

Sugestões para o estudo da política contidas no Espectador de Ortega y Gasset

Suggestions for the study of politics contained in Spectator, by Ortega y Gasset

Prof. Dr. José Mauricio de Carvalho (UFSJ – São João del-Rei - MG)
mauricio@ufs.edu.br

Resumo: Nesta comunicação apresentamos questões que em política merecem ser aprofundadas no âmbito do *VIII Colóquio Antero de Quental*. Pela proximidade com as conclusões já estabelecidas nos colóquios anteriores resumimos as teses sobre política do filósofo espanhol Ortega y Gasset em *El espectador*, indicando como elas podem auxiliar no aprofundamento das questões ainda a investigar.

Palavras-chave: Política; Filosofia; Organização; Estado; Cultura.

Abstract: In this lecture we present political questions that deserve deeper consideration within the *VIII Colóquio Antero de Quental*. Since the conclusions are so close to those reached during our previous meetings we present a summary of the philosopher Ortega y Gasset's thesis on politics as presented in *El espectador*, pointing out how they can help further investigations into such questions.

Key words: Politics; Philosophy; Organization; State; Culture

1. Considerações iniciais

Esta comunicação abre o *VIII Colóquio Antero de Quental*, dedicado ao aprofundamento de problemas políticos no Brasil e em Portugal nos séculos XIX e XX. Este Colóquio segue o estudo iniciado no anterior e que teve por objeto as experiências, formas e o pensamento político no Brasil e em Portugal nos últimos duzentos anos. Levamos em conta que algumas questões continuam a merecer novos estudos: como diferenciar as monarquias portuguesa e brasileira no século XIX; de que modo tratar a experiência liberal nos dois lados do Atlântico; como caracterizar a experiência republicana brasileira e portuguesa; de que forma considerar as versões autoritárias do socialismo construídas nos dois países; como diferenciar os Estados Novos no Brasil e em Portugal; como entender as contribuições fundamentais e o destino da cultura luso-brasileira.

Os problemas que temos de estudar nos colocam diante de duas diretivas. A primeira é o vínculo da política no Brasil e em Portugal com o que está sendo vivido e pensado no mundo ocidental, a outra é o reconhecimento de que apesar deste vínculo com a tradição comum da cultura ocidental há uma sensibilidade própria e uma forma particular de tratar os assuntos políticos nos dois países. Este entendimento de que a pertença ao ocidente é vivida numa circunstância concreta e que esta condição confere perfil singular às questões e ao encaminhamento dos assuntos de política é o que marca o pensamento de Ortega y Gasset. Assim, por conta desta inspiração fundamental, que está em sintonia com o método de trabalho desenvolvido nos últimos anos por Miguel Reale e Antônio Paim, no Brasil e Eduardo Soveral e António Braz Teixeira em Portugal, parece-nos útil acompanhar a meditação orteguiana sobre política, acreditando que ela ajudará na articulação dos assuntos deste Colóquio.

Ao examinarmos o que Ortega y Gasset considera sobre política, em especial nos séculos XIX e XX, encontramos elementos que podem nos ajudar em nossa investigação. Ei-los: uma forma de pensar a vida na circunstância política onde ela ocorre, a existência de um *ethos* político que caracteriza os povos, o reconhecimento da historicidade dos problemas políticos, o impacto que o socialismo e o fascismo tiveram no mundo ibérico, a distinção entre o autoritarismo e o totalitarismo, a diferença entre liberalismo e democracia e entre Estado e Nação, além das dificuldades de uma sociedade livre.

2. Aproximação e afastamento da Política com a Filosofia

Ortega y Gasset considera que o filósofo e o político são homens diferentes. De fato, como desafio e vocação, Filosofia e Política são distintas, embora também seja verdadeiro, como diz Karl Jaspers, que os dois campos guardam relação. De que relação fala Jaspers? Ele diz que (1993): “Mesmo quando se pretende a política, a Filosofia tem significado político. Filosofando, o homem chega a si mesmo, e encontra razão para moldar e julgar politicamente sua associação com outros homens” (p. 55).

A observação de Karl Jaspers revela que ao procurar compreender a relação que os homens estabelecem em sociedade, o pesquisador se coloca diante do destino humano e

destino é o nome da busca pelo sentido da vida. No entanto, o debate político ao contrário da meditação filosófica, não tem autonomia frente aos outros aspectos da vida social, como Ortega explica em *Do Império Romano* (cf. p. 106). A política depende de outros aspectos da cultura, a Filosofia apesar de pontos de contato possui autonomia frente aos outros elementos da cultura. Esta conclusão orteguiana é aceita pelos culturalistas brasileiros menciona Antônio Paim em sua clássica *História das idéias filosóficas no Brasil*. Nela afirma (1997): “a autonomia da componente espiritual, no desenrolar da cultura, se expressa através do aprofundamento dos problemas, todos de índole filosófica” (p. 725).

A distinção entre Filosofia e Política Ortega começa a desenhar nas páginas iniciais do *Espectador*. Nesta obra já aparece a ideia de que não podemos prescindir da política quando pensamos o destino de um povo porque “a política, o pensamento do útil é uma saudável força” (p. 16) na aglutinação da sociedade. Mais adiante ele completa seu entendimento dizendo que a busca da utilidade na vida coletiva diverge da procura da verdade, que é a tarefa de um sujeito. A diferença está, portanto, na missão que ambos, político e filósofo, pretendem executar e no quanto ela se relaciona com os demais aspectos da cultura. O certo é que a tarefa do político e do filósofo são bastante distintas, como Ortega explica no *Espectador VI*:

Sempre fui hostil a Platão, porque sustentou que os filósofos deviam governar. Que mal fizeram a Platão para desejar-lhes semelhante destino? Preferível é que os filósofos se ocupem só em pensar e que, de quando em quando, os governantes leiam o que os filósofos pensaram, não para considerá-los – isto de nenhuma maneira, mas só (...) como puro exercício (p. 543).

3. As diferenças na organização política das sociedades

A meditação orteguiana sobre as diferenças na organização política dos grupos pode nos ajudar em nossas pesquisas. A tradição política do ocidente se inicia na Antiga Grécia e em Roma com as cidades, recorda o filósofo. Quando Ortega y Gasset se refere à cidade como base da organização política não quer dizer uma reunião de casas contíguas, mas o surgimento das praças e do espaço para o debate na ágora. É lá que começa a política

e nasce a filosofia. Diz o filósofo no *Espectador IV*: “Porém uma cidade, ao menos no sentido europeu, não é uma casa nem uma aglomeração delas. Em Atenas e em Roma as casas são meros pretextos, o órgão essencial da cidade é a praça” (p. 331).

As organizações humanas representam para Ortega y Gasset um fenômeno fundamentalmente singular na história. Elas não se comparam à vida gregária dos bichos, nem resultam da evolução espontânea da família, as sociedades são um fenômeno histórico. Diz nosso pensador: “A sociedade é histórica, é um fenômeno essencialmente diferente da grei, rebanho, tropel, manada, formigueiro e colméia. Por outra parte, não é tampouco, um desenvolvimento do grupo familiar” (*idem*, p. 355). Se as sociedades são diferentes no seu destino ele considera injustificado “o vago internacionalismo que pretendeu rapidamente nivelar com uma imprecação caprichosa e inválida a diferença entre as nações” (*idem*, p. 380).

O que torna os povos politicamente diferentes é a sua organização espiritual, sua forma de entender o mundo, seus valores e a língua, diz Ortega y Gasset, acompanhando o Schelling da *Filosofia da Mitologia*. Afirma: “De sorte que se ordenamos os sucessos em sua série natural, o primeiro foi necessariamente o mais intenso, a alteração da consciência; o segundo, o mais exterior, a involuntária confusão de línguas” (*idem*, p. 381). De modo que a evolução histórica dos povos promoveu, segundo Ortega y Gasset, um *ethos* particular e uma língua própria, fato cultural que cabe estudar e entender. Cada povo possui, diz o filósofo, um sentimento vital próprio, “uma heterogeneidade vital, que na história dos povos parece constante” (*idem*, p. 383). Esta noção vem do entendimento sobre o destino das nações que ele retira da escola historicista alemã.

A organização política em nosso tempo se realiza no Estado moderno. Para Ortega y Gasset, os Estados são instrumentos a serviço dos povos, como já resumimos (2002): “O Estado para Ortega é uma máquina que deve servir a uma nação. Um dos problemas do mundo moderno é que o Estado se tornou muito forte e importante” (p. 430). Daí a importância da política, pensada pelo filósofo como instrumento a serviço dos povos, como ele diz no ensaio *A política por excelência* (1994): “a política é uma ideia clara do que deve fazer o Estado para uma nação” (p. 456).

4. Temas de política em El Espectador

Ortega entende que o século XIX foi um século que colocou o progresso no centro das questões culturais e isto foi obra de hegelianos e positivistas. A idéia de progresso que eles veicularam influenciou muitos aspectos da cultura, inclusive a política. A noção de progresso, acolhida no universo político, adquiriu um significado próprio. Ela serviu para justificar as preferências de cada político. Diz Ortega que todos entendem justificada: “uma peculiar política concreta e limitada esta política é, naturalmente, a sua” (*idem*, p. 24). Assim, o tema do progresso, de grande impacto na Filosofia pelo reconhecimento de que a consciência é histórica, significa, segundo Ortega, um instrumento a serviço dos políticos autoritários, pois serviu de pretexto a uma elite convencida de que suas idéias eram as melhores e podiam ser impostas por conta desta superioridade axiológica. Esta característica autoritária apontada por Ortega y Gasset marca a atuação dos positivistas brasileiros e se estende no decorrer do século XX no que Antônio Paim denominou de versão positivista do marxismo. Este movimento dá a dimensão do impacto que o positivismo teve entre nós, pois segundo Paim (1997): “o marxismo jamais despertou qualquer movimento teórico de envergadura” (p. 633).

Na base da idéia de progresso está a razão histórica que as escolas filosóficas do século XIX veicularam. Ortega escreve, como já resumimos em outro lugar, como a consciência histórica repercute na política, ela generalizou a crença de que os fatos políticos “não se revelam de todo para um tempo” (Carvalho, 2002, p. 421). Esta crença na historicidade da experiência política continuou em destaque no início do século XX, pois as duas grandes guerras, mais do que qualquer outra realidade cultural, revelaram a mutabilidade dos fatos políticos. Afirma o filósofo: “A guerra torna fluído o humano, sempre propenso a cristalizar nas almas dos filisteus, como o sol nos rincões úmidos. Começa-se a ver que muitas coisas são possíveis, que talvez tudo é possível” (p. 30). As guerras ensinaram que o espaço político comporta muitas possibilidades e abre caminhos diferentes na vida dos povos, como ficou claro da comparação entre o tradicionalismo

brasileiro e português. Os textos publicados no último Colóquio revelam as diferenças entre os dois tradicionalismos sobre o que Ubiratan Macedo deixou contribuição notável.

A destruição armada dos governos totalitários ajudou a popularizar o entendimento de que o cenário político se transforma com rapidez, mas a guerra fria dificultou a expansão das sociedades livres. Já não era mais o cenário nacionalista o motor do autoritarismo, mas a questão social tornou-se a justificativa para a nova face do totalitarismo, o Socialismo. Qualquer forma de totalitarismo é rejeitada por Ortega porque ele se sustenta na inadequada utilização da força como legitimação do poder, cujo exemplo mais imediato é o fascismo, explica Ortega y Gasset (1998): “A legitimidade é a força consagrada por um princípio. O fascismo governa com a força de suas camisas” (p. 502).

Ortega refere-se aos governos que se legitimam pela força como adversários da liberdade. Afirma que estes movimentos ganharam força no século XX porque os liberais perderam o entusiasmo e a capacidade de convencimento político. A operacionalização das ações políticas vem de encontro com as expectativas e crenças da sociedade. Ortega lembra Fichte ao dizer que “a grande política consiste só em expressar o que é, em dar forma externa à profunda realidade oculta nos corações” (*idem*, p. 503). Esta intuição orteguiana segundo a qual a prática política é expressão do interior do homem foi trabalhada por Roque Spencer Maciel de Barros.

Nosso pensador encontra na forma como se vive a intimidade humana a raiz para a gênese das formas políticas totalitárias. O que assegura a liberdade segundo Maciel de Barros já resumimos em outra ocasião (2007): “o existente combina sua realidade de ser simultaneamente único, indivisível e irrepitível, com a pertença ao universo social” (p. 89). Só vivendo a autonomia interior combinada com um certo *ethos* social é que se é verdadeiramente livre, conclui Maciel de Barros em perfeita sintonia com as teses orteguianas. Ele escreve em seu clássico livro *O fenômeno totalitário* (1990):

O ente humano é um ser dividido: ele é, ao mesmo tempo, parte de um todo, e por sua vez, um todo íntegro; é um ente que apenas existe e pode existir entre os outros entes e como parte de um mundo (...) Essa ambigüidade ou essa divisão (...) é constitutiva do ente humano (p. 16)

Outro ponto de aproximação entre Ortega y Gasset e Maciel de Barros é a forma comum de distinguir liberdade antiga e moderna. No mundo greco-romano, diz Ortega y Gasset no *Espectador V*, a vida individual “começa por ser membro de uma cidade e só como tal o sujeito tinha existência humana” (p. 433). Uma individualidade pensada à parte da integração a um grupo é própria dos povos modernos. Assim, a liberdade vivida na modernidade é diferente da antiga. Por outro lado, só na modernidade encontramos verdadeiros governos totalitários. Só quando ocorre a perda da individualidade, depois que ela foi estabelecida no horizonte da cultura é que se pode falar propriamente de totalitarismo, compreendem ambos os pensadores. A cidadania atual não dissolve o Eu no Estado como ocorre com a antiga, explica Ortega: “o Estado antigo se apodera do homem integralmente sem deixar-lhe resto algum para seu uso particular. Nos repugna, não se sabe com base em que raízes de nossa personalidade, esta dissolução total no corpo coletivo da Polis ou do *Civitas*” (*idem*, p. 424). O estabelecimento da individualidade é condição prévia para o surgimento do totalitarismo, diz Maciel de Barros, acompanhando Ortega y Gasset, foi necessário estabelecer a liberdade pessoal para se ter consciência de sua supressão. Esta liberdade começa a se estabelecer com os castelos medievais, diz o filósofo: “suas torres foram construídas para defender a pessoa do Estado” (*idem*, p. 424). Foram os castelos os precursores da liberdade moderna e dos direitos do cidadão.

O problema da liberdade raiz do liberalismo moderno começou a se estruturar nos castelos medievais com a autonomia que asseguravam dos seus donos frente ao rei. Protegendo um senhor de outro mais poderoso, o castelo cumpre o papel mais tarde transposto para as leis. A questão fundamental do liberalismo, diz Ortega y Gasset não é, portanto, saber quem exerce o poder, mas o reconhecimento de que ele não é absoluto, isto é, “que as pessoas tem direitos prévios a toda ingerência do Estado” (*idem*, p. 425). Este foi o propósito central dos liberais britânicos a partir do século XVII, preservar o direito dos indivíduos frente ao Estado. Ortega afirma que as idéias liberais tiveram desenvolvimento diferente em várias partes do mundo e seguiram um caminho singular na península ibérica. É a mesma conclusão de José Esteves Pereira em seus livros sobre Silvestre Pinheiro Ferreira e em sua comunicação no último Colóquio Antero de Quental.

Outra questão política fundamental é saber quem exerce o poder. A resposta dos democratas é “o exercício do poder público corresponde à coletividade dos cidadãos” (*idem*, p. 424). O estudo de Ortega sobre a origem da democracia nos mostra porque ela se associa freqüentemente ao totalitarismo. No *Espectador VI*, Ortega esclarece que a democracia surge em Roma pela soma do poder militar com o do Senado. Esta é a forma correta de traduzir *Senatus Populusque*. Lembra o filósofo que este vínculo entre as armas e o governo remonta a Aristóteles. Diz: “com efeito, segundo a ideia de Aristóteles, mandam os que combatem e participam do governo os que tem armas, criando assim as formas de governo, a figura do Estado” (p. 531). Existe, pois, um vínculo entre o serviço militar generalizado e a democracia. Ele alimenta o apetite imperialista e não olha o cidadão. É este fenômeno que renasceu no século XIX, quando a democracia exagerada tornou-se estímulo para o imperialismo. Isto não ocorre por acaso, “a disciplina bélica é uma das máximas potencias da história” (*idem*, p. 533). A disciplina bélica que produz a democracia, também tria o foco da vida individual e o coloca na organização coletiva.

A democracia exagerada, entendida como direção coletiva dos destinos do grupo é um dos problemas do mundo moderno, diz Ortega y Gasset no *Espectador II*: “A democracia exasperada e fora de si, a democracia na religião e na arte, a democracia no coração e nos costumes é a mais perigosa doença que pode padecer uma sociedade” (p. 135).

A crítica orteguiana a democracia radical tem inspiração ética, a sociedade de massa é uma sociedade cujo *ethos* é a igualdade, o desejo de ser como todo o mundo. Esta é a razão da aproximação entre a democracia e o socialismo no século XX. Ela gera a crença singular de que “a cabeça do proletariado é a única apta para a verdadeira ciência e a devida moral” (*idem*, p. 139).

Ortega considera que o fascismo e o bolchevismo eram movimentos pautados em forças negativas, razão porque não acreditava em sua permanência no cenário político. Por esta razão afirma em *Espectador VI* que ambos: “são movimentos especialmente transitórios, o que não quer dizer que durem pouco” (p. 504). A meditação orteguiana mostra que o estudo das experiências autoritárias é fundamental para a proposição de um

sentido para a vida social, pensá-las é fundamental para qualquer povo. Esta questão é presidida por uma outra. Ortega y Gasset considera que a Itália possui em *ethos* diferente da Ibéria e é ele que assegura a liberdade na segunda. Para Ortega é este *ethos* que explica porque os ideais liberais na Ibéria, ainda que combatidos, nunca são definitivamente afastados do cenário político. Em que consiste o *ethos* de um grupo? Ele esclarece: “é uma moral autêntica, efetiva, espontânea, que de fato informa a vida” (*idem*, p. 506/7). Outra observação de Ortega é que as experiências autoritárias ibéricas, e podemos pensar também nos países ibero-americanos, não são propriamente fascistas, isto é, guardam com o fascismo uma distinção essencial. O motivo, diz Ortega, é que “nos repugna a tragédia política. Nos repugna que para obter certos resultados de caráter político – por exemplo: constituir um Estado forte e vigoroso – se cometa crueldades com as pessoas” (*idem*, p. 508). Ele quer dizer que um governo que mata inocentes não se sustenta indefinidamente na Ibéria e nos países para quem estes povos transmitiram seu espírito. Não sei exatamente o que Ortega y Gasset diria de Cuba, provavelmente é que se trata de uma experiência com hora para terminar. Quanto a diferença entre o fascismo e nosso integralismo foi suficiente examinada por Francisco Martins em *Raízes teóricas do corporativismo brasileiro* (1999) onde explica que embora comparado com o fascismo e nazismo, o integralismo é um fenômeno diferente deles.

Há um vínculo entre o destino de uma sociedade e sua organização política, diz Ortega. Esta conclusão expressa nos comentários sobre o livro *Prolegômenos Históricos* de Abenjaldin, aponta diferenças entre povos rurais e urbanos. De um lado, o beduíno e o homem rural são adeptos do puritanismo religioso e radicalismo político, de outro, o homem urbano possui costumes menos radicais. Esta distinção serve para explicar o caráter agressivo e exagerado dos grupos islâmicos que viviam na periferia do deserto quando comparados aos costumes das vilas medievais na Europa Feudal. A vida rural ou nômade radicaliza o sentimento religioso e as vilas feudais e os castelos favorecem a negociação dos interesses e a formação das assembleias de representantes, diz Ortega. Estas idéias também aparecem nos estudos de Alexandre Herculano e Ricardo Vélez Rodríguez sobre o patrimonialismo ibérico. Apesar da influência árabe e patrimonial na organização política

dos países ibero-americanos, o funcionamento das câmaras municipais sustentada nesta outra tradição ibérica vinda da Europa Feudal está na raiz da atual democracia vivida por estes países. Como já resumimos (2001), Ricardo Vélez Rodríguez, em sintonia com o pensamento orteguiano, conclui que graças ao debate político nas câmaras municipais “o patrimonialismo ibérico não conseguiu destruir o espírito da liberdade nestes povos” (p. 283). Há outro aspecto da tradição ibérica que favorece o liberalismo, o compromisso com a melhoria intelectual dos cidadãos que não é o propósito dos povos do deserto. Esta exigência lembrada por Ricardo Rodríguez em diversos trabalhos está igualmente de acordo com o entendimento orteguiano expresso no artigo *A moral visigótica* onde ele afirma que (1994): “O Estado tem um dever primário, a cultura; um crime primário, a ignorância dos seus membros” (p. 58). Embora nem sempre em nossa história exista registro de valorização da cultura, há sempre uma reação sustentada na tradição municipalista ibérica que luta pela educação cidadã.

5. Considerações finais

A meditação orteguiana sobre política trata de temas e aponta aspectos que são interessantes para o estudo da política no Brasil e em Portugal nos últimos duzentos anos. No geral as conclusões do filósofo não contradizem o método e resultados que temos chegado em nossos encontros e nos trabalhos publicados. Pelo contrário, elas se esclarecem com tais estudos, além de fornecer sugestões importantes para a continuidade deles.

Referências:

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *O Fenômeno Totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990.

CARVALHO, José Maurício de. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira*. 3. ed., Londrina: EDUEL, 2001.

_____. *Introdução à Filosofia da Razão Vital de Ortega y Gasset*. Londrina: Cefil, 2002.

JASPERS, Karl. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. 9 ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

ORTEGA Y GASSET, José. *A Moral Visigótica*. v. X. Obras Completas. Madrid: Alianza, 1994.

_____. *A Política por Excelência*. v. III. Obras Completas. Madrid: Alianza, 1994.

_____. *El Espectador*. v. II. Obras Completas. Madrid: Alianza, 1998.

PAIM, Antônio. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. 5. ed., Londrina: EDUEL, 1997.

Data de registro: 10 de março de 2009

Data de aceite: 29 de maio de 2009