



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
CAMPUS UNIVERSITÁRIO MINISTRO PETRÔNIO PORTELLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ISRAEL SIMPLICIO TORRES

**TÉCNICA E CRISE DOS DESEJOS: UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE
MASSIFICAÇÃO EM JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

TERESINA

2026

ISRAEL SIMPLICIO TORRES

**TÉCNICA E CRISE DOS DESEJOS: UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE
MASSIFICAÇÃO EM JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

Dissertação apresentada no Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, Campus Ministro Petrônio Portella, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Fernandes da Silva.

TERESINA
2026

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Centro de Ciências Humanas e Letras
Biblioteca Setorial Prof. Wilson Brandão

T693t Torres, Israel Simplicio.
 Técnica e crise dos desejos: uma análise do conceito de
 massificação em Ortega y Gasset / Israel Simplicio Torres. -- 2026.
 95 f.

 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí,
 Programa de Pós-graduação em Filosofia, Teresina, 2026.
 “Orientador: Dr. Maurício Fernandes da Silva.”

 1. Filosofia Espanhola. 2. Massificação - Filosofia. 3. Técnica -
 Filosofia. 4. Ortega y Gasset, José. I. Silva, Maurício Fernandes da.
 II. Título.

CDD 196

ISRAEL SIMPLICIO TORRES

**TÉCNICA E CRISE DOS DESEJOS: UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE
MASSIFICAÇÃO EM JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

Dissertação apresentada no Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito para a conclusão do Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Fernandes da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação apreciada pela Comissão julgadora em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Maurício Fernandes da Silva
Orientador

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Avaliador Interno

Prof. Dr. José Maurício de Carvalho (UFSJ)
Avaliador Externo

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla (UNED)
Avaliador Externo

O ciclo interminável de ideia e ação,
Invenção sem fim, experimento sem fim,
Traz conhecimento do movimento, mas não da quietude;
Conhecimento da fala, mas não do silêncio;
Conhecimento das palavras, e ignorância do Verbo.
[...]
Onde está a Vida que perdemos ao viver?
Onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento?
Onde está o conhecimento que perdemos na informação?

Thomas Stearns Eliot.

AGRADECIMENTOS

Existe uma forma de aprendizagem que não pode ser medida por créditos, prazos ou número de páginas entregues. Ela surge quando o pensamento deixa de ser apenas algo abstrato e ganha forma concreta. Se esta dissertação possui algum valor, ele resulta do esforço para compreender a técnica e a massificação como partes fundamentais da minha realidade, provocando em mim um exercício de amor intelectual, uma verdadeira missão.

Agradeço ao professor Maurício Fernandes da Silva, meu orientador, pela condução deste trabalho e pela disponibilidade que tornou possível sua realização. Registro, do mesmo modo, meu reconhecimento aos professores Helder Buenos Aires de Carvalho, Tomás Domingo Moratalla e José Maurício de Carvalho, cuja presença na banca representa, para mim, uma rara adequação entre tema e interlocução: vemos referências nacionais no debate entre ética e técnica, bem como uma análise especializada espanhola e brasileira nos estudos sobre José Ortega y Gasset. Considero uma honra poder submeter este texto ao olhar da banca, esperando que suas observações o tornem mais justo, mais rigoroso e mais fiel ao que ele pretende ser.

Aos meus pais, Elizabeth e Edilberto, devo a minha mais tenra gratidão. Mesmo quando a filosofia pareceu, para o mundo, uma escolha improvável, eles nunca me reduziram; sustentaram meus passos com conselhos, paciência e ajuda concreta, e, sobretudo, com a confiança que não exige garantias, mas que sigamos firmes na própria vocação.

À minha namorada, Fernanda, agradeço pela companhia cotidiana que não aparece nas referências, mas sem a qual nenhuma referência faria sentido. Seu apoio discreto, seu cuidado e sua presença, nos dias fáceis e nos difíceis, foram uma forma de amparo que devolve ânimo quando o texto pesa e o tempo encurta.

Aos colegas do curso, agradeço a convivência e as conversas que, em silêncio ou em debate, deram corpo ao que eu mesmo pensava não ter ainda formulado. Em especial, a Eduardo Almeida, Pedro Henrique e Gabriela Castro, pela proximidade e pela amizade; por lembrarem, em meio à pressão e às exigências, que a vida intelectual também se sustenta na partilha.

Por fim, agradeço a todos os professores, colegas e interlocutores que, direta ou indiretamente, participaram deste percurso.

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
INTRODUÇÃO	10
1. A ONTOLOGIA DA TÉCNICA DE ORTEGA Y GASSET	17
1.1 A gênese do fazer técnico e a hostilidade da natureza	18
1.1.1 Do fogo de Prometeu ao <i>métron</i> platônico: fundação mítica e racional da <i>techné</i>	19
1.1.2 Razão Vital e razão histórica: os componentes centrais do método orteguiano	23
1.1.3 Ortega y Gasset e Heidegger: a hostilidade da circunstância e a questão da técnica	24
1.2 Ensimesmamento e sobrenatureza: a técnica como fabricação de si mesmo	30
1.2.1 A reforma da natureza e a extensão das necessidades humanas	31
1.2.2 A vida como pretensão e autofabricação	35
1.3 História da técnica e crise dos desejos	38
1.3.1 Perspectivas históricas do tipo de homem e os estágios da técnica	39
2. PARADIGMAS PARA A MASSIFICAÇÃO: A RELAÇÃO ENTRE CRISE DOS DESEJOS E SOCIEDADE DE MASSAS	44
2.1 A crise dos desejos como sintoma da técnica do técnico	45
2.1.1 O tecnicismo moderno e o esvaziamento do viver	46
2.1.2 Crise dos desejos e programa de vida	48
2.2 A massificação sob perspectiva política, psicológica e natural	50
2.2.1 O subsolo da política: notas sobre o “Prólogo para os franceses”	50
2.2.2 O tipo homem-massa: sua demonstração psicológica	54
2.2.3 O <i>Naturmensch</i> e o primitivismo	57
2.3 Regimes de existência na civilização técnica	60

2.3.1 “O bárbaro especialista” e o “filhinho de papai”	61
2.3.2 A clivagem existencial: as duas classes de criaturas	62
3. RAZÃO VITAL, ENSIMESMAMENTO E VIDA NOBRE: ANTÍDOTOS PARA COEXISTÊNCIA TECNOLÓGICA	65
3.1 A vida como realidade radical: além do idealismo e do realismo	66
3.1.1 A herança diltheyana da vida como realidade histórica	68
3.1.2 O horizonte de Marburgo e a ruptura com o idealismo	69
3.2 Do "estar fora" ao "voltar-se para dentro"	73
3.2.1 A vida como drama e crise	74
3.2.2 Alteração e Ensimesmamento	77
3.2.3 Heroísmo e salvação	81
3.3 A massificação digital e os limites da análise orteguiana	84
3.3.1 O desafio contemporâneo: a sobrenatureza digital	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	93

RESUMO

O presente estudo investiga a articulação entre a técnica, a "crise dos desejos" e o fenômeno da massificação na filosofia de José Ortega y Gasset. Parte-se do diagnóstico de uma época que, embora dotada de uma expansão sem precedentes de recursos técnicos, manifesta uma incapacidade crescente de orientar a existência por fins deliberados. O problema central reside na viabilidade de uma vida autêntica — compreendida como projeto vital — em um contexto histórico no qual a facilidade material tende a atrofiar o esforço da vontade e da decisão. Fundamentada no raciovitalismo orteguiano, a pesquisa compreende a vida como realidade radical: uma tarefa executada na tensão constante entre o eu, a circunstância e a história. Sob essa ótica, a técnica não é vista como mero instrumento externo, mas como a forma histórica de organização das possibilidades de viver. Com base em uma análise hermenêutica das obras *Meditação sobre a Técnica*, *A Rebelião das Massas* e *O Homem e os Outros*, o trabalho reconstrói a ontologia da técnica enquanto fabricação de um mundo habitável e examina como a superabundância de meios pode favorecer a massificação do sujeito. Por fim, exploram-se as respostas éticas de Ortega — notadamente o ensimesmamento e a vida nobre — como vias para a recuperação da autonomia e do projeto existencial no interior da civilização técnica contemporânea.

Palavras-chave: Autenticidade; Ensimesmamento; Desejos; Massificação; Técnica.

ABSTRACT

This study investigates the articulation between technology, the “crisis of desires,” and the phenomenon of massification in the philosophy of José Ortega y Gasset. It begins from the diagnosis of an age which, although marked by an unprecedented expansion of technical resources, increasingly reveals an inability to orient existence by deliberate ends. The central problem concerns the viability of an authentic life — understood as a vital project — within a historical context in which material ease tends to atrophy the effort of will and decision. Grounded in Ortega’s raciovitalism, the research understands life as radical reality: a task carried out in the constant tension between the self, circumstance, and history. From this perspective, technology is not treated as a merely external instrument, but as the historical form through which the possibilities of living are organized. Through a hermeneutic analysis of *Meditation on Technology*, *The Revolt of the Masses*, and *Man and People*, the work reconstructs the ontology of technology as the making of a habitable world and examines how a superabundance of means can degenerate into the massification of the subject. Finally, it explores Ortega’s ethical responses—especially self-recollection and the noble life—as paths toward recovering autonomy and the capacity to pursue an existential Project within contemporary technical civilization.

Keywords: Authenticity; Self-absorption; Desires; Massification; Technology.

INTRODUÇÃO

Não se trata apenas de notar que o século XXI está saturado de tecnologia. O que assistimos, do final do século XIX para cá, é uma integração silenciosa da técnica na medula da nossa sociabilidade. Hoje, a mediação por plataformas digitais ou a curadoria invisível de algoritmos se tornaram os novos arquitetos da nossa atenção, para além da sua função coadjuvante, instrumental. Se nossos dados circulam como mercadoria e rotinas são redesenhadas por dispositivos ditos “inteligentes”, é a própria estrutura da existência que está sendo desafiada e seu impacto é maior do que ser um “acessório”. Essa ubiquidade reativa uma tensão pensada desde os tempos antigos: toda invenção amplia capacidades e, simultaneamente, introduz riscos; situamo-nos, assim, no limiar entre o poder criativo e a *hybris*¹, desmesura. O desafio contemporâneo, portanto, excede o manejo de artefatos isolados: envolve a redefinição do próprio sentido da existência que tais artefatos insinuem, ao reconfigurarem horizontes de ação, de desejo e de responsabilidade; resta saber se esse problema tem sido acompanhado por uma reflexão à altura de sua profundidade. Diante desse cenário, o filosofar contemporâneo não pode prescindir de uma reflexão rigorosa sobre a técnica e suas mediações, sob pena de perder de vista as condições concretas que hoje moldam a existência humana.

Foi precisamente a percepção desse dilema que mobilizou, na segunda metade do século XX, a chamada filosofia clássica da tecnologia – termo que críticos como Hans Achterhuis atribuem retrospectivamente a autores como Hans Jonas, Martin Heidegger, Karl Jaspers e Jacques Ellul². Entre eles, Jonas ressalta que “o futuro da

¹ ὕβρις: Palavra que os antigos gregos usavam para designar desmesura, arrogância excessiva, soberba (como a violação do limite ético ou do “justo meio”).

² A filosofia clássica da tecnologia — rótulo atribuído retrospectivamente por críticos e comentadores — começou a ganhar forma no final do século XIX e alcançou seu auge entre as primeiras décadas do século XX. Observando-se o conjunto de autores normalmente agrupados sob essa designação, destacam-se alguns traços comuns: a ênfase na análise das condições de possibilidade da técnica (em uma perspectiva de cunho transcendental) e a denúncia da tecnologia moderna como força alienante, dominadora e incompatível com um ideal de vida autêntica. Tal ótica forneceu problemáticas e fundamentos teóricos robustos, mas foi criticada por certa abstração e pelo distanciamento das experiências concretas e cotidianas com artefatos técnicos. Achterhuis (2001), um dos principais responsáveis pela denominação do movimento, observa em *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn* que essa corrente inclina-se a adotar uma postura excessivamente pessimista e abstrata, que não reconhece adequadamente a complexidade e a ambiguidade inerentes às tecnologias contemporâneas. Para ele, “os filósofos clássicos da tecnologia se ocupavam mais das condições históricas e transcendentais que possibilitaram a tecnologia moderna do que das mudanças reais que acompanham o desenvolvimento de uma cultura tecnológica. (...) Esses *insights*, embora valiosos, permanecem circunscritos quando não se examinam as múltiplas maneiras pelas quais a

humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo na era da civilização técnica, tornada todo-poderosa em seu potencial destrutivo” (2006, p. 229). A advertência advoga a necessidade de articular, em qualquer reflexão sobre a técnica, dimensões ontológicas, éticas e históricas, entendendo a responsabilidade que cada geração tem com o porvir. Todavia, parte da crítica posterior apontou nesses pensadores um pessimismo abstrato que, embora heurístico, pouco dialogava com as experiências concretas de uso cotidiano dos artefatos e seus benefícios concretos. É nesse interstício que se inscreve a contribuição de José Ortega y Gasset: o filósofo espanhol critica os efeitos massificadores associados ao desenvolvimento técnico; todavia, recusa o diagnóstico de catástrofe inevitável, entendendo-a antes como “sobrenatureza” por meio da qual o ser humano realiza o próprio projeto vital; em sentido ainda mais radical, ser humano é ser técnico.

Para penetrar na ontologia de Ortega, é preciso aceitar que a técnica não é um adereço, a técnica não é um adereço meramente disponível; é um desdobramento da própria vida como realidade radical. Se a existência humana é esse drama sem garantias prévias, cada tempo histórico acaba por desenhar seu próprio repertório de urgências. É desse enlace entre o desamparo do “eu” e as pressões da circunstância que a técnica emerge: ela não se acrescenta ao humano; ela é o próprio modo como o homem toma posse do mundo e de si mesmo.

Nesse horizonte, o progresso técnico revela um paradoxo fundamental. Ao ampliar de modo inédito a capacidade de transformação do mundo, a técnica pode, simultaneamente, enfraquecer a relação do sujeito com seus próprios fins. Quando a multiplicação dos meios deixa de ser acompanhada por um projeto vital que lhes dê direção, pode instaurar-se aquilo que Ortega denomina “crise dos desejos”; não como destino definitivo da técnica, mas como possibilidade histórica inscrita em seu próprio êxito. Tal descompasso favorece a homogeneização das formas de vida e a emergência do homem-massa, figura que dispõe de recursos abundantes, mas carece de orientação interior. Por conseguinte, a máxima orteguiana segundo a qual “não há filosofia sem história” adquire aqui uma inflexão existencial: é no exame das condições técnico-históricas do presente que cada geração se vê novamente constrangida a responder à pergunta sobre como viver uma vida com sentido.

tecnologia se manifesta” (2001, p. 2, tradução nossa). José Ortega y Gasset partilha alguns desses traços, mas diverge de outros, motivo pelo qual é frequentemente listado entre os representantes da corrente. Examinaremos essa questão no capítulo 1, no qual discutiremos sua ontologia da técnica.

É essa tensão, inscrita no próprio núcleo da ontologia orteguiana da técnica, que fundamenta o problema de pesquisa aqui examinado. Em seu horizonte mais amplo, o trabalho investiga em que medida o desenvolvimento tecnocientífico contemporâneo intensifica disposições já identificadas por José Ortega y Gasset, favorecendo a formação do homem-massa e aprofundando o diagnóstico daquilo que o filósofo denomina crise dos desejos. Em um recorte mais específico, indaga-se se a ontologia da técnica por ele elaborada oferece instrumentos conceituais suficientes para interpretar processos de homogeneização existencial, caracterizados pela ampliação dos meios técnicos e pelo enfraquecimento da deliberação vital. Parte-se da hipótese de que a nossa relação com a técnica tende a degenerar, favorecendo processos de massificação, quando se distancia de um programa de vida, isto é, quando os meios deixam de ser reconduzidos a um projeto existencial deliberado. Reconduzida a este, porém, pode ser reinscrita como meio a serviço de fins éticos e existenciais, preservando a possibilidade de uma vida singular em meio às condições históricas do presente.

Embora o diagnóstico orteguiano da massificação e da crise dos desejos seja aqui desenvolvido a partir de suas categorias próprias — sobretudo técnica, ensimesmamento, programa vital e homem-massa —, não passa despercebida a afinidade estrutural entre suas intuições e análises posteriores ou paralelas no pensamento filosófico do século XX. Em Herbert Marcuse, por exemplo, a figura do “homem unidimensional” descreve um sujeito integrado ao funcionamento técnico-econômico da sociedade, funcionalmente adaptado e privado de negatividade crítica; em Hannah Arendt, a expansão do *animal laborans* e a centralidade do trabalho e do consumo antecipam uma forma de empobrecimento da ação e do espaço público; em Zygmunt Bauman, a fluidez das formas sociais e a fragilização dos vínculos apontam para a perda de projetos duráveis de vida; em Karl Jaspers, por fim, a preocupação com a técnica e com a crise espiritual da modernidade revela uma inquietação comum quanto à redução do humano à funcionalidade. Essas aproximações, contudo, não autorizam a dissolução do pensamento de Ortega em uma tradição homogênea de crítica da modernidade técnica. Ao contrário, reforçam seu caráter pioneiro ao evidenciar que, já nas décadas de 1920 e 1930, Ortega formula, em chave ontológico-existencial, problemas que mais tarde reapareceriam sob registros sociológicos, políticos ou crítico-ideológicos diversos. A presente dissertação, portanto, não se propõe a realizar um confronto sistemático entre esses autores, mas a reconstruir com

rigor interno o diagnóstico orteguiano, reconhecendo suas ressonâncias posteriores sem perder de vista a especificidade de seu raciovitalismo³ e de sua filosofia da vida.

Norteadas por essa hipótese, a investigação se organiza em torno da seguinte questão central: até que ponto a ontologia da técnica de José Ortega y Gasset permite compreender a formação do homem-massa e o recrudescimento da crise dos desejos em contextos técnicos avançados? Para enfrentá-la, o trabalho persegue cinco objetivos articulados: (I) reconstruir os fundamentos da técnica em Ortega y Gasset, com atenção a seus pressupostos ontológicos e estágios históricos; (II) explicitar de que modo a autonomização da “técnica do técnico” favorece processos de homogeneização e esvaziamento do querer; (III) analisar a relação entre técnica, crise dos desejos e massificação à luz das categorias internas do pensamento orteguiano; (IV) examinar a pertinência dos antídotos propostos por Ortega — razão vital, ensimesmamento e vida nobre — diante de formas contemporâneas de mediação técnica; e (V) indicar parâmetros conceituais que permitam reinscrever a técnica como meio subordinado ao projeto vital.

A relevância do tema é dupla. Do ponto de vista teórico, o trabalho contribui para a atualização e a sistematização da filosofia orteguiana da técnica, ainda pouco explorada de modo autônomo nos debates contemporâneos em língua portuguesa, sobretudo quando considerada em articulação com o conceito de *crise de los deseos*. Embora amplamente reconhecido por suas análises sobre a sociedade de massas, essa noção é frequentemente tratada de modo lateral pela bibliografia especializada sobre Ortega y Gasset, que privilegia aspectos sociológicos ou políticos em detrimento de suas implicações ontológicas e existenciais. Ao recolocar a crise dos desejos no centro da reflexão, o estudo busca evidenciar seu papel estruturante na compreensão da massificação moderna no diálogo com a técnica. No plano social, a pesquisa oferece categorias analíticas capazes de iluminar processos contemporâneos de homogeneização das formas de vida, sem reduzir a análise a diagnósticos meramente tecnológicos ou a leituras deterministas do progresso técnico. O enquadramento fenomenológico de Ortega, ao enfatizar a indissociabilidade entre eu e circunstância,

³ Termo que define o sistema filosófico de José Ortega y Gasset, fundamentado na compreensão da vida humana como a realidade radical: o dado primário sobre o qual todas as outras realidades se sustentam. Ao contrário do racionalismo abstrato, o raciovitalismo propõe a razão vital, uma forma de inteligência que não é externa à existência, mas que emerge do próprio núcleo vital para interpretar e orientar o ser humano em sua circunstância. Para esta perspectiva, a vida é vista como um drama, um projeto e uma tarefa (*quehacer*) incessante de autofabricação.

fornece um critério metodológico capaz de evitar tanto o otimismo ingênuo quanto a tecnofobia abstrata, permitindo compreender a técnica como mediação ambígua, cuja orientação depende do vínculo que mantém com o projeto vital humano.

Metodologicamente, a pesquisa inscreve-se no campo da filosofia da técnica, com implicações práticas e éticas, adotando um percurso filosófico-hermenêutico, orientado pelo raciovitalismo de José Ortega y Gasset. Parte-se da compreensão de que o problema da técnica e da massificação não pode ser abordado por meio de generalizações sociológicas ou diagnósticos externos, mas exige uma reconstrução interna dos conceitos a partir dos quais o próprio Ortega interpreta a vida humana como realidade radical, sempre situada na correlação entre eu, circunstância e história. Nesse sentido, o método adotado privilegia a análise conceitual rigorosa e a leitura interpretativa dos textos, compreendendo a hermenêutica não como aplicação de regras formais, mas como um movimento de diálogo entre o horizonte histórico do autor e os problemas que continuam a interpelar a experiência contemporânea.

O *corpus* principal da investigação é constituído pelas obras *Meditação sobre a Técnica*, *A Rebelião das Massas* e *O Homem e os Outros*, examinadas em seu contexto histórico-intelectual e articuladas segundo um percurso progressivo. Inicialmente, o estudo reconstrói a ontologia da técnica em Ortega, compreendendo-a como fabricação de uma sobrenatureza que liberta o homem da necessidade natural, mas que, ao mesmo tempo, inaugura novos riscos existenciais. Em seguida, analisa-se o diagnóstico da massificação moderna, destacando o papel da crise dos desejos como expressão do descompasso entre a abundância de meios técnicos e o enfraquecimento da deliberação sobre os fins da vida. Por fim, examinam-se as respostas normativas formuladas pelo próprio Ortega — razão vital, ensimesmamento e vida nobre — como tentativas de reinscrever a técnica no interior de um projeto ético de autoconstrução, capaz de preservar a singularidade da existência humana diante da facilitação crescente da vida civilizada.

Ao longo desse percurso, a pesquisa dialoga criticamente com a literatura secundária especializada, especialmente intérpretes que exploram a filosofia da técnica, a massificação e a dimensão ética do pensamento orteguiano, não com o intuito de estabelecer confrontos sistemáticos, mas de esclarecer, aprofundar e problematizar o alcance interno de suas categorias. Trata-se, portanto, de um estudo de natureza estritamente teórica, que não realiza pesquisa empírica, embora dialogue conceitualmente com mediações técnicas contemporâneas, concentrando-se na

coerência conceitual do diagnóstico orteguiano e em sua capacidade de iluminar, a partir de dentro, os dilemas existenciais associados à técnica e à formação do eu na sociedade moderna.

A estrutura do trabalho espelha esse percurso. O Capítulo 1 reconstrói a ontologia da técnica em José Ortega y Gasset a partir de seu fundamento raciovitalista, compreendendo a técnica como resposta originária à hostilidade da circunstância e como condição de possibilidade da vida humana enquanto projeto. O percurso inicia-se pela análise da gênese do fazer técnico, articulando a tradição mítico-filosófica — de Prometeu ao *métron* platônico — com a interpretação orteguiana da técnica como reforma da natureza em sobrenatureza, isto é, como esforço sistemático de adaptação do mundo ao homem. Em seguida, o capítulo examina o papel decisivo do ensimesmamento e da imaginação na constituição da técnica como “fabricação de si”, mostrando como a economia de esforço produzida pelos artefatos abre um vazio existencial que exige a invenção contínua de sentidos e projetos vitais. Esse movimento é aprofundado pela análise da vida como pretensão e futurição, evidenciando a instabilidade constitutiva da condição humana. Por fim, o capítulo apresenta os estágios históricos da técnica em Ortega, explicitando como a progressiva autonomização dos meios técnicos prepara o terreno para a crise dos desejos e para processos de homogeneização das formas de vida, que serão desenvolvidos nos capítulos seguintes.

O Capítulo 2 aprofunda o diagnóstico orteguiano da *crise de los deseos* como núcleo explicativo da massificação moderna, situando-o no contexto da “técnica do técnico” e da abundância material característica dos séculos XIX e XX. Parte-se da tese de que a massificação não decorre primariamente da escassez, mas do excesso de meios desacompanhado de um programa vital capaz de lhes conferir direção. Ao analisar *A Rebelião das Massas*, o capítulo mostra como o homem-massa emerge quando o conforto técnico é naturalizado e o esforço de autoconstrução é substituído pela repetição de desejos alheios. Nesse sentido, a crise dos desejos — ainda pouco tematizada de modo sistemático na recepção de Ortega — revela-se como uma paralisia da faculdade projetiva: o sujeito dispõe de possibilidades inéditas, mas carece de imaginação ética para inventar a si mesmo. Ao reconstruir as figuras do homem-massa, do bárbaro especialista e da oposição entre minoria e massas, o capítulo evidencia que a técnica, quando autonomizada em relação à razão vital, tende a favorecer a homogeneização das formas de vida, preparando o terreno para

a análise, no capítulo seguinte, das respostas normativas propostas pelo próprio Ortega.

O Capítulo 3 examina as respostas normativas oferecidas pela própria filosofia de José Ortega y Gasset aos impasses diagnosticados nos capítulos anteriores, tomando a tríade razão vital, ensimesmamento e vida nobre como antídotos à massificação e à crise dos desejos. O capítulo parte da crítica orteguiana ao idealismo moderno e reconstrói o raciovitalismo como superação da oposição sujeito–objeto, enfatizando a unidade “eu e circunstância” como dado radical da existência. Nesse quadro, o ensimesmamento aparece como gesto decisivo de recolhimento reflexivo, pelo qual o sujeito recupera a capacidade de deliberar sobre seu projeto vital em meio à abundância técnica. A noção de vida nobre, por sua vez, é apresentada como exigência ética de autoconstrução responsável, na qual a técnica volta a ocupar o lugar de meio subordinado aos fins da vida. Assim, o capítulo não apenas conclui a investigação, mas explicita a passagem entre diagnóstico e proposta, indicando que enfrentar a massificação técnica exige, antes de tudo, recuperar a tarefa de salvar a circunstância por meio de uma razão enraizada na vida.

Três contribuições orientam o trabalho. Em primeiro lugar, ampliar e sistematizar a bibliografia em língua portuguesa sobre o pensamento orteguiano da técnica, enfatizando sua coerência interna e sua atualidade filosófica. Em segundo, aprofundar a compreensão ontológica da relação entre técnica, crise dos desejos e massificação, evidenciando como a autonomização dos meios técnicos pode comprometer a liberdade de projeto vital. Por fim, examinar a possibilidade de uma ética raciovitalista capaz de reinscrever os artefatos no estatuto de meios subordinados a fins existenciais, preservando a razão vital como critério normativo fundamental. Se, como afirma Ortega, não há homem sem técnica, é igualmente verdadeiro que toda técnica se fragiliza quando se dissocia da capacidade humana de escolher e sustentar propósitos. Investigar se, e em que condições, mesmo em contextos técnicos altamente complexos, a construção de um projeto vital ainda permanece possível (ainda que mais exigente, mais frágil e menos garantida) é a aposta que orienta estas páginas.

1. A ONTOLOGIA DA TÉCNICA DE ORTEGA Y GASSET

No pensamento de José Ortega y Gasset, a técnica deixa de ser vista como um simples repertório de instrumentos para assumir o estatuto de modo originário de ser-no-mundo. Em *Meditação sobre a Técnica* (1991, pp. 18–19), o filósofo sustena que, diferentemente das demais espécies, o homem nasce desamparado: a natureza lhe oferece simultaneamente facilidades e ameaças, mas não lhe concede um *habitat* que possa simplesmente habitar. Por isso, vê-se compelido a reconfigurar a *phýsis*⁴ em sobrenatureza, isto é, em um mundo artificial no qual a vida possa efetivamente instalar-se. Tal leitura, orientada para o plano do vivido, ecoa a observação de Margarida Amoedo de que apenas quando a técnica é tomada como experiência concreta se torna visível o caráter arriscado e, ao mesmo tempo, criativo da existência humana (2021, pp. 42–44).

Fabricar, nesse sentido, não é primeiramente empunhar instrumentos como meios para fins, mas projetar um mundo adaptado que responde à precariedade radical da vida. À luz do raciovitalismo orteguiano — cuja estrutura articula circunstância, eu e história —, a técnica converte um contexto hostil em cenário habitável, economizando tempo e esforço. Essa economia, contudo, produz um vazio de que-fazer, no qual a vida humana se vê confrontada com a exigência de inventar sentidos e elaborar um programa vital que ultrapasse a mera sobrevivência fisiológica; exigência que nem sempre encontra resposta à altura das possibilidades abertas pela técnica.

A partir desse horizonte, propõe-se reconstruir a filosofia da técnica em Ortega segundo três momentos fundamentais: (1) a transformação da natureza em sobrenatureza, na qual se evidenciam tanto a hostilidade do meio quanto o esforço humano de poupar esforço; (2) a técnica como fabricação de si, mediante a qual o ensimesmamento converte o tempo liberado em projeto vital; e (3) o horizonte histórico da tecnicidade, no qual começa a delinear-se a crise dos desejos como possível expressão do descompasso entre a abundância de meios e a dificuldade crescente de deliberar sobre os fins.

Cada um desses momentos será desenvolvido em diálogo crítico com tradições filosóficas que precedem e iluminam a reflexão orteguiana, do pensamento mítico

⁴ φύσις, natureza.

antigo às elaborações modernas sobre técnica e medida, com o objetivo de situar a ontologia da técnica de Ortega diante de um problema recorrente da história do pensamento: a ambivalência entre emancipação e desmedida. Compreendida como “fabricação de si”, a técnica não apenas amplia as capacidades humanas, mas também reconfigura as formas de vida e os critérios de orientação do agir. Quando desligada da razão vital, ela tende a favorecer processos de homogeneização existencial, nos quais o sujeito dispõe de meios abundantes, mas perde a capacidade de deliberar sobre seus próprios fins. Enfrentar tal impasse exige, portanto, repensar a técnica não como força autônoma, mas como mediação inevitável da vida humana, cuja potência requer enquadramento ético para que a liberdade de projetar mundos singulares não se dissolva em meio à crescente complexidade técnica.

1.1 A gênese do fazer técnico e a hostilidade da natureza

O entendimento da técnica como traço constitutivo da existência humana exige regressar ao momento em que o ser humano, exposto à hostilidade da *phýsis*, reconhece no fabricar não apenas um meio de autossustentação, mas também uma forma elementar de projetar sentidos. Desde esse ponto originário, o fazer técnico articula dimensões que não se deixam separar sem perda: a necessidade vital, pois frio, fome e vulnerabilidade impõem respostas artificiais; a imaginação antecipadora, uma vez que toda ferramenta pressupõe a representação de algo ainda inexistente; e uma responsabilidade que já se anuncia, na medida em que cada artefato introduz no mundo forças cujo alcance pode exceder a intenção inicial de quem o produz. Ao retomar os principais relatos míticos e filosóficos dessa origem — do roubo do fogo por Prometeu às reflexões platônicas sobre a *techné* —, pretende-se mostrar que a técnica nasce marcada por uma ambiguidade constitutiva: ela amplia as possibilidades humanas, mas o faz sempre sob o risco da desmedida.

A recuperação desses marcos mítico-filosóficos cumpre, nesse sentido, uma dupla função. De um lado, permite esclarecer genealogicamente que a *techné* surge desde o início associada tanto à emancipação quanto ao perigo. De outro, fornece critérios normativos elementares para pensar o uso legítimo dos artefatos. No mito prometeico, o “fogo” simboliza a mediação cultural entre *phýsis* e *pólis*, abrindo espaço para a criação de mundos humanos; mas esse dom não se apresenta sem ônus, pois

implica limites e responsabilidades. Já em Platão, a passagem do mito à filosofia explicita que a *techné* é prática orientada por fins, devendo subordinar-se a uma *ciência das medidas* que impeça sua dissociação de uma ordem de bens. Esse pano de fundo pré-orteguiano não tem valor meramente histórico: ele prepara o terreno para compreender, mais adiante, a ontologia da técnica em Ortega e para mostrar como, nos estágios modernos, a autonomização da chamada “técnica do técnico” tende a dissolver a medida, favorecendo processos de homogeneização e esvaziamento do querer.

1.1.1 Do fogo de Prometeu ao *métron* platônico: fundação mítica e racional da *techné*

Desde os primórdios da imaginação ocidental, a experiência técnica se apresenta marcada por uma ambivalência constitutiva. Ao mesmo tempo em que opera criativamente, retirando o ser humano do regime do mero instinto e permitindo-lhe enraizar-se em um mundo artificialmente reconstruído, ela traz consigo a possibilidade de uma perturbação moral que pode ultrapassar as formas de vida para as quais foi originalmente concebida. O primeiro relato paradigmático dessa tensão encontra-se no mito de Prometeu, narrado por Hesíodo na *Teogonia* (1995, pp. 103–106) e posteriormente reelaborado por Ésquilo em *Prometeu Acorrentado* (2013, pp. 28–89). Ao subtrair o fogo aos deuses, o titã converte a precariedade da condição humana em capacidade técnica: o fogo torna possível o trabalho dos metais, o preparo dos alimentos e a estabilização de formas elementares de vida em comum, inaugurando uma mediação cultural entre *phýsis* e *pólis*⁵. Como observa Werner Jaeger, esse raio divino torna-se o símbolo sensível da cultura; Prometeu surge, assim, como figura emblemática do espírito criador que funda a vida humana para além da natureza imediata (Jaeger, 2013, p. 309)⁶.

⁵ πόλις, cidade-estado.

⁶ A passagem na íntegra: “Para Hesíodo [Prometeu] era apenas o prevaricador castigado pelo crime de ter roubado o fogo de Zeus. Com a força de uma fantasia que nunca os séculos poderão honrar e admirar suficientemente, Ésquilo descobriu nesta façanha o germe de um símbolo humano imortal: Prometeu é o que traz a luz à humanidade sofredora. O fogo, essa força divina, torna-se o símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe a serviço da sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com os seus fins pessoais, que lhe descobre os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do Homem”. Cf. Jaeger, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 309.

O dom prometeico, contudo, não se oferece sem contrapartida. Zeus ordena que o benfeitor da humanidade seja algemado a um rochedo, condenado a ter o fígado eternamente devorado por uma águia, enquanto aos mortais é enviada Pandora, a mulher moldada em argila e adornada por todos os deuses, descrita por Hesíodo como *kalón kakón*⁷, o “belo mal” (1995, p. 106). O oxímoro condensa a face obscura que acompanha todo invento técnico: sob o fascínio da novidade, a jarra de Pandora libera doenças, fadiga e inquietações, deixando retida apenas a *ἐλπίς* (*elpís*, esperança). Nessa chave mítica, o progresso técnico liberta o homem de seu desamparo natural, mas o expõe, ao mesmo tempo, ao risco da desmedida. Exceder o *métron* (μέτρον), princípio que sustenta a ordem do *kósmos*, significa romper o equilíbrio entre potência e limite, impondo ao humano a tarefa ética de governar sua capacidade criadora sem ignorar os custos que ela inevitavelmente acarreta.

Platão reelabora o legado mítico da invenção técnica ao convertê-lo em problema propriamente filosófico. No diálogo *Protágoras* (2007, pp. 279–282, 320c–322d), o relato do roubo do fogo por Prometeu indica que as *technai*⁸ artesanais — como o forjamento, a construção de abrigos ou a medicina — elevam o homem acima dos demais animais, pois lhe conferem autoconservação deliberada e capacidade criativa. Essa superioridade instrumental, contudo, não é suficiente para garantir a vida em comum: dela decorre também a possibilidade de violência interna e dissolução da *pólis*. Por essa razão, Zeus distribui universalmente a *dikaíosýnē*⁹ e *aidós*¹⁰, introduzindo um princípio comum de justiça e pudor que impede que o poder técnico se volte contra a própria cidade.

A exigência de limite reaparece, agora em registro ontológico, no *Timeu* (Platão, 2010, pp. 196–200, 28a5–29b1; 30c–31b). Ali, o *dēmiourgós*¹¹, concebido como artífice racional, modela o cosmos segundo número, proporção e razão, de modo que toda *techné*¹² humana, enquanto imagem imperfeita dessa formação primeira, só é legítima quando participa do Bem e reflete a ordem inteligível que fundamenta o real. A técnica deixa, assim, de ser concebida como simples meio de ação para afirmar-se como prática que exige conformidade com a ordem inteligível do real.

⁷ καλόν κακόν.

⁸ τέχναι, artes ou técnicas.

⁹ δικαιοσύνη, justiça.

¹⁰ αἰδώς, reverência, pudor.

¹¹ Δημιουργός, Demiurgo, artífice.

¹² (τέχνη): técnica, arte ou ofício (o saber-fazer orientado à produção).

Essa sequência se completa com dois movimentos posteriores. No *Político* (Platão, 2015, pp. 136–137, 284e–285c), o Estrangeiro de Eleia define a verdadeira arte política como *epistēmē tōn métrōn*¹³, a ciência das medidas, responsável por tecer proporcionalmente as partes da cidade e por reconhecer os limites próprios da ação humana. Já no *Crítias* (Platão, 2013, pp. 318–319, 120d–121c), Platão dramatiza a falência desse princípio ao narrar a história da Atlântida: uma sociedade que, esquecida do *métrōn*, converte a engenhosidade técnica em ostentação e precipita a própria ruína. A *technē* que antes sustentara a prosperidade transforma-se, assim, em mediadora da catástrofe, confirmando que, no horizonte interpretativo platônico, a técnica vacila entre fundação civilizatória e ameaça permanente sempre que a medida ética é perdida¹⁴.

Na filosofia socrático-platônica, portanto, a humanidade do homem se identifica primariamente com sua alma, de modo que a orientação fundamental da existência deve voltar-se ao exercício das virtudes, ao autodomínio e à busca do conhecimento. As atividades práticas, como o artesanato e os ofícios manuais, ocupam aí um lugar subordinado quando comparadas à vida contemplativa. Essa hierarquia entre *bios theoretikós* e *bios praktikós* atravessará também a Idade Média, sobretudo na adequação cristã do platonismo e do aristotelismo. A tradição bíblica hebraico-cristã retoma essa tensão no episódio da Torre de Babel (Gn 11, 1–9). Nele, a técnica construtiva — “façamos tijolos e queimemo-los” — deixa de responder a necessidades vitais imediatas e converte-se em projeto de autoexaltação coletiva: erguer-se “até o céu” para fixar um nome comum e afirmar uma superioridade humana fundada na obra construída. A dispersão das línguas que se segue relembra que toda pretensão

¹³ (ἐπιστήμη τῶν μέτρων): ciência das medidas (o saber que determina e regula os limites adequados).

¹⁴ O núcleo descritivo antecede imediatamente a decadência narrada em 120d-121c: logo após relatar a abundância de metais o texto passa a enumerar as intervenções materiais que essa riqueza permite. Platão fala de um vasto sistema hidráulico cavado em torno da ilha, de portos e docas adaptados à marinha atlante, de cinturões concêntricos de muralhas revestidas de bronze, estanho e oricalco polido, e de templos monumentalmente decorados com esculturas colossais (116a-118c). O léxico dominante é técnico: aparecem termos derivados de ἔργον (*érgon*, “obra”) e τέχνη (*technē*, “arte construtiva”), além de adjetivos como μηχανικός (*mēchanikós*, “engenhoso”, 119d). Trata-se, pois, de artefatos desenhados, planejados e executados segundo saberes construtivos — não de “posses” no sentido passivo de meros tesouros estocados. A própria transição para a decadência confirma essa leitura. Quando Platão anuncia que o “elemento divino” (*to theion*) enfraquece na linhagem atlante (120e-121b), a primeira manifestação da degradação é o uso ostentatório dessas mesmas obras: as canalizações, palácios e ginásios são agora multiplicados para exibir “τρυφή” (*tryphē*, luxo) e “ὑβρις” (*hybris*, desmesura), não para cumprir a proporção política originalmente ordenada pelo deus Poseidon. Assim, o relato não contrapõe simplesmente virtude à avareza, mas medida técnica à extravagância técnica; a Atlântida cai porque transforma seu repertório de *technai* — inicialmente voltado ao bem comum — em instrumento de vaidade imperial, rompendo o *métrōn* que, em Platão, define toda prática legítima.

de igualar-se ao divino por meio do artifício acarreta a dissolução da unidade social¹⁵. Prometeu e Babel convergem, assim, em um mesmo movimento simbólico que vincula a invenção ao seu limite: a técnica como fonte de benefícios inegáveis e, ao mesmo tempo, como princípio potencial de desagregação.

Desse percurso mítico-filosófico sobressai uma constante: o progresso técnico se constitui como experiência estrutural de tensão. Prometeu articula dom e punição; Babel, coesão e dispersão; Platão, ordenação ao Bem e risco de *hybris*. A história subsequente, de Francis Bacon a Ortega y Gasset, herda essa ambivalência fundamental. A técnica, concebida como meio de superação das circunstâncias, pode ampliar o horizonte da vida humana; dissociada, porém, de critérios de medida e de um programa orientado ao florescimento das virtudes, tende a favorecer processos de massificação que uniformizam os desejos e corroem a singularidade das existências.

A partir da segunda metade do século XVIII, os desdobramentos da Revolução Industrial intensificam essa ambivalência ao promover uma transformação profunda e contínua das formas de vida em sociedade. A substituição progressiva do labor artesanal pelo maquinário industrial não apenas reconfigura os modos de produção, mas altera paradigmas jurídicos, morais e existenciais, orientando o projeto vital humano para a adaptação sistemática, o controle da natureza e a apropriação dos frutos do progresso tecnocientífico. Como observa Giovanni Reale em *O saber dos antigos*, a primazia concedida à vida ativa em detrimento da vida contemplativa encontra suas raízes já no Renascimento. O adágio latino *verum ipsum factum* — “o verdadeiro é aquilo que se faz” — exprime essa inflexão ao reafirmar a instrumentalização da razão e deslocar valores antes concebidos como metafísicos para o domínio da utilidade e da produção (Reale, 2014, p. 86). Tal atitude não apenas enfraquece o interesse pela reflexão abstrata, mas, diante da urgência de dominar a natureza, fomenta uma cultura prática sustentada por uma materialidade técnica cada vez mais complexa. É nesse horizonte que se delineiam alguns dos pressupostos daquilo que José Ortega y Gasset designará, mais tarde, como crise dos desejos e rebelião das massas. Sob essa perspectiva, passa-se, então, ao exame sistemático de sua obra.

¹⁵ Cf. Gomes, R. C. Babel do século XXI: do mito às mídias. *E-Compós*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2008. DOI: 10.30962/ec.285. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/285>. Acesso em: 29 maio. 2025.

A filosofia da técnica em Ortega y Gasset torna-se plenamente inteligível quando situada no horizonte do raciovitalismo. A vida é aí compreendida como realidade radical (fluxo de necessidades, riscos e projetos) sempre indissociável da circunstância, enquanto a razão se define como razão vital: uma faculdade prática de interpretar, selecionar e ordenar meios em função de um viver histórico concreto. O raciovitalismo concebe, assim, a existência como síntese dinâmica entre impulso vital e atividade racional, que se exprime em formas históricas como a biografia, a cultura e a técnica. De *Meditación del Quijote* (1914) a *El hombre y la gente* (1957), Ortega condensa esse método na conhecida máxima: “Eu sou eu e minha circunstância; e, se não a salvo a ela, não me salvo eu” (Ortega y Gasset, 2019, p. 32).

1.1.2 Razão Vital e razão histórica: os componentes centrais do método orteguiano

A originalidade do projeto de Ortega y Gasset reside na superação da razão pura e abstrata, característica do neokantismo de Marburgo, em favor de uma inteligência que brota do próprio "núcleo vital". Como observam Carvalho e Bessa (2012), a razão vital não se coloca diante da vida como uma instância externa ou um observador desinteressado; ela é parte integrante da própria vida que pretende clarear. Nesse sentido, o conhecimento deixa de ser uma "consciência pura" diante do mundo e passa a ser uma função do "eu vinculado inexoravelmente à circunstância". A vida, entendida como realidade radical, não se oferece como um objeto estático, mas como um drama, uma tarefa (*quehacer*) que exige interpretação e decisão constantes.

Essa perspectiva implica que a verdade não é algo definitivo ou tateado entre "conceitos puros", mas uma construção perspectivada. Conhecer, para Ortega, é um movimento de interação: "é o movimento para dentro e para fora que possibilita a emergência do objeto". Assim, o conhecimento humano não pode ser isolado do horizonte vital em que é gerado, pois "viver é não ter alternativa além de raciocinar perante a inexorável circunstância". A razão vital organiza as possibilidades de ação do indivíduo no mundo, buscando certezas — ainda que provisórias — que permitam ao homem situar-se diante da dúvida.

Por necessidade intrínseca, essa razão vital revela-se como razão histórica. Se a vida é temporalidade e o homem "não tem natureza, mas tem história", a faculdade

que a compreende não pode ser atemporal ou abstrata. Cada época constitui um "regime atencional" específico — um sistema de preferências, evidências e "cegueiras" que condiciona o que é aceito como verdade. A razão histórica é, portanto, a capacidade de apreender a vida em sua fluidez, reconhecendo que as verdades são inseparáveis dos contextos geracionais que as produzem.

Nessa estrutura, as crenças desempenham o papel de infraestrutura da existência. Ao contrário das ideias, que são pensamentos que "temos", as crenças são o solo no qual "vivemos, nos movemos e somos". Elas oferecem a segurança ontológica necessária para o agir humano; todavia, quando essas certezas silenciosas entram em colapso, instala-se a crise. É nesse movimento de nascimento e dissolução de crenças que a razão histórica atua, revelando o caráter instável do existir.

Por fim, essa fundamentação permite compreender que a técnica, em Ortega, jamais é um fator neutro ou puramente instrumental. Os artefatos e métodos técnicos integram o sistema de possibilidades e crenças de cada tempo, configurando os limites do que pode ser imaginado e vivido.

É a partir desse ponto que se abre a questão do habitar. Em Ortega, a técnica — enquanto "sobrenatureza", como se verá — designa o modo pelo qual a vida se instala na circunstância, isto é, o processo de projetar e ordenar meios segundo um projeto vital. Em Heidegger, por sua vez, o eixo crítico desloca-se para a pergunta sobre se a técnica moderna ainda permite o *Wohnen* em seu sentido originário, entendido como guardar e poupar o mundo, e não como reduzi-lo à mera disponibilidade. A subseção seguinte coloca esses dois regimes de sentido em confronto — a instalação vital em Ortega e o habitar originário em Heidegger — com o objetivo de explicitar convergências e tensões quanto ao estatuto da técnica e às condições de um habitar que não desemboque na massificação.

1.1.3 Ortega y Gasset e Heidegger: a hostilidade da circunstância e a questão da técnica

Em seu artigo *Ética e sociedade tecnológica segundo a filosofia de Ortega y Gasset*, Arlindo Gonçalves Jr. (2006) destaca a noção de "necessidade" como via privilegiada para uma compreensão rigorosa da técnica em Ortega. Diante de um "não-eu" — a natureza, o ser humano vê-se impelido a dirigir-se à própria

circunstância, elaborando procedimentos racionais que lhe permitam intervir sobre ela. A técnica aparece, assim, como plano de transformação da circunstância e, simultaneamente, de autotransformação do homem, uma vez que ambos coexistem de modo indissociável. Como observa o autor, “a técnica, ao transformar a natureza, ou seja, a circunstância, transforma o homem, posto sua condição de coexistência mútua” (Gonçalves Jr., 2006, p. 28). O que motiva essa intervenção não é um impulso abstrato de domínio, mas a própria fatalidade da vida, que obriga o homem a reagir diante de situações concretas de vulnerabilidade, como o frio ou a fome.

A interpretação da natureza como meio hostil ou como habitat originariamente harmônico constitui, precisamente, um dos pontos de tensão no diálogo entre José Ortega y Gasset e Martin Heidegger, dois dos principais interlocutores filosóficos do século XX. É a partir desse contraste que se delineia a primeira perspectiva de análise da técnica neste capítulo. Enquanto Ortega insiste no desajuste constitutivo entre homem e meio natural, concebendo a técnica como resposta vital a essa precariedade, Heidegger interroga se a técnica moderna ainda permite um modo autêntico de habitar o mundo.

Esse contraste tornou-se particularmente explícito por ocasião do Segundo Colóquio de Darmstadt, em 1951, dedicado ao tema “O ser humano e o espaço”¹⁶. Na conferência *Bauen, Wohnen, Denken (Construir, Habitar, Pensar)*, Heidegger procurou redefinir a construção não como simples atividade técnica, mas como expressão ontológica do habitar. Ortega, convidado ao mesmo encontro, apresentou o ensaio *El mito del hombre allende la técnica*, no qual reafirmou que a condição humana se define, desde a origem, por um desajuste em relação à natureza, tornando a técnica não um acréscimo contingente, mas uma exigência vital. Pouco depois, nos comentários reunidos em *En torno al coloquio de Darmstadt, 1951* (1965), o filósofo espanhol esclarece que, embora ambos falassem da técnica, partiam de pressupostos quase opostos: Heidegger orientava-se pela ideia de um habitar originário que deve ser resguardado diante do avanço técnico, ao passo que Ortega enfatizava o desajuste constitutivo entre homem e mundo, para o qual a construção técnica se impõe como resposta vital. Esse contraste fornece o pano de fundo hermenêutico desta subseção ao explicitar um dilema central da filosofia do século XX: a natureza

¹⁶ Cf. Nagel, Ulrich P. W. “El silencio de José Ortega y Gasset”. RA. *Revista de Arquitectura*. 2000, 4: p. 57-66.

deve ser pensada como morada a preservar ou como circunstância que exige permanente superação?

Na leitura heideggeriana, o problema do habitar antecede qualquer plano de engenharia, constituindo-se como um ato ontológico fundamental. A conferência *Bauen, Wohnen, Denken* descreve como a "quadratura" — terra, céu, mortais, divinos — só permanece íntegra quando as construções deixam vir à presença aquilo que já vigora em silêncio; caminhos, pontes e templos deveriam acolher essa pertença (Heidegger, 2012, p. 127-131). Para Heidegger, o homem constrói porque já habita, e o ato de construir é um meio para aprimorar e resguardar essa morada natural pré-existente: "Construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam" (2012, p. 128). Esse processo permite que as coisas sejam o que são e que permaneçam em seu âmago, em uma manifestação do pensamento e da meditação que busca manter e aprimorar a essência das coisas, permitindo que a terra permaneça terra, o céu continue sendo céu, o mortal seja mortal e o deus seja imortal (Heidegger, 2012, p. 129-131).

Resgatando o seu sentido clássico, Heidegger insere a técnica dentro de sua quadratura, na qual a construção deve estar alinhada com o resguardo essencial. Deste modo, *techné*, para os gregos, não significa "nem arte, nem artesanato, mas um deixar aparecer algo como isso ou aquilo, dessa ou daquela maneira, no âmbito do que já está em vigor. Os gregos pensam a *techné*, o produzir, a partir do deixar-aparecer" (Heidegger, 2012, p. 138-139). Assim, a essência do produzir que constrói não pode ser plenamente compreendida a partir da arquitetura ou da engenharia isoladamente, ou mesmo da mera combinação dessas disciplinas. A verdadeira essência da *techné* envolve um processo de revelação que traz o que já está em vigor à luz, permitindo que as coisas se manifestem em sua própria autenticidade¹⁷. Deste

¹⁷ Maurício Fernandes (2017) ressalta que a crítica de Heidegger à técnica moderna, especialmente em seus textos posteriores e nos *Cadernos Negros*, revela um problemático entrelaçamento com seu antissemitismo. Para ele, a essência da técnica moderna residia na "maquinação" (*Machenschaft*) que, por sua vez, era vista como o princípio do "judaísmo global" (*Weltjudentum*). Heidegger associou a técnica moderna à "matematização" e ao "cálculo" como fundamentos de uma metafísica decadente, que ele criticava em filósofos como Descartes e Husserl (que eram matemáticos). Essa associação da técnica moderna com um suposto "movimento de dominação judaica" era, para Heidegger, um processo de "desenraizamento universal" que ameaçava a autenticidade do povo alemão. Assim, a "judeização" (*Verjudung*) da vida espiritual alemã, que era uma preocupação de Heidegger desde 1919, tornou-se indissociável da sua visão sobre a "tecnificação global" e o avanço de uma ciência e técnica baseadas no cálculo e no desenraizamento. Cf. Fernandes, Maurício. Notas sobre o entrelaçamento do conceito de técnica e antissemitismo no pensamento de Martin Heidegger: revisitando uma polêmica. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, v. 8, n. 15, p. 183-199, 2017. DOI:

modo, o produzir na visão grega transcende a mera funcionalidade instrumental, integrando-se ao contexto existente e preservando a harmonia com o ambiente. Contudo, no cenário moderno, dominado por estradas, silos e usinas, Heidegger observa que a *techné*, antes associada à capacidade de revelar e integrar, passou a restringir-se ao domínio meramente técnico dos motores pesados, afastando-se de sua essência originária.

Heidegger evoca o próprio conceito de *techné* dos gregos, enquanto desvelamento; enxergando já o caráter mais essencial da técnica moderna: o processo de dominação gradativa e massiva do homem sobre o mundo e sobre si mesmo, que possui como núcleo tão somente a maquinação [*Machenschaft*], a matematização, o cálculo, a automatização e disposição de tudo, incluindo-se o próprio homem (Fernandes, 2017, p. 193)

Esse deslocamento mostra como a construção moderna se tornou um empreendimento estritamente funcional, voltado para a eficiência e a produção em massa, em detrimento de uma expressão autêntica das coisas. O próprio Heidegger destaca que "a técnica não é igual à essência da técnica" (Heidegger, 2012, p. 11), e que a "determinação instrumental da técnica não nos mostra a sua essência" (Heidegger, 2012, p. 13). Nesse contexto, a arquitetura contemporânea frequentemente ignora a profundidade do existir e o vínculo harmonioso com o entorno, resultando em espaços que carecem de sentido e afastam as pessoas do próprio ato de habitar. Nos comentários de Bazzanella e De Fáveri (2021, p. 104), permanecer na visão meramente instrumental "é, em última instância, negar a liberdade", pois transforma a técnica em elemento neutro com o qual só se pode "operar". Heidegger chama essa essência de *Gestell* — "dis-posição, im-posição" — uma concepção que força a natureza a apresentar-se como mero depósito de energia permanentemente disponível. O perigo, portanto, não reside no martelo ou no motor, mas na lógica de desabrigar (*Entbergen*) que reduz o real a "estoque calculável".

Nessa tensão entre produzir como revelação e produzir como mera funcionalidade, aprofunda-se a crise habitacional, pois os edifícios deixam de representar uma vivência genuína de morada e passam a constituir uma ação alienada, destituída de uma dimensão verdadeiramente significativa:

Por mais difícil e angustiante, por mais avassaladora e ameaçadora que seja a falta de habitação, *a crise propriamente dita do habitar* não se encontra, primordialmente, na falta de habitações. A crise propriamente dita de habitação é, além disso, mais antiga do que as guerras mundiais e as destruições, mais antiga também do que o crescimento populacional na terra e a situação do trabalhador industrial. A crise propriamente dita do habitar consiste em que os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais *devem primeiro aprender a habitar* (Heidegger, 2012, p. 140, grifos do autor).

Aplicada ao tema da técnica, essa oposição permite compreender por que Ortega inverte a perspectiva heideggeriana ao argumentar que, ao contrário do que Heidegger sugere, o habitar não preexiste ao construir, mas é uma consequência direta dele: “originariamente, o homem encontra-se, sim, na terra, mas não habita — *wohnt* — nela” (Ortega y Gasset, 1965, p. 639-640, tradução nossa)¹⁸. Ele aponta que, originalmente, a terra oferece dificuldades para o ser humano, diferenciando-o das demais formas de vida — minerais, vegetais e animais — que possuem habitats específicos onde podem viver sem a necessidade de transformações técnicas. A ubiquidade do homem, sua capacidade de prosperar em qualquer parte do planeta, revela que ele não possui um habitat natural próprio e, portanto, precisa construir incessantemente para tornar a terra um ambiente acolhedor. Essa construção é uma necessidade existencial que permite ao homem adaptar o ambiente às suas necessidades, transformando um espaço originalmente hostil em um lugar de moradia.

E, de fato, a terra é, para o homem, originariamente inabitável (*unbewohnbar*). Para poder subsistir, ele intercala entre cada lugar terrestre e sua pessoa criações técnicas, construções que deformam, reformam e conformam a terra, de modo que se torne, mais ou menos, habitável. Habitar (*wohnen*), portanto, não precede o construir (*bauen*). O habitar não é dado [ao homem], ele o fabrica. No mundo, na terra, o homem não é previsto, e esse é o sintoma mais claro de que ele não é um animal e de que não pertence a este mundo. O homem é um intruso na chamada natureza. Ele vem de fora dela, é incompatível com ela e essencialmente inadequado a qualquer ambiente natural. Por isso, ele constrói (*baut*) (Ortega y Gasset, 1965, p.640, tradução nossa)¹⁹.

¹⁸ Texto original: “[...] originalmente el hombre se encuentra, sí, en la tierra, pero no habita – *wohnt* – en ella”.

¹⁹ “Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable – *unbewohnbar*. Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos, habitable. El habitar, el *wohnen*, pues, no precede en el hombre al construir, el *bauer*. El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y este es el

Assim, para Ortega, é o ato de construir que possibilita o habitar, superando a ideia heideggeriana de que o habitar é um estado pré-existente: “Por isso, a meu ver, nem o homem constrói porque já habita, nem sua forma de estar e ser na terra é um habitar. Parece-me, ao contrário, que é o oposto: seu estar na terra é um mal-estar e, por isso mesmo, um desejo radical de bem-estar”²⁰ (1965, p.641, tradução nossa). Além disso, Ortega y Gasset critica a abordagem etimológica de Heidegger, que relaciona *bauen* (construir) e *wohnen* (habitar) à raiz *buan*, significando “ser” ou “viver”. Para ele, essa interpretação simplificada negligencia a complexidade linguística e semântica das palavras, que fazem parte de um conjunto maior de termos inter-relacionados que refletem a dinâmica coletiva e o esforço humano. Destaca, no vocabulário germânico, que palavras como *gewinnen* (esforçar-se por algo), *wunsch* (desejar algo que nos falta) e *wahn* (o incerto, o esperado) compartilham a raiz com *bauen* e *wohnen*, implicando que o habitar está intrinsecamente ligado ao esforço, à insatisfação e ao anseio por algo que falta. Assim, se, para Heidegger, o traço fundamental do habitar é o resguardo (2012, p. 129), para Ortega y Gasset

[...] *wohnen* (habitar) e *Sein* (ser), ou seja, *buan*, não podem ter o sentido de algo conquistado, tranquilo e positivo. Ao contrário, carregam em sua essência a ideia de que o ser humano é esforço, insatisfação, anseio por algo que lhe falta, queixa por algo essencial que está ausente, esperança de realização. Agora minha fórmula anterior ganha maior precisão: a terra é inabitável para o homem. E agora entrevemos que, quando o homem diz que *wohnen*, deve-se entender isso como algo aproximado e deficiente. O verdadeiro e pleno *wohnen* é uma ilusão, um desejo, uma *Bedürfnis* (necessidade), não uma conquista, uma realidade, uma definição. O homem sempre aspirou a *wohnen*, mas nunca o alcançou completamente. Sem habitar, ele não chega a ser. Por essa razão, esforça-se nesse sentido e produz edifícios, estradas, pontes e utensílios (1965, p. 643, tradução nossa).

Como explicam Diego Lawer e Dário Sandrone (2020, p. 245), a princípio, o homem não se identifica com o mundo – se vê cercado de dificuldades e oportunidades, e sobretudo uma natureza hostil, diante da qual precisa reagir²¹. Essa

síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por eso, construye, *baut*”.

²⁰ “De aquí, que, a mi juicio, ni el hombre contruye porque ya habita, ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es mal-estar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar”.

²¹ Ortega deixa claro em suas meditações sobre a técnica: “enquanto todos os demais seres coincidem com suas condições objetivas – com a natureza ou circunstância -, o homem não coincide com elas, mas é algo alheio e distinto de sua circunstância; não tendo, porém, outra saída, se quiser ser e estar

consciência de si e o estar diante de um outro que não ele colocam o homem em uma situação ontológica particular, a de ter que “ganhar metafisicamente a vida”, moldando a natureza e tornando a circunstância uma realidade sua, baseado em seu projeto vital. Conclui-se, portanto, que o verdadeiro habitar é uma aspiração constante e uma necessidade de superação, e não um estado alcançado de forma harmônica, espontânea. Ele endossa, portanto, a insatisfação humana, posicionando o homem como um intruso na natureza que, através da técnica, busca incessantemente criar espaços habitáveis, refletindo uma condição de mal-estar primordial. Quase como um aforismo schopenhaueriano, descreve que a nossa essência “é uma infelicidade subsistente. Ele é o único ser constitutivamente infeliz e o é porque está em um âmbito de existência — o mundo — que lhe é estranho e, em última análise, hostil”²² (Ortega y Gasset, 1965, p.641, tradução nossa). Nesse sentido, o habitar, em Ortega, não designa uma posse tranquila do mundo, mas uma tarefa sempre inacabada, marcada pela insatisfação e pelo esforço. O homem não se reconhece imediatamente na terra: precisa conquistá-la existencialmente por meio da técnica. Daí sua condição paradoxal de intruso na natureza, cuja vida se desenrola sob o signo de um mal-estar originário que, longe de ser contingente, constitui o próprio motor da criação de mundos habitáveis.

1.2 Ensimesmamento e sobrenatureza: a técnica como fabricação de si mesmo

Em *El mito del hombre allende la técnica* — ensaio no qual Ortega y Gasset apresenta, em tom deliberadamente mítico, uma hipótese filosófica acerca das origens humanas (1965, pp. 621–624) — o autor descreve um animal ancestral que, ao desenvolver uma hipertrofia cerebral associada a condições adversas do meio, passa a produzir e manipular imagens internas. Esse excedente psíquico dá origem ao que Ortega denomina *fantasia*, entendida não como devaneio, mas como a base mesma do pensar: do ponto de vista psicológico, pensar é operar com imagens que não se encontram imediatamente dadas no mundo exterior. Diferentemente dos demais

nela, tem de aceitar as condições que ela lhe impõe. É por isso que tais condições se lhe apresentam sob um aspecto negativo, forçoso e penoso” (1991, p. 11).

²² “El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque está en un ámbito de existencia — el mundo — que le es extraño y, últimamente, hostil”.

animais, cuja atenção permanece quase inteiramente orientada para o entorno — percebido como horizonte de riscos e ameaças —, esse ser passa a voltar-se para o próprio interior. Ortega descreve esse deslocamento como uma inflexão decisiva da atenção, na qual o homem “começa a prestar atenção ao próprio interior, isto é, entra em si mesmo”, inaugurando uma experiência inédita de interioridade reflexiva (Ortega y Gasset, 1965, pp. 621–622, tradução nossa).

Esse movimento de retração da atenção do exterior para o interior é aquilo que Ortega denomina *ensimesmamento*. Ao “entrar em si”, o homem descobre um espaço interno relativamente autônomo, no qual não apenas reage ao ambiente, mas imagina possibilidades, antecipa cenários e projeta formas de vida ainda inexistentes. É nesse sentido que o ser humano se distingue radicalmente dos outros animais: não apenas possui entendimento, mas elabora projetos que ultrapassam o repertório biológico imediato, permitindo-lhe questionar, escolher e inventar. Embora continue sendo um ente natural, corpóreo e submetido às leis da vida orgânica, o homem não se encontra plenamente “previsto” pela natureza (Ortega y Gasset, 1965, p. 619), pois deseja mais do que ela pode oferecer.

Daí emerge o traço decisivo da condição humana: um mal-estar estrutural diante do ambiente, que não se resolve pela adaptação passiva, mas exige transformação ativa. A técnica surge, então, como prolongamento exterior desse movimento interior: aquilo que primeiro se projeta como imagem e desejo no espaço do ensimesmamento realiza-se, no mundo, como utensílio, construção e ordenação da circunstância. A insatisfação fundamental — longe de ser deficiência — constitui, para Ortega, a mais elevada potência humana, pois é precisamente ela que impulsiona o homem a desejar o que jamais teve e a fabricar um mundo à altura de seus projetos (Ortega y Gasset, 1965, p. 623). Nesse sentido, a técnica é um processo contínuo de fabricação de si mesmo por meio da criação de uma sobrenatureza.

1.2.1 A reforma da natureza e a extensão das necessidades humanas

Nesse mito, o homem aparece como um “intruso” na natureza, isto é, como um ser cuja energia vital não se esgota na adaptação passiva ao meio, mas se manifesta na necessidade de moldar o real segundo seus próprios fins. A técnica assume, assim, o papel de uma “grande ortopedia”: ela supre a ausência de um habitat natural

específico e converte a terra — originariamente hostil ao homem — em espaço habitável (Ortega y Gasset, 1965, p. 622). Não se trata apenas de satisfazer carências imediatas, mas de fazer surgir, a partir do desejo humano, realidades que não existem diretamente na natureza, embora se tornem indispensáveis à forma humana de viver, seja por exigência orgânica, seja por aspiração extranatural. É nesse contexto que Ortega propõe, no primeiro capítulo de *Meditação sobre a Técnica*, uma definição decisiva da técnica como reforma da natureza:

A técnica é, pois, a reação enérgica contra a natureza ou circunstância, reação essa que leva a criar entre a natureza ou circunstância e o homem uma nova natureza, posta sobre aquela, uma sobrenatureza. Que fique, portanto, evidente o seguinte: a técnica não é apenas o que o homem faz para satisfazer suas necessidades. Tal expressão é equivocada e inconsistente também para o repertório biológico dos atos animais. A técnica é a reforma da natureza, dessa natureza que nos torna necessitados e carentes, reforma em tal sentido que as necessidades possam ser anuladas na medida em que sua satisfação deixa de ser um problema (Ortega y Gasset, 1991, p. 12).

No segundo capítulo da mesma obra, Ortega aprofunda essa definição ao distinguir dois tipos fundamentais de ação. De um lado, há os atos pelos quais “procuramos satisfazer diretamente as necessidades que a natureza nos impõe” — comer, abrigar-se, aquecer-se; de outro, os atos propriamente técnicos, nos quais a circunstância é reformada de modo a reduzir a casualidade, o risco e o esforço implicados na satisfação dessas mesmas carências (Ortega y Gasset, 1991, p. 13). Enquanto o animal permanece limitado ao que encontra no ambiente, o homem, graças à imaginação, fabrica uma sobrenatureza: constrói ao seu redor um mundo artificial ajustado à medida de seus projetos. Daí a fórmula lapidar segundo a qual “a técnica é o contrário da adaptação do sujeito ao meio, visto que é a adaptação do meio ao sujeito” (1991, p. 13). Como observa Margarida Amoedo, essa tese implica uma inversão decisiva da lógica darwinista, pois o ser humano não se limita a adaptar-se ao meio, mas se retira reflexivamente da natureza para modificá-la em função de sua segurança, de seus desejos e de seu projeto vital (Amoedo, 2021, p. 46).

Essa inversão tem consequências diretas para o conceito de necessidade. Nas páginas imediatamente seguintes, Ortega critica os autores que abordam a técnica sem esclarecer o que o homem efetivamente julga necessário; segundo ele, a literatura existente negligencia justamente o conceito mais decisivo para a compreensão do fenômeno técnico (Ortega y Gasset, 1991, p. 16). Seus exemplos de

caráter arqueológico revelam que, desde o Paleolítico, coexistem invenções voltadas à pura subsistência e outras orientadas ao prazer ou ao rito: fogueiras de êxtase, casas de suar, folhas de coca, arcos cerimoniais (Ortega y Gasset, 1991, pp. 14–15). A técnica nunca respondeu apenas à urgência biológica, mas desde cedo esteve vinculada à produção de sentidos que excedem a mera conservação da vida. Por isso Ortega conclui:

Sob o ponto de vista do simples existir, o animal é insuperável e não precisa da técnica. Mas o homem é homem porque existir, para ele, pressupõe, naturalmente e sempre, bem-estar; por isso ele é a *nativitate* técnico criador do supérfluo. Homem, técnica e bem-estar são, em última análise, sinônimos (Ortega y Gasset, 1991, p. 17).

Na prática, isso significa que o ser humano apresenta notável elasticidade diante das carências biológicas — pode jejuar ou suportar frio intenso —, mas se mostra incapaz de prescindir de determinados elementos supérfluos, a ponto de preferir a morte à sua ausência (Ortega y Gasset, 1991, p. 15). Em outras palavras, o bem-estar — e não o simples estar — converte-se na “necessidade das necessidades”. A técnica surge, então, como “esforço para poupar esforço”: reduz o dispêndio de energia nas tarefas indispensáveis para liberar tempo e potência em favor de prazeres, jogos, arte, culto ou ciência, aquilo que Ortega denomina superfluidade. Ao inverter a lógica adaptativa, o homem transforma o planeta em uma oficina de desejos; cada desejo nasce no ensimesmamento — essa retirada reflexiva em que se imaginam alternativas — e retorna ao mundo sob a forma de artefatos que reconfiguram, uma vez mais, a própria circunstância.

Assim compreendida, a técnica não é mera estratégia de sobrevivência, mas o meio privilegiado pelo qual o homem converte o simples “estar” em “bem-estar”. Essa conversão implica uma responsabilidade específica diante da própria vida, pois, como adverte Ortega, “a técnica permitirá que o homem não precise trabalhar mais que uma ou duas horas por dia. Pois bem: o que vai fazer no restante das 24 horas?” (Ortega y Gasset, 1991, p. 25). Cada inovação técnica amplia as margens de segurança e conforto, mas devolve ao sujeito a tarefa de decidir o destino do tempo e da energia libertados. É nesse intervalo que se localiza o núcleo do ensimesmamento: ao poupar esforço, a técnica cria um espaço de reflexão no qual o indivíduo pode interrogar a si mesmo, o mundo que já transformou e a direção futura dessa transformação. “*Não se pode falar de ação senão na medida em que esteja regida por uma prévia*

contemplação; [...] o ensimesmamento não é senão um projetar a ação futura” (Ortega y Gasset, 2017, p. 42, grifos do autor). Ensimesmar-se significa, portanto, assumir a liberdade de traçar um projeto vital que integre necessidades orgânicas, desejos e horizontes éticos-existenciais.

Partindo desse quadro, Ortega y Gasset observa que “o repertório de necessidades humanas está em função daquela forma de viver”, de modo que a técnica — realidade “proteiforme, em constante mutação” — jamais pode ser compreendida a partir de um vetor único ou de um fim universal predeterminado; ao contrário, ela se reconfigura a cada inflexão histórica, refletindo imagens sempre móveis do bem-estar que uma coletividade persegue (Ortega y Gasset, 1991, pp. 18–19). Com isso, o filósofo desmonta a narrativa linear segundo a qual haveria um mesmo objetivo atravessando tempos e culturas, progressivamente satisfeito por um suposto avanço cumulativo dos meios técnicos. A técnica não progride rumo a um telos fixo; ela acompanha, em cada época, a redefinição do que se entende por viver bem. Essa leitura encontra uma formulação particularmente precisa na interpretação de José Maurício de Carvalho, um dos principais comentadores de Ortega no Brasil, para quem a historicidade do bem-viver constitui a chave para compreender a variabilidade da técnica ao longo do tempo:

O conceito de bem viver não é fixo; ao contrário, é historicamente concebido. A percepção de bem-estar varia nos diversos momentos da história. Essa mudança promove uma modificação nos rumos da técnica porque esta se revela como uma forma de alcançar aquela. A técnica propicia a satisfação destas necessidades amplas e o faz com o dispêndio de um mínimo de esforço e tempo (Carvalho, 2002, p. 141).

A centralidade dessa leitura reside em explicitar que a técnica não responde apenas a necessidades naturais constantes, mas a configurações históricas mutáveis do bem-estar, o que exige ampliar o próprio conceito de “necessidade humana” — como observa Margarida Amoedo (2021, p. 47) — em consonância com a filosofia da razão vital. Com uma dimensão natural imersa no mundo e outra orientada por uma tendência extranatural, o ser humano configura-se, assim, como um “centauro ontológico”: não apenas algo que é, mas algo que pretende ser. Sua vida não se esgota na adaptação ao presente, pois é estruturalmente futurição, isto é, atividade orientada pelo ainda-não (Amoedo, 2021, p. 44).

É nesse ponto que se evidencia a categoria de pretensão, central para o raciovitalismo orteguiano. O homem não se define como coisa acabada, mas como programa em tensão com o mundo que o circunda. Ortega formula essa ideia em termos inequívocos:

Nesse sentido, o homem não é uma coisa, mas uma pretensão, a pretensão de ser isto ou o outro. Cada época, cada povo, cada indivíduo modula de forma diferente a pretensão geral humana. [...] A pretensão ou programa que somos oprime com seu peculiar perfil o mundo circundante, e este responde àquela pressão, aceitando-a ou resistindo-lhe (Ortega y Gasset, 1991, p. 31).

1.2.2 A vida como pretensão e autofabricação

Não somos coisas fixas, mas programas. As noções de pretensão e futurição conduzem diretamente à ideia de que a vida humana só se sustenta quando o sujeito é capaz de instaurar uma distância em relação à sua circunstância imediata, recolher-se em si mesmo e ali elaborar um projeto que, posteriormente, se traduza em ação exterior. É nesse intervalo reflexivo que se instala o ensimesmamento: a possibilidade de suspender o rumor do mundo, tomar a si próprio como problema e, em seguida, retornar à exterioridade munido de um plano capaz de reconfigurá-la. Tal faculdade não constitui um dom natural, mas resulta de um processo lento e sempre inacabado de autofabricação. Ortega adverte que “o poder que o homem tem de subtrair-se do mundo e o poder de ensimesmar-se não são dados prontos ao homem. [...] Nada que seja substantivo foi dado de presente ao homem: ele tem de fazer tudo por si mesmo” (Ortega y Gasset, 2017, p. 38). Com isso, desfaz-se qualquer antropologia fundada em faculdades estáveis: existir é, desde a origem, fabricar-se.

A chave para compreender essa dinâmica permanece sendo o raciovitalismo. A vida concreta precede a razão; esta comparece como instância prática de orientação, seleção e ordenação dos meios em função do viver histórico. Nesse quadro, o homem move-se incessantemente entre exterioridade e interioridade, em um vaivém que jamais se estabiliza. A possibilidade de retirar-se da circunstância — ensimesmar-se — não está garantida de antemão; ao contrário, constitui uma tarefa que precisa ser continuamente reconquistada. A tese não é de ordem psicológica, mas ontológica: trata-se de distinguir o modo humano de existir do regime adaptativo animal. Enquanto o organismo se ajusta ao meio que encontra, o homem,

estruturalmente carente, fabrica primeiro um espaço interior no qual concebe o mundo que deseja e, só então, retorna à exterioridade para realizá-lo. O ensimesmamento aparece, assim, como gesto fundador de uma trajetória vital que nunca coincide plenamente com o dado — com o já-sido —, mas se orienta constitutivamente para o porvir.

Que esse recolhimento seja “o fato mais antinatural, mais suprabiológico” (Ortega y Gasset, 2017, p. 40) evidencia a tensão estrutural do raciovitalismo: a vida biológica fornece o ponto de partida da existência, mas a vida propriamente humana só se constitui quando essa base é superada por um movimento reflexivo que não se confunde com a adaptação orgânica. É nessa ultrapassagem que o homem deixa de ser apenas um vivente entre outros e passa a existir como projeto. Na primeira lição de *O homem e os outros* (2017) — *Ensimesmamento e alteração* —, Ortega descreve esse processo como um ciclo recorrente, que se repete sob formas diversas ao longo da história, articulado em três momentos fundamentais: alteração, ensimesmamento e ação:

1°, o homem se sente perdido, náufrago nas coisas; é a *alteração*. 2°, o homem, com um enérgico esforço, retira-se em sua intimidade para formar ideias sobre as coisas e sua possível dominação; é o *ensimesmamento*, a *vita contemplativa* de que falavam os romanos, o *theoretikòs bíos* dos gregos, a *theoría*. 3°, o homem volta a submergir no mundo para agir nele conforme um plano preconcebido; é a *ação*, a *vida ativa*, a *práxis*. (Ortega y Gasset, 2017, p. 42, grifos do autor)

Esse esquema, longe de constituir um simples arranjo cronológico ou pedagógico, expressa uma dialética constitutiva da existência humana: toda ação que pretenda ser significativa pressupõe um momento prévio de contemplação, assim como todo recolhimento só realiza plenamente seu sentido quando se traduz em práxis transformadora. A ruptura desse circuito — seja pela absorção contínua na exterioridade, seja pelo fechamento estéril na interioridade — compromete não apenas as formas culturais produzidas, mas a própria condição humana enquanto tal. Daí o caráter dramático da existência, sublinhado por Ortega ao afirmar que o homem “nunca está seguro de que poderá exercer o pensamento de maneira adequada” (Ortega y Gasset, 2017, pp. 43–44). Pensar e agir não são atributos garantidos, mas conquistas sempre precárias, renovadas a cada vez no confronto entre circunstância, reflexão e decisão.

A densidade dessa tese torna-se mais nítida quando Ortega, novamente em *Meditação sobre a técnica*, interroga o que sucede depois que as necessidades zoológicas são minimizadas. O ponto decisivo é que a técnica, ao poupar esforço, não apenas garante a sobrevivência: ela devolve ao homem tempo e energia que agora precisam ser orientados. Abre-se um vazio que não é simples ociosidade, mas campo de decisão, pois nele emergem que-fazeres não impostos pela natureza e, por isso mesmo, inventados. É nesse intervalo que se delineia a especificidade do humano: o homem passa a compor uma forma de vida que excede a realidade natural e só se sustenta como projeto. Ortega formula esse deslocamento em termos expressivos ao afirmar que a vida humana é “vida inventada, inventada como se inventa uma novela ou uma obra teatral”, e pergunta se o homem não seria “uma espécie de novelista de si mesmo” — de modo que, para “interpretar” a figura imaginada, ele “faz tudo o que faz”, isto é, é técnico (Ortega y Gasset, 1991, pp. 25–26).

O alcance da imagem é ontológico. O homem não apenas sonha: ele se torna autor-personagem de uma narrativa que exige materialização prática. A fantasia, aqui, não designa fuga do real, mas a capacidade de configurar um programa de vida: projeta-se uma figura do que se quer ser e tenta-se, em seguida, torná-la praticável na circunstância. A técnica deixa, então, de aparecer como simples repertório instrumental orientado à satisfação de carências e passa a nomear o meio pelo qual uma época — e, em alguma medida, cada indivíduo — dá corpo às suas figuras de bem-estar. Ser “novelista de si”, nesse sentido, é fabricar-se: inventar uma forma de vida e, ao mesmo tempo, construir os dispositivos, hábitos e instituições que a tornam habitável.

A invenção, porém, não se confunde com realização. Entre a possibilidade e o acontecimento instala-se a resistência da circunstância, e é por isso que Ortega observa: “ao homem é dada a abstrata possibilidade de existir, mas não lhe é dada a realidade” (Ortega y Gasset, 1991, p. 29). Viver é transformar possibilidade em efetividade, “minuto após minuto”, sem garantias de êxito: a circunstância pode frustrar, retardar ou desviar o programa. Nesse sentido, a técnica aparece como o conjunto de mediações pelas quais o possível busca adquirir consistência no real, sempre exposto ao risco, ao imprevisto e ao fracasso.

Aqui se delineiam, com maior nitidez, as linhas mestras da ontologia orteguiana da técnica. O raciovitalismo descreve uma razão que nasce no interior da vida e retorna a ela como orientação; a futurição qualifica essa orientação como projeto

aberto; o ensimesmamento oferece o espaço no qual esse projeto se articula; e a técnica é o gesto de exteriorização que o transforma em mundo. O equilíbrio é instável: sem recolhimento, a técnica tende a reduzir-se a rotina; sem mediação instrumental, o projeto corre o risco de permanecer como fantasia inoperante. A grandeza (e o risco) da condição humana residem justamente nessa precariedade, razão pela qual Ortega pode falar de “incerteza substancial” como nome próprio da nossa espécie (Ortega y Gasset, 2017, p. 44). Não há essência pronta, mas trabalho contínuo de invenção e consignação; por isso, “o homem nunca está seguro de que estará certo, de que vai acertar”, e a maior parte de nós “traí continuamente esse si mesmo que espera ser”, de modo que nossa individualidade pessoal se torna “um personagem que nunca se realiza totalmente, uma utopia incitante” (Ortega y Gasset, 2017, pp. 43–44).

À luz desses elementos, ensimesmamento e fabricação da vida aparecem como duas faces do mesmo ato radical: recolher-se para inventar e, depois, externalizar o inventado para refazer o mundo. É nessa oscilação que o homem se revela pretensão viva, drama que se escreve a si mesmo, obra aberta cuja continuidade exige tanto imaginação quanto disciplina técnica. A seção seguinte examinará como esse ritmo, quando perde seu centro orientador, pode degradar-se em formas de heterodireção — tema que surgirá sob o signo da crise dos desejos e que, por ora, permanece em suspenso.

1.3 História da técnica e crise dos desejos

Esse ponto conduz diretamente ao passo seguinte. Se a técnica é a criação de uma sobrenatureza onde se possa habitar, ela é também um modo de produção de si: ao escolher instrumentos, hábitos e rotinas, o homem escolhe, em alguma medida, o tipo de vida que se tornará possível. A elasticidade diante do “elementar” e a dependência do “supérfluo” mostram que a técnica nunca é um simples acréscimo neutro; ela reorganiza prioridades, desloca o centro do querer e altera o campo do que passa a ser vivido como “necessário”. Por isso, para compreender o alcance do diagnóstico orteguiano, não basta definir a técnica: é preciso acompanhá-la historicamente, isto é, observar como cada época se entende como capaz de fabricar e que ideia de bem-estar (logo, de desejo) se torna dominante. É nessa linha que se abre a discussão sobre os estágios da técnica e, ao final, sobre a crise dos desejos.

1.3.1 Perspectivas históricas do tipo de homem e os estágios da técnica

Ortega y Gasset adverte que a “magnífica, a fabulosa técnica atual” pode escapar-nos “por entre os dedos” justamente porque, ao tornar-se pressuposto invisível da existência, deixa de ser objeto de vigilância crítica. Ele lembra que o engenheiro, enquanto se entrega ao seu “ofício particular”, pode ter “o chão puxado de debaixo dos pés pela história”; por isso, “não basta ser engenheiro”: é preciso “sair do próprio ofício” e encarar “o panorama total da vida” (Ortega y Gasset, 1991, pp. 21–24). Nessa passagem, delineiam-se três teses decisivas para o argumento que se segue. A técnica é, antes de tudo, historicamente instável: ela depende do “perfil do bem-estar” que cada época imagina, de modo que alterações na própria ideia de vida fazem estalar o repertório técnico herdado. Além disso, o fato de a técnica moderna apoiar-se na ciência não a torna mais segura; pelo contrário, a complexidade amplia a rede de condições de funcionamento e, com ela, as possibilidades de interrupção quando algum elo se rompe. Por fim, ao economizar esforço, a técnica desloca parcelas inteiras do cotidiano e devolve ao homem um tempo que precisa ser preenchido por “que-fazer” não biológicos; quando esses que-fazer não são deliberadamente forjados à altura de um projeto vital, tendem a ser substituídos por necessidades fabricadas e administradas de fora, isto é, por forças que não respondem à deliberação do sujeito.

É por isso que a abordagem orteguiana da técnica só se torna plenamente inteligível quando inserida no eixo maior do raciovitalismo: a convicção de que a filosofia deve partir da vida concreta e, só então, iluminá-la conceitualmente. Nesse horizonte, a técnica não aparece como tema lateral, mas como desdobramento interno daquilo que atravessa toda a obra: a tentativa de compreender como o humano, diante de sua carência originária, reconstrói o mundo para ampliar as possibilidades de viver — e, ao fazê-lo, também reconfigura a si mesmo. Assim, ao examinar instrumentos, modos de fabricação e usos sociais, Ortega não abandona a pergunta pelo sentido; ao contrário, torna a técnica um prisma privilegiado para observar o nexo entre biografia, cultura e história, mostrando que todo “mundo” tecnicamente construído supõe uma determinada imagem do homem e uma determinada figura de bem-estar. Como sintetiza Margarida Amoedo,

Pelo facto de o filósofo ilustrar o lugar e as funções dos instrumentos técnicos em diferentes épocas e estabelecer, por conseguinte, uma tipologia de modos diversos de se realizar actividade técnica, uma interpretação apressada, que apenas atendesse a essa dimensão dos textos orteguianos, tenderia a erroneamente reduzir a sua abordagem do fenómeno técnico a uma concepção funcionalista. Pelo contrário, o significado da Técnica em Ortega y Gasset supera o que é de ordem instrumental, compreendendo-se apenas graças às posições antropológica e metafísica próprias de uma vasta obra dedicada, por múltiplos caminhos e ângulos de análise, à procura do sentido da vida humana (2022, p. 59).

Ortega y Gasset abre a reflexão histórica sobre a técnica com uma caracterização ontológica do humano que o afasta de qualquer redução a “coisa”: “o ser do homem tem a estranha condição de que, por um lado, está vinculado à natureza, por outro, não” (Ortega y Gasset, 1991, p. 29). Metade natureza, metade projeto, o indivíduo é esse “centauro ontológico” que só se sustenta convertendo possibilidade em realidade, dia após dia, por meio de meios que ele mesmo inventa. Essa autoconversão, contudo, não se dá no vazio: cada época dispõe uma trama própria de facilidades e dificuldades, e por isso o modo de “ganhar metafisicamente a vida” (Ortega y Gasset, 1991, pp. 29–30) varia conforme a imagem histórica do bem-estar. A vida humana, nesse sentido, não é um dado pronto, mas drama: uma luta para chegar a ser o que se tem de ser (Ortega y Gasset, 1991, p. 31). E o conflito não se joga apenas entre indivíduo e meio; envolve também o choque entre programas de vida que se sobrepõem, disputam vigência e, por vezes, se anulam. Daí a insistência de Ortega: “cada época, cada povo, cada indivíduo modula de forma diferente a pretensão geral humana” (Ortega y Gasset, 1991, p. 31). É dentro dessa variação que a técnica se inscreve, adquirindo, em cada caso, a marca do tipo humano que a pratica.

Margarida Amoedo observa que Ortega sistematiza a evolução da *techné* a partir do grau de consciência que o homem tem do próprio poder de fabricar: cada época se distingue, em última instância, pela ideia que forma da sua própria técnica (Amoedo, 2021, p. 48). Essa chave hermenêutica permite delinear três grandes estágios — técnica do acaso, técnica do artesão e técnica do técnico — que, longe de constituírem meros capítulos cronológicos, assinalam deslocamentos na maneira como o sujeito interpreta a circunstância e, com isso, redefine o seu horizonte de necessidades e de bem-estar (Ortega y Gasset, 1991, pp. 56–57).

No primeiro desses estágios, a técnica do acaso, o agir produtivo ainda se confunde, em larga medida, com os próprios processos da natureza. Falta-lhe método consolidado e falta, sobretudo, a consciência de que se trata de um poder específico que poderia ser repetido, aperfeiçoado e transmitido. Por isso, os utensílios aparecem como achados imprevisíveis: o grupo os recebe como se fossem dádivas que não sabe reproduzir à vontade (Amoedo, 2021, p. 48). Nas palavras de Ortega, nesse momento “o acaso é o técnico, o que proporciona o invento” (Ortega y Gasset, 1991, p. 57). O homem primitivo ignora sua própria técnica enquanto tal; não percebe que, entre suas capacidades, há uma especialíssima, capaz de reformar a natureza na direção dos desejos (Ortega y Gasset, 1991, p. 57). Assim, quando, por fricção de paus, surge o fogo, ele o sente como se a natureza lhe tivesse introduzido um de seus mistérios; daí o “halo mágico” que, para Ortega, recobre originalmente as técnicas primitivas (Ortega y Gasset, 1991, p. 58). Sem autocompreensão racional e sem uma tradição transmissível que permita repetir o procedimento, a invenção pouco se acumula: depende do espanto e da circunstância fortuita que a produziu. Com isso se encerra o primeiro momento da história técnica.

A segunda fase delineada por Ortega, a técnica do artesão, coincide, em linhas gerais, com a Grécia clássica, a Roma republicana e a longa Idade Média. Nela, o repertório de atos produtivos cresce enormemente, mas não a ponto de tornar a vida material irrecuperável caso essas técnicas falhem; o homem ainda sente que a base sobre a qual se apoia é o natural (Ortega y Gasset, 1991, p. 61). Essa ambiguidade atravessa todo o período. De um lado, a multiplicação de ofícios introduz complexidade suficiente para exigir sujeitos especializados: sapateiro, ferreiro, pedreiro. De outro, a subsistência continua concebível sem esse aparato e, por isso, crises técnicas dificilmente desencadeiam reação imediata e consciente. O resultado é que a *techné* se encarna em tipos humanos concretos: o homem ainda não sabe que existe “técnica” enquanto tal, mas já sabe que há homens-técnicos (Ortega y Gasset, 1991, p. 62). Como observa Amoedo, trata-se de um estágio em que a autocompreensão do fabricar permanece aderida à figura do artesão, o que impede que a técnica seja pensada como potência aberta, passível de ampliação ilimitada (Amoedo, 2021, p. 48).

Essa identificação entre arte e artesão condiciona a transmissão do saber-fazer. O conhecimento circula por meio de mestres e aprendizes, enraizado numa tradição que tende a olhar para o passado mais do que para o futuro (Ortega y Gasset,

1991, p. 63). Embora ocorram aperfeiçoamentos contínuos, eles se apresentam como variações dentro de formas usuais, raramente como rupturas substantivas. Daí decorre que a ideia mesma de inventar permanece difusa: o artesão aprende a inserir-se num cânone de habilidades supostamente dado “uma vez por todas”, quase como se pertencesse à ordem do natural, tal como correr ou nadar pertencem ao corpo (Ortega y Gasset, 1991, p. 62). A *techné* é, portanto, extranatural no sentido de ser exclusiva do homem; mas aparece naturalizada quanto ao seu alcance, como um tesouro definido e sem possibilidade de expansão qualitativa.

Contudo, a evolução interna do artesanato prepara, sem alarde, o terreno para a ruptura dessa visão. À medida que os utensílios se refinam, torna-se mais nítida a distinção entre concepção e execução do trabalho. Ortega resume o ponto com precisão: toda técnica envolve duas dimensões, a invenção de um plano de atividade e a execução desse plano (Ortega y Gasset, 1991, p. 64). No artesão, ambas permanecem unidas; por isso o aspecto manual tende a encobrir o técnico propriamente dito e a conter a consciência de uma potência abstrata. Ainda assim, quando ferramentas mais complexas passam a exigir força motriz própria (prenúncio da máquina), o instrumento desloca o homem para o segundo plano: já não é apenas o homem que se serve do instrumento, mas o instrumento que o utiliza como auxiliar (Ortega y Gasset, 1991, p. 64). O vínculo entre trabalhador e técnica começa, então, a fraturar-se e anuncia a terceira etapa, em que a técnica se autonomiza como função teórica, cumulativa e, em princípio, ilimitada. Nesse ponto de inflexão, a figura do artesão, outrora síntese de pensamento e labor, torna-se a última testemunha de um regime em que a *techné* ainda cabia, com relativa medida, na escala da mão humana.

É nesse limiar que o percurso dos estágios da *techné* desemboca na “técnica do técnico”. Autônoma, cumulativa e potencialmente ilimitada, ela marca a passagem do artesão ao engenheiro e desloca o centro de gravidade da cultura para um regime de meios superabundantes. Essa mudança de escala não é indiferente para a vida: ao reduzir a fricção entre carência e satisfação, transforma o modo como os sujeitos percebem o necessário e o supérfluo e prepara o terreno para a figura do homem-massa, correlato sociológico de uma técnica que tende a converter facilidades históricas em evidências naturais. O capítulo seguinte retoma precisamente esse ponto de inflexão, examinando de que maneira a abundância material e a facilitação dos processos de vida podem favorecer formas de massificação, isto é, um tipo

humano que toma como óbvio o que é conquistado e, por isso mesmo, relaxa a vigilância crítica sobre os fins e os limites do próprio agir.

2. PARADIGMAS PARA A MASSIFICAÇÃO: A RELAÇÃO ENTRE CRISE DOS DESEJOS E SOCIEDADE DE MASSAS

No capítulo anterior, examinamos o sentido da técnica em Ortega y Gasset a partir de sua tese antropológica fundamental: o homem, lançado numa circunstância que lhe oferece resistências e oportunidades, só se mantém na vida ao intervir sobre ela. A necessidade humana, nesse quadro, não se limita à conservação biológica, mas inclui a busca de bem-estar; isto é, a produção do supérfluo que redefine qualitativamente o modo humano de existir. Ao reformar a natureza, o homem edifica uma sobrenatureza (a própria civilização), cuja história desemboca, na modernidade, naquilo que Ortega denomina técnica do técnico. Essa culminância, no entanto, não se apresenta apenas como triunfo produtivo, mas como ponto de inflexão no modo como a vida se orienta, deseja e se compreende a si mesma.

Para Ortega, compreender o “tema do nosso tempo” é uma exigência filosófica elementar, pois cada época impõe problemas que não podem ser pensados com categorias herdadas sem exame. Em *A rebelião das massas*, o filósofo sustenta que os séculos XIX e XX favoreceram o surgimento de um novo tipo humano, inseparável das transformações materiais, educacionais, políticas e produtivas do Ocidente. A técnica, longe de ser um fator lateral nesse processo, atravessa o diagnóstico em profundidade: ao ampliar extraordinariamente o horizonte do possível, ela modifica não apenas as condições de vida, mas a própria estrutura do desejar, da expectativa e do projeto vital. A questão decisiva deixa então de ser apenas o que a técnica permite fazer, e passa a ser o que ela faz com o homem que a utiliza — ou que passa a depender dela.

É a partir dessa inquietação que se abre o presente capítulo. Se a técnica moderna multiplica os meios de vida e reduz o esforço necessário à subsistência, por que isso não se traduz automaticamente em maior clareza sobre o que vale a pena querer? Como compreender o paradoxo de uma civilização materialmente abundante e, ao mesmo tempo, marcada por uma dificuldade crescente de formular projetos vitais consistentes? Em que medida a chamada “crise dos desejos” indica não uma carência de recursos, mas um empobrecimento da imaginação existencial? E, finalmente, de que modo esse vazio projetivo se articula à emergência da sociedade de massas e do homem-massa como tipo humano dominante? É nesse horizonte

problemático (existencial antes de político, antropológico antes de sociológico) que se inscrevem as análises que seguem.

2.1 A crise dos desejos como sintoma da técnica do técnico

Retomando os estudos orteguianos sobre os estágios da técnica, a *techné* atinge um ponto crítico quando se dissocia de modo decisivo do corpo e do ritmo vital do artesão, instaurando aquilo que Ortega denomina *técnica do técnico*. A passagem não é apenas quantitativa, mas de escala e de sentido. Em primeiro lugar, porque “os fundamentos técnicos da vida superam consideravelmente os fundamentos naturais, de tal modo que o homem não pode materialmente viver sem a técnica por ele alcançada” (Ortega y Gasset, 1991, p. 67). Em segundo, porque o próprio fabricar tende a autonomizar-se: a produção se organiza cada vez mais por meio de máquinas, e o trabalhador passa a desempenhar funções auxiliares em processos que já não dependem da destreza artesanal (Ortega y Gasset, 1991, p. 69). Nesse cenário, a “zona de pura criação técnica” cresce a tal ponto que constitui uma segunda natureza efetiva: uma sobrenatureza que recobre a natureza originária e passa a fornecer, de modo pronto e impessoal, o repertório dos meios de vida. É nesse ponto que o diagnóstico orteguiano da *crise de los deseos* torna patente a dificuldade de conferir perfil ao querer, de inventar um programa de vida à altura de uma potência técnica que já não indica, por si a que fins deve servir.

Se, na Idade Média, ainda era concebível recuar a recursos naturais diante de um colapso técnico, agora “cem milhões de homens deixariam de existir” caso essa sobrenatureza regredisse (Ortega y Gasset, 1991, p. 68). A “técnica do técnico” sela, assim, a dependência radical da vida social em relação a artefatos e sistemas cuja gênese, manutenção e expansão escapam ao horizonte imediato do cidadão comum. Como observa Amoedo, o domínio obtido pela decomposição analítica da realidade amplia enormemente as possibilidades de intervenção, mas também desloca o eixo da agência: o que antes era extensão da mão tende a converter-se em sistema relativamente autônomo, cujo alcance exige, mais do que habilidade prática, uma reflexão sobre fins, limites e responsabilidade (Amoedo, 2021, p. 49). É nesse deslocamento — abundância de meios de um lado, enfraquecimento da orientação do

querer de outro — que a crise dos desejos começa a tornar-se inteligível como sintoma central da modernidade técnica.

2.1.1 O tecnicismo moderno e o esvaziamento do viver

O eixo dessa viragem é o tecnicismo moderno, isto é, o método intelectual que, antes mesmo de conceber um artefato específico, já sabe, de antemão, que pode inventar algo novo (Ortega y Gasset, 1991, pp. 69–70). O engenheiro encarna essa atitude. Ao contrário do artesão, ele separa formalmente o problema dos meios e opera por análise: transforma fins em operações encadeadas, passíveis de cálculo e de controle. Daí decorre uma ruptura interna do antigo ofício: o técnico e o trabalhador, antes reunidos no artesão, se separam (Ortega y Gasset, 1991, p. 69). O trabalhador executa; o técnico projeta, e o projetar deixa de ser episódico para tornar-se ocupação permanente, amparada por laboratórios, escritórios de engenharia, universidades e redes de pesquisa. Forma-se, assim, a consciência de uma capacidade de intervenção que parece ilimitada. Ortega a descreve como uma “situação tragicômica”, porque a humanidade se espanta “precisamente pela consciência de sua principal ilimitação”, e isso a conduz a uma fé cada vez mais exclusiva na técnica. Daí sua advertência, decisiva para o nosso argumento:

ao aparecer por um lado como capacidade, em princípio ilimitada, faz com que o homem esvazie sua vida, posto que vive com fé na técnica e só nela. Porque ser técnico e apenas técnico é poder tudo e conseqüentemente não ser nada em particular. Em si, cheia de possibilidades, a técnica é mera forma oca - como a mais formalista lógica -; é incapaz de determinar o conteúdo da vida. Por isso, estes anos em que vivemos, os mais intensamente técnicos da história humana, são os mais vazios (Ortega y Gasset, 1991, p. 65).

A partir desse ponto, a conexão com a crise dos desejos se torna mais nítida. Veremos que, em *A rebelião das massas*, Ortega já diagnosticava a expansão de um tipo humano acomodado à facilidade e ao conforto; a técnica do técnico, em adição, amplia o horizonte do possível com tal rapidez que a questão dos fins deixa de encontrar apoio interno. A superabundância de meios não traz, por si, uma medida para o querer. Quando a escassez que antes obrigava a escolher se atenua, o desejo tende a oscilar entre uma sensação difusa de “poder tudo” e uma indiferença prática diante do que vale a pena querer. É nessa oscilação que se instala o esvaziamento

do projeto vital, e é aí que a massificação encontra terreno fértil: não como simples efeito de “máquinas”, mas como forma de vida que se orienta por expectativas fáceis e por uma confiança acrítica na estrutura técnica que as sustenta.

Dessa perspectiva, o último estágio da *techné* também abre uma crise epocal de sentido. A expansão demográfica europeia entre 1800 e 1900, de 180 para 500 milhões de habitantes, funciona como índice quantitativo dessa nova condição (Ortega y Gasset, 1991, pp. 67–68). Se a técnica sustenta materialmente tal multiplicação, ela também fragiliza a consciência histórica que deveria acompanhar tamanho poder. Ao converter o extraordinário em cotidiano, ela afrouxa o vínculo entre esforço e conquista, fazendo com que automóveis, redes elétricas ou a analgesia farmacológica passem a ser vividos como se fossem “dons naturais”, tal como o fogo para o primitivo (Ortega y Gasset, 1991, pp. 68–69). O retorno ao ponto de partida é irônico: depois de alcançar lucidez sobre o próprio fabricar, a humanidade corre o risco de esquecê-lo precisamente quando mais depende dele. É nesse sentido que Ortega pode chamar de “primitivo” o homem-massa: ele toma a sobrenatureza técnica e civilizatória como se fosse natureza, como se estivesse simplesmente aí, disponível aos seus caprichos (Ortega y Gasset, 2016).

Ao resgatar episódios em que invenções foram abandonadas ou mesmo proscritas, Ortega restitui à técnica sua inerente contingência histórica. Contra a tese de que o progresso técnico operaria por uma ‘inércia própria’ — como se uma lógica interna e autônoma o impulsionasse —, o filósofo sustenta que a técnica só avança na medida em que um modo de vida específico o exige, recuando quando essa estrutura vital se altera. Assim, a mutação na “ideia de vida” reconfigura o próprio catálogo das necessidades humanas: o que ontem figurava como progresso pode hoje ser denunciado como ameaça ou delito. Ortega articula sua crítica ao imaginário moderno ao demonstrar que as aspirações humanas não são estáticas. O “perfil do bem-estar” transforma-se de modo tão radical que certos avanços se perdem ou, em casos de reação social severa, “o inventor e a invenção eram perseguidos como se se tratasse de um crime” (Ortega y Gasset, 1991, pp. 18–19). Essa constatação provoca um deslocamento ético fundamental: o problema deixa de residir na extensão do poder técnico (“quanto podemos fazer?”) para concentrar-se na finalidade do querer (“para que queremos fazer?”).

É aqui que a análise ganha seu ponto mais fecundo. Quando Ortega descreve a passagem do bodisatva hindu ao *gentleman* vitoriano ele quer demonstrar que o

desejo, antes de qualquer máquina, é o que decide o sentido da técnica. Um asceta que busca a extinção do eu inventa práticas e exercícios coerentes com esse fim; uma cultura orientada ao comércio e ao cálculo inventa técnicas de locomoção, registro e produção. Daí a tese decisiva, em forma lapidar: “O programa de vida é pré-técnico” e “a invenção por excelência [...] é o desejo original” (Ortega y Gasset, 1991, p. 36). A técnica vem depois, como resposta organizada a um querer; sem esse querer, ela permanece como potência vazia.

2.1.2 Crise dos desejos e programa de vida

Torna-se, portanto, inteligível o diagnóstico de uma crise dos desejos. O problema não é falta de recursos, nem pobreza de meios, nem incapacidade de produzir. O problema é anterior e mais íntimo: a perda de forma do próprio programa de vida. Quando o querer deixa de ter um perfil claro, a técnica pode continuar crescendo e, ainda assim, não “servir para nada”, porque já não encontra direção. Ortega torna essa hipótese concreta ao descrever a situação moderna como excesso de potência acompanhado de inibição do projeto. A passagem é extensa, mas justificável, porque condensa a articulação inteira entre técnica do técnico, esvaziamento do querer e possibilidade de regressão histórica:

Talvez a doença básica do nosso tempo seja uma crise dos desejos e, por isso, toda a fabulosa potencialidade de nossa técnica parece não nos servir para nada. [...] E essa inibição do programa de vida trará consigo uma interrupção ou retrocesso da técnica, que acabará por não saber bem a quem ou a que servir. [...] o repertório com que o homem conta hoje para viver não é apenas incomparavelmente superior ao repertório de que jamais ele desfrutou (as forças criadas com a técnica equivalem a dois bilhões e meio de escravos, ou seja, dois para cada cidadão), mas nos dá, a consciência clara de que tais forças são superabundantes e de que, sem dúvida, a irracionalidade é enorme; e acontece que o homem atual não sabe o que ser, falta-lhe imaginação para inventar o argumento de sua própria vida (Ortega y Gasset, 1991, p. 37, grifo nosso).

Aqui se evidencia a recusa de uma interpretação simplória do “mal-estar moderno”. O colapso possível não viria, em primeiro lugar, de uma insuficiência técnica, mas de um desajuste entre potência e orientação: há meios demais e forma de vida de menos. Isso ajuda a recolocar o sentido daquela fórmula anterior, segundo a qual a técnica libera energias com a promessa de “dar liberdade ao homem para ele

poder entregar-se a si mesmo” (Ortega y Gasset, 1991, p. 35). O paradoxo é que a liberdade aberta pelo alívio das carências pode não ser assumida como tarefa. Se o homem “não sabe o que ser”, ele tende a buscar fora de si uma pauta de desejos; e, nesse movimento, a técnica passa a funcionar não como instrumento do projeto, mas como esteira de ocupações e apetites substitutivos. Daí a consequência antropológica que Ortega entrevê: em vez de vidas deliberadas, proliferam “pseudodesejos”, apetites sem vigor próprio, facilmente reproduzidos e consumidos. A figura do homem-massa não surge apesar da abundância, mas no interior dela, quando o bem-estar deixa de ser projeto e vira hábito. E, num horizonte ainda mais grave, retorna o ponto inicial: se a técnica perde o vínculo com um programa vital, ela pode estagnar, ser desperdiçada ou mesmo tornar-se alvo de rejeição, repetindo, por outras vias, a contingência histórica que as culturas já conhecem.

Se considerarmos as condições próprias do século XXI, a análise orteguiana ganha novo relevo. Dificilmente houve época em que a “sofreguidão de invenções” estivesse tão organizada e rotinizada: economia de dados, plataformas algorítmicas e biotecnologias transformam a produção do novo em procedimento regular, com estruturas de investimento, laboratório, mercado e mensuração. Com isso, a antiga desconfiança diante do inédito tende a ceder lugar a um pragmatismo que avalia a novidade por métricas imediatas, como engajamento, eficiência ou participação de mercado. Ainda assim, permanece a intuição de Ortega: a técnica é um “método de superação das circunstâncias” inseparável do tipo humano que a maneja. O que mudou foi o cenário visível do fazer. A técnica deslocou-se, em grande parte, da oficina e do instrumento identificável para infraestruturas digitais pouco percebidas, que condicionam o cotidiano ao pré-configurar escolhas, ritmos de atenção, preferências e expectativas.

Por isso, o risco contemporâneo não é tanto o de rejeitar a invenção, mas o de deixar de percebê-la como problema histórico e ético. A automação algorítmica, as infraestruturas digitais e a biotecnologia não apenas reduzem o trabalho manual; elas também passam a intervir na própria economia do querer, fabricando estímulos e demandas em escala industrial e agravando, em nova chave, o problema orteguiano do “vazio” deixado pela superação da vida animal. O perigo já não é o terror arcaico diante de engenhos inéditos, mas uma indiferença prática diante de um sistema técnico tão ubíquo que se confunde com o ambiente: vive-se como se o fluxo ininterrupto de dados, a logística global ou certas intervenções biotecnológicas fossem

simplesmente “o mundo” e não uma forma histórica de organizar o mundo. Nesse ponto, a promessa orteguiana do projeto vital volta a exigir voz: reintroduzir medida e orientação onde há superabundância de meios, para que a técnica não se torne, novamente, potência sem conteúdo.

Com isso, a “crise dos desejos” aparece como sintoma interno da técnica do técnico: não falta potência, falta forma ao querer. O problema, para Ortega, não é só moral ou econômico; é uma perturbação no modo como o homem se relaciona com a própria vida como tarefa e como projeto. A consequência, porém, transborda inevitavelmente para a esfera pública. Quando o programa vital se enfraquece, cresce a tendência de buscar fora de si uma pauta pronta de fins, pertencimentos e certezas. É nesse ponto que o diagnóstico existencial desemboca no fenômeno que Ortega descreve em *A Rebelião das Massas*: a ascensão de um tipo humano que, beneficiário da civilização técnica, passa a tomar seus produtos como se fossem natureza e seus direitos como se fossem dados natos.

2.2 A massificação sob perspectiva política, psicológica e natural

Se, no tópico anterior, a crise dos desejos foi apresentada como sintoma do último estágio da técnica, aqui o foco se desloca para seu correlato antropológico e social, que é a formação do homem-massa. Em *A Rebelião das Massas*, Ortega y Gasset descreve um tipo humano que não é definido por renda ou classe, mas por uma disposição espiritual: a tendência a tomar como “natural” a civilização herdada, usufruindo seus benefícios sem reconhecer o esforço histórico que os sustenta. O capítulo examina, portanto, como a ampliação do bem-estar e das facilidades (possibilitada pela técnica e por transformações políticas modernas) pode coexistir com um empobrecimento da vida interior, isto é, com a perda de imaginação para inventar um programa vital próprio. Esse deslocamento permite compreender por que, em Ortega, massificação não é só um fato sociológico ou meramente político, mas, essencialmente, um problema ético-existencial.

2.2.1 O subsolo da política: notas sobre o “Prólogo para os franceses”

Antes da exposição direta do que é nevrálgico em *A Rebelião das Massas*, convém esclarecer um ponto que frequentemente desorienta sua leitura. Embora o fenômeno da massificação produza efeitos políticos evidentes, Ortega y Gasset insiste que o problema que o ocupa não é político em sentido estrito, mas anterior a ele. No *Prólogo para franceses*, escrito após a ampla repercussão da obra, o autor é categórico:

Nem este livro nem eu somos políticos. O assunto tratado aqui é prévio à política e pertence ao seu subsolo. Meu trabalho é o obscuro labor subterrâneo do mineiro. A missão do chamado 'intelectual', em certo sentido, é oposta à do político. A obra intelectual visa, muitas vezes em vão, esclarecer um pouco as coisas, ao passo que a do político normalmente consiste, ao contrário, em confundi-las mais do que já estavam. Ser de esquerda, como ser de direita, é uma das infinitas maneiras que o homem pode eleger para ser um imbecil: ambas são, de fato, formas da hemiplegia moral (Ortega y Gasset, 2016a, p. 61).

Ortega é ensaísta e sempre provocador, mas aqui ele não se orienta contra este ou aquele campo ideológico em particular. Tampouco pretende estabelecer uma equivalência simplificadora entre posições políticas concretas, ou defender uma neutralidade indiferente diante dos conflitos históricos. O que ele põe em questão é a confiança excessiva em categorias que variam profundamente conforme a época e a circunstância. Não por acaso, o próprio autor observa que, em seu tempo, “as direitas prometem revoluções e as esquerdas propõem tiranias” (2016a, p. 62), evidenciando o quanto tais rótulos se deslocam historicamente e perdem valor como critérios consistentes de interpretação do mundo social.

O alvo de sua crítica é, assim, o empobrecimento moral e intelectual da experiência humana quando esta se deixa reduzir a identificações rígidas e classificações imediatas, como se apenas um fragmento da realidade pudesse valer como totalidade. É nesse contexto que a metáfora da *hemiplegia moral* adquire pleno significado. Assim como a hemiplegia clínica resulta da lesão de um hemisfério cerebral (do seu lado esquerdo ou direito), que compromete a integração funcional do corpo, a hemiplegia moral designa, em Ortega, um modo de existência intelectualmente amputado, incapaz de articular perspectivas diversas e de sustentar a complexidade própria da vida histórica. A adesão automática a esquemas binários funciona, nesse sentido, como um dispositivo de simplificação do real, que dispensa o esforço de compreensão e substitui o juízo pela filiação.

Essa delimitação não representa uma fuga do problema público, mas um procedimento metodológico coerente com o raciovitalismo. Ortega procura compreender que tipo de homem emerge quando a civilização se torna ambiente naturalizado, quando o conforto vira pressuposto e quando o esforço histórico que sustenta o mundo deixa de ser percebido como tal. É nesse nível — *pré-político*, mas não *apolítico* — que se decide o destino das instituições, das formas de governo e das práticas coletivas.

Ainda assim, é impossível ignorar que o diagnóstico tem consequências políticas. Ortega chega a dizer que o “politicismo integral”, isto é, a absorção de todas as coisas e de todo o homem pela política, é uma e mesma coisa que o fenômeno da rebelião das massas que ele descreve (Ortega y Gasset, 2016a, p. 62). Nesse caso, a politização total não aparece como auge de consciência cívica, mas como sintoma de empobrecimento espiritual. A “massa rebelde”, segundo ele, perde capacidade de religião e de conhecimento e já não consegue abarcar mais que a política, tomada de modo exorbitante e frenético, como se pudesse substituir a sabedoria e ocupar o centro da mente humana. A política, nesse registro, vira um modo de compensar um vazio anterior: uma forma de agitação permanente que dá a sensação de participação, mas frequentemente dispensa o trabalho lento de compreender e de formar juízo.

É nesse ponto que sua crítica toca um nervo existencial que interessa diretamente ao eixo do nosso capítulo. Ortega afirma que a política “esvazia o homem de solidão e de intimidade” (Ortega y Gasset, 2016a, p. 62). Solidão e intimidade, aqui, não pela ótica do retraimento social, mas como condições do ensimesmamento: o intervalo em que a vida se recolhe, se examina e decide o que quer ser. Sem esse ínterim, a existência tende a viver por empréstimo, com opiniões prontas, desejos de segunda mão e indignações externas compartilhadas sem um crivo pessoal.

A noção orteguiana de “alteração” (2017) ajuda a nomear essa dinâmica: o estado em que o sujeito é levado pela circunstância, reagindo a estímulos externos sem uma prévia reflexão. Essa chave aparece com especial nitidez quando lemos, em paralelo, análises recentes que atualizam o vocabulário orteguiano para o ambiente técnico contemporâneo. Victor Maia descreve nossa circunstância como um mundo “maquinal”, tecnológico e amplamente vigiado, no qual a vida é empurrada para uma existência em alteração, isto é, uma atenção perpétua voltada para fora, que dificulta o ensimesmamento e tende a ser mantida por dispositivos e algoritmos que modulam consumo, desejo e comportamento (2023, pp. 714–715). A politização total, nesse

sentido, pode ser lida como uma das formas pelas quais a alteração se instala e se perpetua, na medida em que constitui uma exterioridade incessante que ocupa o centro da atenção e encurta o espaço interior onde um projeto vital poderia florescer.

De qualquer forma, é evidente que Ortega é um dos pioneiros no que diz respeito a problematizar a relação entre massificação e totalitarismo. Sua posição política se aproxima de um liberalismo clássico, que prevê pessimistamente processos de estatização e, consequentemente, aniquilação do sujeito enquanto entidade individual e autônoma. Para ele, a maior ameaça de seu tempo é “a estatização da vida, o intervencionismo do Estado, a absorção de toda a espontaneidade social” (2016a, p. 198). Como veremos, o homem-massa para ele tende a se ver como o próprio Estado, e seguirá um líder que seja o perfeito representante de suas ideias, aniquilando o diferente, que muitas vezes é uma minoria qualificada, espontânea, autêntica (*ibid.*, p. 199). Ele completa seu diagnóstico dirigindo uma crítica ao fascismo:

Quando se sabe disso, dói um pouco ouvir Mussolini pregar, com exemplar petulância, como uma prodigiosa descoberta feita agora na Itália, a fórmula: *tudo pelo Estado; nada fora do Estado; nada contra o Estado*. Bastaria isso para ver no fascismo um movimento típico de homem-massa. Mussolini encontrou um Estado admiravelmente construído – não por ele, mas precisamente pelas forças e ideias que ele combate: pela democracia liberal. [...] Como não temer que, sob o império das massas, o Estado se encarregue de esmagar a independência do indivíduo, do grupo, e assim esgotar o futuro definitivamente? (Ortega y Gasset, 2016a, p. 201, grifos do autor).

Cabe questionar o grau de dependência da *Rebelião das Massas* em relação a uma leitura estritamente política. Aqui vale um ajuste de honestidade intelectual. Comentadores como Gilberto Heleno enfatizam o pano de fundo histórico-sociológico da modernização ocidental, associando o desenvolvimento técnico ao entrelaçamento entre capitalismo, ciência experimental e democracia liberal, que teria propiciado um alto nível de progresso no “novo mundo” (Heleno, 2019, p. 231–232). Essa ênfase é útil como contextualização, mas não coincide necessariamente com o eixo explicativo orteguiano. Em Ortega, o ponto decisivo não é atribuir causalidade a um sistema econômico específico, e sim compreender como a facilidade civilizacional (formada historicamente por muitos fatores) altera o “perfil do bem-estar”, produz um tipo humano que toma o ganho como natureza e enfraquece a responsabilidade correspondente. Dito de outro modo: Heleno ajuda a situar as condições de

possibilidade históricas; mas Ortega mira sobretudo a transfiguração antropológica e ética que se dá quando tais condições passam a ser vividas como dado, não como tarefa.

Isso permite reconhecer os limites do autor sem desqualificar a fecundidade do seu diagnóstico. Ortega escreve em larga escala, por tipos e tendências, e paga um preço por isso: amiúde subestima mediações econômicas, conflitos de classe, assimetrias coloniais e assim por diante. Além disso, seu modo de falar de “massas” e “minorias” pode soar, se lido apressadamente, como uma normatividade sociológica de hierarquia de classes. Para evitar essa leitura, convém: (a) ler suas categorias como instrumentos diagnósticos, não como etiquetas morais de pessoas; e (b) reconhecer que a utilidade maior do texto, para o nosso recorte, está em tornar inteligível um problema existencial que reverbera no plano público: quando perdemos o horizonte da vida como realidade radical, bem como o hábito de ensimesmar-se e de inventar fins, ela se torna altamente politizável, altamente sugestionável e, ao mesmo tempo, pouco responsável pelo mundo que exige. Sobretudo um mundo mediado por tecnologias que compõem nossas escolhas pessoais, nosso conforto ou busca dele.

Com essa delimitação, a pergunta que guia a análise subsequente não é “qual corrente política está certa?”, mas que tipo de homem se forma quando o extraordinário civilizacional vira ordinário, e como esse tipo humano lida (ou deixa de lidar) com o esforço histórico que sustenta o seu próprio mundo. É a partir daí que faz sentido retomar, uma a uma, as passagens orteguianas sobre o “homem-massa”, sua psicologia moral e sua relação com a técnica, sem reduzir o argumento a uma disputa partidária e sem apagar suas consequências políticas.

2.2.2 O tipo homem-massa: sua demonstração psicológica

A expansão material da civilização técnica — marcada pela abundância de artefatos, pela facilitação do consumo e pela reprodução ampliada de meios de vida — altera profundamente a relação do indivíduo com a própria existência. Em Ortega, tornar-se homem significa realizar-se como projeto, isto é, transformar a possibilidade vital em forma biográfica assumida (Ortega y Gasset, 1991, p. 30). Quando essa exigência estrutural se enfraquece, não por carência de meios, mas por excesso

deles, instala-se a crise dos desejos: a dificuldade de inventar um programa de vida próprio em um mundo que oferece conforto, segurança e opções em demasia, mas já não solicita decisão nem esforço proporcional (ibid., p. 37). Nesse contexto, emerge então a figura do homem-massa, não como simples produto da pobreza ou da exclusão, mas como efeito paradoxal da abundância civilizacional.

Ortega não entende “massa” como um simples conjunto numérico nem como uma classe social específica. Trata-se de uma determinação qualitativa: a forma de vida do homem médio, aquele que não se distingue por razões próprias e que coincide com os outros no plano dos desejos, das ideias e dos modos de ser. A massificação, nesse sentido, não nasce da pobreza ou da exclusão, mas da normalização da mediania como critério de pertencimento. Em contraste, as minorias não se definem por posição social, mas por exigência: só existem quando cada indivíduo se separa da multidão por razões singulares, de modo que a coincidência entre eles é sempre secundária em relação ao esforço de singularização:

A sociedade é sempre uma unidade dinâmica de dois fatores: minorias e massas. As minorias são indivíduos ou grupos de indivíduos especialmente qualificados. A massa é o conjunto de pessoas que não são especialmente qualificadas. Portanto não se entenda por massas, nem apenas nem principalmente, “as massas operárias”. Massa é o “homem médio”. Desse modo se converte o que era meramente quantidade — a multidão — em uma determinação qualitativa (Ortega y Gasset, 2016a, p. 80).

Ortega insiste que a massa não se reconhece como problema para si mesma. O homem-massa não se sente medíocre nem carente; ao contrário, ele se sente à vontade em coincidir com os outros, em ser “como todo mundo”, e não experimenta angústia por não possuir qualidades próprias. A massificação, assim, não corresponde a uma experiência de frustração, mas a uma forma confortável de existência, na qual a ausência de exigência interior se converte em critério tácito de normalidade. É precisamente essa complacência consigo que explica por que a abundância de meios não gera automaticamente projetos mais altos de vida; “massa” é aquele “que não se dá valor — bom ou mau — por motivos especiais, que se sente ‘como todo mundo’, e, no entanto, não se angustia, e gosta de se sentir idêntico aos demais” (Ortega y Gasset, 2016a, p. 81).

A definição de massa como tipo psicológico conduz Ortega a uma formulação ainda mais radical. Não se trata apenas de diferenciar grupos sociais ou posições econômicas, mas de reconhecer que a massificação implica uma forma específica de

relação consigo mesmo e com o mundo. O homem-massa caracteriza-se por uma existência que já não se experimenta como tarefa, mas como continuidade confortável do que se é. A ausência de exigência interior não aparece como déficit, mas como normalidade. Nesse sentido, a massificação descreve um modo de habitar a civilização técnica: viver segundo os hábitos disponíveis, as opiniões correntes e os desejos fornecidos pelo ambiente, sem a necessidade de conferir a eles uma forma própria. A vida, aqui, não se orienta por um projeto, mas por uma adaptação passiva às facilidades herdadas, o que explica por que o homem-massa pode coexistir com altíssimos níveis de poder técnico e, ao mesmo tempo, com um esvaziamento da direção interior.

Como observa Heleno, a modernização ocidental se desenvolve no entrelaçamento histórico entre capitalismo, ciência experimental e democracia liberal, combinação que impulsionou um alto nível de progresso técnico e material. Ortega passa, então, a compreender a técnica como um “caminho que o homem buscou para sentir-se feliz e para atualizar seus desejos”. O problema surge quando esse progresso deixa de ser reconhecido como resultado de um esforço histórico coletivo e passa a ser vivido como dado natural, disponível sem mediação nem responsabilidade. Nesse caso, adverte Heleno, o homem-massa usufrui das conquistas técnicas sem compreender as condições de sua produção e manutenção, tornando-as estruturalmente frágeis e sempre passíveis de ruína (2019, p. 232).

Assim, a vida humana e o esforço de moldar e salvar a própria “circunstância” tendem a reduzir-se, ao longo do século XX, a um comportamento de massas. Instala-se, então, uma tensão característica da modernidade técnica: a coexistência entre uma melhoria material sem precedentes e um empobrecimento relativo da formação moral e intelectual. Ortega observa que esse período histórico favorece o surgimento de um tipo humano fisicamente mais forte e saudável, mas culturalmente raso — alguém que causa a impressão paradoxal de ser um “homem primitivo surgido inesperadamente em meio a uma velhíssima civilização” (Heleno, 2019, p. 232). Esse “bárbaro”, beneficiário tardio do progresso, usufrui do bem-estar herdado sem compreender os esforços históricos, técnicos e éticos que o tornaram possível. As grandes questões do tempo — a elaboração de um ideal de vida pessoal, a manutenção crítica da cultura e a orientação do desenvolvimento — acabam sendo assumidas por uma minoria empenhada em seu próprio aperfeiçoamento, cada vez menos reconhecida diante da popularização do homem vulgar. Essa minoria parece,

na leitura orteguiana, ter abdicado sua posição enquanto liderança, o que fortalece o momento de crise.

É nesse horizonte que Gonçalves identifica, em Ortega, a exigência de um humanismo ético à altura da sociedade tecnológica. Para o autor, a técnica só mantém seu sentido quando permanece vinculada à tarefa de autoconstrução humana, isto é, à vida como fabricação de si mesma. O problema do homem moderno (figura típica da civilização ocidental) não é a ausência de meios, mas a perda de clareza quanto ao próprio “si-mesmo”: falta-lhe imaginação para inventar o argumento originário de sua existência. Esse niilismo dramático revela uma crise na qual o conjunto de atos chamados “técnica” deixa de funcionar como meio de realização da vida e passa a assumir o estatuto de fim em si mesmo, sobrepondo-se ao programa vital que deveria orientar seu uso. O distanciamento entre homem e técnica, nesse sentido, não é externo, mas reflexivo: traduz-se numa perda de autocompreensão (Gonçalves, 2006, p. 25-26).

Tal configuração corresponde ao que Ortega descreve como a “invasão vertical dos bárbaros”: indivíduos incapazes de ensimesmar-se, de projetar uma vida autêntica e de retornar à ação com responsabilidade histórica. Perde-se, assim, a capacidade de elaborar o próprio destino, e os desejos tornam-se facilmente manipuláveis pelos bens de consumo e pelos artefatos técnicos disponíveis, o que compromete não apenas a autenticidade existencial, mas também a própria vida democrática. Como observa Carvalho, trata-se de um tempo marcado pela democratização do gozo e pela renúncia ao esforço, no qual a responsabilidade pessoal se vê progressivamente desprestigiada; traço que permanece reconhecível ainda hoje (Carvalho, 2016, p. 329).

2.2.3 O *Naturmensch* e o primitivismo

O diagnóstico orteguiano da massificação assenta num paradoxo civilizacional: o próprio êxito do progresso técnico e científico, consolidado entre os séculos XVII e XIX, engendrou as condições para uma regressão antropológica. Ao promover uma melhoria substancial nas condições de vida e uma expansão inédita de facilidades, a modernidade permitiu que espaços outrora reservados a minorias qualificadas fossem ocupados por um tipo humano que usufrui da civilização sem, contudo, assumir a

responsabilidade histórica pela sua manutenção ou compreender os princípios que a sustentam.

Ortega identifica este deslocamento como um efeito ilusório da eficácia organizacional. Quando as instituições sociais e os sistemas técnicos funcionam com um alto grau de perfeição, eles tornam-se invisíveis enquanto construções humanas, passando a ser percebidos pelo beneficiário como se fossem componentes da própria natureza. O filósofo descreve este fenômeno de forma categórica:

A própria perfeição com que o século XIX organizou certas ordens de vida é causa de as massas beneficiárias não a considerarem como organização, mas como natureza. [...] não se preocupam com nada além do seu bem-estar e, ao mesmo tempo, são insolidárias às causas desse bem-estar. Como não veem, nas vantagens da civilização, uma invenção ou construção prodigiosas, que só se sustentam com grandes esforços e cuidados, creem que seu papel se reduz a exigilas peremptoriamente, como se fossem direitos natos (Ortega y Gasset, 2016a, p. 131).

Esta "naturalização" da civilização altera a estrutura profunda da existência. Ao viver num mundo de facilidades prontas, o homem-massa rompe o vínculo entre conquista e esforço, transformando a vida — que deveria ser tarefa e projeto — em usufruto automático. Conforme salientam Carvalho e Bessa (2012), esta condição é agravada quando o sujeito se instala num sistema de crenças inquestionadas, tratando a "sobrenatureza" técnica como um solo firme que dispensa a reflexão crítica. O bem-estar deixa de ser um ideal a ser perseguido e torna-se um direito espontâneo, exigível sem contrapartida ética.

Este processo de esvaziamento reflete-se com gravidade na esfera intelectual através da figura do especialista. Para Ortega, o especialista é o protótipo do "bárbaro moderno". Embora possua uma competência técnica inegável num campo restrito, carece de uma visão integral dos problemas humanos e históricos que envolvem a sua própria ciência. Heleno (2019) sublinha que o risco não reside na especialização em si, mas na sua absolutização: o especialista sente-se autorizado a opinar sobre política, arte ou moral com a mesma suficiência com que maneja o seu saber técnico, ignorando a sua própria ignorância fora do laboratório.

A gravidade desta "arrogância cultural" é descrita por Ortega como um paradoxo do conhecimento:

Em política, em arte, nos costumes sociais e nas outras ciências, tomará posições de primitivo, de profundo ignorante; mas vai tomá-las com energia e suficiência, sem admitir – e este é o paradoxo – especialista nessas coisas. Ao especializá-lo, a civilização o tornou hermético e satisfeito dentro de sua limitação; mas é essa mesma sensação íntima de domínio e valor que o levará a querer predominar fora de sua especialidade. Donde resulta que, mesmo nesse caso, representa um máximo de homem qualificado – especializado – e, portanto, o mais oposto ao homem-massa, ele se comportará sem qualificação e como homem-massa em quase todas as esferas da vida (Ortega y Gasset, 2016a, p. 191).

Esta figura do especialista hermético converge com aquilo que Ortega (2016a, p.161) denomina *Naturmensch*, o "homem natural" da civilização avançada. Não se trata de um retorno romântico à vida pré-civilizatória, mas de uma patologia da percepção: o sujeito passa a habitar a civilização técnica como se esta fosse uma natureza imediata e espontânea. O mundo artificial, laboriosamente construído ao longo de séculos, é convertido em um ambiente "dado", e a técnica, em vez de permanecer como um meio subordinado aos fins vitais do espírito, transmuta-se em *causa sui* — uma finalidade autônoma que se impõe por si mesma. Nesse processo, extingue-se a consciência do caráter artificial, frágil e historicamente condicionado do nosso suporte civilizacional.

O homem-massa, em suma, não se define por critérios econômicos, de renda ou de classe, mas por uma disposição psicológica e existencial muito específica: a recusa ao projeto. Trata-se de um modo de vida inautêntico, no qual a existência, desprovida de uma bússola vocacional, limita-se a flutuar sobre as facilidades do presente. Como sintetiza o filósofo espanhol: “sua vida carece de projetos e anda à deriva. Por isso não constrói nada, ainda que suas possibilidades, seus poderes, sejam enormes” (Ortega y Gasset, 2016a, p. 119).

A abundância de meios, longe de ser um motor para a construção de uma vida deliberada, acaba por favorecer uma inércia interior. É precisamente nesse ponto que Gonçalves Jr. (2006) retoma a reflexão orteguiana para enfatizar a urgência de reinscrever a técnica no horizonte de uma ética humanista. Para o autor, os atos técnicos perdem sua legitimidade e seu sentido profundo quando deixam de estar vinculados à realização autêntica da biografia humana. Quando a técnica deixa de ser o "como" para se tornar o "porquê", ela se sobrepõe ao programa vital, gerando uma perda de autocompreensão que não é meramente cognitiva, mas radicalmente reflexiva:

O escopo dos atos técnicos visa a realização autêntica do homem, que deve ser, nesse sentido, ético. A concepção de técnica na tradição moderna como simples meio de realização resultou na insubsistente descaracterização e dissolução desta como detentora de moralidade, e a alijou da constituição humana. E este é o problema que se apresenta efetivo na filosofia contemporânea, a saber, a conciliação da técnica e da ciência como expressão humanista (Gonçalves Jr, 2006, p. 27).

A figura do homem-massa, tal como delineada nesta investigação, não se encerra, portanto, em uma crítica cultural genérica ou em um lamento moralista. Ela aponta para uma transformação estrutural da experiência de viver: em uma civilização técnica que parece funcionar por inércia, o vínculo entre o esforço, o projeto pessoal e a responsabilidade histórica tende a se esgarçar. O problema central que enfrentamos não reside na expansão do acesso aos meios técnicos, mas na forma como esse acesso é utilizado para dispensar a exigência de autoconstrução.

Essa análise da massificação conduz, inevitavelmente, a uma distinção mais delicada e, por vezes, mal interpretada pela bibliografia política: a clivagem entre regimes de existência. A oposição entre massas e minorias surge, assim, não como uma classificação sociológica, mas como uma tentativa de nomear diferentes atitudes vitais diante do desafio técnico e do próprio destino. É essa distinção fundamental, e as tensões que ela encerra para a liberdade humana, que será examinada com maior rigor a seguir.

2.3 Regimes de existência na civilização técnica

Na leitura de *A Rebelião das Massas*, um equívoco aparece com frequência: a oposição entre massas e minorias não designa classes sociais, elites econômicas ou posições de poder. Trata-se de uma distinção existencial, fundada no grau de exigência que cada indivíduo assume diante de si e de sua circunstância histórica, de modo que a minoria não se define por origem, riqueza ou posição institucional, mas por um imperativo interno de autossuperação, enquanto a massa tende a aceitar a vida tal como ela se oferece, sem convertê-la em tarefa pessoal (Ortega y Gasset, 2016a, pp. 118–120).

2.3.1 “O bárbaro especialista” e o “filhinho de papai”

Para Ortega y Gasset, adjetivos não faltam para o indivíduo massificado. A “época do ‘filhinho de papai’” (Ortega y Gasset, 2016a, p. 173) é um resumo do novo fato social, em que a história europeia se vê “entregue à decisão do homem vulgar enquanto tal”. Esse homem vulgar, antes dirigido, agora decide governar o mundo, impulsionado por uma “impressão nata e radical de que a vida é fácil, sobressalente, sem limitações trágicas”. Essa sensação de domínio e triunfo o leva a se afirmar como é, aceitando seu próprio depósito moral e intelectual como completo, fechando-se para qualquer crítica externa e agindo por “ação direta”, sem considerações ou reservas. É nesse registro que surgem figuras como a “época do filhinho de papai” e o “bárbaro especialista”, expressões destinadas a condensar, sob formas distintas, um mesmo empobrecimento da vida.

Sobre o primeiro, descreve um “menino mimado da história humana”, o herdeiro de uma civilização que ele não construiu, mas da qual usufrui de todas as comodidades e seguranças (Ortega y Gasset, 2016a, p. 174). A imagem do “filhinho de papai” designa o homem que herda um mundo que não construiu e passa a vivê-lo como se fosse natural. Ortega observa que a história europeia se vê, nesse momento, “entregue à decisão do homem vulgar enquanto tal”, movido por uma impressão radical de que a vida é fácil, sobressalente e isenta de limites trágicos (Ortega y Gasset, 2016a, p. 173-174). Beneficiário de um estoque civilizacional acumulado por séculos de esforço técnico, científico e moral, esse indivíduo assume seu próprio depósito intelectual e ético como suficiente, fecha-se à crítica e age por “ação direta”, sem mediações nem reservas. Sua existência deixa de ser projeto e converte-se em simples usufruto de um mundo já feito, no qual os meios abundam, mas a decisão vital se atrofia. Daí o caráter inautêntico dessa vida, paralisada pela “sobra de meios” que dispensa a luta por um destino próprio (ibid., p. 175).

Complementarmente, Ortega (2016a) introduz a figura do “bárbaro especialista” para qualificar o homem-massa no sentido pejorativo, e como a outra face do comportamento mimado. Essa barbárie, paradoxalmente, é um “produto automático da civilização moderna”, especialmente da ciência experimental. O especialista é o protótipo do homem-massa porque, embora “saiba muito bem seu pedaço mínimo do universo”, ele “ignora todo o resto radicalmente” (Ortega y Gasset,

2016a, p. 188). Assim, ele se torna um "sábio-ignorante", comportando-se com "petulância" em questões fora de sua especialidade, sem admitir outros especialistas (Ortega y Gasset, 2016a, p. 190). Essa especialização excessiva e não compensada resulta em menos "homens 'cultos'" e na "desmoralização europeia", pois a civilização o torna "hermético e satisfeito dentro de sua limitação", levando-o a querer predominar fora de sua área de competência (Ortega y Gasset, 2016a, p. 191).

Essas duas figuras não descrevem personagens distintos, mas modalidades complementares de um mesmo regime de vida. O "filhinho de papai" representa a apropriação passiva do conforto civilizacional; o "bárbaro especialista", a apropriação ativa, porém cega, de um fragmento do saber. Em ambos os casos, a técnica deixa de ser meio inscrito num projeto vital e passa a funcionar como causa sui, naturalizada e autojustificada. O que se perde não é a eficiência, mas a capacidade de compreender a civilização como obra artificial, frágil e historicamente condicionada.

A capacidade de progresso ilimitado da técnica moderna, aliada à especialização, permite que "homens fabulosamente medíocres" operem com êxito na ciência, realizando um trabalho mecânico de pensamento que pode ser executado por "qualquer um, ou quase" (Ortega y Gasset, 2016a, p. 189). O cientista, recluso em seu campo visual estreito, perde o contato com a interpretação integral do universo, essencial para a cultura e a civilização.

2.3.2 A clivagem existencial: as duas classes de criaturas

O que nas figuras do "filhinho de papai" e do "bárbaro especialista" se manifesta como comportamento empírico encontra, em Ortega, uma fundamentação ontológica rigorosa. A diferença entre os tipos humanos não é acidental, mas define-se pela maneira como cada indivíduo se posiciona diante do esforço e da própria vocação. A oposição entre massas e minorias traduz, assim, dois regimes de existência: um que se cristaliza naquilo que já é, e outro que se experimenta como uma tensão contínua em direção ao que deve ser. Para tornar visível essa clivagem, Ortega formula uma das passagens mais decisivas de *A Rebelião das Massas*:

A divisão mais radical a se fazer na humanidade é esta, em duas classes de criaturas: as que se exigem muito e acumulam sobre si mesmas dificuldades e deveres, e as que não se exigem nada especial, sendo que, para elas, viver é ser em cada instante aquilo que

já são. [...] A divisão da sociedade em massas e minorias excelentes não é, portanto, uma divisão em classes sociais, mas em classes de homens, e não pode coincidir com a hierarquização em classes superiores e inferiores. (Ortega y Gasset, 2016a, p. 81–82).

Consequentemente, a ascensão das massas altera o equilíbrio civilizacional não por uma mudança na demografia, mas por uma mudança na atitude. Ao naturalizar a civilização técnica, o homem-massa dispensa o trabalho de sustentá-la. Em contrapartida, a “minoría melhor” não reivindica direitos ou privilégios, mas assume um núcleo de exigências. Como observam Almeida e Almeida (2007), a condição de minoria pressupõe uma disciplina de autorreflexão que resiste à sedução do conforto administrado. Ser “seletivo”, nesse contexto, significa recusar a delegação da própria vida a instâncias externas — sejam elas políticas ou algorítmicas — para converter o potencial técnico em valor ético.

Nessa mesma chave, Heleno (2019) identifica o impasse central da modernidade técnica: o hiato entre a capacidade de intervenção e a consciência histórica. Vivemos em um tempo onde o poder de agir cresce de forma desproporcional à disposição para responder pelos efeitos dessa ação. A minoria melhor, portanto, define-se pela tentativa de fechar esse hiato, exigindo de si mais do que a média exige de si mesma (ibid., p. 219). Essa exigência não deve ser confundida com um moralismo normativo; trata-se de um exercício instável de autossuperação que Ortega denomina como a verdadeira nobreza:

Conforme avança pela existência, o sujeito se cansa de notar que a maior parte dos homens – e das mulheres – é incapaz de esforço que o não o estritamente imposto como reação por uma necessidade externa. Por isso, os pouquíssimos seres capazes de esforço espontâneo e luxuoso que conhecemos ficam mais visíveis [...]. São os homens seletos, os nobres, os únicos ativos, e não só reativos, para os quais viver é uma tensão perpétua, um treinamento incessante. Treinamento = *áskesis*. São os ascetas (Ortega y Gasset, 2016a, p. 138).

A introdução do termo *áskesis* (ascese) é fundamental para desvincular a nobreza de qualquer herança aristocrática de sangue. A nobreza orteguiana é uma ética do treinamento vital. Enquanto a massa vive em estado de “alteração” — reagindo passivamente aos estímulos da circunstância —, o nobre vive em estado de vigília. Esse esforço “luxuoso” mencionado pelo autor é o que permite ao sujeito não ser apenas um beneficiário da técnica, mas seu senhor. Viver autenticamente, nesse

registro, é manter-se em tensão contra a facilitação crescente da vida, que tende a dispensar a deliberação pessoal em favor do automatismo.

Recorrendo a José Maurício de Carvalho (2016), percebe-se que esse diagnóstico permanece tragicamente atual. O desprestígio do esforço e a marginalização da vida exigente são traços que unem o "bárbaro especialista" do século XX ao sujeito digital do século XXI. A "criança mimada" da história reaparece sempre que a abundância de meios técnicos atrofia a capacidade humana de querer com profundidade. A massificação, portanto, não é um estágio superado, mas uma tentação constante da existência quando esta se desliga da razão vital.

A análise desenvolvida até aqui permitiu mapear o terreno da crise: sabemos que a civilização técnica amplia as possibilidades de agir enquanto, paradoxalmente, enfraquece a disposição de decidir. O homem-massa é o resultado desse descompasso — um detentor de poderes fabulosos que "anda à deriva" por falta de um projeto próprio. Contudo, o pensamento de Ortega não se encerra no pessimismo do diagnóstico.

Se o Capítulo 2 revelou a problemática da massificação, o Capítulo 3 dedicará-se a investigar a solução orteguiana. Resta-nos perguntar: como é possível sustentar a soberania do "eu" em um mundo desenhado para a "alteração" e o consumo passivo? Para responder a isso, abandonaremos o plano descritivo para reencontrar o núcleo normativo do raciovitalismo. Investigaremos como o ensimesmamento, a razão vital e a vida nobre funcionam não apenas como conceitos, mas como instrumentos de resistência — critérios internos que permitem ao homem salvar sua circunstância sem perder-se nela. É o momento de clarear o horizonte de uma vida que, mesmo cercada de artefatos, escolhe não abdicar da tarefa heroica de ser si mesma.

3. RAZÃO VITAL, ENSIMESMAMENTO E VIDA NOBRE: ANTÍDOTOS PARA COEXISTÊNCIA TECNOLÓGICA

O presente capítulo articula o núcleo normativo do raciovitalismo orteguiano como uma possível resposta aos impasses da massificação. Se a investigação anterior demonstrou que a técnica é consubstancial ao humano, e que a crise contemporânea reside no esquecimento desse vínculo, o desafio agora é reabilitar o centro de gravidade de toda ação: a vida como realidade radical. Não se trata, portanto, de propor uma "condenação" dos artefatos ou um recuo nostálgico, mas sobretudo de reconquistar a instância de onde a técnica deve receber sua direção e sentido. Nesse quadro, a tríade razão vital, ensimesmamento e vida nobre deixa de ser um conjunto de conceitos auxiliares-interpretativos para assumir o estatuto de critérios internos de orientação, capazes de devolver ao sujeito a autoridade sobre seu próprio projeto de existir.

Para evitar o risco de uma discussão meramente epistemológica sobre o conhecimento, o capítulo segue Ortega em sua intuição mais profunda: a afirmação de uma existência que é, essencialmente, drama e circunstância. Ao recusar o "eu" abstrato do idealismo e a passividade do realismo, o autor nos convoca a uma tarefa de "salvação": eu sou eu e minha circunstância, e só me salvo se sou capaz de agir nela com autonomia. A técnica, nesse registro, deixa de ser uma rede invisível que nos arrasta (alteração) para reaparecer como o palco onde a vocação humana deve se realizar como resistência, a partir da recuperação do ideal de voltar a si.

A função deste capítulo é, pois, reconduzir o debate para o léxico interno do autor, mostrando como esses três eixos requalificam os impasses trabalhados anteriormente. Se em *Meditações do Quixote* a circunstância é o que nos exige, e em *En torno a Galileo* a crise é a perda de chão que impede a decisão autônoma, o ensimesmamento surge aqui como o gesto inaugural de retirada para dentro de si a fim de recuperar a interioridade. A razão vital aparece como a inteligência que, enraizada na vida, fornece a bússola para o agir; e a vida nobre consolida-se como o imperativo ético de quem não se contenta em ser apenas o que a técnica e a massa decidem, mas empenha-se na disciplina de tornar-se quem realmente é. Ao final deste percurso, a existência volta a ser compreendida não como um processo administrado

por meios, mas como uma autoria que exige, a cada instante, a coragem da decisão pessoal.

3.1 A vida como realidade radical: além do idealismo e do realismo

A passagem ao núcleo ético do raciovitalismo — razão vital, ensimesmamento e vida nobre — pede uma intervenção breve na epistemologia: sem escolarizar teorias do conhecimento, basta reconhecer que o modo moderno de fundamentar o saber terminou por exilar o pensamento da vida. Em Kant, essa guinada se deixa entrever quando a inteligibilidade do real passa a depender do que o próprio sujeito “põe” nas coisas (Kant, 2015, p. 31, B XIX), deslocamento que, levado ao limite, tende a transformar a filosofia num tribunal de validade e não numa resposta ao que nos acontece. É esse estreitamento que Ortega procura romper: escapar da “prisão de Kant” significa recusar que a filosofia comece e termine na arquitetura do conhecer, quando o primeiro dado é a coexistência com a circunstância (Valle, 2025, p. 4).

Em Ortega, a vida deixa de ser tema subsidiário para assumir o estatuto de realidade metafísica de base: o âmbito originário onde qualquer teoria só comparece se for, antes, vivida (Carvalho, 2015, p. 167–173). Por isso, o debate idealismo/realismo se mostra insuficiente: o dado radical não é um sujeito puro diante de um mundo pronto, mas a unidade dual — eu e circunstância — anterior à clivagem entre “dentro” e “fora” (Carvalho, 2015, p. 174–177). A epistemologia, então, não desaparece; apenas perde o trono: torna-se um capítulo interno da vida, e não o tribunal que decide o que a existência pode significar.

Em *Meditações do Quixote*, Ortega recusa entender “circunstância” como simples entorno empírico: ela é o campo originário em que o eu advém a si mesmo, isto é, o lugar onde vida e mundo coexistem antes de qualquer teoria que os separe. A circunstância aparece como apelo silencioso que pede leitura e resposta — e é por isso que a vida, desde o início, se dá como tarefa, e não como contemplação abstrata (Ortega y Gasset, 2019, p. 26). Essa intuição é formulada por Ortega de modo inequívoco, quando afirma:

A circunstância! *Circum-stantia*! As coisas mudas que estão ao nosso redor imediato! Muito perto, muito perto de nós erguem suas fisionomias silenciosas com um gesto de humildade e de anelo, como que necessitadas de que aceitemos sua oferta e ao mesmo tempo

envergonhadas pela simplicidade aparente de seu donativo. E marchamos entre elas sem olhos para elas, com o olhar fixo em remotos empreendimentos, projetados para a conquista de distantes cidades esquemáticas (Ortega y Gasset, 2019, p. 26).

Nesse excerto, a circunstância manifesta-se como doação silenciosa de sentido, amiúde negligenciada em prol de projetos idealizados ou esquemas abstratos. O mundo não se impõe como uma totalidade acabada. Há, antes, um conjunto de apelos que exige interpretação e resposta. É sob esse mesmo prisma que Ortega recusa a ideia de um “todo” dado em si, ao sustentar que a realidade efetiva apenas se articula a partir de uma perspectiva situada:

Não existem na realidade mais que partes; o todo é a abstração das partes e necessita delas. Do mesmo modo não pode haver algo melhor a não ser onde há outras coisas boas, e somente ao nos interessarmos por estas o melhor assumirá seu lugar. Que é um capitão sem soldados? (Ortega y Gasset, 2019, p. 31).

A circunstância não constitui um agregado fortuito, mas sim a estrutura da realidade vivenciada, o horizonte no qual o sujeito distingue possibilidades e assume responsabilidades. Assim, ao afirmar que “Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo não me salvo eu” (Ortega y Gasset, 2019, p. 32), não se indica uma dependência externa, mas sim o modo concreto de existência: o sujeito realiza-se por meio da interação ativa com o seu entorno, integrando a circunstância ao seu projeto vital como tarefa.

Dessa concepção deriva o perspectivismo: se a vida representa a realidade radical e sempre circunstancial, a verdade não se configura como perspectiva absoluta, mas sim como visão situada — a perspectiva é condição para o surgimento do real, e não mera distorção deste. Tal abordagem acarreta consequências éticas imediatas: a massificação, enquanto pensamento coletivo uniformizado, implica renúncia à própria perspectiva individual. Dessa forma, a racionalidade adquire novo ordenamento, afastando-se do domínio abstrato para situar-se como resposta à conjuntura específica, deliberação sob condições de finitude; a crítica à razão “pura” não a elimina, mas a reinsere na existência humana, conferindo-lhe função diretiva (Valle, 2025, p. 6).

Considerando a vida como realidade radical, compreende-se que ela se manifesta como biografia em desenvolvimento, demandando, portanto, uma inteligência apta a acompanhá-la ao longo do tempo. Nesse sentido, a razão vital não

resulta em um vitalismo desprovido de trajetória histórica, mas exige a razão histórica, pela qual Ortega “completa a noção de razão vital” ao analisar seu objeto central, a existência humana (Carvalho, 2016, p. 210). Enxergar o homem sob a ótica da história não constitui mero recurso metodológico, mas sim o reconhecimento de que o “fato histórico” não é simples ocorrência, e sim “função de uma vida individual ou coletiva” (Carvalho, 2016, p. 213).

3.1.1 A herança diltheyana da vida como realidade histórica

A concepção orteguiana da vida enquanto realidade radical ancora-se em uma tradição específica do pensamento europeu do final do século XIX, notadamente influenciada por Wilhelm Dilthey. Como destaca José Maurício de Carvalho (2002, p. 38), Ortega não apenas se debruçou sobre a obra de Dilthey, mas identificou nela os alicerces para superar tanto o naturalismo quanto o formalismo transcendental, permitindo o desenvolvimento de sua própria arquitetura filosófica.

Dilthey propõe uma tese de profundas consequências ontológicas: a vida é vivida internamente; não é um objeto exterior, mas experiência vivida — *Erlebnis* — que se manifesta em ações, instituições e decisões. Todo produto humano constitui o que o autor denomina espírito objetivo, entendido como a consolidação histórica da existência (Carvalho, 2002, p. 40). Tais construções não são abstrações, como observamos em teorias modernas subjacentes, mas as formas concretas pelas quais a existência se torna comunicável e perene. Com isso, Dilthey desloca a razão do modelo representacional: compreender o humano é reinscrevê-lo no tecido histórico de afetos, projetos e sentido, e não tratá-lo como sujeito isolado diante de um objeto.

Nesse sentido, a ruptura com o idealismo ocorre ao rejeitar a busca kantiana por condições *a priori* fora do âmbito experiencial. A experiência é uma realidade consciente, imposta como vivência antes de qualquer formalização lógica (Carvalho, 2002, p. 45). O conhecimento fundamenta-se, portanto, na própria história, tornando-se um processo de compreensão — *Verstehen* — e não mera explicação causal. Trata-se de reconstruir o sentido da existência a partir de suas objetivações.

A compreensão torna-se, então, o procedimento epistemológico correspondente à ontologia da vida. Compreender um texto ou um evento histórico implica reinscrevê-lo em seu contexto vital de origem, em vez de reduzi-lo a leis

universais. O passado atua como dimensão ativa do presente, fornecendo sentidos que persistem no fluxo temporal (Carvalho, 2002, p. 43).

A primazia da historicidade redefine a abordagem da antropologia filosófica, afastando-se da concepção do homem como substância imutável para compreendê-lo enquanto trajetória. Com base nesse entendimento, Ortega sustenta sua reconhecida tese de que o homem não possui uma natureza fixa, mas sim uma história (Carvalho, 2002, p. 44). Nessa perspectiva, a historicidade passa a constituir a condição fundamental do humano, reforçando assim a ideia de que o homem se caracteriza por sua história e não por uma natureza inalterável.

3.1.2 O horizonte de Marburgo e a ruptura com o idealismo

A aproximação de Ortega y Gasset ao idealismo alemão configura-se primariamente como uma decisão existencial, mais do que um simples alinhamento doutrinário. Segundo Heleno (2019, p. 108), Ortega vivenciou a cultura mediterrânea — de matriz espanhola e latina — como um ambiente caracterizado por dispersão intelectual, prevalência do dogma sobre a busca pela verdade e ausência de disciplina rigorosa no pensamento. Diante desse cenário, Ortega opta por buscar na tradição alemã um modelo intelectual que submeta a reflexão filosófica a critérios de clareza, método e veracidade. O idealismo germânico, especialmente em sua vertente neokantiana, revela-se para ele como uma alternativa para a reconstrução racional da cultura europeia, superando a desordem mediterrânea em prol da estruturação conceitual do pensamento.

Nesse contexto, situam-se suas experiências em universidades alemãs a partir de 1905, onde estabelece contato direto com o neokantismo de Marburgo, destacando-se as influências de Hermann Cohen e Paul Natorp, cujas aulas frequenta e cuja relevância reconhece de modo explícito (Heleno, 2019, p. 107). O neokantismo apresenta-lhe não só um arcabouço teórico, mas também um padrão de rigor intelectual, contrastando, segundo sua percepção, com a tradição latina marcada pela multiplicidade e falta de disciplina conceitual. Conforme destaca Heleno, Ortega identifica no pensamento alemão uma capacidade de organização da vida intelectual, apta a substituir a espontaneidade mediterrânea por maior lucidez e autocontrole

espiritual (2019, p. 109). Dessa forma, o idealismo constitui, nesse período, a via eleita por Ortega para inserir a Espanha no cenário da modernidade filosófica.

O neokantismo de Marburgo não configura, para Ortega y Gasset, um típico desvio doutrinário a ser sumariamente descartado. Pelo contrário, representa a expressão mais vigorosa do esforço filosófico de início do século XX para reaver sua própria legitimidade frente ao avanço do positivismo. Como bem observa Ulisses do Valle (2025, p. 4), o retorno a Kant teve o mérito de restituir à filosofia sua vocação de ultrapassar o “positivamente dado”, firmando-se como uma atividade crítica que recusa a passividade da simples constatação empírica. Entretanto, sob a pressão desse rigor, a tradição kantiana acabou por estreitar-se: a metafísica transmudou-se em gnoseologia, e a interrogação primordial pelo ser foi asfixiada pela investigação técnica das condições de validade do saber.

Ao conferir um caráter absoluto ao ponto de vista transcendental, o neokantismo desloca o centro de gravidade da filosofia para as estruturas da consciência, de sorte que o real passa a figurar apenas como aquilo que o sujeito é capaz de constituir. Pela visão de Ortega, isso engendra uma razão que, embora se pretenda formalmente blindada, desliga-se das tensões históricas e existenciais da vida concreta. A racionalidade moderna passa a operar, assim, como uma engrenagem autônoma, apartada da biografia e da temporalidade do sujeito que conhece. O ponto decisivo é que o neokantismo fala desde uma “consciência pura”, e, com isso, tende a eclipsar o eu empírico e histórico — justamente onde a vida acontece como drama e decisão (Carvalho; Bessa, 2012, p. 73–74)²³.

É sob essa luz que o sentido da superação orteguiana do kantismo se clarifica. Valle explica que Ortega não concebe o superar como uma anulação, mas como *absorção*, um “superar-conservando”: toda transição autêntica absorve e sustenta aquilo que é necessário no que foi ultrapassado (2025, p. 5). A razão crítica não é expelida, mas destituída de sua ilusória garantia transcendental. Ao postular a historicidade da razão, Ortega reconhece que as faculdades racionais, longe de serem

²³ Esse eu ideal acaba por esvaziar a densidade do sujeito e neutralizar o drama inerente ao viver. Nem mesmo a fenomenologia, com sua proposta de suspensão das proposições singulares, logra suprimir o fato de que um eu concreto, histórico e temporal pulsa entre a intuição e a reflexão (Carvalho; Bessa, 2012, p. 74–75). O que o *modus operandi* neokantiano de Marburgo tende a obliterar é a impossibilidade de separar a razão daquilo que somos: biografia, tempo e circunstância são os seus componentes constitutivos.

conquistas definitivas, padecem de uma específica precariedade, revelando-se não como posse, mas como o produto de um difícil afazer, de uma tarefa.

A superação orteguiana do idealismo se consolida precisamente durante a travessia por Marburgo: trata-se não da rejeição à crítica, mas do reposicionamento do ponto de partida — passando da “consciência pura” para a vida humana concreta, caracterizada por sua dimensão biográfica e circunstancial (Heleno, 2019, p. 236).

A partir dessas passagens de *O que é a filosofia?*, Ortega y Gasset (2016b, p. 201-202) expõe de forma incisiva o que considera o “erro do idealismo”: ao enfatizar a dependência do objeto em relação ao sujeito que o percebe, o idealismo acabou dissolvendo o mundo na subjetividade. Para Ortega, sujeito e objeto são igualmente essenciais e se pertencem mutuamente, pois “sem objetos não há sujeito” — a subjetividade também depende de haver um mundo externo. Ele critica, portanto, a conversão do idealismo em subjetivismo, rejeitando a tese de que o “eu” absorveria as coisas vistas ou que o “azul” do mundo fosse simplesmente um estado interior. Em vez disso, insiste em que “eu” e “mundo” convivem inseparáveis, imediatos e, no entanto, distintos. Essa correção do idealismo passa por reconhecer que o “eu” não é uma substância fechada em si mesma, mas uma intimidade que inclui a aparição direta de algo que não sou eu, o “exótico”. Logo, o dado radical não é o ‘eu penso’ isolado, mas ‘eu penso algo’: a coexistência entre o eu e o mundo:

Em suma, senhores, ao buscar com todo o rigor, e exacerbando a dúvida, qual seja o dado radical do Universo, o que indubitavelmente há no Universo, vejo que há um fato primário e fundamental que se põe e se assegura a si mesmo. Esse fato é a existência conjunta de um eu, ou subjetividade, e seu mundo. Não há um sem o outro. Eu não me dou conta de mim a não ser me dando conta de objetos, do entorno. Eu não penso se não penso coisas - portanto, ao encontrar-me a mim, encontro sempre um mundo diante de mim. Eu, enquanto subjetividade e pensamento, me encontro como parte de um fato dual cuja outra parte é o mundo. Portanto, o dado radical e insofismável não é minha existência, não é “eu existo” - mas é minha coexistência com o mundo (Ortega y Gasset, 2016b, p. 202).

Se Kant sublinha a primazia do conhecimento *a priori*, Ortega insiste na primazia da vida. A racionalidade é instrumento valioso, mas subordinado à existência e sua dramaticidade. Em vez de direcionar o entendimento para a cognoscibilidade de um objeto “X”, ele pergunta “o que fazemos diante das circunstâncias que nos cercam e como lhes atribuímos sentido?”. Nessa perspectiva, o foco recai menos na representação e mais na *ação* e *interpretação* que o sujeito efetua ao longo de sua

trajetória. Isso rompe com a ideia de uma consciência pura que organiza o fenômeno “de dentro para fora”, pois o que interessa é a “vida compartilhada”, na qual eu me encontro diante de necessidades e possibilidades.

É esse movimento que Ortega chama de raciovitalismo: uma “razão vital” que, diferentemente da “razão pura” kantiana, não paira acima das condições práticas e históricas, mas se enraíza nelas: “contra a razão pura se levanta hoje, reclamando o império, a própria vida – isto é, a razão vital, porque, como vimos, viver é não ter alternativa além de raciocinar perante a inexorável circunstância” (2022a, p.67). Ao mesmo tempo, Ortega critica o que chama de “idealismo enfermo de subjetivismo”, pois mesmo o pensamento kantiano, ao enfatizar os conceitos *a priori*, corre o risco de isolar o sujeito do entorno. Em suas palavras, ironizando: “Na tese idealista, o eu, o sujeito, traga o mundo exterior. [...] O eu idealista é um tumor: nós temos de operar uma punção desse tumor” (Ortega y Gasset, 2016b, p.183). Desse modo, o filósofo espanhol argumenta que a razão deve ser situada dentro da vida (Heleno, 2019), compondo-se com o universo de experiências, desejos e projetos que tornam o homem capaz de recriar e transformar o meio. Em suma, Carvalho assim define:

O raciovitalismo orteguiano postula que a vida não pode ser descrita pelas categorias usadas pelas filosofias de seu tempo: eu, homem e existência. Nenhum desses conceitos exprime corretamente a afirmação do individual concreto, do modo como cada um de nós deve escolher uma trajetória singular em meio às circunstâncias nas quais vive. As escolhas que fazemos consagram o que o filósofo denomina razão vital, uma razão que não se afasta do viver. Para Ortega não parece possível separar a razão da vida, pois a razão é uma função vital, ou melhor, a razão vital é a vida que tem o papel da razão. Esse é o ponto de partida da meditação metafísica orteguiana (2002, p. 59).

Da vida como realidade radical segue-se o perspectivismo: a verdade aparece sempre desde um ângulo situado, e essa parcialidade não é defeito, mas condição de acesso ao real. Por isso, o pensamento tem um duplo aspecto — nasce como necessidade vital e, ao mesmo tempo, busca adaptar-se às coisas segundo a lei da verdade (Ortega y Gasset, 2022b, loc. 558). Nesse ponto, o perspectivismo já prepara a crítica à massificação: pensar “como todo mundo” é renunciar ao próprio ponto de vista e, com ele, à responsabilidade de decidir.

Tal avaliação se opõe frontalmente à noção de representação tal como habitualmente entendida em Kant, na qual o objeto fenomênico é algo necessariamente idêntico para todo sujeito cognoscente — desde que compartilhem

as mesmas estruturas *a priori*. Ortega, porém, sugere que sujeitos diferentes, ou sociedades diferentes, enxergam o mundo de modos diversos, e essas diferenças não podem ser anuladas em nome de uma uniformidade transcendental. Ao contrário, o perspectivismo convida ao diálogo: compreender o real é articular os vários ângulos que cada um oferece, sem pretender uma meta-instância absoluta que domine todos os aspectos (Heleno, 2019, p.174).

Nesse ponto, há uma confluência com a hermenêutica contemporânea, pois a interpretação (*Verstehen*) se dá sempre “a partir de” um horizonte histórico e cultural, e não existe um lugar neutro “fora” da vida. Essa multiplicidade de perspectivas, somada à ênfase na ação e na responsabilidade, fundamenta o projeto filosófico de Ortega, o qual afirma que a vida é mais radical do que qualquer sistema conceptual — e, por conseguinte, a filosofia deve subordinar a razão pura a essa realidade vital:

Viver é o modo de ser radical: qualquer outra coisa e modo de ser, eu os encontro em minha vida, dentro dela, como detalhe dela e referido a ela. Todo o resto é nela, e é o que for para ela, o que for enquanto vivido. A equação mais abstrusa da matemática, o conceito mais solene e abstrato da filosofia, o próprio Universo, o próprio Deus são coisas que encontro em minha vida, são coisas que vivo. E seu ser radical e primário é, portanto, esse ser vivido por mim, e não posso definir o que são enquanto vividas sem averiguar o que é “viver” (Ortega y Gasset, 2016b, p.205).

Se “viver” é concebido como um modo de ser fundamental, a coexistência entre o indivíduo e o mundo pode ser entendida como a condição concreta que origina toda racionalidade. A filosofia, ao subordinar a razão pura à vivência, não apenas altera o ponto de partida do conhecimento, mas também redefine o estatuto do existir. Resta, portanto, explicitar o que significa viver quando esse ato implica sempre ocorrer para um sujeito, em um contexto que demanda interpretação, decisão e resposta — isto é, quando a vida se apresenta como drama e tarefa (*quehacer*), condição mesma da oposição entre alteração e ensimesmamento.

3.2 Do “estar fora” ao “voltar-se para dentro”

Dada a natureza da vida como realidade radical e *quehacer*, a existência abdica de qualquer neutralidade ou automatismo. A coexistência entre o eu e a circunstância impõe ao sujeito uma polaridade incontornável: a assunção ativa do encargo de interpretar a própria trajetória ou, em sentido oposto, a capitulação diante das

solicitações externas que o alienam de si. Ortega designa essas orientações existenciais como ensimesmamento e alteração. Enquanto o primeiro consiste no movimento de retração ao centro da vida para a deliberação sobre o próprio ser, a segunda manifesta-se como a dispersão na exterioridade, onde o indivíduo limita-se a reagir passivamente aos estímulos da técnica, da coletividade e do império da opinião dominante (*o que se diz, o que se faz*).

A crise da modernidade, no diagnóstico orteguiano, revela-se precisamente na hegemonia social da alteração. Trata-se do predomínio de uma forma de vida que renuncia à interioridade, privilegiando a adaptação mecânica às forças anônimas de um mundo técnico e massificado. Nesse contexto, a técnica transcende sua condição instrumental para converter-se em um refúgio contra a responsabilidade de existir. O sujeito, destituído de agência, passa a habitar um regime de mera replicabilidade e consumo, onde o agir é substituído pela reação ao circundante.

É sob essa pressão que o ensimesmamento afirma seu peso ético, pois, distante de qualquer acepção de isolamento ou narcisismo, tal ato configura a suspensão das imposições externas necessária para a reconquista da autoria vital. Voltar-se para dentro não parte da negação da circunstância; ao contrário, constitui o preparo necessário para assumi-la com maior lucidez, e então, salvá-la. Portanto, a tensão entre ensimesmamento e alteração extrapola a análise psicológica para radicar-se na ontologia e na ética, definindo as duas modalidades fundamentais de habitar a dramaticidade do viver.

3.2.1 A vida como drama e crise

Concebida como realidade radical, a vida prescinde de categorias estáticas como estado, substância ou estrutura, afirmando-se, antes, como um acontecimento em constante devir. Ortega insiste que viver transcende a mera presença passiva no mundo; configura o imperativo de resolver-se em seu âmago. Longe de constituir um patrimônio dado, a existência humana manifesta-se como uma problemática ininterrupta: o indivíduo vê-se lançado em uma faticidade não eleita, permanecendo, contudo, compelido a deliberar sobre o que fará dela. É nesse horizonte que a coexistência entre o eu e o mundo assume sua face dramática — uma dramaticidade

de ordem ontológica, na qual existir significa decidir sob o peso da pressão, do risco e da finitude.

A máxima “eu sou eu e minha circunstância” atinge aqui sua densidade plena ao restituir à circunstância sua dimensão ativa. Esta despoja-se de qualquer passividade cenográfica para atuar como o plexo de apelos que tencionam a existência do sujeito. Sob esse prisma, a vida define-se essencialmente como *quehacer*: uma tarefa inalienável de autoconstrução e esforço. À revelia de uma essência predeterminada que bastaria atualizar, o ser humano vê-se na contingência de inventar a si mesmo ao confrontar as possibilidades e os limites impostos por sua situação. Conforme observa Ortega, o sujeito não encontra um mundo encerrado, mas um campo de tarefas e promessas que o convocam a assumir a autoria do próprio destino.

Nesse horizonte, a razão vital abdica da pretensão puramente contemplativa em favor de uma funcionalidade prática: ela mune o sujeito para a interpretação de sua circunstância e para a eleição do agir. Pensar, portanto, deixa de ser um reflexo de representações para consolidar-se como uma deliberação sobre o que convém à vida. O equívoco do idealismo residiu em obliterar que toda racionalidade germina sob a urgência de uma existência que demanda rumo. Pensamos porque o viver o exige, e viver é, em última análise, o exercício da escolha. Dessa dramaticidade constitutiva derivam, como respostas éticas, o ensimesmamento e a vida nobre. Categorias que se afirmam como modos de assumir, com lucidez e responsabilidade, a magnitude e o fardo de existir.

Retomar os princípios do pensamento orteguiano é ímpar, uma vez que a crítica ao homem moderno é, sobretudo, um apontamento de que estamos na direção errada. Logo, na visão do autor de *O homem e os outros*, se um tigre não pode deixar de ser tigre, não pode “destigrar-se”, o homem, no entanto, “vive em risco permanente de desumanizar-se” (Ortega y Gasset, 2017, p. 44). Vimos que a técnica pode, originalmente, ajudar o homem a transformar e salvar sua circunstância, ajudando a tornar o mundo menos ameaçador, permitindo tempo e segurança para atividades contemplativas, possibilitando a fabricação do si-mesmo. Porém, é necessário desfazer-se da ideia de que toda mudança histórica entendida como “progresso” é necessariamente positiva:

Não há razão para negar a realidade do progresso; mas é preciso corrigir a noção de que esse progresso seja seguro. É mais congruente com os fatos pensar que não há nenhum progresso seguro, nenhuma evolução sem ameaça de involução e retrocesso. Tudo é possível na história – tanto o progresso triunfal e indefinido quanto a regressão periódica. Porque a vida, individual e coletiva, pessoal ou histórica, é a única entidade do universo cuja substância é o perigo. Compõe-se de peripécias. É, rigorosamente falando, drama (id., 2016a, p. 152).

Ao analisar a crise do século XX, José Maurício de Carvalho observa, no texto *Ortega y Gasset e o nosso tempo*: “Viver é relacionar-se com o entorno, mergulhar nele e responder aos seus desafios [...]. Toda crise pode ser compreendida se olharmos a relação entre vida e o sistema de crenças que caracteriza a cultura num certo tempo” (2016, p.319). Por conseguinte, no importante texto *Ao redor de Galileu: esquema das crises históricas*, Ortega ressalta a diferença entre mudança e crise, na qual a primeira é algo natural de cada geração, e a última adquire o caráter de negatividade, deixando o homem sem mundo: “Esse não ter certeza sobre nada importante, impede o homem de decidir o que vai fazer com precisão, energia, confiança e entusiasmo sincero: não pode engajar sua vida em nada, cravá-la num destino claro” (2022a, p. 70).

A geração como unidade de inteligibilidade da experiência histórica é parte da dimensão circunstancial da crise. Ortega desloca o conceito da esfera sociológica e o estabelece como princípio hermenêutico, chegando a definir a geração como “órgão visual” pelo qual se apreende a autenticidade da realidade histórica (Ortega y Gasset, 2022a, p. 55). Um mesmo acontecimento, ao incidir sobre “figuras de existência” distintas, sofre uma transmutação vital e ganha outro peso, sentido e eficácia. Reinscrever os fatos na estrutura de vida que os torna legíveis exige situá-los no horizonte de crenças, expectativas e sensibilidades que uma geração efetivamente habita. Diferenciando-a da massa ou das minorias, assim define uma geração, em *O tema de nosso tempo*:

As variações da sensibilidade vital, que são decisivas na história, apresentam-se sob a forma de uma geração. Uma geração não é um punhado de homens notáveis, nem simplesmente uma massa; é como todo um novo corpo social, com sua minoria seleta e sua multidão, que foi lançado no reino da existência com uma determinada trajetória vital. A geração, o compromisso dinâmico entre massa e indivíduo, é o conceito mais importante da história e, por assim dizer, a dobradiça sobre a qual esta executa seus movimentos (Ortega y Gasset, 2022b, localização 384).

Assim, a história deve abandonar o caráter de inventário de ocorrências para converter-se em operação mais exigente: reconduzir o passado à sua fonte vital, para surpreendê-lo em seu *status nascens* (Ortega y Gasset, 2022a, p. 55). Ortega observa que toda época crítica traz consigo uma confusão constitutiva, pois a crise designa não um evento isolado, mas uma passagem de regime vital: “isso que se chama de ‘crise’ não é senão o trânsito que o homem faz” de um modo de viver apoiado em certas evidências a outro, sustentado por novas (Ortega y Gasset, 2022a, p. 58). O ponto decisivo reside no fato de que esse trânsito não ocorre “de fora”, como efeito de novidades externas; ele envolve desprendimento e reorientação da perspectiva, uma mudança naquilo que, silenciosamente, autorizava as decisões e organizava o mundo. Ortega interpreta a grande virada de 1600 como precipitada por uma crise longa e grave, retomando o episódio para iluminar o presente — momento em que se pressente novamente a exaustão de uma postura histórica e a urgência de outra (Ortega y Gasset, 2022a, p. 56).

Destacamos, então, que a leitura orteguiana lembra que a relação primária do homem com a circunstância é feita de enigmas que exigem reação interpretativa e, forçosamente, o ato de pensar; daí a fórmula decisiva: “a ideia é a reação a um problema” (Ortega y Gasset, 2022a, p. 63). A alteração do problema muda também o horizonte vital, deslocamento onde se enraíza a crise. Isso fundamenta a distinção de Ortega entre alterar “algo no mundo” e alterar “o mundo” enquanto tonalidade global da experiência: há mudanças localizadas que não abalam o eixo da vida, e há mutações que reconfiguram o modo mesmo de estar no real (Ortega y Gasset, 2022a, p. 64). Compreendida nesses termos, a crise é a forma histórica pela qual a vida reclama nova orientação e recoloca, dramaticamente, a tarefa de decidir o que fazer de si e da circunstância (Ortega y Gasset, 2022a, p. 67).

3.2.2 Alteração e Ensimesmamento

Em Ortega, a geração estabiliza uma sensibilidade vital e lhe confere fisionomia. Essa figura de vida inaugura um modo inédito de perceber, valorar e decidir, impondo-se aos contemporâneos com a gravidade de uma vocação. A época apresenta-se como um complexo de exigências que interpela o sujeito e demanda resposta, recusando o papel de cenário indiferente. A falência dessa missão assombra

a dinâmica histórica, pois a geração pode fracassar no reconhecimento daquilo que lhe cabe. Ortega aponta a existência de grupos humanos que “decepcionam a intenção histórica nelas colocada” e, “em vez de enfrentar resolutamente a tarefa definida para elas”, tornam-se “infiéis a si mesmas”, optando por “sonhar com ideias, instituições, prazeres criados pelas gerações anteriores” (Ortega y Gasset, 2022b, loc. 450). A crise enraíza-se precisamente nesse desajuste, quando o tempo reclama elaboração própria e a vida se refugia em formas pretéritas, alheias ao seu temperamento real.

Tal desarmonia obedece a uma inteligibilidade específica e distinta do mero acaso. Ortega separa a opacidade do incidente singular, o imprevisível, da clareza da direção típica de uma época. Se o futuro imediato permanece inacessível em seus eventos particulares, o tempo possui uma “estrutura fixa e inconfundível” análoga ao caráter individual, composta por apetites, energias e um estilo de reação ante o inesperado (Ortega y Gasset, 2022b, loc. 489). Quando essa estrutura favorece a orientação externa e esvazia o centro íntimo em favor de critérios alheios, a alteração satura o horizonte e generaliza-se. Nesse solo emerge o homem-massa, caracterizado pela acomodação ao que circula e pela coincidência passiva com o ambiente. Trata-se da abdicação da tarefa nuclear imposta pela crise, a de forjar na intimidade as convicções capazes de reorganizar o mundo.

O conceito de alteração em Ortega exige um olhar rigoroso, que parte de uma de suas principais obras, *O homem e os outros*, na qual essa condição aparece como o estado de uma vida desterrada de si, inteiramente submetida à jurisdição do “fora”. É a existência que renuncia ao governo próprio para se deixar conduzir pelas pressões e exigências do entorno. Ortega recorre à existência animal: o bicho vive em um estado de alerta perpétuo para o que acontece ao seu redor, sem jamais habitar uma interioridade. Sendo assim, “não rege sua existência, não vive desde si mesmo, mas está sempre atento ao que se passa fora dele, ao outro”; sua vida é, em essência, uma alteração constitutiva: “sua vida é constitutiva alteração” (Ortega y Gasset, 2017, p. 35). Essa análise serve para desnudar a lógica de um existir sem fôlego ou distanciamento — uma vida entregue aos estímulos, desprovida daquele intervalo que permite o pensamento e a escolha. A alteração define, assim, a forma de vida em que o sujeito se torna pura permeabilidade perante o mundo.

Aqui se prolifera o homem-massa. Ele encarna a coincidência passiva com o ambiente, uma figura histórica cuja intimidade foi esvaziada para dar lugar ao que

circula e ao que se impõe. A massificação deve ser lida como uma patologia da estrutura vital que empurra o indivíduo para fora de si, reconduzindo-o ao regime do “outro”. Aqui reside o nexo profundo entre a massificação e a alteração: quanto mais a vida se dissolve no exterior, mais ela flerta com a desumanização — “o homem vive em risco permanente de desumanizar-se” (Ortega y Gasset, 2017, p. 44). A massificação aparece, assim, como uma renúncia ao trabalho de criar convicções e de organizar a realidade a partir de um centro interior. Nesse âmbito, vale destacar a forte reflexão do autor em sua *Rebelião*:

pode hoje um homem de vinte anos fazer um projeto de vida de natureza individual que, portanto, tem que ser realizado mediante suas iniciativas independentes, seus esforços particulares? [...] Logo advertirá que seu projeto tropeça no do próximo, assim como a vida do próximo aperta a sua. O desânimo o levará, com a facilidade de adaptação própria da sua idade, a renunciar não só a todo ato, mas a todo desejo pessoal, e buscará a solução oposta: imaginará para si uma vida padrão, composta de *desiderata*²⁴ comuns a todos, e verá que, para consegui-la, terá que pedi-la ou exigi-la em coletividade com os demais. Essa é a ação da massa (Ortega y Gasset, 2016a, p. 64-65).

Quando o projeto individual tropeça na presença invasiva do “próximo”, ocorre um fenômeno de erosão da vontade. O “aperto” da vida alheia desarticula a disposição para o esforço. Diante da dificuldade de sustentar uma trajetória própria, o sujeito resvala para a facilidade de adaptação, trocando a angústia de ser único pela segurança de um destino compartilhado. Em virtude disso, a alteração atinge sua eficácia máxima. A “vida padrão” surge como uma anestesia: o homem-massa deixa de gestar seus próprios desejos para consumir os desejos da coletividade. Ele pede e exige em grupo aquilo que não tem mais coragem de inventar sozinho. A ação da massa, portanto, institucionaliza a fuga da intimidade. O risco da desumanização torna-se confortável porque é repartido entre todos; a vida perde sua verticalidade e dissolve-se em um plano comum, onde ninguém precisa arcar com o peso de uma vocação autêntica. O desânimo do jovem orteguiano é o sinal de que o “fora” venceu.

Ortega adverte que a capacidade de retirar-se do mundo e recolher-se no pensamento não é algo dado de antemão: “o poder que o homem tem de subtrair-se do mundo e o poder ensimesmar-se, não são dadas prontas ao homem” (Ortega y Gasset, 2017, p. 38). O ensimesmamento é o ato de suspender, por um instante, a

²⁴ Significa “objetos do desejo”.

tiranias das circunstâncias para recompor a vida como um projeto. Para que essa pausa ocorra, a técnica assume um papel fundamental. Longe de ser um elemento acessório, ela é a mediação que permite ao homem criar “respiros” e margens de segurança contra o assédio das coisas, pois “a função especificamente humana é a técnica” e “graças a ela, e na medida de seu progresso, o homem pode ensimesmar-se” (Ortega y Gasset, 2017, p. 39). É a técnica que possibilita o recuo necessário para concentrar-se, gestar ideias e, então, retornar à ação com um propósito definido. Parte do problema consiste, portanto, em humanizar o uso dos artefatos e orientar a técnica para a autofabricação responsável (Gonçalves Jr., 2006), prevendo, acima de tudo, nossa coexistência harmônica com nossa principal atividade: de ser técnico, para sermos nós mesmos.

A precariedade do pensamento é o primeiro dado que reordena o problema. Ortega lembra que “o pensamento não é um dom do homem, mas uma aquisição laboriosa, precária e volátil” (Ortega y Gasset, 2017, p. 47). Quando esse ganho se afrouxa, a ação perde eixo e regride ao regime da simples reação. A vida volta a funcionar como alerta e resposta ao entorno; por isso, agir sem plano íntimo — sem uma prévia contemplação que componha direção — é deslizar para o infra-humano: “isso é o infra-humano, isso é alteração” (Ortega y Gasset, 2017, p. 48). A alteração não descreve um episódio psicológico, e sim um modo de existir em que a conduta se deixa capturar pela urgência, pelo choque das coisas, pelo contágio do ambiente.

Esse empobrecimento, porém, não se corrige com a exaltação abstrata da inteligência. Ortega acusa o “intelectualismo” justamente por “isolar o pensamento de sua contextura” e apartá-lo de sua função na economia concreta da vida (Ortega y Gasset, 2017, p. 49). A consequência histórica é conhecida: multiplica-se a cultura como ornamento e enfraquece-se a capacidade de governar a existência desde dentro; a vida se torna “pura existência” e fica sem substância (Ortega y Gasset, 2017, p. 50). Nesse clima, a alteração não aparece como exceção: ela se normaliza como estilo coletivo, e o sujeito aprende a viver por adesão, repetindo fórmulas e afetos já circulantes.

É aqui que o diagnóstico de *Ao redor de Galileu* concentra o mecanismo da vida alterada, o modo como “os outros” ocupam o lugar do eu e desfiguram a autenticidade:

Jamais procuramos repensá-las por nossa própria conta e buscar sua evidência. Muito ao contrário: não as pensamos porque são evidentes para nós, mas precisamente porque os outros as dizem. Nós nos abandonamos aos outros e vivemos em alteração, em perpétua fraude de nós mesmos. Temos medo da nossa vida, que é solidão, e fugimos dela, de sua autêntica realidade, do esforço que ela exige e escamoteamos nosso autêntico ser pelo dos outros, pela sociedade. [...] Minhas opiniões consistem em repetir o que ouço os outros dizerem. [...] “Os outros” são um eu irresponsável — o eu da sociedade. E eu, ao viver do que se diz e preencher com isso a minha vida, substituo o eu mesmo que sou em minha solidão pelo eu-sociedade — eu me torno “as pessoas”. Em vez de ser minha autêntica vida, eu a desvio, alterando-a. Eis como aparecem, hoje, sob uma nova feição, esses dois modos da vida que são a solidão e a sociedade, o eu real, autêntico, responsável, e o eu irresponsável, social, o vulgar, os outros. E de fato nossa vida vai e vem entre ambos os modos e é, a cada instante, uma equação entre o que somos por nossa própria conta — o que pensamos, sentimos, fazemos com plena autenticidade — e o que somos por conta dos outros, da sociedade (Ortega y Gasset, 2022a, p. 74).

O ensimesmamento entra como resposta estrutural a esse desvio. Ele se apoia num dado severo: “a vida é solidão, radical solidão” (Ortega y Gasset, 2022a, p. 72); por isso, convicções e decisões pedem um trabalho que ninguém pode terceirizar. Ensimesmar-se significa interromper o automatismo do fora e compor um centro de comando: “antes de agir, antes de opinar sobre algo, detendo-se um instante”, o sujeito precisa “entrar rigorosamente num acordo consigo mesmo, isto é, entrar em si mesmo, ficar só” (Ortega y Gasset, 2022a, p. 73).

3.2.3 Heroísmo e salvação

Para Ortega, a recuperação da intimidade não é um fim em si mesma, mas o pressuposto indispensável para o agir consciente. O ensimesmamento serve para que o sujeito retorne ao mundo com um propósito pois, se permanecer voltado apenas para o próprio ego, poderá desintegrar-se em uma existência amorfa. A vida exige, portanto, uma tensão teleológica, uma flecha lançada para fora de si, que organize o caos das impressões sensíveis em um projeto coerente. Sem essa direção, o sujeito torna-se incapaz de sustentar sua própria realidade, conforme aponta o autor:

A vida humana, por sua própria natureza, tem que estar direcionada a algo, a uma empresa gloriosa ou humilde, a um destino ilustre ou trivial. Trata-se de uma condição estranha, mas inexorável, inscrita em nossa existência. Por um lado, viver é algo que cada um faz por si e

para si. Por outro lado, se a minha vida, que só importa a mim, não é entregue por mim a algo, caminhará desvencilhada, sem tensão e sem “forma”. [...] Entregue a si mesma, cada vida fica em si mesma, vazia, sem ter o que fazer. [...] Viver é ir disparado na direção de algo, é caminhar para uma meta. [...] Se opto por andar só por dentro da minha vida, egoistamente, não avanço, não vou a parte alguma; dou voltas e voltas num mesmo lugar. Isso é o labirinto, um caminho que não leva a nada, que se perde em si mesmo, por não passar de um caminhar dentro de si (Ortega y Gasset, 2016a, p. 223).

Essa “forma” mencionada por Ortega é o que separa a vida nobre da vida vulgar, e *pari passu*, designa uma função ontológica, tal como a substância do que somos. O heroísmo reside precisamente na recusa à inércia do labirinto interior; é o ato de “salvar a circunstância” ao conferir-lhe um sentido através de uma missão deliberada introspectivamente. Salvar a circunstância, no léxico orteguiano, significa não se deixar esmagar pelo dado biológico ou social, mas elevar o cenário imediato à dignidade de um projeto de vida. O herói — cujo símbolo maior é a figura quixotesca — é aquele que decide não ser apenas um reflexo do meio, mas o autor de um destino arriscado, um desafio. Ao entregar-se a essa empresa, o sujeito salva a si mesmo do vazio, convertendo a sucessão cronológica de dias em uma biografia de fidelidade ativa a uma vocação.

A “meta” que dá forma à vida, porém, não paira no céu das abstrações: ela atravessa a textura miúda da circunstância e pede uma espécie de amor intelectual pelo que está perto. Em *Meditações do quixote*, o vetor heroico aparece como impulso para o distante, e, ao mesmo tempo, como fidelidade ao chão que se pisa: o herói marcha rumo ao alto, e ao redor dele, discretamente, seguem “humildes amores” que o acompanham sem exigir glória; por isso a vocação autêntica nunca é um espetáculo que despreza o pequeno, e sim um modo de recolher sentido do que se oferece como imediato (Ortega y Gasset, 2019, p. 27). O ponto central é que, quando a missão é genuína, ela não separa o indivíduo do mundo; pelo contrário, ela o reinsere nele com seriedade, aprimora sua atenção e orienta suas preferências — justamente onde, na rotina diária, há o risco de a vida se perder em distrações.

Ortega, ao fundamentar as condições do “heroísmo”, exige um íterim reflexivo, que enseja uma “distância entre aquilo que nos rodeia imediatamente e nós mesmos, para que a nossos olhos adquira sentido” (Ortega y Gasset, 2019, p. 30). Esse exílio funciona como uma triagem do que merece orientar, como decisão sobre o que deve ser salvo. Por isso o heroísmo, entendido como atividade do espírito, não se deixa reduzir a conteúdos raros ou a gestos grandiloquentes: ele precisa subsistir,

subterrâneo, em toda vida concreta, como potência de assumir direção e responder pelo próprio caminho (Ortega y Gasset, 2019, p. 33).

Esse movimento se encerra de forma coerente com a crise dos desejos e o papel da técnica. A técnica expande os meios disponíveis, acelera estímulos e multiplica as atividades acessíveis; à medida que o desejo perde hierarquia, a abundância transforma-se em um ambiente complexo, no qual o indivíduo, ao invés de direcionar esforços para um propósito, volta-se para si mesmo, alternando impulsos na mesma velocidade em que substitui objetos. Ortega y Gasset já identificava, por outra perspectiva, que a modernidade transfere a seriedade para o âmbito social, relegando a vida individual a uma condição de menor importância e transcendência, criando assim um contexto psicológico em que as escolhas deixam de ser vocação, tornando-se meramente respostas à pressão ambiental (Ortega y Gasset, 2019, p. 28). Em oposição a essa tendência, o heroísmo quixotesco ressurge como uma ética baseada na preferência: valorizar aspectos concretos, reconhecer o significado do que é imediato e sustentar uma missão que pode ser modesta, mas autêntica; frequentemente, a vida adquire sentido pela valorização do essencial, do que resiste ao excesso de desejos e à sobrecarga de estímulos (Ortega y Gasset, 2019, p. 34). Assim, a técnica retorna ao seu papel de ferramenta subordinada a um projeto, em vez de atuar como agente de desorientação interna.

A vivência em estado de alteração, caracterizada pela renúncia ao centro individual em favor das demandas externas, encontra no heroísmo um ponto de equilíbrio: trata-se de uma correção de trajetória. O gesto heroico manifesta-se quando o indivíduo deixa de confundir a atividade vulgar e maquinal com um verdadeiro propósito, reconhecendo que a abundância de estímulos pode coexistir com uma notável ausência de estrutura. Nesse contexto, o conceito orteguiano de "salvação" desloca-se da esfera moral para uma dimensão ontológica — impedindo, assim, que a existência se dilua em dispersão. Dessa forma, a salvação ocorre mediante a transfiguração das circunstâncias, convertendo pressões externas e fatos brutos em elementos constituintes de uma trajetória deliberadamente construída.

Em relação à técnica, é fundamental que ela não substitua objetivos por facilidades. A técnica deve preservar seu papel instrumental, exigindo do sujeito escolhas, hierarquização e subordinação a uma missão (seja ela modesta ou grandiosa) capaz de conferir organização e significado à experiência humana (Ortega y Gasset, 2016a, p. 223). O heroísmo quixotesco, destituído de nostalgia romântica,

consolida-se como disciplina de preferência e negação da equivalência universal; representa o esforço de valorizar tanto o próximo quanto o mínimo, sem renunciar ao ímpeto transcendental, rejeitando existências desprovidas de compromisso ou sentido.

O desafio adquire maior relevância no âmbito da civilização técnica, onde a adaptação passa de simples fenômeno social a ambiente totalitário, naturalizando suas imposições e ofertando objetivos fragmentados, desonerando o indivíduo da tarefa de sustentar propósitos superiores. No cenário contemporâneo, o risco reside menos na intensificação da vontade e mais na falta de direção volitiva, tornando o desejo um hábito impessoal moldado pela sucessiva troca de máscaras e objetos. Assim, o heroísmo configura-se como resistência interior à predominância das facilidades, motivada não pela recusa dogmática, mas pelo princípio de autonomia frente à tutela dessas comodidades. Consequentemente, o projeto orteguiano de autossalvamento exige análise no contexto em que a técnica atua como mediação contínua entre percepção e desejo. Caso o raciovitalismo proporcione critérios orientadores internos, cabe investigar sua sustentabilidade diante de circunstâncias organizadas por ecossistemas digitais, os quais influenciam aspectos subjetivos não só externamente, mas também internamente.

3.3 A massificação digital e os limites da análise orteguiana

A investigação conduzida até este ponto evidencia que a crítica orteguiana à massificação transcende o lamento sociológico para firmar-se como uma anatomia da existência desorientada. No cenário em que os meios proliferam sem que a decisão se aprofunde, o sujeito passa a viver por empréstimo: não apenas cercado de objetos alheios, mas habitado por desejos, preferências e ritmos que não lhe pertencem. Contra essa dispersão, sustentou-se aqui uma tríade simultaneamente diagnóstica e normativa. De um lado, a razão vital como inteligência situada que devolve à vida seu critério interno; de outro, o ensimesmamento como o hiato de recolhimento indispensável à autoria; e, finalmente, o heroísmo nobre como o imperativo de forma — a recusa de uma existência "qualquer" que se submete à facilidade do já pronto. A força desses conceitos reside não na promessa de uma saída externa à técnica, o que seria ilusório, mas na reordenação da técnica no interior de um programa vital. A tese

que subjaz a este capítulo é clara: a coexistência tecnológica só se torna viável quando a vida é reassumida como realidade radical — drama, tarefa, *quehacer* — e o sujeito reconquista a coragem de sustentar uma direção própria frente à administração exterior.

Ao transpor esse esquema para o século XXI, todavia, a densidade do problema se altera. A técnica ultrapassa o conceito de instrumentalidade para configurar um regime de atenção. O impasse contemporâneo ultrapassa a máquina que poupa o esforço físico; reside, agora, no ambiente que confisca a disponibilidade e na arquitetura invisível que distribui relevâncias, antecipa escolhas e normaliza impulsos. A "alteração" — esse estado de vida fora de si — opera hoje como uma segunda natureza cotidiana. A circunstância tornou-se mais veloz que a capacidade deliberativa e mais íntima que a própria intimidade, alcançando o sujeito na pausa mínima onde outrora haveria recolhimento. Ora, se o ensimesmamento é o gesto de distanciamento que confere sentido ao mundo, urge questionar a viabilidade dessa retirada quando a circunstância reduz sistematicamente as distâncias, preenchendo cada interstício com solicitações ininterruptas (Ortega y Gasset, 2019, p. 30). O obstáculo deixa de ser meramente moral para tornar-se estrutural: o ecossistema técnico tende a asfixiar o tempo interior necessário à gestação da forma vital.

Eis que se impõe o fenômeno da massificação digital. Não se trata apenas da repetição de opiniões, mas da padronização dos próprios modos de perceber e desejar; menos uma uniformização do discurso e mais uma fabricação estatística de perfis que sobrepujam a biografia vivida. No horizonte orteguiano, "salvar a circunstância" implica elevar o dado à dignidade de projeto; mas o que ocorre quando o dado já se apresenta previamente ranqueado e sugerido? O mundo surge ao sujeito como uma vitrine montada por critérios opacos, muitas vezes imperceptíveis. A crise dos desejos ganha, aqui, uma atualização drástica: o indivíduo não apenas desconhece o que quer, mas passa a desejar segundo trilhos alheios, confundindo sugestão com vocação e o tráfego de estímulos com a própria vida. A questão que encerra esta seção é, portanto, decisiva: até que ponto as categorias de Ortega — forjadas no auge da civilização industrial — dão conta dessa nova mediação, e em que medida é preciso tensioná-las para pensar um mundo onde a técnica não apenas amplia o poder humano, mas governa silenciosamente a distribuição do possível?

3.3.1 O desafio contemporâneo: a sobrenatureza digital

A leitura desenvolvida até aqui autoriza reconhecer a atualidade do diagnóstico orteguiano da massificação enquanto efeito da abundância técnica e do enfraquecimento do projeto vital. Contudo, ao deslocar esse quadro para o início do século XXI, impõem-se questões que Ortega não chegou a enfrentar diretamente. As tecnologias paradigmáticas de seu tempo — o automóvel, o remédio, a máquina industrial, a ciência experimental — já não constituem, hoje, o núcleo diferencial da experiência técnica. Elas se tornaram infraestruturas naturalizadas da vida cotidiana. O que se apresenta como decisivo, agora, são tecnologias mais profundas e menos visíveis: o smartphone como foco contínuo da atenção, as redes sociais como ambiente de reconhecimento, os algoritmos como instâncias silenciosas de ordenação do que conta como importante no mundo.

Diante disso, torna-se inevitável perguntar se a “sobrenatureza” que Ortega ensaia em suas *Meditações* ainda pode ser compreendida apenas como o mundo artificial construído pela técnica, ou se ela passou a incluir um estrato virtual no qual a vida se desenrola de modo cada vez mais decisivo. Nossa relação com a técnica ainda se dá prioritariamente como uso de artefatos externos, ou já se consolidou como imersão contínua em ecossistemas digitais que estruturam percepção, memória e desejo? É sob tal prisma que o *profile* (a identidade estatística construída por dados) começa a adquirir mais peso social e simbólico do que a própria biografia vivida.

Essas questões atingem diretamente o alcance explicativo da noção orteguiana de “técnica do técnico”. Se, na modernidade industrial, o problema residia na autonomização dos meios e na fé ilimitada na invenção, o presente parece introduzir um deslocamento adicional: os sistemas digitais observam padrões, premeditam preferências, sugerem caminhos, estabilizam hábitos. Se nos tornamos usuários persistentes de redes virtuais e a nossa vida é direcionada para o mundo digital, podemos estar encaminhados para uma “técnica do programador” (se quisermos dar ênfase ao pequeno grupo que controla o que é decisivo na *web*) ou, de modo ainda mais profundo, para uma técnica do “código” (se focarmos a estrutura que essa nova sobrenatureza digital exige). A massificação, nesse cenário, também parece ter se adaptado, se digitalizado: ela não opera mais apenas pela homogeneização visível dos comportamentos, mas pela personalização padronizada, pela segmentação em

bolhas informacionais, pela polarização afetiva que fragmenta o espaço público e esvazia o diálogo comum.

A emergência da inteligência artificial generativa e dos modelos de linguagem radicaliza esse quadro ao ocupar espaços outrora reservados amizade, à escuta e à terapia, bem como à criação simbólica. O dissenso cede lugar à tribalização, e toda ação compartilhada converte-se em dado explorável. Não se assiste apenas a uma expansão quantitativa do instrumental técnico, mas a uma transformação qualitativa da circunstância: a técnica passa a intervir diretamente na gestação do querer.

Ainda assim, é preciso reconhecer um limite estrutural do quadro orteguiano quando o trazemos para o terreno do capitalismo da informação: Ortega não elabora uma crítica sistemática do capitalismo enquanto forma histórica de produção e de poder, nem descreve, com o rigor de uma economia política, os mecanismos pelos quais interesses empresariais capturam trabalho, atenção e dados como novos recursos estratégicos. Sua crítica é mais ontológica e formativa do que propriamente institucional: ele examina o modo como a técnica reorganiza a vida e como a massificação se torna um estilo de existência, mas não mapeia de maneira direta a lógica de acumulação que hoje transforma a própria interioridade em ativo — o desejo como matéria-prima, a atenção como mercadoria, a experiência como dado. E, no entanto, exatamente por não depender de um diagnóstico estritamente econômico, sua análise permanece surpreendentemente fértil: a “crise dos desejos” nomeia com precisão o ponto em que a abundância de meios dissolve a medida interna do querer, e a massificação descreve o sujeito que passa a viver por estímulos e soluções prontas, abdicando de projeto e esforço; em termos contemporâneos, isso significa que, mesmo sem uma teoria do capital informacional, Ortega oferece a gramática filosófica para compreender por que as plataformas podem prosperar ao intensificar a alteração, encurtar o ensimesmamento e substituir vocação por preferência induzida.

Essa atualidade aparece com nitidez quando se observa o modo como críticas contemporâneas à IA reativam, em chave nova, o ideal orteguiano de autofabricação: Shannon Vallor lê a IA como um “espelho” que tende a devolver ao humano padrões já cristalizados e, por isso, pode induzir uma forma de autoesquecimento — uma amnésia prática do juízo — na medida em que substitui o discernimento por predição e otimização (Vallor, 2024, p. 10–12). O ponto, aqui, é profundamente orteguiano, pois se a técnica promete reduzir fricções (decidir por nós, escrever por nós, recomendar por nós), o risco é que a vida ganhe eficiência e perca forma, acumulando meios e

empobrecendo fins, um *télos* humano alinhado com nosso florescimento; por isso, tornam-se decisivas as condições do ensimesmamento e da vida nobre como disciplina de preferir contra a equivalência de tudo. Ao mesmo tempo, o diálogo com Byung-Chul Han ajuda a explicitar aquilo que em Ortega permanece menos tematizado: a dimensão político-econômica da captura, na qual dados e métricas reconfiguram a esfera pública e minam a deliberação, substituindo a razão pública por performatividade e psicomетria (Han, 2022, p. 39–45). Assim, Vallor e Han não “corrigem” Ortega por fora, mas o prolongam por dentro. Vallor reinscreve a autofabricação como tarefa ética sob mediações algorítmicas; Han explicita o regime de poder que normaliza a hipercomunicação e internaliza o mando no próprio sujeito, oferecendo uma gramática política para a massificação digital e para o neoliberalismo informacional (Han, 2022; Han, 2023). O resultado é um ganho hermenêutico: a crítica orteguiana da técnica e da massificação mantém seu núcleo — crise do querer, perda de projeto, abdicação da autoria —, mas passa a ser lida sob a condição histórica em que a “sobrenatureza” se tornou informacional, isto é, um ambiente que governa a atenção e o desejo antes da deliberação reflexiva.

A técnica é o ambiente que tende a governar a hierarquia do valioso; por isso, o raciovitalismo continua capaz de dizer algo decisivo sobre como viver bem sob dependência tecnológica — não pela recusa do mundo digital, mas pela reconquista de critérios internos (razão vital, ensimesmamento, vida nobre) que reinstalem a técnica na órbita de um programa vital, e não o contrário. O que se faz necessário, portanto, é ir além da sua proposta que se instala num âmbito pessoal de escolha, para um âmbito social-normativo, critérios de *design* para que coexistir autenticamente com a técnica ainda faça sentido. E isso requer uma interpretação que leva Ortega para além de si próprio, flertando inclusive com a estatização que tanto criticava, na medida em que uma instituição externa precisa mediar o conflito entre os interesses de uma sociedade virtuosa e as empresas que operam sob a lógica do lucro e da produtividade.

É nesse horizonte que se coloca a hipótese de que o diagnóstico orteguiano da massificação exige ser retomado e ampliado. É necessário interrogá-lo a partir de um cenário em que a técnica reorganiza o campo do possível antes mesmo da deliberação vital. A investigação dessas mutações, de seus mecanismos e de suas consequências existenciais e políticas, ultrapassa os limites de uma dissertação de mestrado. Ela aponta, contudo, para a necessidade de um trabalho ulterior, no qual

será possível examinar com maior liberdade até que ponto a filosofia de Ortega pode ser atualizada — e em que medida precisa ser superada — para compreender a massificação digital como um dos traços centrais do nosso tempo.

A análise desenvolvida até aqui permitiu compreender a técnica como dimensão constitutiva da vida humana e, ao mesmo tempo, como força histórica capaz de intensificar a massificação ao dissociar a abundância de meios da capacidade de querer. Sabemos, portanto, em que consiste o diagnóstico: a civilização técnica amplia as possibilidades de agir enquanto enfraquece a disposição de decidir. Resta, porém, a questão decisiva: como Ortega pensa a possibilidade de uma vida que não se dissolva nesse processo? A resposta exige deslocar o olhar do plano descritivo para o núcleo normativo do raciovitalismo: se a massificação é, em última instância, uma derrota do projeto diante da facilidade, então *vida*, *circunstância*, *razão vital*, *ensimesmamento* e *vida nobre* não são apenas conceitos explicativos, mas critérios internos para medir a fidelidade da existência a uma missão — e, portanto, para restituir à técnica a sua condição legítima de meio, reconduzindo o viver à autoria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória deste trabalho sustentou-se, desde o início, em uma premissa fundamental: a técnica não é só o que construímos instrumentalmente, um elemento contingente da humanidade – não; é a natureza humanizada, aquilo que colocamos diante do mundo natural pois nos encontrávamos em dificuldade. Ao escavar o problema desde o mito de Prometeu até as raízes gregas em Platão e Aristóteles, percebe-se que o artifício nunca foi apenas uma ferramenta, mas uma condição de possibilidade e, simultaneamente, uma fonte de perigo. O que a antiguidade já intuía, ganha em José Ortega y Gasset a densidade de uma ontologia: o homem não apenas usa a técnica, ele se fabrica através dela, como constrói a própria vida. É pelo artifício que nos separamos da natureza para inaugurar uma forma de vida que não está dada, mas que precisa ser inventada e sustentada como projeto.

Essa ambiguidade originária (a tensão constante entre a potência criadora e o risco da desmedida) é o que permite decifrar a crise do nosso tempo. Longe de ser um mero excesso de engrenagens ou dispositivos, o impasse contemporâneo revela-se como uma fratura na relação entre o homem e seus próprios fins. A massificação, nesse contexto, é a forma de uma existência que abdicou da responsabilidade de orientar-se. É aqui que o conceito orteguiano de crise dos desejos — embora breve em sua aparição textual em fonte primária — assume um papel de bússola: ao libertar o homem da urgência da sobrevivência biológica, a técnica não entrega, automaticamente, um sentido para o viver. Pelo contrário, a abundância de meios pode paralisar a vontade, gerando um sujeito que, tendo tudo à mão, já não sabe o que quer de si mesmo. Se Ortega admitiu que falar dessa crise exigiria sua atenção posterior, e nunca retornou a ela, coube a esta pesquisa reconstruir a relação entre técnica e massificação no conjunto de sua filosofia para entrelaçar técnica e massificação.

O diagnóstico reconduz o debate ao núcleo do raciovitalismo. Ao colocar a vida no centro, como a realidade radical da qual todos partimos, Ortega desloca a filosofia para o plano do drama concreto, onde o eu e a circunstância coexistem em um embate ininterrupto. A técnica, portanto, não é um poder autônomo que nos atropela, mas um meio inscrito nesse drama. A distinção entre a *alteração* — a dispersão no mundo exterior — e o *ensimesmamento* — o retorno de autoconhecimento para dentro de si —

revela-se, assim, o divisor de águas ético de nossa época: ou o sujeito se deixa conduzir pelos automatismos técnicos e pelos estímulos da massa, ou se recolhe ao centro de si para retomar a autoria de seu destino. A razão vital surge, então, como a inteligência necessária para essa tarefa, e a "vida nobre" como o esforço de quem recusa a inércia para tornar-se aquilo que deve ser.

Nessa perspectiva, compreende-se que, em Ortega, a técnica nunca é objeto de uma condenação simplista. Ela é, rigorosamente, a base da nossa liberdade. Somente ao fabricar uma "sobrenatureza" é que o homem conquista o espaço necessário para a reflexão, para a cultura e para o encontro consigo mesmo. A barbárie moderna não nasce da máquina em si, mas do descompasso existencial: o surgimento de um sistema que fornece meios sem fins e confortos sem sentido para um homem que perdeu a capacidade de projetar-se.

Essa recondução dos meios aos fins não elimina a ambiguidade própria da técnica, nem assegura, por si só, a recuperação plena da autonomia. O ensimesmamento não significa abandonar a circunstância ou refugiar-se em uma interioridade isolada, mas retornar ao mundo com maior consciência das escolhas que nele se realizam. A liberdade, nessa perspectiva, não consiste em prescindir dos artefatos, mas em impedir que as possibilidades oferecidas por eles ocupem o lugar da decisão pessoal. Quanto mais extensa se torna a sobrenatureza construída pelo homem, maior é a responsabilidade de interrogá-la à luz do projeto vital que se pretende realizar. A técnica permanece legítima enquanto amplia o campo da ação sem substituir a tarefa, sempre individual e intransferível, de conferir direção à própria existência.

Por fim, este trabalho buscou não apenas interpretar o legado de Ortega y Gasset, mas testar a resistência de seu pensamento diante do presente. Se o raciovitalismo oferece uma das mais vigorosas filosofias da técnica, ao insistir na autofabricação e na responsabilidade, ele também enfrenta novos limites. As mediações tecnológicas de hoje, erguidas sobre algoritmos de recomendação e economias da atenção, configuram uma circunstância mais opaca e invasiva do que aquela que o filósofo espanhol pôde prever. Pensar o nosso tempo exige, portanto, uma dupla fidelidade: retornar a Ortega como fundamento e, simultaneamente, ultrapassá-lo criticamente.

A tarefa que nos resta é a mesma que ele nos legou como imperativo: *salvar a circunstância*. Não para dominá-la cegamente, nem para nos submetermos a ela

como autômatos, mas para integrá-la a um projeto de vida que permaneça, essencialmente, nosso. Pois a técnica, ontem como hoje, só adquire dignidade quando se torna o instrumento de uma existência que sabe o que quer — e que tem a coragem de responder por si mesma.

REFERÊNCIAS

Achterhuis, Hans. *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Bloomington, Indiana University Press, 2001.

Almeida, Antonio Charles Santiago; Almeida, Roger Luiz da Silva. Os conceitos de minorias e massas na filosofia política de Ortega y Gasset. *Práxis Educacional*, Vitória da Conquista, n. 3, p. 165-180, 2007.

Amoedo, Margarida I. Almeida. No horizonte do estranho modo de ser humano: a actividade técnica segundo J. Ortega y Gasset. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 44, n. Special issue 1, p. 41–52, 2021. DOI: [10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.03.p41](https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.03.p41). Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11432>. Acesso em: 10 mar. 2025.

Amoedo, Margarida I. Almeida. Técnica ou produção do humano na filosofia de J. Ortega y Gasset. in AAVV - *"Filosofia da Tecnologia. Introdução ao pensamento dos teóricos do século XX"*. Coord. de Joaquim Braga e Bernhard Sylla. Coimbra: Grácio Editor, 2022, pp. 59-80.

Amoedo, Margarida I. Almeida. "La filosofía de la técnica de Ortega y Gasset. Fundamentos y actualidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 47 (2023) 207-212.

Aristófanis; Ésquilo; Eurípedes; Sófocles. *O melhor do teatro grego*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Bazzanella, S. L.; De Fáveri, J. E. O Conceito de Técnica em Ortega y Gasset, Martin Heidegger e Álvaro Vieira Pinto. *Revista Cronos*, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 99–120, 2021. DOI: 10.21680/1982-5560.2020v21n1ID15271. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/15271>. Acesso em: 30 maio. 2025.

Carvalho, José Maurício de. Fenomenologia e vocação em Ortega y Gasset. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 29, n. 59, p. 185–201, 2022. DOI: 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID25844. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/25844>. Acesso em: 18 jan. 2025.

_____. *Ortega y Gasset e o nosso tempo*. São Paulo: FiloCzar, 2016.

_____. *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: Edições Cefil, 2002.

_____; Bessa, Vanessa da Costa. Razão histórica e razão vital e o problema do conhecimento em Ortega y Gasset. *Prometeus*, Aracaju, v. 5, n. 10, p. 71–91, jul./dez. 2012.

. A vida como realidade metafísica em José Ortega y Gasset. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 1, p. 167–186, jan./abr. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000100010>.

Fernandes, Maurício. Notas sobre o entrelaçamento do conceito de técnica e antissemitismo no pensamento de Martin Heidegger: revisitando uma polêmica. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, v. 8, n. 15, p. 183-199, 2017. DOI: 10.26694/pensando.v8i15.5720.g3702. Acesso em: 29 maio 2025.

Gomes, R. C. Babel do século XXI: do mito às mídias. *E-Compós*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2008. DOI: 10.30962/ec.285. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/285>. Acesso em: 29 maio. 2025.

Gonçalves Jr, Arlindo F. *Ética e sociedade tecnológica segundo a filosofia de Ortega y Gasset*. Reflexão, [S. l.], v. 31, n. 89, 2006. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3095>. Acesso: 21/05/2024.

Han, Byung-Chul. *Infocracia: digitalização e crise da democracia*. Tradução de Gabriel S. Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.

Han, B.C. *Vita contemplativa: ou sobre a inatividade*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2023.

Heidegger, M. *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Foge, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

Heleno, Gilberto. *Ortega y Gasset*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

Hesíodo. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995. (Biblioteca Pólen).

Jaeger, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

Jonas, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

Lawler, Diego. Sandrone, Dário. *José Ortega y Gasset: Cinco teses sobre a técnica*. In: Oliveira, Jelson (org.). *Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas*. Caxias do Sul, Ed. Educs, 2020.

Maia, Victor Renato de Moraes. Alteração tecnológica: Ortega y Gasset e a técnica contemporânea. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 713–723, jul./dez. 2023.

Nagel, Ulrich P. W. "El silencio de José Ortega y Gasset". RA. *Revista de Arquitectura*. 2000, 4: p. 57-66.

Ortega y Gasset, José. *Ao redor de Galileu: Esquema das crises históricas*. Tradução de Felipe Denardi. São Paulo: Vide editorial: 2022a.

_____. *Obras Completas*. Tomo IX (1960-1962). 2a ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965 (OC 9).

_____. *A Rebelião das Massas*. 5ª edição. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Vide editorial. 2016a.

_____. *Meditações do Quixote*. Tradução de Ronald Robson. Campinas: Vide editorial. 2019.

_____. *Meditação sobre a técnica*. Tradução de José Francisco Pinto de Almeida Oliveira. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991.

_____. *O Homem e os outros*. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Vide editorial. 2017.

_____. *O que é filosofia?* Tradução de Felipe Denardi. Posfácio de Maria Zambrano. Campinas: Vide editorial, 2016b.

_____. *O tema de nosso tempo*. Tradução de Bernardo Santos. Diário Intelectual, 2022b, *E-book Kindle*.

Platão. *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protágoras (ou Sofistas)*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *Diálogos IV: Parmênides (ou das formas); Político (ou da realeza); Filebo (ou do prazer); Lísias (ou da amizade)*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. 3. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Puls, Mauricio. *Arquitetura e filosofia*. 2ªed. São Paulo: Annablume, 2006.

Reale, Giovanni. *O Saber dos Antigos: Terapia para os tempos atuais*. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 2014.

Valle, Ulisses do. A vocação da razão: Ortega y Gasset e a história. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 28, e83225, 2025. P.1-15.

Vallor, S. *The AI Mirror: How to Reclaim Our Humanity in an Age of Machine Thinking*. New York: Oxford University Press, 2024.