, sim, esse tipo de influência, apenas não no sentido desejado por Adorno. A depreciação do

sujeito existente como alienado do sujeito possível parece implicar, necessariamente, a impossibilidade de entender os fenômenos sociais em termos de agregação de ações individuais. A coletividade é hipostasiada e os indivíduos são classificados como absolutamente carentes de liberdade sempre que agem contrariamente àquilo que o autor, e não eles próprios, estabelece como os seus interesses objetivos.

Quanto a Ortega y Gasset, toda restrição a suas análises deve dirigir-se, obviamente, no sentido inverso, questionando a efetividade e a extensão da influência que o autor atribui aos indivíduos na explicação do fenômeno das massas. Um dos aspectos mais controversos de *A rebelião das massas* é o significado do conceito de homem-massa, que o autor afirma ser exclusivamente moral e psicológico, mas que não deixa de ter ressonâncias classistas e é invariavelmente tomado com tal conotação. Pelo que já foi aqui exposto sobre a tese do livro e sobre a sua conexão com o resto da obra de Ortega, creio poder afirmar que uma compreensão predominantemente moral do conceito de homem-massa é possível e proveitosa. Creio mesmo que apenas assim o conceito preserva a sua utilidade teórica, como síntese valiosa mas precária de uma série de tendências psicológicas, políticas e sócio-culturais que assumiram preeminência nas sociedades ocidentais a partir do século XX. Ademais, a própria filosofia de Ortega permite essa leitura. Negada a substancialização dos conceitos, e sendo o indivíduo o produto de escolhas efetuadas em circunstâncias sociais determinadas, não faria nenhum sentido identificar o homem-massa com classes e indivíduos particulares, devendo-se antes tomá-lo como um tipo ideal, como uma configuração psicológica favorecida por certas situações sociais.

Não obstante, não se pode dizer que o próprio autor tenha alcançado plenamente essa coerência teórica. Sobrepondo numa mesma análise uma infinidade de planos – moral, psicológico, sociológico, político, etc. – e almejando sempre um diagnóstico global e uma

solução categórica para a situação abordada, mas ao mesmo tempo carecendo de uma sociologia e de uma base empírica consistentes, ele inevitavelmente extrapola as suas próprias restrições conceituais, e a noção de homem-massa, flutuando no vazio sociológico, é então impelida a associações classistas. Como considera Hélio Jaguaribe (no prólogo de Ortega y Gasset, 1982), a sociologia orteguiana concentra-se sobretudo no estudo das relações interpessoais, às vezes quase se confundindo com uma psicologia social, e a aversão do autor ao anônimo e ao impessoal embota a sua sensibilidade para realidades tais como as estruturas econômicas e a estratificação social. Nessas condições, fica-se com a impressão de que todos os indivíduos estão imersos em circunstâncias rigorosamente iguais, tendo à sua disposição as mesmas possibilidades e massificando-se mais ou menos apenas em função das suas próprias escolhas. O autor deixa espaço, assim, para interpretações paradoxalmente essencialistas das suas análises. E Jaguaribe também tem razão ao dizer que com isso Ortega permite que aflorem os seus próprios preconceitos de classe (Ibidem: p. 23), embora eu discorde que eles sejam essenciais na definição de *vida nobre* e *vida vulgar* e que se voltem basicamente contra a classe operária; parece-me, ao contrário, que eles são residuais naquela definição e que atingem sobretudo as classes médias. Os exemplos mais marcantes e recorrentes de homens-massa não são buscados entre os trabalhadores e sindicalistas, mas entre os acadêmicos e as elites políticas européias, e o epíteto de “bom burguês” aparece em outras obras sempre que Ortega decide menosprezar qualquer empresa – seja social ou filosófica – como medíocre. Se o autor pode ser acusado de algo, é de superlativar a “classe-medianização” da sociedade de seu tempo e, por outro lado, de alimentar uma nostalgia exagerada de um certo *ethos* heróico que tende a se desvanecer nas atuais sociedades massificadas e burocráticas – nostalgia que, no caso de Ortega, está estreitamente vinculada ao seu projeto de reerguer a

Espanha como alternativa viável à Europa moderna, mas que ele não deixa de compartilhar, em certo sentido, com liberais recalcitrantes como Weber, sempre a buscarem meios de inflar com alguma vitalidade o corpo apático da modernidade.

Caracterizado em termos de subjetivismo desenfreado ou de hipertrofia da opressão coletiva, o fenômeno das massas sociais decerto resistiria a ser enquadrado unilateralmente em qualquer desses pólos explicativos. Tanto os diagnósticos de Ortega y Gasset como os de Theodor W. Adorno, com seus exageros e ressonâncias apocalípticas, estão marcados pelos dilemas de uma época que convidava a projetos teóricos vastos e a posicionamentos pessoais incondicionais. A humilhante decadência espanhola e a emergência dos totalitarismos europeus, no caso de Ortega; a realidade brutal do nazismo e o súbito triunfo da indústria cultural americana, no caso de Adorno – tais fatos, entre outros, exercem uma influência decisiva sobre as obras de ambos os autores, cobrando-lhes o ônus da sua urgência e impelindo-os a sentenciar julgamentos globais baseados, muitas vezes, apenas nos detalhes que mais repercutiam nas suas circunstâncias imediatas, e não necessariamente naqueles que se revelariam os mais importantes para o decorrer do processo histórico. Quaisquer que sejam, nas análises dos autores, os elementos julgados válidos para uma reflexão atual sobre o fenômeno das massas, devem ser cuidadosamente avaliados em sua posição primitiva dentro de uma visão de mundo e de uma perspectiva histórica bem específicas. Só assim poderemos estar seguros de transplantá-los sem prejudicar a sua funcionalidade; caso contrário, deveríamos escolher entre descartá-los como inviáveis ou aceitá-los integralmente, com todas as conseqüências que trazem consigo.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. Sel. de Jorge M. B. de Almeida. Trad. de Julia Elisabeth Levy. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. IN: **Adorno** (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Minima Moralia**. Trad. de Victor Viano. Venezuela: Monte Avila Editores, S/D.

_____. *O fetichismo na música e a regressão da audição*. Trad. de Luiz João Baraúna. IN: **Adorno** (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Prismas**. Trad. De Augustin W. e Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Teses sobre filosofia da história*. In: Kothe, Flávio R. (org.); Fernandes, Florestan (coord.). **Walter Benjamin** (Coleção “Grandes Cientistas Sociais”, vol. 50, “Sociologia”). São Paulo: Ática, 1991.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1980.

BOHMAN, James. *Critical Theory*. In: **Stanford encyclopedia of philosophy** [online], 2005. Disponível na World Wide Web: <<http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory>>

BOTTOMORE, Tom. **The Frankfurt School and its critics**. London and New York: Routledge, 2002.

BRONNER, Stephen. **Dialectics at a standstill: a methodological inquiry into the philosophy of Theodor W. Adorno**. S/D. Disponível na World Wide Web: <<http://www.uta.edu/huma/illuminations/bron2.htm>>

DEMETERIO III, F.P.A. **Critical hermeneutics**. Diwatao [online]. Department of Philosophy and Human Resource Development San Beda College, Mendiola, Manila, Philippines, 2001. Disponível na World Wide Web: <http://www.geocities.com/philodept/diwatao/critical_hermeneutics.htm>

_____. **Dialectical hermeneutics**. Diwatao [online]. Department of Philosophy and Human Resource Development San Beda College, Mendiola, Manila, Philippines, 2001. Disponível na World Wide Web: <http://www.geocities.com/philodept/diwatao/dialectical_hermeneutics.htm>

_____. **Introduction to hermeneutics**. Diwatao [online]. Department of Philosophy and Human Resource Development San Beda College, Mendiola, Manila, Philippines, 2001. Disponível na World Wide Web: <http://www.geocities.com/philodept/diwatao/introduction_to_hermeneutics.htm>

_____. **The romanticist hermeneutics of Schleiermacher and Dilthey**. Diwatao [online]. Department of Philosophy and Human Resource Development San Beda College, Mendiola, Manila, Philippines, 2001. Disponível na World Wide Web: <http://www.geocities.com/philodept/diwatao/romanticist_hermeneutics.htm>

DIEGO, Enrique de. **El "error Ortega"**. La Ilustración Liberal [online]. Setembro de 2001, nº 9. Disponível na World Wide Web:

<http://www.libertaddigital.com/ilustracion_liberal/articulo.php/165>

DOMÍNGUEZ, Pedro José Chamizo. **José Ortega y Gasset**. S/D. Disponível na World Wide Web: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ortega/introd.htm>>.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Trad. de Flávio Paulo Meurer. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Ortega y Gasset e a aventura da razão**. São Paulo: Moderna, 1994. (Coleção logos).

LLOSA, Mario Vargas. **Rescate liberal de Ortega y Gasset**. Letras Libres [online], Julho de 2006. Disponível na World Wide Web:

<<http://www.letraslibres.com/pdf.php?id=11069>>.

MACHADO NETO, A. L. **Formação e temática da sociologia do conhecimento**. São Paulo: Convívio/Edusp, 1979.

MALPAS, Jeff. *Hans-Georg Gadamer*. In: **Stanford encyclopedia of philosophy** [online], 2005. Disponível na World Wide Web:

<<http://plato.stanford.edu/entries/gadamer/>>

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Trad. de Sérgio Magalhães Santeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. *O problema de uma sociologia do conhecimento*. In: Bertelli, A. R. (org.); Soares Palmeira, Moacir G. (org.); Velho, O. Guilherme (org.). **Sociologia do conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

MARÍAS, Julian. **História da filosofia**. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin.**

Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

MUSSE, Ricardo. **Passagem ao materialismo.** *Lua Nova*. [online]. 2003, no. 60, pp.

97-116. Disponível na World Wide Web:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-644520030003000006&lng=en&nrm=iso)

[644520030003000006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-644520030003000006&lng=en&nrm=iso)>

_____. **Verdade e história, segundo Adorno.** Trópico [online], setembro de 2003.

Disponível na World Wide Web: <<http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/1686,1.shl>>

NIETZSCHE, Friedrich W. **A origem da tragédia.** São Paulo: Moraes, S/D.

OLLETA, Javier Echegoyen. **Breve introducción al pensamiento de Ortega y**

Gasset. S/D. Disponível na World Wide Web: <[http://www.e-](http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Introduccion-Ortega.htm)

[torredebabel.com/OrtegayGasset/Introduccion-Ortega.htm](http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Introduccion-Ortega.htm)>.

ORTEGA Y GASSET, José. **A desumanização da arte.** Trad. De Ricardo Araújo. São

Paulo: Cortez, 2005.

_____. **A rebelião das massas.** Trad. de Marylene Pinto Michael. 2ª ed. São Paulo:

Martins Fontes, 2002.

_____. **Adão no paraíso e outros ensaios de estética.** Trad. de Ricardo Araújo.

São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Discursos políticos.** Madri: Alianza Editorial, 1990.

_____. **El tema de nuestro tiempo.** Madrid: Espasa Calpe, 2005.

_____. **História como sistema. Mirabeau ou o político.** Trad. de Juan A. Gili

Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora UNB, 1982.

_____. **Meditações do Quixote**. Trad. de Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

_____. **O homem e a gente**. Trad. de J. Carlos Lisboa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973.

_____. **Que é filosofia?** Trad. de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1971.

_____. **Unas lecciones de metafísica**. Madri: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2003.

_____. **Verdad y perspectiva**. S/D. Disponível na World Wide Web:
<<http://www.ensayistas.org/antologia/XXE/ortega/>>.

ORTIZ, Renato. **A escola de Frankfurt e a questão da cultura**. São Paulo: 1985.
Disponível na World Wide Web:

<http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_01/rbcs01_05.htm>

OUTHWAITE, William. **Entendendo a vida social**. Trad. de Alfredo Leoni. Brasília: UNB, 1985.

PORTECARRERO F. DA SILVA, M. Luísa. *Círculo Hermenêutico*. **E-dicionário de termos literários** [online]. S/D. Disponível na World Wide Web:

<http://www.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/C/circulo_hermeneutico.htm>

_____. *Hermenêutica*. **E-dicionário de termos literários** [online]. S/D.
Disponível na World Wide Web:

<<http://www.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/hermeneutica.htm>>

RAMBERG, Bjørn e GJESDAL, Kristin. *Hermeneutics*. In: **Stanford encyclopedia of philosophy** [online], 2005. Disponível na World Wide Web:

<<http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>>

SPLINGER, Oswald. **The decline of the West**. New York: Random House, 2006.

TRENKLE, Norbert. **Negatividade interrompida – notas sobre a crítica de Horkheimer e Adorno a Kant e ao esclarecimento**. S/D. Disponível na World Wide

Web: <<http://adorno.planetaclix.pt/ntrenkle.htm>>

ZUIDERVAART, Lambert. *Theodore Adorno*. In: **Stanford encyclopedia of philosophy** [online], 2003. Disponível na World Wide Web:

<<http://plato.stanford.edu/entries/adorno/>>

WENNING, Mario. **Heidegger and Adorno: opening up grounds for a dialogue**.

Gnosis. Volume VI, Nº 1, 2002. Disponível na World Wide Web:

<http://artsandscience.concordia.ca/philosophy/gnosis/vol_vi/heidegger_adorno.html>

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)