

**MARGARIDA ISaura LOURENÇO DA SILVA ALMEIDA AMOEDO**

***JOSÉ ORTEGA Y GASSET:  
A AVENTURA FILOSÓFICA DA EDUCAÇÃO***

**VOLUME 1**

**UNIVERSIDADE DE ÉVORA**

**1997**

**MARGARIDA ISAURA LOURENÇO DA SILVA ALMEIDA AMOEDO**

***JOSÉ ORTEGA Y GASSET:  
A AVENTURA FILOSÓFICA DA EDUCAÇÃO***

**VOLUME 1**



86976

**UNIVERSIDADE DE ÉVORA**

**1997**

## ERRATA

LOCALIZAÇÃO	ONDE ESTÁ	DEVERIA ESTAR
p. 26 – n. 30 – l. 3 p. 38 – n. 15 – l. 1	minuciosas sobre os homens	minuciosas sobre a relação de Ortega com os homens
p. 42 – l. 6 p. 45 – ll. 7-8 p. 50 – l. 1 p. 55 – l. 2 p. 58 – l. 6 p. 62 – n. 106 – l. 10 p. 62 – n. 107 – p. 10 p. 66 – l. 10 p. 68 – l. 13 p. 74 – n. 170 – l. 11 p. 86 – n. 219 – l. 3 p. 93 – l. 3 p. 106 – l. 2 p. 108 – ll. 9-10	buceando em desastrosas un professor Bilbao em Bilbao um hombre un símbolo Bilbao quando também existem hoy propios iam «poderio social» <i>homem- massa</i> ciência com em Italia Segovia somento mentira. Portanto queda». <sup>428</sup> alquilar también simpatia. “ reflexão more of as professional cumprimento Mas construíu que o leys puramente do sujeito intuição sistema.» ía universo <sup>180</sup> autenticidade circu[n]stancia esté San Sebastian servivios sustidores <i>filosofia</i> <sup>351</sup> cada uma na <i>ordem</i> pelos cultura a vida <i>intraorgânica</i> del compuesto y el no menos irracional del compuesto y el no menos irracional de sus	buceando en desastrosas un profesor Bilbau en Bilbao un hombre um símbolo Bilbau quando – también existen hoy propios iam «poderío social» <i>homem- -massa</i> ciência, com en Italia Segóvia samente mentira.” Portanto queda». <sup>428</sup> alquilar también simpatia.” reflexão more of a professional cumprimento Más construiu que os leyes puramente receptiva do sujeito indução sistema.” ia universo” <sup>180</sup> autenticidade circu[n]stancia» esté San Sebastián servicios surtidores <i>filosofia</i> . <sup>351</sup> cada uma na sua <i>ordem</i> pelo cultura e vida <i>intra-orgânica</i> del compuesto y el no menos irracional de sus
p. 111 – l. 6 p. 112 – n. 325 – l. 6 p. 121 – l. 12 p. 130 – l. 4 p. 131 – l. 10 p. 137 – l. 14 p. 141 – n. 441 – l. 4 p. 146 – n. 461 – l. 9 p. 153 – l. 14 p. 153 – n. 494 – l. 2 p. 170 – l. 3 p. 171 – l. 16 p. 172 – l. 17 p. 185 – l. 16 p. 202 – l. 9 p. 206 – l. 17 p. 210 – l. 15 p. 221 – l. 7 p. 230 – l. 9 p. 230 – l. 12 p. 236 – n. 199 – l. 4 p. 238 – l. 15 p. 248 – l. 16 p. 254 – l. 7 p. 260 – l. 3 p. 273 – l. 17 p. 299 – l. 4 p. 317 – l. 12 p. 319 – l. 13 p. 319 – l. 15 p. 325 – l. 17		

p. 348 – l. 15	científica	científica
p. 370 – l. 16	29 a 5/6 de Julho	29 de Junho a 5/6 de Julho
p. 388 – l. 4	humanas, de ausência	humanas, a ausência
p. 413 – l. 9	intelectual	intelectual
p. 431 – l. 5	apareceram	aparecerem
p. 445 – l. 15	constituíu-se	constituiu-se
p. 452 – l. 12	cieclo	cielo
p. 459 – l. 17	manifestarem	manifestarem
p. 461 – l. 9	Maura y Gamazo	Maura y Montaner
p. 473 – l. 6	dispender	dispender
p. 474 – l. 14	doncellas? “deixariam	doncellas?” deixariam
p. 478 – l. 18	considerarla	considerarla
p. 484 – n. 169	Cfr. ibid.	Cfr. IDEM, <i>Propedéutica filosófica. Kant y la Escuela de Marburgo. Curso de Pedagogía Social</i> , op. cit.
p. 486 – l. 8	constructores	construtores
p. 488 – l. 7	en	em
p. 491 – l. 13	jesuítica Ortega	jesuítica. Ortega
p. 502 – n. 224 – l. 1	p.32	p. 22
p. 525 – l. 12	<i>Residência</i>	<i>Residencia</i>
p. 532 – l. 7	sombolizar	simbolizar
p. 535 – l. 12	aqueles	àqueles
p. 539 – l. 20	más harmonioso	más armonioso
p. 547 – n. 356 – l. 1	sabemos	Sabemos
p. 550 – l. 12	cirança	criança
p. 551 – n. 375 – l. 7	por separado - sucesivamente-	por separado y por separado
p. 551 – n. 375 – l. 29	educables	- sucesivamente - educables
p. 559 – l. 5	dimensão	dimensões
p. 562 – n. 412 – l. 2	cada um destes sistemas	cada um dos seus sistemas
p. 566 – l. 21	reperidas	repetidas
p. 574 – l. 15	projecto	projecto
p. 578 – l. 14	conhecimento	conhecimentos
p. 596 – l. 4	buen médico, um buen juez	buen médico, un buen juez
p. 598 – n. 523	constituiu	constituiu
p. 600 – l. 23	escuela	Escuela
p. 602 – l. 12	Grannel	Grannel
p. 611 – n. 567	estrita	estreita
p. 614 – l. 4	op. cit.	in <i>O.C.</i> , IV
p. 619 – l. 14	de mais	demais
p. 619 – l. 21	fecundas	férteis
p. 630 – l. 8	Americo	Américo
p. 635 – l. 12	falsificação	falsificação
p. 650 – l. 10	despendido	despendido
p. 654 – l. 15	sere	ser
p. 676 – l. 18	múltiplas	múltiplas
p. 686 – ll. 11-12	dizar	dizer
p. 688 – n. 1 – l. 2	a finalidade	o fito
p. 697 – l. 5	p. 120	p. 120.
p. 697 – l. 6	espanhós	espanhóis
p. 706 – l. 16	imperativos	princípios
p. 707 – l. 20	este tema	o tema
p. 708 – l. 3	procurou resolver	procurou também resolver
p. 710 – l. 1	doutrina	doutrina
	a finalidade	a meta

Dissertação, para obtenção do grau de Doutor em  
Filosofia ( especialidade em Filosofia da Educação ), realizada  
sob a orientação do Prof. Doutor Manuel F. Patrício e  
apresentada à Universidade de Évora.

# ÍNDICE

	<b>Páginas</b>
<b><u>VOLUME 1</u></b>	
<b>ÍNDICE</b> .....	<b>3</b>
<b>PRÓLOGO</b> .....	<b>8</b>
<b>ABREVIATURAS</b> .....	<b>11</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
 <b>PARTE I - ORTEGA, A FIGURA PÚBLICA DO INTELLECTUAL</b>	
<b>CAP. 1 - OS ANOS DA FORMAÇÃO INICIAL</b> .....	<b>35</b>
• Contexto familiar e primeiras aprendizagens • Estudos universitários • A experiência alemã de 1905 a 1907: temas e mestres nas Universidades de Leipzig, Berlim e Marburg; a Alemanha como presa • Na senda do <i>regeneracionismo</i> , do grupo de 98 e da <i>Institución Libre de Enseñanza</i> • Para além da cultura francesa	
<b>CAP. 2 - PRIMEIROS GESTOS INEQUÍVOCOS DE AFIRMAÇÃO ORIGINAL</b> .....	<b>53</b>
• Publicações e polémicas • Actividade docente e de conferencista • Reencontro com Marburg e reforço da decisão de intervir activamente em Espanha • <i>A Liga de Educación Política Española</i> ao serviço do <i>pais vital</i> • 1914: a revelação plena de Ortega y Gasset	
<b>CAP. 3 - O PERÍODO DA MATURIDADE</b> .....	<b>78</b>
• Iniciativas editoriais: «España»; «El Espectador»; «Biblioteca de Ideas del Siglo XX»; «Revista de Occidente» • Viagens à Argentina • Diagnóstico de Espanha entre o levantamento militar de 1917 e a tomada do poder por Miguel Primo de Rivera • Expectativas e combates durante os anos da Ditadura	

---

\* Sob o título de cada capítulo, indicamos os elementos essenciais do respectivo conteúdo, segundo um procedimento que, sem os apresentar ordenados rigorosamente conforme o seu aparecimento no texto, permite uma fácil identificação dos assuntos tratados.

CAP. 4 - UMA NOVA ESPERANÇA POSTA NAS CAUSAS DE SEMPRE .....116

- Renovação do apelo a uma Espanha *em forma* • *Delenda est Monarchia* • O significado político da *Agrupación al Servicio de la República* • De «El Sol» a «Crisol» • Advento da II República e entusiasmo - o filósofo no Parlamento • A experiência republicana - descontentamento crescente e abandono da actividade política • Exclusividade do trabalho universitário num ambiente social em degradação galopante

CAP. 5 - GUERRA CIVIL E EXÍLIO.....137

- Da discórdia e insegurança ao conflito sangrento • A situação de Ortega nas primeiras semanas da Guerra Civil • As etapas francesa, argentina e portuguesa de um longo exílio • A reentrada em Espanha e o começo de uma nova relação com a pátria

CAP. 6 - ÚLTIMOS EMPREENDIMENTOS.....155

- O *Instituto de Humanidades* • Celebrando o bicentenário do nascimento de Goethe
- Ortega, pensador da Europa • Hostilização em Espanha - o reverso das constantes solicitações vindas do estrangeiro • A interrupção brusca da procura de uma Europa revitalizada

## PARTE II - ORTEGA, O FILÓSOFO

CAP. 1 - O DESABROCHAR DE UMA VOCAÇÃO FILOSÓFICA.....175

- Condições pessoais de trabalho intelectual • Significado do encontro com a Escola de Marburg: aceitação dos propósitos sistemáticos da filosofia neokantiana e recusa da sua ortodoxia
- Vestígios de Cohen e Natorp nos primeiros escritos com pretensões filosóficas • Ortega retracta-se da sua defesa do Objectivismo • *Adán en el Paraíso* e o despontar de uma nova concepção da Vida
- A Fenomenologia sujeita a avaliação crítica

CAP. 2 - CIRCUNSTÂNCIA: A INTUIÇÃO FUNDAMENTAL.....226

- O dever de aceitar a realidade envolvente como um problema • *Circunstâncias espanholas* no pano de fundo de *Meditaciones del Quijote* • Conceito original de *circunstância* • Um pensamento deliberadamente circunstancial

CAP. 3 - VIDA: O PROBLEMA *EX ABUNDANTIA*.....239

- Vida como *tarefa* e como *tema da arte* • Heroicidade ou vontade de ser autêntico
- *Vitalidade primária* e *vida organizada*, *pulso vital ascendente*, ou *pulso vital descendente* • A

*tectónica da pessoa*, ponto de partida da descrição da vida • Os combates entre o supérfluo e o utilitário, a ponderação e a inércia • Definição da *realidade radical* em *¿Qué es filosofía?* • Vida como *projecto* e drama da fidelidade à *vocação*

#### CAP. 4 - VERDADE: BUSCA E DESCOBERTA DAS PERSPECTIVAS DA REALIDADE.....295

• A verdade como *aletheia* • Doutrina dos planos da realidade • A percepção activa, requisito da clareza da realidade latente • Escorço, perspectiva e ponto de vista; a verdade como perspectiva e esta como atributo da realidade • Exclusividade de cada ponto de vista individual e necessidade inexorável de lhe ser fiel • Verdade como coincidência do homem consigo mesmo

#### CAP. 5 - RAZÃO VITAL E HISTÓRICA: A RACIONALIDADE DO REAL.....313

• Conceito - instrumento de apreensão das coisas • A razão como uma dimensão vital • Crítica raciovitalista do Culturalismo • Por um pensamento *alerta* e que não ultrapasse o *justo papel da razão* • Conhecer Kant para superar o Idealismo • Teoria do conhecimento histórico e categorias de *mundo, repertório de crenças, vigência, geração, missão histórica, crise* • A vida humana como *acontecimento* com carácter sistemático ou *razão histórica* • Dilthey e Heidegger, interlocutores de Ortega • Doutrina das *ideias* e das *crenças*

#### CAP. 6 - HOMEM: O CENTAURO ONTOLÓGICO.....379

• A caminho de ser racional • O novelista de si mesmo • Condição humana: plasticidade e incerteza; consistência histórica e dramática; necessidade de pensar para viver; a conquista da clareza ou a salvação pela cultura • O *bárbaro* nos antípodas do homem culto • *Pragmata, mundo vital* e o *Outro* • Do altruísmo básico à reciprocidade e à convivência; do Nós ao Tu e ao Eu • Vida individual, vida interindividual e sociedade • O domínio do impessoal: a *gente* e os *usos*

#### CAP. 7 - FILOSOFIA: ARTE DE VIVER, CAÇANDO NA SELVA DAS IDEIAS .....404

• Conhecimento como caso particular do Pensamento - pressupostos e concepções fundamentais • A *ciência geral do amor* e os seus requisitos de ligação à vida, de compreensão unitária do Universo, de rigor e clareza • *Heroísmo teórico* do filósofo • *Autonomia* e *panonomia* enquanto imperativos da Filosofia; dúvida, intuição e conceitos enquanto seus instrumentos • Crítica a Descartes e à modernidade • Filosofar ou a vida como conhecimento • Justificação histórica da Filosofia: o filósofo e a tradição • Leibniz, modelo da atitude filosófica e inspirador da reflexão orteguiana



## VOLUME 2

### PARTE III - ORTEGA E O UNIVERSO EDUCATIVO

- CAP. 1 - O JOVEM ORTEGA E A EDUCAÇÃO.....443
- Um *magister* espiritual para Espanha • O assomar do problema da Educação nas suas finalidades, nos seus intervenientes e nos seus meios • *Pedagogia da paisagem* e continuidade histórico-cultural • Carácter moral e nacional da reforma educativa e política imprescindível • A experiência universitária pessoal como acicate para a reflexão • Pedagogia Social e Política: na confluência de um ideal de Homem, de Cultura e de Sociedade • *Amor e aperfeiçoamento* - categorias orteguianas do discurso pedagógico sobre a vida espanhola
- CAP. 2 - AS NUMEROSAS LIÇÕES DE UM PROFESSOR BRILHANTE.....499
- Limites do *professor como modelo* • O valor educativo das formas de comunicação marcadas pelo dramatismo • Complementaridade entre dotes naturais e atitude interrogativa • A lição da necessidade da Filosofia • Professor e alunos - activos e co-responsáveis • O reconhecimento *inter pares*
- CAP. 3 - POR UMA PEDAGOGIA DA CONTAMINAÇÃO EM PROL DA AUTENTICIDADE.....523
- Docência e compromisso com a comunidade • Colaboração com a *Institución Libre de Enseñanza* • Em diálogo com Pestalozzi e Herbart • Alerta à nação inteira contra a dogmatização da ciência e a inércia cultural, sobretudo no Ensino • Fundamentos para a educação pedocêntrica - nem utilitarismo, nem especialismo; pela salvaguarda da força criadora da infância • Significado e implicações do *anacronismo* da Pedagogia • Sentido histórico, ideais e sabedoria - o nervo das Humanidades
- CAP. 4 - A UNIVERSIDADE E A SUA MISSÃO.....564
- Questionar a instituição para projectar a sua reforma • Seguindo Giner de los Ríos e Unamuno na esperança de um Ensino Superior de qualidade • Subordinação da realidade universitária ao imperativo de veracidade • A interacção entre Escola e *atmosfera pública* • Funções primordiais da Universidade: formação cultural e profissionalizante, segundo o *princípio da economia no Ensino* • Carência de uma pedagogia universitária atenta à *racionalização dos métodos*, ao fomento do *talento integrador* e ao respeito pela *verdadeira investigação científica* • A Ciência como *alma* da Europa e da sua Universidade • Sentido essencial da missão dos universitários
- CAP. 5 - ESCOLA DE MADRID E REFORMA UNIVERSITÁRIA DA II REPÚBLICA ESPANHOLA.....594
- Ortega e Morente no novo enquadramento institucional da *Facultad de Filosofía y Letras* • O núcleo originário da escola orteguiana de pensamento • Ligação entre Filosofia, Educação e Pedagogia - a chave do êxito da Escola de Madrid • Pensar a Universidade em contextos de crise • Colaboradores da reforma, dentro e fora da Faculdade de Ortega

CAP. 6 - UM PROJECTO PARA O FUTURO.....	623
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Porosidade e transmigração</i> ao Outro: condições básicas da edificação da Pessoa</li> <li>• O estudar enquanto actividade falsa; distinção entre o estudante vulgar e o estudioso</li> <li>• Da responsabilidade humana de aperfeiçoamento aos <i>modos excelentes de insatisfação</i> e de necessidade vital do saber</li> <li>• A busca calma das ideias claras num mundo caracterizado pelo activismo irreflectido, pela proliferação sem critério do livro e pela ausência de modelos</li> <li>• Juan Luis Vives - um exemplo de Intelectual na persecução da <i>Humanitas</i></li> <li>• O erro da educação e das instituições pedagógicas orientadas para o presente efémero</li> <li>• Programa de uma Escola Superior de Humanidades</li> <li>• O homem e a técnica</li> <li>• Filosofia da Educação - dificuldades e imprescindibilidade do trabalho filosófico na configuração do progresso educativo</li> </ul>	
CONCLUSÃO.....	686
BIBLIOGRAFIA.....	715
A) ESCRITOS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET.....	716
B) EPISTOLÁRIOS.....	717
C) ESTUDOS SOBRE JOSÉ ORTEGA Y GASSET E O SEU PENSAMENTO.....	719
D) OUTRA BIBLIOGRAFIA.....	757

## PRÓLOGO

Uma vez que constitui uma dissertação de Doutoramento, o texto que apresentamos obedece, em primeiro lugar, a propósitos e regras de natureza académica. Contudo, é devido assinalar que à escolha do seu tema subjaz um interesse pelo pensamento de José Ortega y Gasset que teve origem num momento ainda pré-universitário e que, embora alimentado e exteriorizado em trabalhos finais de todas as grandes etapas da nossa experiência na Universidade – Licenciatura, Mestrado e Doutoramento –, tem sido igualmente relevante para nós nos restantes âmbitos da vida.

No estudo, de longa data, dos textos orteguianos e dos seus principais problemas filosóficos veio entroncar uma finalidade mais recente: encontrar e compreender o conteúdo pedagógico de uma obra que só em muito escassos títulos o deixa transparecer. A esta especificação do interesse supracitado não é estranha a actividade profissional a que nos temos dedicado, desde 1987, no Departamento de Pedagogia e Educação da Universidade de Évora. A ocasião de investigar, num dos passos cruciais da carreira docente universitária, a herança de um autor tão rico, quanto controverso, e de o fazer numa perspectiva delimitada pelas magnas questões educativas, pareceu-nos irrecusável.

Foi necessário reler com novos olhos os milhares de páginas dos escritos de Ortega e, através da análise crítica de numerosos livros, artigos e actas de conferências que

compõem uma extensíssima bibliografia de fontes secundárias, amadurecer o conhecimento de que partíramos. Iniciada antes mesmo da formalização, em 1991, do Projecto de Doutoramento, a pesquisa que empreendemos foi realizada primordialmente na *Fundación José Ortega y Gasset* e na *Biblioteca Nacional*, em Madrid, ao passo que a redacção a que ela conduziu teve lugar em Évora.

A par dos meios bibliográficos, são dignas de registo outras condições do desenvolvimento das referidas fases da nossa investigação. No que respeita à disponibilidade financeira, impõe-se-nos mencionar o auxílio concedido pela Fundação Calouste Gulbenkian, pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica e pelo Montepio Geral - Associação Mutualista, instituições prestimosas que nos admitiram entre os seus bolseiros e às quais manifestamos o máximo reconhecimento.

Contraímos uma enorme dívida com a *Fundación José Ortega y Gasset* (Madrid) - por nos ter permitido o livre acesso à sua Biblioteca e documentação de Ortega - e, em especial, com o Prof. Doutor Jaime de Salas, que não só nos acolheu nela e nos chamou a colaborar na elaboração do «Boletín Orteguiano», como também se mostrou sempre (não obstante as suas absorventes ocupações) um interlocutor generoso a escutar, ou a sugerir caminhos inexplorados de reflexão sobre o pensamento orteguiano.

Não é, porém, inferior a obrigação acrescida que nos liga à Universidade de Évora, em virtude dos apoios de índole variada que ela representa relativamente à concretização do nosso Projecto de Doutoramento. Por ter aceite a ingente responsabilidade de orientar a respectiva dissertação, é justo que agradeçamos, sobretudo, ao Prof. Doutor Manuel Ferreira Patrício, cuja reputação, pelas propostas pedagógicas alicerçadas numa visão nobre

da Filosofia da Educação, muito nos honra como seu discípulo. Ao empenhar-se na oficialização e prossecução dos nossos estudos, deu, além do mais, uma garantia institucional, que gostaríamos de provar merecer. Em vista dela e nos termos da Lei, a Universidade deferiu os requerimentos de equiparação a bolseiro e de prorrogação do contrato que lhe dirigimos. Os colegas-amigos tiveram, por seu turno, um papel singular, aquiescendo, simpática e dedicadamente, à sobrecarga que a nossa dispensa de serviço lectivo acarretou. Mesmo sem os nomearmos, dirigimos a cada um deles uma palavra de profundo apreço.

No círculo mais próximo de familiares e amigos, a ajuda prestada, nem por ser difícil de discernir, pode deixar de ser aludida. Alguns desses nossos credores desapareceram antes de a experiência de que foram co-participes dar fruto visível. Queremos expressar aqui a gratidão que lhes devemos, tal como a todos quantos, com o seu afecto, incentivaram, sob diferentes formas, a consecução deste trabalho. Menção à parte merece o Sr. Mário Simões, a quem agradecemos pela sua paciente e esforçada transcrição, para computador, do original que lhe confiámos integralmente manuscrito a lápis.

Se o nosso texto extravasar os limites da prova académica a que se destina e contribuir para o conhecimento rigoroso das potencialidades educativas da obra orteguiana, veremos recompensados os esforços despendidos ao longo dos últimos anos.

## ABREVIATURAS\*

- A.P. - *Adán en el Paraíso*, in O.C., I, pp. 473-493.
- A.S.P. - *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, in O.C., V, pp. 517-547.
- B.P. - *Biología y Pedagogía*, in O.C., II, pp. 271-313.
- E.A. - *Ensimismamiento y alteración*, in O.C., V, pp. 289-375.
- E.I. - *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, in O.C., III, pp. 35-128.
- G.D. - *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, in O.C., VI, pp. 165-214.
- H.G. - *El hombre y la gente*, in O.C., VII, pp. 69-272.
- H.S. - *Historia como sistema*, in O.C., VI, pp. 11-50.
- I.C. - *Ideas y creencias*, in O.C., V, pp. 381-409.
- I.H.U. - *Una interpretación de la historia universal. - En torno a Toynbee*, in O.C., IX, pp. 11-242.
- I.P.L. - *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in O.C., VIII, pp. 59-356.
- L.M. - *Unas lecciones de Metafísica*, in O.C., XII, pp. 11-141.
- M.Q. - *Meditaciones del Quijote*, in O.C., I, pp. 309-400.
- M.T. - *Meditación de la técnica*, in O.C., V, pp. 317-375.
- M.U. - *Misión de la Universidad*, in O.C., IV, pp. 311-353.

---

\* Registamos as abreviaturas usadas de escritos de Ortega, remetendo para os respectivos tomos de *Obras Completas* de acordo com as indicações dadas na Introdução - n. 5. A abreviatura O.C. é também usada no caso esclarecido na Parte I - n. 37 e a abreviatura O., conforme o indicado na Introdução - n. 25.

- O.D.E. - *El origen deportivo del Estado*, in O.C., II, pp. 607-623.
- O.E.F. - *Origen y epilogo de la filosofia*, in O.C., IX, pp. 345-434.
- P.A. - *Prólogo para alemanes*, in O.C., VIII, pp. 11-58.
- P.G.D.D. - *Pidiendo un Goethe desde dentro. - Carta a un alemán*, in O.C., IV, pp.395-420.
- P.P.G. - *Prólogo a «Pedagogía general derivada del fin de la educación», de J. F. Herbart*, in O.C., VI, pp. 265-291.
- P.S.P.P. - *La pedagogía social como programa político*, in O.C., I, pp. 503-521.
- Q.F.? - *¿Qué es filosofía?*, in O.C., VII, pp. 273-438.
- R.M. - *La rebelión de las masas*, in O.C., IV, pp. 111-310.
- T.G. - *En torno a Galileo*, in O.C., V, pp. 9-164.
- T.T. - *El tema de nuestro tiempo*, in O.C., III, pp. 141-242.
- V.N.P. - *Vieja y nueva política*, in O.C., I, pp. 265-299.

## INTRODUÇÃO

Apesar de todas as diferenças que nenhuma generalização deverá permitir ignorar, verifica-se neste momento como uma tendência constante, nomeadamente no torrão ocidental a que Portugal pertence, a referência à Educação como a grande fonte de esperança na construção, não apenas de um *mundo melhor* - meta demasiado vaga para quem se confronta com os problemas-limite da sobrevivência da *pessoa* -, mas sobretudo de seres humanos capazes de beneficiar das suas criações, enquanto instrumento de afirmação da humanidade a que estão obrigados.

Tamanha esperança convive, porém, com aspectos cada vez mais sombrios de fenómenos que ameaçam, literalmente, a vida humana. Nuns casos são fenómenos com uma longa história, como o da violência física, sob a forma de tortura, de assassinio, de guerra. Noutros assumem contornos relativamente novos, como o da manipulação da opinião pública pelos *mass-media* e pela doentia partidarização da política; o do esvaziamento do poder instituinte do «cidadão» reduzido a mero votante; o da distância quase intransponível entre a actividade científico-técnica e a utilização ignara dos seus produtos - para referirmos apenas alguns exemplos.

Uma das consequências mais perigosas desta situação é o convite, ora à inércia pura e simples, ora a proferir intenções elevadas em discursos altissonantes, a que subjaz falta de convicção, falta de fundamentos teóricos, falta de clareza. A inércia aparece aqui camuflada



por um activismo desorientado que distorce os problemas a resolver e com isso os multiplica, ainda que alguns destes não passem de pseudo-problemas.

Resistir às tentações da inércia depende da *compreensão* de que elas existem, de como funcionam, de quem as divulga com, ou sem, consciência disso. E, independentemente de outras considerações sobre a universalidade do imperativo ético de viver alerta, os intelectuais surgem-nos, por definição, vinculados às tarefas de compreender, nos mais diversos domínios, o que está escondido, encoberto, confundido. A missão de cada intelectual cumpre-se somente se, ao dar conta das reflexões empreendidas e dos resultados a que elas conduziram, ele merece o reconhecimento de que, pelo valor do seu esforço, se colocou como intérprete ou intermediário entre o que precisava de ser esclarecido e aqueles que careciam do conhecimento clarificador.

Sendo óbvio que *merecer reconhecimento e ser reconhecido* são inconfundíveis, significativamente, nos momentos em que é mais necessária a busca lúcida e profunda do conhecimento, do saber, da verdade, tanto menos se sabe reconhecer a importância vital dessa missão e de quem a ela se dedica. Mas, dado que o intelectual desempenha o seu papel interessado, acima de tudo, em resolver problemas que o seu tempo e o seu viver lhe colocam, bem como em comunicar - em primeiro lugar aos seus contemporâneos - o que na investigação se lhe vai entregando como possíveis soluções, ele poderá encontrar nos contextos mais adversos à sua intervenção a prova inabalável da necessidade do seu contributo e, portanto, o estímulo de que verdadeiramente depende a sua actividade.

*Nostris diebus*, os sujeitos da esperança na Educação que começámos por referir, como uma espécie de *moeda única* entre, pelo menos, os países do mundo ocidental, provêm de todos os sectores da sociedade. Por consequência, a esses sujeitos sem excepção cabe concorrer, segundo vocações e caminhos plurais, para os benefícios que da Educação se esperam em termos de um viver com qualidade humana. Logo, hoje mais do que nunca,

pais, autarquias, associações várias, órgãos nacionais e internacionais com poder político, comunicação social, igrejas, artistas das diferentes áreas de criação referem-se a problemas educativos. Parecem fazê-lo, no entanto, demasiadas vezes com a expectativa de que esses problemas tenham uma solução prodigiosa, como se mencioná-los fosse condição suficiente para os resolver. Infelizmente para todos, o que se designa por *Educação* é uma realidade difícil de compreender, de complexidade superior à da sua já espinhosa vertente do Ensino e de cuja orientação depende a vida de cada homem e de cada povo. Por isso a Educação se converte num objecto de reflexão, de estudo, num objecto de saberes vários que têm de frutificar, em grande medida contra o predomínio da mera *doxa* e de realizações baseadas no que Lucien Morin classificou como *opinionite*, ou seja, *a mania de tomar pela verdade as opiniões pessoais e subjectivas*<sup>1</sup>, o que traz ao universo educativo *a rejeição do senso comum e da ciência, a negação da evidência e da realidade, a deificação predicativa do subjectivismo, do relativismo, do pragmatismo, do naturalismo positivista*<sup>2</sup>.

A gravidade e a extensão assumidas pelos problemas relativos à educação do ser humano tocam todos os domínios da vida contemporânea, pelo que mobilizam, numa ou noutra medida, a totalidade da investigação disciplinarmente organizada, desde os saberes na aparência mais distantes deles, como por exemplo a ciência matemática, aos que tomam por objecto, numa perspectiva directa e especializada, determinadas dimensões da realidade educativa e as estudam com o máximo rigor metodológico que esta realidade permite e exige. Temos neste caso as disciplinas científicas que, como a História da Educação, a

---

<sup>1</sup> Cfr. MORIN, Lucien, *Les charlatans de la nouvelle pédagogie. Interrogations d'un jeune professeur en sciences de l'éducation*, P.U.F., Paris, 1973, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, p. 89.

Sociologia da Educação, a Psicologia da Educação, as Ciências Didáticas, as Ciências da Avaliação, são englobadas na designação genérica de *Ciências da Educação*.<sup>3</sup>

Estes domínios - cuja importância se justifica, desde logo, pela própria procura de soluções educativas para os desafios que a sociedade vai diagnosticando e os intelectuais, em particular, têm a obrigação de interpretar e clarificar - não dispensam, antes requerem a definição conceptual, a delimitação epistemológica, a organização congruente de resultados parcelares, a definição de modelos formativos e, integrando tudo isso, uma compreensão radical da Educação que é, afinal, compreensão filosófica.

Por breve que seja a análise das preocupações dominantes no nosso tempo e das incontornáveis exigências do carácter reflexivo, rigoroso e compreensivo das respostas necessárias, nomeadamente para os problemas educativos, a Filosofia revela-se-nos à evidência como tarefa inexorável.

Não defenderemos nada de novo se, de acordo com todos os escritos de Filosofia da Educação - tratados, compêndios, ensaios, artigos -, afirmarmos que a compreensão e a explicação do fenómeno educativo trazem consigo a “marca” do filosofar que as empreende. É esta uma afirmação banalizada, raramente desenvolvida e com frequência integrada numa referência mais ampla a “atitudes filosóficas, políticas e religiosas” que condicionam, de facto, quer as realizações educativas, quer as concepções pedagógicas e mesmo as posições de fundo defendidas em relação ao estatuto epistemológico dos saberes acerca da Educação.

Uma vez que repetir o que já foi dito pouco ou nada abona em favor da nossa investigação, quereríamos com esta justificar o que é geralmente apenas enunciado e, sobretudo, demonstrar a profundidade do vínculo entre Educação e Filosofia, através do pensa-

---

<sup>3</sup> O problema do estatuto epistemológico destas disciplinas constituiria, por si só, tema digno de dissertação. Porém, não tendo sido essa a nossa escolha, a sua discussão ultrapassaria largamente os propósitos que aqui perseguimos.

mento do espanhol José Ortega y Gasset, em quem as implicações pedagógicas do filosofar nos surgem de forma paradigmática.

Sustentamos a tese de que para a Educação, mais do que uma resposta breve à pergunta “Que tipo de homem se trata de educar?”, importa a reflexão filosófica sobre o homem e a vida peculiar que cada um de nós cumpre e apreende como o seu *ser humano*. Ora, todo o pensamento expresso na longa obra de Ortega y Gasset se organiza em torno da grande questão da vida humana, de início discutida com matizes biologistas e vitalistas e, na maturidade, dilucidada como história pessoal, como *biografia* de uma relação decisiva entre *eu e circunstância*.

Partimos do pressuposto de que a qualidade do trabalho educativo -incluindo obviamente os seus resultados<sup>4</sup> - depende do valor do conhecimento pedagógico. E como este, por sua vez, é função da radicalidade da problematização filosófica que, inevitavelmente - repetimos - lhe subjaz, só consideramos satisfatório pensar a Educação e os seus específicos problemas partindo de uma base filosófica que integre todas as grandes questões, desde a primeiríssima interrogação sobre o próprio filosofar à interrogação sobre o método e a racionalidade capazes de salvaguardar a temporalidade constitutiva da vida humana, que é o eixo essencial da Filosofia, como da Educação. A riqueza nunca suficientemente evidenciada do pensamento orteguiano parece-nos poder ser essa base filosófica de que carecemos para pensar e orientar a Educação.

Para além da extensa obra de Ortega y Gasset que integra doze volumosos tomos de *Obras Completas*<sup>5</sup> e diversos escritos inéditos que têm vindo à luz, por exemplo, em vários

---

<sup>4</sup> O absurdo de valorizar em exclusivo o decurso dos processos educativos e o domínio de certas técnicas que os materializam não merecerá mais do que esta simples referência.

<sup>5</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, 12 Tomos, Alianza Editorial, Madrid, 1983. Trata-se da edição de Alianza publicada quando se comemorou o centenário do nascimento do autor. Nela se reimprimem os tomos surgidos na sua própria editorial, a Revista de Occidente, os seis primeiros em vida do autor, 1946-1947, e cinco outros publicados postumamente: o Tomo VII em 1961, os Tomos VIII e XIX em 1962 e os Tomos X e XI, onde se reúnem os escritos políticos, em 1969. A edição integra ainda pela primeira vez o Tomo XII.

números da «Revista de Occidente» e na colecção “Obras de Ortega” das Ediciones El Arquero<sup>6</sup>, existe uma numerosa bibliografia de fontes secundárias que, há quase uma década, na enumeração sistemática feita por Anton Donoso e Harold Raley, registava já quatro mil cento e vinte cinco títulos<sup>7</sup>. Júlio Fragata, a quem cabe imitar “na sua disciplinada reflexão filosófica” e “no seu esforço constante de rigor”<sup>8</sup>, ensinou-nos que na escolha de um tema para investigação devemos rejeitar, tanto o que oferece fontes escassas e insuficientemente seguras para nele nos encaminharmos, como o que está demasiado tratado por, então, faltarem “garantias de nele descobrir novidades”<sup>9</sup>.

Encaremos, pois, a questão de se será válido acrescentar mais um título à já longa lista de bibliografia sobre o pensamento de Ortega. Este, pelo que escreveu e pelo exemplo da sua vida, é, como referiu um dos seus discípulos mais notáveis mediante imagem bastante sugestiva, uma *mina* de que ainda estão por explorar muitas galerias possíveis<sup>10</sup>. Anos

---

Todas as nossas futuras referências a textos das *Obras Completas* de Ortega dizem respeito às edições registadas na Bibliografia e serão feitas através da sigla O.C., seguida da indicação do tomo em numeração romana e, finalmente, da indicação normal de página ou páginas.

Considerando a relativa semelhança entre a língua castelhana e a nossa, não faremos qualquer tradução de textos, quer de Ortega, quer de outros autores, cujos originais estejam naquela língua. Porém, as restantes citações em línguas estrangeiras serão apresentadas em tradução no corpo do trabalho e segundo os originais em notas de rodapé. De certa forma, atestamos assim o carácter paradoxal do traduzir sobre o qual Ortega também reflectiu - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Miseria y esplendor de la traducción*, in O.C., V, pp.431-452 - e se nuns casos evitamos a traição que decorre desse acto, noutros arriscamos ( embora só parcialmente ) cometê-la, a troco de uma aceitável suavização da leitura. “Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. (...) Ahora bien; el traductor (...) meterá al escritor traducido en la prisión del language normal, es decir, que le traicionará. *Traduttore, traditore.*” - Ibid., p.434. Mas páginas depois lemos: “(...) *puesto* que sería deseable libertar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas, sólo cabe lograrlo en medida aproximada. Pero esta aproximación puede ser mayor o menor..., hasta el infinito, y ello abre ante nuestro esfuerzo una actuación sin límites en que siempre cabe mejora, superación, perfeccionamiento (...)” - Ibid., p.439.

<sup>6</sup> Cfr. Bibliografia.

<sup>7</sup> Cfr. DONOSO, Anton-RALEY, Harold C., *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Philosophy Documentation Centre - Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, 1986.

<sup>8</sup> MORUJÃO, Alexandre Fradique, *O Pensamento Filosófico de Júlio Fragata*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», Braga, Tomo XLII (1986), 242.

<sup>9</sup> FRAGATA, Júlio, *Noções de Metodologia - Para a Elaboração de um Trabalho Científico*, 3ªed., Livraria Tavares Martins, Porto, 1980, p.34.

<sup>10</sup> “ (...) nos queda (...) *su obra* - esa mina de la que tantas galerías posibles quedan aún por explotar -, y no sólo la escrita, por supuesto, sino la que nos brinda el ejemplo entero de su vida (...) ” - RODRÍGUEZ

antes, A. Donoso, seguindo um estudo de Morón Arroyo<sup>11</sup> e integrando a sua própria perspectiva de investigador orteguiano, tinha feito uma categorização<sup>12</sup> de temas para futuros estudos sobre o filósofo espanhol que inclui, na categoria de “Problemas no Pensamento de Ortega”, o que traduz pela pergunta “Qual é a teoria da educação de Ortega, especialmente da educação universitária, e o papel das ciências numa educação “liberal”?”<sup>13</sup>. Mais de uma década e meia passada desde esse enunciado de Donoso, a dimensão pedagógica da filosofia orteguiana parece-nos ainda insuficientemente explorada. Não ignoramos, contudo, o aparecimento entretanto registado de várias publicações e teses de doutoramento - que a seu tempo mencionaremos -, algumas das quais de temática educativa, como é o caso da longa obra *Man and His Circumstances: Ortega as Educator*<sup>14</sup>, em que Robert McClintock estuda, acima de tudo, a conotação pedagógica que na vida de Ortega teve a sua aspiração de fazer com que os espanhóis ascendessem ao nível filosófico e, em geral, cultural exigido pelo Século XX. Trata-se irrecusavelmente de uma importante fonte de reflexão a partir de Ortega e será difícil que alguma outra venha, com a mesma minúcia, a analisar melhor o significado da *pedagogia social* preconizada pelo pensador espanhol e por si assumida como um verdadeiro programa de vida. O que cremos ainda valer a pena é articular o papel

---

HUÉSCAR, Antonio, « Ortega, clásico prematuro », in MARIAS, Julián *et al.*, *Un siglo de Ortega y Gasset*, Editorial Mezquita, Madrid, 1984, p.95.

<sup>11</sup> MORÓN ARROYO, Ciriaco, *Temas de investigación sobre la obra de Ortega*, in «Los Ensayistas» - Boletín Informativo, Georgia ( U.S.A. ), Vol. III, nº5 ( 1978 ), 5-18.

<sup>12</sup> DONOSO, Antón, *Problems for Research in the Philosophy of José Ortega y Gasset*, in *ibid.*, 39-46.

<sup>13</sup> “V. Problems in Ortega’s Thought (...). 3. Education: What is Ortega’s theory of education, especially of university education, and the role of the sciences in a “liberal” education ?” - *Ibid.*, p.41.

<sup>14</sup> McCLINTOCK, Robert, *Man and His Circumstances: Ortega as Educator*, Teachers College Press, Columbia University, New York, 1971.

McClintock apresentara em 1968, para obtenção do grau de “Doctor of Philosophy” na Columbia University uma tese intitulada *Ortega as Educator: An Essay in the History of Pedagogy*. Este texto, publicado por University Microfilms International Michigan, 1971, é ainda mais volumoso nas suas 709 págs.. Consideramo-lo, porém, menos afectado do que *Man and His Circumstances*, quanto ao que Rockwell Gray sintetizou ao escrever a seu respeito: “ This work is strong and weak by turns. It is well informed and assiduously footnoted, but Ortega is often lost from sight in the flights of inflated rethoric toward a comprehensive philosophy of education.” - GRAY, Rockwell, «Bibliographical Essay», in *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkley, 1989, p.400.

desempenhado por Ortega, enquanto formador de uma nova Espanha e de uma nova Europa, com a peculiaridade das suas interrogações filosóficas. São estas interrogações que continuam a desafiar o nosso esforço intelectual, quer porque elas vão revelando cada vez mais a sua extrema fecundidade, quer porque esta não foi, para já, devidamente aproveitada num domínio como o educativo, em que os modelos aplicados sofrem quase sempre de falta de raízes e, falhos de alimento, ou dão frutos deformados, ou simplesmente morrem.

Postulamos, assim, a importância da compreensão profunda do filosofar orteguiano, de participar nas suas questões fundamentais, tornando-as mais inteligíveis, por um lado, e sementes de uma reflexão pedagógica efectivamente profícua, por outro. Deste modo, a filosofia mostrar-se-á como actividade que, através da incessante busca da verdade entendida como esclarecimento do que ao homem importa, se constitui em instrumento para a transformação da realidade num sentido mais humano. E, quando é autenticamente actividade de um indivíduo consciente das suas circunstâncias, sejam estas favoráveis ou adversas, actividade de uma pessoa que, ao procurar compreendê-las, nelas introduz um *dever ser* ao serviço do qual coloca a sua vida ( a sua vocação, o seu sentir, o seu entender, os seus projectos ), a filosofia tem, por si mesma, um valor pedagógico.

Em Ortega encontramos, justamente, o modelo do intelectual que se subordina ao imperativo de enfrentar com coragem, não no mero discurso, mas na *praxis*, a incompetência, o relaxamento e a debilidade dos que não querem, ou não podem cuidar do seu aperfeiçoamento; e isso como professor de Filosofia e como filósofo<sup>15</sup>. Então, tanto o seu percurso

---

<sup>15</sup> Estes dois aspectos, com as grandes exigências que em Ortega lhes correspondem, traduzem uma complementaridade que no nosso filósofo é constituinte e, a todos os títulos, exemplar. García Morente, a quem voltaremos a referir-nos - cfr. Parte III - Capp. 3 e 5 -, expressa bem o significado dessa complementaridade, ao escrever: "Si don José Ortega se hubiese contentado con explicar filosofía a sus discípulos, es claro que su representación en el espíritu español no habría excedido del plano puramente magistral. Habría sido un excelente profesor, nada más. Pero lo que llevó a don José Ortega y Gasset a la filosofía no fueron sólo consideraciones de orden general y abstracto. Fué principal y fundamentalmente una necesidad íntima, radical, de su persona; una necesidad vital de ponerse en claro los últimos problemas del ser y de la existencia; fue la incoercible urgencia que acucia el auténtico pensador, obligándole a descender en los problemas hasta capas cada vez más profundas." - GARCÍA MORENTE, Manuel, «Carta a un

pessoal, como o pensamento que nele se foi produzindo, aparecem imbuídos de um sentido pedagógico que é, desde logo, promissor.

O que não afirmámos, até ao momento, é que Ortega tenha sido um *pedagogo*, nem mesmo convém que a esse respeito nos apressemos. Munidos que estamos do ensinamento, presente aliás em toda a sua obra, segundo o qual o pensamento só se torna dono de si mesmo quando se impõe limites e os inventaria, para depois os usar, de modo seguro e até cómodo, sem cair num discurso vago e impreciso, acometamos agora a tarefa inadiável de delimitar com brevidade, mas com rigor, alguns dos conceitos-chave a que iremos recorrer ao longo da dissertação.

O termo *Educação*, que temos vindo a empregar no seu sentido lato, tem por referente todo o universo educativo. Isto é, engloba a singular situação comunicativa, em que pelo menos dois seres humanos interagem, trocando entre si experiências de diversas ordens (afectiva, motora, intelectual, espiritual), e por essa via se enriquecem integral, equilibrada e humanamente - trata-se neste caso do que, ao ser isolado do todo *Educação*, designamos por *acto educativo*; engloba também a cadeia de *processos educativos* em que são intervenientes todos os membros da Sociedade e em contextos diversos (familiar, escolar, de associações e instituições várias); engloba a série, mais específica, de estruturas e normas de funcionamento a que se chama *Sistema Educativo*; para além disso, tudo o que estes significados implicam, ao nível de *políticas educativas*, *recursos* (humanos, didácticos, financeiros, técnicos) e *resultados*, integra, igualmente, o mundo da *Educação*.

Quando o termo usado é *educação* - com minúscula -, o seu sentido é menos lato e depende mais do contexto em que o empregamos. Por exemplo, na nossa expressão “[os]

---

amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset», in *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid, 1945, p.206. Este texto foi originalmente publicado com o título *Carta a un amigo: su evolución filosófica*, in «El Sol», Madrid, Año XX, nº5786, 8.III.1936 (comemorativo dos vinte e cinco anos do ensino de Ortega na *Universidad Central de Madrid*).



problemas relativos à educação do ser humano tocam todos os domínios da vida contemporânea”<sup>16</sup>, o termo em análise podia ser substituído por *formação*, desde que o sentido deste implicasse, não apenas o do termo grego *paideia* e do termo latino *humanismus*, a saber, o de transformação do indivíduo da nossa espécie em homem autêntico, livre e responsável, de acordo com o ideal humanístico de beleza, bondade e harmonia, mas também o sentido contemporâneo de *educação integral*, em que a *vita contemplativa* não é a preocupação exclusiva e o ideal de formação se tem vindo a tornar mais complexo, implicando todos os seres humanos, em todas as idades e um conjugar de todas as instâncias formativas<sup>17</sup>.

Tomemos em seguida os termos *Pedagogia*, *pedagogo* e *pedagógico*. Usamos o primeiro para designar a disciplina que, tradicionalmente, teve por objecto a reflexão sobre a Educação, conjugando dimensões várias em geral sistematizadas assim: investigação do que a realidade educativa é ( dimensão descritiva ); determinação dos valores e fins da Educação (dimensão normativa ); realização pedagógica ( dimensão prática ). Então, a *Pedagogia* é uma disciplina teórica-prática. Isso explica que a maior parte dos dicionários a refira como “a ciência e a arte da educação” e que, com o aparecimento das chamadas Ciências da Educação, ela tenha deixado de poder ser considerada a ciência da Educação, vendo-se inclusive confrontada no presente com extremistas ameaças de ignorância da sua história.

---

<sup>16</sup> Cfr. p. 15.

<sup>17</sup> Dissemos que o sentido do termo *educação*, assim registado, dependerá bastante do contexto em que virá a ser empregue. Procuraremos, pois, que em todos os casos ele surja com clareza, sem necessitarmos de o decifrar a cada passo. O que acabámos de fazer em relação a um uso determinado justificava-se, porventura, em virtude de só agora nos estarmos a confrontar com o problema do rigor terminológico que deve presidir a toda a dissertação. É escusado também alertar para distinções resultantes dos registos de uma palavra como *Filosofia* - com maiúscula - ( que tem por referente genérico uma dada disciplina ) e *filosofia* - mas com minúscula - ( que refere um pensamento filosófico em particular, ou seja, o sistema de um filósofo ou de uma escola filosófica, e a própria actividade de filosofar ).

Importa-nos muito atender ainda ao uso feito pelos autores espanhóis das palavras “Pedagogía” e “pedagogía”. Aquela aparece, nos dicionários de Ciências da Educação divulgados em Espanha<sup>18</sup>, aproximadamente definida com o sentido acima sintetizado, mas na maior parte dos textos é usada a segunda e inclui quase sempre o *ensino* como grande referente, o que também se pode verificar nos dicionários da língua castelhana<sup>19</sup>. Enquanto entre nós o termo *pedagogia* segue de perto a extensão do de *Pedagogia* e, portanto, designa uma reflexão sobre a Educação, os espanhóis usam com frequência “pedagogía”, para indicar processos educativos organizados pela instituição escolar e até, estritamente, o ensino das crianças e adolescentes.

Passemos, para já, ao sentido ou sentidos de *pedagogo* que foi o que verdadeiramente determinou a necessidade destes esclarecimentos terminológicos. Hoje em dia, o seu significado etimológico - devido à raiz grega παιδαγωγός- de “conduzir a criança” é demasiado restritivo, tendo em vista a concepção contemporânea de *educação permanente*. Apesar disso, subsistem matizes dessa etimologia, quando se diz que alguém “é um pedagogo” querendo salientar a sua vertente de “condutor de outro ou outros homens” com intenção educativa. Neste caso *pedagogo* é sinónimo de *preceptor*<sup>20</sup>, de *mentor*. Lado a lado com esse uso, o termo *pedagogo* tem um outro também essencial e que decorre da acepção mencionada de *Pedagogia*; neste caso é pedagogo um “perito dessa disciplina”.

Desta forma encontramos razões, neste momento suficientes, para dar uma resposta esquemática à pergunta antes apenas sugerida: “É Ortega y Gasset um pedagogo ?” Se a

<sup>18</sup> Cfr., ex., D’ARCAIS, Giuseppe Flores - GUTIÉRREZ ZULOAGA, Isabel (dir.), *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1990.

<sup>19</sup> Cfr., ex., *Diccionario de la Lengua Española*, Tomo II, 20ªed., Real Academia Española, Madrid, 1984, p.1031.

<sup>20</sup> Este termo ( com raiz no adjectivo latino *praeceptor* ) designa “quem comanda”, “quem ensina”, “quem é mestre”.

questão diz respeito a ser, ou não, um especialista<sup>21</sup> de Pedagogia, a resposta será negativa, na medida em que o pensador espanhol é, acima de tudo, um filósofo e é enquanto tal que medita com agudeza notável sobre problemas de todos os domínios, incluindo o da Educação<sup>22</sup>. Se se pergunta se Ortega foi nalgum sentido um preceptor, responderemos, sem hesitação, afirmativamente, e não só *nalgum sentido*, mas em muitos e ricos sentidos, que a dissertação se encarregará de ir desvelando.

A finalizar esta rápida incursão por termos e conceitos básicos que é indispensável clarificar<sup>23</sup>, refira-se que usamos o adjectivo *pedagógico* com o mesmo significado de *educativo*, respeitando uma evolução que, por exemplo, Emile Planchard apresenta no início da sua obra *A Pedagogia Contemporânea*<sup>24</sup>.

Mais despertados para as possibilidades e limites do uso de certos conceitos e palavras, retomemos o discurso na afirmação de que o filosofar, em determinadas condições, pode ter por si mesmo um valor pedagógico e na de que assumimos a tese segundo a qual Ortega é um paradigma de preceptor de Espanha e de qualquer país ou pessoa que queira, com generosidade<sup>25</sup> e respeito intelectual, abordar o seu pensamento.

<sup>21</sup> Classificação que repugnaria a Ortega, como justificaremos quando apreciarmos a sua crítica ao “especialismo”. - Cfr. Parte I - Cap. 3.

<sup>22</sup> Se atendermos, contudo, à conotação do termo castelhano “pedagogía”, perceberemos as razões que levam muitos compatriotas de Ortega e vários hispanoamericanos a referirem, sem reservas, o nosso autor como um “pedagogo”. Na verdade, ele não apenas foi professor - na *Escuela Superior del Magisterio* e na *Universidad Central de Madrid* -, mas também, como mostraremos, reflectiu sobre a Educação, frequentemente estimulado por acontecimentos particulares da vida escolar espanhola.

<sup>23</sup> Esta necessidade decorre, tanto da confusão conceptual que se espelha na linguagem corrente e - o que é mais grave - nalguns âmbitos da Educação, como dos requisitos de qualquer reflexão com pretensões de radicalidade filosófica.

<sup>24</sup> Cfr. PLANCHARD, Emile, *A Pedagogia Contemporânea*, 8ªed., Coimbra Editora, Coimbra, 1982, pp.17-18. Esta obra, bastante útil a vários títulos, peca hoje por uma concepção educativa que nem sempre salvaguarda as implicações de uma educação permanente - cfr., ex., *ibid.*, p.28.

<sup>25</sup> “(...) cuando no se espera, no se encuentra: es el castigo adecuado del que no tiene generosidad.” - MARIAS, Julián, « La imagen de Ortega al cabo de un cuarto de siglo », in *Ensayos*, in *Obras*, Tomo IX, Revista de Occidente, Madrid, [1982], p.653.

Uma das características do discurso orteguiano em que se aproximam todos os testemunhos e todos os juízos de valor é a clareza<sup>26</sup>, que Ortega, aliás, exprimiu regularmente ser o seu verdadeiro lema e imperativo filosófico<sup>27</sup>. Porém, não nos deixemos enganar pela aparente facilidade de compreensão dos textos do filósofo. Neles encontramos, com efeito, a incomparável sedução de um pensador capaz de comunicar, com vivacidade, a atracção exercida por empreendimentos novos ( históricos, artísticos, políticos e sobretudo filosóficos ) de grande valor; mas, tal como estes exigem seres humanos proporcionalmente valerosos, aqueles textos requerem múltiplas análises realizadas em vários níveis interpretativos, a partir de pontos de vista diversos, que só complementando-se permitem captar a riqueza das intuições e das doutrinas do seu autor.<sup>28</sup> Por detrás de uma profusão de imagens

---

Doravante as *Obras* de Julián Marías, publicadas em dez tomos pela Revista de Occidente, serão referidas pela abreviatura O., seguida da indicação do tomo em numeração romana e da normal indicação de página ou páginas.

<sup>26</sup> Cfr., ex., IRIARTE, Joaquín, *Ortega y Gasset - su persona y su doctrina*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1942, p. 80 - n. 28; AGUADO, Emiliano, *Ortega y Gasset*, EPESA, Madrid, [1970], p. 46; GARCÍA GÓMEZ, «Diez lecciones de Ortega», in AAVV, *Acto en memoria del catedrático Don José Ortega y Gasset*, Universidad de Madrid - Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1955, p. 36; MARAÑÓN, Gregorio, «Discurso de ...», in *ibid.*, p. 62; CAILLOIS, Roger, *Juegos y sociedades*, in «La Torre», San Juan de Puerto Rico, Año IV, n.ºs 15-16 (1983), 477-478; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Ortega: genio y palabra*, in «Revista de Occidente», Madrid, Extraordinario VI - «Ortega, vivo», n.ºs 24-25 (1983), 227-228. (Entre os incontáveis testemunhos possíveis seleccionámos apenas alguns, particularmente significativos pelos seus autores e pelos momentos em que foram proferidos.)

<sup>27</sup> Seria impossível referir exaustivamente as expressões que ao longo de toda a obra orteguiana traduzem a clareza, ora como idiosincrasia do autor e *afā* inspirado por Goethe, ora como *cortesía do filósofo*. - Cfr., ex., Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, in O.C., I, pp. 356-358; IDEM, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, in O.C., VI, p. 249; IDEM, «El hombre de la calle escribe», in *Hacia una mejor política*, in O.C., X, p. 368; IDEM, *¿Qué es filosofía?*, in O.C., VII, p. 342 e p. 437; IDEM, «Comentario a mi propio texto», in *Rectificación de la República*, in O.C., XI, p. 357; IDEM, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in O.C., VI, pp. 350-351; IDEM, «Prólogo a la cuarta edición», in *España invertebrada*, in O.C., III, p. 45; IDEM, *Prólogo para alemanes*, in O.C., VIII, p. 22 e p. 25; IDEM, *Ensimismamiento y alteración*, in O.C., V, p. 314; IDEM, *Una interpretación de la historia universal. - En torno a Toynbee*, in O.C., IX, p. 34 e p. 73; IDEM, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in O.C., VIII, p. 298.

<sup>28</sup> «Una comprensión cabal de la filosofía orteguiana dista mucho de ser una tarea fácil: hacen falta muchas idas y venidas de lectura y relectura de sus obras, mucha comparación reflexiva de esos textos en apariencia repetitivos para recoger el matiz que diferencia un texto de otros similares que forman parte de obras cronológicamente anteriores. Y súmese a todo ello la brillante vestidura literaria que obliga con frecuencia a realizar una cacería ( Ortega gustaba de usar la palabra latina *venatio* para esta tarea ) de conceptos o nociones ocultos tras el relámpago de la metáfora, ante la que se corre el peligro de quedar ofuscados.» - RÁBADE



conseguidamente clarificadoras<sup>29</sup> esconde-se um pensamento profundo, cujo dramatismo interno, irredutível a qualquer esquematização, apenas assoma nessa “maravilla que es el estilo de Ortega”<sup>30</sup>. Não é de estranhar, pois, a dificuldade de estar à altura de uma obra em que o rigor conceptual se casa com a eloquência, obrigando-nos, em primeiro lugar, a uma leitura que é um estudo, como no-lo incutiu a própria avaliação orteguiana da importância da hermenêutica. Na verdade “leer no es, sin más, deslizarse sobre el texto, sino que es forzoso salir del texto, abandonar nuestra pasividad y construirnos laboriosamente toda la realidad mental no dicha en él, pero que es imprescindible para entenderlo más satisfactoriamente.”<sup>31</sup>

---

ROMEO, Sergio, «Prólogo», in ABAD PASCUAL, Juan José, *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, Teatropoe Ediciones, Madrid, 1992, pp.5-6.

<sup>29</sup> Senabre Sempere, num seu importante estudo, analisa com pormenor dez grandes classes de imagens dominantes no discurso de Ortega que considera os “centros de la vasta imaginaria orteguiana”: imagens marítimas, bélicas, da selva, de fluência, eróticas, musicais, da caça, taurinas, científicas, culturais e livrescas. - Cfr. SENABRE SEMPERE, Ricardo, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, in «Acta Salmanticensia - Filosofía y Letras», Salamanca, Tomo XVIII, nº3 (1964), cap.V.

<sup>30</sup> SALAS, Jaime de, *Antonio Rodríguez Huéscar: recuerdo y presencia de Ortega*, in «Revista de Occidente», Madrid, nº60 (1986), 119. Entre as múltiplas referências ao estilo de Ortega que vão do simples adjectivar a análises minuciosas cfr. ainda, ex., GONZÁLEZ ALVAREZ, «El pensamiento de Ortega y el futuro de la filosofía», in AAVV, *Acto en memoria del catedrático Don José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 23; LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1958, pp. 168-169; SÁ, Pedro de Moura e, *Vida e Literatura*, Livraria Bertrand, Lisboa, 1960, p. 261 e p. 265; PRATA, Francisco Xavier Pina Martins, *Dialéctica da Razão Vital - Intuição Originária de José Ortega y Gasset*, Livraria Morais Editora, Lisboa, 1962, p. 42; GARCÍA VALDECASAS, Alfonso, *José Ortega y Gasset: Primeros recuerdos*, in «Revista de Occidente», Madrid, nº 26 (1983), 68-69; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Dimensiones de la acción educativa de Ortega*, in «Diálogos», Puerto Rico, Año XX, nº 46 (1985), 127 e ss.; MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, pp. 386-407; SENABRE SEMPERE, Ricardo, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, op. cit.; IDEM (ed.), *El escritor José Ortega y Gasset*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1985. Em 1914, o próprio Ortega escrevia sobre os estilos em geral: “(...) los hombres que traen un nuevo estilo, que son un estilo (...) enriquecen el mundo, aumentan la realidad.” E linhas depois: “Los vórtices dinámicos que ponen novedad en el mundo, que aumentan idealmente el universo, son los estilos.” - ORTEGA Y GASSET, José, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, in *O.C.*, VI, p. 247. Mas em 1931 diz directa e resumidamente algo acerca do seu estilo: “La imagen y la melodía en la frase son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación del café, como, viceversa, he llevado la filosofía al periódico.” - IDEM, «Sobre lo de ahora», in *Rectificación de la República*, in *O.C.*, XI, p. 362.

<sup>31</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Comentario al «Banquete» de Platón*, in *O.C.*, IX, p.752. “Todo escrito puede ser transmutado en literatura por quien de leer hace una operación superficial, una variedad de la patinación, resbalando sobre la página impresa.” - IDEM, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in *O.C.*, VIII, p.297-n.2. Cfr. *ibid.*, p. 196; IDEM, *Meditaciones del Quijote*, in *O.C.*, I, p. 340. Cfr. Parte III - n. 34.

Um dos mais consideráveis obstáculos ao trabalho de interpretação de Ortega y Gasset consiste no facto de o seu exercício filosófico se ter distendido por milhares de páginas sem, contudo, ser possível ver concatenados, numa espécie de tratado, os grandes temas, o método essencial e o desenvolvimento peculiar da sua filosofia. Mais do que uma vez anunciou o aparecimento de livros seus que seriam exposições sistematizadas do seu pensamento<sup>32</sup>, mas elementos vários da sua biografia impediram que tal se concretizasse. De facto, do ponto de vista formal nenhuma das obras orteguianas nasceu exactamente como livro. Em grande parte dos casos elas tiveram a sua origem em séries de artigos publicados na imprensa, em estudos de temas abordados na sua *cátedra* universitária, em ensaios suscitados por efemérides ou por uma atracção especial por certos autores. Esse facto levou alguns detractores de Ortega a concluir: 1) que não haveria nele um sistema filosófico; 2) que, portanto, ele não era um filósofo. Teremos oportunidade de denunciar que a primeira conclusão não assenta em qualquer critério válido e revela grave desconhecimento do próprio objecto da sua análise e da consequente natureza da filosofia criticada; e que a segunda conclusão, apresentada como implicação lógica, cai de imediato com a primeira.

Assinalamos a dificuldade que decorre de ser preciso percorrer a obra inteira de Ortega para dela termos um mínimo de compreensão, mas concordamos com Paulino Gagarri quando afirma que nos escritos disponíveis do filósofo “hay abundantes pruebas de

---

<sup>32</sup> Cfr., ex., IDEM, *Historia como sistema*, in O.C., VI, p. 38 - n. 1; IDEM, «Prólogo» a *Ideas y creencias*, in O.C., V, p. 379; IDEM, *Idea del teatro. - Una abreviatura*, in O.C., VII, p. 453 - n. 1; IDEM, *Una interpretación de la historia universal. - En torno a Toynbee*, in O.C., IX, p. 83; *Epistolario entre Ortega y Curtius*, in «Revista de Occidente», Madrid, 2ª Época, Año I, nº 6 (1963), 340. Em todo o caso, Ortega usa por vezes expressões que acusam consciência das vicissitudes dos seus escritos. Assim, numa nota de 1933 diz, de passagem, que os seus livros “*como libros no han tenido nunca pretensiones*” - IDEM, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, in O.C., VI, p. 195 - n. 2 -, depois de em Junho do mesmo ano se ter referido, durante a conferência «¿Qué pasa en el mundo?», a livros seus que *seguramente não viria a publicar* - cfr. «El Sol», Madrid, 3.VI.1933, 10. Em 1932, no «Prólogo» à primeira edição das suas *Obras*, talvez por se tratar de um momento de balanço e em que se registava já, no estrangeiro, considerável difusão do autor, este admitira a probabilidade de no futuro o seu trabalho, entrando numa nova etapa, vir a consistir na elaboração de livros - cfr. IDEM, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in O.C., VI, p. 354 -, no entanto, é também ele quem escreve, em presente do indicativo, “*mis libros (...) propiamente no son libros*” - IDEM, *Prólogo para alemanes*, in O.C., VIII, p. 20.

lo que Ortega aspiraba que contuviesen sus libros no natos” e que “no es, pues, tan decisivo el hacer o no libros”<sup>33</sup>. Temos, sim, acrescidas razões para reflectir sobre e com Ortega munidos de claras precauções metodológicas.

Em suma, propomo-nos ter por fonte principal o todo da obra orteguiana e sujeitá-la a uma análise crítica, desdobrada por sucessivos círculos de abordagem genético-sistemática que sigam, em número, em ritmo e em extensão, as exigências ditadas, principalmente, pelo próprio objecto significativo a interpretar. Se este inclui por excelência os textos produzidos por Ortega ao longo de mais de meio século, não exclui, por outro lado, o autor que neles palpita. Por isso, sem se subordinar a qualquer escola determinada, o que apresentarmos não poderá deixar de ter em conta os preceitos gerais de uma hermenêutica filosófica, que sabe, aceita e acautela o facto de a dimensão histórica ser um antecedente, quer do sujeito da compreensão, quer da reflexão criadora cujo sentido este visa desvelar.

Assim, necessitamos, num primeiro momento, de interrogar a génese das teses orteguianas na relação indelével e intencional que têm com a vida do seu autor.<sup>34</sup> Não vamos

---

<sup>33</sup> GARAGORRI, Paulino, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri. (Dos precursores, Clarín y Ganivet, y cuatro continuadores)*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p.73. Mordaz, Garagorri acrescenta a “no es, pues, tan decisivo el hacer o no libros”, que “muchísimos se imprimen que luego vuelven, sin ajeno beneficio, a convertirse en pasta de papel, que es una materia quizá afín a la mollera de sus autores. - Ibid. Numa linha de reflexão que, nalguma medida, coincide com a crítica feita à publicação de livros que em nada contribuem para o enriquecimento dos leitores, Patrick Dust, num estudo sobre o pensamento de Ortega acerca da técnica, refere-se nestes termos à “infamous “publish-or-perish” syndrome”: “somehow, and against all reasonable expectations, it is beleived as sacred and unquestioned dogma that publication in mass quantities advances humanity’s knowledge and contributes *ipso facto* to its wisdom. If this were true, judging from the prodigious output of our universities, we would already have solved the problem of technology’s relation to humanity, as well as a number of other vexing questions of universal significance.” E acaba por concluir que “the obsessive concern today with mass publications in our institutions of higher learning is, bluntly put, a catastrophic manifestation of the domination of *technique* in exactly the sense in which Jacques Ellul as described it.” - DUST, Patrick H., «Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset’s Philosophy of Technology», in *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, The Prisma Institute, Minneapolis, 1989, p.296. Se nos autorizamos a fazer estas duas citações, a última das quais consideravelmente longa, é porque nos parece apropriado, neste momento introdutório da dissertação, dar a entender algumas das conclusões que também temos podido retirar da nossa experiência, quer em geral ( embora o panorama da publicação em Portugal e no seio das universidades não seja comparável com o que Dust tem em vista ), quer em particular no que concerne a publicações sobre Ortega y Gasset.

<sup>34</sup> Cfr. Parte I.

apresentar, todavia, minuciosa e ordenadamente, todos os dados biográficos de José Ortega y Gasset disponíveis. Esse estudo poderia basear-se em trabalhos já realizados<sup>35</sup>, para os quais cabe, sempre que seja conveniente, remeter. O que nos importa, acima de tudo, é conhecer o filósofo no que do seu contexto vital foi determinante das suas reflexões, nomeadamente acerca da Educação. Interessa-nos dele uma “biografia essencial” - e não uma “biografia de pormenores”, segundo a sugestiva proposta de Emiliano Aguado<sup>36</sup> -, que nos permita recolher, nos seus textos e nos acontecimentos que os motivam, a filosofia orteguiana<sup>37</sup> e, em momento posterior, as implicações pedagógicas nesta contidas<sup>38</sup>.

Entre os vários aspectos da sua concepção de “razón histórica” Ortega salienta, como requisito fundamental do conhecimento, a coincidência entre o nosso presente e o presente do facto que queremos compreender. É extremamente importante que saibamos

---

<sup>35</sup> Mencionemos apenas alguns dos trabalhos mais interessantes: a) Para o relato de episódios familiares: ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, Ministerio de Educación y Ciencia - Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983; ORTEGA Y GASSET, Eduardo, *Mi hermano José - Recuerdos de infancia y mocedad*, in «Cuadernos Americanos», México, Vol.87, nº3 (1956), 174-211; ORTEGA Y GASSET, Manuel, *Niñez y mocedad de Ortega*, «C.L.A.V.E.», Madrid, 1964; ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, Editorial Planeta, Barcelona, 1983 ; MONTERO, Rosa, *Centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset - Naufrago hasta el fin*, in «El País», Madrid, 2ªÉpoca, Año VIII, nº 2225, 1.V.1983 - Supl. Dominical nº 316, 14-33; b) Para uma análise da actuação pública de Ortega: AGUADO, Emiliano, *Ortega y Gasset*, op. cit.; ABELLÁN, José Luis, *Biografía completa de José Ortega y Gasset*, Ibérico Europea de Ediciones, Madrid, [1969]; ROMERO, Francisco, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Editorial Losada, Buenos Aires, [1960]; REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*. «El Sol», «Crisol», «Luz» (1917-1934), 2 Tomos, Ed. RIALP, Madrid, 1970; MARAVALL, José Antonio, *Ortega en nuestra situación*, Taurus, Madrid, 1959; c) Para uma biografia intelectual de Ortega: MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, pp.167-598; IDEM, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983; GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit.; OUIMETTE, Victor, *José Ortega y Gasset*, Twayne Publishers, Boston, 1982; SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, El Colegio de México, [Fondo de Cultura Económica], México, 1959.

<sup>36</sup> Uma “biografia de pormenores” é uma biografia de contingências, ao passo que uma “biografia essencial” apresentará o desenvolvimento de uma personalidade, a busca de uma ideia ou a realização de uma vocação. “Yo creo que nunca nos interesará de veras una biografía de Ortega que no sea de este tipo.” - AGUADO, Emiliano, *Ortega y Gasset*, op. cit., p.16. O próprio Ortega usa a expressão *biografía esencial* num sentido semelhante, para denominar o que se propôs fazer acerca de Juan Luis Vives, numa conferência de 1940 - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Juan Vives y su mundo*, in *O.C.*, IX, p. 509.

<sup>37</sup> Cfr. Parte II.

<sup>38</sup> Cfr. Parte III.



seguir este ensinamento ao abordarmos a obra do próprio filósofo espanhol, porque o acesso às suas ideias depende da nossa capacidade de transmigrar para os projectos intelectuais de que resultaram e para as etapas de vida em que esses projectos foram esboçados. Só assim se revelarão a validade e a actualidade de um pensamento, que nasceu deliberadamente circunstancial<sup>39</sup> mas chega até nós em presente do indicativo<sup>40</sup>.

Não podemos perder de vista que buscamos na Filosofia ( e num particular exemplo de exercício filosófico ) uma concepção de vida humana, de verdade e de história sem a qual os problemas educativos se agravarão cada vez mais e a Educação permanecerá como a fonte das nossas maiores esperanças e das nossas maiores decepções. Consciencializada que está a relação entre os problemas mais graves das sociedades - como os problemas de produção, de justiça, ou de gestão - e o domínio educativo, é impossível rebater a necessidade de um bem fundado saber pedagógico. O que não foi ainda suficientemente apreendido é , por um lado, que essa necessidade é verdadeira indigência e, por outro, que o saber pedagógico, apesar do seu carácter prático, normativo e performativo, não se pode construir à margem de uma rigorosa investigação educacional. Esta - que tem merecido nos últimos anos maior atenção da comunidade científica - não se limita a tomar o fenómeno educativo nos seus aspectos empíricos e obriga-se a uma apreciação reflexiva da Educação como um objecto unitário. Por isso, a investigação educacional não escapa às dificuldades de interrogar o processo educativo em diferentes direcções, em diferentes planos interpretativos e, em suma, filosoficamente.

---

<sup>39</sup> “Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente (...)” - ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in *O.C.* , VI, p.347. Linhas antes Ortega tinha afirmado: “(...) cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.” - Ibid.

<sup>40</sup> Daí que as nossas referências ao que Ortega *pensou e disse* tenham na maior parte das vezes expressão no presente do indicativo, com o qual revelamos o que *pensa e diz* ao mundo ocidental nos finais do Século XX.

Com Ortega, como sugerimos, começamos por ter a ilusão de que todos os problemas se podem tornar fáceis. Seduzidos pelo seu discurso parece-nos, a princípio, que um problema, antes demasiado complexo para nós, se vai tornando quase familiar à medida que o autor o disseca e analisa. No entanto, vamos sendo subtilmente atraídos para novos problemas. A atenção de Ortega vai-se tornando plural e deixa-se tocar por múltiplas questões, que o filósofo reparte com quem o estuda. Então, se à partida julgávamos poder abrigar-nos das intempéries da Filosofia da Educação num pensamento que traz consigo o brilho do Sol mediterrânico, cedo entendemos o que levou Julián Marías, profundo conhecedor e discípulo fecundo de Ortega, a afirmar que “la existencia de una figura de la magnitud de Ortega impone a todo el que la reconozca y no pretenda ignorarla cierta modestia.”<sup>41</sup>

Pode dizer-se que a discussão que entre nós continua aberta em torno da existência, ou não, de uma *filosofia portuguesa* ( e que envolve juízos, pelo menos implícitos, acerca dos nossos *talentos* filosóficos ) teve paralelo em Espanha até que a difusão, tanto nacional como internacional, de algumas doutrinas orteguianas veio provar que era indubitavelmente possível pensar de modo filosófico em Castelhana<sup>42</sup>. Tidas em devida conta as inultrapas-

<sup>41</sup> MARÍAS, Julián, «Cuando el futuro ha empezado ya», in *Meditaciones sobre la sociedad española*, in *O.*, VIII, p.261.

<sup>42</sup> “(...) he became part of the Spanish conscience by demonstrating that, whatever one’s personal reaction to his work, it was indeed possible to think in Spanish.” - OUIMETTE, Victor, *José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 151. Ouimette justifica a sua afirmação, resumindo no último capítulo do seu livro: “Ortega y Gasset possessed a greatness of mind that became a historical fact in twentieth-century Spain.” - Ibid.. “Ortega is a living part of the vital horizon of the Spanish-speaking world, a phenomenon that provides the key to its reality.” - Ibid., p. 152. Muitos outros autores sustentam a citada tese de que Ortega representa uma nova possibilidade de filosofar em Castelhana. - Cfr., ex., MARÍAS, Julián, *La metafísica de Ortega*, in *O.*, V, p. 424; IDEM, *El futuro de Ortega*, in *ibid.*, pp. 428-431; GARAGORRI, Paulino, «Ortega, una reforma de la filosofía», in *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 143; IDEM, *Aspectos de Ortega*, in «Revista de Occidente», Madrid, nº 17 (1982), 74-75; ROMERO, Francisco, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, op. cit., p. 30; MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968, p. 9; REGALADO GARCÍA, Antonio, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 35 e p. 330. Não deixa de ser interessante ter presentes as palavras em que Ortega resume que para ele próprio *filosofia espanhola* “significa sólo la filosofía explicada en vocablos que sean para españoles plenamente significativos”. - ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre el concepto de sensación*, in *O.C.*, I, p. 256 - n. 1.

sáveis diferenças entre os dois países, a filosofia de Ortega y Gasset pode também neste aspecto representar um estímulo para Portugal. Vale a pena clarificar que não se pretende em nenhum momento desta dissertação, incluindo este introdutório, propor as teses orteguianas como panaceia para todos os nossos problemas. Isso seria não só ilusório, mas até uma traição à recusa de Ortega de quaisquer formas de “escolasticismo”<sup>43</sup>. De facto, nenhuma filosofia pode ser transplantada por inteiro de um para outro terreno cultural, pois “todo transporte de “ideas” es un cortar la planta sobre la raiz y es un tomar el rábano por las hojas.”<sup>44</sup> O que é possível e na nossa perspectiva se impõe é fazer frutificar, de modo próprio entre nós, aquelas sementes filosóficas que deram fruto em âmbitos que integram o grande círculo cultural a que também pertencemos. De Ortega, como de outros autores ou correntes de investigação, interessa-nos o exemplo da procura de respostas para problemas que sejam em alguma medida os nossos<sup>45</sup>. E precisamente para que o pensamento de outrém - sobretudo se este é *outro* também pela língua - possa fertilizar no Portugal contemporâneo, o seu autor tem de ser nosso autêntico interlocutor e, nessa medida, actual e activo. No caso do filósofo que vamos estudar faz completo sentido reclamar, como fez Harold Raley, que seja “un Ortega desde dentro”<sup>46</sup>. Só assim poderá ser positivo o balanço

---

<sup>43</sup> “Llamo “escolasticismo” a toda filosofía recibida, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante - en el espacio social o en el tiempo histórico - de aquel en que es aprendida y adoptada. (...)”

Los que ignoran de que ingredientes están hechas las “ideas” humanas creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las “ideas” no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son a veces vivencias de un pueblo, viejas de milenios. (...)” - IDEM, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in *O.C.*, VIII, pp.214-215.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.215.

<sup>45</sup> Serão aceitáveis publicações e mesmo teses académicas que não concorrem para o esclarecimento de verdadeiros problemas nossos, nem sequer para a satisfação da hipotética necessidade de *deleite intelectual*?

<sup>46</sup> Cfr. RALEY, Harold, «Pidiendo un Ortega desde dentro», in MARÍAS, Julián *et al.*, *Un siglo de Ortega y Gasset*, op. cit., pp.59-64.

entre “el peligro de perder las posibilidades que Ortega encierra” e “la promesa de ganarlas para nuestro propio vivir.”<sup>47</sup>

*Não tomar nenhuma verdade isoladamente* é talvez o imperativo filosófico que melhor dá razão do esforço subjacente ao presente trabalho.<sup>48</sup> Preocupados com o fenómeno educativo na multiplicidade de dimensões com que se configura na actualidade, procuramos na Filosofia uma via de acesso e de esclarecimento desse fenómeno. Carentes sobretudo de um filosofar que possa ser indubitável e frutuosa e pedagogicamente, aventuramo-nos por uma doutrina, cujas raízes explicam o seu *porquê* e o seu *para quê*, ao mesmo tempo que quase impõem a metodologia da nossa reflexão. Destes aspectos e do plano que eles determinaram quis dar conta esta Introdução, em que a referência a algumas dificuldades não passa de um exercício de prudência que em nada abala a convicção, que compartilhamos com Edith Helman, de que “sob a magia do pensamento e da linguagem de Ortega, nenhum caminho é demasiado longo ou árduo de percorrer”<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Presencia y latencia de Ortega*, in «Revista de Occidente», Madrid, n.º 48-49 (1985), 90.

<sup>48</sup> Não podemos deixar de registar como dolorosa a experiência de ouvir citar Ortega em numerosas conferências, cujos autores, comprovando o seu desconhecimento do filósofo, usam algumas afirmações suas descontextualizando-as para que ilustrem o que lhes convém. É terrível a mutilação que operam, porque Ortega disse sempre muito mais do que isso, o que é sem consciência ignorado por cada um desses conferencistas. E ignoram-no duplamente, porque não conhecem a sua génese; e ignoram-no triplamente, porque não sabem que, ao desprezar o conhecimento sério e não utilitário do todo do pensamento de Ortega, o que citam não é o que este afirmou. O que usaram como verdade e como ilustração das suas próprias afirmações é, pois, falso.

<sup>49</sup> “Under the spell of Ortega’s mind and language, no route is too long or arduous to follow”. - HELMAN, Edith F., *On Humanizing Education: Ortega’s Institute of Humanities, Madrid, 1948-50*, in «Hispania», (U.S.A.), Vol.34 (1951), 48.

## PARTE I

### ORTEGA, A FIGURA PÚBLICA DO INTELLECTUAL

“Para la persona, como para la nación, vivir es aceptar el destino, y el destino es siempre único, intransferible.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Antitípicos*, in O.C. , XI, p.149.

## CAPÍTULO 1 – OS ANOS DA FORMAÇÃO INICIAL

José Ortega y Gasset nasceu em Madrid em 9 de Maio de 1883, portanto, na etapa final em que a centúria passada conduzia o homem ocidental às supremas questões do valor da sua vida e Espanha, em particular, à confluência de várias experiências nacionais, sem as quais não é possível compreender a história espanhola do Século XX.

O nascimento e a mocidade de Ortega registaram-se no seio de uma família da média burguesia madrileña com algumas características que permitem perceber aspectos essenciais da sua formação inicial. Era o segundo filho de José Ortega Munilla e de Dolores Gasset Chinchilla. O pai, que realizara estudos clássicos, um “bachillerato” em Artes e chegara a ser aluno de Direito na *Universidad Central de Madrid*, foi sobretudo um jornalista conceituado, filho de José Ortega Zapata, um advogado que se destacou também como jornalista e escritor.

Por seu turno, o avô materno de Ortega, Eduardo Gasset y Artime, foi o fundador - em 1867 - de «El Imparcial», jornal cuja preponderância na vida espanhola se fez sentir praticamente desde o seu início. O talento jornalístico de José Ortega Munilla<sup>2</sup> permitiu-lhe entrar como redactor do famoso jornal e tornar-se director, desde 1879, da sua secção literária - «Los Lunes de El Imparcial» -, em que colaboraram muitos escritores que já eram famosos ou o viriam a ser.<sup>3</sup>

A ligação quase *hereditária* de Ortega y Gasset ao jornalismo era uma via, na altura privilegiada, para contactar com os intelectuais espanhóis de então. Em casa da família

---

<sup>2</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, Eduardo, *Mi hermano José - Recuerdos de infancia y mocedad*, op. cit., 182-184. Doravante, ao citar esta fonte bibliográfica dispensar-nos-emos, eventualmente, de registar o seu subtítulo.

<sup>3</sup> José Ortega Munilla assumiria a direcção de todo o jornal em 1900, por cedência de Rafael Gasset y Chinchilla, a quem tinha passado a caber após a morte do fundador, em 1884.

reunia-se com regularidade um elevado número de pessoas<sup>4</sup>, entre as quais se contavam literatos, políticos e artistas, para além de vários familiares, amigos e protegidos que integraram a primeira e polifacetada *tertúlia* em que Ortega participou.

Nesse ambiente a que não eram estranhas as influências do carácter e da religiosidade da mãe<sup>5</sup>, foi crescendo em convívio especialmente próximo com o irmão um ano apenas mais velho, Eduardo<sup>6</sup>. Ambos aprenderam a ler e a escrever, no Verão de 1887<sup>7</sup>, com *don* Manuel Martínez, que logo se apercebeu da extraordinária capacidade de aprendizagem do pequeno *Pepe*<sup>8</sup>. Em Madrid os dois primeiros filhos de Ortega Munilla tiveram também uma espécie de preceptor, o clérigo *don* Ramón Minguella que os acompanhava em tarefas de ensino estrito e com eles dava longos passeios pelas zonas limítrofes de Madrid nessa

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, 199-200; ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., pp.15-20.

<sup>5</sup> “De una caridad y una dadivosidad rayanas en esa inconsciencia que se achaca a los bohemios (...) es el caso más genuino que he conocido (...) de persona que vive auténticamente su fe religiosa.” - *Ibid.*, p.17. “(...) me queda una vaga sensación de que aquel hogar nuestro era un recinto moral perfecto. Lo presidía inequívocamente una mujer en la que se conjugaban la fe religiosa acrisolada y el amor humano, que se traducían en absoluta entrega de su ser a los suyos, junto con una generosa comprensión de las flaquezas de todos (...)” - ORTEGA Y GASSET, Manuel, *Niñez y mocedad de Ortega*, op. cit., p.36.

<sup>6</sup> Eduardo Ortega y Gasset deixou-nos a memória de alguns dos primeiros episódios reveladores da energia e do carácter de Ortega em criança - cfr. ORTEGA Y GASSET, Eduardo, *Mi hermano José*, op.cit., 177-178 -, da sua surpresa dolorosa perante a morte - *ibid.*, 185-186 -, ou da sua precocidade intelectual - *ibid.*, 189 e 194-197.

<sup>7</sup> Esse Verão foi passado, como muitos outros depois, em El Escorial (a que Ortega viria a dedicar palavras de extrema beleza - cfr., ex., ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, in *O.C.*, I, pp. 329-330; IDEM, *Meditación del Escorial*, in *O.C.*, II, p. 553 e ss.; IDEM, *Azorín: Primores de lo vulgar*, in *ibid.*, p. 157, p. 173, p. 178, p. 181 e p. 183; IDEM, *Muerte y resurrección*, in *ibid.*, p. 150), numa casa arrendada pelos pais à *Administración del Patrimonio Real*. Ortega escreveria nessa casa a sua obra *Meditaciones del Quijote*.

<sup>8</sup> Das qualidades de *don* Manuel Martínez deu-nos conta Eduardo: “Era el modelo del maestro antiguo que, durante mucho tiempo, se perdió en busca de fórmulas mejores de pedagogía (...). Poseía bien asentados los elementales conocimientos y sabía enseñarlos. (...). Nos suministraba unos palilleros provistos de huellas metálicas para colocar correctamente los tres dedos. Su caligrafía española era muy bella. Nos dirigía afectuosamente, no sin cierta autoridad.

(...). Tuvo otro mérito aquel *don* Manuel Martínez: fue el primero en advertir y proclamar la pasmosa precocidad intelectual de José. A mediodía cuando, terminada la clase iba hacia la escalera, oí una vez que decía a mi padre: - Pepito, es el niño más inteligente que he tenido - y con enorme diferencia - en toda mi vida de maestro. A veces me da la impresión de que por sí solo sabe ya las cosas que voy a enseñarle. Le felicito *don* José. Aunque, de tal palo, tal astilla!...” - ORTEGA Y GASSET, Eduardo, *Mi hermano José*, op. cit., 188-189.

época. Devido a problemas de saúde de Dolores Gasset, a família construiu, em 1890, uma casa em Córdoba, para aí escapar aos frios invernos de Madrid. Por isso, Eduardo e José Ortega y Gasset chegaram a frequentar uma escola de Córdoba, antes de entrarem, em Setembro de 1891, no *Colegio de San Estanislao de Kostka*, em Miraflores del Palo (arredores de Málaga). Até 1897, ano em que termina aí o seu “bachillerato”, Ortega vive uma etapa importantíssima da sua formação<sup>9</sup>. Apesar de já então as exigências do jovem aluno ultrapassarem largamente as possibilidades dadas pelo modelo tradicional de ensino dos jesuítas, foi ali que, graças ao Padre Gonzalo Coloma, Ortega aprendeu Grego e se iniciou com prazer no estudo das Humanidades. A expectativa de poder aprofundar os seus conhecimentos neste âmbito levou-o a inscrever-se, em 1898, na *Universidad de Deusto* em Bilbao, onde era professor o conhecido filólogo Júlio Cejador<sup>10</sup>. Nesta universidade, que abandonaria ao fim de um ano, Ortega esteve inscrito, em simultâneo, nos cursos de *Filosofia y Letras* e Direito, tal como veio a acontecer na *Universidad Central de Madrid*, na qual ingressou em 1899. Como teremos oportunidade de sublinhar mais tarde, estas primeiras experiências universitárias serão fundamentais para o futuro autor de *Misión de la Universidad*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Várias referências posteriores - ex., ORTEGA Y GASSET, José, *Al margen del libro «A.M.D.G.»*, in *O.C.*, I, pp.532-535 - e sobretudo as suas cartas de infância revelam bem a importância do período intensamente vivido no *Colegio de San Estanislao* e ao longo do qual crescia um ser humano muito atento às necessidades e interesses que o seu desenvolvimento ia despertando. - Cfr. IDEM, *Cartas de un joven español (1891 - 1908)*, Ediciones El Arquero, Madrid, 1991 («Obras de Ortega» - 3), 1 a 26 (I). Tal como nesta n., a indicação das cartas deste epistolário far-se-á segundo a numeração árabe em que se apresentam seleccionadas; em seguida, registamos entre parêntesis, em numeração romana, o conjunto em que se encontram agrupadas na edição, consoante pertencem a “I. *Cartas de infancia (1891-1897)*”, a “II. *Cartas a sus padres (1897-1907)*”, a “III. *Cartas a su novia (1905-1907)*” ou a “IV. *Cartas a otros correspondientes (1905-1908)*”. Esta publicação poderá ser referida, doravante, apenas através do título abreviado *Cartas*, mesmo no corpo do texto.

<sup>10</sup> Para compreender a relação de Ortega com Júlio Cejador cfr. *ibid.*, 71 a 73 (II) e 197 a 199 (IV); IDEM, *La ciencia romántica, Sobre los estudios clásicos e Observaciones*, in *O.C.*, I, pp.38-43, pp.63-67 e pp.164-169.

<sup>11</sup> IDEM, *Misión de la Universidad*, in *O.C.*, IV, pp.311-353. Este texto passará a ser referido pela abreviatura *M.U.*.



Tendo acabado por abandonar o estudo do Direito, Ortega licenciou-se em *Filosofia y Letras*, em 12 de Junho de 1902. Dois anos depois, com apenas vinte e um anos, recebeu o título de “Doctor”, após a apresentação da tese *Los terrores del año mil - Crítica de una leyenda*<sup>12</sup>. Em breve iniciaria uma nova etapa decisiva na sua formação em muitos sentidos contrastante com a que temos vindo a referir, em que ao ambiente familiar e à educação escolar se juntaram outros elementos importantes, nomeadamente os amigos dos pais<sup>13</sup>, a leitura voraz de muitos autores<sup>14</sup> e a admiração pelos membros da chamada *geração “del 98”*<sup>15</sup>. Envolvia todos estes aspectos o enorme afincamento de Ortega pelo estudo<sup>16</sup> que se reflectiu sob a forma de erudição literária nos primeiros textos publicados<sup>17</sup> e, acima de tudo,

<sup>12</sup> IDEM, *Los terrores del año mil - Crítica de una leyenda*, Madrid ( Establecimiento tipográfico de El Liberal ), 1909. Nesta tese - raras vezes citada em fontes secundárias, talvez por não ter sido publicada nas *O.C.* -, o jovem Ortega assume pretensões de “historiador crítico” - *ibid.*, p. 4 - e, partindo da história pitoresca da Idade Média traçada por Michelet, discorre, quer sobre as principais figuras da época ( *ex.*, o senhor e os servos - *cfr. ibid.*, pp.16-17; o clero - *cfr. ibid.*, p.20; os sábios - *cfr. ibid.*, pp.22-23 ), quer sobre o “milenarismo” com a sua típica crença no fim do mundo que “era al mismo tiempo la esperanza y el terror de la Edad Media.” - *Ibid.*, p.53. Não deixa de ser assinalável o diagnóstico do seu tempo que é apresentado com subtilidade, mas em que se pode entrever a semelhança do tom de análises posteriores: “Si todos los monumentos destinados á conservar en lo futuro la memoria de los hombres de hoy desaparecieron (...) y sólo se conservaron en tablas perennes de bronce nuestras leyes, ¿qué pensarían de esta edad dolorosa, inquieta y enferma los humanos del siglo XXX ? Creerían de juro que fué nuestra centuria una época noble de reivindicaciones, de igualdad, de moralidad, de alta justicia; una época en que podría ser feliz quien quisiera, que daba las mayores facilidades objetivas para la dicha y, sin embargo, á nosotros nos parece muy de otra manera.” - *Ibid.*, p.35.

<sup>13</sup> Sobre o papel de mestres de alguns desses amigos *cfr.* ORTEGA Y GASSET, Eduardo, *Mi hermano José*, *op. cit.*, 184-185 e 199-200.

<sup>14</sup> Entre as primeiras leituras contaram-se Jules Verne, Conan Doyle, Gaston Leroux e Galdós; Balzac e o palpar das experiências dos seus personagens - *cfr. ibid.*, 195; Juan Valera, Dickens, Shakespeare e, em geral, os grandes nomes da literatura universal e espanhola representados na biblioteca pessoal de Ortega Munilla, juntamente com obras de referência de História e de Arte que sempre interessaram a Ortega y Gasset.

<sup>15</sup> De entre a longa lista de bibliografia sobre os homens e o espírito “del 98”, destacamos: FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo, *Ortega y el 98*, 3ªed. ampl., Ediciones Rialp, Madrid, 1979; CACHO VIU, Vicente, *Ortega y el espíritu del 98*, in «Revista de Occidente», Madrid, nºs 48-49 (1985), 9-53; MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, pp.278-299 e pp.305-308.

<sup>16</sup> O irmão mais novo de Ortega que fez questão de dizer deste e repetir que “lo fué todo a su tiempo” - ORTEGA Y GASSET, Manuel, *Niñez y mocedad de Ortega*, *op. cit.*, p.73 - registou que José lia e estudava durante muitas horas no seu quarto e que “no es leyenda lo de que sobre la pared que tenía al frente de sus ojos extendíase un paño negro.” - *Ibid.*, p.79.

<sup>17</sup> *Cfr.* ORTEGA Y GASSET, José, *Glosas* ( o primeiro artigo de Ortega; originalmente publicado em 1902), *La «Sonata de Estío» de don Ramón del Valle-Inclán* ( artigo publicado em «La Lectura», em 1904 ), *El poeta del misterio*, «*El rostro maravillado*» ( publicados em 1904, já no jornal da família, «El

na determinação de ir para a Alemanha, em 1905, para aí alimentar a sua vocação pessoal. Sobre o significado crucial - e em vários aspectos mal entendido - da experiência alemã na formação de Ortega tem-se escrito bastante<sup>18</sup>. Limitar-nos-emos, para já, a apresentar alguns dados históricos que são condição de possibilidade da compreensão daquele significado. É especialmente rico para este efeito o epistolário orteguiano, onde podemos recolher referências preciosas feitas por Ortega nos períodos situados entre Fevereiro de 1905 e Agosto de 1907, em que estudou na Alemanha.

A maioria das duzentas epístolas publicadas no volume *Cartas de un joven español (1891-1908)*<sup>19</sup> pertence, precisamente, a esses períodos, no primeiro dos quais frequentou a Universidade de Leipzig e a Universidade de Humboldt ( Berlim ) - a expensas da família - e, no segundo, a Universidade de Marburg - com uma *bolsa* do Estado espanhol<sup>20</sup>. Nas cartas então dirigidas tanto aos seus pais<sup>21</sup> e à sua noiva<sup>22</sup>, como nas dirigidas a Francisco Navarro Ledesma e a Júlio Cejador<sup>23</sup>, descobrimos um jovem excepcional, cujos gostos e interesses, animados por um vivo carácter intelectual, resistem a e superam os obstáculos, designadamente da língua<sup>24</sup>, de um país e de um povo estranhos<sup>25</sup>.

Em Leipzig Ortega estudou, por exemplo, para além do Alemão, do Latim e do Grego, História Moderna Alemã, Histologia, Osteologia, temas e obras do classicismo es-

Imparcial») e *Las ermitas de Córdoba* ( publicado em 1904 e incluído por Ortega, 1916, na sua obra *Personas, obras, cosas*), in *O.C.*, I, pp.13-18, pp.19-37 e pp.421-424.

<sup>18</sup> Praticamente toda a bibliografia orteguiana de fontes secundárias dedica aos estudos realizados pelo nosso autor na Alemanha uma especial atenção.

<sup>19</sup> Cfr. Parte I - n. 9.

<sup>20</sup> Tratava-se de uma "pensión" ( de 4500 Pesetas ), concedida pelo *Ministerio de Instrucción Pública*, "para ampliar estudios en el extranjero" de 1 de Outubro de 1906 a 30 de Setembro de 1907. - Cfr. IDEM, *Cartas*, op. cit., p.273 - n.163.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, 30 a 95 (II). A carta 40, embora integrada no grupo de "*Cartas a sus padres*", foi dirigida, em 22.IV.1905 ao seu irmão Manuel.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, 96 a 183 (III). Rosa Spottorno y Topete era formalmente noiva de Ortega desde 1904 e casar-se-iam em 1910.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, 186 a 197 (IV).

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 30 a 34, 36 e 37, 43, 57, 69 e 71 (II); 96 e 97 (III); 186 e 190 (IV).

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, 30, 34 e 35, 41,45,47 e 48, 68 e 69, 79, 86 e 93 (II); 98, 101, 104 e 105, 126, 130 e 131, 140 a 142, 144, 148, 154, 157 e 158, 160, 166, 171, 176, 179 a 183 (III); 188, 190 e 191, 193 a 198 e 200 (IV).

panhol<sup>26</sup>. Em Berlim dedicou-se sobretudo à Psicologia, à Ética, à Estética, contactando em particular com o pensamento de Wundt, Simmel, Paulsen, Lamprecht, Häckel<sup>27</sup> e, principalmente, de Kant<sup>28</sup>. Apetrechado - graças a um notável e em boa medida solitário esforço de investigação - com conhecimentos dos diversos âmbitos do saber, Ortega encontraria em Marburg, no segundo ano da sua estada na Alemanha, a escola filosófica em que pontificava Hermann Cohen, seguido por Paul Natorp. É sem dúvida interessante registar a profundidade do convívio entre o jovem pensador espanhol e os dois grandes mestres daquela escola neokantiana<sup>29</sup>, mas acima de tudo a importância, desde logo reconhecida como decisiva e estimulante, dos estudos realizados por Cohen e Natorp sobre Kant, bem como sobre Platão, Descartes, Leibniz e outros autores e correntes que reinterpretavam à luz do seu criticismo<sup>30</sup>. Não é, pois, de admirar que Ortega, três anos e pouco após ter regressado a Espanha, voltasse a Marburg, onde permaneceria de novo de Janeiro a Dezembro de 1911<sup>31</sup>.

Entretanto, uma vez em Madrid, Ortega concorre ao lugar de professor da *cátedra* de *Psicología, Lógica y Ética* da *Escuela Superior del Magisterio*, lugar que ocupará de 1908 até 1910, ano em que é nomeado, após concurso igualmente bem sucedido, professor

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, ex., 58 (II) e 190 (IV).

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, 67 e 70 (II).

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, ex., 83 (II).

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, 93 (II); 126, 165, 179 e 182 (III).

<sup>30</sup> “Trabajo de una manera estupenda - escribía já Ortega em 29.X.1906 -; en esta soledad y quietud el tiempo cunde prodigiosamente y aún así me viene escasísimo para las cosas que yo quiero meter en la caja de un día. De todos modos creo que este año será el que más cosecha lleva de toda mi vida.” - *Ibid.*, 132 (III). E em carta dirigida a Unamuno, em 27.I.1907, dá conta de alguns aspectos menos divulgados dos seus estudos em Marburg: “Yo me he metido en Matemáticas porque esos problemas de la física teórica me inquietan demasiado para no darles la batalla. (...). Sobre la física del Renacimiento y su propia geometria hace germinar Descartes su trasmutación filosófica. Sobre el invento infinitesimal su sistema Leibniz; sobre Kopérnico, Galileo y Newton sale Kant con su nueva trasmutación. Esto quiero yo ver: ¿ es la física nuestra algo distinto de la newtoniana, y que por tanto posibilite y exija una nueva filosofía ?” - *Epistolario completo Ortega-Unamuno* ( ed. de Laureano Robles ), Ediciones El Arquero, Madrid, 1987 ( «Obras de Ortega» - 1 ), Carta X- Marburg, 27.I.1907. Esta publicação passará a ser referida pela primeira palavra do título.

<sup>31</sup> Desta vez Ortega vai já casado e como “ pensionado” pela *Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas*.

de Metafísica da *Universidad Central* da capital espanhola. Esta *cátedra* universitária fora antes ocupada por nada menos que Nicolás Salmerón<sup>32</sup>, pelo que ser para ela escolhido representava já o princípio de um reconhecimento que viria a tomar grandes proporções. Na verdade tratava-se do momento inicial do percurso em que se iria doravante acentuar o cruzamento de duas facetas essenciais e inseparáveis de Ortega, a saber, a de homem público e a de filósofo. Com esse sentido profético que muitos lhe reconhecem e que José Gaos tão bem caracterizou<sup>33</sup>, Ortega escreveu aos vinte e três anos: “Hay en mí una lucha que ahora comienza y Dios sabe lo que durará referente a mi porvenir; es el problema siguiente: debo tomar la vía sosegada y oculta del hombre privado, del escritor, del sabio, o la otra más agitada del creador de un pueblo, del político en el alto sentido de la palabra.”<sup>34</sup> De facto, aquela primeira via produziria os melhores frutos do pensador, mas estes, não apenas foram gerados à medida que a sua intervenção na história pátria ia sendo suscitada, como estariam presentes nas múltiplas formas que essa intervenção foi assumindo. Este é certamente o motivo fundamental por que as *empresas políticas*<sup>35</sup>, como aliás todos os aspectos do fenómeno Ortega, são difíceis de compreender: não basta uma lógica interpretativa vulgar, é necessário recorrer à racionalidade *vital e histórica* que a sua filosofia configurou. Por isso,

<sup>32</sup> Muito conhecido como político de inspiração krausista, em especial como dirigente dos republicanos que confiavam numa lenta evolução cultural do povo espanhol, Nicolás Salmerón y Alonso (1838-1908), que chegou a ser Presidente na I República Espanhola, foi *catedrático* de Metafísica na *Universidad Central* de 1869 até à sua morte. Através da actividade docente, conciliada ainda com a advocacia, Salmerón granjeou considerável prestígio e no final do século passado era no seu país um dos mais eminentes professores de Filosofia - cfr. ROMERO, Francisco, Apêndice «Sobre los estudios filosóficos en España a fines del siglo XIX», in *Ortega y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, op. cit., p. 124 e ss..

<sup>33</sup> Cfr. GAOS, José, «La profecía en Ortega», in *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Imprenta Universitaria [Universidad Nacional Autónoma de México], México, 1957. Cfr. ainda Parte II - n. 641.

<sup>34</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Cartas*, op. cit., 128 (III).

<sup>35</sup> Usamos aqui a expressão com que Gonzalo Redondo intitulou uma das obras mais interessantes sobre a tarefa de intervenção cultural e pedagógica de Ortega em Espanha. A obra acompanha detidamente as manifestações que dela ficaram registadas nas publicações «El Sol», «Crisol» e «Luz», ou seja, entre 1917 e 1934; e procura esclarecê-las pela análise, ao longo de mais de mil páginas, de todo o enquadramento histórico da tentativa orteguiana de “capitanear la nave difícil de la intelectualidad española”. - REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset. «El Sol», «Crisol», «Luz» (1917-1934)*, Tomo II, op. cit., p. 573. Dispensar-nos-emos, doravante, de registar o subtítulo desta obra.

é preciso ter consciência do que há de artificial e de difícil em procurar separar, com intenções de uma determinada sistematização, o que em Ortega se integra plenamente.

Quanto à resolução de ir para a Alemanha, uma vez concluída a sua formação universitária em Madrid, Ortega resumiria bastante mais tarde, num inacabado mas precioso prólogo escrito em 1934: “(...) a los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buceando em él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que, *por el pronto al menos*, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mí país no se tenían sino vagas noticias. (...) Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana (...)” E logo em seguida: “No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. (...). Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla.”<sup>36</sup> Estas duas longas citações justificam-se pelas indicações que nos dão acerca do ânimo de um jovem intelectual que, renunciando à protecção da família de jornalistas, escritores e políticos da classe média espanhola do século XIX, parte para um meio estranho, por assumir certas necessidades que eram, quer as suas de “azor hambriento”, quer as da *sua* Espanha.

Não inaugura Ortega, evidentemente, o sentido de missão patriótica que já naquelas palavras se pode entrever. Isso obriga-nos, ainda que com a máxima brevidade possível, a mencionar aqui alguns dos dados indispensáveis à compreensão da Espanha em que o nosso

---

<sup>36</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo para alemanes*, in *O.C.*, VIII, p. 24. Doravante, citaremos este prólogo através da abreviatura *P.A.*.

pensador nasceu, tanto mais que ela veio a constituir uma trave-mestra das suas ocupações.

Nos princípios do século passado o país nosso vizinho mantinha ainda a estrutura característica do predomínio do sector primário de actividades, num regime favorável à manutenção dos privilégios feudais de nobres e eclesiásticos. O número de “ilustrados”, partícipes das correntes de ideias dominantes na Europa - e sobretudo em França - era, por outro lado, muito baixo. E nem uns nem outros recebiam da camada popular mais vasta um verdadeiro incentivo para que promovessem a renovação nacional. Para além disso, a reduzida *élite* afrancesada (de que são exemplos Feijoo e Jovellanos), que tinha conseguido ganhar algumas adesões ao longo da primeira metade do século XVIII, viu-se, a seguir à Revolução Francesa, num lugar pouco desejável, como se estivesse por natureza comprometida com os actos cruéis que aquela também trouxe consigo. A cisão entre os que defendiam uma abertura de Espanha a novas ideias e a novos costumes, e os que reagiam contra tudo (incluindo a Ciência e a Educação) o que pudesse pôr em causa a ordem tradicional de Espanha não foi curada após a invasão das tropas francesas em 1808, apesar do ideal comum de expulsar os invasores. Pelo contrário, a oposição entre as *duas Espanhas* vai-se vincando cada vez mais e está presente em todas as etapas da história espanhola novecentista, designadamente as marcadas pelas Cortes de Cádiz (1810) e subsequentes confrontos integrantes da revolução liberal, pelo governo inaugurado por Leopoldo O'Donnel e Cánovas del Castillo em 1860, pela insurreição de 1868 contra o “carlismo” e pela breve experiência da República de 1873 a que o Golpe de Estado de Sagunto (29 de Outubro de 1874) veio pôr fim. Quando Ortega nasce reina Alfonso XII e o período da Restauração - da monarquia - conta já oito anos completos. Espanha vive, em nome da estabilidade, a grande *ficção* da alternância dos partidos Conservador e Liberal no exercício do poder, o que, se

asseguraria de facto a paz interna (até ao assassinato, em 1897, do grande protagonista da Restauração, Antonio Cánovas del Castillo), seria contrário a quaisquer reformas decisivas.

A infância e os primeiros anos da juventude de Ortega têm como pano de fundo a característica dominante do canovismo e da Regência, após a morte de Alfonso XII, de *doña* María Cristina de Habsburgo y Lorena, a saber: o marasmo (denunciado por Unamuno em 1895 e que o próprio Ortega analisaria numa famosa conferência, em 1914, *Vieja y nueva política*<sup>37</sup>), apenas abalado pelo culminar da perda dos territórios coloniais em 1898, com a intervenção vitoriosa dos Estados Unidos em Cuba. Este acontecimento não pôs em causa o tipo de governo vigente, mas, surpreendendo a maioria da população, lança em todos os estratos que a constituíam um debate público até então inexistente.

Em 1898 Ortega tem quinze anos e, como vimos, terminou já o seu “Bachillerato.” Quando no ano seguinte inicia os seus estudos na *Universidad Central* de Madrid, ele é um jovem inteiramente preparado para começar a discernir a já secular oposição entre as *duas Espanhas*, bem como as recentes exigências de renovação nacional que decorriam do Desastre de 1898. O seu ambiente familiar, “de clase media culta con raíces muy hondas en la tradición y deseos de vivir de acuerdo con los nuevos tiempos”<sup>38</sup>, permitia-lhe estar como que no cerne dos novos movimentos da vida espanhola para cujo dinamismo muito contribuíra «El Imparcial»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> IDEM, *Vieja y nueva política*, in *O.C.*, I, pp. 265-299. (Esta conferência passará a ser referida através da abreviatura *V.N.P.*). Cfr. UNAMUNO, Miguel de, «Sobre el marasmo actual de España», in *En torno al casticismo*, in *Obras Completas*, Tomo I, Editorial Escelicer, Madrid, 1966, pp. 856-869.

As *Obras Completas* de Unamuno, publicadas em nove tomos pela Editorial Escelicer, de 1966 a 1971, serão, doravante, referidas pela abreviatura *O.C.*, seguida da indicação do tomo em numeração romana e da normal indicação de página ou páginas.

<sup>38</sup> AGUADO, Emiliano, *Ortega y Gasset*, op. cit., p. 18.

<sup>39</sup> Rafael Gasset y Chinchilla, que assumiu a direcção do jornal após a morte do seu pai, o fundador, Eduardo Gasset y Artime, em 1884, desenvolveu uma actividade política de relevo, tendo sido várias vezes ministro. Segundo Gonzalo Redondo, a “proclividad política de Rafael Gasset produjo inevitablemente y a la larga, que «El Imparcial» dejara de ser imparcial: de órgano creador de opinión, ajeno a intereses partidistas, «El Imparcial» se trocó en un influyente y bien realizado periódico adscrito y defensor de la idea liberal.» - REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo I, op. cit., p. 13.

Um desses movimentos fazia de Espanha uma leitura desoladora e propunha que, olhando os exemplos de França, de Inglaterra e da Alemanha, o país se *regenerasse*. Como figura emblemática deste projecto, vai impor-se um homem que, à margem de qualquer partido, conseguirá pela sua personalidade marcar o cenário político do país na transição do Século XIX para o Século XX. Trata-se de Joaquín Costa que, pela sua influência no jovem Ortega, não poderia deixar de ser por nós referido<sup>40</sup>.

Costa ficará para sempre associado à mais radical denúncia das insuficiências e desastrosas consequências da Restauração, à qual contrapôs uma verdadeira *regeneração*. Como ele, também Macías Picavea ou Damián Isern diagnosticaram a decadência espanhola nas suas vertentes política, moral, religiosa; mas foi ele quem, através de formulações divulgadas pela sua força retórica, surgiu como o mais forte proponente de um programa *regeneracionista*. Partindo da situação lamentável de “oligarquía y caciquismo” que caracterizava Espanha e preocupado, quer com as reformas sociais e administrativas inadiváveis, quer com a profunda necessidade de fomentar a produção e o ensino (resumida na fórmula “escuela y despensa”), Joaquín Costa transformou-se num símbolo da luta pela aproximação da sua pátria à civilização europeia, em nome de uma Espanha inequivocamente contemporânea “que al trasponer las fronteras no se sienta forastera, como si hubiese penetrado en otro planeta o en otro siglo”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Imediatamente após o falecimento de Joaquín Costa, Ortega, que se encontra em Marburg, escreve num artigo que «El Imparcial» publicou em 20.II.1911: “Apenas si he escrito una página alguna vez en que no apareciera el nombre de Costa como fondo resonante y ennoblecedor que yo buscara para la silueta de mis pensamientos, en realidad como epónimo y genealogía de estos mismos pensamientos.” - ORTEGA Y GASSET, José, *La herencia viva de Costa*, in *O.C.*, X, p. 171.

<sup>41</sup> COSTA, Joaquín, «Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España», in *Oligarquía y caciquismo, Colectivismo agrario y otros escritos*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 38.



Após o Desastre de 1898 e, portanto, no período em que a euforia militar da vitória do governo espanhol sobre os cubanos, em 1895, dera lugar à discussão sobre a responsabilidade da derrota verificada três anos depois, surgiu num grupo heterogêneo de escritores jovens a comum tendência para repensar o passado pátrio de uma forma nova, tanto em termos literários, como conceptuais. Esse grupo, frequentemente designado pela expressão “generación de 98” que Azorín consagrou<sup>42</sup>, sucedeu ao cepticismo da poesia de Campoamor, à análise fria da realidade espanhola feita por Galdós e à impetuosidade do teatro de Echegaray; mas recebeu do Desastre o estímulo que, fecundando o seu amor por Espanha, originou um brado corajoso, embora sem efeitos revolucionários. Assim, homens como Unamuno, Jacinto Benavente, Azorín, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Valle-Inclán, ou Antonio Machado, mais do que combater a Restauração e “volver a empezar” do zero como queriam os regeneracionistas, procuram, cada um no seu domínio, “tomar posesión” de Espanha, isto é, conhecê-la profundamente, na sua história, na sua filologia, na sua estética, para com base no esforço desse conhecimento elevar a pátria acima da vulgaridade, do conformismo e da ignorância que a impediam de alcançar os cumes mais elevados da humanidade.

Um outro elemento indispensável à compreensão da Espanha em que o pensamento de Ortega se formou é a *Institución Libre de Enseñanza*, cuja fé no poder educativo pode considerar-se o elo entre os regeneracionistas e os membros do grupo “del 98”. A *Institución* foi constituída em 1876 e teve como principal inspirador e orientador Francisco Giner de los Ríos. Em Fevereiro do ano anterior, uma circular enviada pelo Marquês de Orovio

---

<sup>42</sup> Cfr. AZORÍN «La generación de 1898», in *Clásicos y modernos*, in *Obras Selectas de «Azorín»*, 4ª ed., Biblioteca Nueva, Madrid, 1969, pp. 976-978. (Azorín é o pseudónimo literário de José Martínez Ruiz, que chegou a ser subsecretário da *Instrucción Pública* em 1914 e 1919.) Sobre o uso e o significado do controvertido título de “generación de 1898” cfr. CACHO VIU, Vicente, *Ortega y el espíritu del 98*, op. cit..

(ministro de Cánovas na pasta do *Fomento*) aos reitores das universidades “mezclaba de modo absurdo dos cuestiones - ortodoxia educativa, desde el punto de vista religioso-católico, y “dogma” monárquico-canovista”<sup>43</sup>. Os professores universitários reagiram aos propósitos governamentais de cercear a sua liberdade de ensino e fizeram-no com uma veemência inusitada, de que decorreu o afastamento de muitos deles da docência oficial, uns por determinação superior, outros porque, solidários com aqueles, a ela renunciaram voluntariamente. Foram vários destes professores rebeldes que decidiram fundar uma instituição privada sem interesses partidários, ou de carácter confessional - daí que a *Institución* tenha surgido como uma sociedade por acções -, dedicada à renovação total da educação espanhola.

Os seus princípios filosófico-pedagógicos decorrem da doutrina krausista representada em Espanha por Julián Sanz del Río. Na verdade, o que este introduziu no país, depois de se ter deslocado à Alemanha (para tal nomeado por decreto de 1843), foi a sua assimilação peculiar das teses do racionalismo harmónico que Karl Krause tinha exposto na obra, de 1811, *Das Urbild der Menschheit*. A partir da sua cátedra da *Facultad de Filosofía* da *Universidad Central* de Madrid, Sanz del Río propõe o panenteísmo de Krause e o seu ideal de harmonia universal como uma matriz de pensamento, capaz de congregar os seus compatriotas na busca da ciência e da austeridade moral, sem as quais não seria possível a reconstrução de Espanha. Embora Menéndez Pelayo tenha tratado o krausismo espanhol e o seu introdutor em Espanha quase impiedosamente<sup>44</sup>, poderá dizer-se que Sanz del Río

<sup>43</sup> GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, reimpr. da 1ª ed. de 1966, C.S.I.C. - Escuela de Historia Moderna, Madrid, 1981, p. 236.

<sup>44</sup> Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo II, C.S.I.C., Madrid, 1992, pp. 1282-1318. A título de exemplo registem-se apenas estas duas passagens: “Es error vulgarísimo el creer que Sanz del Río fué enviado a Alemania a aprender el krausismo. Basta hojear su correspondencia para persuadirse del verdadero objeto de su comisión, que fué estudiar la filosofía y la literatura alemanas en toda su extensión e integridad, lo cual él no hizo ni podía hacer quizá, por ser hombre de ninguna libertad de espíritu y de entendimiento estrecho y confuso, en quien cabían muy pocas ideas, adhiriéndose estas pocas con tenacidad de clavos.” - *Ibid.*, p. 1285; “(...) aunque los krausistas hayan querido presentar su

significa, não apenas uma tentativa de reforma filosófica, mas um momento inicial de uma atitude de reforma moral, por via pedagógica, que teria em Francisco Giner de los Ríos e na *Institución Libre de Enseñanza* os seus grandes promotores.

Os imperativos de natureza ética, científica e social que configuravam o ideal de humanidade, perfilhado tanto pelos primeiros krausistas, como pelos seus herdeiros *institucionistas*, conduziam à defesa de um liberalismo e de uma atitude religiosa heterodoxa que punham em causa o *status quo*<sup>45</sup>. No entanto, à medida que a *Institución*, através dos seus ensinamentos<sup>46</sup>, das suas conferências e de cursos breves ia, paulatinamente, ganhando adeptos para a missão de transformar os espanhóis por meio da educação, os governos iam-lhe permitindo uma influência efectiva na vida nacional. Graças a ela foi declarada a neutralidade política e religiosa da Universidade, em 1881; reformado o ensino elementar e criado o

---

filosofía como inaccesible a los profanos, de puro alta y sublime, es lo cierto que, reducida a términos llanos y despojada de toda la bambolla escolástica, con que la han revestido ad *terrorem puerorum*, es fácil encerrarla en muy breves y nada originales proposiciones (...). - Ibid., p. 1291. Para uma caracterização mais exenta do Krausismo em Espanha cfr. JOBIT, Pierre, *Les Éducateurs de l'Espagne Contemporaine*, Tomo I, E. de Boccard-Feret & Fils, Paris-Bordeaux, 1936; LÓPEZ-MORILLAS, Juan, *El krausismo español*, Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1956.

<sup>45</sup> Cfr. GÓMEZ MOLLEDA, Maria Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, op. cit., p.419 e ss..

<sup>46</sup> A *Institución Libre de Enseñanza* (I.L.E.) nasceu com uma vocação essencialmente universitária; mobilizada pela aspiração de formar as minorias que iriam transformar Espanha, começa por se dedicar ao Ensino Médio e Superior (entre 1876 e 1881), preparando os seus alunos para o “bachillerato” e para determinadas licenciaturas. Os estudos universitários revelaram-se, porém, um fracasso económico e a I.L.E., abandonando a sua ideia originária de fundar uma Universidade Livre à imagem da de Bruxelas, dedicar-se-ia ao Ensino Primário (a partir de 1878) e ao Secundário (a partir de 1881). - Cfr. CACHO VIU, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza - I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Ediciones Rialp, Madrid, 1962. Os resultados obtidos não poderiam ter sido melhores: “Aunque los institucionistas solo conocían los problemas de la enseñanza primaria de modo teórico, se entregaron con gran entusiasmo y dedicación a la creación de una primaria durante el curso 1878-1879. El éxito, en este nivel de enseñanza, fue total.” - PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, *Educación e ideología en la España contemporánea*, Editorial Labor, Barcelona, 1991, p. 288. “Más aún, en el curso 1880-1881, la Institución, consciente de que las enseñanzas primaria y media debían de impartirse estrechamente unidas, procedía a su fusión en un solo ciclo: «Nuestro propósito es que los alumnos recorran cada año no una parte de cada enseñanza, sino el dominio íntegro de todas, aunque en muy reducidos límites al comienzo, y ampliando después estos límites en todas direcciones, es decir, ganando sucesivamente extensión, elevación y profundidad». De este modo, los institucionistas convertían en realidad el viejo sueño liberal de hacer de la enseñanza media una prolongación de la primaria, al mismo tiempo que acometían con audacia una empresa nueva que sería coronada por el éxito más rotundo.” - Ibid..

*Museo Pedagógico*, no ano seguinte; e fundado o *Seminario de Pedagogía*, em Barcelona, em 1899 - para apenas referirmos alguns dos frutos das ideias dos membros da *Institución* obtidos ainda no século passado. Uma parte considerável do êxito das ideias *institucionistas* deveu-se ao espírito de Francisco Giner de los Ríos, que, tanto a partir da sua cátedra universitária, como na arte do diálogo que converteu num sacerdócio<sup>47</sup>, animava todos os professores e discípulos à sua volta a entregarem-se sem reservas à renovação educativa do país, sacrificando se necessário os seus interesses particulares<sup>48</sup>.

As preocupações pedagógicas eram o vector em que coincidiam os *institucionistas* que, como Giner de los Ríos, não preconizavam uma intervenção política directa e os que não concebiam a transformação dos indivíduos à margem da transformação do Estado. E, dado que, quer os adeptos da *regeneração* com Joaquín Costa à cabeça, quer os membros do grupo “de 98” fariam da denúncia da incultura espanhola um dos instrumentos principais do que entendiam ser a sua missão patriótica, encontramos em Espanha, na transição para o nosso século, uma tendência comum a todos os movimentos de ideias - e a todas as camadas da população após o Desastre de 1898 - para considerar a Educação o objectivo prioritário de todas as reformas.

A realidade, no entanto, estava ainda muito aquém do que se reclamava. Ortega, apesar de bastante jovem quando realizou os seus estudos universitários, apercebeu-se inequivocamente disso, o que o levaria a considerar a Universidade espanhola como uma

---

<sup>47</sup> “Otros grandes hombres han hecho de la conversación un arte. Don Francisco hizo de ella un sacerdocio. Como él medio en broma decía, administraba pródigamente el santo sacramento de la palabra.” - ZULUETA, Luis de, *Don Francisco - In memoriam. Lo que se lleva*, in «Boletín de la Institución Libre de Enseñanza», Madrid, Tomo XXXIX, n.ºs 659-660 (1915), 46. “Nunca podremos contar uno por uno, los mil hilos que fue amorosamente tejiendo en cincuenta años de incesante apostolado.” - *Ibid.*, 47.

<sup>48</sup> Cfr. GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, op. cit., p.248.

“Universidad fantasma”, onde “la sombra de un professor pasa lista sañudamente a las sombras de unos estudiantes”<sup>49</sup>. Não nos esqueçamos também de que uma das razões invocadas por Ortega para a sua primeira ida para a Alemanha foi a necessidade de ampliar a sua formação.<sup>50</sup> Tratava-se de ir além da cultura francesa, na qual ele próprio se “hallaba hundido” e da qual “no podía España nutrirse más”<sup>51</sup>.

De facto, nos primeiros artigos de Ortega a maioria dos autores referidos são os franceses Victor Hugo, Ponsard, Taine, Sarcey, Anatole France, Flaubert, Stendhal, Chateaubriand, Maeterlinck, Mathieu de Noailles<sup>52</sup>; e estes e muitos outros nomes, como os de Descartes, Montaigne, Voltaire, Barrés, Pascal, Renan, Mirabeau, Balzac, Zola, Verlaine, Bergson marcariam uma presença notória em toda a obra do filósofo espanhol, bem como na sua biblioteca pessoal<sup>53</sup>.

Regressado a Espanha depois dos dois anos, já referidos, de intenso estudo nas Universidades de Leipzig, Berlim e Marburg, Ortega, embora considerando que “la raza francesa está enferma”<sup>54</sup> e a sua cultura “decadente”<sup>55</sup>, não pode deixar de reconhecer: “Yo conservo un gran amor hacia esos literatos franceses en cuyas obras hemos aprendido a escribir por falta de maestros nacionales. Creo que en la novela, como en la pintura, han habilitado un nuevo instrumento artístico que sin ellos hubiera tardado un siglo más en ser descubierto: el realismo a la manera de Flaubert y el impresionismo de Manet representan la

---

<sup>49</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Una fiesta de paz*, in *O.C.*, I, p. 127.

<sup>50</sup> Cfr. Parte I - n. 36.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cfr. IDEM, *Glosas, La «Sonata de Estío» de don Ramón del Valle-Inclán, El poeta del misterio, «El rostro maravillado»*, in *O.C.*, I, pp. 13-37.

<sup>53</sup> “La biblioteca de Ortega contenía millares de libros franceses: había leído a los filósofos, a los historiadores, a los autores de libros de memorias, a los viajeros.” - MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, p. 333.

<sup>54</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Alemán, latín y griego*, in *O.C.*, I, p. 207.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 208.

postura estética más acertada, más vigorosa, más digna que hasta ahora han inventado los hombres.”<sup>56</sup>

De entre os autores que mais influência tiveram sobre os primeiros escritos de Ortega destaca-se Renan, não apenas referido frequentes vezes como suporte de certas convicções, mas também objecto de dois específicos estudos: um de 1909, *Renan*<sup>57</sup>, e outro do ano seguinte, *La teología de Renan*<sup>58</sup>. “Los libros de Renan me acompañan desde niño; en muchas ocasiones me han servido de abrevadero espiritual, y más de una vez han calmado ciertos dolores metafísicos que acometen a los corazones mozos sensibilizados por la soledad”<sup>59</sup>, admite Ortega. Porém, é o homem Renan, “su forma psicológica, su ecuación interna, la composición armoniosa de su alma”, o que o atrai<sup>60</sup>. Toca-o a sensibilidade, “el oído finísimo de Renan” que lhe permitia discernir, por detrás da turbulência da história, “el rumor que suscita la pausada germinación de la paz sobre la tierra”<sup>61</sup>; mas, com apenas vinte e seis anos, demarca-se já de aspectos fundamentais da obra de um dos franceses que mais admirou<sup>62</sup>.

Se é verdade que, tanto a formação básica de Ortega, como Espanha em geral tinham uma dívida considerável para com a cultura francesa<sup>63</sup>, esta não era já suficiente,

<sup>56</sup> Ibid.. Repare-se que Ortega adopta aqui uma atitude inconciliável com o desdém radical que, ex., os krauistas manifestaram em relação à cultura francesa - em particular em relação à sua filosofia, que consideravam responsável pela esterilidade do génio espanhol.

<sup>57</sup> IDEM, *Renan*, in *O.C.*, I, pp. 443-467.

<sup>58</sup> IDEM, *La teología de Renan*, in *ibid.*, pp. 133-136.

<sup>59</sup> IDEM, *Renan*, *op. cit.*, p. 443.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 447-448.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 457. Fernando Salmerón, ao estudar o tema da cultura na sua obra *Las mocedades de Ortega*, põe em relevo a importância de Renan como suporte da concepção do jovem Ortega da cultura como processo de unificação e pacificação entre os homens - cfr. SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, pp. 86-88.

<sup>62</sup> “No olvidará el lector que voy describiendo el espíritu de Renan según el recuerdo de lecturas ya un poco lejanas (...), ni menos ha de pensarse que comparto sus convicciones. “ - ORTEGA Y GASSET, José, *Renan*, *op. cit.*, p. 467. “Preferiríamos ser Renan a haber escrito sus libros: lo contrario nos acontece, por ejemplo, con el «magister» Kant”. - *Ibid.*, p. 448. Cfr. crítica à “subjetividad de Renan” - *ibid.*, pp. 448-451.

<sup>63</sup> “Debo (...) mucho, mucho a Francia y considero que la influencia francesa fue en su hora muy beneficiosa para España.” - IDEM, *P.A.*, *op. cit.*, p. 22.

segundo o recém-doutorado em *Filosofia y Letras*, para conduzir a cultura espanhola a uma “vida esencial”<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> IDEM, *Problemas culturales*, in *O.C.*, I, p. 551; IDEM, *Alemán, latín y griego*, op. cit., p. 209. Em 4.III.1905, pouco tempo depois de chegar a Leipzig, já Ortega, em carta escrita à sua noiva, considerava: “Cada día comprendo mejor la gran decisión que ha sido venirme aquí, y me afirmo en reconocer la tremenda influencia que este mi viaje ha de tener en el resto de mis días y acaso en los de mi patria.” - IDEM, *Cartas*, op. cit., 96 (III).

## CAPÍTULO 2 – PRIMEIROS GESTOS INEQUÍVOCOS DE AFIRMAÇÃO ORIGINAL

O jovem que reentra em Madrid, no Outono de 1907, traz da Alemanha uma bagagem carregada de leituras e de experiências, que lhe asseguram ter escapado a ser “uno de tantos”<sup>65</sup>. Começa então a colaborar com regularidade no «El Imparcial» - comentando temas e acontecimentos da vida pública - e participa na fundação, no começo de 1908, da revista semanal «Faro»<sup>66</sup>, na qual alimenta uma interessante polémica com Ramiro de Maeztu, apesar da amizade fraternal que os unia<sup>67</sup>.

A polémica tem origem na surpresa causada a Ortega pela forma como Maeztu, num artigo publicado em «Nuevo Mundo», comenta a sobrevalorização das ideias políticas defendida pelo seu amigo madrileño em *La reforma liberal*<sup>68</sup>, aparecido no primeiro número de «Faro». É sobretudo à incompreensão da sua tese, de que sem correntes de ideias políticas a intervenção dos políticos se anula, que Ortega reage e que, partindo de Maeztu, o leva a escrever: “Leyendo esto me he puesto a recordar los tiempos, no muy lejanos, en que, unidos por estrecha amistad, íbamos a lo largo de estas calles torvas madrileñas, como

---

<sup>65</sup> Numa carta a Francisco Navarro Ledesma que Ortega não chegou a enviar escrevia: “(...) yo sentía un asco horrible allá, una inquietud propia del que vive entre cosas que *fien* como dicen en Granada. Y yo estaba seguro de que a seguir allí acabaría por ser uno de tantos (...)” - IDEM, *Cartas*, op. cit., 193 (IV).

Para o estudo da correspondência trocada entre Ortega e Francisco Navarro Ledesma cfr.: *Cartas inéditas a Navarro Ledesma* (publicadas por Salvador de Madariaga), in «Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura», Paris, nº 66 (1962), 2-23.

<sup>66</sup> De «Faro» [Revista científico-literária; Madrid (Director gerente Bernardo Rengifo y Tercero) (1908 - 1909)] publicaram-se cinquenta e quatro números, o primeiro dos quais em 23.II.1908. Ortega participou activamente na fundação da revista e colaborou durante os seus primeiros trinta números.

<sup>67</sup> Ramiro de Maeztu y Whitney - que pertencia ao grupo “del 98” - embora nove anos mais velho que Ortega manteve com este uma fraterna amizade juvenil, que se prolongaria entre as respectivas irmãs, María de Maeztu (reconhecida em Espanha como uma distinta pedagoga) e Rafaela Ortega y Gasset (única irmã de José, nascida cerca de um ano e meio depois dele - em 12.X.1884). Cfr. ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1995)*, op. cit., pp. 18-19. A relação entre Ortega y Ramiro de Maeztu ter-se-á iniciado em 1902 - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Cartas*, 28 (II), n. 3 - e terá tido como um dos interesses em comum o pensamento de Nietzsche - cfr. Parte II - n. 11.

<sup>68</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *La reforma liberal*, in *O.C.*, X, pp. 31-38.



un hermano mayor y un hermano menor, entretejiendo nuestros puros y ardientes ensueños de acción ideal. Y no acierto a comprender cómo aquella no rota fraternidad ha venido cayendo tanto que hoy me hace usted decir y pensar cosas tan ineptas. No, querido Ramiro; el intelectualismo (?), el idealismo que yo defiendo, no llevan a creer que las ideas andan solas.<sup>69</sup>

Se transcrevemos esta longa citação, em vez daquelas em que verdadeiramente encontramos os aspectos conceptuais da oposição entre Ramiro de Maeztu e Ortega<sup>70</sup>, é porque, para já, nos interessa salientar o misto de franqueza e de assertividade que caracterizou o tom do nosso jovem pensador, tanto quanto as primícias da sua defesa da Política acima dos temas políticos imediatos e dos seus protagonistas.

A Ramiro de Maeztu - que compartilhava com o grupo “del 98” uma assinalável intolerância e que, depois de uma mocidade revolucionária, cedo se tornaria num símbolo da posição contrária<sup>71</sup> - não terão caído bem os apelos de Ortega a uma renovação da *emoção liberal*, nem a implicação entre *liberalismo* e *socialismo* que ele estabelece, no texto que desencadeou a polémica<sup>72</sup>.

Na sua simpatia juvenil pelo socialismo Ortega encontra-se mais próximo daquele que, apesar de nascido em 1864, é por muitos considerado o maior representante “del 98”: Miguel de Unamuno, que consideramos o interlocutor sempre implícito, quando não explícito, de Ortega y Gasset<sup>73</sup>. De facto, embora não seja essa a razão por excelência do que

<sup>69</sup> IDEM, *¿ Hombres o ideas?*, in O.C., I, p. 439.

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 439-442; IDEM, *Algunas notas*, in *ibid.*, pp. 111-116; IDEM, *Sobre una apología de la inexactitud*, in *ibid.*, pp. 117-123.

<sup>71</sup> Cfr. FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo, *Ortega y el 98*, op. cit., p. 115 e ss., e pp. 123-124.

<sup>72</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *La reforma liberal*, op. cit., p. 31 e pp. 37-38.

<sup>73</sup> Até este momento da presente dissertação fizemos apenas duas passageiras referências a Unamuno, apesar da importância crucial que este tem para a compreensão de Ortega y Gasset e da sua obra. Porém, na nossa dissertação de Mestrado tivemos oportunidade de sistematizar os aspectos fundamentais das reflexões

Unamuno desde cedo significou para o jovem pensador madrileno, o professor de Salamanca teve, a partir de 1894, um assumido pendor socialista. A Bilbao em que nascera ofereceu-lhe exemplos suficientes das “plagas del capitalismo burgués”, por oposição ao qual Unamuno se proporá trabalhar e escreverá, em colaboração com «La Lucha de Clases»<sup>74</sup> - órgão da *Agrupación Socialista de Bilbao* -, numerosos artigos<sup>75</sup>. Ainda esta colaboração não tinha sido interrompida, quando numa carta escrita de Marburg a Unamuno, em princípios de 1907, Ortega refere, entre diversas apreciações da - note-se - “decadência cultural de Alemanha”, o seguinte: “Los señores en cuya casa vivo (...) han llegado a odiarme porque soy socialista.”<sup>76</sup> Na verdade, ao regressar a Espanha aumenta a aproximação de Ortega ao socialismo espanhol, cuja evolução viria a acompanhar, assistindo a diversas sessões dos Congressos do *Partido Socialista Obrero Español* (P.S.O.E.) e apreciando o papel de Pablo Iglesias na vida nacional<sup>77</sup>.

O exemplo da figura de Unamuno, dezanove anos mais velho e que pelo valor da sua obra se afirmara já em Espanha quando Ortega aparece com alguma projecção no horizonte madrileno, despertou no jovem, não apenas uma admiração confessa, mas também o reconhecimento de algumas afinidades essenciais.

Na primeira das cartas de Ortega a Unamuno que se conserva na *Casa - Museo de Unamuno* o jovem licenciado dirigia-se ao prestigiado professor e reitor de Salamanca com

---

filosóficas dos dois grandes pensadores da Época Contemporânea em Espanha. Por não ter cabimento um tal desenvolvimento, limitar-nos-emos, à medida que for indispensável, a salientar um ou outro aspecto do que anteriormente defendemos. - Cfr. ALMEIDA, Margarida Isaura, *Unamuno e Ortega - A Vida Humana, Tema Central do Filosofar*, Texto dactilografado da Dissertação de Mestrado em Filosofia Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1988.

<sup>74</sup> Cfr. UNAMUNO, Miguel de, «Un socialista más», in *Escritos dispersos*, in *O.C.*, IX, pp. 477-479.

<sup>75</sup> Muitos deles estão reunidos em *Escritos dispersos*, op. cit., pp. 475-926.

<sup>76</sup> *Epistolario*, op. cit., Carta X - Marburg, 27.I.1907. Numa carta à sua futura esposa, escrita em Marburg, em 11.XI.1906, encontramos também este indício da sua adesão a um socialismo liberal: “El liberalismo era algo cuando no existían libertades políticas: ganar éstas, era su destino. Hoy el liberal tiene que ser más que liberal, mucho más: por ej. socialista.” - ORTEGA Y GASSET, José, *Cartas*, op. cit., 140 (III).

<sup>77</sup> Cfr. IDEM, *El recato socialista, Pablo Iglesias, Miscelánea Socialista, Socialismo y aristocracia*, in *O.C.*, X, pp. 79-81, pp. 139-142, pp. 200-206 e pp. 238-240.

um carinhoso “Mi querido amigo” a que correspondia, na despedida, uma expressão igualmente emotiva e franca: “Sabe usted es su amigo de veras, J.O.G.”<sup>78</sup> Este tipo de tratamento epistolar que se confirma com o passar dos anos<sup>79</sup> - apesar dessa forma de contacto se ir tornando menos frequente - é correspondido por Unamuno com cumprimentos de amizade e de lealdade<sup>80</sup>. Aliás, este dera já a Ortega, no seu artigo *Almas de jóvenes* - publicado em Maio de 1904 -, um lugar destacado entre os jovens que lhe interessavam e usara insistentemente a expressão “mi joven amigo José Ortega y Gasset”<sup>81</sup>.

Unamuno é, sem dúvida, um interlocutor de que Ortega se orgulha e isso percebe-se mesmo nos desafios críticos que lhe lança em epístolas da juventude<sup>82</sup>, onde se podem entrever as condições que farão nascer de um solo de grandes preocupações comuns as teses

<sup>78</sup> *Epistolario*, op. cit., Carta I - Madrid, 6.I.1904.

<sup>79</sup> Ex.: “Mi muy querido Don Miguel (...)”; “Un abrazo cordialísimo de su amigo / *Pepe Ortega*”. - Ibid., Carta VIII - Marburg, 30.XII.1906. “Querido Unamuno (...)”; “Su cordial amigo / *Pepe Ortega*” - Ibid., Carta XIII - Madrid, 8.III.1908. “Amigo D. Miguel (...)”; “Suyo / *Ortega*”. - Ibid., Carta XXX - Vitoria, 2.IX.1914. “Sr. Don Miguel de Unamuno / Querido Don Miguel (...)”; “Sabe cuán suyo es (...)” - Ibid., Carta XL - Madrid, 26.II.1915. “Reciba mi saludo afectuoso (...)” - Ibid., Carta XLIII - Zumaya, 18.IX.1919.

<sup>80</sup> Ex.: “Sr. D. José Ortega Gasset / Mi muy querido amigo (...)”; “Sabe cuán de veras es su amigo - y esto es lo que impuerta - y muy leal (...)”. - Ibid., Carta III - Salamanca, 17.V.1906. “Le abraza su amargado amigo (...)” - Ibid., Carta XIX - Salamanca, 14.V.1908. “Ya sabe cuán su amigo es (...)” - Ibid., Carta XXIV - Salamanca, 26.VII.1910. “Querido Ortega (...)” - Ibid., Carta XXIX - Salamanca, 21.XI.1912. “Ya sabe cuán de veras y cuán su amigo es (...)” - Ibid., Carta XXXIV - Salamanca, 24.X.1914. “Usted sabe que de verdad es su amigo (...)” - Ibid., Carta XLV - Salamanca, 31.XII.1922. “De usted, el amigo en esta carta, es amigo entrañado.” - Ibid., Carta XLVIII - [Salamanca, XI?-1933].

<sup>81</sup> Cfr. UNAMUNO, Miguel de, «Almas de jóvenes», in *Otros Ensayos*, in *O.C.*, I, pp. 1148-1159.

<sup>82</sup> Ex., na mesma carta que é o primeiro exemplo de que dispomos do entusiasmo de Ortega por Unamuno e pela sua amizade escreveu aquele, quando tinha apenas vinte e um anos: “(...) le he de confesar que ese misticismo español-clásico, que en su ideario aparece de cuando en cuando, no me convence; me parece una cosa como musgo, que tapiza poco a poco las almas un poco solitarias como la de usted (...)”. - *Epistolario*, op. cit., Carta I - Madrid, 6.I.1904. “Creo que le hace falta a V., mi buen Don Miguel, una continencia, una cejuela, un cilicillo; si no nos vamos de cabeza al misticismo energuménico y por ese mero hecho nos colocamos fuera de Europa (...)” - Ibid., Carta VIII - Marburg, 30.XII.1906. “(...) V. me temo que equivoca la cultura con su hija la civilización y aún más con los rasgos de la vida de un pueblo donde hay *ya o todavía* cultura.” - Ibid., Carta IX - Marburg, 3.I.1907. “Aquí tengo algunos libros de V. (...). No acabo de amigarme con ellos porque según le he dicho ya con afectuosa impertinencia, ninguno de ellos da la armonía de lo que V. será, cuando acabe V. de salirse fuera de la realidad para crear otra nueva realidad.” - Ibid., Carta X - Marburg, 27.I.1907. Limitamo-nos neste momento a ilustrar os desafios críticos mencionados no corpo do trabalho a partir de cartas escritas antes de Ortega regressar da sua primeira estada na Alemanha e se aproximar, conforme referíamos, dos socialistas do P.S.O.E..

contrárias de uma viva polémica. Ortega não quis evitar esta polémica e encontramos elementos para a sua compreensão no próprio decurso da que manteve com Ramiro de Maeztu em torno, não apenas dos aspectos supracitados, mas igualmente da importância da *ciência* (rigor; procura intelectual da verdade; precisão) e da abertura ao resto da Europa como gérmenes da solução para os problemas espanhóis.

Deixámos para agora estes aspectos da polémica entre Ortega y Maeztu, porque eles estão também presentes na que se estabeleceu entre o primeiro e Unamuno.

No mesmo artigo de 1908 em que o nosso jovem madrilenho critica Maeztu, por excesso de boas intenções e falta de rigor na discussão das questões nacionais<sup>83</sup>, sintetiza coincidências e diferenças em relação a Unamuno. “Hoy mismo - escribe - (...) he publicado unos párrafos en *El Imparcial* acerca del último discurso de Unamuno. Creía haber compuesto en ellos una apología prudente de la acción política que con tanto nervio y firmeza va ejerciendo sobre la muerta nación el rector de Salamanca.” Não se ficando apenas pela referência apologética à acção política unamuniana, Ortega justifica: “Ni podía yo hacer otra cosa cuando las ideas políticas de Unamuno son exactamente las mismas que trato de defender con la ruin lancilla moderna de mi pluma.”<sup>84</sup>. Porém, da mesma forma que não poupa elogios a quem lhe parece ser “uno de los últimos baluartes de las esperanzas

---

<sup>83</sup> “Estimo sobremanera las intenciones de Maeztu, y su fuego patriótico; pero no cumpliría el deber de franqueza que le debo si no censurara la irrespetuosidad con que toca cuestiones que sólo pueden ser resueltas con métodos técnicos difícilmente improvisables. Su energía espiritual le impele a lanzarse dentro de selvas problemáticas y el ardor de su sangre valiente al golpearle las venas le enciende tanto que no advierte los tallos, los arbustos y los gérmenes que al paso destroza.” E linhas abaixo escreve: “La verdad no tiene otro camino que la ciencia: La fe sólo lleva a creer. Benditas nos son las buenas intenciones; pero preferimos los buenos métodos.” - ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre una apología de la inexactitud*, in *O.C.*, I, p. 122. Note-se a apreciação a respeito de Maeztu que Ortega partilhou numa das suas primeiras cartas a Unamuno: “(...) tengo a Ramiro como el hombre más bueno, más de primer movimiento, más sincero, más *niño*, en fin, con menos retroideas de cuantos andan con una pluma en la mano. Ama las cosas tan fuertemente, con tanta inocencia, con tal ardor y olvido de sí mismo y de los demás, con tal desprecio del ridículo, que las estropea, las rompe y las hiere en la matriz.” - *Epistolario*, op. cit., Carta II - Madrid, s.d. - 1904.

<sup>84</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre una apología de la inexactitud*, op. cit., p. 117.

españolas”<sup>85</sup> expressa abertamente o seguinte: “(...) aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada de místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando con el tronco de encina de su yo las testas celtíberas. Pero si Unamuno dice, como no hace mucho en *Faro*, que Madrid es lo único europeo de España y, poco después em Bilbao, que Madrid es un patrimonio de la frivolidad, me reservo el derecho de pensar que esas caprichosas psicologías de las ciudades son tonterías, imprudencias o injusticias.”<sup>86</sup> Ortega não procurava, é evidente, pôr aqui em questão a consabida dificuldade de Unamuno em relacionar-se com a capital espanhola<sup>87</sup>, mas sim denunciar a incongruência e nalguma medida o desperdício de um dos seus compatriotas mais capazes.

No ano seguinte - 1909 -, o que antes não passava de reparos feitos por Ortega com *afectuosa impertinência* tornou-se em acesa expressão de desencanto. O mesmo Unamuno que, em 1895, no último ensaio de *En torno al casticismo* reclamara, como cura para o estado de “anemia mental” do país<sup>88</sup>, “el abrir de par en par las ventanas al campo europeo

<sup>85</sup> Ibid..

<sup>86</sup> Ibid., p. 118.

<sup>87</sup> Tendo realizado em Madrid os seus estudos superiores - na *Facultad de Filosofía y Letras* da *Universidad Central*, entre 1880 e 1884 -, Unamuno nunca manifestou grande simpatía por aquela cidade. Comparando Bilbao com Madrid escreveu, por exemplo, com ironía: “Ahí [em Bilbao] abundan los que leen, estudian y aprenden y se guardan lo aprendido (...), mientras que aquí les cosquillea en la cabeza de tal modo lo adquirido, que no hallan reposo hasta echarlo fuera, a la primera ocasión, en forma de discurso o de debate.” - UNAMUNO, Miguel de, «Madrid y Bilbao - Reflexiones de un bilbaíno en la corte», in *De mi vida*, in *O.C.*, VIII, p. 176. Mariás considera mesmo que “Unamuno era un provinciano, con todas sus consecuencias; un vasco de Bilbao trasplantado a Salamanca, que nutre su vida vegetativa con la sustancia de la vida cotidiana de ambas ciudades; Unamuno iba y venía, hacía cortas apariciones en Madrid para volver en seguida a Salamanca (...)” - MARIÁS, Julián, *Genio y figura de Miguel de Unamuno*, in *O.*, V, pp. 255-256. Por essa razão, Ortega refere-se com frequência a Unamuno chamando-lhe “morabito” (ermita) - Cfr., ex., ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre los estudios clásicos*, in *O.C.*, I, p. 64; IDEM, *Renan*, in *ibid.*, p. 461. No entanto, na mocidade Ortega revelou, tal como Unamuno, aversão à grande cidade e Madrid foi para ambos um ex. do objecto dessa aversão. Com o passar dos anos a visão da capital muda substancialmente nos dois autores, embora em Unamuno subsista a tendência para considerar Madrid uma cidade de futilidades. - Cfr. MARIÁS, Julián, *La retracción a España del europeo Ortega (Hace sesenta años)*, in *O.*, IX, pp. 628-632.

<sup>88</sup> Cfr. UNAMUNO, Miguel de, «Sobre el marasmo actual de España», in *En torno al casticismo*, in *O.C.*, I, p. 861.

para que se oree la patria”<sup>89</sup>, apelida agora de “papanatas” aqueles que admiravam a Europa<sup>90</sup>.

Voltemos um pouco atrás no tempo. Ortega - como sugerimos anteriormente - fora sem dúvida, enquanto estudante universitário, muito sensível às análises de Espanha que homens como Joaquín Costa e Unamuno tiveram a coragem de tornar públicas. Se naquele o terá atraído o vigor da apresentação do seu diagnóstico político nacional, deste terá fixado a tese de que a vitalidade de Espanha dependia de uma espécie de renascimento das características mais profundas do seu povo a que o exemplo da vida europeia e dos seus ideais seria útil. Unamuno tinha lançado o seu apelo: “¡ Ojalá una verdadera juventud, animosa y libre, rompiendo la malla que nos ahoga y la monotonía uniforme en que estamos alineados, se vuelva con amor a estudiar el pueblo que nos sustenta a todos, y abriendo el pecho y los ojos a las corrientes todas ultrapirenaicas y sin encerrarse en capullos casticistas (...), avive con la ducha reconfortante de los jóvenes ideales cosmopolitas el espíritu colectivo intracastizo que duerme esperando un redentor!”<sup>91</sup>; e Ortega partiu para a Alemanha, em 1905, intimamente convencido da necessidade pessoal e pátria de grandes e renovados esforços de formação cultural. De regresso a Espanha, cedo suspeita de um *desvío*

<sup>89</sup> Ibid., p. 867. Ele próprio utiliza na sua obra referências, que revelam a sua participação no saber intelectual de toda a Europa, designadamente a sua familiaridade com o pensamento filosófico, teológico e religioso clássico e contemporâneo. - Cfr. MARÍAS, Julián, *Genio y figura de Miguel de Unamuno*, op. cit., pp. 254-258. Isto mesmo era do conhecimento de Ortega, que escreve, num prólogo de 1940, a propósito de Ganivet e de Unamuno: “(...) notemos la ampliación gigante que representan del horizonte ibérico. Francia había influido constantemente sobre España desde 1750, pero esta influencia era de arriba abajo. Ganivet y Unamuno son los primeros cuyo trato con la producción francesa es de igual a igual. La conocen más a fondo que las generaciones anteriores, pero no son invadidos ni colonizados por ella. (...) fueron los primeros en penetrar más allá y tomar contacto directo con la obra de las naciones del Norte y Centro de Europa. Inglaterra, Dinamarca, Escandinavia, Finlandia, Alemania les agudan a poner en su sitio, sitio de honor pero acotado, limitado, al espíritu francés (...)” - ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a «Cartas finlandesas» y «Hombres del Norte», de Angel Ganivet*, in *O.C.*, VI, p. 372.

<sup>90</sup> Unamuno procurava reforçar assim a posição manifestada por Azorín num seu artigo. - Cfr. AZORÍN, *Colección de farsantes*, in «ABC. Diario Ilustrado», Madrid, 2ª Época, Año V, nº 1558, 12.IX.1909, 13-14; *De Unamuno*, in «ABC. Diario Ilustrado», Madrid, 2ª Época, Año V, nº 1561, 15.IX.1909, 10.

<sup>91</sup> UNAMUNO, Miguel de, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 869.

“africanista” em Unamuno<sup>92</sup> e faz questão de defender que “el verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo.”<sup>93</sup> Estamos também no momento em que Ortega concorre a uma *cátedra* na *Escuela Superior del Magisterio*<sup>94</sup> e é nomeado, por *Real Orden* de 24 de Junho de 1908, professor de *Psicología, Lógica Y Ética*<sup>95</sup>. Continua, entretanto, a afirmar: “La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida”<sup>96</sup> e, procurando concorrer para a definição da Europa, apresenta sob a forma de equação “Europa = ciencia” e justifica que “todo lo demás le es común con el resto del planeta”<sup>97</sup>. Estas ideias de Ortega são expostas em *Asamblea para el Progreso de las Ciencias* como um contributo para o que se lhe afigura dever mobilizar o *Congreso Científico de Zaragoza*, que iria realizar-se no Outono desse mesmo ano de 1908<sup>98</sup>. A proposta orteguiana da europeização de Espanha continua a parecer-lhe a saída para “[l]a inquietud y las emociones interinas” que menciona num artigo do ano seguinte<sup>99</sup>.

Em 1909 a tendência que acentuava a importância de os espanhóis despertarem para a sua condição europeia está bastante divulgada; começa, aliás, a crescer o número dos seus defensores. E é precisamente nesta altura que é publicada uma carta enviada por Unamuno a Azorín em que aquele considera desmedido o fascínio que a Europa estava a exercer sobre

<sup>92</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre los estudios clásicos*, in *O.C.*, I, p. 64.

<sup>93</sup> IDEM, *Pidiendo una biblioteca*, in *ibid.*, I, p. 84.

<sup>94</sup> Cfr. referências feitas por Ortega à importância e aos limites desta escola de formação de professores num artigo, enviado de Berlim em Agosto de 1907: IDEM, «Anarquía gubernamental», in *Cartas de un joven español*, op. cit., pp. 289-294.

<sup>95</sup> Tratava-se, precisamente, de uma disciplina que Ortega tinha posto em causa - no artigo citado na n. anterior -, em virtude dos seus evidentes problemas epistemológicos - cfr. *ibid.*, pp. 292-293.

<sup>96</sup> IDEM, *Asamblea para el Progreso de las Ciencias*, in *O.C.*, I, p. 99.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 102. Cfr. *ibid.*, p. 106.

<sup>98</sup> “Algunas personas de la mejor voluntad, cuyos nombres son respetables e ilustres, de han propuesto iniciar una Asamblea para el fomento de las labores científicas en España (...).

Esta Asamblea científica abrirá sus sesiones en Zaragoza durante el otoño próximo. Se trata de que concurren a ellas los pocos o muchos aficionados a estudios matemáticos, naturales, filológicos y filosóficos que haya en España (...). Tal proyecto exige de todos nosotros, ignorantes, cultos y entreverados, amor y solicitud.” - *Ibid.*, p. 104. Ortega interveio mesmo nesse *Congreso Científico de Zaragoza* e na sessão do dia 16.X.1908 apresentou o trabalho intitulado *Descartes y el método transcendental*.

<sup>99</sup> IDEM, *Una fiesta de paz*, in *O.C.*, I, p. 124.

Espanha e chama “papanatas” (papalvos) aos que admiravam os europeus<sup>100</sup>. Do ponto de vista de Unamuno impunha-se, sim, a exaltação das qualidades nacionais, e assumiu esta tarefa com um tal radicalismo que Ortega sentiu necessidade de reagir através de um comentário extremamente duro<sup>101</sup>. Considerando que a Europa era até ao momento o denominador comum mais importante de todos os seus escritos, conclui: “Ahora bien, yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas”<sup>102</sup>. Por isso, procura interpretar a atitude de Unamuno e, perante a forma a-crítica como este defende as superioridades dos espanhóis - afirmando que “si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste”<sup>103</sup> -, compara Unamuno ao rapaz típico dos bailes de aldeia que, por volta da meia-noite, se sente tentado a causar a confusão, dando uma cacetada na candeia que ilumina o recinto de dança<sup>104</sup>. Perto do final do artigo, Ortega apela ao abandono das querelas pessoais e à aproximação, pelos espanhóis, do campo da responsabilidade intelectual. Mas são ainda para Unamuno as ásperas palavras com que termina: “(...) no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizon oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea entre ellas.”<sup>105</sup>.

Importa-nos sublinhar, desde já, que, apesar da violência da polémica que temos vindo a ilustrar, as relações entre os dois pensadores não se quebraram, como se provou

<sup>100</sup> Cfr. Parte I - n. 90.

<sup>101</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Unamuno y Europa, fábula*, in *O.C.*, I, pp. 128-132. Mais, ou pelo menos tão violenta como a sua foi a reacção de Américo Castro, que Ortega cita longamente e de quem destacamos estes dois períodos: “Torpes andan quienes barajando a su sabor hechos de difícil comprobación para los más, pretenden - con palabras de fanfarria mal adobadas de pretendido amor a la tierra - cubrir con la prez de un nombre ilustre el nefando pecado de la felonía intelectual.

No otra cosa significa colocar el nombre del señor D. Ramón Menéndez Pidal entre el elogio de un chileno que “le prefiere” a los alemanes y una deslavazada censura para los que fuera de España se han preocupado, mucho antes que el Sr. Unamuno pudiera soñarlo, de hacer una ciencia del estudio de nuestra lengua.” - cit. in *ibid.*, p. 130.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>103</sup> Cit. in *ibid.*, p. 129.

<sup>104</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 132.



sobretudo aquando da destituição de Unamuno, em 1914, do seu lugar de reitor da Universidade de Salamanca<sup>106</sup> e, em 1936, quando Ortega redige o artigo *En la muerte de Unamuno*<sup>107</sup>.

O pormenor com que abordámos os momentos da polémica entre Ortega e dois importantes nomes do grupo “del 98” permite-nos compreender como se impôs ao conhecimento público e se situou na comunidade intelectual espanhola o jovem de vinte e cinco ou vinte e seis anos<sup>108</sup>, recém-chegado de Marburg. A sua preocupação com Espanha e o dever que sente de contribuir para a revitalização da cultura nacional condicionam decisivamente os momentos, as formas e o tom das suas intervenções.

<sup>106</sup> Miguel de Unamuno foi, em 1914, destituído do seu cargo de Reitor, que desempenhava na Universidade de Salamanca há catorze anos, sob a vaga acusação de que se verificavam “irregularidades” no reconhecimento de títulos académicos. A destituição de Unamuno, assinada pelo ministro da tutela de então - *Ministerio de Instrucción y Bellas Artes* -, Francisco Bergamín, era o culminar de um processo, em que o Reitor foi revelando em crescendo o seu inconformismo a respeito do ensino universitário. Ortega indigna-se contra as pseudo-razões invocadas para o afastamento de Unamuno, quando este era conhecido pelo seu rigor, se não mesmo legalismo. Questiona, pois, com frontalidade: “¿será el hecho presente un golpe que se quiere dar por la política al pensamiento?” - IDEM, *La guerra y la destitución de Unamuno*, in *O.C.*, X, p. 256. E num outro texto mais longo Ortega toma explicitamente a defesa de Unamuno, a quem considera “uno de los más altos escritores de España, un hombre de quien la firma ha reconquistado en América el respeto a nuestra raza, una figura intelectual que sobre el espectro de la viejísima Salamanca se levanta atrayendo la atención de los extraños que suelen ir allá en un como *turismo* de cultura...”. - IDEM, *La destitución de Unamuno*, in *ibid.*, pp. 259-260. Cfr. IDEM, *En defensa de Unamuno*, in *ibid.*, pp. 262-268.

<sup>107</sup> Ortega receberia no exílio a notícia do falecimento de Unamuno, em 31.XII.1936. Profundamente emocionado redige um artigo em que reenuncia os juízos mais positivos acerca do pensador basco - Cfr., ex., Parte I - n. 85 -, “el gran celtíbero” que “hizo de la muerte su amada”. - IDEM, *En la muerte de Unamuno*, in *O.C.*, V, p. 265. Reconhecendo a preocupação essencial de Unamuno pela pátria e, ao mesmo tempo, aludindo à guerra civil em que Espanha se encontrava mergulhada, escreve: “Ignoro todavía cuáles sean los datos médicos de su acabamiento, pero, sean los que fueren, estoy seguro de que ha muerto de «mal de España»”. E um pouco depois: “Ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española. Ha hecho bien. Su trayectoria estaba cumplida. Se ha puesto al frente de doscientos mil españoles y ha emigrado con ellos más allá de todo horizonte.” - *Ibid.*, p. 264. Ramiro de Maeztu, que se tornara um símbolo do conservadorismo católico, tinha sido fuzilado em Madrid, em 29.X.1936.

<sup>108</sup> A mesma idade que Ortega caracterizaria mais tarde como a “fecha decisiva en la evolución intelectual de la persona (...). Es el momento en que el hombre - me refiero por lo pronto al filósofo - comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza a actuar su espontaneidad.” - IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 34. Cfr. *ibid.*, p. 32, pp. 34-35 e p. 42; IDEM, *El intelectual y el otro*, in *O.C.*, V, pp. 510-511.

Em 15 de Outubro de 1909, Ortega profere uma conferência no *Ateneo* de Madrid<sup>109</sup> sobre *Los problemas nacionales y la juventud*<sup>110</sup>, em que estão presentes muitas das características fundamentais do seu posicionamento reflexivo perante os factos políticos: a circunscrição dos destinatários do seu discurso; a justificação, quer dos limites, quer da necessidade da sua tomada de posição; e o recurso às teses em que se consubstancia a sua intervenção. O jovem conferencista, que, como muitas vezes depois ao longo praticamente de toda a sua vida, se apresenta como não sendo político<sup>111</sup>, parte de acontecimentos da vida do seu país<sup>112</sup>, não tanto para os analisar nos seus aspectos particulares, mas sobretudo para, partindo deles, incentivar os seus compatriotas a uma meditação, que ele próprio considera irrecusável: “Yo no soy más que un pobre español mozo que convoca a examen de conciencia a los que tienen las mismas amarguras que él y algunas de sus esperanzas, a los que llevan desde niños pesando sobre sus corazones la gran pesadumbre étnica y no han hallado todavía una hora clara en la cual ensanchar una sonrisa entera, a los que no han asimilado en este país luminoso donde nacieron otra cosa que desconfianza y negación (...).”<sup>113</sup> Trata-se da convocatória a um exame de consciência nacional. A convocatória é

<sup>109</sup> Em 14.V.1820 foi fundado com sentido liberal um centro de cultura na capital espanhola. Era o *Ateneo de Madrid*, que a reacção absolutista fechou três anos depois e os progressistas voltaram a abrir com o nome *Ateneo Científico y Literario de Madrid*. Marcado pelo seu espírito de tolerância e de respeito pela liberdade de pensamento, o *Ateneo*, que a ditadura de Primo de Rivera também visou em 1925, é conhecido pelo seu tradicional acolhimento, tanto aos homens mais proeminentes da Política e das Letras, como àqueles que aspiravam a sê-lo. Assim se compreende o aparecimento de Ortega na sua tribuna, juntando o seu nome a uma longa lista de ilustres figuras públicas.

<sup>110</sup> IDEM, *Los problemas nacionales y la juventud*, in *O.C.*, X, pp. 105-118.

<sup>111</sup> “Insisto (...) en advertir que me dirijo a los jóvenes, so pena de que pareciera inaudito que quien no es político ni entiende de política viniera aquí a dar en tono ejemplar sus ingenuas opiniones.” - *Ibid.*, p. 105. Cfr. Parte I - n. 396.

<sup>112</sup> No caso tratava-se da decisão governamental de defender as concessões espanholas em Marrocos através de uma guerra colonial, a respeito da qual o povo espanhol não foi consultado, e da *Semana Trágica* em Barcelona e noutras cidades da Catalunha, onde os protestos contra a mobilização de reservistas serviram de escape para extravasar o descontentamento a muitos outros níveis: uma greve geral, confrontos de rua com organização de barricadas e uma ira anticlerical traduzida no incêndio de dezenas de igrejas e conventos transformaram aquela província espanhola num palco de revolta social com consequências também mediatas muito graves para todo o país.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 107.

dirigida aos jovens, talvez não tanto porque aos homens maduros pareceria estranho o *tom exemplar* das *opiniones ingenuas* do orador<sup>114</sup>, mas porque a radicalidade da *reforma espanhola* que preconiza torna “psicológicamente imposible esperar este cambio en las almas ya hechas”.<sup>115</sup>

Por outro lado, importa sublinhar o juízo que Ortega formula a respeito da geração anterior à sua e dos seus destinatários, pois é em função desse juízo que se vai configurar o carácter pedagógico da missão que incumbe à nova geração a que pertence. “Reservo una ilimitada cortesía para los individuos que hoy ejercen las funciones nacionales, desde la gobernación a la literatura y la enseñanza; acaso en el privado recinto personal hayan cumplido espléndidamente con sus obligaciones, pero como generación han fracasado”<sup>116</sup> - diz o conferencista, assim deixando perceber a sua vinculação ao exemplo pessoal de alguns homens do grupo “del 98” e também a sua concepção da responsabilidade histórica, que exige que cada geração tenha representantes capazes de orientar, na esfera pública, o enriquecimento da pátria. Segundo Ortega, aos jovens entre os quais se inclui apenas coube em herança o conjunto dos problemas nacionais<sup>117</sup> e é em dependência destes que eles precisam de auto-disciplinar-se e de colaborar na *educación da consciencia política do povo espanhol*<sup>118</sup>. Embora no futuro se venha a atenuar a simpatia aqui manifestada pelo confe-

---

<sup>114</sup> Cfr. Parte I - n. 111.

<sup>115</sup> Ibid., p. 105.

<sup>116</sup> Ibid., p. 108. Repare-se como Fernández de la Mora, após uma análise muito mais ampla e sistemática do que a que Ortega podia fazer no final da primeira década do século, exprime em síntese um juízo de valor no fundo semelhante: “El carácter preferentemente negativo del *espíritu del 98* excluye, desgraciadamente, una valoración global positiva. Casi todo parece llevar, irremediabilmente aparejado, el signo menos. El Desastre fue una pérdida territorial; la hipersensibilidad, una psicosis colectiva; el criticismo, un repudio sistemático; la rebeldía, una protesta apenas discriminada; el ensayismo, una falta de precisión; el deísmo, una innegable heterodoxia; el egocentrismo, una deserción; el regeneracionismo, una insolidaridad, y la intolerante agresividad dialéctica, una falta de madurez social. Lo más positivo fue la voluntad de perfección literaria.” - FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo, *Ortega y el 98*, op. cit., p. 126.

<sup>117</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Los problemas nacionales y la juventud*, op. cit., p. 110.

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*, p. 114.

rencista em relação ao socialismo entendido como radicalismo democrático<sup>119</sup>, a sua defesa veemente da educação e da liberdade<sup>120</sup> como condições das reformas necessárias a um país europeu no século XX tornar-se-ia, de agora em diante, o denominador comum evidente de todo o discurso orteguiano.

Ao mesmo tempo que inicia a sua actividade docente, que se revelará marcante na preparação da futura geração, Ortega não recusa o lugar de *guia* da sua própria geração. Antes de terminar o ano de 1909, tão rico do ponto de vista biográfico para Ortega, este viveria ainda a experiência de se dirigir a um auditório de operários em sede do P.S.O.E., na *Casa del Pueblo*. De acordo com o rascunho dessa conferência intitulada *La ciencia y la religión como problemas políticos*<sup>121</sup>, Ortega tinha sido convidado para dar uma conferência anti-clerical. Mas para o jovem pensador ser *anti*-qualquer coisa é algo puramente negativo, pelo que se vê obrigado a esclarecer o que entende por *socialismo* e a demarcar-se do P.S.O.E.. Fazendo corresponder socialismo a *humanidade* e a *cultura*, Ortega explica ao auditório por que razão o seu coração é irmão do deles, sem no entanto poder filiar-se no mesmo partido: “Solo un adjectivo nos separa: vosotros, sois socialistas marxistas; yo, no

---

<sup>119</sup> “Las revoluciones tienen dos caras: una de ellas es esa torva exposición de crímenes que comenten unos hombres en protesta del régimen existente (...) por la otra cara, una revolución pone de manifiesto que el régimen existente es tan injusto, tan perverso, tan criminal que incita a cometer los desmanes revolucionarios (...).”

Por esto es moralmente obligatorio evitar los hechos revolucionarios, de un lado, y de otro justificar su sentido. Tal es a mi modo de ver la misión histórica del radicalismo democrático, del socialismo: las revoluciones solo se evitan organizando partidos revolucionarios.” - Ibid., pp. 116-117.

<sup>120</sup> “(...) para nosotros libertad debe significar dos cosas: con respecto al individuo, licitud extrema de sus acciones (...); con respecto al Estado, obligación de poner al individuo en condiciones cada vez más perfectas para usar de esa libertad.” - Ibid., p. 113. É claro para Ortega que, para além do reconhecimento legal do direito à liberdade, é necessário educar a consciência da liberdade e que a incapacidade que um povo manifesta de intervir na vida pública - nomeadamente de manifestar em liberdade as suas posições em relação aos acontecimentos políticos da sua nação - é sintoma de problemas educacionais. Uma vez mais a Europa aparece a Ortega como símbolo das virtudes indispensáveis aos espanhóis - cfr. *ibid.*, p.118.

<sup>121</sup> IDEM, *La ciencia y la religión como problemas políticos*, in *O.C.*, X, pp. 119-127.

soy marxista.”<sup>122</sup> Também pelos conhecimentos revelados o conferencista se demarca inevitavelmente dos receptores da sua intervenção. Ortega refere-se a Karl Marx, a Saint-Simon, a Lassale, assim como a Michelet e a Walt Whitman, para denunciar a falsificação que consiste em pretender reduzir a marxismo todo o socialismo<sup>123</sup> e, clarificando que este tem, para além da sua missão internacional, uma específica tarefa em Espanha<sup>124</sup>, apresenta a sua concepção do socialismo como um ideal de cultura, de trabalho e de justiça que se confunde com os ideais da *humanização* e da *democracia*<sup>125</sup>.

1910 significa um ano decisivo na determinação dos campos fundamentais em que Ortega y Gasset vai exercer, como reconhecido pensador, a sua vocação. Em 12 de Março profere na *Sociedad «El Sitio»* de Bilbao a conferência *La pedagogía social como programa político*<sup>126</sup>, em cujo conteúdo pedagógico nos deteremos mais tarde, devendo para já salientar-se o nível atingido pelo orador na sistematização das suas teses sobre os problemas nacionais. No encadeamento da reflexão, a pergunta pelo ideal político que deve orientar Espanha dá lugar à meditação sobre o problema do ideal educativo e sobre o homem, que é ao mesmo tempo quem define e quem é definido nesses dois tipos de ideais. Nesta conferência encontramos intimamente ligadas a reflexão política e a reflexão educativa, tendo ambas por base a reflexão filosófica<sup>127</sup>, que se vai tornando cada vez mais explícita a partir deste ano.

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 120.

<sup>123</sup> Cfr. *ibid.*, p. 123.

<sup>124</sup> Cfr. *ibid.*, p. 125.

<sup>125</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 125-127.

<sup>126</sup> IDEM, *La pedagogía social como programa político*, in *O.C.*, I, pp. 503-521. Esta conferência passará a ser referida pela abreviatura *P.S.P.P.*

<sup>127</sup> Isto mesmo vai acontecer em toda a obra de Ortega e, embora num momento nos pareça mais preocupado com um desses tipos de reflexão e noutros momentos com outros, temos em todos os casos um só pensamento. Trata-se de um pensamento plurifacetado o que, como afirmámos anteriormente, ilegítima que se tome uma das dimensões de Ortega, esquecendo as restantes: não é correcto a seu respeito separar o publicista do político, o escritor do pensador, o educador do filósofo. Só tendo presente esta ressalva se poderá avaliar correctamente o significado da inseparabilidade das três partes fundamentais desta nossa dissertação.

Assim, data ainda de 1910 *Adán en el Paraíso*<sup>128</sup>, um ensaio interessantíssimo em que Ortega, começando por se interrogar acerca dos quadros de Zuloaga, acaba por ser conduzido ao que se tornará o problema magno da sua filosofia: o problema da *vida*.

Embora já nomeado professor de Metafísica da *Universidad Central* (desde 25 de Novembro de 1910), Ortega só tomará posse do lugar em Janeiro de 1912, após mais um ano dedicado ao estudo em Marburg, “el burgo del neokantismo”, como escreveria de pois<sup>129</sup>.

O reencontro com Marburg ajudará a marcar no agora amadurecido Ortega a importância desta cidade alemã na sua formação. Num texto de quatro anos mais tarde evocá-la-ia como a sua grande fonte de esperanças e de disciplina no momento decisivo do final da juventude<sup>130</sup>. Aí, segundo recorda, “estaba entonces Hermann Cohen, uno de los más grandes filósofos que hoy viven, escribiendo su *Estética*. Como todos los grandes creadores, es Cohen de temple modesto, y se entretenía discutiendo conmigo sobre las cosas de la belleza y del arte. El problema de qué sea el género «novela» dio sobre todo motivo a una ideal contienda entre nosotros. Yo le hablé de Cervantes. Y Cohen entonces suspendió su obra para volver a leer el *Quijote*.»<sup>131</sup>. Repare-se nas palavras de Ortega e na valoração que elas traduzem, quer de Cohen, quer do influxo produzido pelo diálogo entre eles. Muitos anos depois, no *Prólogo para alemanes*, a lembrança dos colegas reforça igualmente a expressão da importância dos estímulos recebidos por Ortega em Marburg: “Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth he discutido sobre Kant y sobre Parménides -; muchas veces a media noche, en paseos sobre el camino nevado, que terminaban

<sup>128</sup> IDEM, *Adán en el Paraíso*, in *O.C.*, I, pp. 473-493. Este ensaio passará a ser referido através da abreviatura *A.P.*.

<sup>129</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 27.

<sup>130</sup> Cfr. IDEM, *Meditación del Escorial*, in «El Espectador» - VI, in *O.C.*, II, pp. 558-559.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 559.

junto al paso a nivel, mientras cruzaba monstruoso el expreso de Berlín cuyos faroles rojos ensangrentaban un momento la nieve intacta.»<sup>132</sup>

Ortega continua, entretanto, a publicar artigos diversos, sobretudo no «El Imparcial», mas também em «La Lectura» e em «La Prensa», de Buenos Aires. Inspirados por acontecimentos e temas vários, são artigos que vão da apreciação da obra do Joaquín Costa<sup>133</sup>, à da política relativa a Marrocos<sup>134</sup>; da meditação de natureza estética<sup>135</sup> à exposição e juízo sobre a psicanálise freudiana<sup>136</sup>.

Quando Ortega regressa a Madrid, com quase trinta anos, inicia a docência universitária à qual se viria a dedicar durante um quarto de século. Ser professor de Metafísica não o dispensa, porém, de outras formas de intervenção activa na vida do seu país. “El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español”<sup>137</sup>, escreveu mais tarde, como que a justificar o mesmo carácter circunstancial da sua obra a que aludiu quando também num momento auto-biográfico – reconheceu que “dócil a la circunstancia” tinha tido que recorrer à “plazuela intelectual que es el periódico”<sup>138</sup>. Por outro lado, do ponto de vista político, Ortega aproxima-se, em 1912, do *Partido Reformista* inspirado por Gumersindo de Azcárate<sup>139</sup> e, no ano seguinte, funda com Manuel Azaña, Fernando de los Ríos, Gabriel Cancedo, Leopoldo Palacios, García Morente, Bernaldo de Quirós, Agustín Viñuelas e o

<sup>132</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 20.

<sup>133</sup> Cfr. IDEM, *La herencia viva de Costa*, in *O.C.*, X, pp. 171-175; IDEM, *Observaciones*, in *O.C.*, I, pp. 164-169.

<sup>134</sup> Cfr. IDEM, *Libros de andar y ver*, in *ibid.*, pp. 170-185.

<sup>135</sup> Cfr. IDEM, *Arte de este mundo y del otro, La estética de «El enano Gregorio el Botero» e «La Gioconda»*, in *ibid.*, pp. 186-205, pp. 536-545 e pp. 553-560.

<sup>136</sup> Cfr. IDEM, *Psicoanálisis, ciencia problemática*, in *ibid.*, pp. 216-237.

<sup>137</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 55.

<sup>138</sup> IDEM, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in *O.C.*, VI, p. 353.

<sup>139</sup> Distanciado já deste particular momento da vida política nacional, Ortega transcreveria bem o significado mais vasto da figura de Azcárate para si e para a sua geração, num artigo escrito em 1917, por ocasião da morte daquele que era para o jovem pensador - juntamente com Giner de los Ríos - o grande símbolo do entusiasmo e do fervor anteriores à *Restauração*. - Cfr. IDEM, *Don Gumersindo de Azcárate ha muerto*, in *O.C.*, III, pp. 11-12.

Marquês de Palomares del Duero a *Liga de Educación Política Española*, proclamada publicamente apenas em 23 de Março de 1914. Nesta data têm início oficial as actividades da *Liga* com a conhecida conferência dada por Ortega no *Teatro de la Comedia* de Madrid, sobre *Vieja y nueva política*<sup>140</sup>.

No *Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»*<sup>141</sup> é fácil identificar que os problemas nacionais aí mencionados como preocupações da *Liga* são os mesmos que Ortega vinha diagnosticando, praticamente desde os seus primeiros artigos, apesar de agora a procura de soluções para eles ser apresentada como uma tarefa colectiva e irrecusável: “Reunidos en una agrupación de enérgica solidaridad (...) pensamos unos cuantos españoles emprender una serie de trabajos destinados a investigar la realidad de la vida patria, a proponer soluciones eficaces y minuciosamente tratadas para los problemas añejos de nuestra historia (...)”. E pouco depois lêem-se estas palavras: “La magnitud y la gravedad de la empresa podrían verter sobre nosotros un color de peligrosa inmodestia si se tratara de un empeño que libremente habíamos escogido y no de una tarea inalienable, que errores viejos y presentes tibiezas dejan caer de golpe sobre los ombros de una generación.”<sup>142</sup> O grupo “del 98” tinha antecedido esta geração no interesse pela investigação profunda da vida nacional; no entanto, demasiado subjugados pela angústia e pelo ensimesmamento os seus

<sup>140</sup> Cfr. Parte I - n. 37. Na edição original da conferência (Renacimiento, Madrid, 1914) para além do *Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»* era apresentada uma longa lista dos então componentes da *Liga*, entre os quais se contavam os nomes dos fundadores, bem como, ex., os de Américo Castro, Lorenzo Luzuriaga, Salvador de Madariaga, Ramiro de Maeztu, António Machado, Federico de Onís, Ramón Perez de Ayala e Pedro Salinas. - Cfr. MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, pp. 365-367 - n. 18. A *Liga*, segundo Luzuriaga, ainda que “no de modo director, (...) estuvo sin duda inspirada en cierto modo por otra institución inglesa, la “Sociedad Fabiana”, fundada por los Webb y Bernard Shaw el pasado siglo. Con ella tenía de común el estudio concreto de los problemas nacionales y sociales, pero se diferenciaba de ella en que no tenía color partidista y en que no se limitaba sólo al estudio, sino que propugnaba también la intervención directa en la política por medio del periódico, del mitin, la conferencia y la acción personal.” - LUZURIAGA, Lorenzo, «Las fundaciones de Ortega y Gasset», in *Homenaje a Ortega y Gasset*, Instituto de Filosofía - Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1958, p. 35.

<sup>141</sup> Cfr. *Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»*, in *O.C.*, I, pp. 300-307. Este texto poderá vir a ser referido, no corpo do trabalho e em notas de rodapé, pela primeira palavra do título apenas.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 300.



membros não revelaram uma preocupação suficiente com a *solidariedade enérgica* e com a *eficácia das soluções* para os problemas que o *Prospecto* registou. Ortega e os seus companheiros da *Liga* assumem como uma obrigação, e não como uma escolha, a sua actuação social<sup>143</sup> e política<sup>144</sup>, convencidos de que dela depende a preparação do povo espanhol para intervir no seu destino<sup>145</sup> e uma organização nacional baseada na competência<sup>146</sup>.

O conferencista de *Vieja y nueva política* fala em nome da *Liga* e como porta-voz de uma geração “que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales”, que “nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898” e “que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo”<sup>147</sup>. Definida por contraste com quaisquer posições precipitadas, superficiais, ou afectadas pelo “patriotismo inactivo” - que Ortega tipificara em *La pedagogía social como programa político*<sup>148</sup> -, a nova geração vem, por seu inter-

<sup>143</sup> “(...) la obra característica de nuestra Asociación ha de ser el estudio al detalle de la vida española y la articulación, al pormenor, de la sociedad patria con la propaganda, con la crítica, con la defensa, con la protesta y con el fomento inmediato de órganos educativos, económicos, técnicos, etc.” - Ibid., p. 304.

<sup>144</sup> Declarando-se liberais, os membros da *Liga* demarcam-se tanto do internacionalismo do P.S.O.E. - cfr. *ibid.*, p. 303 -, como dos restantes partidos então existentes em Espanha - cfr. *ibid.*, pp. 306-307 -, mas mostram-se decididos a “intervenir en la batalla política”, considerando “la eficacia la norma de la acción pública”. - Cfr. *ibid.*, pp. 305-306.

<sup>145</sup> A *Liga* aparece claramente como protagonista da *missão política das minorias intelectuais* e no seu *Prospecto* denuncia com subtileza a falta de acção persistente de minorias dirigentes como a causa da inércia do povo espanhol: “No entendemos que pueda hablarse de masas inertes donde falta el intento repetido de minorías directoras para sacarlas de su indolencia. Son insuficientes a todas luces las gesticulaciones, dichas «programa», que hace este o el otro hombre público sobre el fondo de hacinadas desesperanzas. Por otra parte, no es bastante, ni saludable, que de lustro en lustro invada súbitamente la conciencia pública algún tema de positivo vigor para producir en las muchedumbres no más que una convulsión fugitiva.” - Ibid., p. 301.

<sup>146</sup> Alertando para a incompatibilidade entre a sua preocupação nacional e qualquer nacionalismo, a *Liga* propõe a organização de Espanha como o indispensável contraponto de uma nação anacrónica - cfr. *ibid.*, pp. 303-304.

<sup>147</sup> IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 268.

<sup>148</sup> Cfr. IDEM, *P.S.P.P.*, op. cit., pp. 505-506. Cfr. ainda o texto escrito por Ortega para ser lido pelo seu pai no acto de distribuição de prémios dos Jogos Florais de Valladolid, em Outubro de 1906 - IDEM, «Discurso para los Juegos Florales de Valladolid», in *Cartas*, op. cit., pp. 747-776. Nele está presente a distinção entre “patriotismo”, com um significado restrito resultante de uma noção externa e de um sentimento de admiração retórica da pátria, e *patriotismo* entendido como exigência íntima de aperfeiçoamento. - Cfr. *ibid.*, pp. 749-752. Com este último significado temos o que o ainda muito jovem Ortega caracterizou como “patriotismo del piel adentro (...) como una religión que exige de nosotros grandes virtudes e incesantes deberes” - *ibid.*, p. 752 - e que, quatro anos depois, designou “patriotismo

médio, dirigir-se às minorias “más cultas, más reflexivas, más responsables”<sup>149</sup>, para em colaboração poderem despertar Espanha pela qual sentem uma intensa dor. A este sentimento faz Ortega corresponder uma vontade firme, capaz de querer plenamente determinadas ideias e de as servir com impetuosidade. Inspirando-se em Fichte, o orador, que começara por se demarcar dos que “ejercen un equívoco oficio bajo el nombre de políticos”<sup>150</sup>, propõe-se levar a cabo a missão que compete a um verdadeiro político, a saber, a de “*declarar lo que es*, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtude, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo.”<sup>151</sup> Ou seja, no mesmo ano em que publica o seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote*<sup>152</sup>, onde encontramos em embrião o essencial da sua filosofia, Ortega age pela primeira vez de um modo inteiramente público e é como tal que denuncia os organismos da sociedade espanhola e preconiza uma nova política. Ficaria conhecida a oposição que então estabeleceu entre a “Espanña oficial”, esse “inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole”<sup>153</sup>, e a “Espanña vital”, que “estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia”<sup>154</sup>. É à luz destas duas categorias que Ortega considera necessário analisar o país, em todas as suas estruturas - partidos políticos, jornais, estabelecimentos de ensino, Ministérios -, sem se tratar de criticar apenas determinados abusos ou erros de algumas delas<sup>155</sup>. Para o conferencista, o seu juízo

---

dinámico”, por entender a pátria como “una tarea a cumplir, un problema a resolver, un deber” - IDEM, *P.S.P.P.*, op. cit., p. 506.

<sup>149</sup> IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 268.

<sup>150</sup> Ibid., p. 267.

<sup>151</sup> Ibid., p. 270.

<sup>152</sup> IDEM, *Meditaciones del Quijote*, in *O.C.*, I, pp. 309-400. Esta obra passará a ser referida pela abreviatura *M.Q.*, em rodapé, e algumas vezes no corpo do trabalho pelo título abreviado *Meditaciones*.

<sup>153</sup> IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 272.

<sup>154</sup> Ibid., p. 273.

<sup>155</sup> Cfr. *ibid.*, p. 272, p. 274 e p. 278. A contraposição entre uma *Espanha oficial* e uma *Espanha vital* não se confundia, pois, com a mais vulgarizada entre *Estado* e *Nação*, e nisso encontramos um dos aspectos mais relevantes da conferência em termos de novidade.

a respeito dos organismos nacionais é mais duro que o de Joaquín Costa, que remetia para os governantes a responsabilidade pela situação a que Espanha chegara, ao passo que segundo ele “las clases gobernantes durante siglos - salvo breves épocas - han gobernado mal no por casualidad, sino porque la España gobernada estaba tan enferma como ellas”<sup>156</sup>. Mas a este seu extremo pessimismo em relação ao passado, Ortega contrapõe um grande optimismo relativamente ao futuro, pois é o estado cadavérico em que encontra o país oficial que exige, por si mesmo, uma nova política. Esta tem de implicar muitas actividades para além da eleitoral e da governativa, uma vez que o problema nacional é, mais do que de ordem pública, “un problema histórico”<sup>157</sup> a requerer, acima de tudo, o “fomento de la vitalidad de España”<sup>158</sup> ou, por outras palavras, o “aumento del pulso vital”<sup>159</sup> do país. Com o propósito de esclarecer bem quais as aspirações da *Liga de Educación Política Española*, Ortega expõe, com a segurança que a convicção lhe garante, que tanto como “hacer eficaz la máquina Estado” importa “suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado”<sup>160</sup>. A Espanha vital, que em estado germinal aspira a impor-se na história pátria, necessita sobretudo de romper, decisivamente, com a obsessão restauracionista de colocar o estado e a ordem pública como únicos objectos de preocupação política. Daí que a maior crítica seja desferida por Ortega contra a Restauração. Retomando o alvo das apreciações profundamente negativas feitas, como referimos já, por Joaquín Costa e demais adeptos da *regeneración*, o conferencista adopta um tom não menos contundente e afirma: “La Restauración significa la detención de la vida nacional. No había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo”, mas por

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 274.

<sup>157</sup> Ibid., p. 276.

<sup>158</sup> Ibid., p. 275.

<sup>159</sup> Ibid., p. 278.

<sup>160</sup> Ibid., p. 277.

volta de “1854 - que es donde en lo soterrano se inicia la Restauración - comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de ese incendio de energías (...)”<sup>161</sup>. Ortega sobrevaloriza a primeira metade do século passado, para acentuar que a “Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría”<sup>162</sup>. Não podia ser mais claro ao expressar indignação pela política canovista, que acusa de ter ignorado os verdadeiros problemas de Espanha<sup>163</sup>. Sem negar a Cánovas del Castillo algum valor, Ortega dedica uma parte considerável da sua conferência a denunciar como ele, impedindo qualquer tentativa de liberalismo autêntico e originando uma reacção republicana dogmática à sua lealdade monárquica, fez do “amor a la ficción jurídica”, da “pomposidad”, da “exterioridad” e do “convencionalismo” as grandes características da Restauração<sup>164</sup>. Bastante menos detida é a referência do orador à época que decorre da “fecha terrible, fatal” de 1898 à qual associa “el acervo positivo de la gran modestia nacional”, onde silenciosa e lentamente “se viene preparando - diz - un momento fieramente justiciero”<sup>165</sup>.

O discurso de Ortega sustenta, do início até ao final, um ritmo notável que servia na perfeição a urgência de que “alguien tocara a rebato solicitando a la actuación política las nuevas generaciones”<sup>166</sup>. Ele sabia – admitira-o à partida – que a política pressupõe a intervenção das grandes massas sociais<sup>167</sup>, mas sabia igualmente que os seus ouvintes pertenciam às minorias mais selectas do país. Por isso, é a estas que lança o desafio “venid a tra-

---

<sup>161</sup> Ibid., p. 280.

<sup>162</sup> Ibid..

<sup>163</sup> “(...) para que no se altere el orden público se renuncia a atacar ninguno de los problemas vitales de España, porque, naturalmente, si se ataca un problema visceral, la raza, si no está muerta del todo, responde dando una embestida, levantando sus dos brazos, su derecha y su izquierda, en fuerte contienda saludable”. - Ibid., p. 281.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 281-282.

<sup>165</sup> Cfr. *ibid.*, p. 283.

<sup>166</sup> Ibid., p. 285.

<sup>167</sup> Cfr. *ibid.*, p. 268.

bajar en un nuevo edificio de ideas y pasiones políticas”<sup>168</sup> e fã-lo exigindo-lhes um compromisso com uma acção complexa, radicalmente distinta da “vieja política”. Surgindo a *Liga* com um intuito construtivo, o seu porta-voz tem de tomar posição clara sobre os grandes ideais que perfilham. Tal como dissera num dos primeiros momentos da conferência que mais importante do que o Estado e o Governo é a “libre espontaneidad de la sociedad”<sup>169</sup> - também designada *vitalidade nacional* -, Ortega considera, quando já não falta muito para terminar a sua intervenção, que mais decisiva do que a opção por um regime político é a adesão aos ideais liberais e democráticos. São fáceis de prever algumas das dificuldades de compreensão que isso implica. O próprio orador o reconhece desde logo, advertindo que “el vocabulario político está infestado y todos sus términos tienen que ser sometidos a lazareto”<sup>170</sup>. Por outro lado, procura, de uma forma breve mas precisa, justificar que tanto o regime monárquico, como o regime republicano são apenas meios e que “lo único que queda como inmutable e imprescindible son los ideales genéricos, eternos, de la democracia; y todo lo demás (...) es transitorio”<sup>171</sup>. Não significa isto, salvaguarda Ortega, que possa

<sup>168</sup> Ibid., p. 286. “Yo ahora no pido votos; yo ahora no hablo a las masas; me dirijo a los nuevos hombres privilegiados de la injusta sociedad - a los médicos e ingenieros, profesores y comerciantes, industriales y técnicos - ; me dirijo a ellos y les pido su colaboración.” - Ibid..

<sup>169</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 277-278.

<sup>170</sup> Ibid., p. 287. “(...) yo necesitaría mucho tiempo para explicar en qué sentido nosotros deseamos ser radicales, es decir, extremadamente liberales, mucho más liberales que cuantos partidos tienen hoy representación en nuestro Parlamento.” - Ibid., p. 288. A afirmação de Ortega como *liberal* não se confunde nunca com o programa do *Partido Liberal* em Espanha, e isso é intencionalmente esclarecido neste seu primeiro momento de actuação política - cfr. *ibid.*, p. 281, pp. 287-288 e pp. 292-293; cfr. *Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»*, in IDEM, *O.C.*, I, pp. 302-303. O afastamento de Ortega quer do estatismo, quer do socialismo, entendem-se também pela defesa da espontaneidade e da liberdade em que se traduz o seu espírito liberal. Na conferência que temos vindo a analisar isso torna-se evidente em frases como a seguinte: “Política es, hasta ahora, sólo gobierno y táctica para la captación de gobierno. Sólo en parte, y en parte sólo, habremos de considerar como excepciones el partido socialista y el movimiento sindical; que por esto son las únicas potencias de modernidad que existen hoy en la vida pública española, y con las cuales nosotros nos confundiríamos si no se limitaran, sobre todo el socialismo, a credos dogmáticos (...)”. - IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 277. Cfr. *ibid.*, op. cit., p. 292. Apesar de em 1914 Ortega estar ainda longe da fase madura do seu pensamento, é possível entrever-se já o que podemos designar, com Alain Guy, o seu *liberalismo ético* e não económico - cfr. GUY, Alain, *Ortega y Gasset y su puesto en la filosofía contemporánea*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», Madrid, CXXXV, n.ºs 403-405 (1984), 41.

<sup>171</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *V.N.P.*, op. cit., p. 289. Esta concepção da transitoriedade das *formas de governo* deve entender-se em conjunção com o liberalismo essencial que Ortega y Gasset sempre defendeu;

dispensar-se a questão de qual a forma de governo preferível; o que significa é que, uma vez estabelecidos os fins políticos a perseguir, a decisão sobre os meios ou instituições que podem servi-los deve depender da análise da experiência histórica<sup>172</sup>. Assim esclarecido o auditório, terão causado menos estranheza certas frases do conferencista que, fora do contexto, seriam dificilmente aceitáveis, como por exemplo, “(...) nosotros empezamos a trabajar en la España que encontramos. Somos monárquicos, no tanto porque hagamos hincapié en serlo, sino porque ella - España - lo es”<sup>173</sup>; “Señores: conviene que Monarquía y República dejen de ser dos convenciones sin tránsito fácil y vivo de la una a la otra; que no sea el declararse monárquico o republicano algo que, como el nacimiento o la muerte, no se puede hacer más que una sola vez en la vida.”<sup>174</sup> Esta posição orteguiana, que não resistimos a ilustrar com a linguagem incisiva do jovem orador em 1914, torna compreensíveis muitos dos seus futuros passos no âmbito da acção política. Apesar de particularmente condicionado pelos vectores políticos do momento<sup>175</sup> e da afirmação inicial de que

---

e, como sintetiza Sánchez Cámara, “al liberal no le importa tanto quién manda, el titular de la soberanía sino, mande quien mande, cuánto manda, hasta dónde alcanza la esfera del poder”. - SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *El liberalismo de Ortega y Gasset*, in «Revista de Occidente», Madrid, nº 108 (1990), 75. Daí a importância da distinção entre democracia e liberalismo que Ortega estabelece de uma maneira lapidar em *Notas del vago estío*, de 1925. Trata-se, diz-nos, de duas respostas a perguntas diferentes: *Quem deve exercer o poder público?* e *Quais devem ser os limites deste poder?* A democracia é uma das respostas possíveis à primeira e reconhece à colectividade dos cidadãos a soberania; o liberalismo responde à segunda, proclamando como limites os direitos individuais - aquela previne o abuso do poder por apenas alguns; este a possibilidade de que o privado seja esmagado pelo público. - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Notas del vago estío*, in «El Espectador» - V, in *O.C.*, II, pp. 424-426. Em 1932 Ortega explicitaria perante o parlamento republicano a mesma distinção, mostrando continuar a parecer-lhe necessário afirmar-se fiel à liberdade como princípio fundamental do direito político. - Cfr. IDEM, *Discurso de rectificación (Extracto oficial de la sesión celebrada el día 2 de junio de 1932)*, in *O.C.*, XI, pp. 478-480.

<sup>172</sup> “Para nosotros, el problema de toda institución nace y muere dentro de la órbita experimental de la historia. No entendemos, pues, qué puede querer decirse con que la república es mejor en teoría; no hay más teoría que una teoría de una práctica, y una teoría que no es esto, no es teoría, sino simplemente una ineptia”. - IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 290. O que Ortega nestas palavras diz a respeito da República é nele inteiramente válido para o juízo da Monarquia, a qual, enquanto regime de então, “tiene que justificar cada día su legitimidad, no sólo negativamente, cuidando de no faltar al derecho, sino positivamente, impulsando la vida nacional. - Ibid..

<sup>173</sup> Ibid..

<sup>174</sup> Ibid., p. 291.

<sup>175</sup> Cfr. a apreciação da política de António Maura e do problema de Marrocos feita no final da conferência - ibid., pp. 294-298.

“es cuestión de honradez para el ideólogo torcer el cuello a sus pretensiones de pensador original”<sup>176</sup>, Ortega não podia - e certamente não queria - evitar a revelação das suas posições e propostas de fundo para Espanha, acabando na altura por resumi-las nas palavras “liberalismo” e “nacionalización”<sup>177</sup>.

O entusiasmo do apelo<sup>178</sup>, a jovialidade e o estilo do orador<sup>179</sup>, o tom de esperança e a disponibilidade de um grupo de pessoas especialmente bem preparadas para intervir na cena política, num momento de grande desmoralização dos partidos e em que os problemas sociais se intensificam, não podiam ter tido melhor acolhimento<sup>180</sup>. Nunca se saberá que desenvolvimentos poderia ter tido aquele acto inaugural da *Liga de Educación Política Española*, se a I Guerra Mundial não tivesse estendido também a Espanha as suas consequências políticas. Em todo o caso, *Vieja y nueva política* garantiu a Ortega uma notoriedade que, ao longo da vida, a sua obra iria sempre reforçando.

<sup>176</sup> Ibid., p. 269.

<sup>177</sup> Cfr. *ibid.*, p. 299.

<sup>178</sup> “Vamos a inundar con nuestra curiosidad y nuestro entusiasmo los últimos rincones de España: vamos a ver España y a sembrarla de amor y de indignación. (...) Vamos a impulsar hacia un imperioso levantamiento espiritual los hombres mejores de cada capital, que hoy están prisioneros del gravamen terrible de la España oficial, más pesado en provincias que en Madrid. Vamos a hacerles saber a esos espíritus fraternos, perdidos en la inercia provincial, que tienen en nosotros auxiliares y defensores. (...)” - *Ibid.*, p. 286. “Yo pido la colaboración principalmente a las gentes jóvenes de mi país para esta labor tranquila, continua, a sus horas enérgica, violenta cuando fuere menester, dedicada al estudio de los problemas nacionales (...) yo solicito la colaboración de los hombres de buena voluntad.” - *Ibid.*, p. 299.

<sup>179</sup> O testemunho de Manuel Ortega y Gasset, o irmão dois anos mais novo do que o orador, parece-nos a este respeito expressiva: “La primera sensación que experimenté fué la de que aquel muchacho no era mi hermano. Y, suspendido mi ser de su palabra, llena de termos afilados, penetrantes y calibrados al milímetro, que con llevar luengos años metidos en el diccionario diríase que habían nacido en aquellos instantes, percibí por vez primera la sensación del rigor expresivo que no es estilo severo ni escogido, ni siquiera estricto, sino que, gracias a él, la idea viene a nosotros en la forma que necesita para ser en nosotros idea (...)” - ORTEGA Y GASSET, Manuel, *Niñez y mocedad de Ortega*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>180</sup> “La conferencia tuvo una resonancia extraordinaria, y dió lugar a diversos movimientos sociales, estudiantiles y profesionales.” - LUZURIAGA, Lorenzo, «Las fundaciones de Ortega y Gasset», in AAVV, *Homenaje a Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 36. A título de ex. refira-se o efeito produzido pela intervenção de Ortega junto da instituição militar, a qual era necessário também, segundo o orador, *nacionalizar*. O conhecido Coronel do Exército Ricardo Burguete enviou a Ortega um telegrama de felicitações que deu lugar a uma resposta bastante interessante - cfr. ORTEGA y GASSET, José, *Carta a Ricardo Burguete*, in «Revista de Occidente», Madrid, nº 108 (1990), 5-11.

Antes que esse ano crucial de 1914 terminasse, Ortega escreve ainda, no recolhimento da *Casa de Oficios* de El Escorial<sup>181</sup> o seu primeiro livro - *Meditaciones del Quijote* - a partir do qual se torna inteiramente legítimo falar de pensamento filosófico orteguiano.

---

<sup>181</sup> Cfr. Parte I - n. 7.



### CAPÍTULO 3 – O PERÍODO DA MATURIDADE

Em 1915, o espírito empreendedor do já publicamente reconhecido professor e filósofo dá origem à revista «España. Semanario de La Vida Nacional», cujo título condensa o que sabemos ter sido uma das suas mais persistentes preocupações. Apresentada, em 29 de Janeiro de 1915, como tendo nascido “del enojo y la esperanza, pareja española”<sup>182</sup>, «España» surge da mesma intenção renovadora que animava Ortega em todas as suas *empresas* e dirige-se a “cuantos aspiran a una España mejor y creen que a ella se llega mediante una rebeldía constructora”<sup>183</sup>.

A guerra, que entretanto ia decorrendo, vinha, porém, pôr em causa o que para o jovem Ortega tinha alimentado a defesa entusiástica da *europaização* de Espanha. A Europa, como símbolo de *ciência* e de aspirações de aperfeiçoamento, tinha-lhe sempre parecido a única fonte capaz de saciar a sua “sed de españolismo”<sup>184</sup> e, por essa via, permitir “la interpretación española del mundo”<sup>185</sup>. «España» era lançada num momento que Ortega classificava já como de “una inminencia aterradora”, mas havia um matiz optimista na afirmação seguinte de que da guerra sairia outra Europa e era forçoso tentar que saísse também outra Espanha<sup>186</sup>. O que decerto não era ainda previsível era a profundidade da cisão entre “germanófilos” e “aliadófilos” que a guerra determinaria em Espanha<sup>187</sup> e, por

<sup>182</sup> ORTEGA Y GASSET, José, «España» saluda el lector y dice, in *O.C.*, X, p. 271.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>184</sup> IDEM, *Moralejas*, in *O.C.*, I, p. 45.

<sup>185</sup> IDEM, *España como posibilidad*, in *ibid.*, p. 138.

<sup>186</sup> Cfr. IDEM, «España» saluda el lector y dice, *op. cit.*, p. 273.

<sup>187</sup> Sobre esta cisão e sobre a posição de Ortega a seu respeito cfr. IDEM, *Una manera de pensar*, in *O.C.*, X, pp. 336-344, de que extraímos estas linhas: “Cuando se compuso por algunos catedráticos, escritores y artistas un manifiesto de adhesión a ingleses y franceses, yo escribí en él mi firma. (...) No hay en él juicio ni sentencia contra la historia y la cultura de ningún pueblo. Marca una actitud que se refiere estrictamente a los hechos y situaciones de esta guerra.

No obstante haberme limitado a esto, los periódicos de la derecha se complacen desde hace meses en censurar mi “germanofobia”. (...) ¡Cómo lograrían de mí otra cosa que desdén esas censuras a mi “germanofobia” de los mismos periódicos y las mismas plumas que durante años han empleado su incorrección y su ingeniosidad de refectorio en censurar mi “germanofilia”! - *Ibid.*, p. 338.

outro lado, os novos caracteres intelectuais marcados a ferros na Europa da beligerância e dos nacionalismos hediondos.

A revista «España» não escapou aos partidarismos resultantes da I Guerra Mundial e Ortega, que se afastou dela ao fim de apenas um ano da sua existência, anuncia em 1916 uma outra publicação, desta vez pessoal. Tratava-se de «El Espectador», onde o autor viria a dar à luz numerosos textos, indispensáveis à compreensão do seu pensamento. Na abertura do primeiro volume, a que se seguiriam mais sete - de frequência irregular, entre 1916 e 1934<sup>188</sup> -, Ortega adverte o leitor que não tem a intenção de fazer algo parecido com uma revista, mas sim “una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el “gran público”<sup>189</sup>. Assim como Julián Marías se referiu à “retracción a España del europeo Ortega” motivada pela I Guerra Mundial<sup>190</sup>, podemos acrescentar ainda que os propósitos iniciais de «El Espectador» traduzem uma parcial *retracção* do autor da esfera pública à esfera privada e da intervenção de cariz político à contemplação teórica. Evocando Platão, Ortega reclama no ensaio inicial, *Verdad y perspectiva*, um lugar para “os especulativos, y al frente de ellos los filósofos, los teorizadores -, que quiere decir los contemplativos”<sup>191</sup>, e resume desta forma as grandes intenções de «El Espectador»: “elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría”; “él especula, mira - pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él”<sup>192</sup>. Ao contrário do que se poderia pensar, isto não significa um corte de relações com a política; trata-se antes de reconhecer que esta quando “se entroniza en la conciencia y preside nuestra vida mental, se

<sup>188</sup> Cfr. IDEM, «El Espectador» - I - VIII, in *O.C.*, II, pp. 9-746. (Uma vez que os oito volumes se encontram reunidos no Tomo II de *O.C.* que é exclusivamente constituído por eles, a citação bibliográfica de qualquer dos textos de «El Espectador» far-se-á, doravante, com a referência apenas ao respectivo volume desta publicação.)

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>190</sup> Cfr. MARÍAS, Julián, *La retracción a España del europeo Ortega (Hace sesenta años)*, in *O.*, IX, pp. 619-622.

<sup>191</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Verdad y perspectiva*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 17.

<sup>192</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 17-18.

convierte en un morbo gravísimo.”<sup>193</sup> Para Ortega, a gravidade dos confrontos europeus, que funcionavam em 1916 como horizonte negro para os velhos problemas de Espanha, obrigava por si só à acção política e precisamente esta premência trazia consigo o risco de se confundir o útil com o verdadeiro. Buscar a verdade, que está para além do plano dos meios, do utilitário, em suma, da política, é a tarefa que incumbe, afinal, ao “espectador” no sentido que Ortega lhe dá. É evidente que ao fazê-lo pensa em primeiro lugar no filósofo e que é enquanto filósofo que postula na sua nova publicação “frente a una cultura de medios una cultura de postrimerías”<sup>194</sup>. Como veremos na Parte II, este imperativo filosófico de buscar o que pertence a um plano último, através da contemplação teórica da vida no seu fluir, é não apenas essencial no nascimento de «El Espectador», mas também ao longo dos dezoito anos em que se publicam os seus volumes e em todas as formas que vai tomando a filosofia orteguiana a partir, sobretudo, de 1914.

1916 foi um ano decisivo na biografia de Ortega, como ele próprio pressentiu, segundo o «Prólogo» do livro publicado em Janeiro desse ano, *Personas, obras, cosas*<sup>195</sup>, onde reuniu diversos textos de 1904 a 1912: “Al dar este tomo a la imprenta me ha parecido, pues, que me despedía de mi mocedad. (...) He necesitado algún esfuerzo para que este prólogo no cayera en la tentación de dar solemnidad a la despedida, concediendo así injustificada importancia a esta escena vulgar del hombre que dice «adiós» a sus primeros fervores y dolores.”<sup>196</sup> Em Julho do mesmo ano, o filósofo parte para a Argentina - que agora lhe surge como novo manancial para as suas “pobres esperanzas sedientas”<sup>197</sup> -, graças a um convite da *Institución Cultural Española*<sup>198</sup>.

---

<sup>193</sup> Ibid., p. 16.

<sup>194</sup> Ibid..

<sup>195</sup> Cfr. IDEM, *Personas, obras, cosas*, in *O.C.*, I, pp. 417-574.

<sup>196</sup> Ibid., p. 419.

<sup>197</sup> Cfr. IDEM, *Azorín: primores de lo vulgar*, in «Espectador» - II, op. cit., pp. 157-158.

<sup>198</sup> A *Institución Cultural Española* levava a cabo um projecto de apresentação na Argentina do que havia de mais valioso em Espanha, ao mesmo tempo que permitia o contacto dos espanhóis com a realidade

A sua primeira experiência no continente americano não poderia ter tido mais êxito. Na Universidade de Buenos Aires, Ortega deu nove conferências sob o título “Introducción a los problemas actuales de la filosofía” e um seminário sobre “La crítica de la razón pura”; deu ainda diversas conferências nas Universidades de San Miguel de Tucumán, de Córdoba, de Mendoza e de Montevideo. Fora da Universidade, encontrou o estímulo intelectual sobretudo de mulheres que, como Elena Sansinena de Elizalde, presidente da *Asociación de Amigos del Arte*, e a escritora Victoria Ocampo, manteriam com ele, até ao fim da vida, uma amizade profunda. A pedido da revista «Nosotros» e da *Asociación Patriótica Española* Ortega proferiu ainda duas conferências públicas, respectivamente no *Teatro Odeón* e no *Teatro de la Ópera*. Objecto de um acolhimento amplo e revelador de grande estima, quando regressou a Espanha, nos princípios de 1917, trazia consigo a imagem de um povo jovem, cheio de vitalidade e perspicácia, curiosidade e capacidade valorativa, junto do qual os intelectuais espanhóis poderiam ampliar os seus horizontes<sup>199</sup>.

Em Maio de 1917 veio à luz o segundo volume de «El Espectador» e daí em diante tudo poderia ter seguido estritamente os propósitos expressos por Ortega no início dessa publicação, não fora o irresistível apelo das circunstâncias políticas espanholas.

Apesar da relativa prosperidade económica que a situação de neutralidade na I Guerra Mundial trazia a Espanha, a vida interna do país não gozava de estabilidade. A subida dos preços e as reivindicações dos operários culminariam em 1917 numa greve geral. Por outro lado, em Barcelona registar-se-ia um levantamento militar de que decorreu a formação das *Juntas de Defensa*. A tensão e a irregularidade políticas levam Ortega a sugere-

---

ultramarina. Em 1914 tinha já convidado para o efeito o grande filólogo, Ramón Menéndez Pidal e, dois anos depois, convida Ortega por proposta da *Junta de Ampliación de Estudios*.

<sup>199</sup> Cfr. IDEM, *Palabras a los suscriptores*, in «El Espectador» - II, op. cit., pp. 129-133.

rir, em 11 de Junho de 1917, a convocação de Cortes Constituintes, no artigo *Bajo el arco en ruinas*, cuja ressonância inesperada o transformaria na última colaboração no jornal da família<sup>200</sup>. De facto, não se tratava de uma mera sugestão do autor do artigo, mas de uma clara denúncia da ruptura da legalidade que as *Juntas* significavam e os accionistas de «El Imparcial», fortemente estimulados por pressões políticas, reagem de tal modo ao artigo de Ortega, que este não voltará a publicar naquele jornal.

Nicolás María de Urgoiti, que se encontrava a negociar a aquisição de «El Imparcial» quando aquela polémica se instalou, resolveu desistir dessa iniciativa empresarial e fundar um outro diário, «El Sol», ao qual ficará para sempre ligado também o nome de José Ortega y Gasset. Às qualidades de sensível homem de negócios, unanimemente reconhecidas a Nicolás M. de Urgoiti, juntavam-se desde o primeiro momento os talentos intelectuais de Ortega, que encontrava em «El Sol» um novo meio para a clarificação da vida nacional. De orientação liberal e democrática, este jornal impor-se-ia, quer pelo valor do seu conteúdo e dos seus colaboradores, quer pelo seu rigor tipográfico, junto da minoria culta integrante da classe média espanhola. Para Ortega, o próprio título traduzia o seu idiossincrático desejo de clareza e de contágio dos seus compatriotas por uma “magnífica voluntad de mediodía”<sup>201</sup>. Ora em artigos isolados, ora sob a forma de “folletones” posteriormente publicados em livro, o filósofo colaboraria com «El Sol» frequentemente, até que a censura de Primo de Rivera o atingiu também, e menos frequentemente depois, até às vésperas da II República. Lado a lado com vários especialistas de matérias tão diversas como História,

<sup>200</sup> Cfr. IDEM, «Bajo el arco en ruinas», in *La redención de las provincias y la decencia nacional*, in *O.C.*, XI, pp. 265-268. “(...) hace una semana que la forma de Gobierno ha cambiado en España” - escrevia Ortega no rescaldo dos acontecimentos. “El Poder eficiente reside en las juntas de defensa del arma de Infantería. (...) Frente a los aires turbios e irreales, frente a la atmósfera espectral de la política de ayer, este hecho tan grave, tan peligroso, tiene la ventaja de ser claro, conciso, taxativo.” - *Ibid.*, p. 266. E a terminar o artigo o autor defende a necessidade de “llevar lo ya hecho a sus extremas consecuencias. Lo hecho es un rompimiento de la legalidad básica de España, es un acto que anula la Constitución. (...) Solo hay una solución: reconstituir la Constitución. (...) Dicho de otro modo: Cortes constituyentes.” “¿ Hay otra manera de prestar fecundidad nacional y no solo de clase a la actitud de las Juntas militares?” - *Ibid.*, p. 268.

<sup>201</sup> Cfr. IDEM, «El hombre de la calle escribe», in *Hacia una mejor política*, in *O.C.*, X, p. 368.

Medicina, Agricultura, ou Pedagogia, Ortega revela nesse *forum*, uma vez mais, a paixão pela causa pública, tal como no-lo salientou a minuciosa análise feita por Gonzalo Redondo na sua obra *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*<sup>202</sup>.

Empenhado na tarefa de concorrer para a reforma de cada espanhol, a quem sugeria que se resolvesse “a elevar unas cuantas atmósferas la presión de sus potencias espirituales”<sup>203</sup>, Ortega continua o seu trabalho universitário e a sua actividade de publicista sem dar à luz qualquer novo livro até 1921<sup>204</sup>.

Entretanto, uma outra dimensão da obra orteguiana toma corpo, graças ao espírito empreendedor de Nicolás M. de Urgoiti, que funda, em 1920, a Editorial Calpe<sup>205</sup>. Colaborador próximo no seu nascimento, de que vão surgir várias colecções de valor incomparável no panorama editorial espanhol, Ortega y Gasset tomaria a seu cargo, a partir de 1922, a direcção de uma dessas colecções, a «Biblioteca de Ideas del Siglo XX». Com a intenção de dar a conhecer as manifestações do espírito peculiar do nosso século, quando este ainda apenas contava duas décadas, nela seriam publicadas traduções de obras de Spengler, de Rickert, de Max Born e de outros que assim ficavam ao dispor dos leitores espanhóis pela primeira vez, juntamente com os prólogos que para elas escrevia o próprio Ortega<sup>206</sup>.

Em Maio de 1921 o filósofo publica *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*<sup>207</sup>, um livro de enorme e rápida difusão, apesar de ter sido escrito, segundo o próprio autor, como “un índice sumamente concentrado y casi taquigráfico de

<sup>202</sup> Cfr. Introdução - n. 35 e Parte I - n. 35.

<sup>203</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Hacia una mejor política*, op. cit., p. 368.

<sup>204</sup> A profusão dos escritos políticos de Ortega nos três primeiros anos de «El Sol» está bem ilustrada in IDEM, *O.C.*, X, pp. 368-682.

<sup>205</sup> A Editorial Calpe une-se mais tarde à Editorial Espasa - responsável pela edição da conhecida enciclopédia com o mesmo nome -, resultando a Espasa-Calpe ainda hoje existente. Segundo palavras de Luzuriaga, ““Calpe” significó el punto de partida de la renovación editorial de España, aunque después tomara rumbos distintos al abandonarla sus fundadores.” - LUZURIAGA, Lorenzo, *Las fundaciones de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 43.

<sup>206</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogos*, in *O.C.*, VI, pp. 304-312.

<sup>207</sup> IDEM, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, in *O.C.*, III, pp. 35-128. Este livro passará a ser referido através da abreviatura *E.I.*.

pensamientos” sem pretensões de conquistar a atenção do grande público<sup>208</sup>. A imagem das tarefas patrióticas como contributos para *vertebrar* Espanha existia desde há muito no pensamento e nos escritos de Ortega<sup>209</sup>, mas *España invertebrada* - que começara a aparecer em «El Sol» - significava agora um esforço teórico de ir para além do diagnóstico da situação nacional, ou das questões políticas concretas e apresentar uma explicação histórica do estado de decadência a que Espanha chegara. Ortega não ignora que no país se revelam também alguns traços semelhantes aos que caracterizam outras nações europeias, em virtude de uma “comunidad de época” que a todas lançava numa situação extremamente difícil; porém, o autor resiste, em nome da correcta focagem dos problemas espanhóis, ao “demasiado tentador” tema da “crisis de la vida europea” e deixa-o pendente para outra altura<sup>210</sup>, que sabemos ter sido por excelência a da redacção do internacionalmente famoso livro *La rebelión de las masas*<sup>211</sup>, publicado nove anos mais tarde. A justificação vital do carácter inadiável da compreensão histórica do seu país entende-se apenas tendo presente o tipo de racionalidade que a reflexão filosófica orteguiana iria progressivamente postulando. No prólogo escrito em meados de 1934 para a quarta edição de *España invertebrada*, Ortega resume as razões principais que o levaram a elaborar a obra: “Si yo hubiese encontrado libros que me orientasen con suficiente agudeza sobre los secretos del camino que España lleva por la historia, me habría ahorrado el esfuerzo de tener que construirme malamente, con escasísimos conocimientos y materiales, a la manera de Robinsón, un panorama es-

<sup>208</sup> Cfr. IDEM, «Prólogo a la segunda edición», in *E.I.*, op. cit., p. 37.

<sup>209</sup> A própria expressão, quer no seu uso negativo, quer no positivo, aparecera já em textos de momentos cruciais da vida de Espanha e da biografia de Ortega. Ex., em *Sencillos reflexiones*, de 1910, e no *Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»*, publicado em 1914 - aos quais nos referimos antes - encontramos, respectivamente a afirmação de que “España es hoy invertebrada” - IDEM, *Sencillos reflexiones*, in *O.C.*, X, p. 168 - e o desejo de querer “nada más que una España vertebrada y en pie” - IDEM, *Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»*, in *O.C.*, I, p. 304.

<sup>210</sup> Cfr. IDEM, *E.I.*, op. cit., pp. 39-40.

<sup>211</sup> IDEM, *La rebelión de las masas*, in *O.C.*, IV, pp. 111-310. Esta obra passará a ser referida através da abreviatura *R.M.*

quemático de su evolución y de su anatomía.”<sup>212</sup> Mais do que os elementos que ali são aduzidos como responsáveis pela génese histórica de Espanha, interessa-nos salientar as categorias fundamentais a que o autor recorre na sua análise e a presença que nela têm certos temas essenciais do seu pensamento maduro.

Tal como Mommsen a propósito da história do império romano, Ortega começa por referir-se ao significado de uma nação como unidade superior na qual se articulam ou *incorporam* diversas colectividades<sup>213</sup>, que assim se mantêm consoante o “talento nacionalizador”<sup>214</sup>, capaz de assegurar essa coexistência com vista à realização de “*un proyecto sugestivo de vida en común*”<sup>215</sup>. Uma das ideias fundamentais apresentada no início de *España invertebrada* é precisamente esta de que toda a convivência nacional, por depender da perseguição de determinados propósitos comuns, possui o dinamismo próprio de qualquer projecto vital.<sup>216</sup> Por isso, Ortega coloca na raiz da unidade espanhola, “ante todo y sobre todo, la unificación de las dos grandes políticas internacionales que a la sazón había en la península: la de Castilla, hacia África y el centro de Europa; la de Aragón, hacia el Mediterráneo”; e reforça, com testemunhos de Francesco Guicciardini e de Maquiavel, a comprovação dada pela visão política de Fernando, o Católico, à concepção segundo a qual a *incorporação nacional* depende da existência de uma programa de colaboração<sup>217</sup>. Uma vez que a questão a que se subordinava o livro era a das causas da *invertebração* de Espanha, ela pode agora entender-se como a pergunta pelo que, historicamente, é responsável por

<sup>212</sup> IDEM, *E.I.*, op. cit., p. 45.

<sup>213</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 51-54.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 55. “El poder creador de naciones es un *quid divinum*, un genio o talento tan peculiar como la poesía, la música y la invención religiosa. (...) es un talento de carácter imperativo, no un saber teórico, ni una rica fantasía, ni una profunda y contagiosa emotividad de tipo religioso. Es un saber querer y un saber mandar.” - *Ibid.*.

<sup>215</sup> Cfr. *ibid.*, p. 56.

<sup>216</sup> “Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo.” - *Ibid.*.

<sup>217</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 62-65.



contrariar o projecto de colaboração entre todos os espanhóis. Deixando de lado as referências de Ortega ao momento a partir do qual a história nacional, até então ascendente, inicia a desarticulação e decadência que é objecto de preocupação para o autor, fixemos sobretudo a definição que nos dá do “particularismo”, no qual engloba os fenómenos de nacionalismo e mesmo de separatismo especialmente agudos em Espanha desde os finais do Século XIX: “La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. (...) En cambio, es característica de este estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional.”<sup>218</sup> A gravidade do “particularismo” aumenta pelo facto de ele poder assumir diversas formas extremamente nocivas, de que o “particularismo regional” é apenas un exemplo. Reportando-se à história pátria, Ortega menciona também o “particularismo” do poder central, sobretudo da Monarquia e da Igreja<sup>219</sup>, bem como o das classes sociais. Este último é ilustrado pelo episódio do levantamento militar de 1917, na altura comentado como uma ruptura da legalidade básica espanhola<sup>220</sup> e agora explicado como o resultado da “cohesión gremial” do Exército, que “perdió un instante por completo la conciencia de que

<sup>218</sup> Ibid., p. 68. Embora não seja essa a finalidade do texto, torna-se inevitável para Ortega formular um juízo sobre o carácter centrífugo que a Catalunha e a Biscaia representavam já na Espanha de então. Fá-lo, em articulação com as últimas palavras supracitadas na caracterização do “particularismo”, através de uma nota de rodapé: “Pocas cosas hay tan significativas del estado actual como oír a vascos y catalanes sostener que, son ellos pueblos «oprimidos» por el resto de España. La situación privilegiada que gozan es tan evidente, que, a primera vista esa queja habrá de parecer grotesca. Pero a quien le interese no tanto juzgar a las gentes como entenderlas, le importa más notar que ese sentimiento es sincero, por muy injustificado que se reputa. (...) Así, aquel sentimiento de opresión, injustificado en cuanto pretende reflejar una situación objetiva, es síntoma verídico del estado subjetivo en que Cataluña y Vasconia se hallan.” - Ibid., p. 68 - n. 1.

<sup>219</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 69-70. “Empezando por la Monarquía y siguiendo por la Iglesia, ningún poder nacional ha pensado más que en sí mismo. (...) *Monarquía e Iglesia se han obstinado en hacer adoptar sus destinos propios como los verdaderamente nacionales* (...)” - Ibid., p. 70.

<sup>220</sup> Cfr. Parte I - n. 200.

era una parte, y sólo una parte, del todo español.”<sup>221</sup> Mas Ortega estende a análise deste caso de “particularismo” aos restantes grupos sociais, que, nascidos de um movimento diferenciador de funções no seio da sociedade, perderam a consciência da sua necessidade de interdependência e de cooperação, transformando Espanha numa série de “compartimientos estancos”<sup>222</sup>. Quando isso acontece, isto é, quando ou por excessiva auto--apreciação, ou por menosprezo dos outros, se produz a ilusão em cada grupo de que não é preciso contar com os demais, a normal e legal procura da satisfação dos interesses próprios é substituída por uma imposição pura e simples da vontade *particularista* que, segundo Ortega, merece a designação de “acción directa.”<sup>223</sup> Esta parecia ao filósofo já em 1921 a nota dominante da esfera pública presente, ensaiada incipientemente em Espanha nos “pronunciamientos” militares do século XIX e noutros movimentos mais recentes baseados na mesma convicção de um grupo de que, para tomar o poder, bastava proclamar que o detinham, dispensando-se de persuadir com as suas razões o resto da nação. Assim como “generales y coroneles creían que con dar ellos el «grito» en un cuartel, toda la anchura de España iba a resonar en ecos coincidentes”<sup>224</sup>, também no século XX, tanto a acção dos operários e republicanos em 1917, como o próprio *maurismo*, tinham reproduzido a “fe ciega en el efecto mágico de «pronunciar» una frase” e a “táctica de exclusiones” que caracterizam espécies várias de “pronunciamientos”<sup>225</sup>.

Terminada a Primeira Parte de *España invertebrada* que Ortega intitulou «Particularismo y acción directa», defende o autor na segunda - «La ausencia de los mejores» - que “tal vez no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora.”<sup>226</sup> Que

<sup>221</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *E.I.*, op. cit., p. 78.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>223</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 79-81.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>225</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 83-85.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 91. Cfr. *ibid.*, p. 109.

relevância tem para os objectivos de um livro dedicado a “definir la grave enfermedad que España sufre”<sup>227</sup> aquela concepção das *relações entre minorias e massas*? Enquanto no *Prospecto de la «Liga para la Educación Política Española»*, apresentado sete anos antes, a existência de minorias dirigentes entusiastas surge como condição de possibilidade da mobilização saudável das massas para a acção política<sup>228</sup>, em *España invertebrada* Ortega explica a falta de reconhecimento social de determinados homens pela incapacidade das massas de se entusiasmarem. Neste caso parte de um tópico então corrente no país segundo o qual ““hoy no hay hombres” en España”<sup>229</sup> e procura esclarecê-lo através da concepção sociológica antecipada em 1914. “En las horas decadentes, cuando una nación se demorona, víctima del particularismo, las masas no quieren ser masas, cada miembro de ellas se cree personalidad directora, y revolviéndose contra todo el que sobresale, descarga sobre él su odio, su necesidad y su envidia. Entonces, para justificar su ineptia y acallar un íntimo remordimiento, la masa dice que no “hay hombres”.”<sup>230</sup> Deve-se, pois, a uma situação em que impera o anteriormente definido “particularismo” a incapacidade das massas para reconhecerem o valor das autênticas *personalidades directoras*. E o tópico analisado é apenas uma das manifestações da atrofia que caracteriza o *império das massas*, tema que em *La rebelión de las masas* teria um tratamento mais geral. Restringindo-se à análise do fenómeno em Espanha, são de 1921 estas palavras: “Este fenómeno mortal de insubordinación espiritual de las masas contra toda minoría eminente se manifiesta con tanta mayor exquisez cuanto más nos alejamos de la zona política.”<sup>231</sup> O *império das massas* não é, portanto, o domínio, considerado ilegítimo, de uma determinada classe social ou de uma dada facção política, mas o domínio difuso e omnipresente de todas as massas que Ortega sintetiza ao

---

<sup>227</sup> Ibid., p. 37.

<sup>228</sup> Cfr. Parte I - n. 145.

<sup>229</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *E.I.*, op. cit., p. 90.

<sup>230</sup> Ibid., p. 92.

<sup>231</sup> Ibid., p. 95.

afirmar que “dondequiera asistimos al deprimiente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores”<sup>232</sup>. O que começa por ser um *desvio moral* torna-se fracasso político e desorganização da vida privada<sup>233</sup>, que para serem ultrapassados requerem, em primeiro lugar, uma observação atenta do fenómeno<sup>234</sup> e, uma vez compreendido o mecanismo básico de toda a sociedade - a saber, o da “ejemplaridad” de alguns homens e da “docilidad” dos restantes a certos modelos de aperfeiçoamento que aqueles representam<sup>235</sup> -, o respeito por um *imperativo de selecção* dos melhores. “La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas”<sup>236</sup> - eis em resumo o diagnóstico a que o título *España invertebrada* somente alude. Hierarquizadas as patologias nacionais em erros e abusos políticos, em fenómenos de desagregação (definidos na Primeira Parte do livro) e em defeitos do povo espanhol, revelam-se estes a verdadeira causa da doença que é preciso erradicar<sup>237</sup>. Comprova-se, deste modo, que esta leitura que Ortega faz da história de Espanha não é exclusivamente política, razão pela qual a solução para os problemas tem de ser mais radical: “Si España quiere resucitar es preciso que se apodere de ella un formidable apetito de todas las perfecciones. (...) No basta con mejoras políticas: es imprescindible una labor mucho más profunda que produzca el afinamiento de la raza”, noutras palavras, “hay

<sup>232</sup> Ibid., p. 96.

<sup>233</sup> Cfr. *ibid.*, p. 97.

<sup>234</sup> “El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad.” - *Ibid.*, p. 101.

<sup>235</sup> Cfr., *ex.*, *ibid.*, pp. 104-107.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 128. Cfr. *ibid.*, pp. 109-122. São historicamente discutíveis a interpretação orteguiana da debilidade do feudalismo em Espanha, como a “gran desgracia y la causa de todas las más” no país - *ibid.*, p. 111 -, e o seu juízo sobre o valor dos visigodos em contraposição com os francos - *cfr. ibid.*, pp. 112-118. Por um lado, o estado do conhecimento sobre a época visigótica quando Ortega escreveu *España invertebrada* - *cfr. MARIÁS, Julián, Ortega. Las trayectorias*, *op. cit.*, p. 115. -, por outro, os limites da construção desta obra que o autor admite no *Prólogo* à sua quarta edição - *cfr. Parte I - n. 212* - estarão na base dos supra-referidos juízo e interpretação orteguianos. Eles não põem em causa, contudo, as categorias a que Ortega recorre na sua leitura da sociedade em geral e do estado quase permanente de doença em Espanha.

<sup>237</sup> Cfr. *IDEM, E.I.*, *op. cit.*, pp. 124-125.

que ponerse a forjar un nuevo tipo de hombre español”<sup>238</sup>. Nestas propostas expressas com a força de imperativos assoma o filósofo da vida que vê na educação o caminho para a autenticidade de cada ser humano e, ao mesmo tempo, para a *saúde* da convivência social.

Com a lucidez de um intelectual de excepção, Ortega continua a aprofundar as suas meditações filosóficas e a colocá-las à consideração do público. Um mês depois de *España invertebrada* é publicado o terceiro volume de «El Espectador», de que fazem parte, uma vez mais, escritos inspirados por uma temática plural (literária, musical, pedagógica, etc.)<sup>239</sup>, a que correspondem outros tantos pontos de vista sobre a multiforme realidade que cativa a atenção do filósofo. Estes pontos de vista estão subjacentes a todos os produtos do seu pensamento, daí a agudeza das suas análises e a perspicácia com que detecta os caracteres mais profundos do acontecer histórico.

“Difícil será imaginar una sociedad menos elástica que la nuestra; es decir, difícil será imaginar un conglomerado humano que sea menos una sociedad”<sup>240</sup>, escrevia Ortega dois anos antes de começar a ditadura militar de Miguel Primo de Rivera y Orbaneja. Em 1922, convencido de que o fundamental na vida é ter uma missão e de que ao intelectual espanhol cabia, tanto submeter-se a uma exigente disciplina interior, como participar na organização do seu povo<sup>241</sup>, o filósofo madrileno não descarta a tarefa de alertar os espanhóis para a importância de “corrigir la extrema anormalidad” de que padecia o Estado<sup>242</sup>, enquanto, por

<sup>238</sup> Ibid., p. 128.

<sup>239</sup> Cfr. IDEM, «El Espectador» - III, op. cit., pp. 225-313.

<sup>240</sup> IDEM, *E.I.*, op. cit., p. 75.

<sup>241</sup> Cfr. IDEM, *Imperativo de intelectualidad*, in *O.C.*, XI, pp. 11-13. “(...) en la clase intelectual reside vagamente - ¡ muy vagamente, es cierto! - la única posibilidad de construir una minoría selecta capaz de influir hondamente en los destinos éticos y dar un comienzo de nueva organización a este pueblo nuestro que se deshace y atomiza día por día.” - Ibid., pp. 11-12. Cfr. IDEM, *Ideas políticas*, in *ibid.*, p. 19.

<sup>242</sup> Cfr. *ibid.*, p. 18. Ortega volta a afirmar, um ano depois, uma ideia fundamental de *España invertebrada*: “La enfermedad española es histórica, y, por tanto, no basta a curarla una medicina política.” No entanto, a crise que atravessava a instituição parlamentar e a desproporcionada supremacia da Coroa levavam o filósofo a fixar a sua atenção na desorganização do Estado e a reclamar para o Parlamento uma certa margem de liberdade, sem a qual não poderia desempenhar as suas funções orgânicas. - Cfr. *ibid.*, pp. 14-

outro lado, expõe nas páginas de «El Sol» a sua concepção do *tema do nosso tempo*. Antecipado em artigos publicados a partir de 27 de Dezembro de 1922 e durante os primeiros meses do ano seguinte, *El tema de nuestro tiempo*<sup>243</sup>, a que adiante nos referiremos detidamente, só apareceria em livro pouco depois de ter início, em Julho de 1923, uma das *fundações* de Ortega mais decisivas, a «Revista de Occidente». Do mesmo modo que no *Prólogo* à «Biblioteca de Ideas del Siglo XX» se propunha “mostrar el nuevo espíritu labrando su miel futura sobre toda la flora intelectual”<sup>244</sup>, nos *Propósitos* antepostos no primeiro número da nova publicação o seu autor justifica a iniciativa pela urgência de “conocer “por dónde va el mundo”, pues surgen dondequiera los síntomas de una profunda transformación en las ideas, en los sentimientos, en las maneras, en las instituciones.”<sup>245</sup> Basicamente é a mesma necessidade de estar à *altura do tempo* que determina toda a reflexão e todas as formas de intervenção pública de Ortega. Sem perder contacto directo com a realidade nacional e mesmo em prol da sua vitalização, a «Revista de Occidente» almeja apresentar aos leitores “el panorama esencial de la vida europea y americana”, reservando a sua atenção “para los temas que verdaderamente importan”, sejam eles do âmbito das “cosas de España”, ou trazidos por “todos los hombres de Occidente cuya palabra ejemplar signifique una pulsación interesante del alma contemporánea.”<sup>246</sup> Estes propósitos, que o próprio título visava sintetizar, foram concretizados com imenso êxito, tanto mais quando a revista passou a apoiar-se numa editora, que para além da sua publicação periódica mensal se encarregava da edição de livros. Ortega, que em virtude do seu envolvimento em iniciativas anteriores - designadamente em «El Sol» com o seu vespertino «La Voz» e na Edito-

---

25. A ditadura de Primo de Rivera viria, infelizmente, confirmar a gravidade da situação que Ortega não se cansava de diagnosticar.

<sup>243</sup> IDEM, *El tema de nuestro tiempo*, in *O.C.*, III, pp. 141-242. O título deste livro passará a ser referido através da abreviatura *T.T.*

<sup>244</sup> IDEM, *Prólogo a la «Biblioteca de Ideas del Siglo XX»*, in *O.C.*, VI, p. 305.

<sup>245</sup> IDEM, *Propósitos*, in *ibid.*, p. 313.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 314.

rial Calpe - tinha alargado bastante os seus conhecimentos de vários domínios e as suas relações pessoais com muitos autores nacionais e estrangeiros, soube solicitar a colaboração dos melhores escritores, cientistas e filósofos europeus de então, que asseguraram à «Revista de Occidente», até 1936, uma qualidade comparável à da «Nouvelle Revue Française» ou à da «Criterion» inglesa, por exemplo. Paralelamente, o trabalho editorial na tradução e divulgação de algumas das obras mais importantes de Hegel, Fichte, Kierkegaard, Brentano, Husserl, Scheler, Simmel, ou Heimsoeth, entre outros, alcançou também um enorme prestígio, ao mesmo tempo que, rompendo com a imediatidade dos acontecimentos nacionais, fornecia aos espanhóis a possibilidade de os encararem munidos do mais elevado nível europeu de fundamentação teórica. Por outro lado, graças à «Revista de Occidente» tornaram-se conhecidos e até famosos alguns autores espanhóis “del 27”, como García Lorca, Jorge Guillén, Salinas, Alberti, Rosa Chacel, Francisco Ayala.

A «Revista de Occidente» proporcionou ainda a um grupo considerável de intelectuais madrilenos a experiência de uma *tertúlia* presidida por Ortega y Gasset até ao início da Guerra Civil, durante os anos de maior pujança do seu pensamento. Mesmo para o filósofo cada vez mais conceituado, aquela reunião diária, ao anoitecer, numa das divisões da redacção da revista, na actual Gran Via, era, como escreveu a sua filha, “como el aire para respirar”<sup>247</sup>.

Por ela passaram, para além de Fernando Vela, José Gaos, Manuel Ortega y Gasset, García Morente, Ramón Gómez de la Serna, Blas Cabrera e outros colaboradores habituais da revista, Miguel de Unamuno, quando se deslocava a Madrid, e esporadicamente visitantes estrangeiros, como Albert Einstein, Leo Frobenius, ou o Conde de Keyserling. Ani-

---

<sup>247</sup> ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1995)*, op. cit., p. 45. Ortega tinha, no entanto, uma bitola exigente em relação às tertúlias, que considerava serem geralmente em Espanha uma espécie de instituição da irresponsabilidade, “la irresponsabilidad constituida, (...) en el hablar y, lo que es peor, (...) en el oír y repetir.” - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Carta*, in *O.C.*, XI, p. 519.

mada pela diversidade dos seus membros e dos seus respectivos interesses, a *tertúlia* era, simultaneamente, um lugar de debate de ideias, de comentário de temas e de obras novas que iam surgindo dentro e fora de Espanha e de uma convivência humana peculiar de que existem bastantes testemunhos<sup>248</sup>.

É interessante verificar que quer o entusiasmo, quer a intenção de *virar costas à política*, expressos no primeiro número da «Revista de Occidente»<sup>249</sup> subsistiriam, apesar de apenas dois meses depois ter início em Espanha a Ditadura, que a dominará durante mais de seis anos. Era firme o propósito de Ortega de proporcionar com esta dimensão da sua obra um “recinto tranquilo y correcto donde vengan a asomarse todos los espíritus resueltos a ver claro”<sup>250</sup> e, sem dúvida, a «Revista» precisava, para isso, de evitar a premência e a precipitação típicas dos acontecimentos quotidianos que não responderiam ao “deseo de vivir cara a cara con la honda realidad contemporánea”<sup>251</sup>. Assim, nem o “pronunciamiento” de Setembro de 1923, nem a queda da Monarquia e a proclamação da República seriam mencionados naquela publicação. De Ortega nela viriam a público textos diversos, mas de

<sup>248</sup> Cfr., ex., GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, Editorial Stylo, México, 1945, pp. 295-296; AGRAMONTE, Francisco, *Extraoficial (Recuerdos de la vida de un diplomático)*, Aguilar, Madrid, 1958, p. 36; ROMERO, Francisco, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, op. cit., pp. 24-25; GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón, *Retratos Contemporáneos*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1941, pp. 422-423; MARAÑÓN, Gregorio, «Discurso de ...», in AAVV, *Acto en memoria del catedrático Don José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 63; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Ortega, amigo intelectual*, in «ABC», Madrid, Año 48, n° 15.480, 19.X.1955; IDEM, *Ortega en la intimidad*, in «Revista de Occidente», Madrid, Extraordinario VI - “Ortega, vivo”, n°s 24-25 (1983), 131-132; GERMAIN, José, *Ortega y la psicología*, in *ibid.*, 139-141; Díez del Corral, Luis, *Recuerdos de Ortega*, in *ibid.*, 99-100; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Dimensiones de la acción educativa de Ortega*, op. cit., 131-132; MARÍAS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., pp. 164-165.

<sup>249</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Propósitos*, op. cit., p. 314.

<sup>250</sup> *Ibid.*.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 313. Relativamente a esta direcção tomada por Ortega, escreve Rockwell Gray: “To his final credit, he never resolved the issue of the intellectual's political responsibility but rather lived out both sides of the question. Nonetheless, from the founding of the *Revista de Occidente* onward, he tended, like Julien Benda in *La trahison des clercs*, to distrust the partisans blindness occasioned by *engagé* commitments.” - GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 146.



cariz essencialmente filosófico<sup>252</sup> que se iam entrecortando com a produção de obras de maior fôlego em que o pensamento do autor se configura com mais nitidez.

Foi Ortega indiferente ao regime ditatorial que, com Miguel Primo de Rivera, veio pôr fim ao governo parlamentar em Espanha? Não nos esqueçamos de que o filósofo tem, desde finais de 1917, em «El Sol» um jornal diário, no qual queria, expressamente, verter as suas esperanças espanholas<sup>253</sup> e que, de facto, ia acolhendo, mês após mês, ano após ano, numerosos artigos de Ortega y Gasset, muitos deles de estrita análise da vida política nacional<sup>254</sup>.

Quando, em 23 de Setembro de 1923, Primo de Rivera tomou conta do poder, apresentando-se com o intuito de transitoriamente assegurar a substituição dos homens que simbolizavam a *velha política*, a opinião pública pareceu concordar na expectativa de que,

---

<sup>252</sup> Cfr. os seguintes textos publicados por Ortega em «Revista de Occidente» e reproduzidos nas *Obras Completas: La poesía de Ana de Noailles* (Julho de 1923), in *O.C.*, IV, pp. 429-435; *Para una topografía de la soberbia española (Breve análisis de una pasión)* (Setembro de 1923), in *ibid.*, pp. 459-466; *El problema de la China* (Setembro de 1923), in *ibid.*, pp. 501-505; *Introducción a una estimativa* (Outubro de 1923), in *O.C.*, VI, pp. 315-335; *Mallarmé* (Novembro de 1923), in *O.C.*, IV, pp. 481-484; *Mauricio Barrès* (Dezembro de 1923), in *ibid.*, pp. 437-441; *Sobre el punto de vista en las artes* (Fevereiro de 1924), in *ibid.*, pp. 443-457; *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)* (Abril e Maio de 1924), in *ibid.*, pp. 25-47; *Sobre la sinceridad triunfante* (Maio de 1924), in *ibid.*, pp. 513-516; *Abejas milenarias* (Agosto de 1924) in *ibid.*, pp. 517-520; *Ni vitalismo ni racionalismo* (Outubro de 1924), in *O.C.*, III, pp. 270-280; *Cosmopolitismo* (Dezembro de 1924), in *O.C.*, IV, pp. 485-491; *Para una psicología del hombre interesante (Conocimiento del hombre)* (Julho de 1925), in *ibid.*, pp. 467-480; *Reforma de la inteligencia* (Janeiro de 1926), in *ibid.*, pp. 493-500; *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* (Fevereiro de 1928), in *ibid.*, pp. 521-541; *Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)* (Julho de 1928), in *ibid.*, pp. 507-511; *Filosofía pura (Anejo a mi folleto «Kant»)* (Julho de 1929), in *ibid.*, pp. 48-59; *Pidiendo un Goethe desde dentro. - Carta a un alemán* (Abril de 1932), in *ibid.*, pp. 395-420; *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (Novembro e Dezembro de 1933, e Janeiro de 1934) , in *O.C.*, VI, pp. 165-214; *Misión del bibliotecario* (Maio de 1935), in *O.C.*, V, pp. 207-234; *Prólogo a dos ensayos de historiografía*, in *O.C.*, VI, pp. 355-357.

Fernando Vela, o inteligente colaborador de Ortega que foi secretário da «Revista de Occidente», escrevia em 1932 a respeito da publicação do filósofo na revista: “(...) no ha habido abuso de un director que sobrecarga con la propia producción la revista que regenta. (...). En cambio, creo que la producción más selecta de Ortega ha ido a las páginas de nuestra revista. Su exigencia de dar el más alto nivel a una revista intelectual española y europea ha comenzado por él mismo.” - VELA, Fernando, «Prólogo - Conversación», in ORTEGA Y GASSET, José, *Goethe desde dentro*, in *O.C.*, IV, p. 383.

<sup>253</sup> Cfr. IDEM, «El hombre de la calle escribe», in *Hacia una mejor política*, in *O.C.*, X, p. 368.

<sup>254</sup> Cfr. IDEM, *O.C.*, X, pp. 368-682; IDEM, *O.C.*, XI, pp. 14-25 - escritos políticos anteriores à ditadura de Primo de Rivera.

expulsos os causadores dos males da pátria, Espanha se reorganizaria e o povo poderia viver feliz. A atitude de «El Sol», inclusive, começou por parecer muito próxima desta, pois, conforme salienta Gonzalo Redondo, tratava-se de uma situação declarada como provisória e, por outro lado, visava libertar o país dos desastres governativos que se tinham verificado até então, dando lugar a civis capazes de governar, o que era um propósito coincidente com o dos reformadores que integravam «El Sol»<sup>255</sup>. Por seu turno, Ortega, que nunca deixou de desmascarar a *velha política*, cedo manifesta as suas apreensões em relação à nova forma de conduzir Espanha. “Alfa y omega de la faena que se ha impuesto el Directorio militar es acabar con la vieja política. El propósito es tan excelente, que no cabe ponerle reparos”, escreve Ortega dois meses após o “pronunciamento”. “Sin embargo - acrescenta -, yo he de confesar que desde el primer manifiesto lanzado por el general Primo de Rivera mi simpatía y mi íntima adhesión a su obra arrastran una grave inquietud. Cada nuevo decreto, cada nueva nota oficiosa, vienen a engrosar este inicial desasosiego. Temo, en efecto, que la vieja política contra la cual dispara sus rayos el Directorio sea un ente muy distinto del que yo quisiera ver aniquilado.”<sup>256</sup> Retomando uma das teses fundamentais de *España invertebrada*, segundo a qual para curar a doença histórica da nação é preciso começar por diagnosticá-la, Ortega alerta os militares no poder para a necessidade de contactar com a “realidad del alma española”<sup>257</sup> e de ir além do mero desejo de substituir os “viejos políticos”<sup>258</sup>. Sabemos já que o filósofo entendia, desde muito jovem, que o renascimento de Espanha dependia de uma acção mais profunda de renovação pedagógica de todo o povo inspirada por minorias capazes, impetuosas e disciplinadas. Por isso denuncia subtilmente o

<sup>255</sup> Cfr. REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo II, op. cit., pp. 8-14.

<sup>256</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre la vieja política*, in *O.C.*, XI, p. 26.

<sup>257</sup> Cfr. *ibid.*, p. 30.

<sup>258</sup> “Los viejos políticos, digámoslo galantemente, eran solo la flor de la «vieja política». La raíz y la causa de todo el régimen estaban y están en los gobernados, no en los gobernantes. El cinismo, la desaprensión, la incompetencia, la ilegalidad, el caciquismo, etc., procedían, proceden y procederán de la gran masa española que vive desde hace mucho tiempo, con anterioridad a la instauración de la «vieja política», en un grado de desmoralización superlativo.” - *Ibid.*.

desejo do “Directorio” militar de ser popular, demagógico até<sup>259</sup>, castigando os abusos dos anteriores governantes, sem se parecer preocupar com a tarefa de reformar os usos dos governados, de reconstruir o Estado e de para tal contar com aqueles que “se caracterizan por una capacidad de reflexión superior a la que goza la gran masa”<sup>260</sup>.

Infelizmente, uma vez mais os alertas de Ortega não foram atendidos e os seus receios tiveram uma ampla confirmação. Indiferente ao povo espanhol, à *masa* como às *minorias*, o ditador suspendeu a Constituição e de arbitrariedade em arbitrariedade instalou-se no poder, esquecendo o carácter transitório do gesto que, na madrugada do “pronunciamiento”, teve a cobertura do próprio Rei Alfonso XIII. Preocupado sobretudo com a prosperidade económica das classes mais altas e com alguns melhoramentos ao nível das infra-estruturas do país, Primo de Rivera cuidou pouco de satisfazer outro tipo de exigências, nomeadamente as que provinham da *intelligentzia* espanhola. A destituição de Unamuno do seu lugar de reitor da Universidade de Salamanca e, no mesmo ano de 1924, a ordem de desterro para Fuerteventura, onde teria início o longo exílio do pensador basco<sup>261</sup>, foi um primeiro sinal visível da direcção anti-intelectual da ditadura. Em 1925, o *breve parêntesis* aberto na legalidade nacional, não só não chegou a ser fechado, como se acentuou a sua irregularidade. Apoiado no partido-único fundado no ano anterior, a *Unión Patriótica*, Primo de Rivera mantém Espanha sob o seu comando repressivo, de que são exemplos a censura à imprensa e o encerramento do *Ateneo* de Madrid. Congruente com o seu estilo de pensamento e de intervenção, Ortega, que escrevera, em Junho de 1924 em «El

<sup>259</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 26-27.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>261</sup> A irreverência política de Unamuno custou-lhe seis anos de exílio vividos em Fuerteventura, Paris e Hendaye. Durante esse tempo, o pensador espanhol que representa o clamor quixotesco da vida contra todas as formas de prisão racional, lógica, dogmática, continuou a combater, em jornais europeus e americanos, a ditadura de Primo de Rivera. As suas obras *La agonía del Cristianismo*, *De Fuerteventura a París* e *Cómo se hace una novela* foram também escritas fora da sua saudosa Espanha, à qual regressou apenas quando a ditadura caiu ao principiar 1930.

Sol», que os “ensayos de dictadura que se han hecho en algunos países meridionales - desde Turquía hasta España - son demasiado coincidentes y numerosos para que no merezcan algo más que la cómoda irritación de los «liberales»”<sup>262</sup>, prossegue, no mesmo jornal, na sua exortação a uma autêntica reforma nacional, baseada em ideias políticas e não em atitudes vagas<sup>263</sup>. Em Março de 1925, em polémica com o conde de Romanones<sup>264</sup> o filósofo esclarece, com admirável segurança e incontida ironia, a radicalidade do seu posicionamento, afirmando que “el intelectual al hacer política, tiene que hacerla como intelectual y no dejándose en casa las virtudes y los imperativos de su oficio y disciplina. Solo así podrá resultar fecunda su colaboración. Yo no puedo pretender ser mejor político que usted; solo puedo aspirar a ver las cosas bajo otro ángulo, a otra distancia y con otro rigor, de suerte que mis observaciones complementen de alguna manera las de los hombres políticos.”<sup>265</sup> Não podia ser mais clara a demarcação de Ortega, não tanto da política, mas dos políticos, particularmente daqueles a quem, então, interpelava ao preconizar uma “política realista”, isto é, de transformação da realidade segundo ideais conformes ao objecto a transformar, uma vez que o “ideal subjetivo anda siempre cerca de ser un capricho o una mania”<sup>266</sup>. Não é novo o apelo orteguiano a uma análise séria do que sob a Espanha aparente existia como potência vital a fecundar e, como veremos, a própria concepção filosófica da vida como

<sup>262</sup> IDEM, «Ni contigo ni sin ti, la canción del Parlamento», in *Ideas Políticas*, in O.C., XI, p. 32.

<sup>263</sup> Cfr. IDEM, *Vaguedades*, in *ibid.*, pp. 50-54. “En todas las alturas españolas se padece, desde hace mucho tiempo, el grave error de creer que la única política sagaz consiste en simplificar las cuestiones (...). De esta manera, cocainizando la vida colectiva, se obtiene transitoriamente una aparente calma, que es, en realidad, una artificial inercia.” - IDEM, *Hacia la reforma nacional*, in *ibid.*, p. 56.

<sup>264</sup> Cfr. IDEM, *Entreacto polémico*, in *ibid.*, pp. 58-70.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 64. Anteriormente tinha Ortega precisado que “el verdadero sentido de la política realista, más que en aceptar la realidad, consiste en hacerla” e, continuando o mesmo esclarecimento lexical, sustenta que o “realismo (...) nos invita a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero, a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas. Toda cosa concreta - una nación, por ejemplo - contiene junto a lo que hoy es, el perfil ideal de su posible perfección. Y este ideal, el de la cosa, no el nuestro, es el verdaderamente respetable.” - Cfr. *ibid.*, pp. 63-64.

*tarefa* extremamente exigente<sup>267</sup> reforçava aquele apelo; no entanto, é inegável que em plena ditadura o alcance da denúncia do conformismo, do mero “idealismo político”, ou da arbitrariedade, deveria ser especial. Diga-se, em abono da verdade, que até 1928 a censura poupou bastante os escritos de Ortega<sup>268</sup>, apesar da contundência de afirmações como estas de Janeiro de 1926: “España no solo padece ausencia de la masa en la vida pública, sino de gentes aptas para dirigir el país. Faltan hombres de primera clase porque no se les da ocasión de hacer tales.”<sup>269</sup>. Já a série de artigos intitulados *Dislocación y restauración de España*<sup>270</sup>, teve de ser interrompida. Após a publicação de apenas dois artigos sob aquele título, em 14 e 17 de Julho de 1926, vem o autor a público declarar a intenção de prosseguir no seu papel de estimulante do povo espanhol: “Ya que no me sea posible continuar la serie de artículos titulados «Dislocación y Restauración de España», quisiera salvar algunas de sus incitaciones. Porque esto eran, solamente: estímulos hacia una vida pública de más fuerte pulso, más emprendedora y alegre.”<sup>271</sup>. Sem abandonar a defesa de algumas das suas teses políticas de sempre e fazendo-o em prol de uma nova Espanha que tardava em ser construída, o filósofo deixa entrever as dificuldades que cada vez mais levantavam os lápis vermelhos da censura.

Entretanto, Ortega publicara já, depois de *El tema de nuestro tiempo, Las Atlántidas*, em 1924, e *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, em 1925, ao mesmo tempo que ia dando seguimento ao seu projecto do «El Espectador», cujos volumes quarto a sexto saíam excepcionalmente com regularidade anual entre 1925 e 1927. A obra do

<sup>267</sup> Cfr. Parte II - Cap. 3.

<sup>268</sup> Cfr. REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo II, op. cit., p. 125.

<sup>269</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Maura o la política*, in *O.C.*, XI, pp. 90-91.

<sup>270</sup> Cfr. IDEM, *Dislocación y restauración de España*, in *ibid.*, pp. 92-98. Nestes artigos, conforme Ortega registou na introdução ao seu livro *La redención de las provincias y la decencia nacional* - editado em 1931, durante a II República Espanhola, pela Revista de Occidente -, era antecipado nalguma medida o programa de reformas das instituições, quer do poder local, quer do poder central, que a “audacia del dictador” viria a censurar em 1928 - cfr. IDEM, *La redención de las provincias y la decencia nacional*, in *ibid.*, p. 176.

<sup>271</sup> IDEM, *Selección*, in *ibid.*, p. 99.

pensador da vida humana como realidade radical vai-se edificando à medida que a sua intervenção nos destinos pátrios adquire entre outras uma faceta política, pois trata-se de um exemplo concreto da compreensão vital que as suas circunstâncias lhe impunham, enquanto espanhol pertencente a um contexto histórico determinado. Nos finais de 1927, princípios de 1928, período em que a ditadura de Primo de Rivera atingiu o auge, Ortega estava perto do seu encontro com *Sein und Zeit* de Martin Heidegger que representaria um marco relevante no desenvolvimento das concepções orteguianas. Num momento em que estas estão prestes a encontrar as suas formulações maduras, o filósofo madrileno tinha consciência da importância de “deslizar en el calderón dictatorial una voz tenue de pedagogo político”, quando pesava “sobre España un silencio violento” e, por isso, “los oídos buscaban en el aire el nutrimento de alguna palabra.”<sup>272</sup> Convencido de que todos os grupos nacionais concordavam agora com a inevitabilidade de uma *grande reforma*, Ortega não se limita a denunciar a inércia do povo espanhol, mas critica também a Monarquia enquanto *travão* daquela reforma necessária<sup>273</sup>. Paulatinamente, ora incentivando à conquista de um *nível de vida* mais elevado para Espanha e para o *tipo médio* de espanhol<sup>274</sup>, ora preconizando o fim do “madrileñismo”<sup>275</sup>, Ortega vai esboçando um novo programa de reorganização nacional

<sup>272</sup> IDEM, *La redención de las provincias y la decencia nacional*, op. cit., p. 175.

<sup>273</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 181-191.

<sup>274</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 192-200.

<sup>275</sup> “A fuerza de pensar abstractamente en la nación, se creyó que esta era un Madrid centrifugado, enorme, que llegaba hasta los mares y se apoyaba en el Pirineo. La política nacional que había en las cabezas era una política madrileña. La idea nacional quedaba, por prestidigitación inconsciente, suplantada por una idea particularista. Era madrileñismo.” - *Ibid.*, p. 201. Esta tendência redutora que caracterizava a *velha política*, segundo a perspectiva de Ortega no final da década de vinte, tinha um efeito perverso ao nível da eleição dos deputados para o Parlamento. “Llamo, en sentido estricto, «política madrileñista» o «madrileñismo político» a la *idea e intención* de organizar el Estado español suponiendo que el tipo medio de los cuerpos electorales en toda la Península es idéntico, en lo esencial, al cuerpo electoral de Madrid. (...). En este pensamiento político, «nación» y Madrid son términos equivalentes e indiferenciados. - *Ibid.*, p. 211. Como consequência, no final do Século XIX, os distritos, na sua maioria predominantemente rurais e desinteressados da eleição de *representantes ao Parlamento* onde não tinha lugar a discussão dos problemas locais, tornaram-se alvo fácil de caciques que, inversamente, se transformaram em *representantes do poder executivo*, ruralizando-o. Esta situação complica-se no início do novo século e, à medida que os anos passam, diminui a autoridade e o prestígio do Estado, até que a Constituição de 1876 perde todo o seu suporte - cfr. *ibid.*, pp. 201-232.

que passa pela valorização das *provincias* no que podem ter de energia e de vontade nobres. Ao *provincianismo*, que mais não é do que localismo cego e negação pura e simples de Madrid, contrapõe um *provincialismo*, isto é, um aproveitamento da vida pública local, por mais débil que esta seja, para, através de uma estrutura política que a potencie, a colocar ao serviço de uma autêntica *nacionalização* de todas as possibilidades de desenvolvimento do país<sup>276</sup>. Ortega propõe a separação entre o plano nacional e o plano local da política espanhola e interroga-se ainda acerca da instituição que, neste último plano, deveria assegurar a unidade e a mobilização política dos espanhóis<sup>277</sup>. Mas, quando se preparava para desenvolver a ideia de que essa *unidade política local* deveria extravasar os limites municipais<sup>278</sup> e representar um organismo completo, com espaço próprio para se mover de acordo com um princípio dinâmico e amplas perspectivas de desenvolvimento regional<sup>279</sup>, eis que Primo de Rivera impede a publicação do artigo *La idea de la gran comarca o región*<sup>280</sup>. Estava-se perto do final de Fevereiro de 1928 e, conforme resumiu Ortega mais tarde, o ditador, após alguma hesitação, “concluyó por fulminar una nota en que declaraba su deseo de verme continuando la serie de estudios, pero que juzgaba ese artículo innecesario para el desarrollo de mis ideas.”<sup>281</sup> Foi enorme a indignação causada por esta “audacia del dictador que le llevaba hasta decidir sobre las ideas aún inexpresas que un escritor tenía en su cabeza”<sup>282</sup>,

<sup>276</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 232-246. “Creemos una potente vida local. Excitemos a los provinciales, tesoro energético aún intacto y sin aprovechar, para que sientan el orgullo y el afán de regir sus propios destinos.” - *Ibid.*, p. 248.

<sup>277</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 247-256.

<sup>278</sup> “(...) la organización actual de España en Municipios aislados equivale a una permanente dislocación de la auténtica vida local. *Tal y como hoy existe*, es el Ayuntamiento un *disyuntamiento*, un principio que impide a la existencia local estructurarse en verdaderas unidades orgánicas. El Municipio no es solo infrapolítico, sino que, *en la forma vigente*, es *antipolítico*. No puede hacer nada, no puede moverse: es una institución estática, inerte. *No hay vida política si no hay un margen de movilización*. Vivir - en lo público como en lo privado - no es yacer, sino, por el contrario, aspirar, intentar, emprender.” - *Ibid.*, p. 254.

<sup>279</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 252-261.

<sup>280</sup> Cfr. «La idea de la gran comarca o región», in *ibid.*, pp. 257-261.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>282</sup> *Ibid.*

pelo que Ortega suspendeu de imediato a reflexão política que vinha elaborando, bem como, durante mais de um ano, a sua colaboração habitual nas páginas de «El Sol».

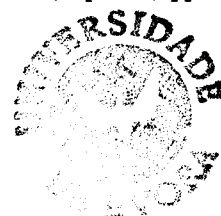
Este jornal - como aliás a imprensa e a opinião pública em geral - entraria, em Maio de 1928, numa fase de debate vivo em Espanha em torno da ressurgida questão da autonomia das Universidades. Nessa altura, o projecto de reforma do ensino que ficou conhecido como “Plan Callejo”, por ser este o nome do *Ministro de Instrucción Pública* que o apresentou, tornou-se especialmente polémico, em virtude de prever, no seu Artigo 53, que os estudantes dos Colégios de El Escorial e de Deusto pudessem apresentar-se a exame como alunos oficiais nas Universidades de Madrid e de Valhadolid. O que desencadeava grande discussão era o facto de, sendo tais colégios dirigidos por ordens religiosas, aquele artigo estabelecer que o júri de exame para esses alunos deveria ser constituído por dois religiosos e um catedrático. Manifestando-se contra este favoritismo e contra outros aspectos que reputava de insuficiências dos estabelecimentos privados de ensino, «El Sol» não estava apenas a tomar posição sobre aquelas particulares disposições da política educativa da Ditadura, mas também sobre o problema religioso que, umas vezes abertamente, outras não, estava subjacente à polémica que entre esse jornal - de tendência liberal e laica - e «El Debate» - defensor de um nacionalismo conservador e católico - se desenrolaria ao longo dos anos em que Primo de Rivera se manteve no poder<sup>283</sup>.

Ortega não se pronuncia durante o debate suscitado pelo “Plan Callejo”, nem mesmo quando um mês depois «El Sol» se refere a umas “profecias” que circulavam em Madrid, uma das quais a respeito da conversão em breve de Ortega y Gasset ao catolicismo<sup>284</sup>. Sem querermos analisar aqui o acatolicismo do filósofo madrileno, cabe dizer que a sua perda da fé católica se verificou era ainda muito jovem, nunca tendo dado origem, porém, a

---

<sup>283</sup> Cfr. REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo II, op. cit., pp. 143-159.

<sup>284</sup> Cfr. *ibid.*, p. 153.





extremismos anti-católicos. Congruente com as suas opções em matéria religiosa, Ortega procurou em todos os momentos da sua existência agir acatolicamente, mas respeitando sempre aqueles que eram sujeitos sinceros de alguma crença<sup>285</sup>. Nem o desejo que sempre manifestou de que esta sua posição fosse clara o levaria em Junho de 1928 a comentar a “profecia” da sua conversão e a quebrar o silêncio motivado pela acima referida censura do ditador.

A convite da *Asociación de Amigos del Arte*, Ortega passa o Verão e o Outono na Argentina, donde só regressaria em Janeiro de 1929. Esta segunda viagem do pensador ao que, na altura, era o mais desenvolvido país hispano-americano veio vincar as relações afectivas e intelectuais estabelecidas doze anos antes, assim como estimular a meditação do filósofo. Para além de ter dado em Buenos Aires nove conferências com um enorme êxito, Ortega visitou Santiago do Chile, em cujo Parlamento discursou, tendo também sido conferencista na Universidade de Santiago e no Teatro Municipal. Esta nova viagem ao continente americano e sobretudo à Argentina, que seria nesse continente o ponto de referência essencial para o pensador, foi, tal como a primeira, de extrema importância e verdadeiro alimento para a reflexão orteguiana sobre a vida humana que, por seu turno, funcionaria como instrumento de compreensão das peculiaridades do país e do povo argentinos<sup>286</sup>.

<sup>285</sup> Disso foi exemplo a opção de Ortega ao casar-se com Rosa Spottorno y Topete, que, nascida como ele próprio no seu seio de uma família fervorosamente católica, se mantinha praticante. Ortega procurou uma disposição canónica que previa a aliança entre um cônjuge católico e outro agnóstico e o matrimónio foi celebrado segundo a respectiva fórmula nada habitual, que assegurava a ambos a salvaguarda das suas diferentes convicções. - Cfr. ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., pp. 29-30. Após a proclamação da II República Espanhola, num momento em que se levantavam numerosas vozes anticlericais, o próprio Ortega resumiu claramente a sua posição, numa conferência que se tornaria famosa: “El Estado tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico; tal vez ha debido detenerse en esto y no hacer ningún gesto de agresión. Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo.” - ORTEGA Y GASSET, José, *Rectificación de la República*, in *O.C.*, XI, p. 409.

<sup>286</sup> Cfr. IDEM, *Intimidades*, in «El Espectador» - VII, op. cit., pp. 635-663. Em 1939, já no exílio, Ortega revelará uma vez mais a sua compreensão da Argentina, do seu povo e, em particular, do “mistério de la criolla”. - Cfr. IDEM, *Meditación del pueblo joven, Balada de los barrios distantes e Meditación de la criolla*, in *O.C.*, VIII, pp. 389-445. A recente publicação conjunta de catorze conferências apresentadas por

De regresso a Madrid, em princípios de 1929, Ortega mantém o seu afastamento quanto à análise jornalística da política nacional e dedica-se ao trabalho universitário no qual se reflectia, de forma mais reservada mas também mais rigorosa, a maturidade filosófica do seu pensamento. A agitação vivida na Universidade, em virtude do crescente descontentamento dos estudantes em relação à Ditadura, viria, contudo, a alterar bastante aquele posicionamento do professor de Metafísica.

Quando o Cardeal Primaz de Espanha Pedro Segura proibiu, em Janeiro de 1929, a realização de um ciclo sobre teatro contemporâneo que estava a ser organizado por um grupo de estudantes católicos, a revolta destes veio reforçar a movimentação de protesto contra o regime empreendida pela *Federación Universitaria Escolar* (F.U.E.) desde a sua formação dois anos antes. A F.U.E., que defendia uma mudança profunda na vida intelectual em Espanha e, por isso, congregava o apoio de estudantes e professores republicanos, ou simplesmente progressistas, reagira já em 1928 ao risco da subordinação do ensino ao domínio do Estado e da Igreja. Em nome do mesmo combate contra a *Ley de Reforma Universitaria* de Callejo, convoca para 7 de Março de 1929 uma greve geral de estudantes que teria consequências determinantes na vida nacional. Não apenas na capital, mas também em Barcelona, Valencia, Valladolid, Granada e Sevilla, a greve dá origem a uma série de distúrbios, aos quais o ditador pôs fim através do encerramento da Universidade de Madrid. Ortega, que nela tinha dado início a um *curso* intitulado *¿Qué es filosofía?*, renuncia à sua *cátedra*, juntamente com Fernando de los Ríos, Luis Jiménez de Asua, Felipe Sánchez Román e outros professores das províncias, que assim queriam evidenciar a sua repulsa pela prepotência de Primo de Rivera.

---

Ortega em Buenos Aires, em 1916 e em 1928, permite-nos também ter, para além de uma visão mais unitária dos desenvolvimentos do pensamento que o filósofo considerou importante expor aos argentinos, uma imagem da relação que com estes procurava estabelecer. - Cfr. IDEM, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de José Luis Molinuevo, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1996.

Graças aos esforços da F.U.E. constitui-se uma espécie de Universidade Livre que funciona em vários espaços, nomeadamente no salão da sede da «Revista de Occidente». Também o trabalho universitário específico de Ortega não é suspenso e *¿Qué es filosofía?* prossegue, primeiro na Sala Rex e, em seguida, no Teatro Infanta Beatriz, devido à grande afluência de público. «Este curso fue el primero de filosofía pura explicado en España fuera de una Universidad, ante el público más heterogéneo que cabe imaginar, constituído no sólo por «profesionales» y estudiantes de filosofía y *dilettanti* de placeres espirituales, sino también y en mayor número por hombres ignorados cuya afición a semejantes temas no podría sospecharse»<sup>287</sup> - escreveram os compiladores dos textos das onze lições do *curso* que só seriam publicados na íntegra postumamente, em 1957. Durante a bem sucedida exposição de *¿Qué es filosofía?*, «El Sol» publica os resumos das conferências feitos por Fernando Vela e, um mês após a sua conclusão, Manuel García Morente dedica, no mesmo órgão, quatro “folletones” à análise detida das razões, que o levaram a afirmar que o “curso de filosofía dado por Ortega y Gasset en los meses de abril y mayo constituye un acontecimiento de importancia tanta, que desde hace muchos años no se ha producido otro que pueda ponerse en parangón”<sup>288</sup>.

Apesar da amplitude do auditório que assistiu ao supracitado *curso* e do efeito que este causou em determinados círculos, seriam os escritos sobre *La rebelión de las masas* - com que Ortega retomou a colaboração em «El Sol» em finais de 1929 e que foram publicados em livro no ano seguinte - que projectariam o nome do filósofo madrilenho internacionalmente, uma vez que em termos nacionais eles significaram antes a confirmação da figura pública já reconhecida. Como procuraremos mostrar com o estudo mais sistemático

<sup>287</sup> «Nota Preliminar», in IDEM, *¿Qué es filosofía?*, in O.C., VII, p. 276.

<sup>288</sup> GARCÍA MORENTE, Manuel, «El «curso» de Ortega y Gasset», in *Ensayos*, op. cit., p. 65. (O texto original foi publicado nos dias 1, 9, 25 e 29.VI.1929, in «El Sol», segundo indicação do autor - *ibid.*, p. 87.)

da filosofia orteguiana, é esta mesma que informa, quer *¿Qué es filosofía?*<sup>289</sup>, quer *La rebelión de las masas*<sup>290</sup>, embora neste último caso ela se coloque ao serviço de uma reflexão sociológica sobre uma realidade concreta, a que caracterizava a Europa no final das três primeiras décadas do século. Tendo por base a meditação que, sobretudo em *Vieja y nueva política* e em *España invertebrada*, tinha já desenvolvido a partir da interpretação sócio-política da situação espanhola - a que já nos referimos -, Ortega lança no seu livro de 1930 um decisivo alerta contra diversas formas de *barbarie* que, lamentavelmente, a história insistiria em confirmar.

Se tivermos presentes as considerações feitas pelo nosso autor em 1921 acerca do *império das massas* em Espanha, como um fenómeno que não é exclusivo, nem do âmbito político<sup>291</sup>, nem de uma determinada classe<sup>292</sup>, e se lermos com atenção *La rebelión de las masas*, sem nela isolar falaciosamente certos períodos - que fora do seu contexto alimentaram leituras políticas erróneas do pensamento orteguiano da autoria das *esquerdas* e das *direitas*, dentro e no exterior de Espanha -, fácil é concluir que se trata de uma reflexão filosófica sobre um momento crucial da história europeia que constituía o presente, quando foi produzida e publicada<sup>293</sup>.

Ortega interroga em *La rebelión de las masas* a causa da crise da Europa de então e a resposta, expressa em toda a obra, encontra-a no fenómeno do *domínio das massas*. Convinco de que estas necessitam de ser lideradas por minorias, não hesita em afirmar logo nas primeiras linhas que “las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad”<sup>294</sup>, daí a extrema gravidade da situação vivida pela

<sup>289</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es filosofía?*, op. cit., pp. 273-438. Este texto será doravante referido através da abreviatura *Q.F.?*

<sup>290</sup> Cfr. Parte I - n. 211.

<sup>291</sup> Cfr. Parte I - n. 231.

<sup>292</sup> Cfr. Parte I - n. 232.

<sup>293</sup> No início do capítulo intitulado «Un dato estadístico» Ortega considera, explicitamente, ser seu objectivo “vislumbrar el diagnóstico de nuestro tiempo, de nuestra vida actual.” - IDEM, *R.M.*, op. cit., p. 170.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 143.

Europa no final dos anos vinte. O que designa por “rebelión de las masas”, adverte de imediato, não se entenderá, se se der aos termos “«rebelión», «masas», «poderio social», etc. un significado exclusiva o primariamente político. La vida pública no es sólo política, sino, a lar par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos (...).”<sup>295</sup> Apresentando este sucinto esclarecimento terminológico e conceptual, Ortega propõe como primeira aproximação ao fenómeno histórico, que toma por objecto de análise, a “experiencia visual” da *multidão*, da *aglomeração*, que representa o desaparecimento no cenário social dos protagonistas em favor do coro<sup>296</sup>. Por todo o lado se regista, sublinha o filósofo, a presença de um grande número de homens que não têm nada que os singularize e que, por isso, não apenas participam na *multidão* (conceito que contém uma determinação quantitativa), mas também na *massa social* (categoria sociológica que implica já uma determinação qualitativa). Na verdade, o fenómeno da massa não implica forçosamente a existência de uma aglomeração, dado que todo aquele que não exige de si algo de especial, que não procura aperfeiçoar-se e que se limita a andar à deriva é o *homem médio*, o *homem-massa*, qualquer que seja o grupo social ou profissional a que pertença e independentemente do seu aparecimento numa aglomeração concreta.<sup>297</sup> Não se fica, pois, Ortega pela descrição do aspecto visível da presença da *massa* em todos os âmbitos da vida, antes aprofunda as várias facetas da “subversión sociológica” em que consiste o seu domínio, através do qual “*el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el demuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera.*”<sup>298</sup>

Porém, vista numa certa perspectiva a *subversão das massas* traduz um enorme aumento de vitalidade, na medida em que graças a ela o homem médio - que, no dizer or-

<sup>295</sup> Ibid..

<sup>296</sup> Cfr. *ibid.*, p. 145. Cfr. cap. «El hecho de las aglomeraciones», in *ibid.*, pp. 143-148.

<sup>297</sup> Cfr. *ibid.*, p. 146, p. 172, p. 181 e p. 216.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 148.

teguiano, “es en la historia lo que el nivel del mar en la geografía”<sup>299</sup> - dispõe de possibilidades que anteriormente eram privilégio das minorias. Neste sentido, verificou-se uma subida fabulosa do nível da história que é, para Ortega, sintoma do “crecimiento de la vida”<sup>300</sup>. Não apenas se tornou perto o que era espacialmente longínquo e se descobriram novos âmbitos de que não tínhamos memória histórica - o que corresponde a um aumento das dimensões espaço-temporais do mundo -, mas ampliou-se também o repertório de possibilidades vitais, ao ponto de se poder dizer que “el hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las antiguas, o, dicho viceversa, que el pasado íntegro se ha quedado chico a la humanidad actual.”<sup>301</sup> Portanto, Ortega considera haver uma *significación positiva* subjacente ao *império das massas*<sup>302</sup> que “anula (...) toda lucubración sobre decadencia que no sea muy cautelosa.”<sup>303</sup>

Em que consiste, então, o carácter subversivo das *massas* que o filósofo denuncia? Resumidamente, consiste na sua indocilidade social. Analisando com detenção a vida colectiva, Ortega revela como não há nesta a riqueza de decisões e de realizações que deveria corresponder ao aumento de vitalidade historicamente registado. Dado que as concretizações sociais dependem do tipo de homem dominante, a sociedade de que a *massa* se assenhoreou, recusando a *exemplaridade* de qualquer minoria, sofre da sua falta de projecto e, sem direcção nem aproveitamento das possibilidades de que dispunha, corre o risco de retroceder à *barbárie*.<sup>304</sup>

Segundo Ortega, era previsível que o homem formado, sobretudo no Século XIX, num mundo de facilidades de ordem económica, física e social, proporcionadas pela *democracia liberal*, pela *experiência científica* e pelo *industrialismo* que nesse século se im-

<sup>299</sup> Ibid., p. 153.

<sup>300</sup> Cfr. cap. «El crecimiento de la vida», in *ibid.*, pp. 163-169.

<sup>301</sup> Ibid., p. 161.

<sup>302</sup> Cfr. *ibid.*, p. 151.

<sup>303</sup> Ibid., p. 162.

<sup>304</sup> Cfr. *ibid.*, p. 174, p. 189, p. 191, p. 196 e p. 200.

põem, viria a originar a situação histórica então presente.<sup>305</sup> Quando se descobre rodeada de possibilidades que não dependem do seu esforço, a *massa* julga que elas foram produzidas pela natureza e, como não é capaz de entrever as virtudes humanas imprescindíveis para que elas não se volatilizem, comporta-se como uma *criança mimada*, que expande livremente os seus desejos, ao mesmo tempo que manifesta uma profunda ingratidão por tudo o que facilitou a sua existência.<sup>306</sup>

Só o estudo adequado das concepções filosóficas orteguianas de vida e de verdade permite compreender o verdadeiro significado de fazer radicar a *rebelião das massas* na ausência de esforço e de obrigações que caracteriza a *vida vulgar ou inerte do homem-massa*<sup>307</sup>.

De acordo com aquelas concepções este representa, sem dúvida, uma “anomalia”<sup>308</sup>, pois, surdo a qualquer imperativo de autenticidade, cego em relação aos seus próprios limites, é um ser prisioneiro do seu hermetismo: sente-se perfeito, não aspira a nada, não quer conhecer-se, nem respeitar normas. Daí a sua inércia, nota que, mais do que a determinação quantitativa já referida, define a *massa*<sup>309</sup>. Fechado em si mesmo, intervém apenas impondo *opiniões* ou, ao procurar dirigir a sociedade sem para tal ter capacidade, sob a forma de *acção directa*.<sup>310</sup> Parece-nos particularmente revelador da perspicácia de Ortega, o exemplo

<sup>305</sup> Cfr. cap. «Comienza la disección del hombre-masa», in *ibid.*, pp. 175-179.

<sup>306</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 178-179.

<sup>307</sup> Cfr. cap. «Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia», in *ibid.*, pp. 180-185.

<sup>308</sup> Cfr. IDEM, «Prólogo para franceses», in *ibid.*, p. 139.

<sup>309</sup> “Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superar-se a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre - no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte.” - *Ibid.*, p. 183.

<sup>310</sup> Cfr. cap. «Por qué las masas intervienen en todo y por qué sólo intervienen violentamente», in *ibid.*, pp. 186-192. Ortega retoma aqui a categoria de “acción directa” que definira já, em *España invertebrada* - cfr. Parte I - n. 223 -, libertando-a do estrito valor instrumental na análise explicativa da situação espanhola que aí tinha. Agora, ela traduz uma forma generalizada de agir que é contrária à *civilização*: “La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio*. (...) la «acción directa» consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio*; en rigor, como única razón. Es ella la norma

que dá desta forma de intervenção ao nível dos movimentos políticos da época: “Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón.”<sup>311</sup> Não nos esqueçamos de que *La rebelión de las masas* começa a ser publicada na fase final da ditadura de Primo de Rivera, nem, ao mesmo tempo, de que Ortega realiza aí uma análise que é mais do que política e mais do que nacional. Por isso, o exemplo dado é interessante, mas o seu fruto principal reside em perceber que a conduta política é apenas a manifestação “más cruda y contundente” do *hermetismo intelectual* que Ortega vê começar a dominar a Europa no final da década de vinte<sup>312</sup>. Trata-se de diagnosticar um fenómeno de anti-cultura<sup>313</sup> no preciso momento em que ele aparece como horizonte da vida colectiva; e o filósofo, que sempre revelou uma sensibilidade pedagógica excepcional, propõe-se utilizar os seus recursos reflexivos na defesa de formas de convivência baseadas em razões, em normas, em leis, que constituem os princípios da cultura a que se opõe o homem-massa e, com ele, um tipo de convivência *bárbara*. Retomando a ideia expressa num artigo publicado em 1926 na «Revista de Occidente», *Reforma de la inteligencia*, em

---

que propone la anulación de toda norma, que suprime todo intermedio entre nuestro propósito y su imposición. Es la *Charta Magna* de la barbarie.” - IDEM, *R.M.*, op. cit., p. 191.

<sup>311</sup> Ibid., p. 189.

<sup>312</sup> Cfr. *ibid.* p. 190.

<sup>313</sup> Usamos este termo no sentido que se depreende das seguintes palavras, usadas ironicamente por Ortega num outro contexto: “Al primer pronto, una actitud *anti-algo* parece posterior a este algo, puesto que significa una reacción contra él y supone su previa existencia. Pero la innovación que el *anti* representa se desvanece en vacío además negador y deja sólo como contenido positivo una «antigualla». El que se declara anti-Pedro no hace, traduciendo su actitud a lenguaje positivo, más que declararse partidario de un mundo donde Pedro no exista. Pero esto es precisamente lo que acontecía al mundo cuando aún no había nacido Pedro. El antipedrista, en vez de colocarse después de Pedro, se coloca antes y retrotrae toda la película a la situación pasada (...).” - *Ibid.*, pp. 205-206. Como mencionámos anteriormente ao referir a conferência de 1909 intitulada *La ciencia y la religión como problemas políticos*, Ortega manifestou-se desde jovem desfavorável a ser *anti-algo* - cfr. IDEM, *La ciencia y la religión como problemas políticos*, in *O.C.*, X, p. 119 - e diversas vezes depois sustentou a sua *aspiração a «ser» e não a «anti-ser»* - cfr., ex., IDEM, *Vitalidad, alma, espíritu*, in *O.C.*, II, p. 453; IDEM, *Hacia un partido de la nación*. - *Antimonarquía y República*, in *O.C.*, XI, p. 418; IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 44.



que já referia a “grave crisis del presente” como consequência de uma falta de *principios superiores*<sup>314</sup>, Ortega procura, no famoso livro de 1930, acautelar o futuro europeu contra o risco de degeneração: “La rebelión de las masas - admite - *puede* (...) ser tránsito de una nueva y sin par organización de la humanidad, pero - acrescenta logo em seguida - también *puede* ser una catástrofe en el destino humano.”<sup>315</sup> É sobretudo a inconsciência, a ingratidão e o desbaratar de possibilidades vitais característicos de um tipo de homem que usa os produtos da civilização e, todavia, se comporta como um “primitivo rebelde” que dela desconhece os princípios e os meios, o que a meditação orteguiana vai levantando.<sup>316</sup> E o leitor pode assistir, página após página, ao entretecer de uma doutrina filosófica sobre a vida - no seu carácter problemático e no seu imperativo de que aceitemos o que nela autenticamente temos de ser - com a denúncia da *queda* que representam as diversas formas do *homem-massa*. Referindo-se-lhe como o “novíssimo bárbaro”<sup>317</sup> que é produto da civilização moderna, principalmente nos contornos que esta adoptou no século passado, Ortega analisa a sua dimensão de “señorito satisfecho”, isto é, de homem que age segundo a ilusão de que “puede hacer lo que le dé la gana”<sup>318</sup>, apesar de a vida ser o contrário desta ficção.

<sup>314</sup> Cfr. IDEM, *Reforma de la inteligencia*, in *O.C.*, IV, p. 498.

<sup>315</sup> IDEM, *R.M.*, op. cit., p. 193.

<sup>316</sup> Cfr. capp. «Primitivismo y técnica» e «Primitivismo e historia», *ibid.*, pp. 193-206.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 211. Em nota na mesma página, Ortega refere também esta ilusão à escala das nações: “Una de las manifestaciones a la vez más claras y voluminosas del “señoritismo” vigente es (...) la decisión que algunas naciones han tomado de «hacer lo que les dé la gana» en la convivencia internacional. A esto llaman ingenuamente «nacionalismo.» - *Ibid.* E já perto do final de *La rebelión de las masas* Ortega faz uma denúncia incisiva dos limites dos nacionalismos, dizendo que “estes (...) son callejones sin salida. Inténtese proyectarlos hacia el mañana y se sentirá el tope. (...) El nacionalismo es siempre un impulso de dirección opuesta al principio nacionalizador. Es exclusivista, mientras éste es inclusivista. En épocas de consolidación tiene, sin embargo, un valor positivo y es una alta norma. Pero en Europa todo está de sobra consolidado, y el nacionalismo no es más que una manía, el pretexto que se ofrece para eludir el deber de invención y de grandes empresas. La simplicidad de medios con que opera y la categoría de los hombres que exalta revelan sobradamente que es él lo contrario de una creación histórica.” - *Ibid.*, p. 273. O que em 1914 era acima de tudo intuito de demarcação dos *nacionalismos* - cfr. Parte I - n. 146 - parece-nos agora aberta crítica dirigida aos seus vários exemplos concretos e, portanto, igualmente à tendência que sustentou em Espanha a ditadura de Primo de Rivera.

Outro exemplo especialmente interessante do homem anómalo, que *La rebelión de las masas* identifica, vem provar, “con sobrada evidencia” segundo o autor<sup>319</sup>, que *masa* não designa uma classe social, mas um modo deficiente de ser homem que se encontra em todas as classes. Atente-se, sugere Ortega, no processo de especialização crescente dos cientistas e verificar-se-á que, em regra, a redução do seu âmbito de trabalho conduz a uma perda de contacto com as restantes partes da ciência com uma interpretação integral do Universo, ao ponto de o especialista se tornar num conhecedor de uma porção ínfima desse Universo, ignorando por completo tudo o resto.<sup>320</sup> Este “hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma (...) lo convierte automáticamente en hombre-masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno.”<sup>321</sup> Ele é um estranho híbrido que Ortega, na expressividade do seu discurso, chama um “sabio-ignorante”, ou seja, nem é sábio, porque ignora tudo o que não entra na sua especialidade, nem é um ignorante, porque conhece bem a pequena parte do universo de que é especialista<sup>322</sup>. Mais uma vez neste caso, o que é grave é o hermetismo em que acaba por encerrar-se: satisfeito dentro da sua limitação, tende, por um lado, a tomar posição sobre todas as questões com a petulância de quem é um sábio e, por outro lado, a não admitir outros especialistas de todos aqueles âmbitos a que se refere com radical ignorância. Para Ortega, a incapacidade de escutar e de se submeter a instâncias superiores chega ao cúmulo precisamente nestes homens que em certa medida são qualificados.

Do mesmo modo que *a especialização ameaça afogar a ciência*, o Estado parece ao filósofo ser o “peligro mayor que hoy amenaza a la civilización europea”<sup>323</sup>, embora seja

<sup>319</sup> Cfr. IDEM, *R.M.*, op. cit., p. 216.

<sup>320</sup> Cfr. cap. «La barbarie del «especialismo»», in *ibid.*, pp. 215-220.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>322</sup> Cfr. *ibid.*, p. 218.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 222. Cfr. cap. «El mayor peligro, el Estado», in *ibid.*, pp. 221-228.

também um dos seus produtos - aliás, o mais notório de todos eles. Como uma máquina prodigiosa, o Estado dispõe de meios numerosos e precisos que, uma vez accionados, operam com eficácia em todo o corpo social. Com uma clarividência impressionante, Ortega alerta para a possibilidade de ser fatal para o funcionamento do Estado a relação que com ele se inclina a estabelecer o homem-massa. Conta com ele a cada instante, apesar de desconhecer o seu valor e os seus limites enquanto criação humana; para além disso, identifica-se com o carácter anónimo do Estado e confunde-o com algo seu ou consigo mesmo. Assim, apelando constantemente à poderosa máquina que julga estar aí para resolver sem esforço todos os seus problemas, a massa estimula o intervencionismo do Estado e favorece a subordinação crescente da espontaneidade social e do indivíduo a um organismo que “después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto, con esa muerte herrumbrosa de la máquina”<sup>324</sup>. Para viver e com saúde o Estado necessita da vitalidade social, que é função dos indivíduos que compõem a comunidade; se estes recorrem àquele sem lhe poderem dar nenhum contributo substancial, a máquina acumulará poderes cada vez menos limitados e impor-se-á à sociedade implacavelmente<sup>325</sup>, ainda que isso represente também para si uma ameaça de morte.

Na Segunda Parte de *La rebelión de las masas* Ortega discorre sobre algumas facetas da incerteza, reinante na Europa e mesmo no resto do mundo, a respeito da soberania

---

<sup>324</sup> Ibid., p. 225.

<sup>325</sup> Não resistimos a transcrever aqui as imagens usadas por Ortega para ilustrar o *estatismo*, bem como o juízo que produz, imediatamente a seguir, acerca do exemplo italiano que parecia corroborar todas as suas teses: “A esto lleva el intervencionismo del Estado: el pueblo se convierte en carne y pasta que alimenta el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come la carne en torno a él. El andamio se hace propietario e inquilino de la casa.” E num novo parágrafo: “Cuando se sabe esto, azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora em Italia, la fórmula *Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado*. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres-masa. Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construído - no por él, sino precisamente por las fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal. Él se limita a usarlo incontinentemente (...). Si algo ha conseguido, es tan menudo, poco visible y nada sustantivo, que difícilmente equilibra la acumulación de poderes anormales, que le consienten emplear aquella máquina en forma extrema.” - Ibid., pp. 226-227.

histórica. Essa incerteza, resultante de transformações provocadas pelo crescimento do mundo e do domínio da *massa* que abordara na Primeira Parte do livro, reflecte-se, acima de tudo, na dificuldade de responder à pergunta “¿Quién manda en el mundo?”<sup>326</sup> A reflexão orteguiana sobre a Europa do seu tempo revela a desolação causada pelo facto de diversas nações, afectadas pelo predomínio do homem-massa, adoptarem igualmente o seu comportamento típico de desrespeito pelas normas civilizacionais até então vigentes, sem, no entanto, serem capazes de forjar novos imperativos. Na ausência de um conjunto de regras a que ater-se, um povo, tal como um ser humano, desmoraliza-se e vagueia à deriva por falta de um programa de vida.<sup>327</sup>

Esta meditação de Ortega, vai-se alimentando das suas concepções filosóficas e de numerosas referências e apreciações, que provam que a sua originária preocupação com o problema de Espanha se foi convertendo numa preocupação mais ampla com o destino da Europa, que desde cedo propusera aos seus compatriotas como modelo de ciência, de organização política, de cultura. Não tem cabimento determo-nos aqui no desenvolvimento que *La rebelión de las masas* apresenta do sentido moderno de *nação*, da origem das nações, ou mesmo da justificação para a união europeia (num momento em que nem os nacionalismos, nem o internacionalismo marxista punham a salvo o fundo comum a todas as nações da Europa). No entanto, parece-nos essencial à compreensão da génese das teses orteguianas fundamentais sublinhar que o nível reflexivo que esta obra de 1930 representa na biografia do autor se traduz também no seu posicionamento em relação aos problemas europeus. Estes impõem-se-lhe com toda a premência, quer porque deles dependia o futuro da sua

<sup>326</sup> Cfr. cap. «¿Quién manda en el mundo?», in *ibid.*, pp. 231-275.

<sup>327</sup> Com o propósito de caracterizar a crise europeia que se registava em 1930 em resultado de uma falta de imperativos estruturantes do seu destino e da sua soberania, Ortega conta, que um cigano que se fora confessar respondeu a uma pergunta pelos Mandamentos da Lei de Deus desta forma: “«*Misté padre; yo loh iba a aprendé; pero he oído un runrún de que loh iban a quitá.*»” E continua o nosso autor: “¿No es ésta la situación presente del mundo? Corre el runrún de que ya no rigen los mandamientos europeos y, en vista de ello, las gentes - hombres y pueblos - aprovechan la ocasión para vivir sin imperativos.” - *Ibid.*, p. 238.

pátria, quer porque ele próprio se sentia, com as inevitáveis implicações, um europeu. Por isso sofre como qualquer alemão, francês ou inglês com a “desproporción entre el tamaño de la potencialidad europea actual y el formato de la organización política en que tiene que actuar.”<sup>328</sup> E é a sua obrigação intelectual, filosoficamente assumida, de reflectir sobre a sua circunstância - que naquele momento incluía a Europa inteira, bem como os âmbitos geográficos em que se projectavam as suas aquisições - que o leva, portanto, a tentar compreender um estágio da vida europeia em que tudo tinha crescido sem ainda terem surgido novas estruturas à altura desse crescimento. A Europa precisa, no seu ponto de vista, de *superar-se a si mesma*<sup>329</sup> e, para tal, de esclarecer a *questão de quem manda e de quem obedece*<sup>330</sup>. *La rebelión de las masas* é, afinal, um esforço para lhe dar resposta: sustenta que mandar e obedecer não se confundem com a força, a violência ou “acción directa” - única forma de intervenção de que a *massa* é capaz<sup>331</sup>; correspondem, isso sim, a um “ejercicio normal de la autoridad”<sup>332</sup>, o que pressupõe um Estado equilibrado e este, por sua vez, uma *opinión pública*<sup>333</sup> com vitalidade suficiente para cercear o poder de quem manda, evitando o seu intervencionismo, e, ao mesmo tempo, para o estimular, como a Ortega parece inadiável, à adopção de horizontes supranacionais<sup>334</sup>.

<sup>328</sup> Ibid., p. 246.

<sup>329</sup> Cfr. *ibid.*, p. 249.

<sup>330</sup> “La función de mandar y obedecer es la decisiva em toda sociedad. Como ande en ésta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente.” - *Ibid.*, p. 242.

<sup>331</sup> Cfr. Parte I - n. 310. “(...) esa relación, estable y normal, entre hombres que se llama «mando» *no descansa nunca en la fuerza* (...)” - *Ibid.*, p. 232. O sublinhado, que é de Ortega, era certamente a expressão do que na fase final da ditadura de Primo de Rivera se transformara numa tremenda evidência. Ortega não pode ser mais claro do que quando cita o que Talleyrand disse a Napoleão: “«Con las bayonetas, sire, se puede hacer todo menos una cosa: sentarse sobre ellas.» Y mandar - acrescenta - no es gesto de arrebatarse el poder, sino tranquilo ejercicio de él.” - *Ibid.*, p. 233.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>333</sup> Ortega usa aqui a expressão num sentido não habitual, pois define que “la opinión pública es la fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar” - *ibid.* -, e esclarece que se trata do “poder espiritual” ou sistema de ideias, preferências, aspirações e propósitos que estão subjacentes ao poder de um homem, de um povo ou de um grupo de povos - cfr. *ibid.*, pp. 232-234.

<sup>334</sup> “Los círculos que hasta ahora se han llamado naciones, llegaron hace un siglo o poco menos, a su máxima expansión. Ya no puede hacerse nada con ellos si no es trascenderlos. (...) Con más libertad vital que nunca sentimos todos que el aire es irrespirable dentro de cada pueblo, porque es un aire confinado.

Apesar da excelência do contributo que vai dando ao longo de muitas páginas marcadas pela sua visão penetrante e rigorosa de filósofo, Ortega considera, no último capítulo de *La rebelión de las masas* que toda a análise, anteriormente realizada, de um certo tipo de europeu, o homem-massa, que nega a civilização em que nasceu e, em simultâneo, é dela um parasita, *desemboca na verdadeira questão*<sup>335</sup> assim formulada: “¿qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna?”<sup>336</sup> Esta é que é para Ortega a *grande questão*, pois o deficiente modo de ser da *massa* deriva, em última instância, de insuficiências de natureza cultural. O livro termina, no entanto, com a declaração do autor de que ela seria “excesiva” naquelas páginas e de que deveria ser tratada à parte, com base num amplo desenvolvimento da sua doutrina da vida humana<sup>337</sup>.

Com efeito, Ortega não responde àquela questão, nem ali, nem de um modo sistemático em nenhum outro texto em que tais insuficiências fossem claramente apontadas. Em contrapartida, toda a sua obra filosófica concorre para a compreensão, não apenas do exemplo de vida inautêntica que *La rebelión de las masas* apresenta, mas também das exigências educativo-culturais que devem presidir à vida pessoal do ser humano. A conferência que Ortega daria em 9 de Outubro de 1930 sobre a *Misión de la Universidad*<sup>338</sup> é disso a confirmação cabal, para além de significar mais um marco essencial, quer do pensamento orteguiano, quer do momento histórico que Espanha atravessava.

---

Cada nación que antes era la gran atmósfera abierta, oreada, se ha vuelto provincia e «interior».” E, como que prevendo o pedido de esclarecimento de um hipotético interlocutor, Ortega afirma no período imediatamente a seguir: “En la supernación europea que imaginamos, la pluralidad actual no puede ni debe desaparecer. Mientras el Estado antiguo aniquilaba lo diferencial de los pueblos o lo dejaba inactivo fuera, o a lo sumo lo conservaba momificado, la idea nacional, más puramente dinámica, exige la permanencia activa de ese plural que ha sido siempre la vida de Occidente.” - Ibid., pp. 272-273.

<sup>335</sup> Cfr. cap. «Se desemboca en la verdadera cuestión», in *ibid.*, pp. 276-278.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>337</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>338</sup> Cfr. Parte I - n. 11.

#### CAPÍTULO 4 – UMA NOVA ESPERANÇA POSTA NAS CAUSAS DE SEMPRE

A popularidade da Ditadura, com o seu ponto mais alto na derrota militar de Abd-el-Krim, em 1925, que permitiu pôr fim às frustrações espanholas causadas pelo problema de Marrocos, diminuíra desde então quase exponencialmente. O progressivo descontentamento experimentado pelos vários grupos sociais era tal, que a situação se tornou insustentável para Primo de Rivera e, em 28 de Janeiro de 1930, este resignou ao poder de que se apropriara em 1923. Foi constituído de imediato um governo, encabeçado pelo General Dámaso Berenguer, uma de cujas primeiras medidas foi a decisão de reconduzir aos seus lugares os *catedráticos* afastados pelo ditador. Entre eles contavam-se Ortega y Gasset e Miguel de Unamuno, que só então regressa a Espanha onde é acolhido de modo triunfal. Foram nítidos os esforços do *Governo Berenguer* por promover a satisfação dos intelectuais, designadamente através daquela medida e do reconhecimento oficial do trabalho do *Instituto-Escuela*, um dos frutos da iniciativa renovadora em Educação da *Institución Libre de Enseñanza*<sup>339</sup>. No entanto, o fosso que se cavara entre a Universidade e o poder público, durante os anos da Ditadura, requeria respostas específicas e muito profundas. Tratava-se de um dos *assuntos substanciais* a que Ortega se referiu num dos primeiros dias do novo governo, ao alertar para a necessidade de o país aproveitar a ocasião para ponderar, não apenas as questões da legalidade, mas igualmente todos os vectores da vida nacional, incluindo a Constituição de 1876<sup>340</sup>. Os meses foram passando, porém, sem que os problemas tivessem verdadeiras soluções.

---

<sup>339</sup> O *Instituto-Escuela*, criado em 1918 quando era Ministro da *Instrucción Pública* Santiago Alba, deu lugar a grandes clivagens políticas, prenunciadas desde o primeiro momento - cfr. REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo I, op. cit., p. 200 e ss.. Para o essencial do enquadramento e significado do *Instituto-Escuela* cfr. Parte III - Cap. 3.

<sup>340</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Organización de la decencia nacional*, in *O.C.*, XI, pp. 269-273.

A *Federación Universitaria Escolar* (F.U.E.), cujo descontentamento não findara com a substituição de Primo de Rivera, convidou Ortega para pronunciar, em Outubro, uma conferência sobre a reforma universitária. Este tema que voltaremos a referir na Parte III e se transformara, como já assinalámos, numa importante causa de oposição aberta ao regime em diversas localidades importantes do país, permanecia em aberto. Ortega aceitou o convite da F.U.E. e dirigiu-se aos estudantes reunidos no “parainfo” da *Universidad Central de Madrid* com assumido entusiasmo. Contudo, o filósofo, que tem quarenta e sete anos e se dirige a jovens de uma geração bastante distante da sua, sente necessidade de clarificar algumas razões que o levam a falar-lhes com muito entusiasmo, é certo, “pero sin mucha fe”<sup>341</sup>. Distinguindo a genuína capacidade do homem de se entusiasmar da segurança que a fé proporciona, Ortega assimila a reforma universitária a uma dessas tarefas difíceis, até mesmo inverosímeis, que mobilizam todo o esforço humano e permitem o progresso da Humanidade. A posição quanto a essa reforma, do professor que há pouco fora reconduzido à sua *cátedra* de Metafísica, tem uma história longa que ele faz questão de identificar com a das reivindicações que vinha sistematicamente fazendo, desde os seus primeiros artigos, no sentido da reforma geral de Espanha. Em 1930, porém, já não são apenas alguns a reivindicar tais alterações e a colocar-se à mercê do repúdio social. “A la hora presente - diz então Ortega aos estudantes -, en toda la existencia nacional las constelaciones han cambiado. Han venido los hechos, con su puño cerrado, a tapar las bocas maldicientes y a vencer al más remiso de que el Estado y la Universidad de España necesitan una reforma, que no es cuestión de deseárla o no, sino que su intento es ineludible, porque ni aquél ni ésta marchan. Son máquinas maltrechas por la usura del uso y la del abuso.”<sup>342</sup> Daí que em tom

<sup>341</sup> Estas palavras, a clarificação a que aludimos, bem como uma dedicatória inicial integravam a 1ª ed. de *Misión de la Universidad* publicada em 1930 pela Editorial Revista de Occidente, em Madrid; foram recolhidas na primeira reunião de *Obras* de Ortega y Gasset feita pela Editorial Espasa-Calpe em 1932, mas não nas *O.C.*, que temos vindo a usar. Por isso, remetemos para IDEM, *Obras*, Espasa-Calpe, Madrid, 1932, pp. 1181-1189. Cfr. as palavras citadas in *ibid.*, p. 1182.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 1184.



de exaltação o filósofo considerasse ter chegado um momento privilegiado<sup>343</sup> para o aparecimento no país de um grupo de pessoas totalmente dispostas a querer<sup>344</sup> banir a “chabacanería” nacional<sup>345</sup> e a pôr Espanha “en forma”<sup>346</sup>.

Enquanto persistisse para Ortega a dúvida acerca da existência desse grupo indispensável à tão desejada reforma da Universidad e da nação inteira, o filósofo não poderia ainda juntar ao “viejo entusiasmo” uma “fe recién nacida”.<sup>347</sup> Todavia, o domínio de Primo de Rivera terminara<sup>348</sup> e há nas palavras iniciais endereçadas aos estudantes a força de um clamor estimulante. Após pronunciada, a conferência *Misión de la Universidad* apareceu

<sup>343</sup> “No saben ustedes, los jóvenes, la suerte que han tenido: llegan a la vida en una ocasión magnífica de los destinos españoles; cuando el horizonte se abre, y muchas, muchas grandes cosas van a ser posibles, entre ellas un nuevo Estado y una nueva Universidad. (...). Sin duda la hora es feliz; llegan ustedes en la madrugada de una fecha ilustre: un pueblo durmiente durante siglos comienza a estremecerse con esos menudos temblones torpes que anuncian en un cuerpo el despertar y que va a ponerse en pie.” - Ibid..

<sup>344</sup> “Querer hacer algo exige que queramos todas las cosas que son precisas para su logro, entre ellas dotarnos a nosotros mismos de las cualidades imprescindibles para la empresa. Lo demás no es querer algo, es simplemente desearlo, enjuagarse con su imagen la fantasía, embriagarse voluptuosamente con el proyecto, perderse en vagos ardores, bullangas y efervescencias.” - Ibid., p. 1185.

<sup>345</sup> “El mal radical de las cosas españolas (...) puede recibir los nombres más diversos; pero si se busca (...) aquello de que todo lo demás brota y emerge, nos encontramos con algo que tolera sólo un nombre adecuado: la chabacanería. De lo alto a lo ínfimo penetra toda nuestra existencia nacional, la anega, la dirige y la inspira.” - Ibid., p. 1186. Um pouco depois o discurso de Ortega torna-se mais específico: “(...) en España lo impregna todo: desde el Estado y sus actos públicos, hasta la vida de familia y el gesto del individuo. En nuestras juntas de Facultad se respira a menudo la chabacanería, y cuando aun en los días normales se cruzan esos pasillos y se oyen los gritos y se ven las gesticulaciones de ustedes los estudiantes, se va mascando la chabacanería.” - Ibid., p. 1187.

<sup>346</sup> Ortega recorre à expressão que no âmbito dos desportos traduz o resultado positivo do treino, do exercício disciplinado e usa-a em oposição à *grossaria*, à falta de delicadeza e de seriedade que lhe parecia ser, em última instância, a causa da *doença* da sua pátria. “(...) la forma - diz - tiene que ser conquistada: lograrla supone que el individuo se ha recogido y concentrado sobre sí mismo, que ha practicado un entrenamiento, que ha renunciado a muchas cosas, que vive sobre sí, alerta, tenso, elástico. No le es nada indiferente, porque cada cosa, o es favorable a la forma, o la hace bajar, y en vista de ello la procura o la evita. En suma, estar en forma es no abandonarse nunca en nada. Pues esto - el abandonarse, el «de cualquier manera», el «lo mismo da», el «poco más o menos», el «¡qué importa!», eso es la chabacanería.» - Ibid.. Anos antes Ortega tinha já exposto o sentido da expressão, para caracterizar o homem *selecto* - cfr. IDEM, *Cosmopolitismo*, in *O.C.*, IV, p. 488.

<sup>347</sup> Cfr. IDEM, *Obras*, op. cit., pp. 1184-1186.

<sup>348</sup> A referência crítica à Ditadura durante a conferência a que nos temos estado a reportar é especialmente nítida quando Ortega a apresenta como exemplo máximo da “chabacanería”, dizendo que não basta desejar, é preciso ter condições para renovar Espanha: “El intento petulante de reformar el país unas gentes que no habían pensado un momento en pertrecharse con las mínimas condiciones necesarias - ha sido la Dictadura - y lo único que logró, no obstante la maravillosa posibilidad que se le ofrecía, fué llevar al colmo y frenesí el achabacamiento nacional.” - Ibid., p. 1188.

em «El Sol» ao longo de vários dias, em Outubro e Novembro de 1930, e foi imediatamente publicada pela Editorial Revista de Occidente.

O ano da divulgação de *La rebelión de las masas* e da importante conferência sobre reforma universitária ficou ainda marcado pelo aparecimento do sétimo volume de «El Espectador»<sup>349</sup> e por um artigo de Ortega que funcionou como prenúncio do fim da monarquia de Alfonso XIII. Esse artigo, publicado em 15 de Novembro de 1930 com o título *El error Berenguer*<sup>350</sup>, considerava errado que a coroa, dez meses depois da queda de uma ditadura de quase sete anos, continuasse a limitar a sua acção ao pedido de normalização do poder público em Espanha e ao fomento da especulação sobre os *vicios espanhóis*. Segundo Ortega, a Monarquia procurava sustentar-se, assim, numa situação fictícia, como se não fosse necessário repensar o futuro e atacar com frontalidade a persistente desmoralização nacional. Em vista da inércia do regime, o artigo lança o repto “¡Españoles, vuestro Estado no existe! ¡Reconstruidlo!” e termina com uma declaração, que se tornaria famosa: “*Delenda est Monarchia*”.<sup>351</sup>

Com essas palavras Ortega assumia claramente uma ruptura com as instituições monárquicas e dava um passo decisivo no sentido pró-republicano que se vinha afirmando cada vez mais. Em Janeiro de 1931 cresceu a reivindicação pública de uma nova Constituição e de um novo governo e Espanha estava prestes a registar um encadeamento de profundas transformações políticas. A partir do dia 14 do mês seguinte, data da queda do governo de Berenguer, sucederam-se uma tentativa fracassada de formar um outro de cariz conservador e a constituição do último dos governos anteriores à proclamação da II República à frente do qual o Rei colocou o Almirante Juan Aznar.

---

<sup>349</sup> Cfr. IDEM, «*El Espectador*» - VII, op. cit., pp. 561-663.

<sup>350</sup> Cfr. IDEM, *El error Berenguer*, in *O.C.*, XI, pp. 274-279.

<sup>351</sup> Cfr. *ibid.*, p. 279.

Entretanto já Ortega fundara, nos primeiros dias de Fevereiro, a *Agrupación al Servicio de la República*, juntamente com Ramón Perez de Ayala e Gregorio Marañón. Tanto o romancista como o médico tinham manifestado com abertura as suas simpatias pelo regime republicano, antes que o filósofo o fizesse, e agora estavam os três unidos pela intenção de colaborar no seu advento de um modo nem partidário, nem revolucionário. Ortega parecia ter encontrado a possibilidade de concretizar a ideia que vinha reclamando, desde o fim da Ditadura, de um *partido nacionalizador*<sup>352</sup> ou de uma *Junta magna para a reorganização do Estado espanhol*<sup>353</sup>, bem como o grupo que em *Misión de la Universidad* considerara condição de qualquer reforma profunda em Espanha<sup>354</sup>. No seu *Manifiesto*, que «El Sol» publicou em 10 de Fevereiro de 1931, os fundadores da *Agrupación* dirigem-se, sobretudo, aos que se dedicam a profissões afins às suas e desafiam-nos a considerar o momento então presente como um daqueles em que “van a decidirse los nuevos destinos nacionales”, pelo que “es obligatorio para todos salir de su profesión y ponerse sin reservas al servicio de la necesidad pública.”<sup>355</sup> O envolvimento de Ortega na política concreta surge uma vez mais suscitado pelo apelo urgente das circunstâncias<sup>356</sup>; neste caso, porém, a participação na *Agrupación al Servicio de la República* e no grupo parlamentar que lhe viria a corresponder transformar-se-ia no ponto mais alto da sua intervenção na vida pública. De certo modo, a *Agrupación* vem retomar o tom de mobilização dos espanhóis para as causas colectivas que, pelo menos desde 1914, é uma constante na biografia de Ortega, mas desta vez o sucesso dos propósitos expressos não se faria esperar. Reconhecendo a *decomposición*

<sup>352</sup> Cfr. IDEM, *Organización de la decencia nacional*, in *O.C.*, XI, p. 272.

<sup>353</sup> Cfr. IDEM, *Un proyecto*, in *ibid.*, p. 288 e ss..

<sup>354</sup> Cfr. Parte I - n. 347.

<sup>355</sup> MARAÑÓN, Gregorio - ORTEGA Y GASSET, José - PÉREZ DE AYALA, Ramón, *Agrupación al Servicio de la República (Manifiesto)*, in ORTEGA Y GASSET, José, *O.C.*, XI, p. 125.

<sup>356</sup> “No hemos sido nunca hombres políticos; pero nos hemos presentado en las filas de la contienda pública siempre que el tamaño del peligro lo hacía inexcusable. Ahora son superlativas la urgencia y la gravedad de la circunstancia. Esto, y no pretensión alguna de entender mejor que cualesquiera otros españoles los asuntos nacionales, nos mueve a iniciar con máxima actividad una amplia campaña política.” - *Ibid.*.

a que chegara o regime monárquico, do qual dizem que “sucumbe corrompido por sus propios vicios sustantivos”<sup>357</sup>, os subscritores do *Manifiesto* do novo agrupamento afirmam a República como a única esperança de renovação nacional, que passa pelo respeito pelas capacidades de cada um, pela transparência da justiça e pela colaboração disciplinada de cada cidadão na gestão do Estado. Propõem-se, por isso, ir cativando os intelectuais e, progressivamente, todo o povo espanhol para a defesa de um regime republicano e para a sua vitória em futuras eleições, ao mesmo tempo que se comprometem a organizar, por todo o país, os alicerces necessários ao bom funcionamento da República almejada.

Com base no acolhimento dado ao apelo dos fundadores da *Agrupación al Servicio de la República* e registado pelo próprio Ortega desde início<sup>358</sup> foram-se desencadeando, em várias regiões de Espanha, as actividades da *Agrupación*. No Teatro Juan Bravo em Segovia, onde esta realizou em 14 de Fevereiro de 1931 o seu primeiro comício, o filósofo proferiu um discurso exaltante no qual, para além de reiterar o essencial do *Manifiesto* referido, reafirmou algumas das suas teses políticas já conhecidas, como por exemplo sobre a responsabilidade das províncias na solução dos problemas locais e sobre a necessidade de um novo procedimento eleitoral.<sup>359</sup> Assim começava uma empenhada campanha de esclarecimento dos grandes objectivos que, através da *Agrupación*, Ortega esperava ver, finalmente, alcançados.

Ao longo de todo o mês de Março, «El Sol» dá ainda espaço aos artigos do pensador madrileno dedicados, acima de tudo, a interpelar as últimas manifestações da agonizante monarquia de Alfonso XIII<sup>360</sup>. Aquele jornal, no entanto, deixaria de ser o meio

<sup>357</sup> Ibid., p. 126.

<sup>358</sup> “La forma en que ha sido recibido nuestro llamamiento supera todas mis esperanzas. Al decir esto me refiero tanto al volumen de la adhesión como al grado de madurez que en la opinión pública revela interesarse por un escrito político del que quedaron eliminados todos los tópicos melodramáticos.” - *Declaraciones de Don José Ortega y Gasset*, in IDEM, *O.C.*, XI, p. 129.

<sup>359</sup> Cfr. IDEM, *Discurso en Segovia*, in *ibid.*, pp. 131-136.

<sup>360</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo sobre la censura del Conde, Antitópicos, Siguen los «problemas concretos» e Sobre la «frase huera»*, in *ibid.*, pp. 144-171.

privilegiado para a difusão publicística das ideias orteguianas. Desde a publicação em 15 de Novembro de 1930 do apelo à destruição da Monarquia, no artigo *El error Berenguer*, a posição de Nicolás María de Urgoiti à frente do «El Sol» tornou-se cada vez mais difícil. *La Papelera Española*, que viabilizava em termos financeiros esse diário, viu-se ameaçada, pelo Rei, com a possível baixa das tarifas sobre o papel estrangeiro, o que conduziria à falência a companhia nacional. Consequentemente, os co-proprietários de «El Sol», a quem não agradavam os sucessivos sinais de ruptura com o regime dados por Ortega no jornal, aumentaram a sua pressão sobre Urgoiti, que acabou por lhes vender, em Março de 1931, as suas acções. No dia 25 desse mês, Ortega despede-se dos leitores do «El Sol» com estas palavras: “Desde la fundación de este periódico, en 1917, escribo en él y en España solo en él he escrito. Sus páginas han soportado casi entera mi obra. Ahora es preciso peregrinar en busca de otro hogar intelectual. Ya se encontrará. ¡Adiós, lectores míos!”<sup>361</sup>.

Na verdade, o filósofo não necessitou de procurar muito, onde publicar o mesmo tipo de escritos com que colaborara durante catorze anos naquele diário, pois o espírito de empresário e a orientação republicana levaram Nicolás M. de Urgoiti a fundar um outro jornal, «Crisol», cujo primeiro número apareceu em 4 de Abril de 1931. Nesta altura, como nos diz Gonzalo Redondo, “Ortega tenía tras de sí una asociación largamente nutrida por el fervor que su palabra mágica sabía despertar. Y a su servicio, como desde su nacimiento, un periódico (...) desde el que deslumbrar a sus lectores y sembrar nuevas incitaciones”<sup>362</sup>.

Apenas dez dias depois do aparecimento de «Crisol», a República era proclamada pelo povo que encheu as ruas de Madrid e Barcelona, na sequência das Eleições Municipais de 12 de Abril que revelaram, de forma inequívoca, um amplo apoio à tendência republicana. Os monárquicos retiraram-se e o Rei, segundo o conselho do Conde de Romanones, partiu de Madrid em 14 de Abril de 1931, rumo a Cartagena e, em seguida, a Marseille.

<sup>361</sup> IDEM, *Adios a los lectores de «El Sol»*, in *ibid.*, p. 172.

<sup>362</sup> REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo II, op. cit., pp. 251-252.

Nesse mesmo dia, sem qualquer transição sangrenta, Niceto Alcalá Zamora declara oficialmente, na qualidade de Primeiro Ministro, a II República Espanhola.

A *Agrupación al Servicio de la República*, que em véspera das Eleições Municipais estimulara os madrilenos a votar pela candidatura republicana contra os “enemigos interiores del gran porvenir nacional”<sup>363</sup>, intensificou as suas actividades após a implantação do novo regime. Um mês depois, por exemplo, já ela tinha de vir a público condenar os excessos verificados nalgumas cidades espanholas contra diversos conventos e igrejas.<sup>364</sup>

Ao governo provisório coube a convocatória das eleições para as *Cortes Constituyentes*, a realizar em 28 de Junho de 1931. Ortega, animado pelo projecto de colaborar na elaboração das regras que deveriam permitir uma sólida renovação do país, aceita candidatar-se às *Cortes* e é eleito deputado, dentro da *Conjunción Republicano-Socialista*, juntamente com outros membros da *Agrupación* que formaram uma minoria parlamentar por ele presidida. Como deputado por León, num parlamento que concebia como principal responsável pela construção do novo Estado espanhol<sup>365</sup>, o filósofo fez jus ao seu pensamento, às suas convicções mais profundas e à noção, que a *Agrupación* perfilhara, da República como “símbolo de que los españoles se han resuelto por fin a tomar briosamente en sus manos su propio e intransferible destino”<sup>366</sup>.

<sup>363</sup> MARAÑÓN, Gregorio - PÉREZ DE AYALA, Ramón - ORTEGA Y GASSET, José, *¡A los electores de Madrid!*, in ORTEGA Y GASSET, José, *O.C.*, XI, p. 292.

<sup>364</sup> Numa espécie de comunicado a *Agrupación* opõe-se, muito claramente, aos incêndios provocados em Madrid, Málaga, Alicante e Granada, considerando que queimar conventos e igrejas “no demuestra ni verdadero celo republicano ni espíritu de avanzada, sino más bien un fetichismo primitivo o criminal que lleva lo mismo a adorar las cosas materiales que a destruirlas. El hecho repugnante avisa del único peligro grande y efectivo que para la República existe: que no acierte a desprenderse de las formas y las retóricas de una arcaica democracia en vez de asentarse desde luego e inexorablemente en un estilo de nueva democracia.” - ORTEGA Y GASSET, José *et al.*, *Agrupación al Servicio de la República (Unas cuartillas)*, in *O.C.*, XI, pp. 297-298.

<sup>365</sup> Cfr. IDEM, *Discurso en León*, in *ibid.*, p. 302; IDEM, *Sobre la candidatura de Alicante*, in *ibid.*, p. 312; IDEM, *En el debate político (Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el día 30 de julio de 1931)*, in *ibid.*, p. 349.

<sup>366</sup> MARAÑÓN, Gregorio - ORTEGA Y GASSET, José - PÉREZ DE AYALA, Ramón, *Agrupación al Servicio de la República (Manifiesto)*, *op. cit.*, p. 128.

Porém, em diversos artigos no jornal «Crisol» - inicialmente, trissemanário e, a partir de 28 de Junho de 1931, diário -, bem como nos seus pouco frequentes discursos nas *Cortes* é por demais óbvio o progressivo descontentamento de Ortega com o caminho por que ia enveredando a República no seu primeiro ano<sup>367</sup>. Mediaram apenas seis meses entre a saudação cheia de esperança dirigida ao regime recém-nascido<sup>368</sup> e estas palavras claras publicadas em 17 de Novembro: “Yo no estoy conforme con el tono ni los modos que se han dado a la República. El cambio de régimen no tiene sentido si no es para lograr que la vida española salga por fin al alta mar de la Historia. Y salvas las justas excepciones, casi todo lo que se viene haciendo es lo contrario (...).”<sup>369</sup> Nas *Cortes* lançara Ortega o desafio ao Governo de que olhasse para o futuro, em vez de para o passado, e procurasse tratar as questões de acordo com uma intenção sistémica que as colocaria segundo a hierarquia da sua importância<sup>370</sup>. Contudo, isso e a *virtude da porosidade* que recomendara no mesmo parlamento<sup>371</sup> revelar-se-iam metas difíceis de alcançar, num ambiente ameaçado pela arbitrariedade propagandística dos *radicais*, por um lado, e pelo absentismo dos *conservadores*, por outro.

No dia 6 de Dezembro de 1931 Ortega pronuncia, no *Cinema de la Ópera* de Madrid, a conferência sugestivamente intitulada *Rectificación de la República*<sup>372</sup>. Votada que

<sup>367</sup> Alguns desses documentos foram reunidos pelo próprio Ortega e publicados, pela Editorial Revista de Occidente no final de 1931, com o título da conferência que encerra o livro, *Rectificación de la República*. A reimpressão desta conferência e de outros documentos do mesmo período não incluídos no livro encontram-se em: ORTEGA Y GASSET, José, *O.C.*, XI, pp. 293-417.

<sup>368</sup> IDEM, *Contraseña del día*, in *ibid.*, pp. 333-336.

<sup>369</sup> IDEM, *Pensar en grande*, in *ibid.*, p. 328.

<sup>370</sup> Cfr. IDEM, *En el debate político*, in *ibid.*, pp. 348-356.

<sup>371</sup> Cfr. IDEM, *Proyecto de Constitución (Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el 4 de septiembre de 1931)*, in *ibid.*, pp. 367-384. Uma das questões para as quais Ortega recomenda grande atenção e *porosidade* é a da separação entre a Igreja e o Estado. A ideia do Estado laico parece-lhe não oferecer grande discussão: “La separación de la Iglesia y el Estado es un fruto que el tiempo ha hecho madurar y se cae solo del árbol.” - *Ibid.*, p. 382. Por seu turno, a hipótese de a Constituição vir a legislar no seu Artigo 26 contra a Igreja, nomeadamente prevendo a dissolução das Ordens Religiosas, merece a sua discordância. - Cfr. *ibid.*, pp. 382-383.

<sup>372</sup> Cfr. IDEM, *Rectificación de la República*, *op.cit.*, pp. 398-417.

estava a nova Constituição, o momento parecia ideal para “hacer un primer balance y algunas cosas más que un balance”<sup>373</sup>. E o que Ortega apresenta, perante um público que não lhe regateará aplausos, significa uma pedagógica incitação a que todos, como cidadãos, se ponham moralmente “en forma”<sup>374</sup> e, ao mesmo tempo, é um diagnóstico da jovem república que, ao fim de poucos meses, vê diminuir o entusiasmo com que iniciara e corre o risco de se falsear<sup>375</sup>. Ora denunciando alguns erros cometidos<sup>376</sup>, ora salvaguardando as qualidades de muitos protagonistas republicanos<sup>377</sup>, o orador procura induzir à “unidad de la voluntad nacional que la República tiene que significar”<sup>378</sup>. Como antes sugerimos, a adesão de Ortega à República significou, acima de tudo, o reconhecimento de que a Monarquia, em cisão histórica com a Nação, não tinha já qualquer possibilidade de conduzir os destinos de Espanha. Era preciso chamar todos os grupos e todos os indivíduos a colaborar numa tarefa colectiva que o poder público deveria orientar, ao invés de paralisar como, segundo Ortega, tinha acontecido desde 1878. A esperança num regime contrário radicava, justamente, na hipotética alternativa que viabilizaria um antigo e profundo desejo de renovação nacional. Se nos lembrarmos do significado de “República” no *Manifiesto da Agrupación al Servicio de la República*<sup>379</sup>, bem como dos sucessivos apelos anteriores que, sobretudo desde 1914, Ortega vinha fazendo a uma participação diversificada, alargada e sem *particularismos* de

<sup>373</sup> Ibid., p. 398.

<sup>374</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 400-401. Esta incitação é muito semelhante à que em *Misión de la Universidad* endereçou aos estudantes - Cfr. Parte I - n. 346.

<sup>375</sup> “(...) al cabo de siete meses ha caído la temperatura del entusiasmo republicano y trota España, entristecida, por ruta a la deriva. Y esto es lo que hay que rectificar.” - IDEM, *Rectificación de la República*, op. cit., p. 406.

<sup>376</sup> Trata-se de erros devidos à subordinação a interesses partidários e mesmo a extremismos que o Governo Provisório não tinha sido capaz de evitar. - Cfr., ex., *ibid.*, pp. 409-412.

<sup>377</sup> “No voy a acusar nadie, no solo porque repugno faena tal, sino porque, además, sería injusto. Conozco a esos hombres que hoy dirigen la vida pública española (...) y sé que la política peninsular no ha encontrado nunca junto tesoro mayor de buena fe y de prontitud al sacrificio.” - *Ibid.*, p. 402.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>379</sup> Cfr. Parte I - n. 366.



todos os espanhóis na história que lhes cabia construir<sup>380</sup> parecer-nos-á perfeitamente coerente que, em finais de 1931, resista às dissensões e aos jogos partidários de então com estas palavras: “(...) lo que no queda dudoso, señores, es que es preciso rectificar el perfil y el tono de la República, y para ello es menester que surja un gran movimiento político en el país, un partido gigante, que anude, de la manera más expresa, con aquel ejemplar hecho de solidaridad nacional portador de la República, que interprete esta como un instrumento de todos y de nadie para forjar la nueva nación, y haciendo de ella un cuerpo ágil, diestro, solidario, actualísimo, capaz de dar su buen brinco sobre las grupas de la fortuna histórica, animal fabuloso que pasó ante los pueblos siempre muy a la carrera.”<sup>381</sup>

«Crisol» publica o seu último número (o nº 202) a 6 de Janeiro de 1932 e no dia seguinte surge em seu lugar «Luz», que, como o anterior e «El Sol», ficaria ligado à orientação de Nicolás María de Urgoiti e à inspiração do pensamento orteguiano<sup>382</sup>. Da colaboração directa de Ortega no novo jornal são testemunho os artigos que, a partir do seu primeiro número, nele foram publicados sob o título *Hacia un partido de la nación*<sup>383</sup>. Através da imprensa, como também através das posições da minoria parlamentar da *Agrupación al Servicio de la República* nos discursos por si pronunciados, dentro ou fora das *Cortes*, o filósofo insiste ao longo dos primeiros meses de 1932 na indispensabilidade de ser mais do

<sup>380</sup> Em 1914 Ortega afirma sem hesitação, apesar de não ter completado ainda os 31 anos de idade, que “las masas nacionales no se hallan políticamente movilizadas” - ORTEGA Y GASSET, José, *V.N.P.*, op. cit., p. 301 - e, ex., em 1926, em plena ditadura, é com alguma amargura que escreve que “España padece una inercia superlativa para todo lo que se refiere a la vida pública y una falta grande de tensión en sus otras actuaciones sociales.” - IDEM, *Dislocación y restauración de España*, in *O.C.*, XI, p. 95. Embora contando com estas características negativas dos espanhóis, os respectivos textos orteguianos em que elas são enunciadas - e a que nos referimos já - representam uma viva chamada às responsabilidades, que todos os povos, quaisquer que sejam as suas tendências, têm de assumir na história.

<sup>381</sup> IDEM, *Rectificación de la República*, op. cit., pp. 412-413.

<sup>382</sup> Cfr. REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo II, op. cit., pp. 412-413. O último nº de «Luz» sairia a 7.IX.1934, numa altura em que os obstáculos à intervenção dos intelectuais espanhóis na vida pública do país tinham ganho dimensões praticamente intransponíveis. - Cfr. *ibid.*, p. 573.

<sup>383</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Hacia un partido de la nación*, in *O.C.*, XI, pp. 418-424.

que anti-monárquico<sup>384</sup> e de agir com *seriedad*<sup>385</sup>. Em Segovia, antes ainda da implantação do regime republicano, já Ortega vincara bem a sua concepção das transformações que se impunham ao país: “La palabra República (...) significa para mí no solo la eliminación de la Monarquía sino la reforma radical de todas las demás instituciones tradicionales.”<sup>386</sup> E, passado um ano de experiência republicana, quando a Constituição aprovada garante os direitos individuais mas não se revela suficiente para que o Estado funcione bem, obrigando o governo a solicitar ao Poder Legislativo a *Ley de Defensa de la República*, Ortega está já convencido de que “hay republicanos que coinciden con Primo de Rivera en el lema general de su política, que era este: gobernar es molestar.”<sup>387</sup> Apesar disso, ou talvez por isso, enquanto deputado procura evitar qualquer precipitação grave do parlamento, aquando da discussão do Estatuto da Catalunha.<sup>388</sup> Num discurso cuidado, cujo ponto de partida é a tese de que o problema catalão é um exemplo de “nacionalismo particularista” que não pode resolver-se de uma vez por todas<sup>389</sup>, Ortega analisa pormenorizadamente o essencial da proposta de Estatuto e advoga por uma autonomia bem pensada, progressiva, que nunca

<sup>384</sup> “(...) entre los innumerables atributos extrínsecos que la República posee está el de ser la Antimonarquía. Pero manera tal de ser negativamente republicano no sirve para nada. Así no se es nada. Se es *anti*. Por consiguiente: no se es, se *anti-es*.” - Ibid., p. 418. Cfr. Parte I - n. 313.

<sup>385</sup> Num discurso pronunciado no Teatro Campoamor em Oviedo, em 10.IV.1932, Ortega sintetiza desta maneira o caminho que a política nacional deveria tomar: “Neguémonos, de ahora en adelante, a reconocer como genuinamente republicano un acto en que no resplandezcan los atributos de la seriedad: haber sido suficientemente meditado, haberse previsto sus consecuencias, haberse atado, de antemano, todos los cabos que en él hay. Yo no puedo aceptar como republicano, yo considero como antirrepublicano todo el que no está resuelto a hacer bien las cosas.” - IDEM, *Discurso en Oviedo*, in *O.C.*, XI, pp. 439-440.

<sup>386</sup> IDEM, *Discurso en Segovia*, in *ibid.*, p. 135.

<sup>387</sup> IDEM, *¿Por qué no probar a hacer bien las cosas?*, in *ibid.*, p. 449.

<sup>388</sup> Cfr. IDEM, *Discurso sobre el Estatuto de Cataluña (Extracto oficial de la sesión celebrada el día 13 de mayo de 1932)*, in *ibid.*, pp. 455-474.

<sup>389</sup> “¿Qué es el nacionalismo particularista? Es un sentimiento de dintorno vago, de intensidad variable, pero de tendencia sumariamente clara, que se apodera de un pueblo o colectividad y le hace desear ardientemente vivir aparte de los demás pueblos o colectividades. Mientras estos anhelan lo contrario, a saber: adscribirse, integrarse, fundirse en un gran unidad histórica, en esa radical comunidad de destino que es una gran nación (...).” - Ibid. p. 459. “(...) frente a ese sentimiento de una Cataluña que no se siente española, existe el otro sentimiento de todos los demás españoles que sienten a Cataluña como un ingrediente y trozo esencial de España (...). Si el sentimiento de los unos es respetable, no lo es menos el de los otros, y como son dos tendencias perfectamente antagónicas, no comprendo que nadie, en sus cabales, logre creer que problema de tal condición puede ser resuelto de una vez para siempre.” - Ibid., p. 462.

ponha em causa a soberania nacional<sup>390</sup>. Algumas das reacções ao seu discurso foram, como ele próprio considerou, ataques *ad hominem*<sup>391</sup>. Sublinhe-se que, neste caso, tomaram a forma de acusações de monarquismo às quais Ortega respondeu com uma fórmula breve que, *grosso modo*, poderia servir para enfrentar muitas outras acusações de que foi alvo ao longo de toda a vida e mesmo depois dela: “Llevo un cuarto de siglo en puro e incesante combate público, de cariz tal, por el modo de mis opiniones, que he recibido constantemente golpes de un lado y del otro, de suerte que no es fácil haya en mi persona cuadrante alguno que no presente callo.”<sup>392</sup>

Não nos importa sublinhar cada tomada de posição de Ortega durante o tempo em que, como membro-fundador da *Agrupación al Servicio de la República* e como representante da sua minoria parlamentar, se colocou mais em evidência a sua vertente de acção política. Basta, isso sim, perceber a qualidade das suas intervenções, a perspicácia dos seus alertas e o entusiasmo com que, até nos momentos mais adversos às suas convicções, pretendeu salvaguardar “el sentido nacional - y no partidista - de la República”<sup>393</sup>.

À medida que o ano de 1932 avançava, o filósofo madrileno apercebia-se cada vez mais da impenetrabilidade do Parlamento<sup>394</sup> - e sobretudo de certos republicanos que pretendiam impor uma espécie de ortodoxia da República<sup>395</sup> - em relação às teses e aos argumentos que, desde os primeiros passos do regime vigente, vinha defendendo. Esse facto parecia-lhe confirmar as razões que o levaram sempre a recusar para si o qualificativo de

<sup>390</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 463-474.

<sup>391</sup> Cfr. IDEM, *Discurso de rectificación (Extracto oficial de la sesión celebrada el día 2 de junio de 1932)*, in *O.C.*, XI, pp. 475-476.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 476. Cfr. IDEM, *Se anuncian unas Memorias*, in *ibid.*, p. 495.

<sup>393</sup> IDEM, *Hay que reanimar a la República*, in *ibid.*, p. 493.

<sup>394</sup> “Yo he hablado ante los públicos más diversos, pero puedo decir que jamás he hablado ante un auditorio de comportamiento más granítico que un Parlamento.” - IDEM, *Sensaciones parlamentarias*, in *ibid.*, p. 498.

<sup>395</sup> Cfr., ex., IDEM, *Se anuncian unas Memorias*, *op. cit.*, p. 494.

*político*, recorrendo frequentemente à contraposição entre o político e o intelectual<sup>396</sup>. Numa conferência dada em Granada durante a comemoração do quarto aniversário da sua Universidade, precisamente em 1932, Ortega revela estar seguro de que o “entusiasmo por la inteligencia decrece, y asciende en pleamar la hostilidad a la inteligencia.”<sup>397</sup> Diga-se, em abono da verdade, que também algumas das referências feitas pelo filósofo, no calor das suas impressões sobre os políticos, quinze meses após a implantação da República não poderão ser consideradas menos do que *hostis*. Numas “notas” publicadas em «La Nación» em 7 de Julho de 1932 chega a dizer, por exemplo, que o político “tiene que ser un poco bruto, un poco ciego”, que “en ningún país los políticos constituyen una selección de los hombres más inteligentes” e que “algunas de las más eficientes virtudes del político se nutren de su inconsciencia” em relação às consequências, no futuro, das decisões audazes que tomam no presente<sup>398</sup>.

---

<sup>396</sup> São imensos os registos em que Ortega, assumindo-se como intelectual, se demarca dos políticos e do seu âmbito de actividade, e condena o politicismo, ou seja, a redução de todas as coisas e do homem à política. Cfr., ex. - de momentos vários da obra do autor (indicamos o ano entre parêntesis) -, IDEM, *Cartas*, op. cit., 200 (IV), pp. 674-675 (1908); IDEM, *Vejamen del orador*, in *O.C.*, I, pp. 561-562 (1911); IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 267 (1914); IDEM, *Carta a Ricardo Burguete*, op. cit., 8 (1914); IDEM, *Pedagogía y anacronismo*, in *O.C.*, III, pp. 132-133 (1923); IDEM, *Cosmopolitismo*, in *O.C.*, IV, pp. 490-491 (1924); IDEM, *Entreacto polémico*, in *O.C.*, XI, p. 59 (1925); IDEM, *Reforma de la inteligencia*, in *O.C.*, IV, p. 498 (1926); IDEM, *Mirabeau o el político*, in *O.C.*, III, p. 621 (1927); IDEM, *Para los niños españoles*, in *O.C.*, IX, p. 438 (1928); IDEM, [*Discurso en el parlamento chileno*], in *O.C.*, VIII, p. 381 (1928); IDEM, *Comentario a mi propio texto*, in *O.C.*, XI, p. 359 (1931); IDEM, *Sobre lo de ahora*, in *ibid.*, pp. 361-362 (1931); IDEM, «Prológo para franceses», in *R.M.*, op. cit., pp. 130-131 (1937); IDEM, «Epílogo para ingleses», in *ibid.*, p. 291 (1937); IDEM, *Ensimismamiento y alteración*, in *O.C.*, V, p. 315 (1939); IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, p. 203; IDEM, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), in *ibid.*, pp. 291-292 e p. 314 - n. 1; IDEM, *Idea del teatro. - Una abreviatura*, in *O.C.*, VII, p. 445 (1946); IDEM, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in *O.C.*, VIII, p. 155 (1947?); IDEM, *Una interpretación de la historia universal. - En torno a Toynbee*, in *O.C.*, IX, pp. 224-225 (1948/1949); IDEM, *De Europa meditatio quaedam*, in *ibid.*, pp. 267-268 (1949); IDEM, *Anejo: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»*, in *ibid.*, p. 629. Por vezes, Ortega reconhece ter falta de dotes para a acção política com o fim de tornar credível a sua demarcação deste domínio. - Cfr., ex., IDEM, *Rectificación de la República*, in *O.C.*, XI, p. 416 (1931); IDEM, *Sensaciones parlamentarias*, in *ibid.*, p. 496 (1932); IDEM, *En nombre de la nación, claridad*, in *ibid.*, p. 537 (1933).

<sup>397</sup> IDEM, *En el centenario de una Universidad*, in *O.C.*, IV, p. 468.

<sup>398</sup> Cfr. IDEM, *Sensaciones parlamentarias*, op. cit., pp. 496-500.

Torna-se neste momento inadiável esclarecer minimamente três aspectos principais do posicionamento de Ortega em relação ao âmbito da Política. Em primeiro lugar, a repulsa do filósofo pelos políticos, que acabámos de ilustrar com uma das suas manifestações extremas, diz respeito somente ao que na política se reduz a expediente para conquistar ou para manter a todo o custo o poder. Quanto à política como arte de governar, como saber acerca do que deve ser feito pelo Estado numa determinada nação, é para Ortega um fruto de autêntica genialidade, como apontou em *Mirabeau o el político*<sup>399</sup>. A estes dois sentidos de política correspondem igualmente, segundo o mesmo interessante texto de 1927, dois diferentes tipos de políticos que apenas têm em comum o facto de deterem o poder<sup>400</sup>. De certa maneira, todas as intervenções públicas do pensador madrileno, nos mais diversos períodos da história de Espanha em que lhe foi dado viver, chamavam a atenção para a importância dessa dupla distinção.

Em segundo lugar, deve ficar claro que para o filósofo mesmo a acepção nobre (*nobre*, porque verdadeira) de *política* traduz uma “actividad espiritual secundaria”, para usarmos uma expressão por ele empregue no escrito de abertura do primeiro volume de «El Espectador»<sup>401</sup>. Dilucidámos já no momento oportuno o sentido *utilitário* que Ortega então

<sup>399</sup> Cfr. IDEM, *Mirabeau o el político*, in *O.C.*, III, pp. 601-637.

<sup>400</sup> “Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel, son las condiciones orgánicas, elementales, de un genio político. Es ilusorio querer lo uno sin lo otro, y es, por tanto, injusto imputar al grande hombre como vicios sus imprescindibles ingredientes”, escreve Ortega para justificar por que razão Mirabeau, em quem reconhece tais características, sempre lhe pareceu o “arquetipo” do político, do grande político. - Cfr. *ibid.*, p. 625. Imediatamente a seguir no texto podemos ler: “Pero claro está que (...) [e]s preciso agregar el genio. Cuando éste falta, aquellas potencias no producen más que un mascarón de proa. Nada, en efecto, es más fácil de aparentar que la grandeza política. (...) el gran político y el que no lo es se presentan igualmente con el poder público en la mano. Su atuendo, su talle, son los mismos para las miradas torpes.” - *Ibid.* Por outro lado, apesar do constante confronto que vai apresentando entre o intelectual e o político - cfr. *ibid.*, pp. 620-621, pp. 623-624 -, Ortega acaba por salientar que há uma “nota de intelectualidad” que “distingue al político egregio del vulgar (animalote) gobernante”, pois “si en sus cimientos orgánicos y en su mecanismo psicológico es el político la fórmula inversa del hombre destinado a la intelección, no será gran político si no posee una política de alta mar, (...) si no ha tenido la revelación de lo que con el Estado hay que hacer en una nación” e “esta clarividencia es obra de intelecto” - cfr. *ibid.*, p. 633.

<sup>401</sup> Cfr. IDEM, *Verdad y perspectiva*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 16.

adscreveu à política, enquanto reclamava para si e para todos os “espectadores” ou “amigos de mirar” o direito a procurar, não os meios para algo, não o útil, mas os fins, as noções claras sobre as últimas questões, a verdade<sup>402</sup>. Para o autor, o carácter secundário da política radica no facto de ser o seu um “pensar utilitário”<sup>403</sup>, o que por si só não tem nada de pejorativo<sup>404</sup>. “Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir. (...) Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar.” Porém, “si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil.” E isto, sim, é grave, pois, como diz Ortega, “hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. Portanto, quando se esquece o carácter secundário da política e esta aparece como a actividade mais elevada, ou única, seja num indivíduo, seja numa nação, ela transforma-se numa *doença* preocupante<sup>405</sup>; por outras palavras, o “imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira”<sup>406</sup>.

Em terceiro lugar, neste breve parêntesis introduzido na nossa exposição da génese de algumas teses orteguianas, relacionando-as com a biografia do pensador, queremos sustentar que, não apenas pelas distinções e asserções por ele feitas - e acima sintetizadas -, mas por uma conclusão que se tornará evidente nas Partes II e III desta dissertação, Ortega nunca foi propriamente um político: todas as suas intervenções a que podemos associar um

<sup>402</sup> Cfr. Parte I - n. 194.

<sup>403</sup> Cfr. *ibid.*, p. 15.

<sup>404</sup> Como sabemos da Axiologia Geral, ser inferior não é necessariamente ser negativo. Na tábua axiológica que perfilhamos, ex., a Beleza é um valor inferior ao Bem e nem por isso deixa de ser um valor positivo. Na meditação orteguiana a actividade política é inferior ao pensamento acerca da realidade radical que é a vida; no entanto, é um dos produtos criados pelo ser humano justamente para poder *viver* numa das suas dimensões, a saber, a da vida colectiva.

<sup>405</sup> Cfr. Parte I - n. 193.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 16. Assim, pode entender-se como menos violenta uma das afirmações de Ortega naquelas “notas” a que fizemos referência e que, em todo o caso, nos parecem um tanto excessivas. Aí podemos ler que “el político es, *como tal*, un hombre de segunda classe”. - IDEM, *Sensaciones parlamentarias*, op. cit., p. 499. (O sublinhado é nosso, para acentuar que é *enquanto político* que, segundo Ortega, o político pode assim ser classificado.)

cariz político foram sempre, acima de tudo, actos de um filósofo, que procurou por todos os meios pôr à prova as suas concepções sobre a sociedade (espanhola, umas vezes; europeia, outras; em geral, outras ainda), concepções forjadas com uma preocupação essencialmente pedagógica.

A 27 de Julho de 1932, Ortega faz a sua segunda intervenção sobre o muito discutido Estatuto da Catalunha e que seria a última enquanto deputado nas *Cortes Constituyentes*<sup>407</sup>. Logo após a promulgação das leis integrantes daquele Estatuto e das referentes à Reforma Agrária a *Agrupación al Servicio de la República* foi dissolvida. Os mesmos três nomes que a tinham fundado em Fevereiro do ano anterior publicam em «Luz», em 29 de Outubro de 1932, um manifesto em que consideram sobejamente cumpridos os dois objectivos iniciais de combater o regime monárquico e de fomentar a instauração sólida da República, através de Cortes Constituintes<sup>408</sup>. O manifesto - e com ele a *Agrupación* - termina com estas palavras: “Firme el nuevo régimen sobre el suelo de España, la Agrupación debe disociarse sin ruido ni enojos, dejando en libertad a sus hombres para retirarse de la lucha política o para reagruparse bajo nuevas banderas y hacia nuevos combates.”<sup>409</sup> Ortega foi *um dos que se retiraram*<sup>410</sup>, embora a sua preocupação com o que em *España invertebrada*

<sup>407</sup> Cfr. IDEM, *Segunda intervención sobre el Estatuto Catalán*, in *O.C.*, XI, pp. 501-509.

<sup>408</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José - MARAÑÓN, Gregorio - PÉREZ DE AYALA, Ramón, *Manifiesto disolviendo la Agrupación al Servicio de la República*, in ORTEGA Y GASSET, José, *O.C.*, XI, pp. 516-518. Apesar de os fundadores da *Agrupación* referirem neste documento da sua dissolução apenas o terem alcançado já os seus propósitos originários, Gonzalo Redondo considera ter havido um *fracasso*: “En realidad, el fracaso de la Agrupación al Servicio de la República lo que venía a demostrar una vez más era la escasa - o, más bien, nula - capacidad política de los intelectuales para suscitar con sus bien articuladas palabras unos fervores que tan sólo levantaban en aquel momento en España los partidos políticos extremos.” - REDONDO, Gonzalo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Tomo II, op. cit., p. 532.

<sup>409</sup> ORTEGA Y GASSET, José - MARAÑÓN, Gregorio - PÉREZ DE AYALA, Ramón, *Manifiesto disolviendo la Agrupación al Servicio de la República*, op. cit., p. 518.

<sup>410</sup> “No volvió a aparecer por las Cortes. - Diz-nos o seu filho mais velho, ao que acrescenta um pormenor definidor do carácter de Ortega - Ni a cobrar un céntimo más como diputado, del mismo modo que no

designara por “compartimientos estancos” na vida social espanhola<sup>411</sup> fosse crescendo à medida que se aproximam os meados dos anos trinta e com eles a Guerra Civil.

Em contraste com as anteriormente frequentes tomadas de posição sobre as questões da vida pública, Ortega suspende quase por completo a sua actividade dessa natureza e também a sua colaboração com «Luz», exceptuando a publicação de um par de notas, que, na verdade, não representam uma interrupção dos seus propósitos de “apartamento político”<sup>412</sup>. Sem deixar, contudo, de ser fiel à República escreveria ainda no final de 1933, em «El Sol», dois derradeiros artigos, motivados pela recente vitória eleitoral do partido radical de Lerroux (Partido Republicano Federal) e da C.E.D.A. (Confederación Española de Derechas Autónomas) que levou as “derechas” a proclamar vitória e as “izquierdas” a apelar à revolução. Receando, quer a excessiva politização da convivência nacional, quer a oposição ao regime encoberta pela triunfante propaganda antimarxista, Ortega quebra o seu silêncio para lançar o grito “¡Viva la República!”<sup>413</sup> e pedir uma clarificação do significado dos apelos demagógicos a velhas atitudes que vinham ganhando terreno naquele momento<sup>414</sup>. Essas seriam as últimas manifestações veementes da perspicácia histórica do filósofo, que, ao verificar a inoperância de todos os seus gestos de carácter político, opta por uma espécie de abstenção, doravante vitalícia, quanto a formular publicamente os seus juízos sobre a situação de Espanha.

---

quiso percibir su sueldo a partir de su renuncia a la Cátedra en la época de la Dictadura de Primo de Rivera. Mi padre nunca le ha costado un céntimo al Estado, ni aceptó cobrar nada por conceptos que no hubiese ejercido profesionalmente. Todo eso, a pesar de las enormes dificultades económicas que tuvo. Así nos ha educado a nosotros.” - ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 110-111. Já em 1910 Ortega dera provas desta sua escrupulosidade em questões financeiras, quando, depois de conseguir a cátedra de Metafísica na Universidade, decidiu continuar a leccionar na *Escuela Superior del Magisterio* mas renunciando ao salário que aqui recebia desde 1908. Trata-se, afinal, de gestos aos quais subjaz uma atitude também nestes aspectos exemplar.

<sup>411</sup> Cfr. Parte I - n. 222.

<sup>412</sup> IDEM, *Carta*, in *O.C.*, XI, p. 520. Cfr. IDEM, *La necesaria experiencia del error*, in *ibid.*, pp. 521-523.

<sup>413</sup> Cfr. IDEM, *¡Viva la República!*, in *ibid.*, pp. 524-531.

<sup>414</sup> Cfr. IDEM, *En nombre de la nación, claridad*, in *ibid.*, pp. 532-539.



Para um homem como Ortega, cuja sensibilidade para a esfera dos problemas públicos julgamos estar suficientemente ilustrada, a decisão de se *calar*, num período tão determinante da história de Espanha, deve ter sido de extrema dificuldade. Ao mesmo tempo, todavia, não podemos esquecer-nos de que a grande projecção da figura de Ortega, tanto no país, como fora dele a partir sobretudo da publicação de *La rebelión de las masas*, se deve ao seu pensamento filosófico. Assim no-lo confirma o testemunho de Julián Marías: “Cuando lo conocí, a primeros de octubre de 1932, en su cátedra de Metafísica de modo alguno se pensaba en él como un político, sino como un filósofo y escritor, como un profesor asiduo y dedicado.” “Se sabía - reforça o discípulo - que era diputado, que tenía ideas políticas que muchos considerábamos certeras y atractivas, que sus escritos sobre estos asuntos no eran inferiores a los demás - ni separables de ellos -; pero todo eso se veía como parte de su pensamiento, como fragmentos de su figura intelectual, que era la fuente de su estimación.”<sup>415</sup>

De facto, a produção filosófica de Ortega aumenta imenso durante os anos da República. Para além da primeira edição das suas *Obras*, em 1932, com um Prólogo em que o nosso autor, com quarenta e nove anos de idade, faz um precioso balanço da sua vida<sup>416</sup>, Ortega publica, sucessivamente, *Pidiendo un Goethe desde dentro. - Carta a un alemán*<sup>417</sup>, *Goethe, el libertador*<sup>418</sup>, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*<sup>419</sup>, *Ideas y creen-*

<sup>415</sup> MARIÁS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 333.

<sup>416</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in *O.C.*, VI, pp. 342-354.

<sup>417</sup> Cfr. IDEM, *Pidiendo un Goethe desde dentro. - Carta a un alemán*, in *O.C.*, IV, pp. 395-420. Este texto será doravante referido através da abreviatura *P.G.D.D.*, em rodapé, e pelo título principal, no corpo do trabalho.

<sup>418</sup> Cfr. IDEM, *Goethe, el libertador*, in *ibid.*, pp. 421-427.

<sup>419</sup> Cfr. IDEM, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, in *O.C.*, VI, pp. 165-214. Este ensaio, publicado nos três n.ºs de Novembro de 1933 a Janeiro de 1934 da «Revista de Occidente», será doravante referido através da abreviatura *G.D.*.

cias<sup>420</sup>, *Misión del bibliotecario*<sup>421</sup> e *Historia como sistema*<sup>422</sup>, por exemplo. No mesmo período, o seu trabalho universitário prossegue com a alta qualidade atestada pela reprodução das lições dos  *cursos*  dados pelo filósofo na *Universidad Central de Madrid*. Em 1932/1933, Ortega lecciona *Principios de Metafísica según la razón vital* e em 1933, na *Cátedra Valdecilla*, *En torno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo* que ficaram conhecidos pelos seus títulos editoriais, respectivamente, *Unas lecciones de Metafísica*<sup>423</sup> e *En torno a Galileo*<sup>424</sup>. Ainda em 1933 o filósofo deu na *Universidad de Verano de Santander* o curso intitulado *Meditación de la técnica*<sup>425</sup>. No ano seguinte publica o oitavo volume de «El Espectador»<sup>426</sup>. Para que se tenha desde já uma noção da enorme fecundidade do labor orteguiano nos anos que temos estado a referir, registre-se também que, em colaboração estreita com Manuel García Morente - nomeado em 1932 decano da *Facultad de Filosofía y Letras*, na qual ensinava a disciplina de *Ética* há duas décadas -, Ortega seria co-responsável pela reorganização da sua Faculdade que passou pela criação da *Sección de Pedagogía* (em 27 de Janeiro de 1932) e pela mudança de instalações para a *Ciudad Universitaria* onde, a partir de 1933, o filósofo concorre com pleno êxito para a concretização do seu ideal de Universidade. A esta experiência, que se conta certamente entre as mais gratificantes de Ortega, teremos de nos

<sup>420</sup> Cfr. IDEM, *Ideas y creencias*, in *O.C.*, V, pp. 381-409. Este interessante estudo de 1934 seria publicado por Ortega, juntamente com outros escritos seus, num livro de 1940 com o mesmo título. Referir-nos-emos àquele estudo através da abreviatura *I.C.*.

<sup>421</sup> Cfr. IDEM, *Misión del bibliotecario*, in *ibid.*, pp. 207-234.

<sup>422</sup> Cfr. IDEM, *Historia como sistema*, in *O.C.*, VI, pp. 11-50. Este trabalho importantíssimo de Ortega, publicado em 1935 em tradução inglesa - no volume *Philosophy and History*, dirigido por Klibanski e editado pela Oxford University Press -, passará a ser referido através da abreviatura *H.S.*

<sup>423</sup> Cfr. IDEM, *Unas lecciones de Metafísica*, in *O.C.*, XII, pp. 11-141. Doravante, este texto será referido através da abreviatura *L.M.*

<sup>424</sup> Cfr. IDEM, *En torno a Galileo*, in *O.C.*, V, pp. 9-164. Este texto passará a ser referido pela abreviatura *T.G.*.

<sup>425</sup> Cfr. IDEM, «Meditación de la técnica», in *Ensimismamiento y alteración*, in *O.C.*, V, pp. 317-375. Este curso passará a ser referido através da abreviatura *M.T.* e o livro onde ele foi publicado através da abreviatura *E.A.*.

<sup>426</sup> Cfr. IDEM, «El Espectador» - VIII, *op. cit.*, pp. 665-746.

referir na Parte III e na que a antecede o mesmo será inevitável em relação à produção filosófica que acima exemplificámos.

1935 é ainda um ano frutuoso para o professor madrileno, mas a sua saúde, que desde sempre acusara alguma debilidade<sup>427</sup>, começa a faltar gravemente e Ortega terá de permanecer na cama de tempos a tempos. Aos cálculos biliares do diagnóstico médico soma-se, sem dúvida, a profunda amargura de quem percebe, na progressiva degradação do ambiente político, que se avizinham atrocidades. Em Novembro desse ano comemoram-se as Bodas de Prata de Ortega na *Universidad Central*. Para além da homenagem que a este propósito lhe é feita, o *Ayuntamiento* de Madrid oferece-lhe a Medalha de Ouro da cidade, depois de em Abril ter já sido condecorado com a Faixa da República. Em breve, estes gestos de reconhecimento público de que o filósofo era alvo só se verificariam fora do país.

---

<sup>427</sup> Cfr., ex., IDEM, *Cartas*, op. cit., 6 (I), p. 57, 8(I), p. 59, 35(II), p. 116, 136 (III), p. 471 e 191(IV), p. 611; IDEM, *Discurso en Segovia*, in *O.C.*, XI, p. 134; IDEM, *Comentario a mi propio texto*, in *ibid.*, p. 358; IDEM, *Federalismo y autonomismo*, in *ibid.*, p. 391; IDEM, *Una interpretación de la historia universal. - En torno a Toynbee*, in *O.C.*, IX, p. 78. Para além das dores de estômago e de cabeça - as mais frequentemente referidas pelo próprio Ortega -, o autor contrairia uma afecção brônquica, em virtude do hábito de fumar e de viajar em carros abertos - cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., p. 99.

## CAPÍTULO 5 – GUERRA CIVIL E EXÍLIO

Os últimos meses da República foram marcados por uma radicalização crescente das forças de *esquerda*, particularmente após a vitória da Frente Popular, ainda que por uma pequena margem, nas eleições de Fevereiro de 1936. O Presidente Alcalá Zamora recorreu a Manuel Azaña para Primeiro Ministro, na expectativa de que este pudesse governar com a Frente Popular, em que se coligavam desde republicanos e socialistas moderados a socialistas e comunistas radicais. A *direita*, por seu turno, não escondia o seu ressentimento pela derrota. E nas ruas de Madrid o confronto entre facções rivais espelhavam a discórdia cada vez mais atizada nas *Cortes*. Ortega vive este período com um temor que vinha sentindo há algum tempo. Disso nos dá testemunho directo o seu filho mais velho, Miguel Ortega: “El miedo que tenía mi padre en los últimos tiempos de la República se concretaba a que mis hermanos y yo saliéramos a la calle y volviésemos tarde. (...). Con toda la razón, porque no había ninguna seguridad personal en la calle y, en aquel momento, podía ocurrir cualquier cosa. (...). Realmente, en nuestra casa, el último año de la República vivimos en un continuo «toque de queda».”<sup>428</sup>

Em Abril de 1936 Alcalá Zamora foi destituído e provisoriamente substituído por Martínez Barrio, graças à maioria da Frente Popular. A 8 de Maio Azaña é eleito Presidente da República, lugar que assume num momento já desesperado da história de Espanha. Nas ruas a insegurança é extrema: há lutas e tiros soltos que vitimam cidadãos apenas por usarem gravata e chapéu<sup>429</sup>.

A divisão operada na sociedade espanhola não foi, segundo Marías, “*directa*, no afectó primariamente a su conjunto; fue el resultado de su pasividad ante la tracción, en

<sup>428</sup> Ibid., p. 111. Miguel Ortega relata neste seu livro exemplos significativos do ambiente vivido em vésperas da Guerra Civil - cfr. *ibid.* e *ibid.*, p. 129.

<sup>429</sup> Cfr. *ibid.*; MONTERO, Rosa, *Centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset - Naufrago hasta el fin*, op. cit., p. 31.

sentidos opuestos, de dos minúsculas fracciones que no querían convivir con los demás. Pero esto únicamente hacía esa discordia más falsa y lamentable.”<sup>430</sup> Por isso, apesar da instabilidade governativa e dos lamentáveis episódios de rua na capital, o eclodir da Guerra Civil apanha os espanhóis de surpresa e o que se poderia prever como um golpe de estado transformar-se-ia desde logo num sangrento conflito que iria durar até 1939. No dia 17 de Julho de 1936 o General Francisco Franco declara a situação de guerra no Tenerife e voa para África para assumir o comando do Exército de Marrocos. A 18 de Julho o movimento militar estende-se à Espanha peninsular onde começam a surgir também tendências civis contrárias para controlar determinadas zonas. Ortega, que estava bastante doente na altura, presenciou consternado os primeiros momentos da nova conjuntura em que, no fogo cruzado entre os adeptos da sublevação militar e os membros da Frente Popular, viviam em risco literal todos os espanhóis. Os intelectuais eram muito pressionados a subscrever declarações e a assumir compromissos políticos estritos. Ortega não era excepção e pode até dizer-se que, em virtude da sua fama, a sua posição era especialmente vulnerável. No início abrigara-se com a esposa e os filhos em casa do sogro, dado que a sua última residência antes da guerra, situada na *Colonia de El Viso*, ficava numa zona um pouco erma da cidade. Mas o perigo subsistia e Ortega acede ao convite para se alojarem na *Residencia de Estudiantes* - um dos organismos surgidos por influxo da *Institución Libre de Enseñanza* e ao qual haveremos ainda de nos referir. Lá se refugiam muitas crianças, filhas de membros das milícias; também alguns intelectuais; e os Ortega vivem aí episódios inusitados, alguns grotescos, todos aterradores, conforme nos expõe em relato sucinto a filha do filósofo<sup>431</sup>. Ortega é cada vez mais visado, quer pela extrema direita, por ter contribuído para o esta-

---

<sup>430</sup> MARIÁS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 357.

<sup>431</sup> Cfr. ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., pp. 46-50.

belecimento da República, que pela extrema esquerda, que prendia e fuzilava todos aqueles de quem não pudesse esperar um apoio incondicional.

Com a ajuda da Embaixada Francesa que lhes providencia o passaporte, Ortega e a família deixam Madrid na noite de 31 de Agosto. Vão de comboio até Alicante e dali num barco comercial carregado de refugiados até Marseille. Com apenas quinhentas pesetas e duas malas acabam por instalar-se numa pensão modesta de La Tronche, pequena povoação próxima de Grenoble onde Ortega conhecia um professor de Filosofia francês. Graças à escritora e amiga argentina Victoria Ocampo, que do seu país consegue localizar os Ortega e enviar-lhes dois mil pesos, a família sai da situação insustentável em que já se encontrava. Em Novembro partem para Paris, cidade que é o ponto de referência da primeira etapa de um longo exílio nunca definitivamente ultrapassado pelo filósofo até ao fim da sua vida.

No Inverno de 1936/1937 vão chegando à casa de Ortega na capital francesa numerosos familiares, amigos e filhos de amigos, procedentes de Espanha, das duas zonas - a “republicana” e a “nacional” - em confronto. Trazem consigo leituras diversas dos acontecimentos, embora coincidentes no que respeita ao dramatismo vivido no conflito fratricida. Ao exílio chega também a notícia da morte de Unamuno, à qual Ortega reage num artigo extremamente emocionado<sup>432</sup>. Os dois pensadores tinham-se reaproximado pouco tempo antes de eclodir a Guerra Civil<sup>433</sup> e o seu último encontro registou-se na sede da *Revista de Occidente*, a dois ou três dias do levantamento militar de tão trágicas consequências.<sup>434</sup> Não

<sup>432</sup> Cfr. Parte I - n. 107.

<sup>433</sup> Cfr. IDEM, «Prólogo» a *Ideas y creencias*, in *O.C.*, V, pp. 379-380.

<sup>434</sup> “(...) Unamuno, ya retirado - escribe Soledad Ortega -, solía venir a la tertulia cuando estaba en Madrid. Sé por mi padre que don Miguel vino dos o tres días antes del levantamiento militar que dio lugar a la guerra y apareció una mañana en la *Revista*. Se sentó junto a mi padre, solos los dos, en largo silencio primero y luego comentando estremecidos lo grave de la situación, sin imaginar, sin embargo, que llegaría a alcanzar proporciones tan catastróficas. Es su despedida.” - ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)* op. cit., p. 46.

voltariam a ver-se; como não voltariam a soar duas das vozes que mais se tinham levantado “por las altas esperanzas españolas”, segundo o expressivo dizer orteguiano<sup>435</sup>. Enquanto para Unamuno estava já terminado o seu percurso biográfico, a Ortega restariam ainda dezanove anos de vida. No entanto, durante toda a Guerra Civil e mesmo ainda depois de terminada o filósofo manter-se-ia fiel ao compromisso de silêncio que assumira ao verificar, desiludido, a inutilidade de todos os seus apelos a uma colaboração, sem fanatismos particularistas, no desenvolvimento de Espanha. Em 1916, num comentário a uma obra de Max Scheler sobre a guerra, Ortega tinha escrito estas palavras, em defesa do silêncio dos intelectuais em determinadas circunstâncias: “(...) estoy seguro de que en tiempo de guerra, cuando la pasión anega a las muchedumbres, es un crimen de lesa pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir. Y el hombre que aparece ante los demás dedicado al ejercicio intelectual no tiene derecho a mentir.”<sup>436</sup> É devido a um estatuto especial que o intelectual, qualquer que seja a sua ciência ou a sua arte, tem o dever, segundo Ortega, de preservar a sua ocupação das possíveis *intenciones impuras* que a poriam em risco.<sup>437</sup> Duas décadas depois o pensador madrileno parece-nos assumir esse dever, apesar do pesado custo das interpretações do seu silêncio. Como referiu Mariás, “se pensó que lo que *no decía* a favor de un beligerante quería decir que estaba a favor del otro” e a quase ninguém “se le ocurrió pensar que Ortega estaba *contra ambos*”<sup>438</sup>. Na verdade, para o filósofo uma pessoa, quando fala, fã-lo por acreditar que vai poder dizer o que pensa - ainda que depois se aperceba que se tratava de uma ilusão<sup>439</sup>. E tudo indica que, perante a cisão profunda com que Espanha se debatia, não só não acreditava na possibilidade de transmitir

<sup>435</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *En defensa de Unamuno*, in *O.C.*, X, p. 264.

<sup>436</sup> IDEM, *El genio de la guerra y la guerra alemana*, in «El Espectador» - II, op. cit., p. 193.

<sup>437</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>438</sup> MARIÁS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 360.

<sup>439</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Miseria y esplendor de la traducción*, in *O.C.*, V, p. 442; IDEM, «Prólogo para franceses», in *R.M.*, op. cit., p. 114.

o seu pensamento, como terá temido que ele fosse usado por alguém para pôr sal nas feridas nacionais.

Em Paris, que visitara tranquilamente na Primavera de 1932<sup>440</sup>, Ortega viveu grandes dificuldades, por estar longe da sua pátria e dos seus livros, sem dinheiro, nem saúde, procurando escrever para assegurar a subsistência duma casa permanentemente cheia de refugiados espanhóis<sup>441</sup>. Da solidão que experimentou na etapa francesa do seu exílio dá - -nos conta num parágrafo do *Prólogo para franceses* - então escrito - que começa com estas palavras: “Estos meses pasados, empujando mi soledad por las calles de París, caía en la cuenta de que yo no conocía en verdad a nadie de la gran ciudad, salvo las estatuas. Algunas de éstas, en cambio, son viejas amistades, antiguas incitaciones o perennes maestros de mi intimidad. Y como no tenía con quién hablar, he conversado con ellas sobre grandes temas humanos.”<sup>442</sup>. O Marquês de Condorcet, Comte, Descartes são os interlocutores imaginários preferidos do nosso autor, para quem expressar o pensamento era condição essencial para o poder tornar mais preciso<sup>443</sup>.

Embora distante de muitas das suas referências espaciais e humanas, e sem tomar posição no conflito que o afastara da sua pátria, Ortega continua ligado a ela, sofrendo não

<sup>440</sup> Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 115-116.

<sup>441</sup> Ortega e a família instalaram-se à chegada a Paris num pequeno apartamento mobilado na Rue Gros, 43 - cfr. ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit. p. 50. De acordo com a filha do pensador, a casa revelar-se-ia pequena dentro de pouco tempo: “Cuando llegamos al número de dieciséis para dormir y diecinueve para comer, hubo que alquilar también otro de los pisos superiores. Algunos de estos refugiados encontraban acomodo o trabajo, o partían para nuevos destinos lejanos, pero venían a ser sustituidos por otros. Esquivando la muerte que le rondaba (un año después estaría en el quirófano, casi sin esperanza por parte de los médicos), mi padre escribía para alimentar aquella tribu y aún, pretendiendo realizar su humilde y desmañada contribución a las faenas domésticas, colocaba junto a sus libros y cuartillas el molinillo de café y, absorto en sus pensamientos, giraba acompasadamente la manivela. Escena de una tierna comicidad que no puedo olvidar.” - *Ibid.*, p. 51.

<sup>442</sup> ORTEGA Y GASSET, José, «Prólogo para franceses», in *R.M.*, op. cit., p. 135.

<sup>443</sup> Cfr. GAOS, José, *Confesiones profesionales*, 1ª reimpr., Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p.73.



apenas com o que internamente ali se passava, mas também com as distorções que, por ignorância ou por facciosismo, se operavam no exterior em relação à realidade espanhola<sup>444</sup>.

A estada do filósofo em França, durante quase três anos, poucas vezes foi interrompida. Na Primavera de 1937 Ortega viaja à Holanda para dar um curso breve na Universidade de Leiden - a convite de Huizinga - e uma série de conferências em diversas cidades. Em 1938 passa o Verão em Saint-Jean-de-Luz, estância balnear próxima da fronteira com Espanha e de Zumaya, que era o destino mais habitual de férias da família antes da Guerra<sup>445</sup>. De regresso a Paris, Ortega adoece com extrema gravidade. As infecções frequentes, que o amareleciam e o transiam de febre desde 1935, ameaçam agora de morte o filósofo. Graças à ajuda de Gregorio Marañón e Teófilo Hernando, os dois médicos amigos que também se encontram exilados na capital francesa, Ortega é assistido pelo melhor internista de Paris, o Dr. Abrahmí e por um excelente cirurgião, o Dr. Gosset. Este, segundo conta Soledad Ortega, chega mesmo a considerar o doente como irrecuperável: “Gosset se niega a operar para tratar de extraer los cálculos que impiden la circulación de la bilis. «Esto es hacer una autopsia, este hombre está muerto» - dice -. Marañón le presiona: «Opérole. Ud. no sabe lo que es un celtíbero.» Así lo hace y mi padre se salva. Corría el mes de octubre de 1938.”<sup>446</sup> Durante a sua longa convalescença, Ortega vem a Portugal em finais de Fevereiro de 1939. Permanecerá em Portimão três meses, pelo que é no nosso País que

<sup>444</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José «En cuanto al pacifismo», in *R.M.*, op. cit., pp. 304-305.

<sup>445</sup> “Las estancias veraniegas de la familia en Zumaya (...) han sido (...) como «el hijo rojo inserto en los cables de la Real Marina inglesa». Zumaya, para él y para todos nosotros, ha representado el vivir en la fascinación de un paisaje y en convivencia con una cultura antigua y con gentes de una raza que atraían a mi padre” - registou o filho mais velho de Ortega numa das múltiplas referências à pequena localidade da costa basca. A propósito, acrescenta ainda este dado interessante acerca das relações que tinham com o pintor Ignacio Zuloaga: “La amistad con Zuloaga afianzó mucho el atractivo de Zumaya para mi padre. Se veían a diario y juntos daban largos paseos. Todos los 31 de julio, día de San Ignacio de Loyola, Zuloaga y su mujer nos invitaban a almorzar en el Arenal de Santiago. (...). Colocados frente al mar (...) interpretaban el himno de San Ignacio y el Aurreescu.” - ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 72-73. Cfr. *ibid.*, pp. 54-60. Zuloaga é o autor de um belo retrato de Ortega - em que este está sentado com um livro na mão -, pintado em 1935. - Cfr. *ibid.*, p. 125.

<sup>446</sup> ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., p. 53.

sabe do final da Guerra Civil espanhola. Na primeira carta enviada a Julián Marías, de Coimbra, o filósofo fala na importância de Espanha reconquistar agora a *serenidade* e de sobre ela reconstruírem todos a sua vida.<sup>447</sup>

Porém, Ortega não regressa a Espanha. Aí se encontra já o seu filho, Miguel, que se encarrega de organizar algumas coisas na casa da família, em Madrid, bem como de comprar acções suficientes da «Revista de Occidente» para deter a maioria e poder recomeçar com o correspondente trabalho editorial.<sup>448</sup> A través dele, o filósofo tem conhecimento de que no seu país o poder recém-estabelecido é exercido com frieza e sem limites.<sup>449</sup>

Convidado uma vez mais pela *Asociación Amigos del Arte*, Ortega realiza, no final de Agosto, a sua terceira e última viagem à Argentina, onde, acabado de chegar a Buenos Aires, sabe do começo da II Guerra Mundial - assim tem início a segunda etapa do exílio do nosso pensador. Ortega reencontra amigos argentinos, como Elena Sansinena, Victoria Ocampo, ou Eduardo Mallea, e amigos espanhóis, que ali estão instalados ou que por lá passam durante a sua estada até 1942, como Ramón Gomez de la Serna, María de Maeztu, Gregorio Marañón. Nos primeiros tempos, o filósofo sente-se estimulado e dá um curso intitulado «Seis lecciones sobre el hombre y la gente», que teria importantes desenvolvimentos posteriores, patentes na obra publicada, postumamente, com o título *El hombre y la gente*<sup>450</sup>. Ainda em 1939, a primeira das lições daquele curso, juntamente com o texto de um outro que já referimos, dado em Santander sob o título «Meditación de la técnica»<sup>451</sup>, foram publicados em Buenos Aires no livro *Ensimismamiento y alteración*<sup>452</sup>. No ano seguinte,

<sup>447</sup> “El gesto clásico de España fue un gesto de serenidad que llamabam los extraños la ‘gravedad española’. Sobre ese fondo como sobre una tierra firme hay que reedificar España y cada cual levantar de nuevo su vida.” - cit. in MARÍAS, Julián, *Ortega: historia de una amistad*, in *O.*, V, p. 402; IDEM, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 363.

<sup>448</sup> Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 151-154.

<sup>449</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 155-156.

<sup>450</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, in *O.C.*, VII, pp. 69-272. Esta obra passará a ser referida através da abreviatura *H.G.*.

<sup>451</sup> Cfr. Parte I - n. 425.

<sup>452</sup> Cfr. IDEM, *E.A.*, op. cit., pp. 289-375.

Ortega continua as suas lições na *Asociación Amigos del Arte*, ao mesmo tempo que dá um curso sobre «La razón histórica» na Universidade da capital argentina<sup>453</sup>. No jornal «La Nación» publica, por exemplo, *Vives*<sup>454</sup> e *El intelectual y el otro*<sup>455</sup>.

Parece, pois, que Ortega renova todo o entusiasmo que marcou as suas duas visitas anteriores, realizadas em 1916 e 1928. No entanto, o acolhimento não é desta vez tão caloroso, por um complexo de razões que assentam todas elas numa deterioração notória da vida pública na Argentina: em termos políticos internos a situação é instável; reina o equívoco acerca da relação entre a Guerra Civil em Espanha e a II Guerra Mundial; a convivência é difícil; e cabe suspeitar de falta de incentivos provenientes dos intelectuais argentinos, que não souberam ou não quiseram reter Ortega entre eles.<sup>456</sup>

Para além das actividades já mencionadas, o filósofo escreve, ainda em Buenos Aires, dois textos essenciais para a compreensão da sua obra: *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*<sup>457</sup>, que foi publicado no final de 1941, em «Logos», a Revista da Facultad de Filosofía y Letras da Universidade local; e *Ideas para una Historia de la Filosofía*, que foi o «Prólogo» da *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier<sup>458</sup> no final do qual está registada a indicação “Buenos Aires, 1942”. Em seguida, Ortega deixa a Argentina rumo a um destino europeu mais acolhedor, Portugal, onde esperava poder continuar o seu trabalho filosófico, mas rodeado de uma atmosfera tranquila e cordial.

<sup>453</sup> Cfr. IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, pp. 147-237.

<sup>454</sup> Cfr. IDEM, *Vives*, in *O.C.*, V, pp. 493-507.

<sup>455</sup> Cfr. IDEM, *El intelectual y el otro*, in *ibid.*, pp. 508-516.

<sup>456</sup> “La Argentina se portó mal con él. Debió retenerle y ofrecerle el oro y el moro, como solíamos decir antaño, para honra de la Universidad de Buenos Aires. Pero no lo hizo. En alguna carta suya, que conservo religiosamente (...) confiesa su desesperanza.” - SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, *Recuerdos emocionales*, in «Revista de Occidente», Madrid, Extraordinario VI - “Ortega, vivo”, n°s 24-25 (1983), 245; ETCHECOPAR, Máximo, «A propósito de la tercera visita de Ortega a Buenos Aires», in MARIÁS, Julián et al., *Un siglo de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 130-134; cfr. GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 280 e ss.; MARIÁS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., pp. 364-365.

<sup>457</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, in *O.C.*, V, pp. 517-547. Passaremos a referir este texto através da abreviatura A.S.P..

<sup>458</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, in *O.C.*, VI, pp. 377-418.

Portugal vivia então no apogeu do *Estado Novo*, que ao longo dos anos trinta vira bem sucedidos os esforços da sua política de neutralidade. António Salazar concentrara em si as funções essenciais do regime e do Estado, conseguira evitar a participação do País no conflito armado que dilacerava grande parte da Europa e, por isso, as forças oposicionistas continuavam a não pôr em causa o *status quo*. Logo após a Guerra Civil espanhola, fora assinado por Franco e Salazar o Tratado de Amizade e Não Agressão (de 17 de Março de 1939) a que ambos deram plena confirmação e, um mês antes de Ortega desembarcar em Lisboa em Março de 1942, os dois ditadores tinham realizado um encontro em Sevilha de que resultou a formação do *Bloco Ibérico*<sup>459</sup>. Só depois de terminada a II Guerra Mundial a ditadura salazarista iria enfrentar graves obstáculos.

Em Portugal, Ortega reencontra o médico Fernando Martins Pereira, que tinha tratado o filósofo durante a sua convalescença no nosso País, em 1939, e de quem se tornou amigo inseparável<sup>460</sup>. Martins Pereira e a esposa fizeram um esforço notável por tornar agradável a estadia do pensador em solo português, organizando frequentes reuniões onde este pudesse encontrar pessoas interessantes. Um dos convivas habituais era Pedro de Moura e Sá, que pode considerar-se um verdadeiro orteguiano e que, no seu livro *Vida e Literatura*, nos dá conta, de uma forma emocionada, do significado, a um tempo restrito e

---

<sup>459</sup> Cfr. MARQUES, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, Vol. II, 4ª ed., Palas Editores, Lisboa, 1977, p. 345 e ss.; MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*, Vol. 7, Círculo de Leitores, s.l., 1994, p. 301 e ss.. “As características e funções da neutralidade portuguesa, aliadas ao facto de, após a queda de França, em Junho de 1940, Portugal se transformar no porto pacífico de entrada e de saída da Europa ocupada e em guerra, e à excepcional valorização estratégica das ilhas atlânticas portuguesas (especialmente dos Açores), conferiram ao governo de Lisboa um papel e uma proeminência internacionais sem precedentes na história recente do País.” - Ibid., p. 303. A situação vivida internamente devia-se, sobretudo, aos *equilíbrios económico-sociais e políticos* conseguidos pelo lugar adoptado no contexto internacional - cfr. *ibid.*, p. 301. “Salazar soube tirar os dividendos políticos internos deste curto período áureo do posicionamento externo português, melhor dizendo, soube negociar a manutenção de uma neutralidade funcionalmente favorável, no essencial, aos interesses aliados, em troca do seu empenhamento na defesa da continuidade do regime, designadamente durante o agitado período do fim da guerra.” - Ibid., p. 303.

<sup>460</sup> Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., p. 155.

profundo, da presença de Ortega em Portugal<sup>461</sup>. O general Luís Câmara Pina e a sua esposa eram igualmente duas das pessoas que integravam o heterogéneo e pouco numeroso círculo de amizades portuguesas do filósofo<sup>462</sup>. Por seu turno, Juan Carreras e Julio Camba são os companheiros espanhóis de passeios diários pela baixa lisboeta.<sup>463</sup>

Embora levando uma vida um pouco apagada e mesmo melancólica<sup>464</sup>, Ortega descobriu Portugal como um bom local para meditar e escrever - segundo Mariás, chamava a

---

<sup>461</sup> Cfr. SÁ, Pedro de Moura e, *Vida e Literatura*, op. cit.. Para além da influência de Ortega patente no discurso de Moura e Sá em muitos dos capítulos que integram esta sua obra póstuma, encontramos nesta dois textos especificamente centrados no pensador madrileno - cfr. «Ortega y Gasset, o Problema da Originalidade do seu Pensamento», in *ibid.*, pp. 73-76; «Sobre um Estudo de Ortega y Gasset», in *ibid.*, pp. 207-210. Mas é num capítulo dedicado ao poeta Carlos Queirós que Pedro de Moura e Sá, ao referir a importância de Ortega na criação poética daquele amigo de ambos, revela com emoção o significado mais alargado da estadia do filósofo em Lisboa: “Não era o professor universitário, o filósofo convivendo com filósofos, o escritor rodeado de admiração e de discípulos - era o homem desintegrado do seu ambiente, uma espécie de Robinson que ia refazer, para nós, todos os quadros de convívio e simpatia.” - *Ibid.*, p. 257. Moura e Sá diz que Ortega apareceu aos olhos dos que integravam o pequeno grupo, que com ele se reunia habitualmente, como “um milagre”. “Todas as noites subia os quatro andares até à casa mágica do nosso amigo Dr. Martins Pereira e, ali, redescobria, para nós, os mundos da cultura, da experiência de vida intelectual, tudo a uma luz de aurora, porque nenhum dos amigos tinha situação universitária ou categoria oficial de escritor ou intelectual.” - *Ibid.*. Conviviam num “ambiente de constante criação de mitos” em que Ortega, “com gratuidade inteira, sem interesse nem de vaidade nem de compensação económica, se entregava, lúdicamente, à maravilha de ver e de contemplar como iam vendo os outros homens. Não se tratava de conquistar posições nem de fazer livros - mas, apenas, de se abrir em simpatia para todo o mundo circundante e de dar a todos e tudo a sua máxima potencialidade expressiva, até ao ponto da transformação nessa realidade fortemente sublinhada, exagerada, que é o mito.” - *Ibid.*, pp. 257-258. As figuras e os temas das conversas eram referidos através de uma linguagem própria, que alimentava uma espécie de experiência “proustiana” enriquecida pelas sugestões de Ortega graças às quais “a filosofia adquiria carne e sangue” - cfr. *ibid.*, pp. 259-260. Apesar de reconhecer a pluralidade de facetas daquele homem excepcional que se afirmara já como filósofo, como escritor, como professor, Moura e Sá salienta, na sua etapa lisboeta, Ortega como “poeta, no sentido de construtor de mito” - *ibid.*, p. 259. Este aspecto é também considerado por Jesús Herrero como fundamental “para operar el rejuvenecimiento vital” de Ortega, que nesse momento do seu exílio encontra a *poesia da razão lírica* lado a lado com a razão vital e histórica - cfr. HERRERO, Jesús, *Ortega y Portugal*, in «Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura», Madrid, Tomo CVII (1980), 329-340. A esta vertente lírica correspondia uma forma de intimidade que, no dizer de Vitorino Nemésio ao prefaciar o supracitado livro de Moura e Sá, é “rara em terra onde quase não arde braseira que não brilhe em canasta ou «majongue»...” - NEMÉSIO, Vitorino, «Prefácio», in SÁ, Pedro de Moura e, *Vida e Literatura*, op. cit., p. 23. Ortega, para quem a *tertúlia* era uma experiência essencial, terá tido, portanto, a sorte de descobrir em Portugal um oásis de convivência que, como todos os oásis, tinha o carácter de excepção.

<sup>462</sup> Cfr. ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., p. 54.

<sup>463</sup> Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., 167.

<sup>464</sup> Cfr. Parte I - n. 462.

Lisboa “mi trabajador”<sup>465</sup>. A calma e a simpatia que aqui encontrou eram também bons remédios para a sua frágil saúde e, exceptuando um problema viral que temporariamente lhe paralisou as pernas, não sofreu nesse período nenhuma das crises antes vividas. Tanto o seu estado físico como o seu ânimo puderam recuperar algum do vigor há muito perdido. Por isso, a etapa portuguesa seria a mais longa do exílio de Ortega. Ao viver em Lisboa tinha ainda a vantagem de estar perto do seu país, donde podia receber com relativa facilidade a visita de familiares e amigos. Em 1943 deixa o andar mobilado em que vivia e instala-se com os seus móveis e livros, mandados vir de Madrid, na Av. 5 de Outubro, nº 10.<sup>466</sup> Embora mantenha sempre a nacionalidade espanhola, esta será a sua residência oficial até morrer.

No primeiro ano da sua permanência em Portugal, Ortega escreve o «Prólogo» para o livro *Veinte años de caza mayor*<sup>467</sup>, cujo autor, o Conde Eduardo Yebes, era um seu velho amigo. O longo prólogo versando sobre a caça - actividade bastante prezada pelo filósofo, embora não a exercitasse com muita frequência<sup>468</sup> - é, acima de tudo, uma aplicação da reflexão filosófica orteguiana sobre a vida humana, sobre a multiplicidade de perspectivas em que a realidade se revela e sobre os requisitos metodológicos da compreensão da racionalidade do viver.<sup>469</sup>

<sup>465</sup> MARÍAS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 366.

<sup>466</sup> Esta casa pertencia a Gregorio de Diego Curto, um industrial de origem salmanticense de quem Ortega se torna amigo. - Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., p. 169, p. 171 e p. 174.

<sup>467</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, in *O.C.*, VI, pp. 419-491.

<sup>468</sup> Cfr. *ibid.*, p. 419. Sobre o carácter de diversão *extraordinária* da caça na vida de Ortega cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 170-174.

<sup>469</sup> Mariás, com o objectivo de provar que este prólogo representa o primeiro uso expresso e deliberado do *método da razão vital* e um exemplo de estudo filosófico rigorosamente sistemático de Ortega, escreveu um comentário muito interessante para o qual remetemos, embora nós próprios não possamos dispensar-nos de fazer o nosso, no final da Parte II. Cfr. MARÍAS, Julián, *La razón vital en marcha*, in *O.*, V, pp. 383-398.

Em 1943, o nosso autor produz um outro prólogo, a *Aventuras del Capitán Alonso de Contreras*<sup>470</sup>, em que, recorrendo ao conhecimento profundo da história espanhola do Século XVII e à expressão dramática de certas formas de vida de então, nos dá o enquadramento em que Contreras surge como paradigma do *aventureiro* ou “puro hombre de acción”<sup>471</sup>. Nesse mesmo ano, Ortega principia o seu estudo de Velázquez - na sua época, na sua técnica e enquanto vida concreta, que dá ao filósofo ocasião para aplicar a sua teoria; escreve, então, *Introducción a Velázquez*, que seria o primeiro de diversos textos orteguianos sobre um dos maiores pintores espanhóis<sup>472</sup> e a que se seguiriam estudos igualmente importantes sobre Goya<sup>473</sup>. A 1943 ficou ainda ligada uma nova iniciativa orteguiana, a fundação da Editorial Azar que se propunha editar em Lisboa livros originais ou traduzidos em Castelhana. Com o apoio financeiro de Diego Curto<sup>474</sup>, a Editorial publica na Coleção «Conocimiento del Hombre» a obra *Homo Ludens* de Huizinga, mas não iria além deste primeiro volume. Contudo, ele basta para provar que Ortega renovava em Portugal o interesse por âmbitos a que sempre ficará ligado o seu nome.

Apenas entrecortados pelas férias de Verão passadas, ou em Cascais (1942), ou no Estoril (1943 e 1944), os períodos de trabalho de Ortega em Portugal eram frutuosos, marcados pela concentração a que o filósofo desde jovem se tinha desabitado, em virtude das múltiplas tarefas que, sobretudo antes de 1936, constituíram a sua vida. Em 1944, o filósofo dá, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o curso «La razón histórica», que

<sup>470</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a «Aventuras del Capitán Alonso de Contreras»*, in *O.C.*, VI, pp. 492-512.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 506. O político é aqui referido como uma modalidade de *aventureiro* e Ortega repete, com pequenas alterações - cfr. *ibid.*, pp. 506-507 -, a referência à *inconsciência* do político - mencionada numas “notas” de 1932 que já citámos -, como a causa de que à primeira vista nos pareça lançar-se com coragem nas situações mais arriscadas - cfr. IDEM, *Sensaciones parlamentarias*, in *O.C.*, XI, p. 499. Neste texto o intelectual aparece nos antípodas da política; naquele prólogo o *hombre de acción* é definido por oposição à reflexão - num e noutro descobrimos a meditação de Ortega sobre si mesmo e os seus contrários.

<sup>472</sup> Cfr. IDEM, «Introducción a Velázquez. - 1943», in *Velázquez*, in *O.C.*, VIII, pp. 457-487.

<sup>473</sup> Cfr. IDEM, *Goya*, in *O.C.*, VII, pp. 503-573.

<sup>474</sup> Cfr. Parte I - n. 466.

tem a mesma designação e o mesmo número de *lições* do realizado, quatro anos antes, em Buenos Aires, mas um conteúdo substancialmente alterado<sup>475</sup>. Ao abrir o curso, Ortega exprime a sua gratidão a Oliveira Guimarães e a Vitorino Nemésio, enquanto responsáveis pela iniciativa<sup>476</sup>. E, referindo os elogios que o Director da Faculdade lhe dirigira, o pensador dá início imediato à sua exposição sobre o intelectual, que começa por surgir como aquele que, ainda que o deseje, não pode aceitar elogios, porque ao “intelectual se le suele alabar por su inteligencia”<sup>477</sup> e acontece que “el inteligente no está nunca seguro de serlo, ni de poder contar con esa inteligencia que impropriamente se dice suya”<sup>478</sup>. Num encadeamento apelativo que se prolonga pelas lições seguintes, Ortega caracteriza a vocação e o exercício intelectuais, em particular o filosofar, e entre numerosas referências de natureza vária vai-se apresentando a si próprio como alguém que está decidido “a no ser lo que quieran los demás”<sup>479</sup>. Ou seja, Ortega aproveita a oportunidade de estar perante um público para si novo e, não só discorre por alguns dos seus principais temas filosóficos - por exemplo, a missão do intelectual, o filosofar como tarefa vital, a vida humana como o objecto por excelência da Filosofia, a crise da racionalidade lógica -, como faz de si mesmo uma leitura que pudesse orientar tal público na configuração adequada do carácter do seu trabalho.

No nosso País o filósofo é visitado, pela primeira vez em 1944, pelo seu discípulo Julián Marías, que, apesar de em Espanha não poder esperar quaisquer regalias - como seria o passaporte -, por não ser bem visto pelo poder vigente, veio como conferencista a convite do Instituto Espanhol de Lisboa. “Fue un viaje a Ortega, con mi mujer - escreve Marías -. Pasamos una semana en Lisboa, en conversación constante con él, de la mañana a

---

<sup>475</sup> Cfr. IDEM, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), in *O.C.*, XII, pp. 239-318. Cfr. Parte I - n. 453.

<sup>476</sup> Cfr. *ibid.*, p. 241.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 276.



la noche, a solas y en algunos ratos con sus amigos portugueses, que desde entonces lo fueron nuestros. Fue la «puesta al día» de nuestra amistad, de nuestra filosofía, de algunos proyectos. Todo se iluminó, se acrecentó, se estrechó en un grado que para mí - para nosotros - fue maravilloso”.<sup>480</sup> Se citamos estas palavras do discípulo orteguiano, é porque nos parece que elas ajudam a explicar a razão pela qual o nosso pensador se vai reaproximando agora, decisivamente, de Espanha, da sua realidade, dos seus novos problemas. No ano seguinte Mariás volta a Lisboa e consolida, tanto a amizade, como os projectos filosóficos que, sem dúvida, tornam inadiável para Ortega o regresso à sua pátria.

No Verão de 1945 - já a acta definitiva da capitulação da Alemanha tinha sido assinada -, o filósofo reentra em Espanha, com sessenta e dois anos e quase nove depois de a ter deixado. Não se dirige a Madrid, mas a Zumaya, a estância de férias basca, onde reencontra amigos e a possibilidade de percorrer as saudosas estradas e localidades de uma zona espanhola que muito apreciava<sup>481</sup>. Findas as férias, Ortega passa pela sua cidade natal, onde instala uma casa a que várias vezes chamará um “apeadero”, pois vê-la-á sempre como residência transitória. Embora nos últimos dez anos da sua vida passe longas temporadas em Madrid, a morada oficial do filósofo espanhol seria, como já dissemos, em Lisboa, até ao final dos seus dias.

Nos princípios de 1946 Ortega escreve, na capital portuguesa, uma carta ao seu filho Miguel em que se considera “estupendo de salud, metido en trabajo, bastante tranquilo y gozando con gusto del fondo de calma que tiene esta vida”.<sup>482</sup> Trabalhava com afinco em vários manuscritos, que trazia entre mãos há anos, como o «Epílogo» à *Historia de la Filo-*

<sup>480</sup> MARÍAS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 366.

<sup>481</sup> Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 175-176.

<sup>482</sup> Carta de 16.I.1946, cit. in *ibid.*, p. 176.

*sofia* de Julián Marías<sup>483</sup> e *El hombre y la gente*, que só seriam publicados postumamente - este, com o mesmo título, em 1957<sup>484</sup> e o primeiro integrado num estudo mais vasto, que foi intitulado *Origen y epílogo de la filosofía*, em 1960<sup>485</sup>. Para além disso, preparava nessa altura a sua intervenção no ciclo de conferências - organizado pelo jornal «O Século» - sobre «Evolução e Espírito do Teatro Português», cuja conferência inaugural foi proferida por Ortega a 13 de Abril de 1946.<sup>486</sup> Questionando-se sobre o que é o Teatro e discorrendo sobre diversos significados do termo *teatro*, o filósofo exemplifica, através do seu “método dialéctico - y a la vez fenomenológico”<sup>487</sup>, a desocultação do que há de apenas latente nos diversos referentes daquele termo. E o Teatro aparece como uma das formas mais elevadas de evasão temporária da vida e, ao mesmo tempo, como uma dimensão da própria vida graças à qual “generaciones y generaciones de hombres han logrado durante muchas horas de su vida, merced al divino *escapismo* que es la farsa, la suprema aspiración del ser humano: han logrado ser felices.”<sup>488</sup> Estas mesmas ideias constituem o essencial de uma outra conferência dada por Ortega, no dia 4 do mês seguinte no *Ateneo* de Madrid, no que foi o seu primeiro acto público em Espanha depois de uma longa ausência. De acordo com o testemunho de Miguel Ortega, o filósofo estava convencido de que na sua pátria se começavam a registar algumas mudanças, designadamente ao nível da censura, o que lhe ali-

<sup>483</sup> Cfr. MARIÁS, Julián, *Historia de la Filosofía*, in O., I, pp. 1-471.

<sup>484</sup> Cfr. Parte I - n. 450.

<sup>485</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Origen y epílogo de la filosofía*, in O.C., IX, pp. 345-434. Passaremos a referir este texto através da abreviatura *O.E.F.*

<sup>486</sup> Cfr. IDEM, *Idea del teatro. - Una abreviatura*, in O.C., VII, pp. 439-501.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 471. Joaquim de Carvalho, no «Prólogo» a *Ponto Final*, de Ramalho da Silva, recorre à concepção orteguiana do Teatro como criação de irrealidades, que servem de escape à vida que temos de viver, e menciona a conferência a que nos vimos referindo. Não deixa de registar com ironia que o público ao qual Ortega se dirigiu em Abril de 1946 não estaria preparado para compreender a profundidade do pensamento que lhe era exposto. Joaquim de Carvalho escreve, ex., que “Ortega y Gasset terá deslumbrado as élites bem vestidas e bem perfumadas da capital portuguesa tão pouco filosófica”; “Lisboa tinha tido o privilégio de ouvir pela primeira vez, nas primícias de um tema, o extraordinário filósofo madrileno” e, no entanto, “Lisboa reagiu apenas momentâneamente. Ortega y Gasset fora pretexto para mais uma tarde ou noite elegantes.” - Cfr. CARVALHO, Joaquim de Montezuma de, «Prólogo», in SILVA, Ramalho da, *Ponto Final*, s.e. [Tipografia Leandro, Lda., Lisboa], s.d., pp. 20-21.

mentava a esperança de poder recomeçar a publicar nos jornais nacionais e o levou a aceitar o convite de Pedro Rocamora para ser conferencista no *Ateneo*.<sup>489</sup> Em termos de auditório, a reaparição de Ortega foi um êxito, pois acorreram a ouvi-lo, tanto as personalidades mais destacadas de Madrid, como grupos de jovens universitários que não tinham ainda tido qualquer contacto directo com o autor que admiravam. Terminada a conferência, as pessoas saíram e começaram, desde logo, a comentar algumas das frases de Ortega mais impressionantes, mas, ao contrário do que seria de esperar, o filósofo viu-se apenas rodeado da família ao deixar o *Ateneo*, nessa noite em que tinha certamente colocado grande expectativa de reencontro caloroso com o público espanhol<sup>490</sup>. As referências que a imprensa dedicou ao acontecimento, embora reconhecendo na sua maior parte o lugar de Ortega como mentor

---

<sup>489</sup> Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 176-177. Se tivermos presentes estas indicações e o todo das circunstâncias em que Ortega aceita o convite para voltar a falar em público aos seus compatriotas, parecerá menos fundada a *estraneza*, que Rockwell Gray reconhece na reacção de “alguns” à conferência e que, a nosso ver, acaba por aceitar tacitamente quando escreve: “Since the postwar Ateneo was, like most prominent institutions at the time, under government control, it seemed odd to some that he had chosen such a setting. And his theme as well was ostensibly unpropitious. Some undoubtedly expected a reference to the last decade of Spanish history, but his topic was the theater and dramatic masks. One could speculate on associations between theater and politics, but in fact the talk seemed devoid of such intentions.” - GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 297-298. Conforme se depreende das palavras introdutórias à conferência proferida em Madrid, para Ortega, que até então se conservara quase totalmente afastado de Espanha, o *Ateneo* significava o lugar onde tinha *balbuciado* pela primeira vez - cfr. Parte I - n. 110 - e a partir donde esperava, agora, poder *continuar* as suas tarefas de pensador e escritor. - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Idea del teatro. - Una abreviatura*, op. cit., p. 443. “Continuar - esclarece - no es quedarse en el pasado ni siquiera enquistarse en el presente sino movilizarse, ir más allá, innovar, pero renunciando al brinco y al salto (...). La continuidad es (...) la cohabitación del pasado con el futuro, y es la única manera eficaz de no ser reaccionario.” - *Ibid.*, pp. 443-444. Quanto ao tema do Teatro, Ortega justifica explicitamente a escolha em função do seu trabalho recente e do espírito de continuidade, remetendo para uma outra ocasião o tema da Política: “Estoy metido en largos y fuertes trabajos que reclaman toda mi atención. He venido precisamente a descansar unos días de la dura faena en que ando enredado. En esta situación, lo único que puedo hacer es insistir, dándole otra forma, sobre el tema que, por azar, he tenido que tocar recientemente en una conferencia dada en Lisboa (...). Es un tema por lo demás muy del sesgo acostumbrado en la mejor tradición de esta casa, que siempre procuró ocuparse de asuntos aparentemente superfluos (...)” - *Ibid.*, p. 445. Mais correcto do que o juízo veiculado por Rockwell Gray parece-nos ser o de Joaquín Ruiz-Giménez acerca do significado da reentrada de Ortega em Espanha: “(...) retornó a la tierra querida cuando estaba en su mayor violencia el cerco y el ataque contra España. Rompía así, con su gesto, una lanza contra quienes hubieran dado lo posible y lo imposible por retenerle en la lejanía.” - RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín, *Descanse en paz*, in «Ya», Madrid, 19.X.1955. Este artigo foi reproduzido sob o título *Ha muerto Ortega y Gasset*, in «Revista de Educación», Madrid, Año IV, Vol. XIII, nº 37 (1955), 43.

<sup>490</sup> Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., p. 178.

cultural de Espanha, ficaram marcadas, negativamente, quer pelas interpretações do seu regresso como apoio à situação franquista, quer pelos comentários desagradáveis feitos por «Arriba» - o órgão da *Falange Española* - e «Ya» - jornal da tendência católica de direita - que procuravam desvalorizar o filósofo, mencionando a heterogeneidade do público, que estava longe de constituir uma assistência especializada<sup>491</sup>. Assim tinham início, na realidade espanhola, a divisão da opinião pública e a crescente hostilidade dos círculos vinculados ao poder em relação a Ortega que influiriam, de modo decisivo, nos últimos anos da actividade do filósofo.

Em 1947 Ortega escreve, em Lisboa, grande parte de um dos seus livros mais importantes em termos filosóficos, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*<sup>492</sup>. Inicialmente motivado pela celebração do tricentenário do nascimento de Leibniz, foi sofrendo diversas alterações de que nos deram conta os compiladores responsáveis pela sua publicação póstuma<sup>493</sup>. Foi, como vários outros projectos de Ortega, truncado pela forma de interrupção que a morte impõe, mas o que ficou dessa reflexão que parte de Leibniz confirma cabalmente o valor filosófico da meditação orteguiana, cujos grandes temas se reúnem em *La idea de principio en Leibniz* para justificar a natureza e a importância dos princípios na Filosofia. Tal como Rockwell afirmou na sua biografia intelectual de Ortega este, “tendo procurado no estudo de Leibniz imprimir a sua própria marca entre os outros criadores de “grandes livros”, apareceu mais como filósofo profissional, como um membro da corporação, do que como a única voz intelectual que tinha sido previamente em e para Espanha.”<sup>494</sup>

<sup>491</sup> Cfr. GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 299.

<sup>492</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in *O.C.*, VIII, pp. 59-356. Esta obra passará a ser referida através da abreviatura *I.P.L.*, em rodapé, e por vezes com o título abreviado de *La idea de principio en Leibniz*.

<sup>493</sup> Cfr. *ibid.*, p. 61.

<sup>494</sup> “(...) as he tried in the Leibniz study to make his own mark among the other creators of “big books”, he appeared as more of a professional philosopher, a member of the guild, than as the unique intellectual voice

Como acontecera no ano anterior, Ortega passa o Verão de 1947 em Ategorrieta - San Sebastián. Nas suas passagens por Madrid reúne-se sobretudo com Domingo Ortega, António Díaz-Cañabate, Luiz Calvo e José María de Cossío, ou, na nova *tertúlia* da *Revista de Occidente*, com Fernando Vela, Paulino Garagorri, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Julio Caro Baroja e alguns outros. Amigos e discípulos consideram-no o grande mestre, quase o veneram; mas trata-se agora de relações apenas alimentadas na intimidade, pois o vigor intelectual de Ortega é mal apoiado nesta Espanha do pós-guerra em que às dificuldades da mera sobrevivência se junta a indigência sócio-cultural resultante de um Estado que privilegia, acima de tudo, a burocracia e a repressão.

---

he had previously been in and for Spain.” - GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 313.

## CAPÍTULO 6 – ÚLTIMOS EMPREENDIMENTOS

Em 1948, Ortega faz um último esforço por romper com as peias que impediam a revitalização da vida intelectual espanhola, bem como a sua reaproximação à juventude do país. Fá-lo à margem da sua *cátedra*, que se nega a ocupar pelo facto de a Universidade se ter tornado religiosa e politicamente dogmática. O filósofo retoma uma ideia que desde há muitos anos o *obsecava*, como já num artigo de 1937 tinha admitido<sup>495</sup>: trata-se da ideia de “Humanidades” entendidas como *conjunto dos fenómenos humanos e estudo desses fenómenos*. E, abandonando o projecto que vinha configurando desde a sua reentrada em Espanha de publicar um jornal intitulado «Estudios de Humanidades»<sup>496</sup>, decide fundar com Mariás o *Instituto de Humanidades*. Esta última *fundação* de Ortega não enfrenta no primeiro momento qualquer obstáculo legal, dado que aparece como uma extensão da *Aula Nueva de Preparación Universitaria*, uma academia privada de estudos pré-universitários, criada em 1940 e organizada sobretudo por Mariás. No prospecto do *Instituto de Humanidades*, publicado em 1948 como anúncio das actividades a desenvolver - “cursos, investigaciones y coloquios-discusiones”<sup>497</sup> -, esclarece-se também o sentido da iniciativa. Em primeiro lugar, é o próprio uso do termo “Humanidades” que é dilucidado, afastando o significado que resultou da crescente apropriação, na Idade Média, dos modelos culturais greco-latinos que culminaria no Humanismo do Século XV. Ortega pretende recuperar do singular *humanitas* a significação de “un cierto modo de comportamiento real por parte del

<sup>495</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Miseria y esplendor de la traducción*, in *O.C.*, V, p. 450.

<sup>496</sup> Cfr. MARIÁS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., pp. 396-398.

<sup>497</sup> *Instituto de Humanidades (organizado por José Ortega y Gasset y Julián Mariás)*, Madrid, 1948, p. 18. As indicações sobre «Organización de los estudios», bem como a lista dos primeiros quatro cursos anunciados para começar de imediato são apresentadas no prospecto original supracitado, mas não no publicado nas *O.C.* de Ortega no qual, contudo, são impressos todos os restantes dados. Por esta razão, sempre que destes se trate seguiremos o critério da maior acessibilidade e remeteremos para o texto in *O.C.*: ORTEGA Y GASSET, José, *Prospecto del Instituto de Humanidades*, in *O.C.*, VII, pp. 11-24. Para compreender o significado do trabalho a empreender no *Instituto* cfr. também IDEM, *Boletín número 1 del «Instituto de Humanidades»*, in *O.C.*, IX, pp. 439-446.

hombre<sup>498</sup> e englobá-lo na palavra usada no plural, não já na acepção restrita da organização medieval dos estudos, mas na de “conjunto de los hechos propiamente humanos”<sup>499</sup>. Segundo Ortega, a palavra “Humanidades” “parece como si, por su propia virtud, hubiera intentado siempre significar eso”<sup>500</sup> e, portanto, julga-a ideal para referir de imediato, sem necessidade de definição, todos os aspectos da multiforme realidade humana. Por outro lado, considera que “no hay mejor nomenclatura para una disciplina que señalar con el índice las cosas de que se ocupa”<sup>501</sup>, pelo que encontra no termo “Humanidades”, quer um substituto das problemáticas designações de *Ciências Morais e Políticas* e de *Ciências do Espírito*<sup>502</sup>, quer um nome apropriado para o *Instituto* por ele fundado. Resume, então, que “Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones. Sin duda, es también un equívoco, pero que no estorba mayormente, como no causa daño apreciable que «historia» designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía.”<sup>503</sup>

O grande propósito do *Instituto de Humanidades*, uma espécie de programa último ou ideal, seria o de reorganizar todas as investigações humanas, de modo a permitir uma renovação das disciplinas tradicionais que as realizavam e o prolongamento das suas pesquisas, através da adopção de perspectivas e métodos capazes de observar e compreender o mundo humano actual. No entanto, o prospecto do *Instituto* considera totalmente improvável a execução no momento, desse projecto e regista: “lo que ahora intentamos es (...) no más que un ensayo de ensayo. Por un lado, necesitamos probarnos a nosotros mismos cuáles son nuestras efectivas fuerzas, y por otro es preciso ver si realmente existen personas

<sup>498</sup> IDEM, *Prospecto del Instituto de Humanidades*, op. cit., p. 11.

<sup>499</sup> Ibid., p. 15.

<sup>500</sup> Ibid..

<sup>501</sup> Ibid., p. 16.

<sup>502</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 13-15.

<sup>503</sup> Ibid., p. 16.

que deseen colaborar con nosotros.”<sup>504</sup> Estes objectivos, assim apresentados com toda a franqueza, parecem-nos, sobretudo, um reflexo fiel das necessidades sentidas por Ortega de aferir, aos sessenta e cinco anos de idade, quais as possibilidades de voltar a desempenhar em Espanha uma função directamente pedagógica. Sabia, talvez com mais clareza que ninguém, que a comunidade nacional experimentava, em virtude de um complexo de causas, uma acentuada *opacidade*<sup>505</sup>. Contudo, como em tantas outras situações anteriores difíceis, faz gala de uma atitude optimista e apela à sua doutrina da vida humana como *perigo e responsabilidad*e, permitindo-nos entrever na sua procura de pessoas interessadas em colaborar no mesmo projecto a expectativa de que algumas, de facto, existissem.

As actividades do *Instituto* destinavam-se pela própria natureza dos temas a um grupo em princípio restrito de colaboradores nas investigações a quem se requeria desde logo, para além de esforço intelectual, o pagamento de uma matrícula. Apesar disso, a afluência ao primeiro *curso* (1948/1949) dado por Ortega foi tanta, que em vez de decorrer nas salas da *Aula Nueva* foi dado no *Círculo Mercantil e Industrial* de Madrid.<sup>506</sup> Consistia nas anunciadas doze *lições* «Sobre una nueva interpretación de la historia universal»

<sup>504</sup> Ibid., pp. 19-20.

<sup>505</sup> “Por lo que hace a eventuales colaboraciones la cosa es más problemática. Porque un conglomerado de causas trae consigo que el cuerpo colectivo de cada país, por ejemplo, el nuestro, se haya vuelto sobremanera opaco. Su intransparencia no permite conjeturar lo que de verdad hay dentro de él. Precisamente porque los gestos colectivos se acusan tanto no dejan ver a su través cómo son los individuos, las personas, qué piensan, qué sienten, qué les falta, qué les sobra.” - Ibid., p. 20.

<sup>506</sup> Embora a investigação visada pelas actividades do *Instituto de Humanidades* dispensasse o grande público, a possibilidade de alguns dos temas virem a despertar o interesse de um número elevado de pessoas tinha sido admitida desde início: “como todos nuestros temas son variaciones del tema general «vida humana» y éste posee un *sex-appeal* formidable, pudiera acontecer que alguno de nuestros cursos despertara interés - o la forma deficiente del interés que es la curiosidad - en un número bastante crecido de personas. Tal probabilidad, cualquiera que sea su grado, nos preocupa de antemano en esta hora de proyectar nuestros trabajos (...). Pues el hecho significaría vernos consignados a topar con el público, que es precisamente a quien no nos dirigimos.” Contudo, é clara a justificação, tanto da reserva, como da posição perante tal hipótese. “¿Qué hacer en caso semejante? ¿Tiene sentido que nos neguemos a ser oídos, pedantemente desdeñosos de ese eventual público? No confundamos las cosas. No desdeñamos al público (...). Lo que hacemos es no contar con él, porque, queramos o no (...), la mayor parte de nuestras labores excluye su participación, y además porque no se le puede pedir ni constancia ni dedicación. Lo que haremos, si esa anormal abundancia de oyentes afluyese a algún curso, sería trasladar éste a un local de ocasión, suficientemente amplio (...).” - Ibid., p. 22.



(“Exposición y exame de la obra de A. Toynbee: *A Study of History*”)<sup>507</sup>. A numerosa assistência que, segundo Marías, “fue una muestra bastante rica y completa de lo que era la sociedad española de aquel momento, desde cierto nivel de cultura para arriba”<sup>508</sup>, acompanhou com entusiasmo, quer as referências a Toynbee, quer a elaboração orteguiana dos conceitos de história, de nação, de Estado, a partir de referências amplas - a Roma, a Inglaterra e, como era inevitável, a Espanha - em que a obra e o autor ingleses aparecem como mero pretexto para a exposição de ideias próprias.

Em 1949, Ortega recebe um novo estímulo para a sua actividade reflexiva, sob a forma de convite para participar em Aspen (Colorado) na celebração do bicentenário de Goethe. Assim, realiza em Junho e Julho a sua primeira viagem aos Estados Unidos que possibilitou, quer o contacto directo com um país do qual tinha uma imagem bastante imprecisa<sup>509</sup>, quer o convívio (com Albert Schweitzer - que presidia ao congresso -, Ernst Robert Curtius, Thornton Wilder) polarizado pela figura de Goethe, que serve a Ortega de ponto de partida para pensar as tarefas da renovação da vida e, com ela, da cultura que se impunha no final dos anos quarenta. Envolvido por uma atmosfera humanamente simpática e intelectualmente revigorante, o filósofo pronuncia as conferências *Sobre un Goethe bicentenario*<sup>510</sup> e *Goethe sin Weimar*<sup>511</sup>, que provocaram o reconhecimento geral. Os anfitriões americanos, nomeadamente o reformador do ensino Robert Hutchins, Mortimer Adler e o mecenas Walter Paepcke, impressionados por algumas das ideias apresentadas e sabendo do recém-criado *Instituto de Humanidades* em Madrid, sugeriram de imediato a Ortega que esboçasse um programa para uma instituição subordinada aos mesmos grandes princípios filosófico-pedagógicos. De facto, a colaboração então pedida daria origem ao

<sup>507</sup> Cfr. IDEM, *Una interpretación de la historia universal. - En torno a Toynbee*, in *O.C.*, IX, pp. 11-242. Passaremos a referir este texto através da abreviatura *I.H.U.*.

<sup>508</sup> MARÍAS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 406.

<sup>509</sup> Cfr. *ibid.*, p. 88.

<sup>510</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre un Goethe bicentenario*, in *O.C.*, IX, pp. 551-570.

<sup>511</sup> Cfr. IDEM, *Goethe sin Weimar*, in *ibid.*, pp. 571-593.

*Aspen Institute for Humanistic Studies*, que pode considerar-se em certa medida mais um dos frutos orteguianos. Porém, o filósofo seria surpreendido pela morte antes de poder concretizar o plano de voltar aos Estados Unidos, onde a sua obra era conhecida em traduções de grande tiragem, especialmente *La rebelión de las masas*.

Em Agosto e Setembro do mesmo ano de 1949, Ortega viaja pela Alemanha, onde, nas comemorações do bicentenário do poeta alemão em Hamburg, é honrado com a Medalha de Goethe e repete, no essencial, as conferências proferidas em Aspen. Dá também na Universidade Livre de Berlim uma outra intitulada *De Europa meditatio quaedam*<sup>512</sup>, à qual ocorreu uma verdadeira multidão de ouvintes.<sup>513</sup> A difusão da obra do pensador madrileno, que tanto dera a conhecer aos seus compatriotas a Alemanha, era enorme neste país que nesse momento, conforme escreveu Soledad Ortega, quando emergia “penosa pero tenazmente, de sus humeantes ruinas, le acoge con entusiasmo multitudinario.”<sup>514</sup> O filósofo fala-lhes na necessidade de clarificar a vida europeia, a sua peculiar civilização e a própria linguagem, envilecida ou tornada equívoca pelos usos contraditórios devidos, sobretudo, a uma excessiva politização da maior parte do mundo. Afirmando-se da “grey de los matinalistas”<sup>515</sup>, Ortega preconiza o nascimento de uma nova figura de existência humana. Nas hesitações, dúvidas, carências económicas e indefinições políticas da Europa vê indícios de rejuvenescimento, e no meio da tormenta prefere pôr “la proa hacia una cultura, la única adecuada a un ente como el hombre, que en medio de un mundo en constante movimiento es él mismo móvil.”<sup>516</sup> O prestigiado orador dirige ao imenso auditório, reunido na

<sup>512</sup> O texto da conferência foi trabalhado posteriormente por Ortega e é o resultado dessa elaboração que aparece publicado em *O.C.* - Cfr. IDEM, *De Europa meditatio quaedam*, in *O.C.*, IX, pp. 247-313.

<sup>513</sup> Chegou a ser necessária a intervenção da polícia, para controlar os movimentos de todos aqueles que, não tendo conseguido um dos milhares de cartões de acesso distribuídos, irromperam pelo edifício desejosos de ouvir o filósofo espanhol expor a sua meditação sobre a Europa. - Cfr. *ibid.*, p. 247 - n. 1; ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., p. 197.

<sup>514</sup> ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., p. 56.

<sup>515</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *De Europa meditatio quaedam*, op. cit., p. 250.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 255.

Universidade do sector ocidental de Berlim, no princípio da que mais tarde seria chamada Guerra Fria, a sua concepção da Europa como uma sociedade ou *comunidad de vida*, com os seus próprios usos, opinião pública, direito, formas de poder e espaço histórico, que a partir das ruínas do mundo antigo se foram cimentando progressivamente. Segundo a mesma concepção, as diversas nações europeias, por outro lado, foram-se formando, “como núcleos *más densos* de socialización, dentro de la *más amplia* sociedad europea que como un ámbito social preexistía a ellas.”<sup>517</sup> Por isso, a compreensão da história da Europa, para Ortega, tem de partir do facto de o homem europeu ter sempre vivido, ao mesmo tempo, na sociedade e no espaço amplo, que é a Europa, e na sociedade e no espaço territorialmente mais confinados de uma dada região, transformada nuns casos há mais, noutros há menos tempo numa nação. Daí que considere - em 1949, relembramos - que é um “estricto error pensar que Europa es una figura utópica que acaso en el futuro se logre realizar. No; Europa no es solo ni tanto futuro como algo que está ahí ya desde un remoto pasado; más aún, que existe con anterioridad a las naciones hoy tan claramente perfiladas.”<sup>518</sup> Ortega desenvolve bastante a ideia de *dualidade* no homem europeu e a consequente *oscilação* deste entre o europeu e o nacional, o unitário e o diferente. Mas o que queremos sublinhar é a sua tese, segundo a qual a Alemanha e o todo da Europa só poderiam recuperar da crise culminante no pós-guerra, se conseguissem entender o passado do Ocidente, usando como *principio metódico* para tal a unidade europeia.<sup>519</sup> Esta sociedade ampla, que traduz a convivência de indivíduos de diferentes nações sob um mesmo *sistema de usos*<sup>520</sup>, representa para Ortega a possibilidade de se reencontrar o equilíbrio da Europa no conhecimento mútuo e na aceitação tácita de certas *vigências* comuns, sem os quais não

---

<sup>517</sup> Ibid., pp. 257-258.

<sup>518</sup> Ibid., p. 258.

<sup>519</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>520</sup> Cfr. *ibid.*, p. 257 e p. 293.

seriam viáveis, nem a salvaguarda e o enriquecimento da tradição cultural europeia, nem o reforço da coesão interna de cada nação.

Naquele final de Verão Ortega ter-se-á sentido na sua melhor forma intelectual, porquanto comunicava com facilidade ao numeroso público alemão<sup>521</sup> um discurso baseado em ideias e posições que vinha sistematizando há décadas, amalgamando-as com os seus temas mais estritamente filosóficos. Isso lhe tinha permitido já antecipar o rumo de muitos acontecimentos, entre os quais os de consequências mais nefastas na primeira metade do nosso Século; isso lhe continuava a alimentar a esperança de poder contribuir com a sua meditação para reorientar os destinos da Europa.

Regressado a Madrid, Ortega retoma a sua actividade no *Instituto de Humanidades* no âmbito da qual realiza o *curso* de 1949/1950, sobre «El hombre y la gente». Este título encontra-se na obra do filósofo com frequência, pois desde 1934 que por ele foi usado para diversas exposições da vertente sociológica do seu pensamento<sup>522</sup>, mas o desenvolvimento que lhe deu no Inverno de 1949 merece uma referência especial. Como acontecera no ano anterior, as salas da *Aula Nueva* não tinham dimensões suficientes para acolher todos os inscritos no *curso* de Ortega. Desta vez, nem o grande salão do *Círculo de la Unión Mercantil*, que tinha capacidade para seiscentas e cinquenta pessoas, poderia comportar tantos

---

<sup>521</sup> “Speaking in German on the occasion, he seemed a cosmopolitan citizen of the West, obviously at home quoting Goethe, analysing German character, and, incidentally, challenging Arnold Toynbee for his “primitive” notion of nationhood, to which Ortega opposed his own of European unity.” - GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 341.

<sup>522</sup> A primeira dessas exposições verificou-se, em 1934, numa conferência dada em Valladolid. Cinco anos mais tarde, Ortega desenvolveu bastante o tema, em Buenos Aires, em dois ciclos de conferências dados na *Asociación Amigos del Arte* em 1939 e 1940 - conforme referimos na pp. 143-144. O curso de doze lições do *Instituto de Humanidades* terá representado um dos momentos de maior elaboração da teoria sociológica subjacente ao repetido título, que seria ainda usado em três cursos breves realizados posteriormente na Alemanha e na Suíça. Ao longo de todos esses anos, Ortega foi apresentando formulações diversas do que pensava sobre os princípios e conteúdos de uma nova Sociologia, à luz da sua concepção de vida humana. Mas ele próprio estava a preparar o livro resultante dessa longa e cuidada reflexão e, segundo os compiladores da sua obra, a versão publicada postumamente corresponde ao que o autor já tinha preparado para editar. - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *H.G.*, op. cit., p. 72.

assistentes, pelo que o filósofo deu as suas doze *lições* no *Cine Barceló*, perante um auditório que preencheu, dia após dia, os mais de mil e duzentos lugares.

Segundo Edith Helman, uma universitária americana que passou o ano lectivo de 1949/1950 em Espanha como *Alice Freeman Palmer Fellow*, as actividades do *Instituto* e, em particular, o *curso* de Ortega suscitam, então, um apoio fervoroso, por significarem “um oásis no deserto e as pessoas estarem há muito sedentas; é o único ponto de encontro de pessoas que têm em comum pelo menos uma preocupação com problemas culturais e que permanecem depois das lições para discutir as questões que foram levantadas; e por último, mas mais importante, provavelmente, todos são atraídos pela personalidade, pelo prestígio e pela palavra mágica de Ortega.”<sup>523</sup> Numa referência irónica à falta de pontualidade dos espanhóis, E. Helman regista que os ouvintes de Ortega chegam com uma hora de antecedência, para arranjam um bom lugar, numa Madrid onde as pessoas só chegam a horas às touradas. As *lições* do filósofo, dadas às Quartas-feiras começam exactamente às dezanove horas e trinta minutos e, durante uma hora e meia ou mais, o vasto auditório segue de respiração contida, quase sem se mover, a exposição de um pensamento que obriga a sair do conforto do que é já consabido, mas tem a força de uma aventura que a todos envolve.

Apesar do sucesso, quer dos concorridos *cursos* de Ortega, quer dos que foram orientados, de 1948 a 1950, por outros investigadores de temas de diversas áreas<sup>524</sup>, a censura

<sup>523</sup> “In Spain (...) it is an oasis in the desert and people have long been thirsty; it is the only meeting place of people who have in common at least a preoccupation with cultural problems and who linger after lectures to discuss the questions that have been raised; and last, but most important, probably, everyone is attracted by the personality, prestige, and the magic word of Ortega.” - HELMAN, Edith F., *On Humanizing Education: Ortega's Institute of Humanities, Madrid, 1948-50*, op. cit., 47-48.

<sup>524</sup> Foram os seguintes os restantes *cursos* do *Instituto de Humanidades* e os seus respectivos orientadores: «El método histórico de las generaciones» - Julián Marías; «La situación del arabismo en comparación con la de la filosofía clásica» - Emilio García Gómez; «La cultura de Mohenjo-Daro» - Benito Gaya; «Poesía española (ensayo de métodos estilísticos)» - Dámaso Alonso; «Geografía social de España» - Julio Caro Baroja; «Características del arte de Goya» - Enrique Lafuente Ferrari; «La guerra» - Alfonso García Valdecasas; «El régimen mixto como idea y como forma política» - Luis Díez del Corral. Para além dos *cursos*, o *Instituto* realizou ainda *investigações* e numerosos *colóquios-discussões*, conforme o que tinha sido anunciado no Prospecto inicial de divulgação das suas actividades - cfr. Parte I - n. 497. Cfr. MARÍAS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 404.

não permitia aos jornais que publicassem mais do que vinte linhas sobre as actividades do *Instituto de Humanidades*. Por outro lado, também não era possível responder ao que neles fosse publicado. E, tal como «Arriba» e «Ya» tinham em 1946 comentado jocosamente o tipo de assistência da conferência sobre «Idea del Teatro» no *Ateneo* de Madrid, vários jornais publicaram referências, ou simplesmente irónicas, ou mesmo negativas às exposições públicas das teorias do filósofo nos dois cursos dados no âmbito do *Instituto*. O órgão do governo, «Informaciones», protagonizou uma inequívoca campanha contra Ortega, reduzindo-o a uma espécie de *entertainer* de grupos sociais que nada tinham a ver com a Filosofia. Enquanto a nível nacional não era permitido corrigir esta imagem, nada impedia a divulgação internacional da actividade desenvolvida pelo filósofo em Espanha, o que permitia ao poder vigente dar a entender, no exterior, que o conhecido pensador estava compatibilizado com o regime franquista - o que é falso. Tanto o tipo de ataque *ad hominem* de que era vítima, como o ambiente favorável ao equívoco que na altura se verificava levam Ortega a suspender, em 1950, o trabalho do *Instituto de Humanidades*, que em termos financeiros enfrentava também algumas dificuldades. Ao fim de dois anos apenas, portanto, o filósofo decide interromper, temporariamente<sup>525</sup>, um labor que se vinha revelando muito frutuoso e que seria o último exemplo das grandes “fundaciones” de Ortega que, conforme testemunhou Luzuriaga, absorviam “toda su alma y todas sus energías hasta llegar al agotamiento”<sup>526</sup>.

Entre 1950 e 1955, o nome do pensador madrileno vai aparecer ligado a iniciativas de natureza filosófica que concorrem para a difusão internacional das suas concepções. Em Espanha, pelo contrário, a polémica em seu torno acentua-se cada vez mais e, em lugar de

<sup>525</sup> “(...) el Instituto de Humanidades ni fracasó, ni fue prohibido, ni abandonado; fue transitoriamente *inter-rumpido* - signo de casi todas las empresas, trayectorias, libros de Ortega -; sólo el azar de la muerte inesperada impidió su continuación.” - Ibid.

<sup>526</sup> LUZURIAGA, Lorenzo, «Las fundaciones de Ortega y Gasset», in AAVV, *Homenaje a Ortega y Gasset*, op. cit., p. 50.

favorecer o conhecimento da sua obra, transforma-se numa fonte de mal-entendidos, que seriam um enorme obstáculo à devida projecção da filosofia orteguiana, mesmo após a morte do seu autor. Inicialmente visado como tantos outros intelectuais que antes da Guerra Civil tinham em comum uma atitude liberal, Ortega torna-se a figura central de um conflito aceso entre duas facções de católicos, uma radicalmente antiorteguiana e outra que não via na filosofia da razão vital qualquer ameaça aos ensinamentos da doutrina religiosa que professava. A primeira vai-se afirmando ao longo dos anos quarenta e está patente de forma clara na publicação por Joaquín Iriarte, José Sánchez Villaseñor e Juan Roig Gironella de diversos juízos, que faziam de Ortega uma espécie de caprichoso desertor da fé que assim teria deitado a perder toda a consistência possível do seu pensamento<sup>527</sup>. No ano em que as actividades do *Instituto de Humanidades* são suspensas, a hostilidade simbolizada por aqueles autores já é tal que Julián Marías os considera os “antípodas” de Ortega num livro, publicado em Buenos Aires, em que denuncia as incorrecções graves cometidas nos escritos dos três padres jesuítas, que, através de uma hábil manipulação dos textos citados, produzem uma sistemática deformação do pensamento orteguiano<sup>528</sup>. Na década de cinquenta a polémica agudiza-se tendo como protagonistas, por um lado, Miguel Oromí, Santiago Ramírez e Vicente Marrero<sup>529</sup> e, por outro, Pedro Laín Entralgo, José Luís Aranguren e

<sup>527</sup> Cfr. IRIARTE, Joaquín, *Ortega y Gasset - su persona y su doctrina*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1942; SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José, *Pensamiento y Trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica filosófica*, Editorial Jus, México, 1943; ROIG GIRONELLA, Juan, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barna, Barcelona, 1946; IRIARTE, Joaquín, *La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1949.

<sup>528</sup> Cfr. MARÍAS, Julián, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente (Argentina), Buenos Aires, 1950, in *O.C.*, IX, pp. 19-121.

<sup>529</sup> Cfr., ex., OROMÍ, Miguel, *Ortega y la filosofía. Seis glosas*, Madrid, 1953 («Colección Esplandián» - 6); RAMÍREZ, Santiago, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Editorial Herder, Barcelona, 1958; IDEM, *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, San Esteban, Salamanca, 1958; IDEM, *La zona de seguridad. “Rencontre” con el último epígono de Ortega*, San Esteban, Salamanca, 1959; MARRERO, Vicente, *Ortega, filósofo “mondain”*, Ediciones Rialp, Madrid, 1961. Entre o antagonismo mais tolerante do franciscano Miguel Oromí e a leitura de Vicente Marrero - que considerou o orteguianismo um “mito” baseado num homem “mondain”, quer no seu modo de ser, quer na forma de encarar a Filosofia, a vida humana e o espírito - encontra-se o grande detractor de Ortega, Santiago Ramírez. Este dominicano escreveu em dois anos três livros para procurar demonstrar que

Julían Marías<sup>530</sup>. Com apenas uma brevíssima pausa aquando da morte de Ortega, partem deste em livros sucessivos, aqueles para porem em causa o valor da sua filosofia - que viam como um perigo para a ortodoxia católica -, os outros para o defenderem em nome de uma interpretação rigorosa da obra orteguiana, que, sendo acatólica, representa um forte apelo a uma vida subordinada aos imperativos de autenticidade e de aperfeiçoamento humanos.

Após a decisão de suspender o *Instituto de Humanidades*, Ortega dedica-se, acima de tudo, a satisfazer solicitações que lhe são dirigidas do estrangeiro. Em 1951, participa, a convite de Keyserling, no *Darmstädter Gespräch*, onde apresenta uma comunicação publicada em tradução espanhola com o título *El mito del hombre allende la técnica*<sup>531</sup>. Heidegger intervém também nesse Colóquio de Darmstadt com a conferência «Bauen, Wohnen, Denken» («Edificar, Morar, Pensar») e os dois filósofos têm, então, oportunidade de se conhecerem pessoalmente<sup>532</sup>.

---

a filosofia orteguiana traduziria uma atracção pelo irracional, alimentada por ilusões e jogos de palavras e conducente a um antropomorfismo grosseiro. Se se atender às datas de edição dos seus livros, verificar-se-á que eles foram publicados já após o falecimento de Ortega.

<sup>530</sup> Cfr., ex., LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Los católicos y Ortega*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», nº 101 (1958), 283-296; ARANGUREN, José Luis L., *La ética de Ortega*, Taurus Ediciones, Madrid, 1958; MARÍAS, Julían, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Cuadernos Taurus, Madrid, 1958, in *O.C.*, IX, pp. 143-164.

<sup>531</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *El mito del hombre allende la técnica*, in *O.C.*, IX, pp. 617-624.

<sup>532</sup> Registou-se durante o Colóquio um episódio que, de certa maneira, estreitou a ligação entre os dois filósofos. A maioria dos participantes eram arquitectos (pois o tema em debate era o da relação entre o homem e o espaço) e a sua reacção à conferência do pensador alemão sobre «Bauen, Wohnen, Deken» foi, no mínimo, de estranheza. Segundo testemunho do próprio Ortega, “un gran arquitecto” presente chegou a ser hostil e “protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zer-denker* (des-pensador) y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios.” - IDEM, *Anejo: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»*, in *O.C.*, IX, pp. 629-630. Embora dirigida a Heidegger esta referência foi, de imediato, rebatida pelo filósofo espanhol que, pegando no microfone, disse que “el buen Dios necesitaba del ‘des-pensador’ para que los demás animales no se durmiesen constantemente”. - *Ibid.*, p. 630. Com estas palavras, cuja ironia suscitou o riso de parte do público, Ortega pôs fim à embaraçosa situação. Também Heidegger menciona este episódio, como a sua primeira recordação de Ortega - cfr. HEIDEGGER, Martin, *Encuentros con Ortega y Gasset*, in «Clavileño. Revista de la Asociación Internacional de Hispanismo», Madrid, Año VII, nº 39 (1956), 1. As conferências dos dois pensadores representaram, no conjunto das participações dos especialistas em Arquitectura, “dos erupciones filosóficas” - ORTEGA Y GASSET, José *Anejo: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»*, op. cit., p. 628. Numa recepção a todos dedicada, os filósofos encontraram-se e cabe pensar que tenham debatido, nalguma medida, temas que a ambos interessavam. Partindo deste encontro, Cerezo Galán construiu um hipotético diálogo entre Ortega e Heidegger que consideramos um resumo original e brilhante



Ainda no mesmo ano, Ortega é nomeado membro da Academia de Belas Artes bávara e Doutor *honoris causa* pelas Universidades de Marburg e de Glasgow. Numa estadia ocasional em Paris o filósofo tem encontros com intelectuais franceses como Gabriel Marcel, Thierry Maulnier, Raymond Aron e André Siegfried<sup>533</sup>. A Suíça também acolhe Ortega, nos *Rencontres Internationales de Genève*, nos quais apresenta, em 12 de Setembro de 1951, a conferência *Pasado y porvenir para el hombre actual*<sup>534</sup>. Com sessenta e oito anos de idade, o pensador revela ao mundo a maturidade das suas concepções e trabalha ininterruptamente, apesar do cansaço provocado pelas repetidas viagens. Para diminuir este inconveniente, instala em Munique uma espécie de *residência* num quarto do *Bayerischer Hof*, onde permanecerá por períodos bastante consideráveis, nomeadamente em 1952.

Em 22 de Maio do ano seguinte, Ortega recebe, do *Ministerio de Educación Nacional* de Espanha, o ofício em que se registava a sua jubilação do cargo na *Universidad Central* que não tinha chegado a reocupar, após 1936. A sua actividade de conferencista prossegue em Inglaterra e na Alemanha, alternando apenas com momentos de estudo - em Lisboa ou em Munique - e com o veraneio - em Fuenterrabía. Assiste como convidado, à reunião organizada na capital inglesa pelo *Fund for the Advancement of Education*<sup>535</sup> e

---

de algumas das teses mais importantes das respectivas reflexões, incluindo os aspectos delas em que os dois divergiram, nomeadamente quanto aos problemas do Ser, da relação entre o homem e a técnica, da história e da linguagem na qual exprimir o pensamento. - Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro, «On Technology and Humanism (An Imaginary Dialogue between Ortega and Heidegger)», in DUST, Patrick H. (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, op. cit., pp. 243-263.

<sup>533</sup> Cfr. DIÉZ DEL CORRAL, Luis, *Recuerdos de Ortega*, op. cit., 102-103.

<sup>534</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, in *O.C.*, IX, pp. 645-663. Esta conferência foi publicada em francês nas actas dos *Rencontres Internationales de Genève* onde se incluem igualmente os diálogos em que Ortega participou - cfr. *La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1952; versão em Castelhana: LAÍN ENTRALGO, Pedro (org.), *Hombre y cultura en el siglo XX*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957 («Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo» - 8); versão em Português: *O Conhecimento do Homem no Século XX*, Publicações Europa-América, Lisboa, 1966.

<sup>535</sup> Ortega deixou manuscritas umas interessantes páginas que redigiu como preparação das suas intervenções nessa reunião. Publicadas postumamente, tais páginas encerram uma breve, mas aguda reflexão orteguiana sobre filosofia da educação, à qual faremos uma inevitável referência na Parte III. - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, [*Apuntes sobre una educación para el futuro*], in *O.C.*, IX, pp. 665-675.

participa novamente no *Darmstädter Gespräch*, desta vez com a comunicação *Individuo y organización* que é uma variante do tema “el hombre y la gente”<sup>536</sup>.

Nos princípios de 1954, o *Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici* de Munique realiza nesta cidade um congresso sobre «Apokalypse und Geschichte» («Apocalipse e História») e Ortega expõe nele a sua perspectiva do Império Romano como modelo de um Estado juridicamente ilegítimo<sup>537</sup>. Apesar da etapa feliz vivida desde Vespasiano até à morte de Marco Aurélio e apesar de os romanos terem consciência, após o falecimento de Júlio César, da ilegitimidade em que funcionavam as suas instituições políticas, o Império persistiu estranhamente durante vários séculos. O tema de Roma e do protótipo de Estado que se lhe costuma reconhecer serve a Ortega para interrogar as situações contemporâneas que, no seu ponto de vista, tinham entrado também “en zona de ilegitimidad”<sup>538</sup>. Depois da segunda *guerra púnica*, diz o filósofo evocando a história romana, “a aquel pueblo genial se le agota la inspiración político-jurídica o institucional. Desde entonces, ante una nueva necesidad, no se crea un nuevo uso político, sino que para afrontarla se abusa de la ley, se dan mordiscos a las instituciones establecidas para salir del apuro y así se las va desvirtuando.”<sup>539</sup> Este é o aspecto do Império Romano que é exemplo do perigo de não criar novas respostas políticas para os problemas que vão surgindo, de não inventar ideias que se ajustem às realidades que o *vento histórico* vai moldando. Quando domina este tipo de esterilidade, o “tesoro institucional no se acrece, sino que, al revés, se vive de él, se le va consumiendo”.<sup>540</sup> Ortega, cujo pensamento é sempre elaborado para dar resposta a determinados problemas da sua circunstância, procura retirar da reflexão sobre Roma uma lição para as nações europeias, nalgumas das quais verificava registrar-se, na altura, uma tendência para

<sup>536</sup> Cfr. IDEM, *Individuo y organización*, in *ibid.*, pp. 677-690.

<sup>537</sup> Cfr. IDEM, *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, in *ibid.*, pp. 707-725.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 713.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 716.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 717.

“*volver*” a usos políticos anacrónicos<sup>541</sup>. Um quarto de século após o alerta de *La rebelión de las masas* contra a ameaça do intervencionismo do Estado na vida das sociedades<sup>542</sup>, Ortega continua a ter motivos para meditar, em especial, sobre o que acontece quando a espontaneidade social e o indivíduo são anulados - como, por exemplo, no Século III em Roma - pela militarização e pela burocratização. Subtilmente mas com clareza, o filósofo recorre aos seus conhecimentos históricos e às suas teses filosóficas para compreender e ajudar a compreender à Europa o desafio e o correspondente risco de ter de encontrar soluções políticas à altura dos problemas emergentes.

De temática diversa na aparência são as conferências dadas por Ortega em Junho e Outubro de 1954, respectivamente *Las profesiones liberales*<sup>543</sup> e *Una vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual*<sup>544</sup>. Numa e noutra o orador procura enriquecer o debate em torno de dois assuntos que não são, em primeira análise, filosóficos, colocando a sua meditação sobre a realidade histórica contemporânea ao serviço de uma abordagem profunda, quer das condições favoráveis ao reconhecimento social do indivíduo, da inteligência e com eles das profissões liberais, quer das inovações político-económicas que os empresários podem e devem fomentar no interior das suas empresas. Tanto ao falar em Vurtemberg sobre as profissões liberais, como ao alertar, no congresso inglês do *British Institute of Management*, para o lugar privilegiado do empresário na sociedade actual, Ortega revela, simultaneamente, o seu empenho na resolução dos problemas do seu tempo e a aplicabilidade da sua filosofia na identificação e tratamento desses problemas. O horizonte do mundo ocidental apresenta-se ao filósofo, com os seus setenta e um anos de idade, mais instável do que nunca: muitos usos caducaram; à extensão e à profundidade das

---

<sup>541</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>542</sup> Cfr. Parte I - n. 323.

<sup>543</sup> Cfr. IDEM, *Las profesiones liberales*, in *O.C.*, IX, pp. 691-706.

<sup>544</sup> Cfr. IDEM, *Una vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual*, in *ibid.*, pp. 727-746.

guerras que eclodiram na primeira metade do século, vem somar-se uma arrastada ameaça de terceira guerra mundial; e, acima de tudo, há uma tremenda falta de energia nos países europeus para irem além da recuperação da produção e de respostas provisórias que falsificam as questões de fundo da vida colectiva. Os mecanismos homogeneizadores da sociedade não salvaguardam o indivíduo - nem o seu talento, nem a sua vocação -; e sem a decisão livre, sem a acção responsável, que é apanágio da pessoa e não da sociedade, esta não poderá adoptar formas novas das quais depende o progresso.

Esta encruzilhada - que nos parece ainda precisamente a nossa - era a que Ortega mencionava em 1954, falando da *suspensão da vida europeia*<sup>545</sup> e da impossibilidade de encontrar na sociedade actual *terra firme* onde assentar os pés<sup>546</sup>. Com a sua característica atenção à realidade envolvente, o filósofo dava provas de uma vitalidade que nada indicava vir em breve a desaparecer. A sua conferência proferida em Veneza, em Maio de 1955, sobre «Il Medio Evo e l'idea di Nazione» tornou-se surpreendentemente a última. Depois do Verão, passado em longo passeio pelo Norte de Espanha que culminou com uma breve visita à filha em Mayorga de Campos, Ortega dirige-se - em 17 de Setembro - a Madrid. Aqui, o seu filho Miguel, especialista de doenças do aparelho digestivo, diagnostica-lhe um tumor no estômago que tanto radiografias, como os médicos Teófilo Hernando e Gregorio Marañón confirmam. O tamanho e o tipo de tumor apenas permitiram que lhe fosse feita uma gastroenterostomia e menos de um mês depois, em 18 de Outubro, Ortega morria na sua última residência madrilena, na rua Monte Esquinza, nº 28.<sup>547</sup>

<sup>545</sup> Cfr. IDEM, *Las profesiones liberales*, op. cit., pp. 702-703.

<sup>546</sup> Cfr. *ibid.*, p. 706; IDEM, *Una vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual*, op. cit., p. 738.

<sup>547</sup> Não cabe nos nossos propósitos referirmo-nos aqui pormenorizadamente às reacções à doença e à morte de Ortega, o que apenas reforçaria a imagem negativa dos círculos do poder então vigente em Espanha. Tome-se apenas como ex. o gesto do governo que, antecipando o desenlace do estado grave do filósofo, notificou os jornais, em 15.X.1955, nos seguintes termos: “Ante la posible contingencia del fallecimiento de don José Ortega y Gasset, y en el supuesto de que así ocurra, ese diario dará la noticia con una titulación máxima de dos columnas y la inclusión si se quiere, de un solo artículo encomiástico, sin olvidar en él errores religiosos y políticos del mismo, y, en todo caso, eliminando siempre la denominación de «maestro».” -

O corpo do filósofo foi velado por familiares e discípulos, que passaram a noite lendo as passagens dos textos orteguianos em que há referências à morte. Assim deram comprimento ao desejo várias vezes expresso por Ortega de acabar a sua passagem pela vida numa *tertúlia*.<sup>548</sup> No dia seguinte, uma multidão de pessoas assistiu ao enterro que se consumou no Cemitério de San Isidro. E poucos dias depois centenas de estudantes univer-

---

Nota distribuída pela *Vicesecretaría de Educación Popular* cit. por DELIBES, Miguel, *La prensa española en los años 40 (III)*, in «La Vanguardia», Barcelona, 8.V.1979, “Tribuna” - 5. Por outro lado, segundo o relato da filha do filósofo, Soledad Ortega Spottorno, após a confirmação do diagnóstico fatal “empieza a establecerse el cerco - no dudo que en muchos casos bien intencionado - de católicos convencidos y jerarquías eclesiásticas. Insiste algún sacerdote prominente, que se presenta en el sanatorio, en que le dejemos pasar a saludar al paciente para que éste - aunque le hayamos ocultado (...) la última gravedad de su dolencia - vea que tiene un sacerdote a su disposición, caso de desearlo.” Mas, acrescenta, esta justificação não era suficientemente convincente: “mi padre había contado siempre y seguía contando entre sus amigos con sacerdotes muy queridos y respetados por él. Si sentía en aquellos momentos algún deseo de acercarse a temas religiosos, le era muy fácil llamar a alguno.” - ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., p. 58. De facto, Ortega não chamou nenhum sacerdote, nem se converteu *in extremis*, como se especulou em certos meios de Madrid. Isso apesar de estar ciente de que o seu estado de saúde inspirava cuidado. Conta o seu filho mais velho que, na véspera da intervenção cirúrgica ao estômago, preocupado com o que poderia acontecer dentro de pouco tempo resolveu dizer-lhe que por vezes a anestesia produz resultados fatais, independentemente da gravidade da operação, e perguntar-lhe se, no caso de acontecer o pior, não queria ser trasladado para Marburg, assim evitando as dificuldades que na altura eram levantadas em Espanha nos casos de enterros de não crentes. “Su respuesta inmediata - escribe Miguel Ortega - fue: «No, porque os harían la vida imposible».” Dois ou três dias antes de morrer foi perdendo pouco a pouco a lucidez e estava já muito próximo do final quando, a pedido da sua esposa, o Padre Félix García, que era amigo da família, foi chamado para lhe dar a absolvição *sub conditione*. Mas a impressão do filho, que acompanhou o sacerdote à presença de Ortega, foi a de que este já não era ele, já não se apercebia do que se estava a passar. - Cfr. ORTEGA, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, op. cit., pp. 200-201. Falecido Ortega, diversos jornais lançaram a imagem do filósofo à última hora convertido ao Catolicismo e arrependido das suas anteriores posições em termos religiosos, pelo que os filhos, em protesto contra o que consideraram uma campanha “insidiosa”, desrespeitadora da verticalidade com que o seu pai sempre assumira o seu acatolicismo - cfr. Parte I - n. 285 -, recusaram participar na missa pública em homenagem a Ortega convocada pelo Ministro da Educação, Joaquín Ruiz-Giménez, em nome da Universidade espanhola, para 20 de Outubro. - Cfr. carta que na ocasião enviaram a Ruiz-Giménez - que era seu amigo -, cit. in ORTEGA SPOTTORNO, Soledad (org.), *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1883-1955)*, op. cit., pp. 58-59.

<sup>548</sup> Fernando Vela, que foi quem propôs essa espécie de *tertúlia* póstuma, registou com emoção o episódio: “(...) la noche del último 18 de octubre, cuando ya los visitantes se habían despedido, unos cuantos íntimos hicimos nuestro Oficio de difuntos, leyendo también las páginas en que Ortega habla de la muerte, mientras en la habitación vecina la muerte daba fin, para entregarlo a la naturaleza destructora la mañana siguiente, a su trabajo de escultor, porque la muerte que marmoliza al hombre es el tremendo escultor realista de estilo más potente y más inconfundible que no necesita firmar sus obras (...)” - VELA, Fernando, «Evocación de Ortega», in *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 16.

sitários aí prestaram uma homenagem impressionante ao que, conforme registaram na coroa colocada na sua campa, consideravam o “filósofo liberal de la juventud española”<sup>549</sup>.

Com carácter oficial realizou-se na Universidade de Madrid, em 18 de Novembro de 1955, uma outra homenagem na qual discursaram Pedro Laín Entralgo, na qualidade de Reitor daquela instituição, Sánchez Cantón, então decano da *Facultad de Filosofía y Letras*, os catedráticos Gregorio Marañón, Emilio García Gómez, Joaquín Garrigues, um aluno daquela faculdade e González Alvarez, o substituto de Ortega na *cátedra* de Metafísica. O denominador comum de todas as intervenções foi a referência à exemplaridade do homenageado e da sua obra<sup>550</sup>. A Universidade em que recusara reintegrar-se e da qual não quis receber a pensão de reforma, a que tinha direito após ter sido jubilado, prestava postumamente um merecido tributo a Ortega, apesar da evidente preocupação dos oradores em impedir as leituras políticas que pudessem diminuir o valor daquele gesto institucional. Idêntico cariz revestiu o artigo de Joaquín Ruiz-Giménez, *Ministro de Educación Nacional* aquando da morte de Ortega, publicado no jornal diário «Ya», logo no dia 19 de Outubro de 1955, e que começa com estas palavras: “Don José Ortega y Gasset acaba de morir. España pierde con él una de las figuras contemporáneas de más universal renombre. Mas allá de diferencias doctrinales y de actitudes políticas que han existido - y que él sería el

<sup>549</sup> Rockwell Gray, na importante obra diversas vezes supracitada, refere-se a este acontecimento como um desafio directo ao poder vigente, para o qual o mero uso do termo “liberal” era ofensivo, sobretudo quando associado a alguém praticamente desconhecido daqueles jovens, em virtude de uma *conspiração de silêncio*. Segundo Gray, esta seria a primeira de várias manifestações que traduziam a falta de esperança na hipótese de uma reforma desencadeada no interior do regime. Embora interessado em aparentar ao mundo uma posição moderada que lhe permitisse integrar as Nações Unidas - o que aconteceu a partir de Dezembro de 1955 -, Franco intensificou algumas medidas repressivas da nova geração de estudantes, cujos protestos se radicalizaram nos meses imediatos à morte do filósofo. Por isso é possível afirmar-se que a função de catalisador da oposição liberal em Espanha que Ortega não conseguiu desempenhar no pós-guerra desempenhou-a, de certo modo, com a sua morte. - Cfr. GRAY, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 349-350.

<sup>550</sup> Cfr. AAVV, *Acto en memoria del catedrático Don José Ortega y Gasset*, op. cit.. A secção de “Actualidad Educativa” da «Revista de Educación», num artigo que transcreve excertos das intervenções, deu também conta do essencial da homenagem - cfr. *Homenaje de la Universidad de Madrid a Ortega y Gasset*, in «Revista de Educación», Madrid, Año IV, Vol. XIII, nº 38 (1955), 113-114.

primero en no querer que fuesen disimuladas -, en este penoso momento, ¿no haremos los españoles una tregua respetuosa y diremos juntos una palabra de serena tristeza por su partida? Porque es lo cierto que a estas horas, en todas las tierras donde se habla en castellano, hay ya un íntimo y profundo murmullo de dolor.»<sup>551</sup>

Referimos aqui estas e não outras das numerosas homenagens - a maior parte das quais de reconhecimento e emoção incontidos - desencadeadas pelo fim da experiência terrena de Ortega, por nelas se revelar a reacção imediata de representantes da esfera pública em que procurámos, neste primeiro momento do nosso trabalho, incluir e destacar a figura de um homem *de carne e osso*, cuja meditação tem como primeiro e mais constante móbil a circunstância espanhola. Não afirmamos com isto, como é óbvio, que o pensamento orteguiano se circunscreve à sua Espanha, quer como objecto de reflexão, quer como âmbito da sua inteligibilidade; dessa forma se poria desde logo em causa, simultaneamente, o valor das suas teses e a importância de reflectirmos hoje e em Portugal sobre as implicações pedagógicas que delas decorrem. O que nos parece irrecusável é a tarefa de conhecer a obra de Ortega como a criação de determinado homem, que, com os seus recursos mais estritamente pessoais e com o reportório de aquisições da sociedade a que pertenceu, foi respondendo aos múltiplos problemas em função dos quais construiu a sua vida. Começar pelos elementos mais externos da biografia de Ortega, incluindo a sua figura pública, é apenas uma opção possível, subordinada aos critérios de partir do mais fácil para o mais difícil, do mais superficial para o mais profundo, mas também do que é condição indispensável para a compreensão de um pensamento em que é duplamente essencial a raiz vital em que ele se origina. Compreender com radicalidade uma ideia ou um conjunto de ideias implica sempre procurar a sua *filiação*, para que elas possam ser, na sugestiva expressão de Paulino Garagorri, “ideas enteras”, isto é, nem as noções fragmentárias dos *especialistas*,

<sup>551</sup> RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín, *Descanse en paz*, in «Ya», Madrid, 19.X. 1955 (reproduzido no artigo *Ha muerto Ortega y Gasset*, in «Revista de Educación», Madrid, Año IV, Vol. XIII, nº 37 (1955), 43).

nem as noções gerais e pouco precisas dos *generalistas*, mas sim ideias justificadas a partir do torrão problemático que as suscitou originariamente<sup>552</sup>. Procurar abordar assim a obra orteguiana é ainda uma exigência reforçada pela sua filosofia da razão vital e histórica. Nesta concentraremos em seguida a nossa atenção, cientes de que é nela que melhor encontramos a realidade viva do nosso pensador.

---

<sup>552</sup> Cfr. GARAGORRI, Paulino, «Una visión de la cultura», in *Introducción a Ortega*, op. cit., pp. 171-206.



## PARTE II

### ORTEGA, O FILÓSOFO

“(...) el filósofo es el hombre que va por el mundo como un niño, con los ojos siempre exorbitados, dilatados por una perpetua extrañeza, sorpresa y maravilla.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, José. [*La caza solitaria*], in O.C., IX, p. 452.

## CAPÍTULO 1 - O DESABROCHAR DE UMA VOCAÇÃO FILOSÓFICA

O pensamento filosófico de José Ortega y Gasset é o valioso resultado da vivência pessoal da preocupação por Espanha enriquecida pela vocação intelectual de um madrileno, que legou ao Ocidente uma metafísica original com todas as suas implicações temáticas, metodológicas e de configuração de um sistema próprio. Só o contacto directo com a extensa e profunda obra orteguiana permitirá receber dela um fecundo incentivo a colocar radicalmente os problemas com que nos confrontamos hoje, bem como, por consequência, a procurar dar-lhes respostas adequadas. Portanto, todos os exemplos de redacção sobre a filosofia de Ortega y Gasset, por mais rigorosos, claros, importantes que sejam, não dispensam a ida aos textos e a sua hermenêutica, para os quais aqueles são, na melhor hipótese, boas *introduções*. Exigem estas, por seu turno, que se medite esforçada e persistentemente sobre o fundamental do pensamento orteguiano, desde as suas principais raízes aos seus frutos mais maduros.

Sabemos por múltiplos testemunhos, alguns dos quais já evocámos, que Ortega revelou, desde muito jovem, características indispensáveis ao trabalho intelectual, como sejam o gosto por aprofundar o conhecimento sobre a diversidade de aspectos da realidade envolvente; a alegria e o carácter voluntarioso que não sucumbem às dificuldades próprias de todos os âmbitos e graus da procura da verdade; e o carácter responsável que obriga a construir uma vida subordinada a imperativos constantemente reassumidos e racionalmente justificados. Com treze anos de idade Ortega escreve a seus pais do Colegio de San Estanislao de Kostka estas palavras reveladoras do seu ânimo: “Aunque aqui, como sabeis, tengamos una reparticion del tiempo tan constante; para mi, al menos, no hay dos horas, ni dos

minutos iguales en todo el curso, fuera de aquellos en que [sic] estando por cualquier motivo tristes, y pensativos recordamos lo que haríamos en aquel momento si nos encontrásemos á vuestro lado: entonces sí nos parece esto monótono y pesado; mas disipada tan inútil tristeza volvemos á la utilísima alegría.”<sup>2</sup> Com o passar dos anos este entusiasmo, favorável à aceitação crítica das circunstâncias da vida, foi-se acentuando, à medida que se entretecia cada vez mais com insaciáveis exigências reflexivas.

A ida de Ortega para a Alemanha, de 1905 a 1907 e, depois, em 1911, não seria compreensível - como não o seriam os seus efeitos no nosso pensador - sem ter presente o temperamento curioso e abnegado que o contacto com as mais recentes correntes filosóficas de então cedo fecundou. Fora para o país estranho qual “azor hambriento”<sup>3</sup>, como nos disse, sublinhando a voracidade que nem as privilegiadas condições familiares, nem a formação universitária em *Filosofía y Letras* tinham podido satisfazer cabalmente.

Referimos já a natureza e as referências patentes nos primeiros escritos de Ortega, bem como as disciplinas e os autores a que este, enquanto estudante nas Universidades de Leipzig e de Berlim, se dedicou<sup>4</sup>, pelo que entendemos a possibilidade de se salientar, ora a sua tendência literária<sup>5</sup>, ora a sua forte inclinação para as Ciências Naturais<sup>6</sup> na juventude. Porém, quando em 1932 expõe a sua primeira apreciação autobiográfica, o próprio Ortega

<sup>2</sup> IDEM, *Cartas*, op. cit., 20 (I).

<sup>3</sup> Cfr. Parte I - n. 36.

<sup>4</sup> Cfr. Parte I - Cap. 1.

<sup>5</sup> Não nos referimos, evidentemente, à tese injustificada e insustentável que a troco de negar o valor filosófico da obra orteguiana nela descobre *apenas* qualidades literárias, mas sim a uma leitura como a de Senabre Sempere, que considera que a vocação filosófica de Ortega “es posterior a su vocación de escritor y publicista”. - SENABRE [SEMPERE], Ricardo, «Ortega o el placer erótico de la escritura», in IDEM (ed.), *El escritor José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 132. A este autor devemos o interessante trabalho *Lengua y estilo de Ortega y Gasset* (referido na Introdução - n. 29), no qual destacamos o estudo do *mundo das imagens* que, nascido numa etapa pré-filosófica segundo Senabre Sempere, caracterizaria mais tarde o seu discurso filosófico.

<sup>6</sup> Cfr., ex., SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 293 - n. 2. Nesta mesma obra, o autor conclui haver nos escritos orteguianos da juventude um conflito entre a *espontaneidade da atitude estética* e o *ideal de verdade da filosofia clássica* - cfr. *ibid.*, p. 297 -, remetendo para outros autores que também sublinharam esse conflito - cfr. *ibid.*, p. 297 - n. 6.

sintetiza bem: “Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país.”<sup>7</sup> De facto, o que verdadeiramente identifica o todo da obra orteguiana é uma vocação filosófica inconfundível. Ela evidencia-se tanto no desenvolvimento da multiplicidade de temas que atraíram Ortega, como na comunicabilidade das suas diversas formas de discurso, em que a riqueza lexical e metafórica serve de modo exímio os propósitos de clareza e de hábil persuasão dos destinatários.

Para a configuração mais precisa da vocação filosófica do jovem madrilenho foi decisivo o seu encontro com a escola neokantiana de Marburg, nomeadamente o seu convívio directo com Hermann Cohen e Paul Natorp. Mencionámos na Parte I as circunstâncias que tornaram possíveis os estudos realizados por Ortega naquela cidade, bem como as aquisições do seu percurso formativo anterior nas quais a experiência alemã se viria alicerçar. Importa-nos agora atender mais ao possível significado estritamente filosófico do neokantismo marburgiano para o futuro pensador raciovitalista.

A escola filosófica formada na “pequeña ciudad gótica puesta junto a un manso río oscuro” - segundo palavras com que Ortega evocava, em 1915, Marburg e o rio Lahn<sup>8</sup> - representou para a filosofia europeia uma tentativa de, através de uma releitura de Kant, apresentar um objectivismo baseado na fundamentação *a priori* do saber e a salvaguarda da Filosofia como teoria do conhecimento científico.

<sup>7</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in: *O.C.*, VI, pp. 350-351.

<sup>8</sup> Cfr. IDEM, *Meditación del Escorial*, in «El Espectador» - VI, op. cit., pp. 558-559.

Passado o predomínio do idealismo alemão na primeira metade do Século XIX, a filosofia positivista de oitocentos nega-se a si mesma quando circunscreve a radicalidade dos seus problemas, disfarçando-se de ciência positiva, ou seja, de disciplina na qual apenas cabem respostas dadas dentro dos limites do empiricamente verificável. Assim, os positivistas fazem corresponder a estas restrições do conhecimento válido uma limitação do poder da razão e com ela da Filosofia. Disso decorrem, por seu turno, as posições irracionistas que reagem afirmando realidades e formas de experiência que, pela sua vitalidade e historicidade, escapam à racionalidade explicativa. Em virtude dessa oposição que se aviva na segunda metade do século passado entre o positivismo - que sacrifica a Filosofia a um cientismo - e o irracionismo - que lhe contrapõe, não tanto uma nova ideia do filosofar, mas a negação da possibilidade de conhecer racionalmente as dimensões fundamentais da realidade -, alguns autores que não perfilham nem um, nem o outro, nem ainda se satisfazem com qualquer especulação metafísica tradicional, procuram no *criticismo* de Kant a segurança de uma doutrina com direitos adquiridos na história do pensamento ocidental. Nela encontram virtualidades para permitir, por um lado, a determinação dos fundamentos do conhecimento legítimo e, por outro, a fundamentação da Filosofia como ciência. Esses autores neokantianos, independentemente da diversidade de tendências que o seu trabalho adoptou (fisiologista, realista, logicista, axiológica, entre outras), interrogam, sobretudo, a inteligibilidade de certos problemas, entre os quais se conta o da compreensão do fenómeno *ciência*. Fazem-no recorrendo à filosofia crítica, cujas modalidades de apropriação aceitável tratavam também de delimitar. Conhecer profundamente Kant e a partir dele rever conceitos como os de experiência, de sujeito, ou de sistema é o denominador comum das posições neokantianas, no seu esforço de repor a Filosofia num nível de radicalidade adequado e exigido pelas problemáticas da transição para o nosso século.

A Escola de Marburg, em particular, caracteriza-se por tomar o legado kantiano como um pressuposto do método transcendental de busca das leis imanentes na experiência, mas ultrapassando Kant, por exemplo ao afirmar como ponto de partida da explicação teórica das ciências, não a sensibilidade e sim o pensar. Daí a fundamentação *a priori* do conhecimento que, dissemos já, o neokantismo marburguiano representa e o logicismo transcendental que justificadamente se lhe associa.

Foi em torno de Hermann Cohen (1842-1918) que se consolidou a concepção do pensamento como capaz de reconstruir o universo do sensível (sensações e ciência experimental) num saber *a priori*, concepção de um pensamento auto-estruturado, cabendo à Filosofia o papel de revelar o modo como aquele saber se vai processando através de uma história em que diversas ideias ou hipóteses se sucedem como condição de possibilidade da experiência de actualização do conhecimento da realidade. O contributo de Cohen para a renovação filosófica não se fica, porém, pela sistematização da lógica do conhecimento científico. Alarga-se também à proposta de uma *ética da vontade pura* que, partindo do dever-ser kantiano, preconiza o estudo da totalidade do humano traduzido na ideia de humanidade. A *vontade pura* significa aqui a moralidade ou legalidade peculiar da *cultura* em função da qual agem os homens que integram uma comunidade de pessoas e que, portanto, determinam o seu querer pelas normas favoráveis, não aos seus interesses individuais, mas aos da comunidade social a que pertencem. O direito, Deus e a estética são ainda objectos da filosofia que Cohen apresenta de modo privilegiado nas três partes do seu *System der Philosophie*: I. *Logik der reinen Erkenntnis*, de 1902; II. *Ethik der reinen Willens*, de 1904; e III. *Ästhetik des reinen Gefühls*, de 1912. Com a preocupação constante de eliminar do pensamento e do conhecimento qualquer elemento subjectivo, Cohen atribui às três principais disciplinas filosóficas - Lógica, Ética e Estética - o estudo do conhecimento, da

acção moral e do sentimento como objectividade pensável, da qual a objectividade empírica seria apenas uma determinação.

Paul Natorp (1854-1924) foi um dos seguidores de Cohen e deste *idealismo objectivo*. De certa maneira, porém, foi mais longe, designadamente ao conjugar Kant com uma interpretação sistemática de Platão (em que se sublinham as *ideias* platónicas como determinações do pensamento que tornam possível a constituição dos objectos, garantindo o valor objectivo do conhecimento) e ao ultrapassar os receios de Cohen em relação à Psicologia, ao conceito de sujeito e aos riscos de uma concepção subjectivista de consciência. Afirmando a Filosofia como conhecimento por princípios que se dirige, não aos objectos, mas à unidade de si próprio enquanto conhecimento, Natorp toma-a como método do processo de conhecer que graças a ela vai progredindo, apesar de ser infinito. Para este representante da Escola de Marburg é muito importante uma Psicologia que tenha por domínio de estudo a consciência - a sua identidade, o seu conteúdo e o *eu* na sua correlação essencial com esse conteúdo, pois só ela permite compreender, quer a reconstrução do objecto do conhecimento válido, quer as diversas direcções ou graus da consciência a que correspondem, segundo Natorp, as principais actividades sociais. Interessa-nos, particularmente, destacar esta doutrina do paralelo entre a *vida individual* e a *vida social* no filósofo alemão, pelos reflexos que ela teria em Ortega, que com ele estudou Psicologia e Pedagogia em 1906/1907. Na concepção de Natorp o movimento da consciência tem três graus: o do *impulso* (nível da tendência própria do funcionamento orgânico); o da *vontade* (nível da reflexão e decisão livre); o da *vontade racional* (nível supremo do querer moral, ou seja, da vontade capaz de reconhecer o vínculo entre a acção do homem e o bem colectivo de uma dada comunidade). E as grandes actividades no plano da vida social, a saber, a económica, a jurídico-política e a educativo-moral, correspondem a esses graus da consciência. Respectivamente, haveria então, segundo Natorp, uma actividade social *impulsiva* que se manifesta

no trabalho, com resultados no plano económico; uma actividade de *organização social*, que supõe a regulação dos impulsos por mecanismos da vontade social expressa no plano jurídico; e uma actividade da *razão crítica* que pretende realizar o fim último da comunidade no plano moral - a Justiça - e conta, para tal, com a educação. Deste modo, a filosofia social de Paul Natorp culmina numa pedagogia de sentido também social, em que é manifesta a influência de Pestalozzi, com os seus princípios do desenvolvimento harmonioso das forças humanas que integram a unidade que é cada indivíduo e da promoção cultural de todos os homens desde os níveis mais elementares da moralidade aos seus níveis superiores. Natorp, que de acordo com a Escola de Marburg considera a Filosofia como estudo transcendental do processo do pensamento e, de acordo com Cohen e o ritmo das três *Críticas* de Kant, divide esse estudo em Lógica, Ética e Estética, é, pelas suas posições originais baseadas num grande talento interpretativo, um dos filósofos neokantianos mais ilustres. Ainda voltaremos a referi-lo e, sobretudo, o seu pensamento pedagógico a partir de *Sozial Pädagogik*, de 1898, na Parte III da nossa dissertação. De momento, são suficientes os dados sumariamente apresentados sobre os dois maiores nomes do neokantismo marburguiano.

Quando, em Outubro de 1906, o jovem Ortega y Gasset chegou a Marburg, esta cidade era, conforme escreveu no *Prólogo para alemanes*, “el burgo del neokantismo”<sup>9</sup>, ou seja, o centro de uma das posições filosóficas que no princípio do Século XX pontificavam, como já dissemos. Mas Ortega acrescenta algo para caracterizar o trabalho que aí se realizava: “Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡Quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles que no se les leía. En

---

<sup>9</sup> Cfr. Parte I - n. 129.



Marburg se leía solo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz. Ciertamente que estos cuatro nombres son egregios, pero no es posible reducir todos los jugos de la Historia universal a menor número de gotas.”<sup>10</sup> Apesar de estas palavras terem sido escritas em 1934, muitos anos depois da estadia de Ortega em Marburg, elas traduzem certamente a apreciação nalguma medida decorrente da vivência de então. Não nos esqueçamos que, se é verdade que antes de 1905 o jovem espanhol pouco conhecimento tinha do pensamento alemão - exceptuando Nietzsche, por ele citado desde o seu primeiro artigo<sup>11</sup> -, a sua formação intelectual de base era no mínimo razoável, e que nos períodos de estudo nas Universidades de Leipzig e de Berlim aproveitava para ler muitos livros, que o ajudaram a ter uma ideia mais precisa do panorama da produção europeia que na altura não era ainda acessível em Espanha.<sup>12</sup> Não se estranhará, pois, que Ortega formulasse um juízo crítico em relação à *ortodoxia* neokantiana que encontrou em Marburg. Antes de atendermos aos argumentos essenciais através dos quais desenvolve esse juízo, justo é sublinhar o reconhecimento inequívoco do pensador madrileño à sua experiência marburguiana, diversas vezes trazida à lembrança pela sua riqueza tanto a nível de desenvolvimento

<sup>10</sup> Ibid..

<sup>11</sup> Cfr. IDEM, *Glosas*, in *O.C.*, I, p. 16. Cfr. IDEM, *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, in *ibid.*, p. 62. Cfr. ainda, ex., o lugar de Nietzsche nos diálogos de Ortega com o seu personagem fictício, Rubín de Cendoya: IDEM, «La pedagogía del paisaje», in *Moralejas*, in *O.C.*, I, p. 56; IDEM, *Teoría del clasicismo*, in *ibid.*, p. 74. O autor alemão de *Also sprach Zarathustra* foi mesmo um dos fortes elos da relação juvenil entre Ortega y Ramiro de Maeztu evocado pelo primeiro, aquando da já referida polémica entre os dois - cfr. IDEM, *¿Hombres o ideas?*, in *ibid.*, p. 441. A apreciação mais directa do valor de Nietzsche na formação de Ortega é feita por este em *El sobrehombre*, artigo publicado no «El Imparcial» de 13.VII.1908 e que inicia como este parágrafo: “Todos los que no siendo actualmente demasiado viejos nos hemos dejado llevar desde la niñez a un comercio superfluo y tenaz con las cosas del espíritu encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmosfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de «nietzscheanos»; atravesábamos a la sazón, jocundamente cargados con los odrecillos olorosos de nuestra juventud, la zona tórrida de Nietzsche. Luego hemos arribado a regiones de más suave y fecundo clima, donde nos hemos refrigerado el torrefacto espíritu con aguas de alguna perenne fontana clásica, y sólo nos queda de aquella comarca ideal recorrida, toda arena ardiente y viento de fuego, la remembranza de un calor insoportable e injustificado.” - IDEM, *El sobrehombre*, in *O.C.*, I, p. 91.

<sup>12</sup> Mariás chega a afirmar peremptoriamente que “Ortega fue a Alemania, en gran parte, a leer nueve o diez horas diarias, a absorber millares de libros que en España no se podían encontrar.” - MARIÁS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, p. 341.

pessoal, como mais estritamente a nível filosófico. Isso mesmo condensa Ortega em três linhas suas muito citadas, contudo nem sempre aferidas pelo conjunto da sua obra: “En esta ciudad he pasado yo el equinocio de mi juventud; a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburg, de la ribera del Lahn.”<sup>13</sup> Devemos acrescentar até, que a marca dos mestres neokantianos Cohen e Natorp está patente em diversas doutrinas orteguianas, como Nelson R. Orringer procurou demonstrar<sup>14</sup> e como, à medida que seja oportuno, adiante referiremos. No entanto, julgamos ser correcto afirmar que, embora Ortega se revele nalguns momentos da sua obra um discípulo daqueles seus dois professores alemães, em nenhum momento foi um discípulo do neokantismo que eles representam. Reconhecemos, por isso, validade aos seus próprios registos, em que enaltece a escola que simboliza o esforço de salvar a Filosofia das limitações que positivistas e irracionistas lhe vinham impondo e, ao mesmo tempo, em que expõe as razões pelas quais ela nunca lhe pareceu inteiramente satisfatória. Nas suas referências a Cohen, Ortega sintetiza essa leitura. Por um lado, escreve: “El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tiene una gran deuda con él. Porque él fue quien obligó con un empujón, sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo porque, más que todo en la vida, la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica.”<sup>15</sup> Por outro lado, menciona páginas depois no mesmo *Prólogo para alemanes*: “Hombre apasionado Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía en un condensador (...). Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase.

<sup>13</sup> Cfr. Parte II - n. 8.

<sup>14</sup> Cfr. ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Editorial Gredos, Madrid, 1979, Capp. 1 e 2.

<sup>15</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *P.A.*, op. cit., p. 27. Para além do que na citação é referência expressa a Hermann Cohen, retenham-se dela também, desde já, as afirmações orteguianas da filosofia como “nivel” e como “voluntad de sistema”.

Era pura retórica, pero no *mala* retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñatazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca.”<sup>16</sup> De facto, Ortega conheceu Cohen quando este estava já a elaborar a última parte do seu *System der Philosophie*<sup>17</sup>; contactou com ele de modo mais próximo em 1911, quer dizer, pouco antes de se transferir para a Universidade de Berlim já reconhecido como a figura central do neokantismo de Marburg. Porém, o comentário de Ortega ao ensino daquele professor alemão não se justificava apenas, nem pela idade avançada deste, nem pela sua idiosincrasia. Era a própria escola que aparecia nas características do seu trabalho como demasiado fechada aos olhos do jovem espanhol, ávido de ensinamentos seguros, mas também capazes de propor novas tarefas filosóficas. Daí os reparos feitos por Ortega que passamos a enunciar com a máxima brevidade. Em primeiro lugar, afirma, “en Marburg no se *enseñaba* filosofía. Era preciso saberla ya de antemano, traerla aprendida desde el vientre de la madre.”<sup>18</sup> O discurso de Cohen, cujas frases davam por suposto o conhecimento pelo ouvinte de algumas das ideias essenciais do seu pensamento<sup>19</sup>, era disso um exemplo. Em segundo lugar, Ortega considera que “salvo aquella fertilísima voluntad de sistema, los neokantianos no disparaban las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre que fuese posible e interesante trabajar. No se conocían más cuestiones que las resueltas ya en su canon.”<sup>20</sup> O nosso autor vai mais longe e, no *Prólogo para alemanes* que temos estado a citar, estende esta crítica a todas as escolas neokantianas, dizendo que elas se caracterizaram em geral por um “escaso repertorio de problemas, inquietudes y curiosidades”<sup>21</sup>. A este propósito, Ortega discorre sobre a natureza de todas as atitudes que sejam “*neo-algo*”, isto é, que significam um re-

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 34.

<sup>17</sup> Cfr. Parte I - n. 131.

<sup>18</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 27.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 34.

<sup>20</sup> Ibid., p. 27.

<sup>21</sup> Ibid., p. 28.

gresso a formas de vida inventadas no passado e que, por essa razão, ao serem readoptadas posteriormente tornam inautênticos os que a elas recorrem em vez de encontrarem a sua própria forma de vida<sup>22</sup>. Porém, na situação histórica da filosofia europeia após as primeiras décadas do Século XIX - a que aludimos páginas atrás - viu Ortega a justificação da inevitabilidade ou *destino* de as duas gerações nascidas entre 1840 e 1870 serem “neo-algo”. “En otros casos la inautenticidad es una culpa, pero en ésta era un destino”. E acrescenta apreciativamente: “Lo *mejor* que aquellos hombres podían ser era neokantianos”, porque o hegelianismo tinha conduzido a uma catástrofe total da Filosofia, a uma espécie de “recaída en la infancia y el balbuceo intelectual” que obrigava a “volver a la escuela, es decir a los clásicos”<sup>23</sup>. A geração anterior às dos neokantianos à qual pertenceram, por exemplo, Wundt, Brentano e Dilthey foi, segundo Ortega, “probablemente la más desdichada de toda la historia filosófica europea”<sup>24</sup>, pois, não obstante as tendências novas que se anunciam nas doutrinas dos seus membros, ela não consegue, em virtude da adversidade da sua circunstância fundamentalmente positivista, reconhecer e desenvolver as suas próprias potencialidades filosóficas. Quanto aos neokantianos, o seu regresso a uma filosofia que permitia recuperar a técnica do pensamento entretanto perdida era o efeito de uma carência, que o impedia ainda de atender àquelas novas tendências insinuadas nos autores imediatamente precedentes. Por seu turno, Ortega pertencia já a uma outra geração - pós-neokantiana, poderíamos dizer -, que, como faz questão de marcar no prólogo de 1934, tem maior afinidade com a de Brentano e Dilthey do que com a dos seus mestres neokantianos<sup>25</sup>. “El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudad del neokantismo los usos de la mili-

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 28-29. A mesma concepção está também claramente expressa num artigo de 1924: cfr. IDEM, *Las ideas de León Frobenius*, in *O.C.*, III, p. 253.

<sup>23</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 29. Cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 221.

<sup>24</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 30.

<sup>25</sup> “Si el lector se ocupa algo de filosofía, advertirá, con sorpresa, que nuestro pensamiento actual vive de esas tendencias radicales, es decir, que esa generación es la que está más cerca de nosotros, esa y no las siguientes, temporalmente más próximas. Porque no será necesario hacer notar que nuestra filosofía tenía que ser llamada, en la perspectiva de 1870, psicología.” - *Ibid.*, p. 32.

cia filosófica, al llegar a los veintiséis años - fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador - no era ya neokantiano.”<sup>26</sup> Ortega não deixa de reconhecer - diga-se uma vez mais - o significado decisivo, na história da filosofia, do *regresso aos clássicos*, particularmente a Kant; nem o valor exemplar de Cohen, a cuja obra e personalidade<sup>27</sup> dirige grandes elogios, que reforçam a nossa compreensão de como à volta desse vigoroso filósofo judeu se foi consolidando uma das escolas que, juntamente com os neokantianos de Baden (Windelband, Rickert, Jonas Cohn, Münsterberg), os realistas críticos e os empiriocriticistas, viria a representar a filosofia alemã *vigente* nos princípios do Século XX. Apesar disso, na transição para este século a Alemanha é também o lugar em que mais se fala da necessidade de uma *Lebensphilosophie*, de acordo com propósitos filosóficos que se viriam a revelar muito diversos e inspirados por autores desde Schopenhauer e Nietzsche até Simmel, Bergson, William James, Keyserling, ou Unamuno, por exemplo. E, por outro lado, Brentano, com a sua tendência contrária à tradição idealista e favorável à observação e análise rigorosa dos fenómenos no âmbito da Psicologia, significa uma variante de trabalho em que os seus discípulos, entre os quais Meinong, von Ehrenfels, Kraus e Husserl, se empenham e, como se provaria posteriormente, com decisivos resultados. Ora, todas estas formas de pensamento, embora sem a força das posições que de várias maneiras tinham retomado a problemática e as aquisições kantianas, estão presentes no contexto filosófico mais poderoso na Europa naquela altura em que Ortega era bolsheiro na Alemanha. Portanto, percebemos que

---

<sup>26</sup> Ibid..

<sup>27</sup> Para além das diversas referências feitas a Cohen no *Prólogo para alemanes* como anteriormente exemplificámos, encontram-se sobretudo nas cartas escritas pelo jovem Ortega de Marburg muitas outras - cfr. Parte I - n. 29 -, entre as quais esta carinhosa e discretamente elogiosa: “Ayer salí a dar un paseo a la hora de ponerse el sol; me encontré con el Prof. Cohen y su señora y los acompañé a su casa: Cohen es grueso, pequeño, su figura es muy semejante a la de Renan; tiene una melena muy blanca y un hermoso perfil judío; habla de las cosas con esa sobria finura de los grandes sabidores y me abraza en arrebató cada vez que yo le nombro un libro judío-español o un tratado árabe. Me pregunta cosas de mi tierra y de su historia con una curiosidad inagotable. También él es cosmopolita a fuer de buen judío; en primavera suele irse siempre a Roma. En julio piensa ir a París y Londres y acaso la primavera que viene vaya a España.” - IDEM, *Cartas*, 179 (III), pp. 563-564.

nos diga que os jovens de então *pressentiam* algo, que formula assim: “Las filosofías [neokantianas] o próximas a ellas, únicas *vigentes* entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarlos: nos parecían ... *forzadas*. (...) nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, *no obstante, sin veracidad*. (...). Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado solo a la elasticidad de sus estrictas evidencias.”<sup>28</sup> Ortega procura clarificar melhor ainda esta *impressão*, afirmando que havia muito de “ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia - Descartes o la matemática o la jurisprudencia - y se le obligaba a decir *velis nolis* lo que previamente se había resuelto que dijiesen.”<sup>29</sup> É no seguimento deste juízo que, no precioso *Prólogo para alemanes*, encontramos uma referência irónica ao segundo grande nome da Escola de Marburg de quem Ortega também foi discípulo: “El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndole a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp.”<sup>30</sup> Sabemos, por uma carta enviada de Marburg a Unamuno em Janeiro de 1907, que o jovem Ortega reduzia na altura a indiscutível originalidade de Natorp a “originalidad técnica, (...) de interpretación y de crítica”, conquanto mencionasse o seguidor de Cohen como um “hombre de grandísima agudeza”.<sup>31</sup> É possível que subsista, mesmo num texto de quase trinta anos depois, um pouco dessa primeira apreciação de Natorp que, sobretudo comparada com as referências a Cohen, parece ser uma depreciação.<sup>32</sup> No entanto, não percamos de vista que

<sup>28</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 35.

<sup>29</sup> Ibid..

<sup>30</sup> Ibid., pp. 35-36.

<sup>31</sup> Cfr. *Epistolario completo Ortega - Unamuno*, op. cit., Carta X - Marburg, 27.I.1907.

<sup>32</sup> Esta é a leitura de Julián Marías na sua obra *Ortega. Circunstancia y vocación* quando escreve a respeito de Natorp: “Tenía mucho menor empuje que Cohen; unía a un gran saber un decidido espíritu de escuela,

o que há de valoração negativa no *Prólogo* que tem requerido a nossa atenção se dirige globalmente ao neokantismo, ou melhor, ao que nele pareciam já insuficiências, segundo Ortega, para os membros da sua geração. Aliás, o pensador madrileno acaba até por radicar a falta de veracidade que denuncia nos neokantianos em geral no idealismo pós-kantiano de Fichte, Schelling e Hegel, considerando que se por um lado nestes autores “la filosofía encuentra por vez primera con toda plenitud su *forma intelectual*”, por outro eles como que “sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina”.<sup>33</sup> Mais do que preocupados com a verdade, os idealistas pós-kantianos estavam “decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera”<sup>34</sup> e os neokantianos, a despeito da sua aversão a Schelling e a Hegel, procuraram - “sin saberlo”, diz Ortega - elevar o kantismo ao nível do idealismo posterior de que teriam herdado “la insuficiente escrupulosidad y el excesivo afán de tener la razón”<sup>35</sup>. Não insistamos para já na crítica orteguiana ao habitualmente designado *idealismo alemão*, mas sublinhemos a síntese em que, no contexto que temos vindo a citar, Ortega enumera as razões do afastamento do que chama o “grupo juvenil de 1911” de *todo* o idealismo, mesmo o neokantiano. Estabelecendo ligação com o discurso anterior, refere como primeiro aspecto da reacção característica desse grupo a *resolución de veracidad*, ou seja, “de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos”. O segundo aspecto mencionado é a *vontade de sistema* e Ortega esclarece que “mientras los románticos apetecen el sistema como una delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y resumante, a nosotros se nos presentaba como la dura obligación específica del filósofo”. A terminar a enumeração o autor diz que ao lado destas posições de carácter formal havia naqueles jovens em que ele se incluía “la convicción de que era preciso

---

que imponía a todo sistema los esquemas neokantianos. Ortega se referió a esto «con buen humor» (...). - MARIAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 346-347. (Esta última referência foi a que precisamente ilustrámos, há momentos, no corpo do trabalho.)

<sup>33</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *P. A.*, op. cit., pp. 37-38.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 40.

echar la nave al agua y abandonar no solo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista”.<sup>36</sup>

Ainda que no essencial esteja correcta aquela anamnese do que Ortega terá vivenciado de uma forma pré-intelectual, juntamente com Nicolai Hartmann, Paul Scheffer, Heinz Heimsoeth e os restantes colegas de Marburg, em relação ao idealismo neokantiano, não podemos ignorar que o pensador espanhol revela nos seus primeiros escritos uma influência da sua experiência na Alemanha que é menos genérica do que a que se viria a manifestar depois ao longo de toda a sua obra, em termos de disciplina intelectual, rigor e espírito de sistema.

Por exemplo no artigo *Sobre los estudios clásicos*, de 1907, lemos: “(...) tengo a lo clásico, no sólo por el embrión de la cultura, sino por el sentido perenne de ella” e “cultura vale en propiedad como cultura del hombre, y significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano.”<sup>37</sup> Estas palavras no seu intuito de definir o humano em função da cultura, como outras que Ortega insistentemente escreverá, remetem-nos sem dúvida para as teses neokantianas, em que todo o conhecimento - incluindo a Ética e a Estética -, desde que sistematizado segundo o modelo físico-matemático, se concebe como lei, norma ou objectividade; deste modo, o conhecimento válido é, não apenas o acessível às ciências matemático-naturais, como também o conhecimento do humano enquanto objectivado. *Cultura* é nesta perspectiva o oposto dos impulsos, espontaneidade e inclinações do indivíduo, o oposto da subjectividade, que, como dissemos antes, era temida particularmente por Cohen. É envolvido por algumas destas posições fundamentais neokantianas que Ortega, em determinados textos, declara guerra aberta ao subjectivismo, numero-

<sup>36</sup> Ibid., p. 41.

<sup>37</sup> IDEM, *Sobre los estudios clásicos*, in *O.C.*, I, p. 65.



sas vezes por ele considerado um *defeito* dos seus compatriotas. “Por higiene espiritual debiéramos los españoles relegar al último plano de nuestras preocupaciones cuanto atañe a los individuos, a las personalidades; salvémonos en las cosas, sometámonos durante un siglo, cuando menos, a la severa e inequívoca disciplina de las cosas. Corrijamos el perfil deteriorado e incierto de nuestros ánimos según la pauta ofrecida por las líneas más quietas y más firmes de lo que se halla fuera de nosotros.”<sup>38</sup> Conhecemos bem as razões biográficas do tom de incitamento nacional que Ortega empregou em muitos dos seus discursos e artigos e que também neste de 1908, *Asamblea para el Progreso de las Ciencias*, está presente. O que queremos vincar neste momento é a expectativa manifesta de que, através da adopção de uma atitude filosófica anti-subjectivista, seria possível ultrapassar a indisciplina que era, na perspectiva de Ortega, um dos maiores obstáculos à afirmação positiva da sua pátria. No auge da polémica com Miguel de Unamuno que referimos na Parte I, o mais jovem dos opositores proclama aquela atitude como remédio eficaz para a ausência de vigor e de responsabilidade intelectual em Espanha. “En el naufragio de la vida nacional - escribía então -, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito nuevo: ¡ Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales (...).”<sup>39</sup> Ortega não esconde a convicção de que, graças à sua formação, pôde ultrapassar o plano das *questões pessoais* e situar-se num nível mais adequado do exercício intelectual que era, afinal, o do conhecimento definido pelos neokantianos como válido e, portanto, da *Cultura*.

Se atendermos, em particular, ao posicionamento orteguiano em relação ao programa *regeneracionista* de Joaquín Costa, verificaremos como àquele não é estranha uma concepção de diagnóstico e de terapêutica dos males nacionais que transcende já as categorias do idealismo pós-kantiano da *filosofia romântica*. Para esta o principal são as diferen-

<sup>38</sup> IDEM, *Asamblea para el Progreso de las Ciencias*, in *ibid.*, p. 102.

<sup>39</sup> IDEM, *Unamuno y Europa, fábula*, in *ibid.*, pp. 131-132.

ças, as peculiaridades que se reflectem espontaneamente nas criações humanas e estão patentes na irreductível diversidade dos povos (que será o objecto por excelência das perspectivas historicistas). Segundo Ortega num artigo de 1911, Joaquín Costa tinha assumido como indiscutíveis aqueles princípios e “creyó, consecuentemente, que la decencia nacional era un problema interior de la historia de España”, “el resultado de la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante”, contra o que seria suficiente libertar “a aquélla de estas pegadizas influencias” e exigir: “*vuélvase a la espontaneidad étnica, reconstitúyase la unidad espontánea de las reacciones castizas y España volverá a la ruta que un destino previo le ha designado.*”<sup>40</sup> Ortega coloca aqui o acento da sua análise, obviamente, no primeiro dos dois pilares fundamentais do programa de Costa, o da *reconstituição*, que lhe parecia, em Março de 1911, ser contraditório com o segundo, a saber, o da *europaização*. Note-se que a abertura de Espanha à Europa, que o pensador madrilenho preconizava desde há anos e que tinha, inclusive, justificado já pela assimilação entre a Europa e a ciência ou “alta cultura”, implicava, também desde então, o abandono de um nacionalismo confundido com *casticismo*.<sup>41</sup> Mas os efeitos dos seus estudos na Alemanha conduzem-no além dessa posição; fazem-se sentir, por exemplo, na recusa decidida de aspectos essenciais do idealismo de Schelling e Hegel que, como sabemos, coincide em absoluto com a posição dos neokantianos e que na passagem seguinte se verifica, tendo como móbil a leitura crítica das propostas de Joaquín Costa: “Siempre que releo aquel programa, me parece Costa el símbolo del pensador romántico, una profética fisionomía que unida de fervor histórico místico conjura sobre la ancha tierra patria el *espíritu popular*, el *Volksgeist* que pensaron Schelling y Hegel, el alma de la raza sumida en un sopor, cuatro

<sup>40</sup> Cfr. IDEM, *Observaciones*, in *ibid.*, pp. 167-168.

<sup>41</sup> Cfr., ex., IDEM, *Pidiendo una biblioteca*, in *ibid.*, pp. 81-85; IDEM, *Asamblea para el Progreso de las Ciencias*, *op. cit.*, pp. 99-110.

veces centenario. Y claro está, no acudió, porque el espíritu popular no existe más que en los libros de una filosofía superada, supuesto que fuera alguna vez bien entendido.”<sup>42</sup>

O que sem nos alongarmos temos estado a procurar ilustrar é a presença, em diversos textos de Ortega y Gasset, de elementos doutrinários facilmente relacionáveis com os filósofos de Marburg. Por esse facto, vários autores destacam no percurso filosófico de Ortega um momento inicial de forte influência alemã, designadamente neokantiana, ainda que não coincidam na delimitação temporal do mesmo, nem na sua designação. Ferrater Mora, que considera haver, apesar de um só pensamento fundamental, três grandes estádios na evolução da filosofia orteguiana, refere como primeiro o do *objectivismo* (de 1902 a 1914), ao qual se seguem o do *perspectivismo* (de 1914 a 1923) e o do *raciovitalismo* (de 1924 a 1955).<sup>43</sup> Já Morón Arroyo, na obra *El sistema de Ortega y Gasset*, aponta quatro estádios: um de 1907 a 1914, de reflexo neokantiano; o segundo de 1914 a 1920, em que o ideal científico permanece o mesmo mas Ortega se aproxima da teoria dos valores de Max Scheler, superando a rigidez metódica de Cohen; o terceiro estádio, de 1920 a 1927, caracteriza-se por um antropocentrismo de laivos biólogos resultante da síntese entre a influência de Scheler e a de Spengler; e, finalmente, de 1928 em diante, o estádio em que Ortega reorganiza todo o seu pensamento, a partir da leitura de *Sein und Zeit*, que lhe permite revestir os conceitos de vida e de razão vital e histórica de um sentido biográfico.<sup>44</sup> Crítico tanto do

<sup>42</sup> IDEM, *Observaciones*, op. cit., p. 169.

<sup>43</sup> Cfr. FERRATER MORA, José, «Ortega y Gasset: etapas de una filosofía», in *Obras Selectas*, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 117-188.

<sup>44</sup> Cfr. MÓRON ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit.. A dificuldade em determinar com precisão a data do começo do primeiro estádio de evolução do pensamento de Ortega é referida pelo autor em *ibid.*, p. 77; e a não correspondência com a apresentada pelo mesmo autor num outro texto seu, publicado dez anos depois, parece confirmar tal dificuldade - cfr. IDEM, *Temas de investigación sobre la obra de Ortega*, op. cit., p. 6. Em todo o caso, o mais importante é a leitura sistemática que Morón Arroyo faz dos sucessivos arranjos da visão orteguiana da vida humana e que sintetiza afirmando que “el pensamiento de Ortega presenta cuatro etapas organizadas en torno a la idea de la vida humana. En la primera, la vida no es la realidad radical; el aspecto primario y radical de la vida es el ideal, la realización de la cultura como norma ética. En la segunda, el aspecto radical es la situación, la salvación de la circunstancia. En la tercera, la fuerza del impulso vital. En la cuarta, la facticidad proyectora, en torno a la cual se organi-

No «Prólogo» a *Personas, obras, cosas* escrito em 1916, Ortega reconhece ter cometido um erro nos textos em que “negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos”<sup>48</sup>, se bem que continue a afirmar-se convicto de “haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España”<sup>49</sup>. Quer dizer, como que se retracta do extremo objectivista em que caiu para combater o subjectivismo e, ao mesmo tempo, exprime a sua recusa de ambas as posições. Num dos textos publicados naquela obra, *Renan* - estudo de 1909 que referimos já<sup>50</sup> -, Ortega tinha chegado a dizer que não concebia que pudessem interessar mais os homens do que as ideias, as pessoas do que as coisas. Como justificação escreve: “Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guardarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio.”<sup>51</sup> Com o mesmo intuito, propõe a distinção entre o valor universal de uma obra e a irrelevância face a ela do indivíduo que a criou: “Si apartando nuestra mirada de las obras geniales, buscamos tras ellas la intimidad de sus autores, hallaremos casi siempre unos ánimos paupérrimos, unos harapos de alma sin atractivo alguno, colgados del clavo de un cuerpo. Y es lo normal que así sea. Genio significa la facultad de crear un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones (...).”<sup>52</sup> A valoração positiva dos objectos, sejam elementos da natureza, sejam criações do homem que integram a Cultura corresponde, nesta perspectiva de inspiração neokantiana, à depreciação do subjectivo, que, contraposto ao mundo do verdadeiro, aparece como “el error”<sup>53</sup>.

A radicalidade desta tese presente em *Renan* é posta em causa pelo próprio Ortega em duas notas de 1915<sup>54</sup>, bem como, de certo modo, ao reconhecer naquele texto o valor de

<sup>48</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Personas, obras, cosas*, in *O.C.*, I, p. 420.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>50</sup> Cfr. Parte I - n. 57.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 443-444. *Renan*, que como vimos Ortega tanto apreciava, é referido neste estudo como um homem que, excepcionalmente, vale mais pelo que é do que pelos seus livros - cfr. *ibid.*, pp. 447-448.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, p. 445.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*, p. 445 - n. 1 e p. 447 - n. 1.

esquema de Ferrater Mora, como da classificação de Morón Arroyo, Cerezo Galán apresenta no excelente livro *La voluntad de aventura* a sua proposta para ultrapassar o critério epistemológico do primeiro e a visão demasiado estrita e extrínseca do segundo<sup>45</sup>. Procura antes, como ele mesmo afirma, partir do *binómio cultura/vida* que atravessa toda a obra de Ortega e ver como ele vai conferindo uma articulação interna a todas as etapas do pensamento do autor estudado. Assim, dedica o capítulo «La dialéctica libertad y cultura» a acompanhar Ortega na sua passagem da cultura como princípio ao vínculo funcional entre cultura e vida, a que se segue uma tentativa de erigir a vida como princípio criador e crítico da cultura que desemboca, depois de 1930, numa etapa final em que a relação entre os dois membros do binómio se aprofunda, revelando a sua natureza dialéctica e tendo na liberdade o instrumento de correcção quer do culturalismo, quer do vitalismo.<sup>46</sup> Embora adopte um critério de abordagem do pensamento orteguiano completamente diferente - e a nosso ver preferível, porquanto permite acompanhar o desenvolvimento das concepções de Ortega a partir de dentro -, Cerezo Galán também sustenta o carácter neokantiano da primeira etapa desse pensamento. Foi, sobretudo, para sublinharmos esta regularidade em leituras tão diversas da evolução da filosofia do mesmo autor que aludimos, neste momento, a três dos melhores exemplos da tentativa de discernir na obra de Ortega um encadeamento de momentos suscitados pelo próprio trajecto biográfico do filósofo.<sup>47</sup>

---

zan los demás aspectos. Sobre cada uno de esos estadios se proyecta la luz de un filósofo alemán: Cohen, Scheler, Spengler, Heidegger, respectivamente.” - IDEM, *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 81.

<sup>45</sup> Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro, *La voluntad de aventura - Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 15 - n. 1.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 15-87.

<sup>47</sup> Apesar de termos recorrido a elas enquanto concordam a respeito da influência inicial do neokantismo em Ortega, as três perspectivas do desenvolvimento da filosofia orteguiana que conduzem aos esquemas de estádios que referimos (e são expostas nos livros citados dos respectivos autores) parecem-nos também globalmente importantes, como introduções a outras abordagens várias do seu objecto de estudo.

modelo espiritual ao autor francês por ele estudado. Para além disso, encontramos, lado a lado com a assertividade que parece transparecer nas afirmações favoráveis ao objectivismo que acima exemplificámos, a pergunta “¿Que haremos en tanto de lo subjetivo, del *yo*, de este gozquecillo místico, tan inquieto, tan exigente, que nos muerde las entrañas y va aullándonos por dentro a toda hora, como famélico, sin dejarnos paz ni virtud quietas?” E Ortega responde que “tiene también sus derechos, siquiera sean transitorios y no muy precisos”.<sup>55</sup> O grito realista de “¡salvémonos en las cosas!”<sup>56</sup> e a conclusão de que “la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas”<sup>57</sup> aparecem-nos desde já enfraquecidos, admitido que é também como nalguma medida essencial à vida do ser humano o seu aperfeiçoamento em função de modelos subjectivos: “La vida impone a cada hombre dos preguntas de muy distinto valor: Primera, ¿qué es el mundo? Esta es la pregunta clásica, objetiva. Segunda: ¿cómo quisiera yo ser en ese mundo, qué género de espíritu quisiera yo tener? Esta es la pregunta subjetiva, y de aquí que hayamos de situarnos frente a la multitud de los sujetos, y entre ellos elegir modelos pasajeros que, dentro de lo imperfecto, nos parezcan más loables, más gratos, más bellos para mejorar, según su ejemplo, las líneas de nuestra silueta personal. Necesitamos también de la Imitación de los Sujetos.”<sup>58</sup> As palavras de Ortega não poderiam ser mais sugestivas da sua tendência, em 1909, para considerar o individual, o *eu*, o subjectivo, como o domínio do *impreciso*, do *passageiro*, do *imperfeito*, que o conhecimento definido como Ciência e Cultura à maneira neokantiana recusa, mas a vida numa das suas dimensões não dispensa.

---

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 446.

<sup>56</sup> Cfr. Parte II - n. 38 e n. 39.

<sup>57</sup> IDEM, *Renan*, in *O.C.*, I, p. 446.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 447. Vinte anos depois, a expressão “salvémonos en las cosas” já liberta de qualquer realismo exclusivista voltaria a ser evocada por Ortega - cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 411.

Esta espécie de ressalva introduzida por Ortega no seu posicionamento anti-subjectivista adquire ainda mais força em *Adán en el Paraíso*<sup>59</sup>, de 1910. Neste ensaio, onde é indiscutível a influência da estética de Hermann Cohen, descobrimos uma nova negação do nosso autor a seguir fielmente as doutrinas em que se inspira. Até Nelson Orringer, que confronta a par e passo *Adán en el Paraíso* com o tratado *Kants Begründung der Aesthetik*, escrito por Cohen em 1889, conclui que, a despeito das semelhanças nas respectivas estruturas, na concepção da arte e mesmo nalguns exemplos a que recorrem, o escrito de Ortega sintetiza doutrinas do mestre de Marburg de uma forma inovadora, insustentável no pensamento de Cohen<sup>60</sup>.

Um aspecto que se torna evidente, mal começamos a analisar o conteúdo desse ensaio de 1910, é a preocupação com a cultura espanhola que serve de enquadramento à reflexão estética aí desenvolvida. O ponto de partida das considerações de Ortega sobre a arte, em particular sobre a pintura, são as obras de Zuloaga que lhe parece colocarem de imediato aos seus apreciadores esta questão: “¿Es así España o no es así?”<sup>61</sup> Ou seja, os quadros do pintor basco obrigam-nos a ir além dos elementos neles contidos, para uma realidade que transcende esses elementos e comprova que “Zuloaga no concluye donde su pintura acaba”<sup>62</sup>. Ortega distingue num quadro o plano das pinceladas, das linhas e das cores em que se transcrevem as coisas do mundo exterior, e o plano do que é verdadeira criação, do que tem apenas vida no interior do quadro: naquele temos algo de real; neste algo puramente virtual que assegura ao quadro uma unidade. A única afirmação que parece fácil desde logo é a de que, num quadro, cor e linha são coisas, ao passo que a unidade referida não. Ortega pergunta em seguida *o que é uma coisa?* - não tanto para esclarecer aquela afirmação, como para salientar uma dificuldade específica da pintura. “Cada cosa es un pe-

---

<sup>59</sup> Cfr. Parte I - n. 128.

<sup>60</sup> Cfr. ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, op. cit., Cap. I, pp. 49-74.

<sup>61</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *A.P.*, op. cit., p. 474.

<sup>62</sup> *Ibid.*

dazo de otra mayor - responde -, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias.”<sup>63</sup> Por isso, para pintar uma coisa é necessário averiguar primeiramente a sua relação com as restantes, o que não só não é fácil, como conduz a diferentes resultados conforme o *ponto de vista* do pintor. Ortega não circunscreve ao contexto da pintura esta sua primeira referência à relação entre a realidade e o ponto de vista ou a perspectiva vital que a constitui. “Compárese lo que es la tierra para un labriego y para un astrónomo - sugere-nos a título de exemplo -: al labriego le basta con pisar la rojiza piel del planeta y arañarla con el arado; su tierra es un camino, unos surcos y una mies. El astrónomo necesita determinar exactamente el lugar que ocupa el globo en cada instante dentro de la enorme suposición del espacio sidéreo: el punto de vista de la exactitud le obliga a convertirla en una abstracción matemática, en un caso de la gravitación universal.”<sup>64</sup> Por outras palavras, a situação ou modo de vida de cada um desses dois homens determina a sua perspectiva de uma coisa, da realidade, o que leva Ortega a afirmar que não existe “esa suposta realidad inmutable y única con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista.” E acrescenta: “El punto de vista crea el panorama.”<sup>65</sup> Não se trata aqui tão-somente de uma asserção com alcance na meditação sobre a arte pictórica que *Adán en el Paraíso* se propõe ser, mas sim de uma primeira entrevisão da teoria orteguiana da realidade e da verdade. Quer dizer, a duas páginas do início de um ensaio, cujo tema de natureza estética é abordado com os propósitos do sistematismo kantiano e através de uma terminologia neokantiana, Ortega afasta-se simultaneamente da concepção tradicional de *coisa* como *substância*; da *coisa em si* que Kant distingue do *fenómeno*; e do *ser* que na concep-

---

<sup>63</sup> Ibid., pp. 474-475.

<sup>64</sup> Ibid., p. 475.

<sup>65</sup> Ibid..



ção de Cohen é uma *ideia* do pensamento construída por este como um problema ao longo da história da ciência.

Isso mesmo se confirma na continuação do texto. Esbatendo-se cada vez mais as tendências objectivistas, a pergunta pela “unidade” ou pelo “ideal” distintivo da pintura conduz Ortega, por um lado, a acentuar a especificidade de toda a arte em relação à ciência e à moral - enquanto nestas “el concepto es soberano: es él la ley, construye él las cosas”, na arte “su papel es meramente de guía, de orientador”<sup>66</sup>; por outro, a radicar a origem de cada tipo de arte na diferenciação da carência de expressão constitutiva do ser humano. E, em seguida, de um só fôlego o raciocínio de Ortega remete-nos do peculiar *ideal* de uma arte (que está para ela como um *órgão* para uma dada *função*) para a *necessidade* que cria essa arte (sendo esta função para aquela) e, em última instância, para o *problema* que está na base de tal necessidade. Ora, é o homem que aparece como o lugar desse primordial problema. “El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema.”<sup>67</sup>

Só a partir do quinto dos dezassete capítulos que compõem o ensaio é possível compreender o valor metafórico do seu título. Enquanto nem a pedra nem o animal se dão conta de que vivem, Adão é o primeiro ser que, feito à imagem de Deus, tem capacidade, tanto de viver, como de se sentir viver.<sup>68</sup> Daí o significado *universal* que Ortega atribui à criação do primeiro homem. “El suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal.”<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, p. 478.

<sup>67</sup> *Ibid.*.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 479-480.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 480.

Esta ideia torna-se ainda mais precisa. “Cuando Adán apareció en el Paraíso (...) comenzó a existir esto que llamamos vida.” Trata-se, pois, da vida humana. E, desde logo, da vida humana como problema, pois para Adão “la vida existe como un problema.”<sup>70</sup> Ortega vai mais longe e afirma que *o homem é o problema da vida*<sup>71</sup>. O título do ensaio é, então, a metáfora para este ser inconfundível, o ser humano, que não se limita a viver, mas antes, como Adão no Paraíso, ao sentir-se viver “es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida”.<sup>72</sup>

Ortega está já muito próximo da intuição fundamental da sua filosofia. Sem dúvida conhecedor da teoria de Cohen segundo a qual a vida individual consiste no problema de realizar a Ideia de si mesmo, o pensador madrileno toma a concepção da *problematicidade* da vida<sup>73</sup> e dá-lhe novos contornos. Em primeiro lugar, faz depender a ciência, a moral e a arte da vida humana. Dividido entre as influências neokantianas recebidas e a afirmação de algo novo que parece impor-se inevitavelmente no seu discurso, diz que o problema que o homem leva dentro de si é de tal ordem que tudo o que faz fã-lo na tentativa de o resolver<sup>74</sup> e, seguindo a máxima *divide et impera*, “el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema.”<sup>75</sup> Nesta passagem é evidente que, conforme Orringer sublinhou, enquanto Cohen parte metodicamente da fundamentação da Cultura como solução do problema da vida individual, o ponto

---

<sup>70</sup> Ibid..

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 480-481.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, p. 480.

<sup>73</sup> Rodríguez Huéscar, analisando o primeiro atributo da vida que se nos revela em *Adán en el Paraíso*, a saber, a sua *estructura problemática* que faz com que a vida não apenas *tenha* problemas, mas também *consista* num problema, considera que a filosofia de Ortega a partir desse momento “no va a ser, en su dimensión más genuina y profunda, otra cosa que la lucha por la posesión intelectual, el despliegue conceptual de esta idea. La problematicidad - sustenta - va a figurar entre las categorías metafísicas primarias. En torno a ellas vamos a ver articularse gran parte de las demás (...)”. - RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 51-52.

<sup>74</sup> Cfr. Parte II - n. 67.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 479.

de partida de Ortega é o próprio problema<sup>76</sup>. Para além do mais, *Adán en el Paraíso* representa já um primeiro esforço orteguiano de meditação e delimitação desse problema em que consiste a vida humana; é já, portanto, um ensaio filosófico que tem esta por objecto. Nele se apontam limites à noção de vida em termos puramente biológicos<sup>77</sup> e se busca “un concepto de vida más general, pero más metódico”<sup>78</sup>. A reflexão desencadeada tem, porém, uma clara inspiração idealista, pois a vida de uma coisa é definida como uma encruzilhada de relações, de influências mútuas em que estão co-implicadas todas as restantes coisas do Universo. Ortega está ainda envolvido, quer pela terminologia, quer pelas doutrinas neokantianas. Recorre ao exemplo do sistema planetário para facilitar a compreensão de que ele é um sistema de movimentos e de relações, em virtude do qual se determina o ser de cada um dos seus planetas. Assim, o planeta Terra não é possível sem os restantes do mesmo sistema, o que é válido igualmente para todos os outros enquanto elementos em mútua relação. E o nosso autor conclui: “Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones”<sup>79</sup>. É óbvio o que há de contraditório entre esta asserção e a concepção perspectivista da realidade que Ortega tinha esboçado anteriormente<sup>80</sup>. O próprio autor reage, numa nota de 1915, ao momento do texto em que afirma, em abono daquela conclusão, que “[u]na piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo”<sup>81</sup>. Lemos nessa nota: “Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco.”<sup>82</sup>. Existe uma diferença considerável entre esta e as notas do mesmo ano apostas

<sup>76</sup> Cfr. ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, op. cit., p. 56.

<sup>77</sup> “La ciencia parece reducir el significado de la palabra *vida* a una disciplina particular: la biología. Según esto, la matemática, la física, la química, no se ocupan de la vida (...)” - ORTEGA Y GASSET, José, *A.P.*, op. cit., p.481.

<sup>78</sup> Ibid..

<sup>79</sup> Ibid..

<sup>80</sup> Ortega volta, inclusive, a evocar, mais tarde no texto, a concepção perspectivista, dando como sabido que “cada par de ojos ve una cosa distinta” - *ibid.*, p. 486.

<sup>81</sup> Ibid., p. 482. Encontram-se ao longo do texto outras frases baseadas na mesma tese, ex., “(...) un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones”; “En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo.” - *Ibid.*, p. 484.

<sup>82</sup> Ibid., p. 482 - n. 1.

por Ortega a outras tantas passagens de textos seus que considera, na leitura posterior, “blasfemia”<sup>83</sup>. Essa diferença, bem como o facto de existirem tais notas levam Julián Marías a tecer uma série de comentários que sintetiza nos seguintes pontos: “1º Cuando Ortega sólo dice que ese concepto «le irrita un poco», esto indica que ya está lejos de ello, pero no le parece simplemente un error o una «blasfemia», sino algo aprovechable, aunque insuficiente e inexacto. 2º El hecho de que Ortega, excepcionalmente, haya puesto notas de rectificación y discrepancia a su propio texto de «Renan» y «Adán en el Paraíso», parece indicio de que estos escritos le importaban *teóricamente* y quería despojarlos de sus errores juveniles. Y 3º Si Ortega se cuida de poner estas notas a algunos pasajes de los que discrepa unos años después y que incluso formalmente repudia, y no lo hace con algunas otras ideas muy significativas, se desprende que se sigue adhiriendo a ellas y que estas, las conservadas sin crítica, son para él lo importante.”<sup>84</sup> A pertinência destes comentários parece-nos justificar a sua longa citação.

Na verdade, em *Adán en el Paraíso* insinuam-se já muitas ideias que Ortega iria desenvolver ao longo da sua obra mais madura. A par de frases que nos manifestam a proximidade em que em 1910 ainda está dos filósofos marburguianos, encontram-se aquelas em que deles se distancia, como quando afirma limites aos conceitos científicos, que para eles eram nada menos que os *construtores* da realidade. À medida que o problema da vida se impõe à meditação, o método do conhecimento revela-se também como problemático. A vida que se trata de investigar não se esgota no estudo biológico, nem em nenhum estudo que procure apenas o geral, a lei. Não nos esqueçamos do lugar que a preocupação com Espanha, com as suas características diferenciadoras, sempre ocupou em todas as decisões de Ortega, como foi o caso da de ir à Alemanha em busca de alimento intelectual que lhe permitisse configurar uma saída pessoal para as questões integrantes dessa preocupação.

<sup>83</sup> Cfr. Parte II - n. 54; IDEM, *A.P.*, op. cit., p. 478 - n. 1.

<sup>84</sup> MARIÁS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 464-465.



Daí que, por mais empolgante que fosse a descoberta do rigor sistemático dos neokantianos, Ortega não poderia satisfazer-se com ele por si só. Em posse da disciplina mental que lhe correspondia, usá-la-ia sempre como instrumento para a compreensão do que se lhe afigurava como problema; se no ensaio de 1910 um tema da pintura o conduz irremediavelmente à vida como problema, é com este que tem de confrontar todo o aprendido. Ora, a ciência, adianta Ortega, “se afana por descubrir ese *ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa. Pero el método que emplea compra la exactitud a costa de no lograr nunca del todo su empeño.” O que permanece por conhecer, ao escapar à abstracção, é o individual, o concreto, o vital. “La ciencia - escribe ainda - nos ofrece sólo leys, es decir, afirmaciones sobre lo que las cosas son en general, sobre lo que tienen de común unas con las otras, sobre aquellas relaciones entre ellas que son idénticas (...).”<sup>85</sup> É por demais significativo o exemplo a que recorre para evidenciar o que para a ciência é inalcançável. “¿Qué es esta piedra venerable del Guadarrama? Para la ciencia esta piedra es un caso particular de una ley general. La ciencia convierte cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta cosa con otras muchas.”<sup>86</sup> Ortega afirma, não que uma pedra da Serra do Guadarrama seja um caso entre outros que uma Lei geral abarca, e sim - isso destaca-se no seu discurso - que *para a ciência* aquela pedra é apenas o que são quaisquer outras pedras. Como poderia Ortega - que tanto apreciava a Serra que era horizonte para Madrid e para os quadros de Velázquez - conformar-se com esta limitação imposta pela abstracção científica? Nem a pedra do Guadarrama é só uma entre outras quimicamente idênticas, nem, por exemplo, Napoleão é só um entre outros seres da espécie humana - diz-nos, reivindicando que “las cosas sean algo más que cosas” e postulando que “la vida es lo individual.”<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *A. P.*, op. cit., p. 482.

<sup>86</sup> *Ibid.*.

<sup>87</sup> *Ibid.*.

Neste contexto Ortega pode retomar a sua reflexão sobre a arte, pois considera que o problema desta é o vital, o concreto, o único, ou seja, o que escapa à ciência<sup>88</sup>. Sem discutir a concepção da *natureza* como *o que acontece segundo as leis da física* contrapõe-lhe a da *vida* como o *absolutamente passageiro* e inventaria alguns dos vectores da difícil missão artística. Procurando, não a materialidade da vida de cada coisa, mas a ficção da sua totalidade, o artista assume a tarefa de refundir na forma estética o material e o emocional. Por isso, o que realiza na sua obra de arte é a criação de uma realidade aí individualizada para sempre.<sup>89</sup> Ortega atribui à pintura, em particular, as finalidades de interpretar o problema da vida na sua multiplicidade de co-relações<sup>90</sup> e ensaia uma abordagem comparativa entre essa arte plástica e a novela. O que ainda nos importa sublinhar nesta etapa de avaliação da proximidade ou distância do pensador espanhol à escola neokantiana de Marburg é como *Adán en el Paraíso* culmina na expressão orteguiana da necessidade de reflectir de uma forma sistemática sobre a *tragédia imensa do viver*<sup>91</sup>. Em termos de reflexão estética, o percurso do ensaio é claro: intrigado com a origem das emoções que nele despertaram os quadros de Zuloaga, Ortega quer saber a quem deve chamar-se *pintor*, o que deve este pintar; considerando que o objecto de um pintor são as *coisas* e estas são apenas *relações*, pergunta pelas relações que serão essencialmente pictóricas; e conclui que estas são as que reflectem a *vitalidade na sua forma espacial*<sup>92</sup> ou, numa fórmula mais breve, “lo pintado ha de ser vida”<sup>93</sup>. Ao longo desse percurso e enriquecendo-o muito, Ortega realiza um exercício de meditação próprio, em que a metáfora de Adão no Paraíso lhe serve ao mesmo tempo de resposta à questão estética e de símbolo da vida humana. Este é o principal problema para o nosso autor e o que o obriga, desde o ensaio que temos vindo a referir, a afastar-se

---

<sup>88</sup> Cfr. *ibid.*, p. 483.

<sup>89</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 483-487.

<sup>90</sup> Cfr. *ibid.*, p. 487 e p. 491.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*, p. 493.

<sup>92</sup> Cfr. *ibid.*, p. 489.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 491.

cada vez mais dos neokantianos, ainda que destes tivesse já incorporado as exigências de rigor filosófico.

Quando analisarmos o conteúdo de *La pedagogia social como programa político*<sup>94</sup> - conferência proferida por Ortega no mesmo ano de 1910 - poderemos verificar de novo como o jovem espanhol não se mantém nos limites estritos dos sistemas dos seus professores de Marburg, mesmo nos momentos iniciais de elaboração do *seu* pensamento. Não obstante, Ortega volta, em 1911, àquela cidade alemã.

Relembremos, porém, que é a esse último ano que no *Prólogo para alemanes* aparece vinculado o “grupo juvenil”<sup>95</sup> que então, na linguagem orteguiana, se sente convicto de que era preciso *lançar a nave à água e abandonar todo o continente idealista*<sup>96</sup>. Ortega, que se inclui a si mesmo no *grupo*, diz-nos que se tratava ainda de *remar até uma costa imaginária* e, de imediato, acrescenta: “Sin embargo, la fortuna nos habia regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología.”<sup>97</sup> Se quisermos resumir desde já o *para quê* que justifica que o filósofo madrileno refira a fenomenologia como um *instrumento*, bastará dizermos que nela viu a possibilidade de identificar os limites do idealismo até aí apenas presentes.

Segundo afirma o próprio Ortega, o seu *estudo a sério da fenomenologia* começou em 1912<sup>98</sup>. A fenomenologia aqui mencionada é, inequivocamente, a que Edmund Husserl

<sup>94</sup> Cfr. Parte I - n. 126.

<sup>95</sup> Cfr. IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 40.

<sup>96</sup> Cfr. Parte II - n. 36.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*, p. 47. Mas é de crer - apesar de não ser fácil documentar o que leu em 1911 - que, durante a sua segunda estada em Marburg, Ortega se terá dedicado, como escreveu San Martín, “a saldar cuentas con el neokantismo y hacerse con la práctica del método fenomenológico.” - SAN MARTÍN, Javier, «La fenomenología de Ortega», in AAVV, *Ortega cien años despues - Homenaje a José Ortega y Gasset en la ciudad en la que cursó su bachillerato*, U.N.E.D. - Centro Asociado de Málaga, Málaga, 1987, p. 105.

(1859-1938) anunciara na sua obra *Logische Untersuchungen* (1900-1901) e que consiste, acima de tudo, num método de análise intencional, que visa determinar a autêntica relação entre o objecto conhecido e o eu que o conhece. Ortega terá percebido desde logo a importância da que se viria a revelar uma das correntes filosóficas mais decisivas do nosso século, dado que em 1913 - precisamente o ano em que se publica o primeiro dos doze volumes do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* - dedica à fenomenologia um discurso, intitulado *Sensación, construcción e intuición*<sup>99</sup>, e os escritos *Sobre el concepto de sensación*, que a «Revista de Libros» publicou entre Junho e Setembro<sup>100</sup>.

O texto de *Sensación, construcción e intuición* começa com um propósito adequado à inauguração de uma Secção Filosófica na *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*, uma vez que quer partir do “problema mismo inicial de la filosofía, el problema que constituye sus umbrales.”<sup>101</sup> Esclarecê-lo implica reflectir sobre a especificidade da Filosofia, disciplina que Ortega apresenta como responsável por provar todas as suas afirmações, incluindo as que fazem dela *a ciência das teorias* científicas. Não é preciso grande perspicácia para perceber a coincidência entre esta concepção orteguiana e o objectivo de Husserl de chegar a uma filosofia fundamentadora, uma filosofia sem pressupostos, apenas orientada por evidências apodícticas. No entanto, o encadeamento do discurso não nos mostra Ortega incondicionalmente rendido à Fenomenologia. Se é verdade que no final entrevemos uma expectativa positiva em relação à possibilidade de a *intuição* husserliana resolver as dificuldades encontradas, tanto pelo empirismo radical de Mach e Ziehen, como pelo idealismo neokantiano, quanto ao problema do conhecimento, não é menos evidente que o nosso autor compreende já a amplitude e a radicalidade da reforma que à Filosofia se

<sup>99</sup> Trata-se do discurso inaugural da Secção Filosófica da *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* proferido no IV Congresso desta associação e publicado, ainda em 1913, em Madrid. Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Sensación, construcción e intuición*, in *O.C.*, XII, pp. 487-499.

<sup>100</sup> Cfr. IDEM, *Sobre el concepto de sensación*, in *O.C.*, I, pp. 244-260.

<sup>101</sup> IDEM, *Sensación, construcción e intuición*, op. cit., p. 487.



impunha, obrigando a uma cuidadosa busca dos meios para a realizar. A Filosofia, defende, é pelo menos em parte a *teoria da teoria*, na medida em que, enquanto as restantes ciências (particulares) supõem as condições constitutivas da teoria *in genere* apenas fundamentando o que em cada uma delas há de particularização dessa teoria, ela não pode ter como supostas essas condições, pois a sua *forma de ciência* coincide com o seu domínio, ou melhor, é também um problema seu. Ainda que possa recorrer a suposições que depois prova por si mesma, ou em que o que é suposto não é dado como verdade provada por nenhuma outra ciência nem por qualquer faculdade que não seja sua, a Filosofia não admite à partida ter carácter genérico de conhecimento verdadeiro, antes assume como sua tarefa encontrar e justificar o critério que garanta a verdade dos juízos ou proposições que integram as suas teorias e toda a teoria.<sup>102</sup> Por isso se pode considerar a *ciência sem supostos* e Ortega diz que como que tem de “ganarse la vida desde la cuna”<sup>103</sup>.

O problema radical da Filosofia é então o de procurar uma *função cognoscitiva* que pelas suas características - e não graças a algo extrínseco - garanta imediatamente aos seus conteúdos o valor de verdades. As funções cognoscitivas são funções de um sujeito, mas o seu correlato ou conteúdo genuíno poderia chamar-se *ser, verdade, realidade* ou *objectividade*. Uma função puramente do sujeito parece ser a solução para o problema, uma vez que o objecto seria conhecido de uma forma directa sem necessidade de qualquer representação intermédia. Segundo Ortega, era isso mesmo que o empirismo radical então sustentava, remetendo para a sensação a condição de possibilidade do conhecimento originário e identificando o ser com o que é sentido, o conhecer com o sentir. Para além de comentar ironicamente o facto de esta posição reduzir o ser humano a mera passividade<sup>104</sup>, o

---

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 487-488.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 489.

<sup>104</sup> “Como manifestación de una época es - digámoslo al pasar - bastante sospechosa esta solución al problema máximo de la cultura. Nótese que en ella se busca el criterio, la esencia misma del saber, «supremo don del hombre» como Goethe cantaba, justo allí donde el hombre como agente desaparece (...). ¿No es

orador levanta contra ela uma objecção essencial, aliás aquela de que parte o Idealismo para a sua concepção construtivista do conhecimento, a saber: o *sentir puro* postulado pelos empiristas só garantiria a *objectividade pura* do conteúdo das sensações se ele próprio fosse encontrado pela mesma função cognoscitiva e não através da análise lógica e psico-fisiológica. Ora, o que Mach chama *elementos*, como por exemplo o som, a luz, etc., não são propriamente *dados* mas sim os resultados a que a ciência chega e que, uma vez encontrados, continuam a não poder dispensar os processos científicos que a eles dão acesso. Isto é, os empiristas consideram *sensações puras* ou *dados* objectivos algo que não satisfaz o requisito de que entre a função cognoscente originária e o ser haja uma relação com carácter de imediata.

É nesta *infidelidade* ou *contradição* que Ortega vê basear-se a posição idealista, à qual o problema se apresentava nestes termos: “Si no hay ninguna función cognoscitiva real en que el ser llegue a nosotros sin deformación subjetiva; si no hay modo alguno en que el objeto sea *dado* al sujeto tendremos, o que renunciar al conocimiento, o que transformar por completo los términos correlativos «ser» y «conocer».”<sup>105</sup> Não renunciando ao conhecimento, Kant, que produz a sua *revolução copernicana* no âmbito lógico, e os neokantianos, que dispensam de valor fáctico todos os actos cognoscitivos, representam por excelência a opção pelo segundo membro da alternativa. Com eles a Filosofia afasta-se da subordinação do conhecer ao ser própria do senso comum, nomeadamente do preconceito de que o conhecimento supõe uma relação de causalidade psico-física entre um sujeito e um objecto (o que faz depender a verdade lógica da verdade factual, ou mesmo a inviabiliza). “Afortunadamente va desapareciendo de la mente contemporánea este prejuicio, que es a la vez una contradicción”<sup>106</sup>, diz Ortega num contexto em que, pelo menos de forma implícita,

---

sintomático de todo un ciclo de la civilización europea esta desconfianza hacia el hombre y esta intención de corregir y rectificar lo específicamente humano mediante lo infrahumano?” - Ibid., p. 490.

<sup>105</sup> Ibid., p. 491.

<sup>106</sup> Ibid., p. 494.

reconhece ao *idealismo científico* um papel positivo na história da discussão do grande problema da Filosofia. Denomina inclusive de *aparente*<sup>107</sup> a dificuldade resultante de o idealismo neokantiano, ao levar ao extremo a inversão dos termos do problema já realizada por Kant, defender que o conhecimento é uma função ideal de resolução de problemas, uma *construção* a que a verdade, a realidade, a objectividade são imanentes. Sabemos já como desta forma o neokantismo concebe o conhecimento à margem de toda a receptividade; o pensamento como capaz de se estruturar por si mesmo e no seu interior construir o ser como objecto ideal; e a Ciência, a Cultura, como o acervo de hipóteses, regras ou ideias, de acordo com as quais deverá actualizar-se o conhecimento válido. Ortega enuncia, porém, duas dificuldades que esta concepção *construtivista* do conhecimento enfrenta. A primeira consiste na necessidade de que a função cognoscitiva parta sempre de um problema, como Hartmann aponta no seu *Systematische Methode*.<sup>108</sup> A um tempo Ortega formula a questão que se coloca ao idealismo neokantiano e antecipa uma possibilidade de resposta: “Un problema no es simplemente la nada, es algo, contiene alguna determinación por simple y borrosa que ella sea”, mas o idealismo “puede decir - ya Platón insistía sobremano en ello - que los problemas nacen de soluciones previas a problemas más sencillos.”<sup>109</sup> Uma segunda dificuldade que a teoria idealista do conhecimento não conseguirá contornar tão facilmente é apresentada sob a forma de pergunta: “¿basta con el carácter de construcción (...) para definir el conocimiento? ¿Es conocimiento sólo y esencialmente la determinación de los fenómenos según puntos de vista hipotéticos? En suma: aun reconociendo que la teoría sea una actuación, una generación de los objetos (...) ¿puede decirse que sea sólo eso?”<sup>110</sup> Do modo como Ortega desenvolve diversos aspectos que estas interrogações contêm podemos concluir que a dificuldade era autenticamente sentida. Recorrendo à categoria de

---

<sup>107</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 493-494.

<sup>108</sup> Cfr. *ibid.*, p. 496.

<sup>109</sup> *Ibid.*.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 497.

*consentimento* de Leibniz - na qual via a antecipação da *unidade transcendental da apercepção* de Kant e da *unidade do pensar* de Cohen<sup>111</sup> -, o filósofo espanhol diz não ver possibilidade de o sujeito afirmar a *coincidência* entre os dois termos, cujo *consentimento* integra o conhecer, sem que eles estejam, de alguma forma, presentes previamente a esse sujeito<sup>112</sup>. Por outro lado, considera que nem sequer tal coincidência é uma construção; trata-se, sim, de algo de que o sujeito se apercebe. É precisamente neste ponto da reflexão de Ortega que a *intuição husserliana* surge como hipótese para responder ao problema do conhecimento que nem o empirismo resolvia, pois caía em contradição, nem o idealismo, pois “bien puede, en su totalidad, ser la función cognoscitiva una construcción del objeto; pero cada uno de los pasos o momentos de ella exige una simple intuición de los términos puestos en relación.”<sup>113</sup> Vários exemplos justificam que um juízo ou uma proposição supõem sempre a intuição, quer dos termos nele ou nela relacionados, quer da relação entre estes, antes mesmo de se pôr o problema propriamente do ser ou da verdade aí implicados. No caso do juízo “*a*” é causa de “*b*” é necessária a presença em mim de “*a*” e “*b*”, por um lado, e de “causalidade”, por outro, antes de tudo o mais. Alerta Ortega para a diferença entre sustentar isto e a concepção, para ele inadmissível, do sujeito e do predicado do juízo como sendo dois conceitos ou duas representações prévias; qualquer proposição do tipo *um quadrado redondo é impossível* é suficiente para demonstrar que, não sendo o *quadrado redondo* um conceito e menos ainda uma representação, alguma coisa é para o sujeito antes de ele poder afirmar a sua impossibilidade. Em suma, o que Ortega em 1913 já defende, sem hesitar, é a necessidade, para esclarecer o problema primário da Filosofia, da *intuição*, isto é, “una función previa aun a aquella en que construimos el ser o el no ser.”<sup>114</sup> No entanto, diz também aos seus destinatários ser cedo para avaliar com clareza os *limites* e a *constitui-*

---

<sup>111</sup> Cfr. *ibid.*, p. 496.

<sup>112</sup> Cfr. *ibid.*, p. 497.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 498.

ção da novidade husserliana em torno da qual se geravam então discussões muito variadas e profundas. A nota final, essa é de expectativa positiva, conforme tínhamos antecipado: “Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía.”<sup>115</sup>

Tinha Ortega um conhecimento suficientemente amplo da Fenomenologia de Husserl já nessa altura, ou seja, no ano precisamente em que este publica *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie?* Mais do que o discurso *Sensación, construcción e intuición* que acabámos de considerar, é a série de escritos, também de 1913, *Sobre el concepto de sensación*<sup>116</sup> que permite responder afirmativamente a essa pergunta. Ortega elabora aí uma recensão da tese “doctoral” *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* de Heinrich Hoffmann, um discípulo de Husserl que no seu trabalho, para além de examinar diversas definições psicológicas de *sensação* - nomeadamente as de Ebbinghaus, Hildebrand e Wundt -, pretende chegar ao conceito fenomenológico da *sensação*. Esta finalidade de Hoffmann dá ao nosso autor oportunidade de completar a sua atenta análise dos temas da dissertação com o esclarecimento da fenomenologia como método. As vantagens deste compreendem-se melhor no contraste com a dedução e a intuição, que chegam a proposições cuja verdade procede, ou de outras dadas como provadas, ou de conceitos puramente lógicos estabelecidos como axiomas, mesmo quando essas proposições se referem a objectos materiais. Tanto num caso como noutro, portanto, estamos perante *métodos indirectos de obtenção de proposições verdadeiras*, o que pressupõe o *abandono dos objectos* nelas considerados<sup>117</sup>. A fenomenologia, por seu turno, admite a possibilidade de nos darmos conta de estados objectivos individuais, através da *intuição* e de nesta abstrairmos dos elementos espaço-temporais, transformando o que inicialmente era *intuição individual* em *intuição essencial*. Deste modo, a verdade das proposições não implica o afasta-

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 499.

<sup>116</sup> Cfr. Parte II - n. 100.

<sup>117</sup> Cfr. ibid., pp. 249-251.

mento dos objectos nelas referidas, sendo ao mesmo tempo viável libertá-los das notas individualizadoras da experiência em que se nos dão e *descrever* o que eles *são*. Se atendermos à data de *Sobre el concepto de sensación*, é surpreendente a clareza com que aí aparecem enunciados os vectores principais do método fenomenológico, num momento em que o próprio Husserl considera ainda *extraordinariamente difícil* compreender o sentido peculiar dos problemas da Fenomenologia<sup>118</sup>. Ortega cita a na altura recentíssima edição original de *Ideen* e resume as suas grandes teses: “Hay una «manera natural» de efectuar los actos de conciencia, cualesquiera que ellos sean. (...) la «postura natural» en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos «mundo». (...). A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos.” “Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe*, naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí misma, y en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*.”<sup>119</sup> Para situar a importância da busca por Hoffmann de um conceito de sensação, Ortega tinha já referido a unidade, na consciência, de actos de diferente grau que têm entre si uma relação funcional, salientando o carácter básico ou fundamental dos actos que apresentam imediata e simplesmente objectos - actos *apresentativos* - mesmo quando eles são *periféricos*, ou seja, não constituem o eixo da nossa atenção.<sup>120</sup> Com isso chamava a atenção para “el complejo edifi-

<sup>118</sup> Cfr. HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962, p. 9.

<sup>119</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre el concepto de sensación*, in *O.C.*, I, p. 252.

<sup>120</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 248-249.

cio de nuestra conciencia integral”<sup>121</sup> e antecipava nalguma medida o rigor necessário a uma análise da consciência. Agora, a distinção fenomenológica entre o plano dos actos perceptivos enquanto se realizam na *atitude natural* da consciência e o plano em que esta se vira sobre si mesma para *contemplar* a percepção revela essa intenção de rigor e até a subtileza de preconizar como chave de toda a análise a própria consciência. Esta, na reflexão sobre a sua actividade perceptiva, nem a altera, nem a explica; suspende-a, coloca-a tão-somente *entre parêntesis*, permitindo passar da atitude natural à descrição pura dos actos de consciência e dos seus objectos. O que se obtém é o *fenómeno* entendido, como Ortega sublinha, não à maneira kantiana, mas como “el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva”<sup>122</sup>. A Fenomenologia, que é ao mesmo tempo a metodologia e a realização desta descrição, distingue-se da Psicologia precisamente por ultrapassar o sentido da consciência como um facto e a analisar como *consciência de* algo, que nela se constitui como objecto; numa há lugar para a descrição empírica, noutra para uma descrição pura que nos situa no plano de uma *objectividade primária* em que tudo é tomado conforme *aparece* (*phainomenon*) por redução fenomenológica. Ortega recorre a um exemplo para tornar mais claro o lugar e a relevância da *consciência de* na teoria proposta por Husserl: “El brillo metálico es esta patente peculiaridad luminosa que percibimos como envolviendo este objeto de plata. Un físico estudiará por qué combinaciones no patentes, inmanifiestas, se produce este fenómeno. El psicólogo estudiará por qué mecanismo psicofisiológico llegamos a esa percepción. El físico, pues, busca del lado de allá del fenómeno «brillo metálico» la constitución de la cosa material que en aquél se nos manifiesta. El psicólogo busca la génesis del mismo en la realidad de una psique individual. Ambos, pues, parten del *fenómeno* y lo abandonan por (...) productos de una operación racional constructiva. Y el caso es que antes de todo esto hu-

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 249.

<sup>122</sup> Ibid., p. 253.

biera convenido entenderse sobre qué sea el «brillo metálico» mismo - o de otro modo - qué clase de colores y en qué disposición, etc., tenemos que verlos para que, en efecto, veamos brillo metálico.”<sup>123</sup> Não saberíamos exprimir tão bem e em menor número de palavras o que Ortega quer dizer com estas suas que acabamos de citar. Por um lado, elas afirmam a necessidade primordial de fixar a *essência* dos *fenómenos* por mais vulgares que estes pareçam, como no exemplo dado<sup>124</sup>. Por outro, apontam para o que há de herdado e de novo na Fenomenologia: no idealismo clássico os objectos já eram, antes de tudo o mais, presenças imediatas na consciência, embora esta sua objectividade primária fosse depois circunscrita a uma determinada classe de objectos que passavam a ser considerados toda a realidade; a Fenomenologia, por seu turno, procura manter-se no plano do *vivido*, no que ele tem de imediato e de patente, para aí descobrir descritivamente a realidade de que a consciência é *consciência de*.

Neste contexto de apresentação do fundamental do método fenomenológico aos seus compatriotas e antes de retomar a sua recensão da tese de Hoffmann, Ortega, a propósito da sua referência à *consciência - intencional*, podemos nós qualificar - como sendo o *plano das vivências*, introduz uma nota que tem um significado muito importante na filosofia propriamente orteguiana. Nessa nota o autor menciona uma questão terminológica, para a qual pede ajuda aos que se interessam pela filosofia espanhola e aos filósofos. Trata-se do problema da tradução do termo “Erlebnis”, na língua alemã, pelo espanhol “vivencia” que Ortega, por ela responsável, enunciou assim: “Esta palabra, “Erlebnis”, fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla,

---

<sup>123</sup> Ibid., p. 255.

<sup>124</sup> Fixar o que seja o brilho metálico, que é o que vemos - enquanto e só enquanto o vemos -, parecerá simples e supérfluo, mas, diz Ortega, basta tentar defini-lo para se verificar como é uma “tarea sobremanera penosa. Probablemente no se ha dado todavía una descripción satisfactoria de cosa tan baladí. Si la hubiéramos a la mano poseeríamos la definición de la «conciencia de» brillo metálico (...)” - Ibid..



he tenido que desistir y buscar una nueva.”<sup>125</sup> O que em seguida apresenta para justificar a tradução preferida merece a nossa maior atenção, pois parece sintetizar bem, quer um afastamento inequívoco do neokantismo, quer uma reflexão própria em que a fenomenologia husserliana é ponto de partida para uma doutrina original sobre a realidade radical. Diz Ortega que “en frases como «vivir la vida», «vivir las cosas», adquiere el verbo «vivir» un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que «vivencia». Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo (...) una unidad de vivencias.”<sup>126</sup> O apelo que aqui é feito a *cada actualización* da relação entre um sujeito e certos objectos para definir uma *vivência*, bem como a ideia de que essa relação *faz parte* do meu eu podem ser lidos como antecipações das formulações especificamente orteguianas, primeiro da vida como o que cada ser humano faz numa dada circunstância e, mais tarde, desta vida individual como a realidade radical.<sup>127</sup>

Um outro texto indispensável para podermos compreender o valor da Fenomenologia para Ortega é o *Ensayo de estética a manera de prólogo*<sup>128</sup>, que data de 1914, o ano decisivo em que o filósofo profere a conferência sobre *Vieja y nueva política* e publica o seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote*. A despeito de ser o prólogo a um livro de poesia

<sup>125</sup> Mariás, que é um dos autores que salientam a importância desta nota, refere-a justamente como o contexto em que Ortega “introduce el término «vivencia» (...) que ha adquirido carta de naturaleza en nuestra lengua”. - MARIÁS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, p. 525.

<sup>126</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre el concepto de sensación*, op. cit., p. 256 - n. 1.

<sup>127</sup> San Martín corrobora esta leitura, reconhecendo na meditação da citada nota uma importância *genética* em relação à filosofia orteguiana posterior: “No creo que se pueda desestimar la importancia que genéticamente pueda tener esa reflexión del Ortega de 1913 para comprender el sentido de la noción de realidad radical así como la frase de *Meditaciones del Quijote*, recorda[d]a después en el “Prólogo para alemanes”: “Tanto la vida social como las demás formas de cultura se nos dan bajo la especie de vida individual”. - SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Ortega*, op. cit., p. 107.

<sup>128</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, in *O.C.*, VI, pp. 247-264.

- *El pasajero*, de José Moreno Villa -, o *Ensayo de estética a manera de prólogo* inclui uma parte considerável dedicada à reflexão filosófica que a distinção entre a Beleza e a Utilidade desencadeia. Uma primeira menção ao carácter excepcional da experiência de gozo estético leva Ortega a ironizar a respeito da confusão entre o domínio das obras artísticas ou belas e a sua utilização; em virtude, ora de uma pedagogia que faz da cultura estética uma coisa com hora fixa, ora de uma redução da arte à indústria decorativa, a emoção provocada pela Beleza é drasticamente limitada e o objecto estético ignorado na sua peculiaridade.<sup>129</sup> Ortega revela-se-nos imbuído do espírito a que alude quando escreve que este “buen siglo XX, que nos lleva en sus brajos fuertes, de músculos tensos, parece destinado a romper con algunas hipocresías, insistiendo en las diferencias que separan a las cosas.”<sup>130</sup> Tanto a escola neokantiana em que estudara, como a Fenomenologia com que também aí contactara, reforçavam no filósofo espanhol a sua tendência naturalmente inconformada com a falta de clareza e de rigor, em particular quanto à Ciência, à Ética e à Estética. Por isso, não é apenas majestático o plural nesta sua frase: “Sentimos que de la raíz de nuestro ánimo asciende como una voluntad de mediodía enemiga de las visiones crepusculares donde todos los gatos son pardos.”<sup>131</sup> Sentia-o como uma obrigação que não lhe era exclusiva, mas era a de um novo momento na história do filosofar no qual, como já dissemos anteriormente, o procedimento fenomenológico lhe parecia ser um instrumento privilegiado. Não estranhámos, pois, que Ortega desenvolva a sua meditação irmanado das mesmas intenções de análise cuidada dos actos cognoscitivos, ainda que sem mencionar no prólogo uma só vez a Fenomenologia e num contexto em que tratava de circunscrever o objecto estético. O que é surpreendente, sim, é que neste *Ensayo de estética a manera de prólogo* Ortega sustente já,

---

<sup>129</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 248-249.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>131</sup> *Ibid.*

contra a primitiva teoria husserliana, que o “yo ejecutivo” é irreduzível. Vejamos como e em que termos tem lugar essa reflexão orteguiana.

Partindo da recusa da confusão entre a Beleza e a Utilidade, Ortega afirma que só podemos *usar* ou *utilizar* as coisas que, vice-versa, “son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria”<sup>132</sup>. E de imediato surge a tese segundo a qual só em relação ao *eu* é impossível essa *atitude utilitária*. Conforme Ortega interpreta, o imperativo ético kantiano traduz a aspiração a tratar os outros homens como fins, como pessoas e não como meios, como coisas, no entanto, deixa uma *margem para o arbítrio*: perante o outro homem *deve-mos* tratá-lo como um *eu mesmo*, mas *podemos* tratá-lo, ou como tal, ou adoptando uma postura utilitária. Essa *margem*, para o filósofo madrilenho, “no sería posible si los demás individuos humanos fueran realmente “Yo”.”<sup>133</sup> Daí que conclua que um *tu* ou um *ele* só *ficticiamente* poderão ser *eu* e reafirme a tese de que o *eu* (autêntico) é “lo único que, no sólo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa”<sup>134</sup>. Ortega recorre à significação peculiar da elocução em primeira pessoa para ilustrar a distância entre o verdadeiro *eu* e tudo o resto, seja coisa ou pessoa. Dá como exemplo o sentido do verbo *andar* que aparentemente é o mesmo em *eu ando* e em *ele anda*. Todavia, se prestarmos bastante atenção, notaremos que uma e outra flexão verbal referem realidades muito diferentes. “El andar de “él” - analiza o autor do prólogo com acuidade - es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio: una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el “yo ando” tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio - el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. (...). Diríase que en el “yo ando” me refiero al andar visto por dentro de lo que él es y

---

<sup>132</sup> Ibid., p. 250.

<sup>133</sup> Ibid..

<sup>134</sup> Ibid., p. 251.

en “él anda”, al andar visto en su exterior resultado.”<sup>135</sup> Ortega acrescenta ainda que enquanto há verbos, como o exemplificado, em que a significação mais evidente é a exterior, em verbos como *desejar*, *odiar*, *sentir dor* dá-se o contrário. Em qualquer dos casos, sendo mais, ou menos nítida a diferença entre um verbo em primeira e em terceira pessoa, o que importa acima de tudo é captá-la e entender que há um *eu-andar* distinto do *andar dos outros*, como há uma *dor sentida* inconfundível com a imagem ou o conceito de dor. O *eu* surge então vinculado, não ao andar que observo, mas ao que executo, não a uma imagem de dor, mas à dor enquanto dói. Nesta altura a reflexão de Ortega envereda por um caminho novo, em que da conclusão da diferença entre algo vivido e a sua imagem passa à afirmação do verdadeiro *eu* como algo de irredutível e perfeitamente compenetrado com a acção que executa. Esse caminho é ainda hesitante. Parte da exclusão que se verifica no último exemplo apontado: a imagem de uma dor não dói e, mais ainda, afasta a dor, substitui-a pela sua *sombra ideal*; a dor doendo é o contrário da sua imagem, como se prova pelo facto de no momento em que se torna imagem deixar de doer. “*Yo* significa, pues, (...) todo - hombres, cosas, situaciones -, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose.”<sup>136</sup> A distinção parece existir apenas entre a imagem e o ser de que é imagem e, por consequência, entre a visão exterior de algo e a visão interior, ao ponto de Ortega afirmar que *tudo*, “mirado desde dentro de sí mismo, *es yo*”. Contudo, tem ainda de corrigir esta frase, pois quando nos virmos sobre nós mesmos e procuramos fixar o nosso *eu*, o sujeito dos nossos actos, o que encontramos já não é o *eu executivo*, dado que com o nosso acto mais recente transformamos os anteriores em objecto e o eu, antes verdadeiro, em coisa. “Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo ni dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo viviente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente.

---

<sup>135</sup> Ibid..

<sup>136</sup> Ibid., p. 252.

El yo doliente, hablando con precisión, fué, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante.”<sup>137</sup> Este ponto a que chega a meditação orteguiana confere um sentido mais rico e mais preciso à tese da impossibilidade de perante o *eu* adoptarmos uma atitude utilitária. Primeiramente, vimos que ele implica interioridade, *intimidade*, pelo que não podemos situar-nos perante ele; agora, Ortega defende que, ao quisermos captá-lo em acção, desencadeamos uma outra acção que suspende aquela e com ela o verdadeiro *eu*. Assim, tão indirecto é o conhecimento do meu *eu* como o dos outros homens e das coisas<sup>138</sup>.

O pensamento orteguiano desemboca, então, num “rígido dilema” que pode ser reformulado deste modo: ou tomamos algo como objecto da nossa compreensão, da ciência ou de qualquer forma de juízo de existência e então converte-se em imagem e “deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo”; ou temos uma experiência de *relação íntima*, de *verdadeira intimidade*, ou seja, temos “nuestro individuo, nuestra vida”, “algo en cuanto ejecutándose”, e então não podemos tomá-lo como puro objecto.<sup>139</sup>

Com base em todo o percurso aqui sintetizado, Ortega desenvolve por fim a sua reflexão estética, em que a arte e a metáfora - enquanto forma elementar do objecto estético - são pensados em função das concepções filosóficas antes expostas. O círculo aberto com a referência à emoção profunda e não utilitária da captação da Beleza como que se fecha na afirmação, só agora plenamente compreensível, de que “la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva - frente a quien las otras noticias de la ciencia *pare-*

<sup>137</sup> Ibid., pp. 252-253.

<sup>138</sup> “Ese yo, a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos. Y, viceversa: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo. Como la luna me muestra sólo su pálido hombro estelar, mi “yo” es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver sólo su espalda envuelta en el paño de una capa.” - Ibid., p. 253.

<sup>139</sup> Cfr. *ibid.*, p. 254.

cen meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos.”<sup>140</sup> Também a teoria da metáfora que constitui o capítulo mais longo, o V, do *Ensayo de estética a manera de prólogo* deve ler-se à luz da doutrina que afasta a *realidade executiva* da dualidade característica do conhecimento, a saber, do sujeito que conhece e do objecto que é conhecido. Uma vez que não pretendemos demorar-nos agora com a avaliação do lugar que na filosofia e no estilo de Ortega a metáfora ocupa, limitemo-nos, para já, a destacar que no prólogo de 1914 ela significa uma espécie de *proposta* de identidade entre as imagens de duas ou mais coisas reais por nós transpostas para um “lugar sentimental”.<sup>141</sup> Esta transposição é possível, na medida em que a *imagem* tem duas caras: por um lado, é imagem de uma ou de outra coisa; por outro, é, enquanto imagem, algo meu - é o equivalente subjectivo da imagem objectiva a que Ortega chama *sentimiento* e, uma vez que corresponde aos actos do sujeito enquanto se executam, *sentimiento ejecutivo*. O que a metáfora faz, quer através da semelhança, quer sobretudo através da diferença real entre os seus elementos, é aliciar-nos a ver cada um destes elementos como se fosse o outro. Embora excluindo-se pela sua opacidade material, nas minhas imagens deles é possível *viver* (no sentido de *operar*) a sua identidade, a sua transparência num *novo corpo de carácter objectivo* que faz de cada metáfora, segundo Ortega, “el descubrimiento de una ley del universo”<sup>142</sup>.

Por conseguinte, no *Ensayo de estética a manera de prólogo*, a meditação inicial sobre o *eu* e a teoria sobre a metáfora enquanto *objecto estético elementar* ou *célula bela* - como Ortega também lhe chama<sup>143</sup> - harmonizam-se, em virtude de uma concepção da

<sup>140</sup> Ibid., p. 256.

<sup>141</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 256-261. Numa curta nota, Ortega resume: “La palabra «metáfora» - transferencia, transposición - indica etimológicamente la posición de una cosa en el lugar de otra: *quasi in alieno loco collocantur*, dice Cicerón (*De oratore*, III, 38). Sin embargo, la transferencia es en la metáfora siempre mútua: el ciprés en la llama y la llama en el ciprés [do exemplo de metáfora *o cipreste é como o espectro de uma chama morta*, de López Picó] - lo cual sugiere que el lugar donde se pone cada una de las cosas no es el de la otra, sino un lugar sentimental, que es el mismo para ambas. (...)” - *Ibid.*, p. 261 - n. 1.

<sup>142</sup> *Ibid.*.

<sup>143</sup> Cfr. *ibid.*, p. 257.

*realidade executiva* que, se por um lado inviabiliza a contemplação cognoscitiva do que é cada coisa, por outro permite que a arte seja criadora de uma nova objectividade assente na operação de um indivíduo que, por usar como meios de expressão os seus *sentimentos executivos*, dá ao objecto estético, através do seu *estilo*, o carácter de se estar executando<sup>144</sup>. Assim, na estátua *O Pensador*, de Rodin, vê Ortega “el acto mismo de pensar ejecutándose”.<sup>145</sup>

Como dissemos, o autor do prólogo não menciona sequer a Fenomenologia. Contudo, em pleno período de expectativa em relação às possibilidades de a teoria husserliana vencer os problemas, que nenhuma das formas empiristas e idealistas tinham cabalmente resolvido, o *Ensayo de estética a manera de prólogo* surge, quer como uma primeira objecção à redutibilidade do que Husserl designou *atitude natural*, quer como um prenúncio de que para Ortega o plano em que o *eu actua com as coisas*, o plano da *vida individual* é irrenunciável. O filósofo espanhol, já claramente afastado do neokantismo, prepara-se agora para elaborar um pensamento que não se confundirá também com a fenomenologia husserliana, embora parta das mesmas questões essenciais. No *Prólogo para alemanes* sublinhámos o valor instrumental que Ortega reconheceu<sup>146</sup>, provavelmente logo a partir de 1911<sup>147</sup>, à teoria então recém-divulgada na Alemanha<sup>148</sup>. E, no entanto, nas linhas que se

<sup>144</sup> Cfr. *ibid.*, p. 262. O objecto estético implica, pois, subjectividade, pressupõe o artista que para o criar desrealiza as coisas; por isso, Ortega afirma que “el estilo es el hombre” - *ibid.*, p. 263 e cfr. *ibid.*, p. 247. No entanto, “esa subjetividad sólo existe en tanto que se ocupa con cosas”, pelo que “el estilo procede de la individualidad del “yo”, pero se verifica en las cosas.” - *Ibid.*, p. 263.

<sup>145</sup> Cfr. *ibid.*, p. 255.

<sup>146</sup> Cfr. Parte II - n. 97.

<sup>147</sup> Segundo Mariás, “Ortega no tuvo nunca ese prurito, característico de los incapaces de crear, que sienten la impaciencia de adelantar ante todo su «objeción», su pequeño reparo (...)” - MARIÁS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, p. 528. De facto, Ortega não poderia satisfazer-se com a mera *objecção* ou o *reparo* referidos por Mariás, tanto mais que considerava, como regista no mesmo *Prólogo para alemanes*, que a “verdad viva no se rige según las reglas de la disputa escolástica. Y no se ha probado plenamente que una idea es errónea mientras no se tiene la otra idea clara y positiva con que vamos a sustituirla.» - ORTEGA Y GASSET, José, *P.A.*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>148</sup> Não nos esqueçamos de que foi em 1907 que Husserl deu em Göttingen as cinco lições do curso *Die Idee der Phänomenologie*, publicado com este título apenas postumamente, em 1950.

seguem à expressão daquele juízo, o autor tenta ser mais preciso e, referindo-se ao significado da Fenomenologia para os jovens que estudavam em Marburg mas por diversas razões não podiam ser neokantianos<sup>149</sup>, afirma que tão-pouco se entregaram *plenamente* à doutrina de Husserl. Apesar de breve, a justificação aduzida é sobremaneira importante: “Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la «fina estructura» de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema.» E Ortega conclui: “Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue ... una buena suerte.”<sup>150</sup>

Esta avaliação da teoria fenomenológica repete-se praticamente ao longo de toda a obra orteguiana, tanto no que tem de elogio, como de crítica. No último grande trabalho de Ortega, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, o que frequentes vezes não passava de uma rápida observação a Husserl ou às suas propostas transforma-se num longo e bem organizado sumário<sup>151</sup> do que tinha levado o pensador espanhol, conforme ele diz, a *abandonar a fenomenologia no momento de a receber*<sup>152</sup>. O que aí é enunciado pressupõe o núcleo essencial do pensamento orteguiano que preferimos abordar adiante, numa perspectiva mais circunstanciada do seu desenvolvimento interno. Todavia, retiremos para já desse contexto de *La idea de principio en Leibniz* dois elementos que consideramos fundamentais para compreender como se consolida a vocação filosófica de Ortega. Em primeiro lugar, tomemos a afirmação de que “es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido,

---

<sup>149</sup> Cfr. Parte II - n. 36.

<sup>150</sup> Ibid., p. 42.

<sup>151</sup> Cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 273 e ss. e p. 273 - n. 2.

<sup>152</sup> Cfr. *ibid.*, p. 273.



no posee”<sup>153</sup>. Parece-nos de máxima relevância que no mesmo parágrafo em que Ortega regista o *seu abandono da fenomenologia* refira também a *necessidade de integrar o método fenomenológico*, cuja limitação considera, uma vez mais, residir na falta de carácter sistemático. Alterando apenas os termos em que a questão é colocada, poderíamos dizer que o filósofo madrilenho expressa a pretensão de retirar da Fenomenologia o método fenomenológico e usá-lo no âmbito de um pensamento sistemático. A análise que faremos da filosofia de Ortega, nos seus temas, método, ou linguagem deverá permitir por fim aferir essa pretensão, assim como o sentido autêntico do imperativo de sistema a ela associado.

Repare-se que em Ortega a exigência de rigor sistemático - em boa parte devida aos ensinamentos de Cohen<sup>154</sup> - aparece em momentos cruciais de fundamentação do seu pensamento. São de 1908 estas palavras, escritas durante a polémica com Ramiro de Maeztu<sup>155</sup>: “Un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas incommoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema.”<sup>156</sup> Num outro artigo da mesma ocasião, depois de esclarecida a noção de *sistema* como *unificação dos problemas que constituem a visão do mundo*, podemos ler: “Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador.”<sup>157</sup> A razão mais substancial da polémica

<sup>153</sup> Ibid.. Esta afirmação bem como as com ela relacionadas no texto, que, embora publicado postumamente, foi escrito quase na totalidade em 1947 - cfr. *ibid.*, p. 61 -, são expressamente mencionadas por Ortega como integrantes de uma sua posição, há longa data assumida, face à Fenomenologia.

<sup>154</sup> Concordamos inteiramente com esta síntese de Robert McClintock: “It was discipline, not discipleship, that Ortega received from Cohen; hence, rather than adopting the latter's system, Ortega learned the importance of developing one himself.” - McCLINTOCK, Robert, *Man and His Circumstances: Ortega as Educator*, op. cit., p. 50.

<sup>155</sup> Cfr. Parte I - Cap. 2.

<sup>156</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *¿Hombres o ideas?*, in *O.C.*, I, pp. 439-440.

<sup>157</sup> IDEM, *Algunas notas*, in *ibid.*, p. 114. Que se tratava de uma convicção profunda e de um propósito nunca abandonados por Ortega prova-o a sua persistência em textos fundamentais separados deste e entre si por muitos anos. Ex., em 1934, com uma finalidade que esclarecemos no corpo do trabalho, refere a “voluntad de sistema” como “la dura obligación específica del filósofo” - cfr. Parte II - n. 36; em 1947, usa

que Ortega manteve com Unamuno, não apenas em 1909<sup>158</sup>, mas, de uma forma ou de outra, praticamente sempre, é sem dúvida também essa obrigação de rigor sistemático. Antes da sua experiência neokantiana, já Ortega denuncia no professor de Salamanca um *misticismo que não o convence*<sup>159</sup> e não julgamos injustificada a interpretação de que o que verdadeiramente separou os dois a nível teórico foi o modo de conceber a relação entre o sistematismo racional e a vida: enquanto para Unamuno esta é limitação e tragédia que condena a razão ao paradoxo e ao fracasso, para o pensador mais jovem a responsabilidade intelectual testa-se na busca da racionalidade nos limites da própria vida. O grande problema unamuniano permanecia aos olhos de Ortega por resolver e apresentava-se-lhe como inevitável em ambos os termos. Daí que o sistema à maneira idealista - romântica, ou marburgiana - também não cumprisse essa tarefa filosófica. Preparado nos rigores de uma *escola* germânica à qual dirige o encómio de ter *elevado o nível da filosofia*<sup>160</sup>, Ortega debate-se com uma das questões que escapam ao *cânone*<sup>161</sup> dos seguidores de Cohen. A sua formulação não é ainda precisa quando o jovem pensador contacta em Marburg com a Fenomenologia, a princípio através de Natorp provavelmente.<sup>162</sup> Apesar disso, terá sido o propósito de salvaguardar as *coisas mesmas* sem perder a objectividade o que mais o atraía na *intuição* de Husserl. Por outro lado, é possível documentar que, desde cedo, Ortega não sujeita a sua meditação à ortodoxia das *Ideen*. I. O *Ensayo de estética a manera de prólogo*

---

uma expressão próxima ao afirmar que “la *responsabilidad sistemática* (...) es la obligación definitoria del filósofo” - IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 163.

<sup>158</sup> Cfr. Parte I - Cap. 2.

<sup>159</sup> Cfr. *Epistolario*, op. cit., Carta I - Madrid, 6.I.1904.

<sup>160</sup> Cfr. Parte II - n. 15.

<sup>161</sup> Cfr. Parte II - n. 20.

<sup>162</sup> “Sabido es (...) que pocos de los que profesaban en Marburg sabían más que Natorp sobre la fenomenología. Había mantenido correspondencia con Husserl por lo menos desde 1894, y a la lógica y a la psicología de Natorp debía Husserl no poco de su pensamiento maduro. Ambos filósofos se respetaban mutuamente, y se complacían en señalar, cuando era posible, las semejanzas de sus doctrinas. [Iso Kern, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, págs. 13 y 321-373. (...)]” - ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, op. cit., p. 76.

pode até não significar, como Mariás considerou sem reservas<sup>163</sup>, a ultrapassagem orteguiana definitiva da Fenomenologia no que tem de afirmação da consciência como realidade absoluta, mas - vimo-lo já - representa um esforço considerável do seu autor para filosofar *por si*. Não encontramos aí as categorias neokantianas que cotejámos, a título de exemplo, em escritos de 1907 a 1911, nem a referência directa à doutrina husserliana, que era o conteúdo principal dos dois textos de 1913 que pormenorizadamente citámos. No entanto, de modo difuso é esta fenomenologia, há tão pouco tempo tida como promissora<sup>164</sup>, que cremos entrever-se no prólogo do ano seguinte, como contraponto de um pensamento que, em boa medida graças a ela, começa a formular *com precisão* o seu problema nuclear.

É agora oportuno retirar, de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, o segundo dos elementos que atrás considerámos fundamentais na justificação dada por Ortega para o *seu abandono da fenomenologia*. Imediatamente após registar a falta de uma *dimensão de pensar sistemático* no método fenomenológico, o pensador madrilenho escreve que “para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema.”<sup>165</sup>. Esta frase afigura-se-nos a chave mestra para a compreensão da importância primordial que a vida humana tem na filosofia orteguiana. É uma frase cujo valor decisivo poderia ser encoberto por tudo o que soubéssemos já de antemão<sup>166</sup>. No entanto, quando nela percebemos a dependência do carácter sistemático do pensamento, não de opções metodológicas prévias à meditação sobre um objecto - como é mais comum -, mas do objecto que se impõe à meditação, é como se fosse Ortega a dar-nos a pista para o compreendermos. Subitamente torna-se claro o desafio do filósofo, mais ou menos explícito desde a sua primeira grande obra, *Meditaciones del Quijote*: partir

<sup>163</sup> Cfr. MARIÁS, Julian, «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», in *La Escuela de Madrid*, in O., V, pp. 433-439.

<sup>164</sup> Cfr. Parte II - n. 115.

<sup>165</sup> IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 273.

<sup>166</sup> O próprio Ortega continua o parágrafo antes citado dizendo: “Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir.” - Ibid..

com ele à descoberta, antes de tudo o mais, desse *fenómeno que é por si sistema*, levando a promessa de que, a despeito da dureza de ter de enfrentar os problemas perenes de toda a história do filosofar com o rigor e a radicalidade adequados ao que se quer e se tem de pensar, no final teremos estreado a sua filosofia. Deixemos pendente a questão de se se tratará de um *pensamento fenomenológico sistemático*, pois aquele desafio além de indeclinável é inadiável.

## CAPÍTULO 2 - CIRCUNSTÂNCIA: A INTUIÇÃO FUNDAMENTAL

Em 1914 Ortega decide instalar-se durante algum tempo na casa de *El Escorial* que a família há muito arrendava à *Administración del Patrimonio Real* e ir a Madrid apenas nos dois dias por semana em que concentrara as suas aulas da *Universidad Central*. O homem que assim se retira voluntária e temporariamente da capital é já, apesar da sua juventude, publicamente reconhecido pelos seus artigos, pelas suas polémicas, pelas suas conferências. Faltava-lhe, porém, algo de essencial que vinha despontando sob múltiplas formas em resposta a outros tantos estímulos, encontrados por uma imensa vitalidade e expressividade. O tranquilo nº 2 da *Casa de Oficios*, em contraste com o relativo bulício da Madrid de princípios do século, permitia a Ortega reelaborar todas as suas aquisições até então. A maioria delas - já o sabemos - estavam ligadas aos acontecimentos e problemas de Espanha que sempre se impuseram ao pensador, quiçá salvando-o de tentações abstraccionistas. Em 1910 tinha dito, na qualidade de conferencista, que noutros países talvez fosse possível os indivíduos permitirem-se “pasajeras abstracciones de los problemas nacionales” e justificava essa possibilidade pelas condições materiais e institucionais de tais países<sup>167</sup>. O exemplo do *filósofo alemão* surge nesse contexto como evidente contraponto de si próprio. “El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud; la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos [,] la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas

---

<sup>167</sup> IDEM, *P.S.P.P.*, op. cit., p. 506.

divinas y pasarse veinte años pensando sólo en lo infinito?” Se nos restasse alguma dúvida a respeito do outro termo da comparação implícita, ali estavam as palavras seguintes de Ortega para a desfazerem: “Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio.”<sup>168</sup>

Um dos aspectos mais relevantes daquela conferência *La pedagogia social como programa político* foi a defesa da tese de que, entendida a pátria como um dever, o grande problema de Espanha era o de *transformar a realidade social circundante*. Não interroguemos agora os meios propostos para essa alteração e sim os termos em que ela aparece equacionada. Neles ressalta, em primeiro lugar, a preocupação com a realidade social que, se pode considerar-se uma consequência provável da pertença de Ortega a uma família de jornalistas, escritores e políticos, deverá sobretudo ser ponderada em função da influência exercida pelas doutrinas de Natorp, que coloca a realização dos fins últimos da comunidade como meta suprema, tanto do movimento da consciência no plano da vida individual, como das actividades humanas no plano da vida social. Por outro lado, a necessidade premente de transformação da realidade social que mobiliza Ortega é por ele mesmo delimitada: trata-se de modificar a realidade social “circundante”<sup>169</sup>, ou seja, espanhola e daquele momento de transição para a segunda década do século, pois é desse ponto de vista que cabe interpretar o ser *circundante*. Mais do que como absoluta novidade, a *filosofia social* de Natorp terá surgido ao jovem pensador de Madrid como uma espécie de aval teórico para a preponderância que os temas nacionais já tendiam a ter nos seus escritos. Em vez de se subjugar ao fascínio de uma concepção alheia, cuja terminologia fixa *urbi et orbi* a validade do aperfeiçoamento de qualquer comunidade humana, Ortega retira dessa concepção o incentivo para

---

<sup>168</sup> Ibid., pp. 506-507.

<sup>169</sup> Cfr. *ibid.*, p. 507.

a reforma de uma determinada comunidade - a espanhola e, mais tarde, também a europeia -, missão que ele próprio vai assumir e fundamentar filosoficamente.

Quando em 1914 se refugia em *El Escorial*, o *catedrático* de Metafísica da *Universidad Central*, sem abandonar as suas preocupações com a realidade nacional imediata, busca, todavia, um novo ponto de vista que se traduz nos propósitos que encabeçam o seu primeiro livro, escrito naquele enquadramento. Apresentando-se como “un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*”, Ortega anuncia no início de *Meditaciones del Quijote* uma série de ensaios sobre temas diversos que, independentemente da sua profundidade, têm por referência comum, directa ou indirecta, as *circunstâncias espanholas* e procuram o que assim resume: “dado un hecho - un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor -, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.”<sup>170</sup> Em contraste com a pluralidade admissível dos seus conteúdos, os ensaios são introduzidos como elementos de um tipo único de trabalho que Ortega define por recurso à expressão *amor intellectualis* de Espinosa, dado que considera que em cada coisa há a indicação de uma *possível plenitude* e que o amor - que é amor à perfeição do amado - é o afecto característico da actividade intelectual quando esta toma os seus objectos com a pretensão de revelar a *plenitude* ou *perfeição* destes.<sup>171</sup> As *Meditaciones* visariam, pois, *salvar*<sup>172</sup> o que quer que se analisasse, ligando-o às *correntes elementares do espírito*. Por esta via, por mais modesto que fosse o tema, tornar-se-ia evidente o que nele pudesse haver de imprescindível e de íntima compenetração com o ser humano. Para delinear a sua atitude

<sup>170</sup> IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 311.

<sup>171</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>172</sup> Ortega caracteriza as suas *Meditaciones* como “lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado «salvaciones»” - *ibid.* - e ao longo do texto recorrerá ao substantivo “salvación” e ao verbo “salvar” para traduzir, quer a busca do sentido pleno de um tema, ou de uma realidade, quer o respectivo acto de o buscar.

investigativa, o autor desses *ensaios de amor intelectual* contrapõe-na à atitude tradicional dos espanhóis, que, afectados acima de tudo pelo ódio, se mostravam incapazes de se fundir com o universo<sup>173</sup>. Ortega sugere como antídoto para essa situação o implementar de uma nova tendência intelectual em que pontifica, não o “hábito de odiosidad” - como expressivamente refere<sup>174</sup> -, mas o desejo de compreender todas as coisas em conexão entre si e com a nossa vida. De uma maneira cautelosa, Ortega propõe-se como modelo deste intuito compreensivo, pelo menos aos leitores mais jovens do que ele a quem diz querer mostrar “sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender.”<sup>175</sup> Tal como Unamuno em *Del sentimiento trágico de la vida* definira a sua obra pelo objectivo de “combatir a los que se resignan”, de “hacer que vivan todos inquietos y anhelantes”<sup>176</sup>, o autor das *Meditaciones* explicita o desejo de contagiar os seus compatriotas com a sua ânsia de compreensão, ajudando-os a formar *novas facetas de sensibilidad* favoráveis a uma moral aberta, tolerante e apenas dirigida pelas exigências de veracidade. Para Ortega, que critica de passagem todas as concepções utilitárias da moral como *perversas*<sup>177</sup>, a *comprensão* é um imperativo e mesmo o dever primário de uma *moral integral* a que a Filosofia vem quase imperceptivelmente vincular-se, enquanto aspiração constante a uma *intelecção*

<sup>173</sup> “Yo sospecho - escribe Ortega num arremedo de diagnóstico dos seus compatriotas - que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo.” - Ibid., p. 312. “Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente.” - Ibid., p. 313. Repare-se na insistência, em ambas as citações, no uso de imagens bélicas, que acentuam o contraste com a atitude característica do amor intelectual. Este, num ensaio publicado dois anos após as *Meditaciones*, seria mesmo vinculado ao *imperativo de contemplação* que preside, a partir de 1916, à empresa orteguiana de «El Espectador». - Cfr. IDEM, *Ideas sobre Pío Baroja*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 98.

<sup>174</sup> IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 313.

<sup>175</sup> Ibid..

<sup>176</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida - en los hombres y en los pueblos*, in *O.C.*, VII, pp. 297-298.

<sup>177</sup> “(..) en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender (...), lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones”, tanto mais que, escreve Ortega, toda a “ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa.” - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *M.Q.*, pp. 315-316.



compreensiva de todas as coisas ou “ciencia general del amor”<sup>178</sup>. Por modéstia, que um primeiro livro impunha, ou por força de uma atenção a destinatários pouco habituados ao trabalho filosófico, as *Meditaciones*, ainda que alimentadas por tendências filosóficas, *não são filosofia*, como diz Ortega, *mas simplemente uns ensaios* em que se apresentam “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas” que deveriam funcionar como um pretexto e um apelo para “una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales”<sup>179</sup>.

Ao mesmo tempo que se justificava a si mesmo, o discurso das *Meditaciones del Quijote* ia produzindo as bases para a tese da necessidade de dirigir a meditação para o que está perto de nós e de avaliar a importância da consciência das nossas circunstâncias. “El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”<sup>180</sup>, escreve Ortega a abrir uma reflexão que marcará decisivamente toda a sua obra posterior. Ele mesmo refere como distintiva do Século XX uma sensibilidade nova às circunstâncias<sup>181</sup>; contudo, se atendermos à significação orteguiana de *circunstância*, percebemos que ela é inconfundível com a de termos como o francês *milieu*, o inglês *environment*, ou o alemão *Umwelt*, que, introduzidos no domínio da Biologia, têm sentido para o estudo de qualquer organismo, à margem da consideração do destino concreto do homem. Ora, este aspecto é justamente o mais importante para Ortega, cujo pensamento - diremos desde já - assenta na compreensão filosófica de que tudo o que é humano é circunstancial.

Vejamos os termos em que o conceito de *circunstância* é abordado no escrito paradigmático de 1914. “¡La circunstancia! ¡Circum-stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisono-

---

<sup>178</sup> Ibid., p. 316.

<sup>179</sup> Cfr. *ibid.*, p. 318.

<sup>180</sup> Ibid., p. 319.

<sup>181</sup> Cfr. *ibid.*.

mías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas.”<sup>182</sup> Se Ortega tivesse limitado a estas suas palavras a referência à circunstância, seria legítimo interpretá-la como algo que, mais do que caracterizar o ser humano, caracterizaria as coisas que o envolvem e a que ele, indiferentemente, responderia ou não. Porém, o que já ali se insinua nas manifestações de *humildade*, de *desejo*, de *indigência*, ou de *dádiva* de que as coisas parecem ser sujeito é o significado humano da circunstância, que, numa expressão de gosto levinasiano, *pede como quem ordena* que se lhe responda; ocorre andarmos entre o que constitui a nossa circunstância como se fôssemos cegos para ela, quando o que é constitutivo da nossa vida individual é a compreensão em que, para usarmos a noção exposta no início das *Meditaciones*, nos *fundimos* com ela. Regressemos ao texto de Ortega no qual, após aquela primeira definição de circunstância, o Século XIX é criticado por ter desatendido o imediato e momentâneo da vida. Recorrendo a uma linguagem cara aos neokantianos, o autor menciona a *cultura* como o domínio do *logos* extraído de diversas formas da *vida espontânea* que, por via reflexiva, perdem a sua aparência casual, bem como o seu carácter corruptível e se transformam em *sentido*, em *unidade*.<sup>183</sup> Todavia, neste contexto a alusão à cultura não representa, ao contrário do que sucederia se Ortega ainda estivesse sob forte influência dos seus mestres de Marburg, uma desvalorização da espontaneidade por estes temida como gémea da subjectividade. Na verdade, só o acto de extracção do *logos* de algo até então *i-lógico* é criador e a cultura adquirida tem valor apenas como instrumento para outras conquistas. Por isso é que, segundo Ortega, o que aprendemos é abstracto e genérico em relação ao imediato e à vida espontânea.

---

<sup>182</sup> Ibid..

<sup>183</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 320-321.

nea, tal como o martelo é uma abstracção das suas marteladas.<sup>184</sup> Por um lado necessária e por outro intermediária, a cultura surge no discurso orteguiano, não como um fim em si mesma, mas como um instrumento para lidarmos com o que nos rodeia, compreendendo-o. “Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato.”<sup>185</sup> A natureza e a importância desta “vuelta táctica”, que é o princípio da teoria da cultura em Ortega, entrevêem-se no exemplo dos homens que, por viverem perto de uma catarata, são incapazes de ouvir o tremendo som da água a cair; assim como para eles o som só se tornará audível se de algum modo se afastarem do contacto directo com a catarata, tudo o que nos rodeia como imediatidade apenas adquire sentido se introduzirmos alguma distância entre isso e nós. Esta é uma condição indispensável para ter da realidade a *sua* perspectiva e escapar ao erro cometido pelos egípcios ao julgarem que o vale do Nilo era o mundo inteiro.<sup>186</sup> Deixemos, por ora, a análise das implicações gnosiológicas e axiológicas da referência orteguiana à correcção da perspectiva no contexto do esclarecimento, pela cultura, do que há de imediato na nossa *circunstância*. Sublinhemos, sim, o que esta tem de único, ao ponto de todo o esforço por compreendê-la correctamente implicar, quando muito um *táctico* afastamento, para, por fim, poder reconhecer o devido valor que ela tem e, com ela, a nossa vida individual. Ortega chega assim à sua visão da circunstância como o que, em cada caso, funciona como ponte entre o homem e o universo, revelando-se “el destino concreto del hombre” como “la reabsorción de la circunstancia”<sup>187</sup>. Do seu próprio caso diz o filósofo: “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo inte-

---

<sup>184</sup> Cfr. *ibid.*, p. 321.

<sup>185</sup> *Ibid.*.

<sup>186</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>187</sup> Cfr. *ibid.*, p. 322.

grame y ser plenamente yo mismo.”<sup>188</sup> Aqui não é, evidentemente, pelo contributo que dá para o conhecimento do torrão de origem de Ortega que a frase nos importa; ela anuncia já o essencial da fórmula básica da filosofia orteguiana enunciada na mesma página: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.”<sup>189</sup> Nestas palavras muito citadas - embora quase sempre de uma forma truncada - tão importante é a primeira como a segunda oração. O que desde logo ali se afirma é que a *minha circunstância* integra a minha realidade, o que *eu* sou. Não se trata apenas de dizer que o ser humano vive numa circunstância, como tantas vezes é erroneamente sublinhado<sup>190</sup>, quiçá por associação ao *In-der-Welt-sein* de Heidegger; a tese é ainda mais radical, porquanto faz da circunstância um factor da minha realidade pessoal. Daí os dois aspectos principais implicados na fórmula: por um lado, a circunstancialidade do ser humano; por outro, a dependência deste da *salvação* ou busca do sentido de tudo o que o rodeia. Por isso dizíamos antes que o *apelo* que a circunstância nos lança é, de facto, uma *ordem*. A nossa resposta, que a princípio poderia parecer fruto de uma motivação arbitrária, surge como condição indispensável do que somos e do sentido do que somos, pois *se não salvo a circunstância, não me salvo eu*.

Assim, este conceito de *circunstância* nas *Meditaciones del Quijote* diz mais do que o de *Umwelt* introduzido por Uexküll na teoria biológica então mais recente e que Ortega não ignorava.<sup>191</sup> Sustentar que qualquer organismo vivo é uma unidade formada por um

---

<sup>188</sup> Ibid..

<sup>189</sup> Ibid..

<sup>190</sup> Essa é a interpretação mais comum, designadamente de conferencistas que de Ortega apenas citam seis palavras e nalguns casos parecem ter delas apenas um *conhecimento por ouvir dizer*.

<sup>191</sup> Sem mencionar Uexküll, Ortega refere como aquisição recente da ciência biológica a compreensão do organismo vivo pela adaptação recíproca entre corpo e meio exemplificada pela ideia de que a mão procura moldar-se ao objecto material que quer agarrar, ao mesmo tempo que cada objecto material oculta uma afinidade prévia com uma determinada mão. - Cfr. *ibid.* Noutros textos, Ortega já nomearia Uexküll e os seus estudos biológicos, ex., em *El «Quijote» en la escuela* - cfr. IDEM, *Biología y pedagogía*, in «El Espectador» - III, op. cit., p. 297 - n. 1 - e ao apresentar, na «Biblioteca de Ideas del Siglo XX», a tradução de um dos livros do cientista - cfr. IDEM, *Prólogo a «Ideas para una concepción biológica del mundo»*, de J. von Uexküll, in *O.C.*, VI, p. 308. Deste último colhemos o reconhecimento pelo nosso autor de uma influência recebida de Uexküll desde 1913, influência que, segundo diz, “no ha sido meramente científica,

corpo e pelo seu respectivo meio, e que o processo vital é uma adaptação mútua de corpo e de meio fica aquém, apesar da sua riqueza para as investigações biológicas<sup>192</sup>, da reflexão sobre a especificidade humana que o filósofo espanhol inicia no seu primeiro livro. Em Husserl, por seu turno, já o termo *Umwelt* é usado com o significado de *mundo circundante*<sup>193</sup>, que pressupõe o sujeito capaz de *intuir* os seus caracteres. No entanto, nas *Ideen*, para cada ser humano, para além do *mundo circundante natural*, existem tantos *mundos circundantes ideais* quantas as actividades por si levadas a cabo, uma vez *suspensa a atitude natural*<sup>194</sup>, e a simples hipótese desta redução fenomenológica põe em causa a própria circunstancialidade do mundo. Na concepção orteguiana a circunstância é a um tempo condição essencial da minha realidade e irreductível a ela: o que eu sou depende da minha circunstância, mas esta - sem a qual eu não sou - é para além do que eu sou, não obstante necessite de mim para ter sentido. A indissociabilidade entre *eu* e *circunstância* assim concebida desde as *Meditaciones del Quijote* faz lembrar uma outra que Ortega estabeleceu, num artigo de 1906, em que põe na boca do seu personagem Rubín de Condoya estas sugestivas expressões: “Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma (...). Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres.”<sup>195</sup> Se atendermos, quer à estrutura frásica, quer à compenetração ali aludida do ser humano com a realidade envolvente, o conceito de *paisagem* parece ter já algo do que mais tarde vem a definir *circunstância*<sup>196</sup>. Particularmente

---

sino cordial” - *ibid.* Como procuramos esclarecer no corpo do trabalho, tal influência não tem todavia reflexo directo no conceito orteguiano de *circunstância*.

<sup>192</sup> A sua maior fecundidade verifica-se no estudo dos animais realizado, inclusive, intencionalmente à margem de uma consideração antropológica, como Uexküll pretendeu no seu livro *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, publicado em Berlim, em 1909.

<sup>193</sup> Assim é traduzido por José Gaos na sua versão em Castelhana das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* - cfr. HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., §. 27 e ss..

<sup>194</sup> Cfr. *ibid.*, § 28, pp. 66-68.

<sup>195</sup> ORTEGA Y GASSET, José, «La pedagogía del paisaje», in *Moralejas*, in *O.C.*, I, p. 53.

<sup>196</sup> Em 1917, Ortega inclui no Tomo II de «El Espectador» um escrito desse mesmo ano, no qual escreve um período em que é evidente a aproximação entre os dois conceitos: “Nuestra vida es un diálogo, donde es el individuo sólo un interlocutor: el otro es el paisaje, lo circunstante.” - IDEM, *Muerte y resurrección*, in «El Espectador» - II, op. cit., p. 149. No tomo seguinte aparece também muito sugestivamente apresentada a

importante para apreendermos a génese e a originalidade deste conceito no pensamento orteguiano é uma passagem de *Vejamen del orador*, texto de 1911, onde o autor interroga, pela primeira vez de um modo explícito, *o que são as circunstâncias?* Ortega, que denuncia ali uma espécie de pecado original dos oradores que consiste em sujeitarem-se à imediata circunstância dos seus discursos, escreve a dada altura: “(...) el orador es siempre quien acierta a percatarse de las circunstancias. Mas ¿qué son las circunstancias? ¿Son sólo estas cien personas, estos cincuenta minutos, esta menuda cuestión? Toda circunstancia está encajada en otra más amplia (...) ¡Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!”<sup>197</sup> A despeito de o conceito não ter ainda a precisão que vai alcançar a partir das *Meditaciones*, estas palavras incluem já a resposta à pergunta (que, por sua vez, só surge perante a verificação de que precisamos de procurar o sentido do que nos rodeia, pois disso depende o nosso ser) *o que é que nos rodeia? O que nos rodeia é tudo*, ou seja - como Ortega mostrará em desenvolvimentos posteriores da sua obra de 1914 -, desde a realidade cósmica à realidade corpórea e psíquica de cada *eu*, passando pelo pensamento da nossa época com todas as suas aquisições. Uma tal concepção de *circunstância*, não só não se confunde com as de *Umwelt* de Uexküll e de Husserl cuja proximidade é acima de tudo temporal, como obriga o filósofo espanhol a uma meditação peculiar sobre o homem e a vida, sobre a realidade e o conhecimento. Como vimos, embora numa terminologia ainda de inspiração neokantiana, *Adán en el Paraíso* apontava já em 1910 o problema da vida como central e definidor do próprio homem. Havia neste texto como que latente a intuição de que o que faz do homem mais do que um entre muitos elementos da circunstância é o não poder deixar de *haver-se* com tudo o que está à sua volta. Esta ideia ressurge amadurecida nas *Meditaciones*, que conferem ao vínculo entre

---

ideia de que cada paisagem contém, sob a forma de predisposição, a sua maneira de viver - cfr. IDEM, *De Madrid a Asturias o los dos paisajes*, in «El Espectador» - III, op. cit., pp. 252-253.

<sup>197</sup> IDEM, *Vejamen del orador*, in *O.C.*, I, pp. 563-564.

eu e circunstância um valor decisivo. Em virtude da tarefa constante de ter em conta aquilo que me envolve, a realidade circundante passa a integrar a minha pessoa. Por outras palavras, a realidade de cada um de nós é mais do que ser *sujeito*; cada indivíduo, ao dizer *eu*, refere-se tanto ao sujeito das suas acções como à circunstância de que este é o centro e na qual tem sempre de procurar o sentido. Sem esgotar a minha realidade ou determinar-me completamente, a minha circunstância condiciona-me ao ponto de a minha vida, o que sou, equivaler à relação única e biunívoca que com ela estabeleço.

Até ao momento, do primeiro livro publicado por Ortega - e que é constituído pelo prefácio intitulado «Lector...», por uma «Meditación Preliminar» e pela «Meditación Primera» - referimos apenas as folhas iniciais. Nelas pretende o autor, naturalmente, justificar as que se seguiriam. Assim, o propósito de meditar o quixotismo de Cervantes enquadra-se na necessidade de *salvação* das circunstâncias afirmada no prefácio. Contudo, a relevância e as implicações da fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”<sup>198</sup> transcendem muito as *Meditaciones del Quijote*. Para além de não se tratar de uma entre outras teses desta obra - uma vez que as restantes entroncam nela -, é essa fórmula que nos permite compreender o empenhamento de Ortega na resolução dos problemas de Espanha, toda a reflexão pessoal posterior às *Meditaciones* e o todo da filosofia orteguiana como a resposta do pensador às suas circunstâncias.

Portanto, a *circunstância* - com aquilo que ela implica - representa a intuição fundamental<sup>199</sup> de Ortega, o que determina a *diferença específica* do seu filosofar e a raiz que explica todas as suas actividades e delas faz peças indispensáveis das suas doutrinas filosófi-

<sup>198</sup> Cfr. Parte II - n. 189.

<sup>199</sup> Fernando Salmerón usa também esta expressão na sua conhecida obra sobre Ortega. Porém, não lhe dá o mesmo significado que nós, pois considera que o conceito de circunstância surgiu a Ortega *na leitura de obras alheias* e que a sua originalidade no pensador espanhol deriva do seu papel unificador da diversidade temática, do uso em conjunturas diferentes e da autenticidade com que foi vivido pelo filósofo. - Cfr. SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 296. Nós consideramos o encontro com conceitos *aparentemente* semelhantes noutros autores, mais do que uma influência a acolher esses conceitos, o reforço à definição própria de uma intuição já subliminar.

cas. José María Cigüela, que sublinha a ideia de que cada filósofo tem a sua intuição e as suas formas de a expressar, escreve: “Acaso trata una y otra vez de darnos la expresión de la única cosa que viene a decir al mundo, su intuición. A veces puede ocurrir que la exprese inadecuadamente y vuelva a corregirse, pero en el fondo no ha cambiado mayormente su verdadera actitud. Siempre está presente ante él su intuición, que es el único mensaje que tiene que traernos.”<sup>200</sup> O mesmo autor percorre, porém, em poucas páginas as mais importantes formas orteguianas de expressão da *mensagem* essencial e resume-as em palavras que se apressa a considerar “muy sencillas”<sup>201</sup>, quando entendê-las supõe um acompanhamento muito mais minucioso da produção filosófica de Ortega. Praticamente todos os autores que estudam o pensador espanhol concedem, de uma ou outra maneira, ao tema da circunstância um lugar de relevo que se deve a uma razão ainda mais profunda do que em muitos deles se explicita. Para Rodríguez Huéscar, um dos discípulos orteguianos mais rigorosos, a *intuição matriz* de Ortega é mesmo a chave de leitura de uma filosofia que “se fue haciendo (...) al hilo de su peripecia vital”, tendo como destinatários, em primeiro lugar Espanha, depois a Hispanoamérica e por fim, quando os seus escritos ultrapassaram outras fronteiras, a Europa e a América do Norte.<sup>202</sup> Acentuando a circunstancialidade *deliberada* do pensamento do mestre, Rodríguez Huéscar ajuda a clarificar o que o próprio Ortega em 1932 resumiu no prólogo à primeira edição das suas *Obras*<sup>203</sup> para permitir compreender a sua obra como um *caso executivo da doutrina da circunstância* já condensada em 1914<sup>204</sup>. É, portanto, totalmente legítima a conclusão de que o entendimento adequado da filosofia orteguiana depende de um conhecimento suficiente de quem era o seu autor, em particular,

<sup>200</sup> CIGÜELA, José María, *Ortega y Gasset, filósofo de la problematicidad*, Universidad Nacional del Nordeste - Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación, Escuela de Humanidades, Resistencia - El Chaco, [1959], p. 16.

<sup>201</sup> “El mensaje de Ortega, podríamos decir su intuición, se podría expresar en palabras muy sencillas: *la vida es la realidad radical, vida es la vida de cada cual, vida es yo y mi circunstancia.*” - *Ibid.*, p. 19.

<sup>202</sup> Cfr. SALAS, Jaime de, *Antonio Rodríguez Huéscar: recuerdo y presencia de Ortega*, op. cit., 114-115.

<sup>203</sup> Cfr. Introdução - n. 39.

<sup>204</sup> Cfr. *ibid.*.



de qual era a circunstância deste a que, em cada momento, aquela ia respondendo concretamente.<sup>205</sup> Na verdade, se é importante no estudo de qualquer obra a investigação sobre a biografia do seu autor, no caso de Ortega torna-se indispensável, por força da sua doutrina primordial, conhecer as suas circunstâncias geográfica e temporal, os acontecimentos que foram motivando a sua interpretação (*salvação*), em suma, o que interpelou aquele homem *de carne e osso* e foi condição de possibilidade de todos os seus gestos e opções, incluindo a sua peculiar reflexão filosófica.<sup>206</sup>

Assinalada a relevância do enunciado da *circunstância* em *Meditaciones del Quijote*, impõe-se-nos agora a análise dos temas nucleares da filosofia original que, enraizando na fórmula amplamente divulgada, não se lhe reduz, embora necessite dela para a sua cabal hermenêutica. No seu excelente comentário ao primeiro livro de Ortega, Mariás sintetiza bem a co-implicação entre a intuição fundamental e o todo da filosofia que doravante nos ocupará: “La proposición que resume una filosofía no es separable de la totalidad de ésta, sino que su misión es «liberar» la energía intelectual acumulada en toda la doctrina. No es que *en* la tesis «yo soy yo y mi circu[n]stancia esté incluida la filosofía de Ortega, sino que esa frase sólo se entiende cuando sirve de centro de condensación de toda ella, y su enunciado actualiza y ordena súbitamente esta doctrina, y así hace posible su intelección real.”<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, António, *La innovación metafísica de Ortega; crítica y superación del idealismo*, MEC, Madrid, 1982, p. 32.

<sup>206</sup> Desnecessário será dizer que assim se justifica a primeira longa parte da presente dissertação, bem como o critério que presidiu à escolha do que nela se apresentou.

<sup>207</sup> MARIÁS, Julián, *Comentario a «Meditaciones del Quijote»*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico - Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 240.

### CAPÍTULO 3 - VIDA: O PROBLEMA *EX ABUNDANTIA*

Com maior ou menor ingenuidade, com menor ou maior rigor filosófico todos os escritos de Ortega contribuem para a elaboração de uma teoria acerca da vida humana. De facto, a caracterização da vida é o denominador comum de toda a obra orteguiana e, quando esta atinge a sua maturidade, o tema da vida passa a constituir o eixo em torno do qual gira a meditação acerca do conhecimento, da razão, do ser, do homem, ou mesmo da filosofia. Por isso dissemos já, várias vezes, que o problema da vida é o mais importante no pensamento do nosso filósofo.

Em *Glosas*, o primeiro artigo que publica - com apenas dezanove anos de idade -, Ortega pergunta, no meio de considerações acerca da crítica literária, “¿es posible salirse de la vida?”<sup>208</sup> Se atendermos ao contexto, percebemos que se trata de uma interrogação de valor retórico, mas que se destaca justamente pela ênfase assim recebida. Nos numerosos artigos posteriores publicados pelo jovem Ortega - sobretudo, como sabemos, em «El Imparcial» - as alusões à vida sucedem-se, entrelaçadas com um conjunto de temas directamente ligados à circunstância do autor, como sejam a obra de um escritor de língua castelhana, as condições da vida espanhola, ou a polémica da *europização*<sup>209</sup>. Embora com pouco desenvolvimento, a vida vai sendo caracterizada por referência à *paisagem* que condiciona cada homem<sup>210</sup> e como *tarefa de domesticação e de poda de*

<sup>208</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Glosas*, in *O.C.*, I, p. 14.

<sup>209</sup> Estes temas são ex. dos motivos que levam Ortega, não só a exercitar a sua prosa, como a produzir juízos como estes: “¿Cuán lejos estos tiempos en que un artífice volcaba su vida, una intensa vida de pasiones y belleza, sobre lo más oculto de una cúpula augusta y perdurable! Raros y extravagantes son hoy tales artífices.” - IDEM, *La «Sonata de Estío» de Don Ramón del Valle-Inclán*, in *ibid.*, p. 22; “(...) es la vida española un montón de avemarías desglosadas que jamás se enhilan en rosario.” - IDEM, *La ciencia romántica*, in *ibid.*, p. 38; “la ciencia es una máquina, que en cuanto ciencia natural, produce el perfeccionamiento físico de la vida humana (...) y, en cuanto ciencia moral, favorece el adiestramiento espiritual de los individuos.” - IDEM, *Sobre una apología de la inexactitud*, in *ibid.*, p. 119. Nestas citações de textos de 1904, 1906 e 1908, respectivamente, a vida é ainda mencionada sem uma preocupação convergente de a caracterizar.

<sup>210</sup> Cfr. Parte II - n. 195.

*ilusões*<sup>211</sup>. As expressões usadas mostram ainda as marcas de uma reflexão que recebia do quotidiano um apelo directo à busca do seu sentido. Ortega respondia a esse fortíssimo apelo com a convicção de que há que viver encarando a vida como um *ofício*, ou seja, uma ocupação em que devemos empenhar-nos muito seriamente, como proporia na conferência de 1914, *Vieja y nueva política*<sup>212</sup>. O que sentia com necessidade íntima, diremos mesmo, como imperativo ético ia-lhe tornando evidente uma outra característica da vida, expressa de uma maneira particularmente sugestiva muitos anos mais tarde: “(...) nada de lo que hacemos en nuestra vida lo hacemos porque sí.”<sup>213</sup> Esta ideia de que *viver não é deixar-se viver*, de que *todas as ocupações humanas têm de ser justificadas*<sup>214</sup> encontramos-la nos diferentes documentos juvenis sobretudo na atitude, nos propósitos de envolvimento sério nos problemas, no tipo de desafios, ou de alertas lançados aos seus compatriotas que ilustrámos já suficientemente<sup>215</sup>. Além disso, também num contexto de maior esforço de conceptualização, a vida assoma como tema fundamental e impõe à meditação orteguiana o seu carácter problemático. Quando em *Adán en el Paraíso* Ortega afirma que *o tema ideal da pintura é o homem na natureza*<sup>216</sup> - e não apenas que *o tema ideal da pintura é o homem* -, utiliza a metáfora de Adão no Paraíso que esclarecemos antes, quer dizer, recorre desde logo à ideia da vida como problema, que tem lugar no homem<sup>217</sup>, mas estando o

<sup>211</sup> “La vida es, ante todo, una faena de domesticación y de poda de ilusiones; mas, por lo mismo, es preciso entrarse por ella con pasto abundante en que se bebe, como es preciso en casi todas las enfermedades entrar rollizo para que algo sobrequede a la postre.” - IDEM, *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, in *O.C.*, I, p. 61.

<sup>212</sup> Cfr. IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 270.

<sup>213</sup> IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 74.

<sup>214</sup> Cfr. IDEM, *A.S.P.*, op. cit., p. 541.

<sup>215</sup> Cfr. Parte I. Tem razão Mariás ao salvaguardar, por um lado, que Ortega usou naturalmente a palavra *vida*, como todas as pessoas ao falar e ao escrever a usam, e que, portanto, é possível encontrar nos seus escritos juvenis inúmeras referências à *vida* que seria abusivo tomar como antecedentes da sua concepção filosófica da vida; por outro, que estes antecedentes não se acham forçosamente ligados ao uso da palavra *vida*, pois a realidade, que Ortega mais tarde decide designar assim, vai sendo referida nos primeiros anos através de expressões provenientes das perspectivas a partir das quais ele a vai descobrindo. - Cfr. MARÍAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *O.*, IX, p. 517.

<sup>216</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *A.P.*, op. cit., p. 492.

<sup>217</sup> Cfr. *ibid.*, p. 478.

homem num cenário, pois o Paraíso é precisamente referido como “el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del viver”<sup>218</sup>. Em 1910, portanto, ainda sob considerável influência de Cohen, Ortega parece-nos dar um passo decisivo no sentido de um pensamento próprio, que, paradoxalmente por isso, lhe terá causado então estranheza, levando-o a atribuir as notas apresentadas a um fictício professor alemão de Filosofia, o Dr. Vulpius<sup>219</sup>. Julgamos que a expectativa em relação à Fenomenologia, manifestada pelo jovem pensador em *Sensación, construcción e intuición* e em *Sobre el concepto de sensación*, se, por um lado, revela a sua emancipação do neokantiano, por outro traduz a necessidade crescente, por ele sentida entre 1910 e 1913, de uma forma nova de tratar o problema da vida que não eliminasse a própria vida na sua essencial problematicidade. E a defesa dos direitos do *eu executivo* no *Ensayo de estética a manera de prólogo*, apesar das preocupações e categorias de inspiração fenomenológica, representa, a nosso ver, o momento em que Ortega assume a obrigação de se bater por uma causa estritamente filosófica e original. As *Meditaciones del Quijote*, escritas no final do mesmo ano daquele prólogo, resultam já de uma abordagem pessoal do supremo problema, que ali consiste na inseparabilidade entre *eu* e *circunstância* e na tarefa irrecusável de fazer algo para descobrir o sentido de ambos.

Não é evidentemente por acaso que os grandes temas constituintes da filosofia orteguiana surgem no primeiro livro do filósofo<sup>220</sup> e em profunda conexão entre si - como, aliás, era exigido pela definição também ali apresentada da Filosofia como *ciência geral do amor*<sup>221</sup>. O facto de Ortega, que publicava escritos seus havia doze anos, só então dar aos leitores um sob a forma de livro merece igualmente a nossa atenção, tanto mais que sabemos as cautelas de que rodeou, ao longo de toda a vida, esse meio de comunicar as suas concepções, tendo, inclusive, adiado sucessivamente certos projectos nesse sentido que aca-

---

<sup>218</sup> Ibid., p. 493.

<sup>219</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 476-477 e p. 493.

<sup>220</sup> Por razões metodológicas, demonstrá-lo-emos gradualmente.

<sup>221</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 316.

baria por não concretizar<sup>222</sup>. É verdade que, conforme mencionou de passagem num artigo de 1935, considerava que “no debemos dar suelta a nuestros pensamientos cuando se nos ocurren sino dejarlos madurar y fortalecerse largamente en privado”<sup>223</sup>; mas isso tanto concorre para a compreensão das referidas cautelas no caso particular dos livros, como nos obriga a uma especial consideração daqueles que publicou. Ortega volta a ajudar-nos a ponderar o significado que para si teria escrever e fazer circular - sobretudo com o que há de acabado num livro - o que escrevia, num *Comentario al «Banquete» de Platón* (mais um exemplo de texto póstumo), onde, a propósito das singularidades e das limitações denunciadas por Platão no discurso escrito, regista que “a pesar de su deficiencia congénita, es el libro la única forma en que se pueden decir ciertas cosas, las cuales sería vano querer comunicar ni al mejor amigo en [la] más densa de las confidencias.” Numa nota inserida em rodapé, o autor exemplifica algumas dessas *coisas* que apenas o livro permite veicular: “La relativa impersonalidad y como deshumanización del decir que es la palabra escrita, al mismo tiempo que espectraliza la elocución, le proporciona una distancia y anonimato, una «objetividad» que son imprescindibles para transmitir, por ejemplo, teorías.”<sup>224</sup> O que pretendemos com estes três últimos excertos de Ortega é, por um lado, sublinhar a responsabilidade que ele<sup>225</sup> associava ao acto de fixar por escrito, e acima de tudo em livro, o pensamento, por outro lado, aludir ao significado - mais do que puramente biográfico - que interpretamos na publicação de *Meditaciones del Quijote* naquele momento e sob aquela forma.

<sup>222</sup> Cfr. Introdução - n. 32.

<sup>223</sup> IDEM, *La situación de la ciencia y la razón histórica*, in «La Nación», Buenos Aires, 2.I.1935, reimpr. in «Cuadernos Hispanoamericanos», Madrid, CXXXV, n.ºs 403-405 (1984), 17.

<sup>224</sup> IDEM, *Comentario al «Banquete» de Platón*, in *O.C.*, IX, p. 766.

<sup>225</sup> É por demais óbvio que não bastaria um autor dizer-nos que considera o livro um meio de transmissão de teorías, para podermos concluir que o que ele faz ou fez ao publicar livros é ou foi transmitir teorías.

O que seja a *tragédia imensa do viver* antevista em *Adán en el Paraíso* e o repto de *viver seriamente* proposto a todos os espanhóis em *Vieja y nueva política* adquirem na decisiva obra de 1914 uma tematização de que a doutrina da circunstância aí apresentada é um alicerce indispensável. Essa doutrina conduz a outros desenvolvimentos fundamentais para a compreensão da vida humana em Ortega y Gasset. A partir do momento em que concebe a circunstância como parte imprescindível na formação da pessoa, o filósofo passa a pôr o problema da orientação do ser humano com uma inevitabilidade teoricamente reforçada; a dificuldade que o homem comum experimenta de forma ingénuo, converte-se em questão filosófica, subordinada por isso a uma altíssima exigência de explicitação e justificação. *Salvar* a circunstância, procurar o seu sentido transforma-se na tarefa prioritária de que depende a realização do *destino concreto do homem*<sup>226</sup>. Não se trata somente, portanto, de *ter que fazer algo na circunstância*; trata-se de *ter de fazer algo na sua circunstância* ou, numa expressão que Ortega usaria mais tarde com muita frequência, *ter de saber a que se ater*<sup>227</sup>.

Para o próprio filósofo, a sua orientação enquanto espanhol passa, em primeiro lugar, pela compreensão do *Dom Quijote* de Cervantes.<sup>228</sup> Embora considerasse que a figura de D. Quixote funcionava para os espanhóis como um catalisador dos seus corações dispersos e aturdidos pela dor<sup>229</sup>, o que Ortega se propõe não é reflectir sobre esse personagem, mas sobre o *quixotismo* ou o *estilo de Cervantes nesse livro*, procurando, por esse meio, responder à questão expressivamente enunciada, “Dios mío, ¿qué es España? (...) ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?”<sup>230</sup> Abordar a obra-prima cervantina com tais propósitos - que distinguiriam as *Me-*

<sup>226</sup> Cfr. Parte II - n. 187.

<sup>227</sup> Cfr., ex., IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 60 e p. 85; IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 404; IDEM, *A.S.P.*, op. cit., p. 530.

<sup>228</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 326.

<sup>229</sup> Cfr. *ibid.*. Cfr. IDEM, *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa*, in *O.C.*, IX, p. 483.

<sup>230</sup> IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 360.

*ditaciones del Quijote da Vida de Don Quijote y Sancho*, de Unamuno<sup>231</sup> -, obrigava o autor a ir avançando lentamente na reflexão, por círculos que se vão estreitando cada vez mais e que o filósofo compara à aproximação à cidade de Jericó<sup>232</sup>. A máxima precaução metodológica justificava-se, pois, pela procura da raiz de uma obra genial, onde se encontra, segundo Ortega, nada menos do que o maior *poder de alusões simbólicas ao sentido universal da vida* e D. Quixote como uma espécie de *guardião do segredo espanhol*<sup>233</sup>.

Na «Meditación primera» de *Meditaciones del Quijote*, o autor começa por tomar o tema dos géneros literários. Fá-lo com um cuidado perfeitamente natural em qualquer filósofo e escritor, e mais ainda em quem se mostra interpelado pelas teses de Benedetto Croce - na sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902) -, desde 1910<sup>234</sup>. A questão, introduzida nas *Meditaciones* como consequência de pensar sobre o que de *Don Quijote* parece mais externo, dá lugar a uma teoria orteguiana dos géneros literários que nega, quer o formalismo tradicional, quer a tendência para não distinguir entre tema e forma<sup>235</sup>, e analisa, em particular, diversas características dos géneros - que permitem compreender Cervantes<sup>236</sup>.

Depois de ter afirmado que *o homem é sempre o tema essencial da arte*<sup>237</sup> e que o que há de autêntico em D. Quixote é, mais do que a aventura, a *vontade de*

<sup>231</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, in *O.C.*, III, pp. 65-256. Cabe pensar se Ortega não visaria tal distinção em particular, ao escrever estas palavras, nove anos depois da publicação dessa obra de Unamuno e um apenas após a de *Del sentimiento trágico de la vida*: "Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado." - ORTEGA Y GASSET, José, *M.Q.*, op. cit., p. 326.

<sup>232</sup> Cfr. *ibid.*, p. 327. Mais tarde, Ortega conceptualizaria mesmo o método de aproximação lenta e em sucessivos rodeios a um dado objecto de reflexão, desde a *periferia* ao seu *centro*, e que pode designar-se *método de Jericó*. - Cfr. IDEM, *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)*, in *O.C.*, IV, p. 44; IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 279, p. 288 e p. 414; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 285.

<sup>233</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 360.

<sup>234</sup> Cfr. IDEM, *Una primera vista sobre Baroja*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 122. Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 365.

<sup>235</sup> Cfr. *ibid.*, p. 366.

<sup>236</sup> Cfr. *ibid.*, p. 367 e ss..

<sup>237</sup> Cfr. *ibid.*, p. 366.

*aventura*<sup>238</sup>, Ortega medita sobre o heroísmo e a tragédia como integrantes do ser humano. No esforço quixotesco de reformar a realidade vê associada uma atitude de descontentamento em relação a ela, a atitude peculiar de um certo tipo de homens, que não se contentam com os gestos repetidos por força do habitual, da tradição ou até de instintos biológicos. Estes homens que procuram ser únicos, isto é, ser a origem dos seus actos, são *heróis*, porque a heroicidade consiste nesse *quererem ser eles mesmos*. Recusando todas as formas de dependência do hábito, a vida dos heróis transforma-se numa dolorosa libertação da parte de si próprios subjugada pelo costume e na constante invenção de novos gestos.<sup>239</sup> Por isso, estas vidas não podem ser objecto do género épico, que inventa as naturezas «heróicas» depois evocadas como pretéritas; já a novela vai buscar os seus personagens ao *enquadramento real vivido pelo autor e pelo leitor*.<sup>240</sup>

Entender *Don Quijote* exige ainda a distinção entre dois modos de ver o heroísmo. Se somos capazes de encarar a vontade criadora do herói *directamente*, sem procurarmos no existente nenhuma semelhança com as realidades que são função da sua heroicidade, elevamo-nos ao nível dos grandes actos que caracteriza a *tragédia*. Ortega não perfilha as teorias que fazem depender a qualidade trágica da derrota, ou da morte do herói; antes explica essa qualidade por *um estrato da vida em que esta exercita actividades supérfluas*, estrato a que corresponde um *excesso de vitalidade*.<sup>241</sup> A tragédia supõe, pois, uma inter-

<sup>238</sup> “Podrán a este vecino nuestro quitarle la aventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible. Serán las aventuras vahos de un cerebro en fermentación, pero la voluntad de aventura es real y verdadera. (...) nos sale al camino una extraña naturaleza biforme. Sus dos elementos pertenecen a mundos contrarios: la querencia es real, pero lo querido es irreal.” - Ibid., p. 389.

<sup>239</sup> Cfr. *ibid.*, p. 390.

<sup>240</sup> Cfr. *ibid.*, p. 375.

<sup>241</sup> Cfr. *ibid.*, p. 393. Não podemos deixar de assinalar aqui, nem que seja com a máxima brevidade, a diferença entre a concepção unamuniana do *sentido trágico da vida* - enraizado na incerteza, na angústia ou vertigem da antecipação da não existência após a morte, no misto de dor e de esperança que trazem o homem inquieto por imortalidade - e a tendência de Ortega para recusar esta perspectiva, em torno da qual verá, em plena maturidade, associarem-se Kierkegaard, Unamuno e Heidegger. Para o filósofo de Madrid a vida não é, nem pode ser em última instância *tragédia*, porque é nela que as *tragédias se produzem e são possíveis*. - Cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 299. Pelo contrário, a compreensão orteguiana da tragédia em *Meditaciones del Quijote* apela a uma *vitalidade transbordante* e implicada em *actividades supérfluas* que,



pretação digna do *querer* do herói. Contudo, este pode também ser envolvido numa comédia, se não conseguirmos elevar-nos até ao plano da sua aspiração a ser algo que ainda não é. Neste caso, convertemos o trágico em cómico ao provocarmos a queda do herói na realidade actual. “El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. Él no dice que sea, sino que quiere ser” - escreve Ortega -, mas “retrotraído al presente lo que está hecho para vivir en una atmósfera futura, no acierta a realizar las más triviales funciones de la existencia. Y la gente ríe.”<sup>242</sup>

*Don Quijote* dá-nos paradigmaticamente estas duas vertentes do ser herói: a sublime, enquanto o cavaleiro afirma com tenacidade a sua vontade de aventura, e a ridícula, quando dessa afirmação passa à de que é aventureiro. “De querer ser a creer que se es ya, va la distancia de lo trágico a lo cómico”<sup>243</sup>, diz Ortega, alertando para o carácter ambivalente do *quixotismo* em que busca a sua própria orientação. Ora, esta ambivalência, que o filósofo encontra na obra de Cervantes, caracteriza igualmente a novela como género literário<sup>244</sup> e a vida de cada ser humano que pretenda ser único<sup>245</sup>. Esta é a sugestão com que as *Meditaciones del Quijote* terminam, através de uma crítica irónica, quer ao pessimismo de diversas gerações de espanhóis prisioneiras do lado *amargo* de *Don Quijote*, quer às imposições positivistas que acabam por *enterrar a poesia*.<sup>246</sup>

---

como veremos adiante, concorre para a caracterização de um primordial *sentido desportivo, festivo, jovial* da vida.

<sup>242</sup> IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 396.

<sup>243</sup> Ibid..

<sup>244</sup> Cfr. *ibid.*, p. 398 e ss..

<sup>245</sup> Esta ideia sugerida em *Meditaciones del Quijote* está expressa com especial clareza em *La idea de principio en Leibniz*: “(...) en lo humano no se da nunca la tragedia sin su sombra, que es la comedia. El hombre es trágico-cómico.” - IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 215.

<sup>246</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 399-400. Para que se entenda o sentido do termo *poesia* neste contexto cfr. a ideia de que o tema poético fundamental é o tema *trágico* - cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 366.

A necessidade de justificar a vida do povo espanhol que Ortega assume nas *Meditaciones del Quijote* com propósitos filosóficos<sup>247</sup> condu-lo a uma precisão considerável do *problema heróico* que, em *Adán en el Paraiso*, o levava a restringir a noção de vida ao seu sentido de vida humana. Neste texto Adão é o símbolo do problema que define o homem, tal como naquele D. Quixote é o símbolo do herói que, em parte, cada um de nós traz dentro de si<sup>248</sup>. Em ambos a noção de vida humana vai sendo delimitada como o individual, o único - que começa a atrair irresistivelmente a meditação orteguiana. Em 1910 é lançado o alerta para a necessidade de salvaguardar essa vida concreta, que não se confunde com a vida no reino da natureza que as leis físicas e, portanto, as generalizações apreendem<sup>249</sup>. A vida que caracteriza o homem destaca-se, em primeiro lugar, por este não ser um mero organismo ou “grado en la escala zoológica, puesto que es él quien construye la escala entera.”<sup>250</sup> Por outro lado, conforme o livro de 1914 propõe, a especificidade do ser humano traduz-se na sua opção de tomar um rumo heróico e ser como protagonista de uma tragédia na realidade da sua vida. Quer dizer, neste momento inicial decisivo para a determinação dos temas filosóficos da sua reflexão, Ortega, quase imperceptivelmente, completa a sua concepção de *vida humana como particularidade* com a de *vida humana como fidelidade à particularidade*. O recurso à nota de heroicidade acentua as exigências humanas de sensibilidade e de capacidade de esforço para que aponta uma tal concepção. De facto, não há sequer nenhum exagero em concluir que a vida humana, a Vida, se apresentou ao pensa-

<sup>247</sup> “Estas *Meditaciones*, exentas de erudición - aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra -, van empujadas por *filosóficos deseos*.” - Ibid., p. 318. (O último sublinhado é nosso.)

<sup>248</sup> “(...) todos llevamos dentro como el muñón de un heróe.

Mas una vez embarcados según el heroico rumbo, veremos que nos repercuten en lo hondo los fuertes movimientos y el ímpetu de ascensión que hinchen la tragedia. Sorprendidos hallaremos que somos capaces de vivir a una tensión formidable y que todo en torno nuestro aumenta sus proporciones recibiendo una superior dignidad.” - Ibid., p. 394.

<sup>249</sup> Cfr. Parte II - n. 88.

<sup>250</sup> IDEM, *P.S.P.P.*, op. cit., p. 511. Esta concepção tem implicações pedagógicas imediatas, como se depreende da citação mais longa a que recorreremos adiante - cfr. Parte III - n. 160.

mento orteguiano, desde muito cedo, como uma *obrigação de autenticidade* e os escritos que se seguem a *Meditaciones del Quijote* vêm confirmá-lo cabalmente.

*Ideas sobre Pio Baroja*<sup>251</sup> é um desses escritos. Nele Ortega, para além de dar testemunho da leitura que faz de um dos membros do grupo “del 98” que mais admirava, converte um tema de aparente crítica literária numa ocasião para meditar sobre um conjunto de vários outros que concorrem para a elaboração da sua teoria filosófica da vida humana. Assim, podemos dizer que com este ensaio, publicado em 1916 no primeiro volume de «El Espectador», Ortega prossegue o seu programa de *salvações*, realizando um estudo crítico subordinado aos requisitos que considerava necessários para potenciar a compreensão do autor e da respectiva obra considerados.<sup>252</sup> Baroja, referido desde a dedicatória do ensaio como “un hombre libre y puro, que no quiere servir a nadie ni pedir a nadie nada”<sup>253</sup> e, pouco depois no texto, como um dos escritores que exige aos seus leitores uma grande actividade<sup>254</sup>, surge-nos também através do seu estilo, em particular, da sua *predilecção* por escrever sobre criaturas que não se conformam com a estabilidade e a monotonia de viver segundo o que é a regra numa época dominada pelo valor da eficácia. Para Ortega, na obra do novelista de San Sebastian há, apesar dos seus defeitos<sup>255</sup>, uma sensibilidade inovadora, que tende a apreciar a vida, mais do que pela qualidade dos seus resultados, pelo seu movimento inquieto e indócil. Esta seria a razão da persistência do *tema do vagabundo* em Pio Baroja, cuja obra mostra que ao que há de negativo na inadaptação de qualquer vida errabunda correspondem a nobreza e a dignidade de querer ser fiel a um destino individual, com uma forte disposição que aceita o preço de renunciar ao reconhecimento social.<sup>256</sup> No entanto - diz Ortega reportando-se a *Memorias de un hombre de acción* -, é no *tema do*

<sup>251</sup> Cfr. IDEM, *Ideas sobre Pio Baroja*, in «El Espectador» - I, op. cit., pp. 69-102.

<sup>252</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., pp. 323-326.

<sup>253</sup> IDEM, *Ideas sobre Pio Baroja*, op. cit., p. 69.

<sup>254</sup> Cfr. *ibid.*, p. 70.

<sup>255</sup> Cfr. IDEM, *Una primera vista sobre Baroja*, in «El Espectador» - I, op. cit., pp. 103-125.

<sup>256</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 124-125; cfr. IDEM, *Ideas sobre Pio Baroja*, op. cit., pp. 71-73.

*aventureiro* que Baroja encontra o dinamismo da vida num grau superior ao que as diversas figuras do vagabundo lhe podiam oferecer<sup>257</sup>.

Na análise da vida como tema para Baroja, a reflexão orteguiana introduz uma espécie de parêntesis talvez mais importante até do que as anotações sobre as preferências temáticas daquele autor. Ortega, que se interroga acerca das obras que interessam, justifica a sua resposta à questão expondo o que ocorre no leitor e no homem em geral por volta dos trinta anos. Trata-se de uma mudança profunda que nos obriga a fazer um *balanço vital* e a procurar viver de acordo com um *imperativo de verdade*. “A los veinte años se lee como se vive: añadiendo unidades nuevas a nuestro cúmulo de ideas y pasiones. Mas ya a los treinta años sospechamos que no es lo decisivo el número bruto de unidades, sino el debe y el haber. (...) Se trata de un negocio sentimental que ha de solventarse por medio de íntimas ponderaciones.”<sup>258</sup> Este primeiro face a face de cada um de nós com a sua vida é, escreve Ortega, *inevitável* e dá-se no momento em que, deixando de nos ser suficiente almejar ao que até então julgávamos melhor, começamos a *querer ser o que somos, a verdade do que somos*, mesmo com consciência dos nossos defeitos.<sup>259</sup> É o momento em que rompemos com as opiniões e os pensamentos recebidos do exterior e interpelamos um *fundo insubornável* que há em nós, um fundo de convicções próprias tão fortes que a convicção científica comparada com elas parece superficial.<sup>260</sup>

Embora entrelaçando-se no texto com diferentes comentários à obra de Pío Baroja, a meditação orteguiana mais global, sobre a vida humana, não se detém e recorre novamente à ideia de *balanço vital* para compreender o homem como um *ser que vai pedindo à sua existência contas claras do seu sentido*<sup>261</sup>. “Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se

<sup>257</sup> “Dentro de la escala dinámica, el libertarse de las cosas huyendo de ellas, como hace el vagabundo, representa el grado ínfimo.” - Ibid., p. 73.

<sup>258</sup> Ibid., p. 74.

<sup>259</sup> Cfr. ibid., pp. 74-75.

<sup>260</sup> Cfr. ibid., p. 75.

<sup>261</sup> Cfr. ibid., p. 81.

quiera, *eso que somos* consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse”<sup>262</sup>, afirma Ortega, usando ainda o termo *actividade*, apesar dos riscos de interpretação mecanicista a que ele poderia induzir. O pensamento orteguiano, desde *Meditaciones del Quijote* a caminho de explicitar modos possíveis de cada um de nós *reabsorber a sua circunstância*, experimenta em *Ideas sobre Pío Baroja* uma definição de Vida a partir da caracterização do homem como “un potencial de actos”: “vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación”.<sup>263</sup> Combinando esta concepção com a de *fundo insubornável* ou *núcleo último e individualíssimo da personalidad*<sup>264</sup>, o filósofo revaloriza a ideia de vida - como escolha e lealdade a um fundo vital - que estruturara desde sempre as suas intervenções na vida pública espanhola, mas começando por marcar uma presença algo difusa em textos e expressões bastante díspares<sup>265</sup>. No ensaio sobre Barroja publicado em 1916, a vida torna-se já objecto de reflexão particular e Ortega chega claramente à ideia de que o homem, ao viver, deve ser capaz de optar de forma a que a sua acção seja conforme ao plano da sua realidade íntima. Esta, segundo nos diz neste texto, é o que Bergson chamaria *eu profundo* e tem no autor basco analisado uma prevalência excepcional.<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> Ibid., p. 80.

<sup>263</sup> Ibid.

<sup>264</sup> Cfr. *ibid.*, p. 84.

<sup>265</sup> Ex., em 1911 Ortega escreve, numas “notas de andar y ver” em que menciona uma situação de indecisão, que *vivemos entre antíteses* e a cada passo se nos revela o nosso *penoso destino* de ter de escolher: “Alguien, al ponernos sobre el planeta, ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre *lo uno o lo otro*.” - IDEM, *Tierras de Castilla - Notas de andar y ver*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 46. Em 1914, na conferência *Vieja y nueva política*, cujos objectivos obrigavam o orador a apelar a uma acção determinada dos seus compatriotas, Ortega usa a expressão *fundo insubornável* sem se desfazer ainda da vaga imagem do coração como órgão de preferência: “La lealtad puede decirse que es el camino más corto entre dos corazones, y yo ahora no hago sino dirigirme al fondo leal de los vuestros y preguntaros si allá, en ese fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo, (...) no notáis que es característica de la [época] actual la sospecha (...) de que no ha sido sólo este o el otro Gobierno, tal institución o tal otra, quien ha llegado por sus errores y sus faltas a desvirtuar la energía nacional (...).” - IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 278.

<sup>266</sup> Cfr. IDEM, *Ideas sobre Pío Baroja*, op. cit., p. 84 e pp. 100-101.

Embora não tenhamos ainda sublinhado toda a riqueza da conceptualização em *Ideas sobre Pio Baroja*, destaquemos, para já, que a noção aí sustentada da vida como *manifestação de um fundo íntimo* se liga à de vida como *realização do que cada ser humano é como projecto*. Num breve escrito de 1916, *Estética en el tranvía*, também publicado no primeiro volume de «El Espectador», Ortega sustenta que em todos os domínios da nossa experiência de vida cada um de nós apenas deve ser julgado pelo que realiza do projecto que ele próprio é.<sup>267</sup> O filósofo tinha antes empreendido uma reflexão estética sobre a beleza dos rostos femininos<sup>268</sup> e dela parte para a inferência de que, assim como o rosto individual parece incluir um *ideal de rosto* que se realiza - mais, ou menos - nas diferentes partes daquele rosto concreto, cada homem tem uma *silhueta moral* que constitui o limite de possibilidade, a plenitude ou a perfeição do seu carácter individual e que os seus actos preenchem mais, ou menos. “No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto”<sup>269</sup>, conclui Ortega, radicando no projecto próprio a condição de cada homem, a sua exigência profunda de autenticidade e, como tal, o padrão de medida da sua realidade. Daí que a grande norma ou imperativo da vida humana se possa resumir na fórmula de Píndaro *Chega a ser quem és*<sup>270</sup>.

<sup>267</sup> Cfr. IDEM, *Estética en el tranvía*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 38.

<sup>268</sup> Cfr. *ibid.*, p. 33 e ss..

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>270</sup> Cfr. *ibid.*. Como veremos adiante, todas as concepções éticas orteguianas acabam por poder traduzir-se neste mesmo imperativo de autenticidade, o que leva o filósofo a repetir várias vezes a citação da mesma frase de Píndaro - cfr., ex., IDEM, *Estética en el tranvía*, op. cit., p. 38; IDEM, «[Elogio de las virtudes de la mocedad]», in *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982 («Obras de José Ortega y Gasset», Colección edit. por P. Garagorri - nº 22), p. 164; IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 337; IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 305; IDEM, *Juan Vives y su mundo*, in *O.C.*, IX, p. 514. Igualmente valioso parece-nos ser o adágio português *Quem quer ser o que não é, nem o que é chega a ser*.

*Imperativo de verdade e obrigação de ser autêntico* são, já em 1916, duas notas fundamentais, da caracterização orteguiana da Vida. O seu relevo, porém, evidencia-se posteriormente, sobretudo em duas fases em que Ortega se dedica expressamente a uma hermenêutica da vida humana. Na primeira dessas fases que *grosso modo* abarca os primeiros anos da década de vinte, o filósofo apela com frequência ao conhecimento biológico e procura realizar com base nele uma descrição do núcleo íntimo do ser humano; na segunda, e sobretudo a partir de 1929, o pensamento orteguiano está preparado para confrontar-se com o de Dilthey e o de Heidegger, a descrição dá lugar a uma análise conceptual de toda a estrutura da vida e, em função dela, a razão vital e histórica vai ser cabalmente justificada. Ou seja, repitamo-lo, toda a obra filosófica de Ortega poderia ser por nós estudada em torno do tema da vida. Para isso, não é sequer necessário seguir todos os textos do pensador, tanto mais que, se nos primeiros anos as referências à vida se dispersam por escritos de natureza muito diversa, a partir das primeiras formulações originais da vida como problema concreto do homem na sua circunstância tudo o que Ortega escreve representa um esforço, ou por identificar as realidades que integram a sua vida de espanhol, ou por compreender a vida como uma peculiar estrutura com o seu funcionamento próprio, a sua racionalidade. Os volumes de «El Espectador» são, sem dúvida, um bom exemplo desse esforço e, tendo começado a ser publicados quando Ortega ainda precisava de proclamar a sua defesa dos direitos da contemplação teórica, da especulação, do filosofar<sup>271</sup>, eles vão-se sucedendo ao longo de dezoito anos que abrangem por completo a primeira das fases de hermenêutica da vida humana que acima distinguimos. Naturalmente esses volumes incluem escritos da maior relevância para o esclarecimento do tema que temos entre mãos e bastar-nos-á centrar nalguns deles para darmos passos que nos aproximam decisivamente da versão madura da teoria orteguiana da vida humana.

---

<sup>271</sup> Cfr. Parte I - n. 191.

Num ensaio de 1920 intitulado *El «Quijote» en la escuela*<sup>272</sup>, Ortega investiga, motivado por uma polémica em torno da recém-decretada obrigatoriedade de leitura de *Don Quijote* no Ensino Primário em Espanha, quais são as *actividades essenciais* e as respectivas funções vitais no ser humano. Para tal, compara três exemplos de locomoção: andar de bicicleta, andar a pé, o andar da amiba.

No primeiro caso temos uma função vital não exclusivamente humana, na medida em que, para além da actividade motriz de quem conduz a bicicleta, se exige um outro factor, que é esta, como instrumento mecânico. Só no segundo caso os dois factores, actividade nervosa e muscular, e esqueleto que é movido, asseguram que se trata de uma função humana. Por um lado, diz Ortega, andar de bicicleta exige-nos uma actividade diminuta que se reduz a disparar o funcionamento da máquina, construída justamente com o objectivo de se conseguir a máxima rapidez de locomoção possível, com um mínimo de esforço vital. Por outro lado, a esta grande vantagem da bicicleta corresponde a delimitação estrita das suas condições de funcionamento (tornando-se, pelo contrário, um estorvo noutras condições, como, por exemplo, em terreno irregular, ou com declive acentuado). Um condicionamento paralelo ao do valor prático da bicicleta verifica-se até em relação a qualquer máquina, cujo proveito é, além disso, meramente relativo e transitório (pois a criação de uma outra mais perfeita torna preferível a função vital que ela permita). A comparação de andar a pé com o andar de bicicleta permite ver as semelhanças que existem entre o nosso esqueleto ao nível da perna e do pé em que ela termina e a bicicleta que são, respectivamente, os instrumentos dos dois tipos de locomoção: ambos têm uma forma no essencial fixa e compõem-se de

---

<sup>272</sup> IDEM, «El Quijote en la escuela», in *Biología y Pedagogía*, in «El Espectador» - III, op. cit., pp. 273-306. *Biología y Pedagogía*, que inclui ainda «Meditación del marco» - cfr. *ibid.*, pp. 307-313 -, será doravante referido, em geral, através da abreviatura *B.P.*.



partes, que funcionam como peças fundamentais para um conjunto determinado de possíveis movimentos. Porém, o pé, com tudo o que tem de função mecânica comparável à da bicicleta, apresenta várias diferenças<sup>273</sup>, em que se destaca a sua maior adaptabilidade a um leque mais amplo de condições e, por consequência, um funcionamento mais rico. Ortega conclui, portanto, que “salvo en el caso concretísimo en que la bicicleta dé su normal rendimiento, el pie es una máquina de mayor utilidad vital si se suman y se restan sus mayores servivios y sus menores perjuicios.”<sup>274</sup> A correspondência aqui estabelecida entre maior amplitude do repertório de movimentos possíveis e maior utilidade vital é, assim, o aspecto mais relevante da comparação entre os dois primeiros exemplos de locomoção propostos.

Quanto à forma como a amiba se desloca, ela deriva de uma extrema simplicidade de estruturas, de uma quase ausência de órgãos com funções determinadas. Quando precisa de chegar a outro lugar, aquele protozoário rudimentar recorre ao seu protoplasma contráctil e transforma-o num pseudópode, a que Ortega, interessado em desenvolver a comparação iniciada, chama um “pie momentáneo y *ad hoc*”, un “casi pie”<sup>275</sup>. Uma vez cumprida a função para que se formou, o pseudópode é reabsorvido no todo do organismo e a amiba, abandonando a forma que antes tinha tomado, pode em seguida entregar-se inteira à função da nutrição. Embora muito limitado em órgãos e funções especializados para a locomoção, o microrganismo revela-se capaz de se deslocar sem o inconveniente de ter de viver com um mecanismo que, quando desnecessário, lhe seria inútil ou mesmo prejudicial. O que em certo sentido é na amiba inferioridade em relação ao pé humano e à bicicleta - que, como é óbvio, “dentro de condiciones muy precisas, sirven la función de andar mucho mejor que el pseudópodo”<sup>276</sup> -, é, noutro sentido, uma aptidão para subsistir menos condicionada. “El

---

<sup>273</sup> “(...) adaptación a un círculo mayor de condiciones y de servicios, menor dificultad para su sostenimiento y empleo, independencia de las industrias fabricantes y de los precios de mercado; en fin, escasa probabilidad de que se inventen modelos de pies más veloces.” - Ibid., p. 276.

<sup>274</sup> Ibid..

<sup>275</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>276</sup> Ibid., p. 277.

andar de la ameba - regista o ensaio - es a un tiempo, creación del órgano adecuado y empleo de él".<sup>277</sup> Esta vantagem sublinha a importância de uma forma de *vitalidade primária* que, sendo mais evidente no terceiro exemplo, é própria de todos os organismos. Ortega distingue-a de uma *vitalidade mecanizada, secundária*, que se traduz na vida enquanto actuação de estruturas fixas e especializadas, e acaba por sobrevalorizá-la, porquanto a um menor funcionamento mecânico faz corresponder vida primordial e, por fim, mais vida.

Em suma, para além da correspondência já referida entre amplitude do reportório de movimentos possíveis e utilidade vital, o confronto entre os três exemplos de locomoção e os seus respectivos órgãos ou instrumentos acentua ainda, quer a desproporção entre eficácia ou rendimento de uma função e independência em relação às condições em que ela se realiza, quer uma concepção biológica da vida que reconhece à vitalidade anterior a toda a organização o papel de factor básico do funcionamento vital.

Ao transferir esta concepção para o âmbito da vida espiritual, Ortega refere três classes de actividades que lhe parecem corresponder às três formas de locomoção anteriormente analisadas. Estabelece, então, um paralelo entre o uso dos mecanismos civilizacionais e o uso da bicicleta; entre as funções culturais como especificações da vitalidade psíquica do homem e o andar a pé como especificação do corpóreo; e entre o que designa "ímpetus originarios de la psique" (coragem, curiosidade, amor, ódio, confiança em si, imaginação, etc.) e as funções espontâneas da ameba.<sup>278</sup> E, assim como primeiro afirmara que "la máquina no marcha sin la mano o el pie, ni el pie y la mano se mueven sin una fuerza genérica de motividad previa a toda organización"<sup>279</sup>, agora considera que "[s]in ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia".<sup>280</sup> Não nos demoraremos, de momento, nas implicações pedagógicas que Ortega daqui retira;

---

<sup>277</sup> Ibid..

<sup>278</sup> Cfr. *ibid.*, p. 278.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 278.

porém, atendamos a esta concepção que faz radicar todo o âmbito da nossa actividade espiritual em *funções espontâneas da psique*<sup>281</sup>. Neste ensaio de 1920 que temos estado a analisar, o filósofo assimila “vida esencial” a “potencias y apetitos primigenios”, fazendo de tudo o resto, incluindo a cultura, mais do que propriamente vida, um *precipitado de vitalidade*. E sustenta também que essa forma de vida primária e espontânea do espírito, essa *natura naturans* é idêntica em todos os tempos, apesar de perfectível em intensidade.<sup>282</sup> Ortega leva esta ideia a tal ponto, que sugere que, se chamamos *homem selvagem* a alguém à margem de qualquer especialização, deveríamos dizer igualmente que este perdura, como *base de sustentação vital*, no homem culto e civilizado.<sup>283</sup> Este passo do discurso orteguiano - que se tornaria um dos mais visados pelos críticos de Ortega<sup>284</sup> - prolonga-se por uma interessante descrição da vida primária e radical como núcleo organizador de toda a vida. Para o filósofo espanhol, a Biologia do Século XIX, subordinada à inspiração de Darwin, não atendeu à *vida organizante*, mas ao plano secundário do funcionamento e uso de órgãos em que procurava saber quais os que asseguravam e quais os que não asseguravam a perduração de certas formas; ou seja, atendeu apenas a um plano em que a vida em sentido estrito dá lugar à *vida organizada*, secundária, derivada.<sup>285</sup> Ortega, pelo contrário, perfilha a tendência, trazida pelo Século XX, para estudar a importância primordial da vida não organizada e demarca-a, claramente, da proposta de regresso à existência primitiva feita por Rousseau, uma vez que o valor da vida espontânea não está em si mesma e sim em ser

<sup>281</sup> “Estas funciones espontâneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal.” - Ibid.

<sup>282</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 278-279.

<sup>283</sup> Cfr. *ibid.*, p. 280.

<sup>284</sup> Ex., toda a interpretação da coerência e da relevância do pensamento orteguiano feita por Casanova Sanchez foi condicionada por essa passagem do ensaio de 1920 e por outras em que igualmente se sublinha o fundo biológico como raiz da cultura e da civilização humanas - cfr. CASANOVA SANCHEZ, Ubaldo, *Ortega, dos filosofias*, Ediciones Studium, Madrid, [1960?]. Cfr. RAMÍREZ, Santiago, *La filosofía de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 213-227.

<sup>285</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *B.P.*, op. cit., p. 280 e p. 284.

fonte inesgotável para o enriquecimento da cultura e da civilização.<sup>286</sup> Tendo salvaguardado que a sua posição concorda no fundamental com uma perspectiva biológica nova, que a consulta das fontes adequadas confirmaria<sup>287</sup>, o autor do ensaio apresenta sem hesitação a sua tese de que a Escola e a Educação, em geral, devem ter uma *intervenção positiva na vida espontânea das crianças*<sup>288</sup>.

Ortega revela algum deslumbramento pela *doutrina das secreções internas* que Gregorio Marañón expusera anos antes. E serve-se dela, bem como dos estudos dos *fenómenos de regulação* para reforçar a sua crítica à teoria da vida como adaptação ao meio, à qual contrapõe a ideia de que, mais do que uma adaptação, a vida parece ser um *ataque ao meio*<sup>289</sup>. Julga indiscutível que, tanto no domínio físico, como no domínio psíquico, *a vitalidade é anterior e criadora das suas funções concretas* e resume-o na imagem “el río es padre del arroyo”<sup>290</sup>. Por isso, Ortega, usando a mesma linguagem de cariz biológico com que denuncia os pontos fracos das perspectivas darwinistas e lamarckianas, propõe que se reconheça o carácter primordial da vitalidade psíquica, que deverá ser devidamente fomentada. Do mesmo modo que no âmbito corporal as secreções internas ou hormonas desempenham um decisivo papel estimulante e regulador da unidade funcional do organismo, no âmbito psíquico é necessário que as volições possam desempenhar também o seu papel de ímpeto para a acção. Num e noutro caso, hormonas ou volições trabalham sobre um fundo de vitalidade primária que elas podem potenciar. Daí que Ortega conceda grande atenção ao desejo e ao querer, bem como a todas as *emoções matrizes das nossas ideias e actos*.<sup>291</sup> No entanto, insiste que elas “se originan a su vez de una radical fluencia psíquica que lleva sobre

---

<sup>286</sup> Cfr. *ibid.*, p. 281 e ss..

<sup>287</sup> Cfr. *ibid.*, p. 280 - n. 1, p. 284 - n. 1 e n. 2, p. 285 - n. 1 a n. 3 e p. 286 - n. 1 e n. 2.

<sup>288</sup> Cfr. *ibid.*, p. 283. Esta e outras teses de natureza pedagógica, defendidas por Ortega em *El «Quijote» en la escuela*, serão por nós analisadas na Parte III - Cap. 3.

<sup>289</sup> Cfr. *ibid.*, p. 284 - n. 2.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>291</sup> Cfr. *ibid.*, p. 287 e ss..

si toda nuestra fauna íntima, más aún, que la suscita o anula, la alimenta o deprime, la dirige o regula.”<sup>292</sup> Mais do que um sentimento, pois dela nascem os sentimentos, essa *fluência psíquica radical* é “como el pulso de vitalidad propio a cada alma, manancial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye.”<sup>293</sup>

O *pulso psíquico* ou *pulso vital* de um indivíduo pode ser de dois tipos principais: ou de *tonalidade ascendente*, próprio de quem sente que a sua actividade espiritual brota de uma torrente ilimitada de energia e revela nos seus frutos a plenitude de um luxo ou de um excesso de abundância interna; ou de *tonalidade descendente*, que traz consigo a impressão de debilidade constitutiva, de insuficiência e de autodesconfiança. Enquanto ao primeiro corresponde um *clima vital* desfavorável à inveja, ao rancor, ao ressentimento, o segundo dá origem a um clima vital decadente, de pequenez, de insuficiência, de incapacidade de generosidade e de atitude amorosa. Esta distinção entre *vitalidade ascendente* e *vitalidade descendente* serve a Ortega para compreender, não só a vida em sentido estrito, a vida individual, como também o carácter de diferentes épocas, povos, ou nações e, embora sem se deter tanto nela, já desde muito antes de 1920 nós a encontramos pressuposta em momentos decisivos para o seu pensamento filosófico. Por isso, percebemos que não é por uma questão de estilo que Ortega, em *Vieja y nueva política*, resume a solução para o problema nacional, que a conferência analisa, ao *fomento da vitalidade de Espanha* ou ao *aumento do seu pulso vital*<sup>294</sup>. Em 1916, filiando em Nietzsche a concepção por si acolhida e adoptada em diversos contextos, o filósofo espanhol usa-a, por exemplo, no estudo do significado da felicidade e da acção na obra de Pío Baroja, para quem - diz - “sólo pueden ser felices los

---

<sup>292</sup> Ibid., p. 290.

<sup>293</sup> Ibid..

<sup>294</sup> Cfr. Parte I - n. 158 e n. 159.

capaces por exceso de energías de hallar dondequiera pretexto para *funcionar* vitalmente<sup>295</sup>. Neste sentido, Baroja aparece a Ortega integrado na tendência dos pensadores e artistas da transição entre o Século XIX e o Século XX para ver no *intelectualismo* um risco de esquecimento de outras potências humanas e, portanto, um *risco de diminuição do pulso vital*. Subtilmente, o nosso autor justifica então por que por vezes a concepção nietzschiana é pejorativamente interpretada e deixa no ar o sentido em que lhe dá o seu assentimento: “El ritmo de lo que Nietzsche llamaba la *vitalidad ascendente* se percibe con mayor fuerza en los estadios previos a la inteligencia. De aquí que cuando este pensador proclama las virtudes de esa vitalidad ascendente - la dureza, el ansia de dominio, etc. - nuestros oídos, acostumbrados a los valores específicamente intelectuales, escuchan suspiros como si se nos quisiera retrotraer a la animalidad.”<sup>296</sup> Que para Ortega este receio não tem grande razão de ser, prova-o o lugar que têm no seu pensamento aquela categoria e a sua contrária inspiradas no filósofo alemão e que *El «Quijote» en la escuela* dilucida e enriquece, com vista a uma descrição pessoal da vida humana, em particular do seu núcleo íntimo. Apesar deste evidente objectivo, a constante preocupação orteguina com os problemas da sua pátria não deixa de se manifestar no ensaio de 1920, quer no ponto de partida que desencadeia toda a reflexão, quer na forma como, ao longo do texto, a teoria da vida ali desenvolvida vai sendo aferida por uma leitura de Espanha<sup>297</sup>. Aliás, a história, de um modo geral, pode ser entendida em função das duas espécies de pulso vital em que aquela teoria desemboca. “De que dominen la una o la otra entre los hombres de una época - es-

<sup>295</sup> IDEM, *Ideas sobre Pío Baroja*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 91.

<sup>296</sup> Ibid..

<sup>297</sup> Parece-nos ser expressiva ilustração do que acabamos de dizer este parágrafo de Ortega só compreensível dentro da teoria da vida e na linguagem do ensaio: “Yo sospecho que si algun día se hace en serio da historia económica de España, aparecerá nuestra raza mucho más pobre en deseos que en riqueza. Por este motivo no he podido nunca formar en el coro de laudes a la sobriedad ibérica, a la falta de necesidades del español. Debilidad en la secreción psíquica interna del deseo, trae consigo mengua de vitalidad e ineptitud para la cultura y la civilización, que son, a la postre, no más que el rebose y la sobra de aquélla.” - IDEM, *B.P.*, op. cit., p. 289.

creve Ortega - depende todo: la ciencia como el arte, la moral como la política. En un caso, la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequiera sobre el haz planetario como espléndidos sustidores de vital dinamismo.” E, no caso contrário, “la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrepitos.”<sup>298</sup> A presença mais ou menos explícita desta concepção no pensamento orteguiano é tão constante que dispensa a sua exemplificação passo a passo: se recordarmos as diferentes ocasiões e a multiplicidade de formas da intervenção de Ortega na vida pública que referimos na Parte I, veremos tal presença na interpretação, tanto da vida espanhola, como da vida europeia sobretudo a partir da fundação da «Revista de Occidente» e da perspectiva sociológica de *La rebelión de las masas*; se atendermos aos grandes temas e às principais obras do filósofo igualmente encontraremos o contraste entre a energia e a decrepitude, o amor e o rancor, a nobreza e a vulgaridade, o luxo e a esterilidade - seja na caracterização de cada homem, ou nos vários âmbitos da sua actividade.

Não menos importante do que o já mencionado é a ideia de que o tipo de vitalidade - de uma pessoa, de um povo, de um país, de uma época histórica -, como que nos *contagia*, melhorando, ou piorando, conforme o caso, a nossa *saúde vital*. Trata-se, segundo Ortega, de uma questão que se põe desde logo em termos biológicos, ainda que depois se possa pôr em termos éticos. A plenitude e o aperfeiçoamento que recebemos do contacto com alguém de *pulso vital ascendente* é, em primeiro lugar, de natureza *biológica* (corporal ou espiritual) e deles depende a *saúde* que temos de ter maior preocupação em assegurar, a saber, “la salud vital”, supuesto de toda otra salud”<sup>299</sup>.

---

<sup>298</sup> Ibid., p. 291.

<sup>299</sup> Ibid., pp. 291-292.

Deixemos por agora pendente a análise das implicações pedagógicas de *El «Quijote» en la escuela*, bem como a hermenêutica de *El tema de nuestro tiempo*, a importantíssima obra de 1923 em que Ortega, mais do que questionar o que é a vida, sustenta a tese de que a ela há que subordinar a cultura, a razão, a arte, a ética<sup>300</sup>. Por seu turno, *Vitalidad, alma, espíritu*<sup>301</sup> é um ensaio de 1924 de interesse incontestável nesta altura, em que procuramos acompanhar o filósofo na tarefa de descrição da vida, que acabaria por marcar o seu pensamento durante quase toda a década de vinte. Com o intuito de rectificar uma deficiente citação em «El Sol» de uma conferência que tinha dado sobre «Antropología filosófica», Ortega começa o ensaio demarcando-se da doutrina de Freud. É verdade que nessa conferência se tinha oposto a seccionar o homem em corpo e alma, por considerar que as fronteiras entre eles são indiscerníveis; tinha também afirmado que o todo da pessoa, mesmo o que tem de mais nobre, mesmo o seu pensamento, ascende de um *fundo obscuro e magnífico*, uma espécie de *alma corporal* a que pertencem os instintos, as sensações orgânicas, a sensibilidade.<sup>302</sup> Contudo, o filósofo não dera uma importância excessiva e muito menos exclusiva à dinâmica sexual, como a notícia no jornal fazia crer. Para evitar uma possível confusão entre as suas concepções e as freudianas, Ortega escreve: “Creo que en el sistema de Freud hay algunas ideas útiles y claras; pero su conjunto me es poco afín. Para no hablar de cuestiones particulares, indicaré sólo que la psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico.”<sup>303</sup> É óbvio que nos importa registar a tomada de posição do autor perante a obra freudiana, à qual inclusive se dedicara um pouco, dois anos antes<sup>304</sup>. Todavia, o que queremos salientar,

<sup>300</sup> Cfr., ex., IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 178.

<sup>301</sup> Cfr. IDEM, *Vitalidad, alma, espíritu*, in «El Espectador» - V, op. cit., pp. 451-480.

<sup>302</sup> Cfr. *ibid.*, p. 453.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 452.

<sup>304</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo a «Obras Completas», de Sigmundo Freud*, in *O.C.*, VI, pp. 301-303. Sobre as tomadas de posição de Ortega acerca da psicanálise freudiana, cfr., ex., IDEM, *Ideas sobre Pio Baroja*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 110; IDEM, *Psicoanálisis, ciencia problemática*, in *O.C.*, I, pp. 219-237; IDEM, *B.P.*, op. cit., p. 300; IDEM, *Vitalidad, alma, espíritu*, op. cit., pp. 468-469.



acima de tudo, é a negação da tendência mecanicista que Ortega dá como superada pela ciência, afirmando que lhe parece mais fecunda uma teoria psicológica que não atomize a consciência, que não a explique como mero resultado de associações e dissociações entre elementos soltos.<sup>305</sup> O carácter biológico da linguagem e da leitura orteguiana da vertente psíquica da vida, completamente claro em *El «Quijote» en la escuela*, encontra-se justificado no ensaio de 1924 por uma assumida relação entre Psicologia e Biologia que pode ler-se como relação de inclusão daquela nesta: “Vamos, en psicología como en biología general, a intentar (...) partir del todo psíquico para explicar sus partes.”<sup>306</sup> E, com este propósito, Ortega adentra-se pelo tema, que ele próprio qualifica como *incitante*, da análise da *estrutura da intimidade humana*, ou seja, da *tectónica da pessoa*<sup>307</sup>.

Qual topógrafo, o filósofo distingue três regiões principais da personalidade do ser humano. A primeira, a *vitalidade* (a que também chama “alma corporal” e “alma carnal”), volta a ser caracterizada como a raiz de todos os nossos actos onde se fundem e, simultaneamente, donde emanam o corporal e o espiritual. Ortega reafirma a existência de seres dotados de uma vitalidade *transbordante* e de outros cuja vitalidade é *insuficiente*, conforme a energia vital acumulada na região profunda da sua intimidade.<sup>308</sup> Quase repetindo palavras do ensaio de 1920, refere sugestivamente como o excesso de vitalidade daqueles nos *contamina* num sentido positivo, nos revigora, ao passo que o contacto com homens de vitalidade insuficiente nos deprime, nos sorve vida.<sup>309</sup>

<sup>305</sup> Cfr. *ibid.*, p. 452.

<sup>306</sup> *Ibid.*. A mesma relação é insinuada no ensaio de 1920, quando diz: “Pasemos ahora a la vitalidad psíquica. También ella ha padecido los mismos errores y manías que la biología corporal durante la pasada centuria.” - IDEM, *El «Quijote» en la escuela*, op. cit., p. 286. Apenas faltou a Ortega usar a par da expressão *biologia corporal* a de *biologia psíquica*, prolongando assim o paralelo entre *vitalidade física* e *vitalidade psíquica* e justificando a referência, em 1924, à *Biologia em geral*.

<sup>307</sup> Cfr. IDEM, *Vitalidad, alma, espíritu*, op. cit., p. 455.

<sup>308</sup> Cfr. *ibid.*, p. 459.

<sup>309</sup> Cfr. *ibid.* Aqui Ortega conclui a análise deste fenómeno de *contágio de vitalidade*, afirmando que *a vida é a única realidade do cosmos que se contagia*, seja a vida corporal ou a espiritual (a saúde, ou a doença; a força, ou a fraqueza; a beleza, ou a fealdade; a juventude, ou a velhice). - Cfr. *ibid.*, pp. 459-460. Cfr. IDEM, *El «Quijote» en la escuela*, op. cit., pp. 290-291.

Não deveremos deixar de notar como neste estágio do seu pensamento, Ortega, para além de retomar análises que realizara recentemente, incorpora nelas diversos aspectos desde há muito fundamentais para si. Isso verifica-se, por exemplo, no recurso à distinção entre o sentido do verbo *andar* nas flexões verbais *eu ando* e *ele anda* que dez anos antes, em *Ensayo de estética a manera de prólogo*, tinha apresentado para ilustrar a diferença entre o vivido ou *executivo* e o que é pura imagem do vivido e que serve, em *Vitalidad, alma, espíritu*, para reforçar a importância da análise da imagem interna do nosso corpo, que não é uma imagem qualquer, como as que temos dos outros ou mesmo do exterior de nosso corpo, e sim uma imagem peculiar na qual assentam a nossa vida psíquica e todo o nosso mundo exterior.<sup>310</sup> Por isso, a justificação da relevância da região profunda da intimidade ou zona *intracorporal* do ser humano, especialmente ilustrada pelos ensaios de 1920 e 1924 que temos citado, surge como um desenvolvimento requerido pelo momento inicial da reflexão orteguiana em que esta, em vez de seguir Husserl na sua hipótese de *suspensão fenomenológica da atitude natural*, abre um trajecto próprio, que passa pela afirmação descritiva do fenómeno da vida humana enquanto busca, subterraneamente, as teorias da verdade e da razão que assegurem uma adequada compreensão filosófica desse fenómeno.

Embora use a expressão *alma corporal* para designar a *vitalidade*, esse “oculto tesoro de energía viviente”<sup>311</sup> de que se alimenta a nossa pessoa, Ortega reserva o termo *alma*, num sentido mais estrito, para a segunda região que distingue na estrutura da nossa *intimidade*. Constituída pelos sentimentos, emoções, desejos, impulsos e apetites<sup>312</sup>, a *alma* é considerada uma zona intermédia entre a *vitalidade* e o *espírito*, que consiste, por seu turno, no conjunto dos actos íntimos de que cada um de nós se sente autêntico autor e pro-

---

<sup>310</sup> Cfr. IDEM, *Vitalidad, alma, espíritu*, op. cit., pp. 456-457. Cfr. Parte II - n. 135; IDEM, *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)*, in *O.C.*, IV, p. 36.

<sup>311</sup> Cfr. IDEM, *Vitalidad, alma, espíritu*, op. cit., p. 459.

<sup>312</sup> Cfr. *ibid.*, p. 462.

tagonista<sup>313</sup>. O filósofo esclarece que o que com precisão se deve chamar *eu* é o “punto céntrico en nosotros” que impera como “monarca rigoroso de un Estado inquieto”<sup>314</sup> relativamente à margem dos nossos estados anímicos, ainda que seja nestes que os actos de querer e de pensar se alicerçam. A maior diferença entre o *espírito* e a *alma*, segundo Ortega, é a que existe entre *eu* e os *meus* impulsos, inclinações, desejos: o *eu* tem uma intervenção decisória e disciplinadora que se traduz em actos espirituais *pontuais*, com o que têm de acabado e, portanto, de não duradouros; os fenómenos anímicos são antes algo que surge em mim sem anuência ou colaboração do *eu* e que pode perdurar, ora sem sequer afectar a decisão e o pensamento, ora quase os submergindo, mas em todos os casos não se trata propriamente do *eu*.

Bastante entrecortado por exemplos expressivos, o escrito orteguiano revela-se particularmente interessante ao ilustrar esta distinção entre *espírito* e *alma*. A ela o autor dedica um notável esforço de conceptualização que é claro em excertos como este: “El espíritu o «yo» no puede (...) crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo. En cambio, puede, una vez que ha surgido un deseo o una emoción en cierto punto del alma, cerrar el resto de ella e impedir que se derrame hasta ocupar todo su volumen.” Repare-se no que Ortega escreve em seguida, na espacialidade transmitida pela linguagem para tornar visível o que quer descrever: “A veces nos dan una noticia sumamente penosa; por ejemplo: nos comunican la muerte de una persona amada. Coincide la ocasión con un momento en que los deberes sociales exigen de nosotros todos los arrestos. Entonces nosotros dejamos la impresión producida en aquel lugar de la periferia anímica, como acordonada y en lazareto; no la permitimos pasar de allí, seguros, no obstante, de que, transcurrido algún tiempo, podre-

---

<sup>313</sup> Cfr. *ibid.*, p. 461.

<sup>314</sup> *Ibid.*.

mos abrir a la emoción nuestra alma, como quien levanta la esclusa de una presa, y sentirnos inundados de angustia y de amargor.”<sup>315</sup>

A meditação orteguiana não se esgota naquela acuidade descritiva, com a riqueza metafórica que a serve; prolonga-se numa tentativa de perceber a relação de forças entre *alma* e *espírito*, o seu reflexo na oscilação entre o *hermetismo* ou, pelo contrário, a *porosidade* do ser humano<sup>316</sup> e, partindo novamente da descrição tripartida da nossa intimidade, qual a região que melhor define o que somos. Dado que as operações da vontade e do entendimento procuram ajustar-se, respectivamente, a normas e ao ser objectivo das coisas, Ortega destaca no *espírito* uma espécie de tendência para abandonar a nossa individualidade e participar numa esfera universal ou pública, para a qual os restantes espíritos de igual modo convergem. Por outro lado, uma vez que o corpo está marcado pela herança hereditária, o que leva à presunção de uma certa unidade cósmica a que todos os organismos estariam ligados e com eles, nalguma medida, o seu intracorpo, Ortega também não considera a *vitalidade* estritamente individual - é a raiz mais profunda do que somos, condiciona o carácter de tudo o que fazemos, pode até contagiar-se aos outros e, todavia, tem uma relação estreita com o corpo, que não vive sobre si mesmo nem em exclusivo a partir de si.<sup>317</sup> Só a *alma*, considera o filósofo, representa para o homem a misteriosa capacidade de se encerrar numa zona de si mesmo completamente à margem do Universo e, nesse sentido, *excêntrica*.<sup>318</sup>

Como se pode concluir da leitura de *Vitalidad, alma, espíritu*, Ortega dá um passo decisivo na sua análise da *tectónica da pessoa*, tanto por atender a duas regiões da intimi-

<sup>315</sup> Ibid., p. 463.

<sup>316</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 463-465.

<sup>317</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 466-468.

<sup>318</sup> “¡Dualidad terrible, antagonismo delicioso! Ahí, el mundo que existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, yo, encerrado en el reducto de mi alma, «fuera del Universo», manando sentires y anhelos desde un centro que soy yo y no es del Universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica.” - *Ibid.*, p. 469.

dade humana que se distinguem da *vitalidade* já tratada em *El «Quijote» en la escuela*, como por descobrir que o que verdadeiramente nos singulariza e faz ter um mundo privado é a região dos sentimentos, emoções, desejos e impulsos. As três zonas da nossa intimidade estão - é óbvio - indissociavelmente ligadas; no entanto, Ortega ao fixar as suas principais diferenças, através dos *conceitos descriptivos*<sup>319</sup> de *vitalidade*, *alma* e *espírito*, acaba por permitir distinguir também entre um recinto público e um recinto privado em cada ser humano, entre o infra-individual e o supra-individual, por um lado, e o propriamente individual, por outro - distinção que é um importantíssimo alicerce para entendermos a temática orteguiana da estrutura da vida histórica e social. O facto de Ortega testar desde logo, no ensaio de 1924, a possibilidade de usar o mesmo esquema conceptual de análise tripartida do íntimo dos seres humanos na compreensão da diversidade dos indivíduos, quer consoante a sua idade e o seu sexo, quer consoante a época e o povo a que pertencem<sup>320</sup>, revela-se-nos um indício significativo do tipo de trabalho intelectual que de futuro se vai tornar central na sua filosofia. O que inicialmente parecia reduzir-se a descrição da vida no plano psíquico e biológico em geral era apenas a primeira tentativa de abordagem sistemática de um fenómeno, individual e colectivo, cujas complexidade e fugacidade se vão impondo à reflexão, aliciando-a a buscar o método adequado para apreender a vida humana em todas as suas dimensões. Já numa conferência de 1921<sup>321</sup> Ortega se tinha referido à necessidade de “percibir las modulaciones de la melodía humana a lo largo del tiempo” e falara do *sentido histórico* que é imprescindível ter para, como com bom ouvido, poder captar as diferentes tonalidades de cada vida e de cada época<sup>322</sup>. Na ocasião, o conferencista define a vida como “fluido indócil”, que, enquanto vai sendo, vai irremediavelmente deixando de ser. O carácter

---

<sup>319</sup> Cfr. *ibid.*, p. 465.

<sup>320</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 468-469 e pp. 473-478.

<sup>321</sup> Cfr. IDEM, *Para un museo romántico*, in «El Espectador» - VI, op. cit., pp. 514-524. Datado de 1921 - cfr. *ibid.*, p. 524 - o texto da conferência foi editado pela primeira vez no ano seguinte - cfr. *ibid.*, p. 524 - n. 1.

<sup>322</sup> Cfr. *ibid.*, p. 517.

*transeunte e fugitivo* do que é vital pode ler-se nas marcas impressas nas coisas que o homem encontra à sua volta ou que cria. “La vida no es una cosa estática que permanece y persiste; es una actividad que se consume a sí misma. Por fortuna, esa actividad actúa sobre las cosas, (...) dejando en ellas la huella de su paso. De igual modo, el viento, por sí mismo imperceptible, se arroja sobre el cuerpo blando de las nubes, las estira y retuerce, ondea y afila (...)”.<sup>323</sup> Esta ideia de cada vida como peculiar acção humana numa determinada circunstância que as *Meditaciones del Quijote* tinham tornado programática exige, para além do esclarecimento da constituição do *eu*, da sua personalidade e do *estilo* que imprime no que o rodeia, uma compreensão histórica mais ampla. Assim como em *El «Quijote» en la escuela* a concepção de *pulso vital* era fundamental para caracterizar sobretudo o indivíduo, em *Para un museo romántico* ela serve para reflectir também sobre o que circunscreve cada época, isto é, a *sensação radical da vida*<sup>324</sup> dominante num determinado período da história.<sup>325</sup> Entre um texto e outro vai, porém, uma distância considerável, pois na conferência de 1921 Ortega alude já à vida como uma actividade que à medida que se realiza perde a sua nota de actualidade, ao mesmo tempo que nos desafia a reconstruí-la a partir dos vestígios que vai deixando à sua passagem. Vida propriamente dita é a que agora vivo, é o puro fazer que, fugidio como o vento, se mostra apenas nos resultados da sua acção. Por isso a pergunta pela vida, tanto exige o conhecimento da *tectónica* da pessoa, como obriga a uma visão biográfica em que a vida individual se redescobre no pano de fundo do transpessoal de uma dada época histórica.

---

<sup>323</sup> Ibid., p. 519.

<sup>324</sup> Cfr. *ibid.*, p. 517. Ortega usa novamente esta expressão em *El tema de nuestro tiempo*, onde o seu valor decisivo para a compreensão da realidade histórica é devidamente esclarecido - cfr. IDEM, *T.T.*, op. cit., pp. 146-147.

<sup>325</sup> “(...) la vida, cada vida, deja en las cosas la línea de su peculiar ímpetu, el perfil de su afán; en una palabra: su estilo. En el traje y en el mueble, en la pintura y en el libro, queda prisionera la eterna fugaz. Al rodearnos nosotros de estos objetos (...) la unidad de inspiración que les ha dado a todos forma nos aparece con evidencia como una misma melodía, repercutida en mil variaciones. Tal vez no podamos siempre concretar cuáles son las notas que la componen; sin embargo, la sentimos inequívocamente (...). Una época es ante todo, señores, un cierto pulso vital.” - IDEM, *Para un museo romántico*, op. cit., p. 519.

Num outro escrito de 1924, primeiramente intitulado *El Estado, la juventud y el Carnaval*, mas publicado em «El Espectador» com o título *El origen deportivo del Estado*<sup>326</sup>, é evidente o nível de maturidade então atingido pelo pensamento de Ortega. A vida é claramente concebida como *tarifa*, logo no segundo parágrafo do texto: “Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él”<sup>327</sup> - escreve o filósofo, numa síntese que vinca a ideia de que o homem *tem de haver-se* com tudo o que integra as suas circunstâncias, bem como a ideia de que, por essa razão, a vida é uma actividade que carece, quer de um agente, quer do mundo que a suscita e sobre o qual ela se exerce.

Por um lado, a noção de vida como tarefa esclarece a insatisfação de todo o ser humano perante uma explicação superficial e parcial do Universo, uma vez que querer saber o que fazer e como fazer leva-o a debater-se com as questões e os temas últimos. “¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primeiro y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas.”<sup>328</sup> Por outro lado, a pergunta pelo sentido da vida, aqui mencionada como uma dessas questões últimas e dramáticas, constitui o ponto de partida da própria reflexão de Ortega.

Em *El origen deportivo del Estado*, o nosso autor diz-nos que, tal como nos fenómenos orgânicos é possível achar uma actividade originária, espontânea e uma outra de carácter utilitário em que aquela é aproveitada e mecanizada, nos actos especificamente humanos podemos distinguir dois tipos de esforço: se é feito pelo simples prazer de o fazer, trata-

<sup>326</sup> Cfr. IDEM, *El origen deportivo del Estado*, in «El Espectador» - VII, op. cit., pp. 607-623. Este escrito passará a ser referido pela abreviatura *O.D.E.*

<sup>327</sup> Ibid., p. 607.

<sup>328</sup> Ibid., p. 608.

-se de um *esfuerzo superfluo* e tem o seu melhor exemplo no desporto; se se realiza para estrita satisfação de uma necessidade que se nos impõe, então estamos perante o *esfuerzo obligado* que tem como exemplo o trabalho.<sup>329</sup> Com base nesta contraposição, Ortega propõe que se inverta uma hierarquização habitual, pois considera a *actividade desportiva* como a actividade criadora e fundamental da vida, em relação à qual a *actividade laboriosa*, mesmo podendo dar-lhe pretextos para novas criações, é apenas secundária.<sup>330</sup> Esta tese e a distinção que lhe subjaz estão presentes em textos orteguianos anteriores<sup>331</sup>; no entanto, no novo contexto desenvolvem-se e sublinham que na vida o mais importante, e nesse sentido necessário, é o *superfluo*<sup>332</sup>. Esta afirmação, válida, segundo o nosso filósofo, tanto para o âmbito do corporal como para o do histórico, liga-se a um outro aspecto da concepção orteguiana de vida: esta é, à partida, um vasto conjunto de *possibilidades* das quais só algumas acabam por se fixar em hábitos utilitários; é um feixe de possibilidades que, quanto mais rico for, melhor realização permitirá, deixando sempre intocadas muitas outras potências. Na vida individual como selecção e concretização de determinadas possibilidades há, como em toda a selecção, algo de eliminatório. “El individuo que a lo largo de nuestra vida llegamos a ser es sólo uno de los varios o muchos que pudimos ser y que quedaron sin realizar como bajas lamentables de nuestro ejército interior. Por eso, importa mucho que penetremos en la existencia muy ricos en posibilidades, a fin de que luego la poda fatal que es el destino deje siempre en nosotros potencias invulneradas y robustas.”<sup>333</sup> Por vezes, Ortega transmite esta ideia de que o destino individual consiste inevitavelmente em escolher umas e

---

<sup>329</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 609-610.

<sup>330</sup> Cfr. *ibid.*, p. 610.

<sup>331</sup> Cfr. IDEM, *B.P.*, op. cit., p. 302; IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 195.

<sup>332</sup> Cfr. IDEM, *O.D.E.*, op. cit., p. 611. Ortega recorre à mesma ideia anterior e posteriormente a *El origen deportivo del Estado*, ex., num texto de 1908 em que admitia a caracterização do homem como “el animal para quien es necesario lo superfluo” - IDEM, *Sobre «El Santo»*, in *O.C.*, I, p. 435 -, ou num curso de 1933 em que é ainda mais taxativo e diz “el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario” - IDEM, *M.T.*, op. cit., p. 329.

<sup>333</sup> IDEM, *O.D.E.*, op. cit., p. 610.



deixar outras possibilidades pessoais, acentuando ainda mais - e como que lamentando - aquelas que acabam por não se realizar. Assim, em 1929 escreve com grande expressividade: “Todos tenemos la conciencia de que conforme nos íbamos realizando en la existencia caían a diestra y a la siniestra, decimadas por el destino, otras vidas que igualmente podríamos haber vivido.”<sup>334</sup> Em *El origen deportivo del Estado*, apesar do uso da imagem das possibilidades por realizar como *baixas lamentáveis do nosso exército interior*, existe o contraponto da pujança da vida que, graças à abundância das suas potências, não tem de se ater ao estritamente necessário e pode receber de cada contratempo ou golpe nela desferido o acicate para o triunfo de outras das suas possibilidades.<sup>335</sup> Ortega assimila *vida pujante* a riqueza em número e em elasticidade de recursos vitais que o homem mobiliza, com a exuberância de um cavalo puro-sangue, no decorrer da sua existência. À vida autêntica corresponde uma actividade que ultrapassa o meramente utilitário e supõe uma vitalidade transbordante capaz de responder às *incitações* recebidas, não como um efeito é implicado pela sua causa, mas com um excesso, uma desproporção que sublinha o que há de supérfluo na

<sup>334</sup> IDEM, «La Pampa ... promesas», in *Intimidades*, in «El Espectador» - VII, op. cit., p. 636.

<sup>335</sup> Para caracterizar uma vida rica de recursos e alternativas de realização, Ortega usa uma nova imagem que não resistimos a reproduzir, tanto mais que a sua sugestiva apresentação pode considerar-se um bom exemplo do estilo orteguiano: “Perdóneseme, pero nunca puedo sesgar esta idea sin que venga a mi memoria, como símbolo de ella, la escena victoriosa que en los circos solían representar los clowns cuando mi generación andaba por su infancia. Salía el clown con su lívida faz enharinada, y colocándose en un lugar de la pista, sacaba de su faltriquera un pito, que se ponía a tocar. Al punto se presentaba el director de escena y le advertía que allí no se podía tocar. Sin inmutarse, el clown se colocaba en otro sitio y volvía a tocar, pero entonces el director llegaba irritado y [le] arrebatava el silbo melodioso. Tampoco se inmutaba el clown ante pareja desventura, antes bien, dejaba que el director se alejase y sumergiendo su mano en la insondable faltriquera extraía de ella otro pito y de él nuevas líneas melódicas. Pero el director inexorable volvía una vez más y una vez más le arrancaba el objeto armonioso. Mas - concluiu Ortega - el bolsillo del clown era un cósmico seno inagotable del cual salían unos tras otros nuevos instrumentos musicales, altisonantes y alegres, o dulces y melancólicos.” Não se tratava de assobios idênticos, do mesmo modo que na nossa vida novas possibilidades que procuramos realizar são inconfundíveis com quaisquer outras antes seleccionadas, ou preteridas. O importante é que a “melodía triunfaba siempre sobre el veto del destino y llenaba el ámbito comunicando su victoriosa generosidad, su impetuosa invencible abundancia a todos los espectadores, que sentíamos creciente exaltación como si un torrente de extraña energía emanase del silbo glorioso que impertérrito modulaba el clown, sentado en la barrera del circo.” - IDEM, *O.D.E.*, op. cit., p. 611. A capacidade de sentir no revés um estímulo a usar recursos entesourados e prontos a fazer soar novas melodias, eis na imagem do palhaço uma espécie de sucedâneo moderno do símbolo da vitalidade cósmica que a mitologia grega associou a Pan e à sua flauta divina.

vida. Para Ortega, há no termo *incitação* um valor vital só frutífero nos seres humanos que, por se manterem alerta em relação a todos os estímulos, sabem interpretar as vibrações dos acontecimentos e ampliá-las até ao máximo das suas possibilidades. “¡Triste vida la que inerte deja pasar los instantes, sin exigir que las horas se acerquen vibrantes como espadas!”<sup>336</sup> Em tão poucas palavras o filósofo sumaria elementos fundamentais da sua meditação de sempre, sobretudo o imperativo de viver seriamente, em estado de tensão permanente, para não deixar escapar oportunidades insubstituíveis de concretizar um alto nível de exigência que distingue o homem nobre do homem vulgar. Nascida em profunda simbiose com uma preocupação constante com os problemas espanhóis<sup>337</sup>, esta vertente da concepção orteguiana de vida ressalta como vimos em *Vieja y nueva política*, em *España invertebrada*, ou em *La rebelión de las masas* radicalmente vinculada a explicações de ordem sociológico-política. Em todo o caso, conforme o atestam as obras mais importantes de Ortega, é de natureza filosófica a compreensão e a justificação última da vida como um feixe de possibilidades que o destino individual se vai encarregando de seleccionar.<sup>338</sup>

Ao definir a vida, em sentido primário, como criadora e dinâmica, como uma espécie de tesouro de potências que se põem em acção segundo um ideal desportivo de realização, o filósofo madrileno tem presente uma outra característica que costumamos designar por *fugacidade* e sobre a qual toma posição original. Em primeiro lugar, tomemos nota de uma interessante observação que Ortega fez num texto de 1929: “Si asistiésemos atentos a cada instante de nuestra carrera mundanal no nos parecería huidiza sino que habría corrido al

<sup>336</sup> Ibid., p. 612.

<sup>337</sup> Essa preocupação está também patente em *El origen deportivo del Estado* e, num tom misto de desgosto e de esperança, Ortega deixa no texto de 1924 um registo que seria quase uma constante em toda a sua obra: “¡Da pena cuando uno piensa que le ha tocado vivir en una etapa de inercia española y recuerda los saltos de corcel o de tigre que en sus tiempos mejores fue la historia de España! ¿Dónde ha ido a parar aquella vitalidad? ¿Espera bajo la tierra vetusta alguna resurrección? Yo quiero creer que sí (...).” - Ibid..

<sup>338</sup> Cfr., ex., IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 417 e ss. e p. 430 e ss.; IDEM, *R.M.*, op. cit., pp. 170-171; IDEM, *H.S.*, op. cit., pp. 33-34.

mismo paso que nosotros.”<sup>339</sup> Quer dizer, o que habitualmente evocamos ao dizer da vida que é fugaz, não é um atributo desta, mas uma diferença de atenção aos seus diversos momentos. E, por outro lado, é também a diferente atitude perante cada hora da vida que faz com que esta não caminhe com o mesmo passo em todos os homens. Dispersam-se pelas obras de Ortega as referências aos que têm pressa, como os *ambiciosos* ou os *doentes*<sup>340</sup>, os *vaidosos* e os *concupiscentes*<sup>341</sup>, por contraposição aos que são *tardígrados*, como os filósofos<sup>342</sup>. De povo para povo, há igualmente diferenças do mesmo tipo, o que faz com que o espanhol, em geral, se possa considerar um feixe de reflexos rápidos e superficiais a muitos estímulos quando comparado com o alemão, cuja existência se caracteriza pela lentidão do tempo vital.<sup>343</sup> Qual é a atitude perante a vida mais correcta aos olhos de Ortega? É, sem dúvida, a que ele traduz ao citar o conselho de Goethe de que é necessário fazer tudo na vida como as estrelas parecem fazer o seu trajecto pelo firmamento, a saber, *sem pressa, mas sem pausa*.<sup>344</sup> Porém, não há contradição em concluir que, dado que cada pessoa tem uma duração limitada que torna cada momento único, irreparável, à nossa vida “le falta siempre tiempo; por eso esencialmente la vida es ... prisa”.<sup>345</sup> Mais do que decorrer com rapidez - o que poderia significar um convite a deixá-la passar numa atitude de inércia -, a vida traz consigo a exigência de não desbaratarmos qualquer dos seus instantes<sup>346</sup>, de não adiarmos para um tempo incerto as decisões e as concretizações que nos cabe cumprir em cada dia. Por isso, Ortega considera que a vida é o oposto das calendas gregas, que a vida é,

<sup>339</sup> IDEM, «La Pampa ... promesas», in *Intimidades*, op. cit., p. 640.

<sup>340</sup> Cfr. IDEM, *V.N.P.*, op. cit., p. 287; IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 408.

<sup>341</sup> Cfr. IDEM, *¿Hombres o ideas?*, in *O.C.*, I, p. 441.

<sup>342</sup> Cfr. IDEM, *Meditación del pueblo joven*, in *O.C.*, VIII, p. 390.

<sup>343</sup> Cfr. IDEM, *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)*, in *O.C.*, IV, pp. 40-42.

<sup>344</sup> Cfr. IDEM, *Discurso en León*, in *O.C.*, XI, p. 309; IDEM, *Rectificación de la República*, in *ibid.*, p. 384.

<sup>345</sup> IDEM, *Idea del teatro. - Una abreviatura*, in *O.C.*, VII, p. 500.

<sup>346</sup> “Desde mi punto de vista es inmoral que un ser no se esfuerce en hacer cada instante de su vida lo más intenso posible.” - IDEM, *Para una psicología del hombre interesante (Conocimiento del hombre)*, in *O.C.*, IV, p. 477 - n. 1. Cfr. IDEM, «Del optimismo en Leibniz», Apêndice in *I.P.L.*, op. cit., p. 330 - n. 1.

nesse sentido, pressa.<sup>347</sup> Muito diferente seria dizer que ela nos exige pressa. O que não podemos é relaxar e confundir a ponderação, a calma humana indispensável ao acerto na realização do que verdadeiramente temos de fazer com a calma que costuma atribuir-se aos bovinos, “la cual, si nos arrojam a afirmar que el animal la siente, sería un sosiego regalado, hecho de insensibilidad para el peligro. Mas la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea em medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma!”<sup>348</sup> Se, no entanto, esta degenera em conformismo, em satisfação fácil e em vulgaridade, o homem deixa de estar *em forma*<sup>349</sup> e a própria vida acaba desvirtuada porque vazia do que tinha de humana.

Quando, apesar das vicissitudes da Espanha de 1929, Ortega apresenta o *curso ¿Qué es filosofía?*, todos os aspectos da noção de vida que temos vindo a sistematizar culminam no conceito de *realidade radical*. Mantendo-se fiel à doutrina de *Meditaciones del Quijote* condensada na fórmula “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”<sup>350</sup>, o filósofo reafirma no final da década de vinte a coexistência de *eu* e de *mundo* como o dado radical, o ser indubitável, a própria *vida*. Ou seja, sente necessidade de expor novamente a sua tese fundamental, dando-lhe agora uma formulação tão rigorosa que ela pudesse manifestar-se a todos como uma *inovação radical da filosofia*<sup>351</sup>

Por isso, Ortega repete a sua ideia de que viver é agir no mundo, é ocupar-se com ele, daí resultando a aspiração do ser humano de possuir uma ideia integral do Universo<sup>352</sup>,

<sup>347</sup> Cfr., ex., IDEM, *M.U.*, op. cit., p. 343; IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 22.

<sup>348</sup> IDEM, *Prospecto del Instituto de Humanidades*, in *O.C.*, VII, p. 24.

<sup>349</sup> Cfr. Parte I - n. 346.

<sup>350</sup> Cfr. Parte II - n. 189.

<sup>351</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 374. Note-se que não estamos a afirmar que em *¿Qué es filosofía?* Ortega esclarece pela primeira vez o sentido de *realidade radical*, mas sim que é nesse curso que todos os atributos principais da vida na concepção orteguiana se sistematizam nessa expressão e são apresentados como uma profunda inovação filosófica. Cfr. o significado de *realidade vivida* em Parte II - n. 464.

<sup>352</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 311 - Ortega cita o seu estudo *O.D.E.*, op. cit., p. 607.

pois, como também tinha escrito cinco anos antes, cada gesto que fazemos “va hacia el universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos”<sup>353</sup>. Todavia, a despeito de tudo o que já nos é familiar, em *¿Qué es filosofía?* oferece-nos a sua meditação sobre a vida, através de uma linguagem que doravante permaneceria ligada ao que há de mais inconfundível no seu pensamento: “Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella.”<sup>354</sup> Esse modo de ser radical é *intransferível*, é o ser de cada um, inconfundível quer com o ser cósmico, quer com o ser subjectivo. Com importantíssimas consequências em relação à ontologia tradicional, o filósofo madrileno sustenta que para si “ser significa «vivir»”<sup>355</sup>, isto é, pressupõe já a relação peculiar do eu e das coisas, uma relação de convivência e interdependência<sup>356</sup> que nem o realismo, nem o idealismo salvaguardam. O que acima de tudo interessa a Ortega é a *realidade radical* em que essa relação consiste e a certeza também radical que dela possamos ter, previamente a todo o conhecimento e a toda a teoria ainda que seja do ser. Discorrendo com aparente simplicidade sobre o que descobre como o dado primordial do Universo, prefere os termos *vida*, *viver* e *consistir* aos termos *existência*, *existir* e *ser*, porque considera que a realidade “que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama «vivir», «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual.”<sup>357</sup> Quer dizer, Ortega introduz no seu vocabulário filosófico estes termos e expressões que se usam num registo vulgar e reveste-os do máximo significado, uma vez que com eles designa nada menos do que a raiz do filosofar que vai procurando ao longo das onze lições do *curso* de 1929.

<sup>353</sup> IDEM, *Las Atlántidas*, in *O.C.*, IV, p. 290. Cfr. *ibid.*, p. 305.

<sup>354</sup> IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 405.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>356</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 409-410.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 411. Cfr. Parte II - n. 679.

Deixemos em suspenso as sugestivas e importantes referências de *¿Qué es filosofía?* à peculiaridade da missão de todo o filósofo e sintetizemos os atributos fundamentais da vida humana que ali são apresentados num dos mais sistemáticos enunciados da respectiva concepção orteguiana. Aliciando-nos a segui-lo na revelação dessa realidade que é constitutivamente um *segredo*<sup>358</sup>, Ortega começa por se demarcar de modo inequívoco de uma investigação de natureza biológica: “¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. (...) Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno.”<sup>359</sup> Se no princípio dos anos vinte encontramos nos textos orteguianos um apelo frequente ao conhecimento biológico<sup>360</sup>, nas palavras agora citadas não podia ser mais evidente a certeza da insuficiência deste perante a descoberta da realidade por excelência, ainda que isso obrigasse a reformular toda a filosofia e a remeter o conhecimento científico para um plano de *interpretações* da vida ou de realidades secundárias. Para que não restasse dúvida, Ortega esclarece que mesmo o corpo próprio, apesar da sua excepcional importância para cada um, é apenas um *detalle do mundo*<sup>361</sup> - ingrediente da *circunstância*, que em *Vejamen del orador*, ou seja, em 1911, era referida, sem explicitação, como *tudo o que nos rodeia*<sup>362</sup>. “Cuanto se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuanto se añade sobre mi organismo psíquico mediante la psicología se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investi-

<sup>358</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 406.

<sup>359</sup> Ibid., p. 413. Cfr. *ibid.*, p. 405.

<sup>360</sup> Tal facto não nos parece legitimar que se fale, a propósito de qualquer momento da obra do nosso autor, em “biologismo” orteguiano. A evocação que temos vindo a fazer do lugar que o tema da Vida tem no pensamento de Ortega e da forma como este o concebe será suficiente para refutar aquela interpretação de que partem grande parte das críticas à filosofia orteguiana. Cfr. Parte II - n. 284.

<sup>361</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Q.F.?*, op. cit., p. 413.

<sup>362</sup> Cfr. Parte II - n. 197.

gue las cosas-cuerpos y las cosas-almas. Por consiguiente, respuestas de ese orden no tangentean siquiera la realidad primordial que ahora intentamos definir.”<sup>363</sup>

O primeiro aspecto que da vida se nos revela e a define é “lo que hacemos y nos pasa - desde pensar o soñar o conovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas”<sup>364</sup>. Mas, acrescenta Ortega, tudo o que fazemos e nos acontece não seria a *nossa vida* se não nos désemos conta disso, pelo que o que podemos começar por dizer da realidade radical é que ela é a única com o privilégio de *existir para si mesma*. O filósofo parece retomar a ideia de *Adán en el Paraíso* da vida que no homem tem a capacidade de se sentir viver<sup>365</sup>; contudo, a meditação orteguiana está, quase vinte anos depois, muito mais afinada, desenvolvida e original, ao mesmo tempo que depurada de qualquer tentação de cariz idealista: o que fazemos e sabemos que fazemos, o que nos acontece e sabemos que nos acontece é, noutra modo de dizer, viver como “encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.”<sup>366</sup> É desnecessário insistirmos nas referências anteriormente destacadas nos textos de Ortega e que podem considerar-se precedentes destas noções de *encontrar-se a si mesmo no mundo* e de *ocupação com o mundo*. Basta-nos ter compreendido o seu papel no amadurecimento do pensamento filosófico que desemboca em *¿Qué es filosofía?* para percebermos por que reclama aqui o seu autor um valor *técnico* para as palavras-chave que emprega, bem como a peculiaridade da categoria de *mundo* em relação a Heidegger, em cujo discurso tem outro significado.<sup>367</sup>

<sup>363</sup> IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 413.

<sup>364</sup> Ibid., p. 414.

<sup>365</sup> Cfr. Parte II - n. 68. Em 1924, Ortega escrevia, a propósito da *consciência de si mesmo* que os filósofos alemães designaram *Eu*: “¡Extraña naturaleza la de este Yo! Mientras las demás cosas se limitan a ser lo que son (...), ésta sólo es lo que es en la medida en que se da cuenta de lo que es.” - IDEM, *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)*, op. cit., pp. 36-37. Como veremos em seguida, no corpo do trabalho, o filósofo espanhol reserva para a vida humana - inconfundível com o *Eu* idealista - a capacidade de se dar conta de si mesma.

<sup>366</sup> IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 415.

<sup>367</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 415-416.

Desde pelo menos o seu livro de 1914, Ortega reconhece ao pólo da *circunstância* a dignidade de factor da realidade pessoal, que foi progressivamente tentando delimitar. Agora, convencido quer da importância de reflectir sobre esta, quer de que se trata da realidade primordial que é condição da filosofia radical a que aspirava no seguimento de Husserl, procura desenvolver a tese da inseparabilidade entre *eu* e *mundo*. Este, em que ao viver nos encontramos, compõe-se de *coisas* (sejam ou não corpóreas), que nos afectam, que nos interessam, agradável ou desagradavelmente, como algo que nos favorece nuns casos, como algo que nos resiste e estorva noutros. Em sentido estrito, *mundo* é, portanto, o que nos afecta e constitui uma espécie de *âmbito de temas, de assuntos* nossos.<sup>368</sup> Ao dizer que todo o viver é *ocupação com o outro que não o próprio* ou que é *conviver com uma circunstância*, Ortega reformula a doutrina de *Meditaciones del Quijote*, como que actualizando a linguagem e explicitando, melhor do que em qualquer momento anterior, que da nossa vida tanto faz parte a nossa pessoa, como o nosso mundo. Quando damos conta de nós mesmos achamo-nos desde logo no mundo, submersos na trama dos seus problemas e, vice-versa, o mundo, enquanto se compõe do que nos afecta, é igualmente inseparável de nós. Numa imagem bastante sugestiva, a que recorreria mais do que uma vez, Ortega afirma que “son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas (...), parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes”.<sup>369</sup>

Um aspecto não menos relevante da nossa ligação inquebrável a um *mundo* (ou *circunstância* determinada) diz respeito às possibilidades de que dispomos nele. A ideia, que encontramos em *El origen deportivo del Estado*, de que a vida consiste num feixe de possibilidades, em número que excede até as que podemos realizar, torna-se mais precisa se ti-

<sup>368</sup> Cfr. *ibid.*, p. 416.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 417. Cfr. IDEM, *L.M.*, op. cit., p. 35; IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 51; IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, p. 181.



veremos presente que a nossa escolha das algumas delas se limita às alternativas que encontramos no *nosso* mundo. “La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive.”<sup>370</sup> Ortega justifica assim o lado *terivelmente dramático* da vida humana enquanto conjunto de tarefas que *decidimos* realizar na circunstância em que *temos de* viver. Então, há na vida um misto de sujeição e de liberdade; ao mesmo tempo que há nela algo que nos é *disparado à queima-roupa*, que encontramos de um modo por completo imprevisto<sup>371</sup> quando nos encontramos a nós mesmos, ela é, como tal, *problema*, algo por resolver, algo que temos de ser nós a resolver. Daí que o filósofo diga que *em cada instante sentimo-nos forçados a escolher uma entre várias possibilidades*. Note-se a precocidade da valorização filosófica desta conclusão de que a vida é a liberdade na fatalidade e a fatalidade na liberdade, bem como o que decorre na meditação orteguiana do facto de viver não implicar um trajecto previamente fixado, mas antes a decisão constante do que vamos ser. “¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo.”<sup>372</sup> Assimilando o que somos à nossa vida em sentido radical, Ortega refere-se ao grande paradoxo de *um ser que consiste mais do que no que é*, no que vai ser, ou seja, *no que ainda não é*<sup>373</sup>. Não se trata aqui de um mero jogo de palavras especialmente chocante nos cânones da Ontologia ou de qualquer metafísica tradicional e sim de exprimir - com eloquência, sem dúvida - o carácter peculiar da vida humana que,

<sup>370</sup> Idem, *Q.F.?*, op. cit., p. 417.

<sup>371</sup> “Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia: la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado, ni preparado, ni previsto.” - Ibid.. Cfr. IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 102.

<sup>372</sup> IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 418.

<sup>373</sup> Cfr. *ibid.*, p. 419.

a despeito das suas limitações, tem o futuro como uma possibilidade.<sup>374</sup> À sua dimensão de fatalidade que consiste em não podermos escolher o nosso mundo e é traduzida na surpresa de existir, no imprevisto do encontro com a vida e na gleba da nossa circunstância, corresponde uma dimensão de liberdade que se consubstancia num horizonte de decisões possíveis e de resoluções.

Chegado a este ponto da sua reflexão Ortega já considera insuficiente definir a vida pelo que fazemos, pelas nossas ocupações com as coisas do mundo; é igualmente importante advertir que o que realizamos não nos é imposto de forma automática ou mecânica, que somos nós que o decidimos - com maior ou menor consciência disso, com maior ou menor intervenção, por vezes apenas por não termos decidido noutra maneira. E mais: que o que tem de vida o que fazemos é justamente ser decidido por nós, e não a sua vertente de execução. Por outro lado, discorre o pensador, “si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser - por tanto, el futuro.”<sup>375</sup> Prestemos a máxima atenção a este atributo de temporalidade da vida humana, sem o qual não seriam inteligíveis todas as doutrinas orteguianas fundamentais, por essa via definitivamente legitimadas face ao tipo de compreensão específico da Filosofia no nosso século. Ortega está consciente, quer do relevo do carácter temporal da vida, quer do particular significado que nela tem o futuro. Por conseguinte, marca com expressividade que a vida é uma actividade que executamos *para a frente*, tendo em conta a decisão do que vamos ser no futuro, pelo que, diz, a vida é “futurición”, consiste em ser o que ainda não é, em viver o futuro antes do presente e do

---

<sup>374</sup> “Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería, y si a esta trayectoria llamáramos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero por esto mismo a ese modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad.” - Ibid., p. 418.

<sup>375</sup> Ibid., p. 420.

passado.<sup>376</sup> “El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes. Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera (...).”<sup>377</sup>

*¿Qué es filosofía?*, cuja riqueza ultrapassa em muito o que até ao momento comentámos e justifica o efeito público a que fizemos referência na Parte I, reitera as teses orteguianas principais que supõem o caminho percorrido pelo filósofo ao longo de muitos anos e que ele fez questão de retomar perante os ouvintes. As onze lições do *curso* são um impressionante reenunciar dos grandes temas meditados até então, através de um discurso que perde, na melhor das paráfrases, boa parte do seu conteúdo, do seu encadeamento e da sua qualidade literária. Do ponto de vista da concepção de vida que nos propusemos analisar no presente capítulo, *¿Qué es filosofía?* representa um dos pontos culminantes da teorização orteguiana em que tão proeminente é a investigação acerca da Filosofia como a que diz respeito ao *dado radical* que desta é objecto. Entre o primeiro grande fruto do seu pensamento em *Meditaciones del Quijote* e a exposição, que as *suas* circunstâncias tornaram simultaneamente universitária e pública, do *curso* de 1929 medeia um esforço filosófico considerável que permitiu a Ortega recolocar, a um nível superior, os resultados da sua originalidade teórica, cimentada pela intuição primordial da *circunstância* em qualquer das suas formulações. Assim, ao reflectir sobre o *peso* da decisão e com ela da vida<sup>378</sup>, o filósofo espanhol sublinha a um tempo as possibilidades e a determinação relativa que à realidade

<sup>376</sup> Cfr. *ibid.* e *ibid.*, p. 435.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>378</sup> Repare-se na acuidade desta análise do que na linguagem é precipitado pela vida, à qual aquela - como todos os outros fenómenos, aliás - pertence: “Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas - dijo - van encapsuladas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una «pesadumbre», de que nos hallamos en una situación «grave». Pesadumbre, gravedad son metafóricamente transpuestas del peso físico (...) al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí mismo.” - *Ibid.*, pp. 418-419.

radical advém de se encontrar sempre em certas circunstâncias, num mundo que é *aqui e agora*. A visão equilibrada desta duplicidade de forças impediu-o de cair, tanto na ingenuidade, que quer à viva força abordar a vida qual objecto aséptico do saber, como no pessimismo, que inviabiliza toda a esperança de conhecimento racional e subjugará já o seu compatriota Unamuno. Para Ortega, apesar dos vectores temporais e espaciais que constituem a circunstância em que estamos incrustados e que limitam a liberdade de decisão de que depende a nossa vida no seu sentido mais profundo, há sempre uma margem de escolha que nos permite aceitar o que há de *fatalidade* na vida, nela decidir o nosso próprio *destino*<sup>379</sup> e fazer deste uma *vida bela*<sup>380</sup>. O pensamento orteguiano conduz-nos sistematicamente a um ideal de aperfeiçoamento que, ainda que para já de passagem, temos de referir a este propósito. A potencialidade de ser livre numa fatalidade dada tem para o filósofo o valor supremo de algo que não nos é oferecido sem mais; temos nós mesmos de nos empenharmos em merecê-lo. Como em tantas outras oportunidades de incitação sobretudo moral e política dos espanhóis, Ortega recorre, no presente contexto de estrita reflexão filosófica, à sua ideia de vida nobre, de vida heróica, de vida autêntica. “Imaginen ustedes por un momento - diz, interpelando os seus numerosos ouvintes - que cada uno de nosotros cuidase tan sólo un poco más cada una de las horas de sus días, que le exigiese un poco más de donosura e intensidad, y multiplicando todos estos mínimos perfeccionamientos y densificaciones de unas vidas por las otras, calculen ustedes el enriquecimiento gigante, el fabuloso ennoblecimiento que la convivencia humana alcanzaría.”<sup>381</sup> É evidente a preocupação aqui expressa com o plano humano da convivência que, todavia, se faz depender da vida individual, da sua *elegância* ou esforço por escolher ser melhor, mais atento, gracioso e tenso em cada instante, e não de uma mera substituição de governantes como seria tentador naquela fase final da Di-

---

<sup>379</sup> Cfr. *ibid.*, p. 431 e p. 435.

<sup>380</sup> Cfr. *ibid.*, p. 435.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 436.

tadura de Miguel Primo de Rivera y Orbaneja. Depois do que dissemos na Parte I quanto à forma como o filósofo tomou posição na vida política, basta-nos, segundo julgamos, apontar agora os fundamentos filosóficos que sempre estiveram subjacentes a todo o seu posicionamento, incluindo o político, e que, encobertos por uma aparente simplicidade, levaram e continuam a levar a descuidos interpretativos numerosos e de diverso grau. Pensar a vida humana com a radicalidade pretendida em *¿Qué es filosofía?* passa pelo cerco cauteloso do objecto de reflexão que atrás mencionámos como traço metodológico em Ortega<sup>382</sup> e subordina o investigador, bem como qualquer ser humano, ao nível de exigência que é nota da própria vida. Com estas sugestivas palavras que nos limitamos a citar termina a última lição do *curso* de 1929: “Los sacerdotes japoneses maldicen de lo terreno (...) y para denigrar la inquietante futilidad de nuestro mundo lo llaman «mundo de rocío». (...) Sin embargo ..., aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa.”<sup>383</sup>

Antes de darmos por concluído este capítulo, precisamos de nos deter um pouco num escrito que Ortega redigiu, por ocasião do primeiro centenário da morte de Goethe, para a revista de Berlim «Die neue Rundschau» e que a «Revista de Occidente» - que também dedicou um número ao autor alemão - publicou em Abril de 1932. *Pidiendo un Goethe desde dentro*<sup>384</sup> - pois deste texto se trata - encerra, num encadeamento que se torna inevitável acompanharmos, uma caracterização da vida humana decisiva para a compreensão das subsequentes exposições pelo filósofo da sua doutrina nuclear e das suas posições nesta enraizadas sobre, nomeadamente, os problemas da verdade, da história, da razão e da filosofia.

---

<sup>382</sup> Cfr. Parte II - n. 232.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>384</sup> Cfr. Parte I - n. 252 e n. 417.

Ortega começa por referir a dificuldade de remontar a 1832 e assim evocar o centenário em questão, numa altura de extrema problematidade da vida europeia. E acrescenta que o mais problemático dela está na sua relação com o passado.<sup>385</sup> Repetindo a ideia de que a vida é uma operação que se realiza tendo em vista o futuro<sup>386</sup>, o filósofo prolonga, contudo, a sua reflexão sobre o carácter temporal da realidade em sentido primordial. Chama a atenção para o facto de ela não se esgotar na decisão desse *fazer*, porque requer a sua *efectiva realização no mundo*, carecendo para tal de meios; e faz corresponder à relevância do futuro, como o que ainda não é e serve de horizonte dos nossos problemas, a de uma outra dimensão do tempo, o passado, que sendo menos espectacular representa a *terra firme dos métodos, dos caminhos que julgamos ter sob os nossos pés*.<sup>387</sup>

Ora, a plurifacetada crise europeia - que Ortega diagnosticara dois anos antes, em *La rebelión de las masas*<sup>388</sup> - gerava em 1932 a impressão de que os métodos tradicionais já não eram capazes de proporcionar a solução dos problemas que se colocavam. Por isso, escreve o nosso autor, a incerteza, o atributo de perigo que parece apanágio do futuro revela-se subitamente em relação ao passado, ao que era dado como seguro, como herança garantida de que se poderia desfrutar. Sem um passado que se reconheça como *arsenal de instrumentos*, como repositório de *clássicos* a partir dos quais seja possível viver, isto é, resolver os nossos problemas, a vida mostra-nos sem reservas a sua faceta constituinte de *perigo, de naufrágio*.

Nunca entenderá o pensamento orteguiano quem não vir na definição de vida humana como *ocupação, fazer* que antes de concretizarmos temos de decidir, *problematidade, perigo e naufrágio*, a sua vertente *desportiva*, de *esforço* que impomos a nós mesmos

<sup>385</sup> Cfr. IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 395.

<sup>386</sup> Cfr. *ibid.*, p. 396.

<sup>387</sup> Cfr. *ibid.*. Cfr. referência ao passado como “nuestro haber, nuestro tesoro” em IDEM, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, in *O.C.*, IX, p. 654; e como “la única limitación concreta que el hombre tiene” em IDEM, *Un rasgo de la vida alemana*, in *O.C.*, V, p. 200.

<sup>388</sup> Cfr. Parte I - Cap. 3.

muito para além das necessidades básicas e traz consigo a emoção do *superfluo*. Precisamos de ter presente a totalidade destas notas, as suas implicações mútuas, até para perceber que a crise europeia que impedia Ortega de celebrar a efeméride de Goethe com um escrito de centenário (leia-se, que é habitual esperar em tais ocasiões) que por fim não passaria de meras frases indiferentes à vida de então, permitia-lhe, por outro lado, interrogar a própria vida, tomar ele mesmo *consciência do naufrágio*. A grande virtualidade daquela como de todas as crises está em que na “hora del peligro, la vida sacude todo lo que en ella es inessential, excrecencia, tejido adiposo, y procura desnudarse, reducirse a lo que es puro nervio, puro músculo.”<sup>389</sup> Sabemos que nesta etapa do desenvolvimento da meditação orteguiana estas imagens estão já libertas de qualquer tentação biologista e funcionam apenas como magistras exemplos da representação corpórea da vida que procura pôr--se *em forma*, aprontar-se para mobilizar o seu radical *dinamismo*<sup>390</sup>. A vida, que é pela sua substância insegurança profunda ou *naufrágio*, só se salva se se sente submergir e se, por isso, *agita os braços* com o intuito de *boiar*, diz Ortega, sustentando que *naufragar não é o mesmo que afogar-se*. A sensação de perda, a consciência do perigo em que a vida consiste é o princípio da salvação - no plano individual e consequentemente no plano colectivo -, através da *contracção ao essencial* e da decorrente realização daquilo que, como gestos natatórios, pode salvar do afogamento<sup>391</sup>. No final de *La rebelión de las masas* Ortega aludira à natu-

<sup>389</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 397.

<sup>390</sup> Hoje em dia fala-se com verdadeiro despudor do *dinamismo* da vida, da história, ou dos profissionais de qualquer ramo, como se se tratasse de um requisito que se cumpre como uma lei externa da nossa época, de um determinado estado europeu, ou de um dado código deontológico. Tornou-se vulgar mencionar o dinamismo como um extra que se pode, ou não possuir, mais por imperativo da concorrência das e nas sociedades do que por definir a vida humana. Em Ortega, em vez do lugar vago que muitos discursos contemporâneos lhe reservam, o dinamismo é pensado como marca da relação de interdependência do eu e das coisas da sua circunstância: “Cuando se mira desde dentro este hecho tremebundo que es nuestra vida, la de cada cual, pronto advertimos que consiste radicalmente en un dinamismo. Quiero decir que nuestra vida no es nunca un simple estar, un puro yacer. Vivir es siempre vivir, por algo o para algo; es un verbo transitivo.” - IDEM, «El hombre a la defensiva», in *Intimidades*, op. cit., p. 655.

<sup>391</sup> Cfr. IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., pp. 397-398.

reza cultural das insuficiências<sup>392</sup> que, no seu ponto de vista, estavam na base do deficiente modo de ser da *massa* e, em geral, da crise europeia que desde *España invertebrada* se apresentava ao filósofo como um tema tentador<sup>393</sup>. No contexto que estamos a analisar de *Pidiendo un Goethe desde dentro* a cultura é definida como *a agitação dos braços com que o ser humano reage perante a sua própria perdição* e só nele esta definição tem verdadeiro sentido, fazendo jus, ao contrário do que uma leitura dela descontextualizada e à letra permite, ao valor vital da cultura para Ortega. Portanto, também a salvação da Europa lhe parece radicar no que chama *contracção ao essencial, consciência do naufrágio ou verdade da vida*<sup>394</sup>.

Por tudo isso, ao reflectir sobre o momento em que se lhe pede que escreva algo sobre Goethe, o pensador espanhol propõe que se coloque o homenageado perante um “tribunal de naufragos”, quer dizer, que se procure justificá-lo, como deve fazer-se com qualquer clássico, confrontando-o com a vida autêntica.<sup>395</sup> Em vez de uma biografia elaborada sob uma “óptica monumental”, solene, exterior, distante, Ortega considera que para se compreender bem o poeta alemão é necessário *um Goethe a partir de dentro*, isto é, a partir de dentro da sua vida, o que obriga a perguntar *quem é Goethe*.

Esta questão não poderia ser mais aliciante para o filósofo, que a toma e, de certo modo, torna extensível a cada um de nós sob a forma de pergunta pelo nosso próprio *eu*. Não se trata de *que sou eu?*, mas de *quem sou eu?*, pelo que não se identifica com um corpo, com uma alma, com um carácter determinados, que encontramos como a terra em que nascemos, a sociedade em que nos movemos ou, eventualmente, a fortuna herdada dos pais.<sup>396</sup> O eu que cada um é não se pode confundir com uma coisa, pois é, isso sim, o que

<sup>392</sup> Cfr. Parte I - n. 336.

<sup>393</sup> Cfr. Parte I - n. 210.

<sup>394</sup> Cfr. IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 397.

<sup>395</sup> Cfr. *ibid.*, p. 398.

<sup>396</sup> Cfr. *ibid.*, p. 399.



tem de viver *com* as coisas, *entre* as coisas. “Hay que aprender a libertarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna *cosa*, sea corporal, sea mental”<sup>397</sup>, afirma Ortega ciente de ter descoberto uma alternativa aos temores e respectivos extremismos de realistas e idealistas. Eu sou quem tem de viver com e entre as coisas, e não uma vida qualquer, mas uma vida determinada por um *projecto vital*. Eis um novo e essencial atributo da realidade radical que constitui o tema por excelência da meditação orteguiana: “Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es.”<sup>398</sup> E o autor esclarece que esse projecto em que o eu consiste não é um plano ideado ou escolhido pelo homem; é independente da sua inteligência e da sua vontade, vulgarmente só do seu conhecimento vago e, no entanto, é o seu autêntico *ser* ou *destino*.

Ortega tinha publicado dois anos antes, em «La Nación», de Buenos Aires, uma breve e consistente reflexão sobre o ser próprio que ia já no sentido da exposta em *Pidiendo un Goethe desde dentro*. De facto, *No ser hombre de partido*<sup>399</sup> não é, como o seu título e o enquadramento histórico da sua produção poderiam levar a crer, uma mera justificação do peculiar posicionamento político do seu autor. Conhecemos a sua aversão a partidarismos e até o elevado preço que ela lhe custou em termos de reconhecimento nacional, quer da sua conduta, quer estritamente da sua obra. O que agora importa considerar são os fundamentos sempre subjacentes àquele posicionamento e que no curto artigo de 1930 alcançam um nível de teorização assinalável. No excelente estudo motivado pelo centenário de Goethe são repetidas muitas ideias expressas em *No ser hombre de partido*.<sup>400</sup> Neste o partidarismo é combatido enquanto escape daqueles que, incapazes de pensar ou fazer o que quer que seja por si, tomam uma doutrina ou uma ideologia como quem, para não caminhar com as suas

<sup>397</sup> Ibid., pp. 399-400.

<sup>398</sup> Ibid., p. 400. Não nos esqueçamos que em *Estética en el tranvía*, escrito em 1916, Ortega radica já no *projecto* próprio a condição de cada homem - cfr. Parte II - n. 269 -, embora década e meia depois use e esclareça a mesma categoria com muito maior desenvolvimento.

<sup>399</sup> Cfr. IDEM, *No ser hombre de partido*, in *O.C.*, IV, pp. 75-83.

<sup>400</sup> Cfr., ex., *ibid.*, pp. 76-79; IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., pp. 399-401.

próprias pernas, apanha um autocarro.<sup>401</sup> O que ressalta desta imagem é a fuga de si mesmo que, segundo Ortega, torna inautêntico o verdadeiro *ser*, o *destino* forçoso de cada um de nós. Ou seja, em ambos os textos, escritos com motivações aparentemente tão diferentes, a tese principal é a de que o *eu* é um determinado projecto vital, algo que - queiramos, ou não, possamos, ou não concretizar -, temos de ser; e a vida é uma luta por realizar de facto o que somos em projecto. Dado que na vida podemos, ou não, chegar ao que inexoravelmente somos, ela tem uma *condição trágica*<sup>402</sup>; na medida em que implica luta com as coisas e luta com o carácter e a vontade próprios, ela é constitutivamente um *drama*<sup>403</sup> com o seu argumento. Conforme o filósofo clarifica, num parágrafo que os compiladores da sua obra póstuma publicaram no conjunto dos estudos sobre Goya, uma vida humana “no es nunca una sarta de acontecimientos, de cosas que pasan, sino que tiene una trayectoria con dinámica tensión, como la que tiene un drama. Toda vida incluye un argumento. Y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser.”<sup>404</sup> Esta ideia que Ortega sustenta até final da vida está inegavelmente presente nos dois textos do princípio da década de trinta que citámos há pouco e, a nosso ver, traduzem melhor que nenhuns outros o carácter dramático da vida em que tudo o que fazemos é para darmos cumprimento ao que, à margem da nossa vontade e numerosas vezes contra a nossa vontade, somos.

Para percebermos devidamente a concepção de vida como projecto, atendamos ao *sentido balístico* que existe na palavra *projecto*. O filósofo de Madrid alertou para ele com frequência, falando do carácter de *projéctil* da vida, embora esta seja, por outro lado, a escolha do alvo a atingir: o que na vida está lançado pelo âmbito da existência é *projéctil* e não depende do nosso arbítrio; a este cabe, porém, a decisão do alvo para o qual dirigir o

<sup>401</sup> Cfr. IDEM, *No ser hombre de partido*, op. cit., pp. 75-76.

<sup>402</sup> Cfr. *ibid.*, p. 77.

<sup>403</sup> Cfr. *ibid.*; IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 400.

<sup>404</sup> IDEM, *Goya*, in *O.C.*, VII, p. 548.

projectil.<sup>405</sup> Assim, o que verdadeiramente somos impõe-nos a sua execução, procura alojar-se na sua circunstância, isto é, *eu e mundo* envolvem-se numa *luta frenética* em que se unem por um dinamismo dramático. Em *No ser hombre de partido* e em *Pidiendo un Goethe desde dentro* reencontramos, portanto, a intuição orteguiana, que depois de esboçada em *Adán en el Paraíso*, foi traduzida na mais divulgada fórmula de *Meditaciones del Quijote*; contudo, é a partir de 1930 que o carácter programático do que chamamos *eu* nos parece totalmente clarificado. Eu sou uma peculiar pressão sobre o mundo e este, por seu turno, pode definir-se como resistência também determinada àquela pressão.<sup>406</sup> É desta relação dinâmica, umas vezes favorável, outras desfavorável, que depende o valor que qualifica todas as *nossas* coisas (corpo, alma, carácter, circunstância), bem como dependem, por conseguinte, as diferenças de situação de todos os homens, um por um. Se não é nova a ideia de vida como intervenção do homem no que o rodeia<sup>407</sup>, ela reveste-se de novo interesse no pensamento orteguiano, porquanto se lhe faz corresponder a fidelidade ou, pelo contrário, a traição ao peculiar programa de existência em que autenticamente consiste cada um de nós.

Para além de pela dimensão de projecto, o *eu* caracteriza-se pela aceitação, ou não desse seu ser. Aludimos antes à importância da noção de *autenticidade ou lealdade a um fundo vital* em *Ideas sobre Pío Baroja* e à da fórmula de Píndaro *chega a ser quem és* para Ortega; agora vemos enriquecer-se esse embrião de reflexão ética, graças às categorias de

<sup>405</sup> Cfr., ex., IDEM, *Intimidades*, in «El Espectador» - VII, op. cit., p. 644. Em *El tema de nuestro tiempo*, Ortega usara uma imagem semelhante, a da vida como o arqueiro que busca um alvo para as suas setas - cfr. IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 188. Cfr. IDEM, «[La pedagogía de la contaminación]», in *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, op. cit., p. 95. As palavras de Aristóteles (na *Eth. Nic.*) em que esta imagem se baseia são literalmente citadas como abertura de «El Espectador» - II - cfr. IDEM, *O.C.*, II, p. 127.

<sup>406</sup> Cfr. IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 401.

<sup>407</sup> Acrescentemos aos diversos exemplos anteriormente apresentados este outro, retirado de uns interessantes textos de 1922 sobre *Temas de viajes*: “La vida no es recepción de lo que pasa fuera; antes por el contrario, consiste en pura actuación; vivir es intervenir; por lo tanto, un proceso de dentro afuera, en que invadimos el contorno con actos, obras, costumbres, maneras, producciones según el estilo originario que está prescrito en nuestra sensibilidad.” - IDEM, *Temas de viaje*, in «El Espectador» - IV, op. cit., p. 378.

*projecto* e de *vocação*. A elas se associa a ideia de vínculo originário a um destino, o que agudiza o drama que a vida é, sobretudo se se não for capaz de sofrer por esse destino próprio.<sup>408</sup> Neste caso, há infidelidade à *vocação*, essa espécie de convocatória íntima a cumprir de determinada maneira um *projecto* de ser.<sup>409</sup> Conforme somos mais ou menos fiéis à nossa *vocação*, assim a nossa vida real é mais ou menos autêntica, menor ou maior deformação do nosso destino singular. A verdade da acção, se traduz em primeiro lugar a verdade do pensamento que lhe preside, traduz em última instância a verdade de ser o que autenticamente se é, numa palavra, a autenticidade.<sup>410</sup>

Escrever sobre Goethe obrigava Ortega a reatualizar todos estes aspectos da sua teoria sobre a vida humana e, de acordo com ela, a entrar no próprio drama do autor alemão para aí descobrir, não apenas a luta de um homem com o seu mundo, mas, sobretudo, a luta interior desse homem com a sua *vocação*. Para o nosso filósofo, nenhuma vida em sentido

<sup>408</sup> “(...) quien renuncia a ser el que tiene que ser, ya se ha matado en vida, es el suicida en pie. Su existencia consistirá en una perpetua fuga de la única realidad auténtica que podía ser. Nada de lo que hace lo hace directamente por sincera inspiración de su programa vital, sino, al revés, cuanto haga lo hará para compensar con actos adjetivos, puramente tácticos, mecánicos y vacíos, la falta de un destino auténtico.” - IDEM, *No ser hombre de partido*, op. cit., pp. 78-79. “Uno no puede prescindir de uno. Nuestro yo es nuestro irreparable destino.” - IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 202.

<sup>409</sup> O pensamento orteguiano propõe a reabilitação do conceito de *vocação* que reaparece em *Pidiendo un Goethe desde dentro* com o sentido proposto num texto de três anos antes: “No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida.” - IDEM, «El hombre a la defensiva», in *Intimidades*, op. cit., pp. 655-656. Nesta como noutras ocasiões, o autor sublinha a diferença de extensão do conceito quando usado apenas em relação ao cargo e à carreira profissional de alguém. “A veces la vocación del individuo coincide con las formas de vida, que se denominan según los oficios o profesiones. Hay individuos que, en efecto, son vitalmente pintores, políticos, negociantes, religiosos. Hay muchos, en cambio, que ejercen esas profesiones sin serlas vitalmente” - Ibid., p. 656. Cfr. IDEM, *¿Qué es conocimiento?*, 1ª reimpr., Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 137-138; IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 401; IDEM, *Las profesiones liberales*, in *O.C.*, IX, p. 693. Num estudo de 1935, encontramos uma das definições que consideramos mais claras do conceito em análise, nele se reunindo diversos elementos fundamentais da teoria da vida de Ortega: “Esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo, es la vocación.” - IDEM, *Misión del bibliotecario*, in *O.C.*, V, p. 212. Cfr. IDEM, *Juan Vives y su mundo*, in *O.C.*, IX, p. 509; IDEM, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, in *O.C.*, VI, p. 423; IDEM, *Prólogo a «Aventuras del Capitán Alonso de Contreras»*, in *ibid.*, p. 505.

<sup>410</sup> Cfr. IDEM, *No ser hombre de partido*, op. cit., p. 79

estrito pode ser contemplada a partir de fora<sup>411</sup>; Goethe seria inclusive um excelente objecto de análise nesse sentido, uma vez que via o poeta sempre debruçado sobre si mesmo, consciente do confronto entre o homem e o seu destino individual, preocupado com a *tarefa problemática* ou o *problema de si mesma* em que a vida consiste<sup>412</sup>. Goethe distinguira até entre o destino ideal, superior do homem e o destino real, o que o nosso carácter e o mundo permitem que se torne efectivo. No entanto, critica Ortega, persistiu nele a confusão tradicional entre o que cada um *deve ser*, de acordo com um *eu genérico, normativo*, e o que *tem de ser*. A reflexão orteguiana, por seu turno, revela que no nosso ser radical ou destino íntimo há um *imperativo vital*, profundo e primário, inconfundível com quaisquer imperativos éticos abstractos, cuja origem é já intelectual, secundária, derivada do que originalmente somos.<sup>413</sup>

Ortega faz também um esforço por discernir em que situações e de que modo ocorre o reconhecimento da vocação própria e, resumindo, diz-nos que o homem só reconhece o seu imperativo profundo quando sofre, ou, pelo contrário, quando sente que a sua *vida efectiva* coincide com a sua *vida-projecto*. Se o que tinha de ser e o que acaba por ser não coincidem, o ser humano dilacera-se; na situação inversa, a coincidência produz felicidade.<sup>414</sup> Quer dizer, a vida humana impõe-nos a decisão em cada instante do que havemos de fazer no seguinte e, para tal, temos ainda de descobrir o nosso próprio projecto de ser por entre as vicissitudes da vida concreta.<sup>415</sup> E como se colocou, então, Goethe em relação

<sup>411</sup> Cfr. IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 402.

<sup>412</sup> Cfr. *ibid.*, p. 403.

<sup>413</sup> Cfr. *ibid.*, p. 406.

<sup>414</sup> Cfr. *ibid.*, p. 407. Dado que a *circunstância* ou *mundo* de cada um de nós é um factor decisivo dessa coincidência, o alcance da definição orteguiana de *felicidade* e de *infelicidade* só é compreensível para quem tenha presente a intuição fundamental do filósofo espanhol. - Cfr. IDEM, *I.H.U.*, op. cit., p. 210; IDEM, *Goya*, op. cit., p. 552; IDEM, *I.P.L.*, op. cit. p. 86.

<sup>415</sup> Aqui Ortega não se limita a repetir uma ideia já exposta por si anteriormente - cfr., ex., IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 418; antes aumenta a responsabilidade da decisão individual da própria vida, subordinando-a à descoberta do seu peculiar projecto vital e não a um *dever ser* universal, nem a qualquer trajecto indubitável previamente estabelecido pelo homem: "Para la planta, el animal o la estrella, vivir es no tener duda alguna respecto de su propio ser. Ninguno de ellos tiene que decidir ahora lo que va a ser en el instante inmediato.

ao *seu* projecto? Por vezes, escreve Ortega, a vocação, embora sempre individual - apesar de conter muitos elementos genéricos<sup>416</sup> - não se dirige no mesmo sentido dos dons pessoais; no caso de Goethe a multiplicidade dos seus dons perturbou o eixo da sua vocação. Assim, o autor que teria a missão de revolucionar a Literatura, aliando o sentimento e a fantasia à medida, não chega a realizá-la. Ao aceitar aos vinte e cinco anos o convite do Grão-Duque para ir a Weimar e ao permanecer nesse reino da imitação e do abstracto demasiado tempo, Goethe não encontra ali a atmosfera que poderia atear o fogo que era o seu destino. Por conseguinte, o que poderia ter sido radicalmente inviabilizou-se e, em vez disso, foi-se gerando uma vida que só em momentos excepcionais permite entrever o que seria o seu carácter autêntico. “Goethe empieza a vivir en sentido inverso de su destino, empieza a *desvivirse*. La medida se hace excesiva y desaloja la sustancia de su destino.”<sup>417</sup> Nestes ou noutros termos, eis a conclusão da leitura orteguiana do grande autor alemão à luz da doutrina da vida como projecto e vocação. Goethe fugiu à aceitação do seu programa vital, não foi capaz de viver a partir do seu irrevogável destino e separou-se de si mesmo, transformando-se num espectro.<sup>418</sup> *Vida inautêntica e vida espectral* mostram-se-nos sinónimas.

No entanto, o drama de Goethe não se esgota na infidelidade ao seu *eu*. Ao escritor alemão é devido, como a qualquer clássico segundo Ortega, um esforço por *contemporaneizá-lo*, isto é, por injectar-lhe o sangue novo das nossas paixões e dos nossos problemas.<sup>419</sup> Bem vistas as coisas, o filósofo espanhol fez isso mesmo ao longo de toda a sua

---

Por eso su vida no es drama, sino ... evolución. Pero la vida del hombre es todo lo contrario (...).” - IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 407. Cfr. IDEM, *A.P.*, op. cit., p. 479.

<sup>416</sup> “(...) aunque la vocación es siempre individual, se compone, claro está, de no pocos ingredientes genéricos. Por muy individuo que usted sea (...), tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino. Sólo que todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente.” - IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., pp. 410-411.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>418</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 414-418.

<sup>419</sup> Cfr. *ibid.*, p. 419.

obra e em todas as dimensões da sua intervenção como intelectual, pois recorreu frequentemente a ideias enunciadas por Goethe que o cativaram desde jovem e procurou fundamentá-las com o seu pensamento. Desse modo, não apenas prestou o seu tributo de homenagem a um dos nomes alemães que mais admirou, como foi adquirindo acerca dele um conhecimento que se tornaria evidente em 1949, aquando da sua participação na celebração do bicentenário de Goethe em Aspen - onde vai, note-se, na qualidade de representante da Alemanha - e em Hamburgo<sup>420</sup>.

Mas, ainda em 1932, o pensador espanhol tinha produzido para o «Neue Züricher Zeitung» um breve escrito bastante elucidativo, desde as suas palavras iniciais, do significado que reconhecia ao famoso autor alemão: “Goethe es un caso de conciencia para el europeo de nuestro tiempo.”<sup>421</sup> Perto do final da sua existência, ele próprio se definiu como um *libertador*<sup>422</sup> e, uma vez que a liberdade é um movimento com *terminus a quo* e *terminus ad quem*, é necessário perguntar de que nos liberta Goethe e para que nos dirige tal libertação. Complementando a sua análise de *Pidiendo un Goethe desde dentro*<sup>423</sup>, Ortega defende que a grande lição do poeta germânico foi a de que o artista tem de criar de dentro para fora e que, ao criar, torna patente o que é como indivíduo. Por isso, nalguma medida o próprio Goethe surge como exemplo do viver de dentro para fora que nos liberta *dos outros* e nos encaminha *para nós mesmos*. Incitado por esta espécie de promessa goethiana, o filósofo realiza mais um exercício de compreensão da vida. Primeiramente, este assume o aspecto de uma *excursão vertical*: “(...) empiezo a levantar los suelos de mi intimidad, como un arqueólogo que busca bajo la gracia del paisaje visible la Troya auténtica, la Troya de Príamo y Eneas. ¡Vano empeño! Las capas geológicas de mi *fondo* [se] suceden unas bajo

<sup>420</sup> Cfr. Parte I - Cap. 6.

<sup>421</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Goethe, el libertador*, in *O.C.*, IV, p. 421.

<sup>422</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 423-424.

<sup>423</sup> No final deste texto Ortega referia como tarefa pendente “mostrar [como] Goethe, que fue infiel a su yo, ha sido precisamente el hombre que nos ha enseñado a cada uno la fidelidad para con el nuestro.” - IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 419.

otras, con su fauna variada, suave o atroz.”<sup>424</sup> Ou seja, não conseguimos encontrar o nosso *eu mesmo* na intimidade, pelo que, em vez de nos ficarmos na contemplação do interior, temos de sair para fora.

Esse teria sido o método proposto por Goethe nas suas concepções artísticas e que Ortega repensa, através da sua teoria da vida enquanto um forçoso ter de sustentar-se no elemento antagónico que são as circunstâncias. Ao contrário da beatitude de Deus - para quem não há dentro, nem fora, pois nada se distingue dele -, a vida humana é sempre uma luta por sermos nós mesmos, por realizar o nosso programa vital, por transformar o que somos *dentro*, de modo radical<sup>425</sup>, *num fora*<sup>426</sup>. Não podemos virar costas ao que nos é exterior, nos envolve e constitui o nosso *contorno*, dado que o *eu mesmo* - afirma Ortega dando um passo mais na sua meditação -, embora não seja nada de corpóreo, é um *programa de quefazer* que oprime esse contorno em busca de concretização.<sup>427</sup> Se voltarmos à primeira página do texto, que como dissemos é muito breve, encontramos um atributo essencial da vida que dá unidade a todo o escrito. Assim como o meu *eu* se revela um programa de conduta ou de quefazer, a minha vida é ela própria um *quefazer*. Não se trata de que ela se depare com quefazer, mas sim que consiste no que *há que fazer*<sup>428</sup>, esclarece Ortega, condensando nesta característica todo o seu pensamento sobre a vida humana.

Depois da reflexão nos dois escritos de 1932 sobre e a partir de Goethe, a ideia de que a realidade radical de cada um é *quefazer* reaparece na obra do pensador madrilenho

---

<sup>424</sup> IDEM, *Goethe, el libertador*, op. cit., p. 425.

<sup>425</sup> Em *Goethe, el libertador*, Ortega explicita uma vez mais esta ideia, que resume primorosamente: “Todos tenemos un modo radical hacia el que gravita el resto de nuestro ser, lo cual no quiere decir que sea él toda nuestra vida. Es el plano para nosotros más próximo sobre el que proyectamos todo lo demás y que, por lo mismo, se convierte para nosotros en idioma privado con que nos entendemos al hablar con nosotros mismos.” - Ibid., p. 423.

<sup>426</sup> “Un programa que se realiza es un dentro que se hace un fuera.” - Ibid., p. 426.

<sup>427</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 426-427.

<sup>428</sup> Cfr. *ibid.*, p. 421.



quase constantemente.<sup>429</sup> Nela se conjugam todas aquelas notas que fomos enumerando com persistência e nos permitem compreender o carácter multiforme do fenómeno vida. Da surpresa de existirmos, de nos encontrarmos num imenso mar, cujas ondas altas ou baixas, aterradoras, estimulantes, ou imperceptíveis são as circunstâncias em que temos de fazer movimentos para nos mantermos à superfície, nasce a ânsia de aumentarmos a nossa vitalidade<sup>430</sup> - e a vida mostra-se-nos como quefazer, que é, ao mesmo tempo, a mais árdua tarefa do homem e a sua maior e mais bela criação. Miséria e esplendor<sup>431</sup>, necessidade de sobrevivência e triunfo do supérfluo, são as tonalidades dominantes do que, em suma, nos vai desvelando Ortega do “*ballet luminoso*”<sup>432</sup> da vida.

---

<sup>429</sup> Cfr., ex., IDEM, *Para el «Archivo de la palabra»*, in *O.C.*, IV p. 366; IDEM, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in *O.C.*, VI, p. 349; IDEM, *Lo que más falta hace hoy*, in *O.C.*, V, p. 239; IDEM, *M.T.*, op. cit., p. 341; IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 104; IDEM, *Discurso en León*, in *O.C.*, XI, p. 309.

<sup>430</sup> “Se vive en la proporción en que se ansía vivir más. Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad, decadencia de las energías vitales (...); mientras gozamos de plenitud, el horizonte emigra, se dilata, ondula elástico casi al compás de nuestra respiración.” - IDEM, *La deshumanización del arte*, in *O.C.*, III, p. 367.

<sup>431</sup> “Así es siempre la vida y esta es su mayor gracia - la naturalidad con que ella, gran hilandera, en todo instante nos entreteje el esplendor y la miseria.” - IDEM, *Meditación de la criolla*, in *O.C.*, VIII, p. 413. É interessante verificar que estas palavras foram ditas por Ortega numa emissão radiofónica em Buenos Aires, em 1939, ou seja, numa situação, por um lado, pouco comum de divulgação filosófica e, por outro, do longo e penoso exílio do filósofo. São, portanto, palavras cheias de sentido para aquela vida particular que as emitiu, esforçando-se por tematizar o seu próprio e constante tecer do claro-escuro vivido.

<sup>432</sup> IDEM, *G.D.*, op. cit., p. 181.

#### CAPÍTULO 4 - VERDADE: BUSCA E DESCOBERTA DAS PERSPECTIVAS DA REALIDADE

O problema do conhecimento e da verdade - que constitui um dos magnos capítulos da História da Filosofia com os quais procuramos confrontar cada filósofo - representa no pensamento orteguiano um eixo fundamental, como consequência da peculiar concepção da vida que implica, desde logo, a problemática revelação da sua realidade plurifacetada. Quer dizer, é por força do núcleo essencial da meditação de Ortega y Gasset que nos propusemos acompanhar, que precisamos abordar agora a sua teoria da verdade. Isto, apesar das inevitáveis limitações que a especificidade do nosso trabalho impõe e de, depois da desenvolvida e rigorosa obra de Antonio Rodríguez Huéscar intitulada *Perspectiva y verdad*, que o autor publicou em 1966 e actualizou em 1985<sup>433</sup>, nos parecer restar pouco para dizer acerca do problema da verdade em Ortega<sup>434</sup>. Porém, temos nós próprios uma obrigação que nos incumbe, desde o momento em que decidimos reflectir com Ortega sobre os grandes temas da sua filosofia com o fito de buscar neles uma base sólida para concepções pedagógicas que sejam valiosas para nós, para a compreensão e formação de um ser humano autêntico, realizado, capaz de resolver as inúmeras dificuldades que o mundo contemporâneo lhe (ou nos) coloca. Nunca é demais repetir que a Educação depende decisivamente da forma como se conceba a vida humana e o conhecimento que podemos ter dela e de todos os planos da realidade. Referiremos, pois, nem que seja em traços largos, os aspectos principais da dou-

---

<sup>433</sup> Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*, op. cit..

<sup>434</sup> Pelo menos no que diz respeito ao *aspecto circunstancial ou perspectivista* da verdade, que o próprio Rodríguez Huéscar cuidadosamente refere em estreita ligação ao *aspecto ético* da mesma, embora seja aquele o que investiga de modo expresso ao tomar por objecto o *carácter vital da verdade* em Ortega. - Cfr. *ibid.*, pp. 14-15.

trina orteguiana da verdade que poderão concorrer para a consecução dos nossos propósitos.

Tal como acontece em relação a muitos outros temas, o primeiro livro publicado por Ortega em 1914 é uma das fontes indispensáveis para entendermos o significado no filósofo do problema em análise. De facto, em *Meditaciones del Quijote* encontramos já um sentido muito preciso de *verdade* como *iluminação súbita*, carácter de que se reveste excepcionalmente no momento da sua descoberta, na medida em que em seguida se converte num dado com que passamos a contar.<sup>435</sup> Ou seja, nesta acepção a verdade é para Ortega o que, como ele mesmo mencionou mais do que uma vez, os gregos traduziram primeiro com o termo *aletheia* e depois com o termo *apocalipsis*: descoberta, desocultamento, desvelação. A verdade descobre, torna patente, tira o véu ao que, pelo contrário, a falsidade encobre, a saber, a realidade. Descobrir a realidade coincide com a descoberta da verdade, em instantes privilegiados literalmente cheios de vida<sup>436</sup>.

Mais do que explorar as diferenças entre este sentido de *verdade da realidade* e o que na linguagem da metafísica tradicional é designado *verdade ontológica* ou *do ser*, por oposição a *verdade lógica*, importa-nos, agora, saber o que é necessário, segundo Ortega, para chegar à verdade. Em resumo, a resposta clara que nos dá nas *Meditaciones* é a de que para chegar à verdade, é preciso ultrapassar a mera aparência, iniciando uma caminhada para além dos aspectos superficiais da realidade verdadeira. Daí que o nosso filósofo escreva esta frase, de tão profundas implicações pedagógicas: “Quien quiera enseñarnos una

<sup>435</sup> “Las verdades una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento.” - ORTEGA Y GASSET, José, *M.Q.*, op. cit., p. 335.

<sup>436</sup> “(...) *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta (...) sino (...) como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer (...). Por una curiosa contaminación entre lo descubierto = la realidad y nuestra acción de descubrirla o desnudarla, hablamos con frecuencia de la «verdad desnuda», lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad, y el desnudarla es la verdad, averiguación o *alétheia*.” - IDEM, *O.E.F.*, op. cit., p. 386.

verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad.”<sup>437</sup> A novidade da verdade a descobrir implica, portanto, uma experiência que, por sua vez, ao ultrapassar a mera relação com aparências, nos remete para uma doutrina orteguiana da realidade que até certo ponto se aproxima da dos gregos e, em termos contemporâneos, da de Heidegger, segundo a qual o real é o latente, o profundo, o essencial.

Na «Meditación Preliminar» do seu primeiro livro, Ortega oferece-nos uma reflexão primorosa acerca da realidade que cabe ao homem desocultar, mostrar como verdadeira ou, em sentido estrito, *verificar*. O filósofo, que se encontrava rodeado pela arborizada cintura envolvente do Mosteiro de El Escorial, parte do adágio alemão de acordo com o qual *as árvores não deixam ver o bosque* e desenvolve o seu pensamento filosófico em torno da imagem do bosque como uma *natureza invisível*.<sup>438</sup> Com efeito, quando nos encaminhamos por uma, ou por outra vereda de um bosque, o que vemos são algumas, muitas ou poucas, das suas árvores. Vamos vendo árvores diferentes, que constituem partes sucessivamente visíveis do bosque e nunca propriamente *o bosque*. Este parece sempre fugir-nos, onde quer que nos encontremos e por mais direcções que sigamos. O bosque verdadeiro, há que concluir, está sempre mais além. Ele pode ser uma vereda desconhecida por onde passear, pode ser uma nascente de água de que apenas nos chega um sussurro, como pode ser o canto de pássaros pousados em ramos sob os quais poderíamos caminhar. Ele pode ser, em suma, muito mais do que nos é patente; ele é um conjunto de *possíveis actos nossos* e as

---

<sup>437</sup> IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 335.

<sup>438</sup> Cfr. *ibid.*, p. 330.

partes visíveis dele são um *pretexto* do bosque verdadeiro.<sup>439</sup> Este existe, aliás, justamente porque as árvores ao nosso alcance tornam latente o que não são elas.

Ortega chama a atenção para o facto de apenas nos sentirmos num bosque a partir do momento em que nos apercebemos de que, para além da paisagem visível, se ocultam paisagens invisíveis. Então, o bosque é aqui a novidade que descobrimos quando ultrapassamos o nível do patente e chegamos ao latente, ao invisível. Dado que o bosque é esta realidade essencial, profunda, não tem sentido querer vê-lo. O seu valor reside em ser oculto: a sua existência latente é o seu próprio destino, a que corresponde uma peculiar e indirecta forma de se manifestar.<sup>440</sup>

Tendo definido o bosque como uma soma de actos possíveis, serve-se do mesmo exemplo para clarificar a noção de *circunstância* que, originalmente, tinha apresentado páginas antes. A realidade do bosque só se descobre porque um *eu*, que se encontra numa *circunstância* que integra elementos patentes, acessíveis aos sentidos (árvores, arbustos, pássaros, ribeiros), reconhece a realidade profunda, latente, essencial para que esses elementos remetem. Deste modo, torna-se evidente a importância da relação entre um *eu* e uma determinada *circunstância* na constituição da realidade verdadeira, ao mesmo tempo que se inviabiliza a concepção positivista que reduz a verdade ao facto, o real ao sensível<sup>441</sup>.

<sup>439</sup> “El bosque - diz textualmente Ortega - es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante.” - Ibid., p. 331.

<sup>440</sup> Por isso, a invisibilidade do bosque aparece a Ortega como uma *qualidade positiva* e uma simbólica “buena lección para los que no ven la multiplicidad de destinos, igualmente respetables y necesarios, que el mundo contiene. Existen cosas que, puestas de manifiesto, sucumben o pierden su valor y, en cambio, ocultas o preteridas llegan a su plenitud.” - Ibid., p. 332.

<sup>441</sup> Para acentuar que esta se trata de uma concepção dominante no seu tempo, Ortega usa adiante no texto um plural que devemos interpretar cuidadosamente: “Para nosotros real es lo sensible, lo que los ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia.” - Ibid., p. 373. Esta crítica está já implícita numa passagem de *Sobre el concepto de sensación* (1913), onde Ortega, com base em Heinrich Hoffman, define o correlato da percepção visual como “una serie de vistas tomadas sobre una cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia de un idéntico objeto”, acrescentando que é essencial que “esa serie de vistas, es decir, de experiencias sea literalmente infinita. No podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa.” - IDEM, *Sobre el concepto de sensación*, in *O.C.*, I, p. 258.

Através dos conceitos de *profundo e superficial, latente e patente, essencial e aparente, possível e sensível*, o pensamento orteguiano sustenta que a realidade tem diversos planos e, por conseguinte, maneiras diferentes de se apresentar. Ortega sugere-nos que há “varias especies de claridad”<sup>442</sup>, que todas as coisas - cada uma na *ordem* ou plano da realidade - são “igualmente claras”<sup>443</sup>. Um troço visível do bosque será claro, mas também o próprio bosque que não vemos, que não temos presente. Dele teremos apenas um ribeiro que corre aos nossos pés, um carvalho para onde voa uma ave cujo grito parece encher, por um instante, todo o volume do bosque por nós percebido. Estes aspectos são-nos presentes e *próximos*. Quando, porém, a nossa percepção se torna activa, começamos a distinguir entre o som nítido do ribeiro ou do grito da ave e outros sons que ecoam dentro de nós como *longínquos*; entre as árvores que nos rodeiam numa clareira e a rede de veredas ladeadas de árvores que julgamos dirigirem-se para o centro do bosque. Ao esforçarmo-nos por estabelecer tais distinções, somos nós mesmos quem faz de certos sons sons longínquos, de certas árvores, que se internam no coração do bosque, árvores distantes.

Ortega conclui, portanto, que esses actos nossos mantêm as impressões próximas e as impressões longínquas numa *distensão virtual* sem a qual “todo ocuparía indistintamente un solo plano”<sup>444</sup>. Encontramos agora dois elementos fundamentais da meditação do filósofo. Em primeiro lugar, a tese de que o que o homem percebe são não apenas impressões, mas desde logo também interpretações dessas impressões que organizam os dados da sensação. Aqui temos *estructuras de impressões* que, se comparadas com as *impressões puras*,

---

<sup>442</sup> “Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atiende exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y preguntarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella.” - IDEM, *M.Q.*, p. 332. Repare-se na semelhança da denúncia e da atitude teórica subjacentes a este trecho e à afirmação seguinte, feita por Ortega de passagem, quando, com apenas vinte e cinco anos, procurava despertar os seus compatriotas da letargia em que se encontravam: “No ha de olvidarse que la verdad no es nunca lo que vemos, sino precisamente lo que no vemos (...).” - IDEM, *Asamblea para el Progreso de las Ciencias*, in *O.C.*, I, p. 101.

<sup>443</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 333.

<sup>444</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 334-335.

são latentes e não patentes, embora a sua realidade não seja por isso menor, nem menos clara. A diferença reside no esforço que temos de fazer para chegarmos a elas<sup>445</sup>: “Hay (...) toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos - el mundo de las puras impresiones (...) mundo patente. Pero hay un trasmundo constituído por estructuras de impresiones (...). Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros.”<sup>446</sup>

Ao reconhecer no sujeito a capacidade de ultrapassar a pura percepção sensível e de activamente distinguir níveis mais próximos ou mais longínquos de impressões, Ortega conduz-nos, por outro lado, à sua teoria da *perspectiva*, uma das mais importantes do seu pensamento e que reservámos para tratar neste capítulo. A despeito da sua evidente relação com a doutrina da circunstância e, por consequência, com todas as outras doutrinas orteguianas (o grande problema é precisamente o de separar, com propósitos sistemáticos, o que é pensado e expresso em íntima e constante conexão), queremos sublinhar o seu significado, quanto ao problema do conhecimento da realidade, quanto ao problema da verdade.

Reparemos, quer na afirmação de que sem a intervenção do sujeito tudo pareceria ocupar um só plano<sup>447</sup>, quer na de que a realidade do que é latente se *apresenta* sempre numa superfície<sup>448</sup>. Esta superfície ganha até dois sentidos, pois quando a tomamos mate-

<sup>445</sup> Todavia, Ortega caracteriza este esforço salientando as suas compensações. Sabemos que se refere, sobretudo, ao esforço realizado pelo pensamento, mencionado com aparente despreocupação teórica como “un dialéctico fauno que persigue, como a una ninfa fugaz, la esencia del bosque. El pensamiento siente una fruición muy parecida a la amorosa cuando palpa el cuerpo desnudo de una idea.” - Ibid., p. 333. A estas imagens não é estranha a definição pelo filósofo do seu trabalho como de *amor intelectual* - cfr. ibid., p. 311 -, nem, por outro lado, o gosto orteguiano pelas imagens eróticas que Ricardo Senabre Sempere estudou, interpretando-as como o resultado da justaposição ao *eros* platónico de uma afinidade vital do próprio Ortega - cfr. SENABRE SEMPERE, Ricardo, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 188-190; IDEM, «Ortega o el placer erótico de la escritura», in *El escritor José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 137.

<sup>446</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *M.Q.*, op. cit., p. 335.

<sup>447</sup> Cfr. Parte II - n. 444.

<sup>448</sup> Cfr. ibid., p. 332, p. 334 e p. 337.

rialmente ela tem um valor diferente do que possui quando se dilata em profundidade e a vemos na sua “vida virtual”. Neste caso Ortega chama à superfície *escorço*.<sup>449</sup> Ora, dizer que a realidade se apresenta em *escorço* equivale a dizer que ela se apresenta em perspectiva e a admitir que é possível ter dela diferentes perspectivas conforme o ponto de vista a partir do qual a olhamos.

Entre *realidade*, *perspectiva* e *verdade* existe, no quadro da meditação orteguiana, uma coerência que é preciso compreender como alicerce de todo o edifício conceptual. A noção de *perspectiva*, que em Leibniz se subordina ao idealismo da sua monadologia e que nos escritos póstumos de Nietzsche anula a distinção entre verdade e erro, ganha em Ortega um significado inconfundível, que antes mesmo de 1914 parecia querer aflorar, embora falho de expressão adequada. Em *Renan* e em *Adán en el Paraíso*, escritos em que, como vimos, o jovem pensador ensaiava ainda os seus passos rumo a um pensamento autónomo, dá-nos já conta da sua preocupação com o problema da verdade ou da realidade verdadeira e do seu conhecimento intelectual. No primeiro desses textos distingue *verdade* - visão intelectual das coisas<sup>450</sup> - de *verosímil* - aquiescência sentimental<sup>451</sup> - numa exposição da «Teoría de lo verosímil»<sup>452</sup> em que usa a expressão “puntos de vista”<sup>453</sup>, pela primeira vez

<sup>449</sup> Cfr. *ibid.*, p. 337. Nas *Meditaciones*, depois de recorrer ao termo “*escorzo*” - que tem na Pintura o seu uso mais comum e o significado de *redução de dimensões de um trabalho* e de *perspectiva* - Ortega refere-se ao *Don Quijote* de Cervantes como “el libro-escorzo por excelencia” e por isso exige um ler que é *intelligere* - cfr. *ibid.*, pp. 337-340.

<sup>450</sup> Cfr. IDEM, *Renan*, in *O.C.*, I, pp. 448-449.

<sup>451</sup> Cfr. *ibid.*, p. 458.

<sup>452</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 448-459.

<sup>453</sup> Ortega, para caracterizar Renan, interroga-o em relação ao seu *amor à verdade* - que o autor francês gostaria ficasse registado no seu epitáfio - e evoca Platão, em particular o carácter amoroso e visual dos actos intelectuais no seu pensamento: “Los últimos fundamentos de la verdad (...) llámense en Platón «Ideas», es decir, intuiciones, puntos de vista.” - *Ibid.*, p. 448. Antonio Rodríguez Huéscar destaca ainda em *Renan* o apelo, embora confuso, de Ortega à ideia de *conexão universal* que concorre para a compreensão orteguiana de *perspectiva*. - Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*, op. cit., p. 30 e ss.. Esta ideia em *Adán en el Paraíso* é já expressa - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *A.P.*, op. cit., pp. 474-475, p. 482 e p. 484 - e é trabalhada sobretudo em *Meditaciones del Quijote* - cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., pp. 312-313 e pp. 350-351. Em virtude disso, Rodríguez Huéscar sugere a hipótese de Espinosa como antecedente do perspectivismo de Ortega, apesar de não considerar muito relevante a confirmação de tal hipótese. - Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*, op. cit., p. 429 - n. 158.



no sentido de condição visual da verdade que em *Adán en el Paraíso* vem a desenvolver-se, graças à integração do carácter espacial com o carácter temporal e afectivo do *punto de vista*. Mencionámos anteriormente a relação que entre este e a realidade existe no texto de 1910<sup>454</sup>, pelo que nos basta agora ver como em *Meditaciones del Quijote* a ideia antes apenas aludida se torna precisa e se traduz na categoria de *perspectiva*.

Os elementos do discurso orteguiano nas *Meditaciones*, para os quais chamámos atrás a atenção, permitem-nos perceber suficientemente uma nota essencial da *perspectiva*, que consiste em ser um atributo da realidade e só de modo secundário uma característica do nosso conhecimento dela. Centremo-nos na referência inicial de Ortega à perspectiva no seu livro de 1914. Pouco depois de nele ter introduzido a noção de *circunstância* e ter considerado a cultura um meio de clarificação do que há, ao mesmo tempo, de parcial e único nas circunstâncias imediatas, o filósofo lança o que só na aparência é uma pergunta: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?”<sup>455</sup> Por outras palavras, afirma que o que constitui ou estrutura a realidade é a perspectiva. Esta é, assim, atributo *da realidade*. Mas duas linhas abaixo acrescenta: “Ahora bien; la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos.”<sup>456</sup> Isto é, a estrutura da realidade necessita integrar-se a partir de múltiplos pontos de vista, que traduzem o modo perspectivo de a realidade se manifestar e que o farão tanto melhor quanto mais exacta for a *nossa reacção* aos diversos níveis que a constituem. Portanto, Ortega pensa a perspectiva, quer na sua vertente de característica objectiva, quer enquanto multiplicidade de pontos de vista cada um dos quais é indispensável à revelação da realidade, ou seja, à verdade. Em certo sentido, *realidade* e *verdade* coincidem na categoria

---

<sup>454</sup> Cfr. Parte II - n. 65.

<sup>455</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *M.Q.*, op. cit., p. 321.

<sup>456</sup> *Ibid.*, pp. 321-322.

orteguiana de *perspectiva*, sendo esta inconfundível com visão transitória, subjectiva, ou errónea, uma vez que lhe corresponde a estrutura real e os seus diversos planos constituintes. Por outro lado, na ideia de *verdade como perspectiva* a que o filósofo espanhol chega inequivocamente na sua primeira grande obra não há qualquer risco de depreciação da verdade, pois, resumindo o mais possível, basta dizer que se esta não fosse perspectiva tal como a realidade, não seria verdade.

Ao longo de toda a sua obra, Ortega vai enriquecendo a concepção de *perspectiva*, o que tem reflexo nos inumeráveis trechos do autor em que não apenas o termo, mas algum esclarecimento mais nos é dado a seu respeito. Rodríguez Huéscar, no minucioso livro que já referimos, inclui, em Apêndice, a sua análise de oito etapas da «Trayectoria y problemática de la idea de «perspectiva» en los textos de Ortega», chegando a enumerar noventa e três *notas essenciais* da ideia em estudo<sup>457</sup>. Do texto principal, cuja riqueza o torna de leitura obrigatória, retiramos um breve parágrafo que, espelhando uma interpretação do autor, nos parece inteiramente justificado: “Bajo el término «perspectiva» Ortega entiende cosas bastante diferentes, si bien no se trata de un término equívoco, sino a lo sumo analógico. Hay, por tanto, una «figura» esencial que está siempre presente en cualquier uso o aplicación de este concepto (...).”<sup>458</sup> Ora, este significado fundamental de *perspectiva* já se encontra em *Meditaciones del Quijote*, de forma particularmente clara na acepção de *escorço* da realidade que, como vimos com o exemplo do bosque, não se esgota na acepção habitual de perspectiva visual, como tão-pouco na de qualquer sentido físico puro: para chegar à realidade, irredutível ao seu plano superficial ou patente, temos nós mesmos de ser activos, precisamos, nos termos de Ortega, para além de “ver” e de “oír”, de “mirar” e “escuchar”<sup>459</sup>.

<sup>457</sup> Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*, op. cit., pp. 265-405.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>459</sup> “Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que

No ensaio, *Verdad y perspectiva*, de 1916, que excepcionalmente enuncia no título o tema que temos vindo a abordar, o ainda jovem filósofo apresenta «El Espectador» como uma iniciativa que nasce da conclusão de que faz falta “afirmar-se de nuevo en la obligación de la verdad, en el derecho a la verdad”.<sup>460</sup> Enquanto na Parte I salientámos o enquadramento biográfico que concorreu para essa conclusão, interessa-nos agora retirar do ensaio o que nele há de tematização expressa do problema da verdade.

Ortega refere-se significativamente ao ponto de partida da Gnosiologia tradicional como uma *crença errónea*, a saber, a de que *o ponto de vista do indivíduo é falso*. Para o autor do ensaio, tanto o cepticismo como o dogmatismo racionalista se basearam nela, o primeiro acabando por negar a verdade por considerar que todo o ponto de vista é individual, o segundo afirmando a verdade, mas fazendo-a depender de um ponto de vista supra-individual. «El Espectador», por seu turno, aparece como uma tentativa de “separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual - escribe então Ortega de forma taxativa - me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artifi-

---

un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es un mirar.” - ORTEGA Y GASSET, José, *M.Q.*, op. cit., p. 336. “(...) no basta que algo esté ante nosotros para que (...) ejecutemos el acto de verlo y oírlo. Los que viven junto a una catarata acaban por no oírlo y de cuanto ahora mismo compone lo visible de este teatro sólo vemos una parte: ¿cuál?, aquella en que nos fijamos, es decir, que atendemos.” - IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 378. Cfr. *ibid.*, pp. 433-434; IDEM, *Obras*, op. cit., p. 1185; IDEM, *L.M.*, op. cit., p. 65; IDEM, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), in *O.C.*, XII, p. 279; IDEM, *O.E.F.*, op. cit., pp. 367-368.

<sup>460</sup> IDEM, *Verdad y perspectiva*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 16. Dos passos expressos por Ortega como prévios à sua conclusão da necessidade de uma iniciativa que, em nome da *veracidade*, aspire a uma “cultura de postrimerías” - cfr. Parte I - n. 194 - este parece-nos de especial relevo: “De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la Tierra es la de los hombres veraces. Yo he buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago, los hombres a quienes importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno. Los he buscado cerca y lejos, entre los artistas y entre los labradores, entre los ingenuos y los «sabios». Como Ibn-Batuta, he tomado el palo del peregrino y he hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la Tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas. ¡Y he hallado tan pocos, tan pocos, que me ahogo!” - *Ibid.*

cio.”<sup>461</sup> Em abono desta sua tese o filósofo cita Leibniz na comparação que este emprega entre uma cidade vista de diferentes pontos, que a fazem parecer diferente e multiplicada *perspectivamente*, e o Universo com a sua multiplicidade de substâncias simples, que são apenas as *perspectivas* daquele único Universo segundo o ponto de vista de cada Mónada. Ortega esclarece em nota, que o perspectivismo que sustenta não se confunde com o de Nietzsche em *Der Wille zur Macht*, ou o de Hans Vaihinger em *Die Philosophie des Als Ob*, nem mesmo com o de Leibniz quanto ao seu idealismo.<sup>462</sup> Os parágrafos seguintes do ensaio vêm, como confirmação da própria nota, sustentar que a realidade está fora das nossas mentes individuais e só pode chegar a estas *multiplicando-se em mil caras*, oferecendo-se em *perspectivas individuais*<sup>463</sup>. Por exemplo, a partir de El Escorial onde o filósofo se encontra, ou a partir de Segovia, a Serra de Guadarrama proporciona a visão de duas vertentes opostas; são, portanto, duas *visões diferentes* e não teria sentido discutir acerca de qual é *a verdadeira*. A justificação aduzida por Ortega é da máxima importância para a compreensão da sua teoria: “Ambas lo son ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo”.<sup>464</sup> O que o filósofo nos diz não é que

<sup>461</sup> Ibid., p. 18. Cfr. IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 200 e p. 237.

<sup>462</sup> Cfr. IDEM, *Verdad y perspectiva*, op. cit., p. 18 - n. 1.

<sup>463</sup> Cfr. *ibid.*, p. 19.

<sup>464</sup> Ibid.. Cfr. IDEM, *B.P.*, op. cit., pp. 301-302. Em pouco mais de três páginas escritas sob o título «Unas gotas de fenomenología», Ortega mostrou em 1925 como a pergunta sem sentido sobre qual é, entre diversos pontos de vista, o verdadeiro pode por vezes ser substituída pela pergunta pela maior ou menor radicalidade, pela maior ou menor espontaneidade, pelo carácter mais ou menos vivido de um ponto de vista. Aqui a comparação feita não põe em causa a verdade dos diferentes pontos de vista, embora os aquilate quanto à *distância* de cada um dos seus sujeitos a uma mesma realidade. No exemplo que Ortega dá, *a agonia de um homem ilustre* presenciada pela sua esposa, pelo médico que conta as pulsações do moribundo, ou por um jornalista e um pintor que não tivessem participação sentimental naquela cena, uma mesma realidade quebra-se em realidades divergentes. Elas equivalem-se, na medida em que cada uma delas é a autêntica para o ponto de vista congruente. E, no entanto, elas são diferentes, quanto à distância espiritual que separa os quatro indivíduos do facto que, por outro lado, os une a todos: no caso da esposa do homem em agonia quase não há distância; no do médico há um envolvimento sério com o que está a acontecer, contudo, em vez da angústia cega da mulher, são as emoções de cunho profissional que dominam; o jornalista, por seu turno, ali

cada homem tem a sua verdade, e sim que esta é o carácter da descoberta, do conhecimento das diversas faces em que a realidade se nos manifesta, em virtude da sua perspectiva constituinte. Neste sentido, a verdade tem por critério a realidade e é pelo facto de esta se dar em *inumeráveis facetas* a que correspondem outros tantos pontos de vista que *cada homem tem uma missão de verdade*<sup>465</sup>. A diversidade não afecta a verdade mas os pontos de vista, as perspectivas individuais em que se reflecte a realidade por si própria perspectiva.

Daí resulta igualmente a relevância da fidelidade de cada um ao seu ponto de vista. Relacionemos com tudo o que acompanhámos já da reflexão orteguiana sobre a *vida humana* como relação entre um *eu* e uma *circunstância* determinados, em *co-dependência dramática e radical*, este imperativo que decorre da doutrina da verdade e perspectiva no ensaio de 1916: para que um indivíduo tenha acesso a um aspecto real do mundo, ele tem de saber ser fiel ao seu ponto de vista e resistir ao que Ortega chama “la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria”<sup>466</sup>. Naturalmente, é com a vida humana que a ideia orteguiana de perspectiva tem um vínculo mais estreito porquanto, embora aquela ainda não

---

conduzido por obrigação do ofício não tem de intervir no acontecimento, mas de assistir e registá-lo, quando muito fingindo uma emoção que não vive, para com ela poder contagiar os leitores; e, finalmente, no caso de um homem que contempla a cena com olhar de pintor, a distância à agonia é máxima, a intervenção no acontecimento é mínima. Ortega conclui, então, que situados “en uno de los extremos, nos encontramos con un aspecto del mundo - personas, cosas, situaciones -, que es la realidad «vivida»; desde el otro extremo, en cambio, vemos todo en su aspecto de realidad «contemplada». “ - IDEM, *La deshumanización del arte*, in *O.C.*, III, p. 362. Com esta contraposição entre *realidade contemplada* e *realidade vivida* e a *primazia* que é reconhecida a esta - cfr. *ibid.*, p. 363 -, Ortega dá conta da sua resposta a questões essenciais levantadas pela fenomenologia, ao mesmo tempo que esclarece a expressão *realidade vivida*, dizendo dela o que posteriormente é atributo da *realidade radical*: “Entre esos diversos aspectos de la realidad que corresponden a los varios puntos de vista, hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va supuesto. Es el de la realidad vivida.” Assim, no exemplo dado “si no hubiese alguien que viviese en pura entrega y frenesí la agonía (...), el médico no se preocuparía (...), los lectores no entenderían los gestos patéticos del periodista que describe el suceso y el cuadro en que el pintor representa un hombre en el lecho rodeado de figuras dolientes nos sería ininteligible.” Adiante podemos ainda ler que “en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primazia que nos obliga a considerarla como «la» realidad por excelencia.” - *Ibid.*, pp. 362-363.

<sup>465</sup> Cfr. IDEM, *Verdad y perspectiva*, op. cit., p. 19.

<sup>466</sup> *Ibid.*. É em função desta doutrina que Ortega esclarece também o seu propósito em «El Espectador»: “la intención que me mueve (...) excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario: aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva.” - *Ibid.*, p. 20.

seja afirmada à data de *Verdad y perspectiva* como a *realidade radical*, é a sua estrutura elementar de *eu* e *circunstância*, introduzida nas *Meditaciones del Quijote*, o que desde logo tem tradução de modo perspectivo. A meditação sobre o bosque nesta obra de 1914 revelou que a verdade é, no fundo, a realidade que, com elementos patentes e outros latentes e profundos, se desvela, se desoculta, graças ao *esforço* de percepção e intelecção do ser humano; e, apesar de o carácter de realidade do real não depender das nossas formas de o captar, o carácter do conhecimento tem já a ver com o homem, na medida em que são os procedimentos cognoscitivos deste que culminam na *iluminação súbita* que caracteriza a verdade. Quer dizer: por um lado, a concepção de verdade como *aletheia* conduz à quase identificação entre *verdade* e *realidade* - nos momentos privilegiados a que todo o conhecimento aspira, *o que é desvelado* é a realidade verdadeira<sup>467</sup>; por outro, a verdade implica também o *processo de desvelamento* - o *homem*, que sente necessidade de tornar patentes os diversos planos da realidade, e o *método* a que ele recorre. Em *Verdad y perspectiva* este aspecto da questão ganha um lugar muito importante e liga-se com evidência incontestável à caracterização orteguiana da vida humana.

“Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra”<sup>468</sup> é uma das fórmulas expressivas de Ortega para afirmar que cada um de nós é necessário e insubstituível na tarefa de tirar o véu à realidade, ou seja, no cumprimento da sua *missão de verdade*. Sentido semelhante encontra o filósofo na frase de Goethe - umas das que mais frequentemente citou nas suas obras - segundo a qual *só entre todos os homens o humano é vivido por completo*<sup>469</sup>. Todos os homens são chamados a viver em colaboração

<sup>467</sup> Em *Verdad y perspectiva* Ortega chega a referir a *verdade*, o *real*, o *universo* e a *vida* como se do mesmo se tratasse - cfr. *ibid.*, p. 19 - porque o que quer ali marcar é a multiplicidade da realidade e do acesso a ela.

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> Cfr. *ibid.*; IDEM, *Las Atlántidas*, in *O.C.*, III, p. 292; IDEM, «Epílogo para ingleses», in *R.M.*, *op. cit.*, p. 285; IDEM, *Miseria y esplendor de la traducción*, in *O.C.*, V, p. 444; IDEM, *Prólogo a «Historia de la*

espiritual, que, em vez de dispensar a perspectiva particular, a exige. Não é fácil essa colaboração, porque como já sabemos cada perspectiva é mais do que simplesmente visual; é também intelectual e valorativa, para além de espacial, temporal<sup>470</sup> e, como Ortega iria demonstrando à medida que a sua obra filosófica foi crescendo, co-implica, em suma, todas as dimensões da própria realidade. Viver em colaboração coloca, por outro lado, com a máxima acuidade o problema da autenticidade que referimos no capítulo anterior. É que cada um de nós tem a *missão*, a incumbência de colaborar na realização do Humano, sem trair a sua perspectiva singular ou o que em *Ideas sobre Pío Baroja* é designado por *imperativo de verdade*<sup>471</sup>. Neste último texto Ortega fala ainda de *verdade do homem*, dizendo que ela assenta na “correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo”.<sup>472</sup> Nesta aceção de verdade o que temos é, sobretudo, o seu *aspecto ético*, não obstante o ser humano, que quer e realiza a verdade do que é radicalmente, ser o mesmo que está obrigado a fazê-lo numa circunstância determinada e, portanto, a revelar a verdade no seu *aspecto circunstancial ou perspectivista*<sup>473</sup>. De facto, são dois aspectos indissociáveis no pensamento de Ortega. Quando, porém, este se refere à *verdade do homem* torna-se mais claro que o imperativo subjacente não se satisfaz sequer com a verdade científica. Em *¿Qué es filosofía?* vimos a ideia de que o ser humano na sua ocupação com o mundo pretende ter dele uma *noção completa*<sup>474</sup>, que lhe permita dar uma orientação aos seus passos e procurar o sentido essencial à sua vida. Ora, a *verdade cienti-*

---

*Filosofía*», de Karl Vorländer, in *O.C.*, VI, p. 294; IDEM, [*Impresiones de un viajero*], in *O.C.*, VIII, p. 370.

<sup>470</sup> “Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración.” - IDEM, *Verdad y perspectiva*, op. cit., p. 19. Embora sem serem ainda notas assim explícitas, *Adán en el Paraíso* continha já, como dissemos anteriormente, as essenciais. - Cfr., ex., IDEM, *A.P.*, op. cit., pp. 474-475.

<sup>471</sup> Cfr. IDEM, *Ideas sobre Pío Baroja*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 74.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>473</sup> Estamos a recorrer à distinção de Rodríguez Huéscar entre os dois *aspectos* fundamentais do que ele chama o *carácter vital da verdade*. O autor trata, no entanto, apenas um deles. - Cfr. Parte II - n. 434.

<sup>474</sup> Cfr. Parte II - n. 352.

*fica*, segundo Ortega, caracteriza-se pela sua exactidão e pelo rigor das suas previsões, mas para conquistar estas qualidades admiráveis a ciência experimental tem de manter-se num plano de problemas secundários.<sup>475</sup> A dimensão científica da verdade não responde, portanto, cabalmente à necessidade imperativa do homem de chegar a uma *ideia integral do Universo* e através dela realizar o seu destino íntimo ou a sua vocação.

No ensaio *El origen deportivo del Estado*, o filósofo usa os conceitos de *planos da realidade* e de *perspectiva* num sentido mais amplo do que o que tinham dez anos antes em *Meditaciones*, pois identifica a noção do mundo de que precisamos para viver com “una perspectiva íntegra, con primero y último plano”<sup>476</sup>. Este requisito, de que a perspectiva tenha os diversos planos que constituem a sua integridade, noutra ensaio designado *lei elemental da perspectiva*<sup>477</sup>, traduz em boa parte a complexidade da tarefa humana de procurar a verdade, tanto mais que esta se realiza por força da necessidade. Ortega insiste bastante - e façamo-lo também nós - em que a preocupação com a descoberta da verdade *não é uma curiosidade* e de uns quantos homens apenas, uma vez que *a verdade é algo de que o homem inexoravelmente necessita*; ele tem de esforçar-se por *estar na verdade*, porque cada dia lhe é único e, se não o aproveitar para fazer o que tem de fazer, torna-se um desperdício absoluto;<sup>478</sup> a verdade é uma *necessidade constitutiva e incondicional* do homem ou, como Ortega diz com inigualável expressividade, a “*vida sin verdad no es vivible*”<sup>479</sup>. Ser humano e verdade são *recíprocos*, na medida em que esta não existe sem aquele e aquele, sem dúvida, depende desta, que é o próprio sentido do viver, o pano de fundo onde todas as outras necessidades humanas podem existir como tais. O filósofo espanhol tem,

<sup>475</sup> Cfr. IDEM, *O.D.E.*, op. cit., p. 607 ou IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 310.

<sup>476</sup> Para o contexto próximo da afirmação cfr. Parte II - n. 328.

<sup>477</sup> Cfr. IDEM, *Dios a la vista*, in «El Espectador» - VI, op. cit. p. 495.

<sup>478</sup> Cfr. IDEM, *Idea del teatro. - Una abreviatura*, in *O.C.*, VII, p. 500. “Es curioso el que se ocupa de lo que, en verdad, no le preocupa. La curiosidad es casi, casi la definición de la frivolidad misma.” - IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 84.

<sup>479</sup> IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 40.



contudo, o cuidado de demarcar este aspecto de a verdade ser sentido *para* a vida do *utilitarismo*, que aliás sempre considerou uma posição redutora do verdadeiro ao útil<sup>480</sup> e mesmo contrária à vida, dado estreitar o *horizonte vital*<sup>481</sup>.

*Pidiendo un Goethe desde dentro* tem também a propósito do tema em análise uma grande importância, uma vez que a meditação aí realizada se baseia toda ela na concepção da vida humana, não apenas como *perigo* ou *naufrágio*, mas mais ainda como consciência salvadora desse perigo. Textualmente, Ortega sustenta que a “conciencia del naufragio, al ser la *verdad de la vida*, es ya la salvación.”<sup>482</sup> Neste momento percebemos melhor do que no capítulo anterior essa afirmação, bem como a de que a série de movimentos que o homem realiza para, como um naufrágio, se manter à tona, a sua vida, em suma, não admite ser contemplada a partir de fora<sup>483</sup> ou, noutras palavras, “el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*”.<sup>484</sup> Mas o melhor auxílio para compreendermos que a consciência da vida como perigo é a *verdade da vida* encontramos-lo na Lição VII de *En torno a Galileo, curso* dado por Ortega em 1933. Sob o sugestivo título «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo»<sup>485</sup>, o pensador apresenta-nos a sua reflexão madura acerca de algumas implicações fundamentais da missão humana de verdade. Retomada a imagem da vida como naufrágio, ela é enriquecida com a ideia de que, para além de significar estarmos lançados numa circunstância de forma completamente imprevisível, significa confusão causada pela multiplicidade caótica das coisas dessa circunstância e, por consequência saída, afastamento, perda de nós mesmos. Assim sendo, a *salvação* há-de

<sup>480</sup> Cfr., ex., IDEM, *Verdad y perspectiva*, op. cit., p. 15.

<sup>481</sup> Cfr. IDEM, «El *Quijote* en la escuela», in *B.P.*, op. cit., p. 302. Há na atitude positivista em relação ao saber uma leitura de cariz utilitarista que Ortega também denuncia, concluindo: “Para caer en la cuenta de que el saber produce dominio sobre las cosas es preciso que haya primero un saber conquistado sin miras utilitarias, una vez poseído el cual se advierte que rinde utilidad. ¿Cómo podría saber el primer hombre que se dedicó a saber las ventajas que su ocupación le podía acarrear?” - IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 84.

<sup>482</sup> IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., pp. 397-398. (O sublinhado na citação é nosso.)

<sup>483</sup> Cfr. Parte II - n. 411.

<sup>484</sup> *Ibid.*

<sup>485</sup> Cfr. IDEM, «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo», in *T.G.*, op. cit., pp. 81-92.

consistir em *voltar cada um a coincidir consigo mesmo*. Para tal, o ser humano precisa, acima de tudo, de ter consciência clara da sua posição frente às coisas, isto é, descobrir alguma *solução* para o que lhe é problemático. Essa sua posição ou atitude pode até ser negativa, mas em todo o caso é indispensável. Ortega recorre ao exemplo do cepticismo - que de modo algum partilha<sup>486</sup> - para dizer que, a despeito de negar a possibilidade do conhecimento verdadeiro, ele representa para o céptico autêntico a resposta de que carece para que encaixe consigo mesmo e saiba como situar-se perante cada coisa. O cepticismo surge, então, na meditação orteguiana preso do paradoxo de consistir numa forma de saber que é necessária aos cépticos para viverem, negando o saber. Mais do que nenhum outro, este caso acentua ainda como é imprescindível à vida a autenticidade, nomeadamente a autenticidade do pensamento. “Lo esencial es que el escéptico esté plenamente convencido de su escepticismo, esto es, que sea, en efecto, su auténtico pensamiento; en suma, que al pensar coincida consigo mismo, que no dude respecto a cómo atenerse frente a las cosas. Lo malo es si el escéptico duda de si duda, porque esto significa que no sabe, no ya lo que las cosas son, sino cuál es su auténtico pensamiento.”<sup>487</sup> Numa ou noutra medida, a questão coloca-se a todos os homens, quando experimentam o *problema* de não saberem qual a sua autêntica atitude em relação a algo. Este é o sentido de *problema* que Ortega contrapõe à interpretação intelectualista - que o faz coincidir com problema científico<sup>488</sup> - e exige como *solução* a verdade na referida acepção de *coincidência do homem consigo mesmo*. O que importa,

<sup>486</sup> Cfr., ex., IDEM, *Verdad y perspectiva*, op. cit., p. 18.

<sup>487</sup> IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 86. Cfr. *ibid.*, pp. 24-25 e p. 70.

<sup>488</sup> Cfr. *ibid.*, p. 81 e ss.. “Algo me es problema, no porque ignore su ser, no porque no haya cumplido mis supuestos deberes de intelectual frente a ello, sino cuando busco en mí y no sé cuál es mi auténtica actitud con respecto a ello, cuando entre mis pensamientos sobre ello no sé cuál es rigurosamente el mío, el que de verdad creo, el que coincide conmigo.” Por isso, segundo Ortega, “*solución de un problema* no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema, el hallar de pronto entre las innumerables ideas respecto a él una que veo con toda evidencia ser mi efectiva, auténtica actitud ante él.” - *Ibid.*, p. 86.

diz o filósofo noutros termos, é que o homem “piense en cada caso lo que efectivamente piense”<sup>489</sup>.

O significado de conhecer a realidade, de procurar inevitavelmente a verdade e de viver nela, sabendo que o único ponto de vista autêntico é o individual e, no entanto, em virtude da natureza perspectiva da realidade, insuficiente - aspectos essenciais do trajecto até agora percorrido - é certamente gnosiológico, mas é, como o próprio *perspectivismo* orteguiano, mais do que gnosiológico. Julgamos sem reservas justificado que, conforme testemunha Fernando Vela, no «Prólogo - conversación» que antepôs à colectânea de escritos publicados sob o título *Goethe desde dentro*, o perspectivismo de Ortega tenha sido considerado por este como a *teoria geral* da sua filosofia<sup>490</sup>. Graças a ela, a verdade, quer como *aletheia*, quer como *realidade verdadeira*, quer como *necessidade constitutiva do homem* acaba por ser compreendida como a busca e descoberta da realidade radical, que é a vida de cada um de nós. Os grandes temas do filósofo espanhol revelam, então, a sua unidade profunda num *viver de verdade*<sup>491</sup> que nos leva a perguntar, em seguida, pelo papel nele desempenhado pela razão.

---

<sup>489</sup> Ibid.

<sup>490</sup> Cfr. VELA, Fernando, «Prólogo-conversación», in ORTEGA Y GASSET, José, *Goethe desde dentro*, in *O.C.*, IV, p. 390.

<sup>491</sup> Cfr. IDEM, *Discurso en León*, in *O.C.*, XI, p. 309.

## CAPÍTULO 5 - RAZÃO VITAL E HISTÓRICA: A RACIONALIDADE DO REAL

Ortega pugnou, desde muito jovem, por uma racionalidade capaz de unificar os problemas e evitar um atomismo contrário à captação da vida na sua fluência e na sua multiplicidade de caras. As polémicas que manteve com Ramiro de Maeztu e Unamuno testemunham a sua concepção juvenil da *ciência* como o único caminho para a verdade<sup>492</sup>. Vimos que nos seus primeiros escritos começou inclusivamente por explicar a falta de norte da vida espanhola como o resultado da ausência de uma atitude científica - disciplinada, rigorosa, sistemática.

No entanto, Ortega apercebeu-se também do perigo de entronizar a razão, acabando por apagar o carácter palpitante, vital da realidade, sobretudo nas suas dimensões mais profundas e autênticas. Se, por um lado, a sua feição intelectual e filosófica, alimentada pelos factores principais da sua formação, exigia ao pensador madrilenho uma explicação racional de todos os grandes problemas, por outro lado, o maior e mais importante desses problemas, o da vida humana, parecia-lhe escapar a quaisquer posições que, em nome da razão, descartassem a multiplicidade, a fluência e a irrepetibilidade características dessa realidade radical. Por isso, o pensamento orteguiano não podia conformar-se nem com o irracionalismo relativista, nem com o absolutismo racionalista, e vai-se apresentando como uma busca, cada vez mais intencional, de nova alternativa às escolas tradicionais da Filosofia.

Desde a primeira formulação teórica, em *Meditaciones del Quijote*, do papel cognoscitivo do *conceito*, que é possível verificar a inexistência em Ortega da tentação racio-

---

<sup>492</sup> Cfr., ex., IDEM, *Sobre una apología de la inexactitud*, in *O.C.*, I, p. 122; cfr. IDEM, *Unamuno y Europa, fábula*, in *ibid.*, pp. 131-132.

lista - levada por Hegel ao extremo - de substancializar o órgão do conhecimento intelectual.

Tendo distinguido a realidade em plano superficial e planos profundos, e o conhecimento em percepção sensível e acto de desvelação do real que se manifesta em *escorço*, Ortega faz corresponder ao conceito a função, complementar da desempenhada pelos órgãos dos sentidos, de *órgão de profundidade*<sup>493</sup>. Graças a ele podemos ter, para além do que nos é dado pela impressão das coisas, a conexão entre elas. No seu conjunto as coisas, ou simples elementos materiais formam, com a ordem em que se encontram dispostos, uma estrutura. E o conceito desempenha precisamente a função de nos dar aquilo que uma coisa é em relação com as outras, “todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura.”<sup>494</sup> Fixar as impressões fugidias das coisas passa, em primeiro lugar, por marcar *limites* entre estas, permitindo assim que elas se relacionem sem se confundirem. Tais limites, diz Ortega, são como uma espécie de *coisas virtuais* que se intercalam entre as materiais; são “naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres (...). Esto es el concepto: no más, pero tampoco menos.”<sup>495</sup> Sob um outro ponto de vista, o que se obtém é uma *reprodução* das coisas que, por esse processo, dão lugar a uma *matéria espectral*.<sup>496</sup> Operar assim não dispensa, porém, a impressão sensível<sup>497</sup> e o produzido não é nada de substancial. Acautelando desde logo engodos racionalistas, o autor refere com ironia que *a ninguém no seu juízo pode ocorrer trocar a sua fortuna em coisas por uma fortuna em espectros*.<sup>498</sup> Considera, portanto, sem sentido tomar o conceito como algo destinado a suplantar as coisas materiais e avança duas

---

<sup>493</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 349 e ss..

<sup>494</sup> Ibid., p. 351.

<sup>495</sup> Ibid., p. 352.

<sup>496</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>497</sup> “Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio.” - *Ibid.*, p. 353.

<sup>498</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 352-353.

expressões, que nove anos depois integrariam a tese fundamental de *El tema de nuestro tiempo*: “La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”; “¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”<sup>499</sup> A reflexão sobre o conceito em *Meditaciones del Quijote* fornece uma primeira base para essas conclusões que Ortega desenvolverá na sua obra de 1923, na medida em que esclarece que o conceito não tem por missão assegurar todo o conhecimento e, em última instância, vir a identificar-se com a realidade, mas sim reter da coisa o *esquema*, a *forma* ou os *limites* em que se inscreve com as suas características materiais; estas, por seu turno, ficariam condenadas ao passageiro da impressão sensível, se não houvesse um outro meio para apreender as coisas e as relações entre elas. O conceito desempenha esta função, pelo que, segundo o pensador, “si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico - donde se alude a coger, apresar - el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas.”<sup>500</sup> Embora a sensação seja insubstituível na sua função de nos dar as impressões das coisas, ela não nos dá propriamente as coisas, porque para isso é necessário ter delas uma visão completa, que compete aos conceitos assegurar. Situado já para além do confronto entre racionalistas e irracionais, Ortega extrai da sua teoria do conceito a conclusão de que *nem tudo é pensamento, mas sem ele nada possuímos com plenitude*<sup>501</sup>.

Ainda que deixe bem claro o carácter meramente *instrumental* do conceito, como *órgão* de apreensão das coisas, Ortega reconhece-lhe em *Meditaciones del Quijote* um papel indispensável para que o conhecimento situe cada um dos seus objectos *dentro do sistema das realidades* a que pertence<sup>502</sup>. Aqui a preocupação integradora, que atravessa toda a meditação orteguiana e se traduz, por exemplo, nas suas concepções de verdade como con-

---

<sup>499</sup> Ibid., p. 353.

<sup>500</sup> Ibid..

<sup>501</sup> Cfr. *ibid.*, p. 354.

<sup>502</sup> Cfr. *ibid.*, p. 353.

fluência de múltiplos pontos de vista e do saber como contrário ao especialismo, representa um passo extremamente importante no sentido da doutrina da razão que se tornaria específica do pensamento do nosso filósofo. Em maior ou menor dependência dos motivos quotidianos que se lhe impunham à reflexão, todos os seus escritos, após a publicação do decisivo livro de 1914, são desenvolvimentos das teorias neste apresentadas. Sob as formas mais habituais de intervenção pública, ou através das *empresas* originais em que se envolve, Ortega vai consolidando e divulgando as suas posições fundamentais. Nessa trajectória, *El tema de nuestro tiempo* surge com uma enorme relevância, que procuraremos justificar quanto à concepção de razão aí expressa.

Ao dar à luz o seu livro de 1923 - ampliação de uma lição universitária do ano lectivo de 1921/1922 -, o filósofo mostra-se plenamente convencido de que o problema da verdade não pode implicar a alternativa entre a intelecção pura e o puro dinamismo vital, porque só é válido falar da *verdade* se se *não desalojar a vida* e falar de vida humana se não se lhe amputar o seu *órgão de verdade*<sup>503</sup>. Em abono da sua convicção, Ortega apresenta a tarefa de ultrapassar o dilema tradicional entre razão e vida como uma missão suprapessoal: “*en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos de un cuadrante*”<sup>504</sup>, afirma, para com base nessa mudança de sensibilidade proclamar a sua tese de que a razão é, como a espontaneidade, uma dimensão vital.

A particularidade da razão consiste em permitir ao homem assentar a sua mente em pontos seguros, pois, enquanto as coisas em seu redor e o que constitui o seu mundo interior se transformam constantemente e se contradizem, os conceitos e as ideias proporcionam-lhe uma classe de seres imutáveis, rigorosos, que se comportam segundo leis invariáveis. Estas virtudes dos seres da razão são referidas por Ortega como o objecto de um entusiasmo tal para os homens do tempo de Sócrates e para os que viveram entre o Renasci-

<sup>503</sup> Cfr. IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 163.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 152.

mento e os princípios do Século XVIII, que eles chegaram a desejar abafar a vida espontânea com a razão pura. Pelo contrário, para o nosso pensador este desejo não pode concretizar-se sem distorcer a realidade, produzindo dela um conhecimento erróneo. “La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero.”<sup>505</sup> Reconhecemos nestas frases o uso de uma linguagem, cuja inspiração biológica já comentámos suficientemente como característica dos escritos orteguianos nos primeiros anos da década de vinte e de forma paradigmática em *El «Quijote» en la escuela*. Sabemos também que ela vai sendo preterida e que, em *¿Qué es filosofía?*, dá definitivamente lugar à linguagem apropriada para exprimir a originalidade das intuições orteguianas, que, pelos menos desde 1914, vinham exigindo e pouco a pouco construindo uma nova forma de discurso filosófico. Não nos detenhamos, pois, agora a não ser na afirmação de que a razão nunca pode cortar as cadeias que a ligam à vida e na conclusão de que, portanto, a *razão pura tem de ceder o seu império à razão vital*<sup>506</sup>.

A reacção de Ortega ao Culturalismo de raiz neokantiana ou ao que jocosamente designou “beatería de la cultura”<sup>507</sup> é um dos alicerces principais da doutrina da *razão vital* defendida em *El tema de nuestro tiempo*. Por isso, Ortega, mais do que com a ideia de vida,

<sup>505</sup> Ibid., p. 177.

<sup>506</sup> Cfr. *ibid.*, p. 178. Cfr. IDEM, *En el centenario de una Universidad*, in *O.C.*, V, pp. 472-473.

<sup>507</sup> Cfr. a expressão em, ex., IDEM, *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)*, in *O.C.*, IV, p. 39; IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 297; IDEM, *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, in *O.C.*, IV, p. 97; IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 67 e p. 88; IDEM, *Misión del bibliotecario*, in *O.C.*, V, p. 227; IDEM, *Prólogo a dos ensayos de historiografía*, in *O.C.*, VI, p. 355; IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 310; IDEM, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, in *O.C.*, VI, pp. 429-430. Ortega usa ainda o termo “beatería” no sentido geral de *ofuscação* - cfr. IDEM, «[Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma]», Apêndice in *I.P.L.*, op. cit., p. 352. Aplicado como atributo, ex., de um classicismo indesejável, Ortega define-o, dizendo: “La beatería no es culto ni entusiasmo, sino la forma indiscreta de ambos.” - IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, in *O.C.*, VI, p. 383.



preocupa-se aí com uma concepção de conhecimento, que, sendo racional, não perde por esse facto carácter vital. Parece-nos que chegar a uma posição que lhe permitisse a si próprio reflectir sobre a vida sem ter de cair nas malhas nem do relativismo, nem do racionalismo, se apresentava ao pensador como a meta prioritária, como inclusive condição da validade que caberia reconhecer, posteriormente, a todas as suas restantes doutrinas. A formulação *raciovitalista* pode, neste sentido, ser vista como, ao mesmo tempo, um dos frutos da filosofia orteguiana e o padrão com que esta, na perspectiva do livro de 1923, deveria ser confrontada para ajuizarmos o seu valor vital.

Ortega estava certo da enorme dificuldade dos problemas em questão, pelo que é totalmente injustificada qualquer leitura do raciovitalismo então proposto como uma fácil saída ecléctica dos dilemas mais vivos da tradição filosófica. “Bajo el nombre «verdad» se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como «verdad» la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro?”<sup>508</sup> Deverá o homem conformar-se com a impossibilidade de captar a verdade? Poderá ele satisfazer-se com uma racionalidade que a troco do acesso a um conhecimento de valor universal admite desligar as suas aquisições da realidade de que quer ser conhecimento verdadeiro? Sabemos como, nos enunciados mais maduros do seu pensamento, Ortega faz depender a *realidade radical* da *verdade* e, nessa medida, compreendemos o alcance profundo da afirmação - pouco desenvolvida em *El tema de nuestro tiempo* - de que amputar a verdade da vida humana converte esta em algo de ilusório e absurdo<sup>509</sup>. Pela mesma razão o vitalismo em acepção estrita não poderia ser defensável para o nosso filósofo, nem sequer no período em

---

<sup>508</sup> IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 157.

<sup>509</sup> Cfr. *ibid.*, p. 158.

que recorreu a dados do conhecimento biológico com vista a reforçar o seu apelo à salvaguarda da vida de que tudo, sem exceptuar a razão, deveria ser forma e função.

Comparar, com esse propósito, o pensamento à circulação do sangue, dando um novo sentido a *ciência da vida*<sup>510</sup>, só poderia escandalizar e confundir leitores obcecados pela busca de heterodoxias.<sup>511</sup> De facto, Ortega sustenta a ideia de que pensamos por necessidade vital e, como em *El «Quijote» en la escuela*, sublinha a relação existente entre os nossos juízos e o que somos em termos orgânicos. Contudo, não restringe o orgânico ao corpóreo e considera que o pensamento se subordina, não só à *lei da utilidade subjectiva*, como também à *lei objectiva da verdade*<sup>512</sup>. Este dualismo aparece mesmo como característica da vida humana, que no conjunto dos seus fenómenos tem uma *dimensão transcendente*, isto é, participa de algo que está para além de si. Ortega recorre, expressamente, a um aspecto da concepção de vida de Georg Simmel que lhe permitiria, como ao mestre de Berlim, inverter a relação neokantiana entre cultura a vida: “La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.”<sup>513</sup> Se se confinasse a um plano imanente, a vida seria apenas *intraorgânica*; porém,

<sup>510</sup> “Queda (...) transcendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etc., al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bios* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y biología tradicional o ciencia de los *cuerpos* organizados.” - *Ibid.*, p. 164 - n. 1.

<sup>511</sup> Ortega mitiga ainda, de algum modo, a sua comparação, quando, depois de dizer que o pensamento é uma função vital como a digestão ou a circulação do sangue, acrescenta: “Que estas últimas consistan en procesos espaciales, corpóreos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema.” - *Ibid.*, p. 164. Hoje em dia, o filósofo nem mesmo esta reserva faria, pois o estado actual do conhecimento acerca da anatomia do sistema nervoso e do seu papel na aprendizagem, na formulação da linguagem e, em geral, na elaboração das representações mentais parece-nos terminar em definitivo com todas as tentações de conceber o pensamento humano como o garante *puramente espiritual* da dignidade superior do homem. - Cfr., ex., CHANGEAUX, Jean-Pierre, *L'Homme Neuronal*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1983. A partir das aquisições da Neurobiologia a respeito, em particular, da organização do córtex cerebral, das categorias celulares e do tipo de articulação sináptica tornar-se-ia ainda mais evidente a falta de sentido de livros inteiros, escritos contra Ortega sob a capa de uma crítica à importância dada por este ao ser humano como indivíduo orgânico.

<sup>512</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *T.T.*, op. cit., p. 165 e p. 169.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 166. Para o estudo de outros aspectos da influência de Simmel em Ortega cfr. ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, op. cit., pp. 293-315.

há funções vitais, como o pensamento, a vontade, o sentimento estético e a emoção religiosa, que obedecem a leis objectivas e dão origem a resultados com *consistência transvital*. São estes que integram a *cultura* e, em virtude da sua raiz, inviabilizam qualquer doutrina que a anteponha à vida. Estas ideias que Ortega expõe sobretudo no Capítulo IV de *El tema de nuestro tiempo* permitem-lhe opor-se à tese de Cohen que confere ao pensamento o papel de primeiro princípio dos conteúdos da cultura produzidos nos domínios da Ciência, da Moral e da Estética, contrapondo-lhe a de que em última instância mesmo a *razão pura* e o que chama *cultura do intelecto abstracto*<sup>514</sup>, embora irreduzíveis a *vida infra-espiritual*, têm com ela uma relação inquebrável. “El culturalista se embarca en el adjetivo «espiritual» y corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél”, escreve Ortega antes de concluir ser esse, aliás, “el error fundamental del racionalismo en todas sus formas.”<sup>515</sup>

Vida culta e cultura vital implicam-se mutuamente e requerem uma nova concepção de razão colocada ao serviço da vida, não como um instrumento que lhe é exterior, mas sim como a razão da própria vida. O filósofo fala, em 1923, na necessidade de *ordenar o universo do ponto de vista da vida*<sup>516</sup> e, para tal, de *descobrir nela os seus peculiares valores*<sup>517</sup>, confirmando nos respectivos desenvolvimentos a articulação que entre as suas concepções de vida e de verdade estava subjacente à então reclamada *razão vital*. Da reflexão sobre a realidade como apenas cognoscível em múltiplas perspectivas decorre directamente a exigência de uma racionalidade capaz de dar conta da *verdade localizada*, isto é, implicada por pontos de vista determinados e, por conseguinte, contrária à *species aeternitatis*, que de acordo com o pensamento orteguiano não passa de um falso ponto de vista<sup>518</sup>.

<sup>514</sup> Cfr. Parte II - n. 505.

<sup>515</sup> IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 168.

<sup>516</sup> Cfr. *ibid.*, p. 179.

<sup>517</sup> Cfr. *ibid.*, p. 188.

<sup>518</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 199-200.

“Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo - persona, pueblo, época - es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí cómo ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital*.”<sup>519</sup> Ortega, reafirmando as ideias básicas da sua doutrina da perspectiva expressas, como ilustrámos no nosso capítulo anterior, em *Meditaciones del Quijote* e em *Verdad y perspectiva*, recoloca-as agora ao nível da identificação e defesa dos novos imperativos que o *seu tempo* impunha. Tendo que, por isso, reflectir sobre a vida e os seus valores no plano primordial a que todos os restantes têm de subordinar-se, o pensador não descuida nunca a questão do espaço e do tempo concretos do indivíduo. Quer dizer, mesmo quando é evidente a influência da teoria dos valores de Max Scheler<sup>520</sup>, ou a presença de concepções de Nietzsche e de Simmel<sup>521</sup>, Ortega parte dos conceitos de realidade e de verdade que em momentos anteriores da sua obra delimitara já e é com base neles que pugna pela tese de que cada indivíduo, cada geração, cada época é um *instrumento insubstituível do conhecimento*, é um *punto de vista esencial*<sup>522</sup>, é, em suma, o lugar por excelência da *razão vital*. Uma vez mais, objecto de conhecimento e valor do conhecimento surgem na meditação orteguiana em íntima ligação com a vida humana, em particular com a vida individual, o que determina inevitavelmente uma concepção de pensamento e de razão

<sup>519</sup> Ibid., p. 200. Na sequência restava a Ortega concluir que “la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*.” - Ibid.

<sup>520</sup> Cfr., ex., ibid., pp. 180-181. Mais do que em *El tema de nuestro tiempo* essa influência verifica-se num outro escrito, de 1923 também, publicado em «Revista de Occidente»: IDEM, *Introducción a una estimativa - ¿Qué son los valores?*, in *O.C.*, VI, pp. 315-335. Morón Arroyo, que considera decisiva a influência de Scheler já na constituição da *base ideológica* de *Meditaciones del Quijote* - cfr. MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 101-102 -, refere-se aos diferentes pesos da inspiração scheleriana nos dois supracitados textos de 1923 - cfr. ibid., p. 400 e ss..

<sup>521</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *T.T.*, op. cit., Capp. VII-X; IDEM, *Para una psicología del hombre interesante (Conocimiento del hombre)*, in *O.C.*, IV, p. 477. Cfr. ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, op. cit., §67.

<sup>522</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *T.T.*, op. cit., p. 202.

que é, por mais antecedentes de outros filósofos que queiramos e possamos encontrar nela, uma concepção *sui generis*.

A defesa da *razão vital* por Ortega adoptou diversas formas e muitas vezes a expressão nem sequer é usada, embora a doutrina fundamental seja a mesma. Por exemplo, a crítica da razão abstracta, do que em *El tema de nuestro tiempo* é considerado o ponto de vista *ubíquo, fictício e utópico*, ou seja, que parte de nenhum lugar, mas pretende ser válido para todos<sup>523</sup>, assume no último escrito do quinto volume de «El Espectador»<sup>524</sup> a faceta de crítica à pura *fraseologia*<sup>525</sup>.

O ser humano tem de optar entre um “pensar fraseológico” e um “pensar alerta”. Se recorre a fórmulas intelectuais que ultrapassam as linhas da realidade a que nelas se alude, o que faz, sem se dar conta, é acrescentar à realidade um suplemento falso. Essas fórmulas, segundo Ortega, podem considerar-se meras *frases*. Por um lado, elas são úteis, enquanto permitem aos homens ordenarem a sua acção; por outro, traduzem um pensamento que não só não é verdadeiro, como perde a sua utilidade a partir do momento em que falte uma tendência colectiva para acreditar nele. Para além destas limitações, a *fraseologia* traz consigo a ilusão de que a realidade se ajusta ao perfil abstracto traçado pelo intelecto. Aqui reside para o nosso filósofo o mais grave dos riscos para o pensamento, a saber, o de se abandonar à sua própria inércia. Ao contrário de um modo de pensar “alerta” que admite sempre a possibilidade de a realidade se revelar de uma maneira inesperada, a fraseologia, que Ortega refere como método intelectual do racionalismo, implica o abandono da intuição do con-

<sup>523</sup> Cfr. *ibid.*, p. 200 e p. 237.

<sup>524</sup> Cfr. IDEM, *Fraseología y sinceridad*, in «El Espectador» - V, op. cit., pp. 481-490.

<sup>525</sup> Embora Ortega queira despir a sua análise do carácter essencial de uma valoração da *fraseologia* e da *sinceridade* confrontadas - cfr. *ibid.*, p. 488 -, é óbvia a sua preferência, tanto mais que recorre a pares de noções esclarecidas noutras obras, como ex. *verdade e utilidade, real e utópico, perigo e inércia*.

creto, por antecipar que o que desconhecemos será idêntico ao que é conhecido.<sup>526</sup> O homem prisioneiro da ilusão de nada ignorar não toma, face à fórmula *fraseológica*, posição a partir da sua efectiva sensibilidade individual, não a julga, limitando-se a acomodar-se a ela numa atitude de *radical insinceridade*. Por outras palavras, infiel à sua realidade íntima entrega-se a um “pensar inerte” já por si infiel à realidade objectiva, por se encontrar nos antipodas do *esforço* de se ajustar ao que as coisas são<sup>527</sup> que define a missão primária do pensamento.

À medida que os seus escritos se sucedem, Ortega deixa cada vez mais claro que o seu propósito, desde que no primeiro livro afirmara a necessidade de dar à razão o seu lugar<sup>528</sup>, não é reabilitar uma razão utópica e dogmática, cujo domínio lhe parece ter caracterizado toda a história do Ocidente a partir da Idade Moderna<sup>529</sup>, mas sim submeter essa razão dominadora à vida, na qual originariamente se constitui.<sup>530</sup>

Na filosofia orteguiana, tal como colocar a razão no seu lugar é inconfundível com racionalismo, submetê-la à vida não implica vitalismo. O próprio pensador faz destas distinções objecto de um ensaio de 1924, sugestivamente intitulado *Ni vitalismo ni racionalismo*.

<sup>526</sup> Cfr. *ibid.*, p. 484.

<sup>527</sup> Cfr. *ibid.*. Cfr. em *El tema de nuestro tiempo* a referência a um “pensar esquemático, formalista, sin anuencia vital”. - IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 169. Para outros exemplos da contraposição entre este e um “pensar en perpetuo ¡alerta!” cfr. IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 30; IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 307 ou IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 91 - n. 1; IDEM, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, in *O.C.*, VI, p. 442.

<sup>528</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., pp. 353-354.

<sup>529</sup> Cfr., ex., IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 158 e ss.; IDEM, *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)*, in *O.C.*, IV, p. 27 e ss.; IDEM, *Fraseología y sinceridad*, op. cit., p. 481 e ss.; IDEM, *Reforma de la inteligencia*, in *O.C.*, IV, pp. 497-498; IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 369 e ss.; IDEM, *En el centenario de una Universidad*, in *O.C.*, V, p. 470 e ss.; IDEM, *T.G.* op. cit., p. 124; IDEM, *H.S.*, op. cit., pp. 15-18 e p. 46.

<sup>530</sup> Abad Pascual resume bem a inclusão de todas as formas de razão, incluindo a mais abstracta, no conceito orteguiano de *razão vital*: “La razón pura, en tanto en cuanto busca la asepsia subjetiva para ajustarse a su propia legalidad interna, es una razón que intenta *abstraer* de la vida; pero esta misma dimensión abstracta es dimensión vital, y representa el esfuerzo máximo de la vida para poner entre paréntesis sus necesidades inmediatas en aras de una “desinteresada” objetividad. De esta manera, pese a sus apariencias, la razón pura es, también, razón vital.” - ABAD PASCUAL, Juan José, *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, op. cit., p. 44.

*lismo*<sup>531</sup>. Entre vários significados do termo *vitalismo*, Ortega salienta aquela acepção estrita - que tem sentido usar a respeito de Bergson - em que a vida é tomada como um método de conhecimento oposto ao método racional.<sup>532</sup> Esta acepção não se adequava ao seu pensamento, para o qual a razão é condição da existência de todo o conhecimento teórico.<sup>533</sup> A questão está em saber, por outro lado, quais os elementos fundamentais para a compreensão do *justo papel da razão*<sup>534</sup>. Ortega parte do significado de λόγος em Platão e formula, então, o que Mariás considerou “el núcleo de su teoría de la razón, que no le va a abandonar nunca”<sup>535</sup>. O sentido primário de *ratio* como ida de um objecto ao seu princípio equivale ao significado de *logos* na expressão λόγον διδόναι (*logon didonai*), isto é, de conhecimento que nos permite *dar razão* do que é conhecido. Esta é a diferença fundamental entre o mero conhecer - δόξα (*doxa*) - e o conhecimento teórico ou ciência - ἐπιστήμη (*episteme*) - que o pensamento platónico esclareceu em diálogos como o *Theaitetos*. A expressão *conhecimento racional* designa também essa específica forma de conhecimento, que realiza uma análise que, ultrapassando o plano do que é manifesto e aparente, se dirige à *intimidade de algo* - coisa ou pensamento -, para dele poder *dar razão*. “Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes - escreve Ortega -, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, *intus-legere*, consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo y, como tal, confuso a lo simple y, como tal, claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinó-

<sup>531</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Ni vitalismo ni racionalismo*, in *O.C.*, III, pp. 270-280.

<sup>532</sup> Cfr. *ibid.*, p. 272.

<sup>533</sup> “Bergson, y otros (...) creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos.” “Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo.” - *Ibid.*, p. 273. Ortega considera que a única possibilidade de falar de *vitalismo* a propósito da sua doutrina, exposta sobretudo em *El tema de nuestro tiempo*, é usando o termo no sentido - bastante rebuscado - de *filosofia que apenas aceita como método de conhecimento teórico o racional, mas julga forçoso situar o problema da vida no centro do sistema de ideias*. - Cfr. *ibid.*.

<sup>534</sup> Cfr. *ibid.*, p. 277.

<sup>535</sup> MARIÁS, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 182.

nimo de definir.”<sup>536</sup> Para já, fixemos destas palavras a pretensão da razão de ter do seu objecto a intelecção máxima, procurando decompô-lo nos seus constituintes e, em última instância, torná-lo transparente.

Contudo, o filósofo chama a atenção para o facto de da estrutura da realidade fazer parte um número infinito de elementos, pelo que a razão não poderá nunca dissecá-la completamente, ao ponto de a tornar, em pleno, racional. Na sua operação de descida de um composto aos seus componentes, a razão encontra, pois, como limites da sua acção, *estratos de irracionalidade*<sup>537</sup>. Ortega mostra como, de Platão a Leibniz, passando por Descartes e Espinosa, a razão desemboca sempre no irracional. No pensamento platónico, primeiro ponto alto do racionalismo, o trabalho analítico da razão detém-se perante os últimos elementos que, sendo indecomponíveis, deixam de ser racionalmente cognoscíveis. Vejamos como no texto orteguiano a alternativa resultante é clara: “(...) ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso, resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos.”<sup>538</sup> O recurso à *intuição* surge, então, como a saída para o conhecimento do que já não é passível de decomposição analítica ou racional.

Para Ortega, o outro ponto alto do racionalismo, Leibniz, chega a uma situação semelhante, mesmo no estrito campo da Lógica. A sua concepção de razão como *enchaînement des vérités*, sujeitando todo o conhecimento ao *principium reddendae rationis*, confronta-se - exceptuando o caso das proposições idênticas do tipo *A é A* - com a necessi-

<sup>536</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Ni vitalismo ni racionalismo*, op. cit., p. 274. Cfr. IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, p. 229.

<sup>537</sup> Cfr. IDEM, *Ni vitalismo ni racionalismo*, op. cit., p. 277.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 274.



dade de encerrar os últimos conceitos no *pays des possibles*.<sup>539</sup> A conexão entre sujeito e predicado nas proposições não idênticas obtém-se *per resolutionem terminorum* e o método de análise dos conceitos não pode, como o próprio Leibniz advertiu, *mener l'analyse jusqu'au bout*. Dos conceitos que não admitem decomposição ulterior o filósofo alemão diz que só se forem *possíveis* permitem assegurar a existência do seu objecto; quanto ao critério da *possibilidade*, ele reduz-se à compatibilidade ou não contradição das partes do conceito. É aqui que Ortega assinala o meio irracional de obter os princípios lógicos. A compatibilidade postulada pelo pensamento leibniziano é determinada por via intuitiva, isto para além de não escapar à crítica que decorre de certos resultados da *livre combinação heterogénea*, como por exemplo a ideia de *justiça verde*, não terem correspondência num objecto congruente, apesar de não implicarem contradição. Mas não apenas aquele princípio, todos os princípios últimos, incluindo o da identidade, se obtêm intuitivamente, pelo que cabe concluir que até no *pays des possibles* se desemboca no irracional. Por outro lado, Ortega refere-se ao que há de artifício racionalista de Leibniz que, tendo admitido que acerca da realidade só podemos ter *vérités de fait* (e não *vérités de raison*), ainda arranjou uma maneira de racionalizar o que constitutivamente aparecia como irracional. No mundo dos possíveis, o contrário de possível é impossível - absurdo, ilógico, irracional; todavia, no mundo das realidades o contrário de real é possível - não é absurdo, não é irracional. Como aquele cujo contrário é possível não é necessário, logo, é contingente. Portanto, a qualidade *semi-racional* do real é a contingência. A grande diferença entre o possível e o contingente é que este encerra um número infinito de razões; em ambos os casos, porém, a textura é puramente racional. A solução parece estar em distinguir um intelecto finito de um hipotético intelecto infinito: por um lado, o real pelo seu número infinito de razões é infinitamente racional e, no entanto, converte-se, ao passar pela nossa razão limitada, em irracional (dado

---

<sup>539</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 274-276. Cfr. IDEM, «Del optimismo en Leibniz», Apêndice in *I.P.L.*, op. cit., p. 332 e ss..

que o infinito, embora sendo um conceito da razão, é irracional, na medida em que, por mais que a operação racional avance, sempre restará dele um resíduo de que ainda haveria que dar razão); por outro lado, o real recupera a sua racionalidade se admitirmos que ele é entendido pela razão infinita de Deus, equivalente à *species quaedam aeternitatis* de Espinosa.

Com a sua abordagem, quer do pensamento de Platão, quer do de Leibniz a respeito da razão, Ortega não visa retirar importância à inteligência racional e sim delimitar quando é que ela é possível. Pretende evitar a grande contradição racionalista de propor como *único* método do conhecimento humano o que dá razão de umas coisas por outras e, por fim, ter de admitir ou a intuição, ou qualquer outra forma não racional de resolver o problema cognoscitivo do que não é passível de análise pela razão. Ortega concorda que a razão, entendida como decomposição de um objecto nos seus elementos, é a via que proporciona a inteligência máxima e que, por isso, toda a teoria terá de ser racional, mas conclui que: a) a *zona de clareza analítica* específica da razão é muito estreita; b) o *carácter essencialmente formal e operatório* obriga a razão a recorrer a um método intuitivo, que lhe é ao mesmo tempo oposto e necessário; c) operar racionalmente “es un puro combinar visiones irrazonables”<sup>540</sup>. As posições racionalistas, *cegas* para os limites da racionalidade pura e *supondo arbitrariamente* que as coisas se comportam de acordo com as nossas ideias<sup>541</sup>, ultrapassam o *justo papel da razão* e impõem a exclusividade de um método que “acaba por negarse a sí mismo como todo falso personaje de tragedia, incapaz de llevar su misión, *jusqu'au bout*”<sup>542</sup>.

<sup>540</sup> IDEM, *Ni vitalismo ni racionalismo*, op. cit., p. 277.

<sup>541</sup> Cfr. *ibid.*, p. 278. São dois os exemplos dados por Ortega da identificação ou da tentação de identificar as coisas (*números, corpos ou almas*) com as nossas ideias: de Espinosa cita a fórmula *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*; de Leibniz as palavras, do final de *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, *Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues*. - Cfr. *ibid.*, p. 279.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 275.

Uma das características do racionalismo que Ortega menos aprecia é a sua *atitude imperativa*<sup>543</sup>, vista pelo nosso filósofo como o oposto do teórico, do contemplativo, do racional<sup>544</sup>. Se o mundo resiste a ser entendido ou a comportar-se segundo o uso puro da razão, os racionalistas, obstinados na sua atitude, ficam à espera que seja o mundo a mudar no futuro. Daí resultam os seus *futurismo*, *utopismo* e intransigência (filosófica e política), que culminam no propósito de “transmutar la realidad en el oro imaginario de lo que *debe ser*”<sup>545</sup>. E Ortega, passando do *misticismo da razão* próprio dos racionalistas ao *primado da razão prática* dos idealistas, refere como exemplo Fichte e, antes dele, Kant, englobando-os na mesma crítica fundamental dirigida contra todas as posições que viram as costas à realidade.

O filósofo de Königsberg, mencionado apenas duas vezes no ensaio *Ni vitalismo ni racionalismo*<sup>546</sup>, foi objecto de dois importantes estudos de Ortega: o primeiro foi publicado no mesmo ano daquele ensaio - 1924 - com o título *Kant - Reflexiones de centenario (1724-1924)*; o segundo, *Filosofía pura (Anejo a mi folleto «Kant»)*, em 1929<sup>547</sup>. A compreensão orteguiana da razão ressuma nos dois textos, quer da reflexão sobre a Idade Moderna e o significado que nela tem a filosofia kantiana, quer do que apresentam de uma concepção que, partindo de Kant, retém as suas virtudes e supera as suas limitações. A necessidade de conhecer a obra deste filósofo é, para Ortega, um dado insofismável. “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión” - escreve no começo de *Kant*, onde acrescenta em se-

<sup>543</sup> Ortega resume assim essa atitude: “En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperia-liza y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional.” - *Ibid.*, p. 279.

<sup>544</sup> Cfr. *ibid.*, p. 280; cfr. Parte I - n. 191

<sup>545</sup> IDEM, *Ni vitalismo ni racionalismo*, op. cit., p. 280.

<sup>546</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 278-279.

<sup>547</sup> Cfr. referências bibliográficas na Parte I - n. 252. O primeiro destes ensaios passará a ser referido pelo título abreviado *Kant* e o segundo por *Filosofía pura*, em rodapé e eventualmente no corpo do trabalho.

guida: “Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo.”<sup>548</sup> Esta era a grande preocupação, a tarefa orteguiana de entender as exigências teóricas contemporâneas e Kant aparece como uma condição indispensável à sua concretização. No trajeto desde o primeiro *corpo a corpo desesperado* com a *Kritik der reinen Vernunft*, em Leipzig<sup>549</sup>, e o estudo a sério do seu autor, em Berlim<sup>550</sup>, até à influência neokantiana, recebida em Marburg, de que retirou como um dos melhores frutos justamente a investigação *a fundo* de Kant<sup>551</sup>, Ortega vê, não apenas um elemento muito importante da sua biografia, mas também o requisito para poder pensar de modo pós-kantiano.<sup>552</sup>

A filosofia de Kant, contemplada do ponto de vista de quem já a viveu e agora se distancia dela para a ver *viver historicamente*, localiza-se num *alvéolo do tempo europeu*, em que o Rococó está a chegar ao final e vai começar o Romantismo; num instante outonal em que se vive ainda segundo um *estilo colectivo*, apoiado em certas normas, ideias e modos sentimentais; numa tranquilidade de fundo que só a Revolução viria pôr em causa, ao cindir a sociedade em duas metades e dois estilos antagónicos.<sup>553</sup>

No seu contexto histórico, Kant pergunta, seguindo a tendência geral da Filosofia desde o Renascimento, em vez de o que é, ou qual é a realidade, se é possível conhecê-la. A despreocupação com o universo extrema-se e Kant, com um *radicalismo audaz*, “desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. (...) más que saber, le

<sup>548</sup> IDEM, *Kant*, op. cit., p. 25.

<sup>549</sup> Cfr. IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 26.

<sup>550</sup> Cfr. Parte I - n. 28.

<sup>551</sup> Cfr. IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 32.

<sup>552</sup> “Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela. El mundo intelectual está lleno de gentiles hombres (...) kantianos a destiempo que no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia.” - IDEM, *Kant*, op. cit., p. 25.

<sup>553</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 26-27.

importa no errar.”<sup>554</sup> A preponderância do afã de não errar, característica da sensibilidade moderna a partir de Descartes, converte a filosofia com Kant em ciência do conhecimento, ao contrário do que acontecera com o homem antigo e medieval que, sentindo confiança em relação ao mundo, colocava a questão do conhecimento, não por duvidar da capacidade do sujeito, mas por buscar a realidade que poderia assegurar um saber perfeito. Os cépticos gregos não eram uma exceção, pois o estado de dúvida é neles resultado de um esforço reflexivo, ponto de chegada de uma doutrina, que começara por aceitar a ideia de realidade da sua época. “Heroica adquisición en el tiempo antiguo, se ha hecho la suspicacia un estado de espíritu nativo y común que serve de fondo psíquico a todos los movimientos del alma moderna.”<sup>555</sup> Assim, Descartes  *fez da cautela um método para filosofar* e Kant surge como o cume da *tradição de desconfiança*, porque faz do método o conteúdo da filosofia. Por seu turno, a nova filosofia, segundo Ortega, considera que a suspicácia radical não é um bom método, em primeiro lugar porque o suspicaz se engana, julgando que pode eliminar a sua ingenuidade e, depois, porque conhecer o conhecimento implica já uma certa ideia do real. Então, em vez da suspicácia é preferível uma *confiança viva e alerta*.<sup>556</sup>

O facto de Kant ser tipicamente germânico representa um outro factor para a compreensão do seu idealismo transcendental. Descartes e Hume foram, como o filósofo alemão, “gigantes a sospechar de las realidades”; porém, “[p]arejos a dudar, serán diferentes al creer.”<sup>557</sup> A explicação dessa diferença é de cariz etnopsicológico. Enquanto a experiência espontânea do homem meridional faz dele *naturalmente um homem de agora*, a impressão originária do alemão é de *isolamento metafísico*. Por isso, aquele tende a fundar a filosofia no mundo exterior, ao passo que este encontra a sua atenção focada para dentro e é na intimidade do seu eu que vê o mundo reflectido sob a forma de facto de consciência, imagem

---

<sup>554</sup> Ibid., pp. 27-28.

<sup>555</sup> Ibid., p. 30.

<sup>556</sup> Cfr. *ibid.*, p. 32.

<sup>557</sup> Cfr. *ibid.*.

ou ideia. Este traço do temperamento alemão é um dos que Ortega questiona directamente, pois não considera racionalmente aceitável “la conciencia si no es conciencia de algo. El objeto extraconsciente es, pues, en el orden natural, el que parece ser primario. El darse cuenta de la conciencia, es decir, la conciencia como objeto, es un fenómeno secundario que supone el primero.” Daí a advertência de que este paradoxo “de una sensibilidad que empieza por lo que es segundo y hace de ello lo propiamente primario, debe ser reconocida como tal, bien subrayado su heteróclito carácter, si se quiere entender el espíritu alemán.”<sup>558</sup> É com base nesta leitura que o filósofo espanhol prossegue a análise de Kant como um *clásico* desse *subjectivismo*, *destino misterioso* típico da alma alemã, em virtude do qual o sujeito se encontra a si mesmo desde logo e só depois, com esforço, procura sair para a realidade exterior e encontrar o transsubjectivo, as coisas e os outros homens. Ortega considera que a *Kritik der reinen Vernunft* é o registo da luta de um Eu solitário, que busca a companhia do mundo e, não descobrindo outro meio, acaba por criá-lo dentro de si. “Y es curioso que éste ha sido perennemente el signo de la filosofía alemana, aun en las épocas más hostiles a su ingénita sensibilidad”<sup>559</sup> - diz Ortega, em clara alusão ao idealismo (ainda que com pretensões objectivistas) dos neokantianos. O eu significa, também para estes, a realidade exemplar e, como para todos os filósofos de temperamento alemão, a Filosofia é uma tentativa de construir intelectualmente um mundo tão parecido quanto possível a um Eu. Daí a importância de que este Eu seja *Selbstbewusstsein* (consciência de si mesmo), o ser que se conhece a si mesmo ou reflexividade de Fichte, o *Fürsichsein* (ser-para-si) de Hegel. Kant dera neste sentido um passo decisivo, porque, após a audácia de mestre Eckhart de afirmar que a realidade divina está no mais íntimo da pessoa e a produção intelectual de Leibniz de

---

<sup>558</sup> Ibid., p. 34. Cfr. ibid., p. 40.

<sup>559</sup> Ibid., p. 35.

um mundo de mónadas, foi ele quem reduziu toda a realidade a uma mónada, a um único Eu.<sup>560</sup>

Consequentemente, com Kant e os seus descendentes filosóficos *o pensamento moderno alcança a sua altitude máxima*, ficando conhecido por *Idealismo*. Ortega sintetiza os dois significados principais do termo *idealismo* neste uso moderno: ou significa a afirmação de que à consciência só lhe são dados estados subjectivos ou *ideias* e, portanto, a realidade dos objectos é ideal, depende de serem ideados por um sujeito individual ou abstracto - neste caso o idealismo é *subjectivismo teórico*; ou significa a afirmação no campo moral de que os *ideais* (esquemas abstractos, extraídos da subjectividade, onde se define como devem ser as coisas) valem mais do que as realidades - neste caso o idealismo é *subjectivismo prático*.<sup>561</sup>

A posição orteguiana em relação a esse cume idealista da filosofia ocidental que coloca o problema do conhecimento acima de todos os restantes e reduz, por fim, o real ao racional, ao subjectivo, ao ideal, é inequívoca: trata-se de um ponto de vista do mundo que durante quatro séculos levou até à exaustão todas as suas possibilidades, sem o que não seria possível uma nova filosofia. Por conseguinte, o papel desta não é insistir num ponto de vista já esgotado e sim superar o Idealismo.<sup>562</sup> Eis, para Ortega, a missão a cumprir, a ele duplamente imposta, quer porque, experimentadas as soluções filosóficas da modernidade, o *tema* do novo tempo tinha de ser outro - um ano antes divulgado pelo filósofo como o tema da *razão vital* -, quer porque, enquanto espanhol, lhe é mais fácil reagir<sup>563</sup> aos estí-

<sup>560</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 35-38.

<sup>561</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 38-39.

<sup>562</sup> Cfr. *ibid.*, p. 39.

<sup>563</sup> No texto que temos vindo a referir, Ortega, para além de interpretar a filosofia de Kant como um paradigma alemão da Época Moderna, compara o modo de funcionamento psicológico tipicamente alemão com o do espanhol - cfr. *ibid.*, pp. 40-42. Veja-se a título de ex. esta breve passagem: "Ante una excitación, el español reacciona más pronto y reacciona ante estímulos más sutiles. El alemán responde tardamente y muchas excitaciones pasan para él desapercibidas. En cambio, cuando el alemán reacciona lo hace todo él." - *Ibid.*, p. 40.

mulos desaproveitados pela suspensão idealista da espontaneidade vital, do imediato, da realidade.

Na medida em que para ultrapassar o Idealismo é preciso conhecê-lo, o filósofo espanhol expõe ainda dois aspectos essenciais da filosofia kantiana. Ao primeiro Ortega chama *ontofobia*, e refere-se-lhe assim: “El espíritu de Kant se estremece en vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el *ser en sí*. Padece ontofobia. Cuando la realidad radiante le cerca, siente la necesidad de abrigo y coraza para defenderse de ella. (...). Esta sensación de cósmico pavor ha hecho que, desde Kant, la filosofía alemana deje de ser filosofía del ser y se convierta en filosofía de la cultura.”<sup>564</sup> Escusado será dizer que *cultura* tem neste contexto o sentido pejorativo, já criticado em *El tema de nuestro tiempo*<sup>565</sup>, de cultura desvitalizada, simples artifício que pretende substituir a vida e culmina no Culturalismo inspirado pelos neokantianos. O segundo dos aspectos acima anunciados é, na designação de Ortega, o *soberano activismo* kantiano que desdenha no conhecimento o que é passividade do sujeito e apenas valoriza a sua actividade iniciada com a reflexão.<sup>566</sup> Como resultado desta atenção privilegiada à actividade do sujeito, em Kant todo o sistema desemboca na sua ética e no *primado da razão prática sobre a razão teórica*. “Hasta él la razón había sido sinónimo de teoría, y teoría significa contemplación del ser. (...). Mas cómo la realidad no es razón, estará ésta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-racional o a-racional, incongruente con ella. Este es el momento en que arroja la máscara.” Deixemos que sejam ainda as palavras de Ortega a dizer em que consiste este movimento kantiano de *tirar a máscara*: “Por detrás de su primer gesto cauteloso se resuelve a la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría (...) será irracional. La razón verdadera sólo puede recibir la ley de su propio fondo, autonómica-

<sup>564</sup> Ibid., pp. 42-43.

<sup>565</sup> Cfr. IDEM, *T.T.*, op. cit., pp. 163-173.

<sup>566</sup> Cfr. IDEM, *Kant*, op. cit., p. 44.



mente (...). Ahora bien; esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica.”<sup>567</sup> Em resumo, na interpretação orteguiana, Kant inverte, de forma ímpar na história, a concepção do conhecimento; e com ela a razão torna-se construtiva, a verdade imperativo e a filosofia do ser é absorvida pela filosofia do dever ser.<sup>568</sup>

O ensaio *Filosofia pura*, que Ortega publicou em 1929 como *anexo* a *Kant*, entende-se melhor, se tivermos presente como no pensamento do filósofo espanhol a ideia de *razão vital* se vai moldando, a partir de *El tema de nuestro tiempo*, não só pelo confronto com as doutrinas tradicionais da razão, mas também pela descoberta da *razão histórica*. Graças a esta categoria a filosofia orteguiana enriquece-se extraordinariamente, dado que a compreensão da vida humana passa a ter como requisito o enquadramento da vida individual na cadeia histórica das crenças, das ideias, dos usos e projectos da sociedade.

Em *España invertida* - livro de 1921 que analisámos na Parte I -, existe um indício claro do reconhecimento da importância de observar a realidade<sup>569</sup> e apreendê-la historicamente que está na base do esforço de teorização da *razão histórica* característico da filosofia de Ortega, a partir de meados dos anos vinte. E é interessante verificar como também aí o contraponto com a sua posição é o *dever ser* que não tem em conta a realidade. O *dever ser* no pensamento orteguiano tem um lugar capital, mas entendido como imperativo que tem em consideração a contextura real - nomeadamente do humano, individual ou colectivamente tomado - e o que nesta é passível de aperfeiçoamento.<sup>570</sup> Esta tese justifica-se em *España invertida* como fruto de reflexão histórica, e é isto o que queria-

<sup>567</sup> Ibid., pp. 45-46.

<sup>568</sup> Cfr. *ibid.*, p. 46.

<sup>569</sup> Cfr. Parte I - n. 234.

<sup>570</sup> Esta compreensão do *dever ser*, que é válida em todos os momentos da obra orteguiana, tem expressão interessante no livro de 1921, ex., nestas palavras: “Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas de pájaro; pero como no puede tenerlas, porque su estructura zoológica se lo impide, sería falso decir que *debe tener alas*.” - IDEM, *E.I.*, op. cit., p. 101.

mos agora destacar. “Sometido al influjo de las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo - escreve Ortega -, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente cómo *deben ser* las cosas. Cuando luego he entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico, me sorprendió superlativamente hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección, que todos mis sórdidos y parciales esquemas.”<sup>571</sup>

Na verdade, mesmo quando não o expressa e antes até de formular a sua doutrina da *salvação das circunstâncias* (que é o que determina a necessidade imprescindível de uma razão *vital e histórica*), Ortega procurou sempre nos seus escritos enquadrar os fenómenos que suscitavam a sua análise - paisagens, obras de arte, pessoas ou acontecimentos do quotidiano - a partir das referências espaço-temporais, quer suas, como autor, quer desses fenómenos. Desde sempre, portanto, o seu exercício intelectual está imbuído da racionalidade vital e histórica que, em termos de teorização, só a partir dos anos vinte começa a ser sistematicamente reclamada e aplicada nas suas obras.

Neste último sentido, *Las Atlántidas*<sup>572</sup> é um primeiro grande marco, impondo-nos inevitavelmente uma abordagem do seu conteúdo essencial. Ortega inicia este breve livro declarando insuficiente a explicação da curiosidade, então predominante, por vestígios históricos recém-descobertos, como *mero efeito da moda*. Por um lado, se se medita um pouco sobre a moda, esta revela-se como uma *dimensão permanente da vida espiritual* que precisa de ser atentamente interpretada. E, por outro lado, o fenómeno do imenso interesse despertado, por exemplo, pelo túmulo de Tut-Ank-Ámon tem de ser tomado, segundo o filósofo, como um sintoma da *sensibilidade* europeia característica da época actual na altura<sup>573</sup>. A atracção, que num determinado momento se verifica, por um certo tipo de ques-

---

<sup>571</sup> Ibid., p. 100.

<sup>572</sup> Cfr. IDEM, *Las Atlántidas*, in *O.C.*, III, pp. 281-316.

<sup>573</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 283-284.

tões põe em evidência as propensões e apetites espontâneos dos homens, que com entusiasmo se deixam envolver nessa direcção. Por isso, Ortega interroga-se sobre o que subjaz à atracção do europeu por épocas humanas mais remotas, sendo prévia a observação de que nos “últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte histórico”<sup>574</sup>, sobretudo nas vertentes da Pré-História, das civilizações do Extremo Oriente, da Etnografia dos *povos selvagens* e da descoberta das Atlântidas.

“Las Alántidas - diz Ortega - son las culturas sumergidas o evaporadas. Ellas representan el fenómeno más sorprendente de la historia.”<sup>575</sup> Porquê? Porque antes do encontro dos seus testemunhos não era concebível a hipótese do desconhecimento de povos e civilizações noutro tempo poderosos, como se fosse uma impossibilidade ter havido criações culturais muito importantes que não deixassem marcas indeléveis para sempre. Porém, a descoberta dos povos pré-babilónicos, da cultura da Ásia Menor e da cultura cretense transforma o que antes não podia passar de sonho em realidade<sup>576</sup> e desencadeia uma entusiástica actividade de exploração arqueológica.

Entre todos os aspectos que levam Ortega a referir a História como “una de las ciencias que en los últimos años han sufrido más hondas variaciones”<sup>577</sup>, é o da enorme e súbita ampliação do *horizonte histórico* da Europa o que lhe parece mais relevante, não apenas para o conhecimento do presente, mas para a previsão do futuro dos povos ocidentais. Com vista à compreensão do importante significado de tal mudança de horizonte de uma civili-

<sup>574</sup> Ibid., p. 285. Cfr. *ibid.*, p. 289.

<sup>575</sup> Ibid..

<sup>576</sup> “Cuando (...) el banquero Schliemann [ ] se embarcó para Troya, los filólogos europeos sonreían escépticamente, como si se tratase de una aventura demencial. Querer ir a Troya significaba lo mismo que querer, despierto, irse a vivir al ensueño que se ha tenido en la noche. Troya era una ciudad imaginaria, inventada por los homéridas. El viaje hacia ella sólo podía hacerse a lomo de Pegaso o en nao de argonauta. Pero he aquí que de la tierra, bajo las piquetas de Schliemann, emergen no una Troya, sino varias superpuestas; algunas, miles de años más viejas que la de Homero. (...). En Mykene, en Tyrinto, bajo la tierra helénica, aparecen ciudades análogas (...). Era la cultura egea o cretense, nexo vital entre el Asia y el Egipto, de un lado, y la posterior historia eurafricana de otro.” - Ibid., pp. 285-286.

<sup>577</sup> Ibid., p. 289.

zação<sup>578</sup>, o filósofo espanhol recorre à sua doutrina da vida humana segundo a qual *o horizonte é um elemento da paisagem vital*<sup>579</sup>, logo um ingrediente essencial à vida, tanto na sua acepção mais radical de diálogo de um indivíduo com o seu mundo, como na acepção de vida colectiva. Cada indivíduo, povo, ou época forma as suas ideias e age em função da fisionomia que atribui ao universo, isto é, em função das dimensões próprias do horizonte que ao mesmo tempo circunscreve e integra a *paisagem* ou o *cenário* da sua vida.<sup>580</sup> Por conseguinte, a alteração dessa linha longínqua, que delimita em cada caso um mundo vital preciso, determina de modo inevitável os destinos humanos. *Las Atlántidas* dá justamente conta do papel de *agente do processo histórico*<sup>581</sup> que caracteriza a categoria orteguiana de *horizonte* e, em simultâneo, apresenta uma visão muito interessante da História como uma *hermenêutica*<sup>582</sup> de fenómenos que recebem da vida humana o seu carácter de indivisibilidade<sup>583</sup>. Trata-se de *complexos culturais* no seio dos quais cada elemento mantém com os restantes do mesmo complexo uma afinidade que é necessário captar para que haja verdadeiro conhecimento histórico. Ortega sublinha que “un uso o una creencia religiosa, una fórmula jurídica o un modo de edificar no son propiamente objetos históricos, como no lo son el asesinato de César o la partida de las carabelas colombianas. Todas esas cosas son sólo trozos, fragmentos de un objeto histórico. Segun se presentan, en su estado fragmentario, carecen de realidad histórica, y es inútil buscar en ellos su ley, como sería inútil buscar el sentido de una palabra suelta en un lenguaje desconocido.”<sup>584</sup> Assim, o pensador é levado a evocar a concepção dos *Kulturkreise* (círculos culturais) enunciada pelo etnólogo alemão

---

<sup>578</sup> “Pocas peripecias más graves pueden acontecer en el seno de una civilización que una mudanza de su horizonte.” - Ibid.

<sup>579</sup> Cfr. *ibid.*, p. 293.

<sup>580</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 290-295.

<sup>581</sup> Cfr. *ibid.*, p. 289.

<sup>582</sup> Cfr. *ibid.*, p. 293.

<sup>583</sup> “La vida no se puede atomizar. El «á-tomo» vital es precisamente el in-dividuo. Ambos términos encierran una sabia amonestación para que no dividamos lo indivisible.” - Ibid., p. 297.

<sup>584</sup> Ibid.

Frobenius<sup>585</sup> e a mencionar Spengler (enquanto subscritor da tese das culturas como protagonistas da história), antecipando porém a sua oposição ao relativismo em que ambos desembocam.<sup>586</sup> Devidamente amputada do carácter absoluto que um e o outro autores lhe conferiram, a ideia das culturas como entidades independentes entre si e de qualquer outra coisa proporciona, pensa Ortega, ao trabalho dos historiadores um ponto de partida mais correcto do que o *unitarismo* dos Séculos XVIII e XIX. Contrariando a *quimera* da unidade e homogeneidade que marcou o pensamento de Hegel, Comte, ou de Marx sobre a realidade histórica, o Século XX traz consigo uma nova postura que começa por aceitar “las cosas según son y no según deseamos que sean o creemos que *deben ser*”<sup>587</sup>. O filósofo recorre aqui à conclusão que vimos apresentada em *España invertebrada*<sup>588</sup> e propõe-na como condição do reconhecimento da pluralidade que afecta igualmente os objectos da Geometria, da Física, da História. Ortega esclarece que não se trata de que os pensadores actuais *queiram* ser pluralistas, o que nem sequer teria sentido na medida em que o pensamento deve ser unitário, mas sim de deixar em aberto a hipótese de que os factos se neguem a coincidir com esse ideal de unidade.<sup>589</sup> E, por outro lado, não se mostram incompatíveis a universalidade da História e a aceitação de que a realidade histórica possa ser plural e descontínua.<sup>590</sup>

O que de extremamente importante resulta dessa possibilidade é a exigência do *sentido histórico*, espécie de *órgão* capaz de perceber a *distância qualitativa* que nos separa de outros homens de épocas e povos diferentes. Se à nascença todo o ser humano carece de

---

<sup>585</sup> Este famoso investigador esteve em Espanha precisamente no ano da publicação de *Las Atlántidas* e a sua visita esteve na origem, de forma expressa, dos seguintes textos de Ortega: cfr. IDEM, *Las ideas de León Frobenius*, in *O.C.*, III, pp. 245-254; IDEM, *El sentido histórico*, in *ibid.*, pp. 260-264.

<sup>586</sup> Cfr. IDEM, *Las Atlántidas*, op. cit., p. 300.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>588</sup> Cfr. Parte II - n. 571.

<sup>589</sup> Cfr. IDEM, *Las Atlántidas*, op. cit., p. 304.

<sup>590</sup> “El problema histórico de *las culturas* ni resuelve, ni siquiera plantea el problema filosófico de *la cultura* - de la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objectiva, etc.”. - *Ibid.*

uma *aprendizagem da acomodação ocular*, para que os objectos deixem de parecer estar à mesma distância e se vão situando em perspectiva, o historiador precisa quase paradoxalmente de transpor o seu horizonte vital para poder avaliar com correcção as diferenças entre o nosso e os outros *círculos históricos*.<sup>591</sup> Também neste caso a perspectiva adequada depende da distância a que nos colocamos do objecto da análise: “Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercarnos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido.”<sup>592</sup>

É neste contexto que Ortega usa a expressão *razão histórica* (como sinónima de *sentido histórico*), reclamando que ela avance em duas direcções, uma conducente à apreensão da variabilidade dos sistemas de categorias que historicamente definiram vários tipos de homem, a outra devendo retirar dessa compreensão prévia as consequências de ordem axiológica.<sup>593</sup> Deste duplo e árduo esforço esperava o filósofo espanhol uma conquista de novos mundos espirituais de grandeza proporcional à capacidade de dotar de plenitude humana o maior número de âmbitos étnicos e de séculos distantes do nosso, de acordo com

---

<sup>591</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 307-308. Ortega recorreria em muitos outros contextos ao conceito de *acomodação ocular*, cujo sentido geral se compreende especialmente bem na seguinte passagem de um ensaio de 1925: “Para ve[r] un objeto tenemos que acomodar de una cierta manera nuestro aparato ocular. Si nuestra acomodación visual es inadecuada, no veremos el objeto o lo veremos mal. Imagine el lector que estamos mirando un jardín al través del vidrio de una ventana. Nuestros ojos se acomodarán de suerte que el rayo de la visión penetre el vidrio, sin detenerse en él, y vaya a prenderse en las flores y frondas. (...) Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular, detenerlo en el vidrio. Entonces el jardín desaparece a nuestros ojos y de él solo vemos unas masas de color confusas que parecen pegadas al cristal. Por tanto, ver el jardín y ver el vidrio de la ventana son dos operaciones incompatibles (...) y requieren acomodaciones oculares diferentes.” - IDEM, *La deshumanización del arte*, in *O.C.*, III, pp. 357-358. Cfr. IDEM, «Oknos el soguero», in *Espíritu de la letra*, in *ibid.*, p. 593; IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de Émile Bréhier, in *O.C.*, VI, p. 388; IDEM, *I.H.U.*, op. cit., p. 55. Para o uso do conceito a propósito especificamente do filosofar cfr. Parte II - n. 854.

<sup>592</sup> IDEM, *Las Atlántidas*, op. cit., p. 311.

<sup>593</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 311-312.

uma ideia de *Humanidades* que já então germinava lado a lado com o propósito de um *clasicismo* sugestivamente adjectivado como *ecuménico e planetário*.<sup>594</sup>

O facto da ampliação do horizonte histórico de que Ortega partira vai ganhando ao longo de *Las Atlántidas* uma dimensão cada vez maior, porque se percebe que não se trata só do resultado da descoberta de novos dados históricos, mas de um alargamento qualitativo do horizonte que procede de um novo ponto de vista interessado no que a realidade histórica é e em revelá-la na totalidade dos seus aspectos. Essa função cabe primordialmente à História, cuja tarefa é ela mesma histórica, sem que isso retire valor absoluto ao seu conhecimento. A posição orteguiana contra o relativismo de Spengler, por exemplo, torna-se, então, de todo clara. “La historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad”<sup>595</sup>, escreve o nosso autor em reforço da sua afirmação anterior de que as “perfecciones espumadas de todo el pasado humano (...) tendrán un carácter sobrehistórico, precisamente por haber sido descubiertos mediante la historia.”<sup>596</sup> A questão da relatividade coloca-se a respeito, tanto do objecto conhecido, como das respectivas experiências de conhecimento e também em relação a esta vertente do problema Ortega dá uma resposta inequívoca, fazendo entrar nela a categoria em que se viria a resumir posteriormente o que há de mais original no seu pensamento: por um lado, a descoberta da verdade é sempre um acontecimento com data e localidade determinadas e, por outro, a História é um esforço para superar a variabilidade da matéria histórica através da *razão histórica* que caracteriza todo o acontecer. O livro de 1924 que temos vindo a analisar ter-

---

<sup>594</sup> “La valoración de las distintas culturas, su jerarquización en una escala de rangos, supone la previa comprensión de todas ellas. Pero es harto probable que una mayor intimidad con el alma de otros tiempos y razas, nos proporcione fértiles descubrimientos. Verosíblemente hallaremos que cada cultura ha gozado de una genialidad sobresaliente para algún tema vital. Y entonces, de esa gigantesca inducción histórica que estas páginas postulan y anuncian, nacerá un nuevo clasicismo (...) verdaderamente ecuménico de radio planetario. Cada época, cada pueblo será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico.” - Ibid., p. 312.

<sup>595</sup> Ibid., p. 313.

<sup>596</sup> Ibid., p. 312.

mina precisamente com a ideia de que a história, enquanto *razão*, pode libertar-se da limitação histórica e validar cientificamente a História e, enquanto razão *histórica*, ultrapassa e complementa a aspiração da razão pura ao absoluto circunscrito a um ideal sobre-histórico.<sup>597</sup>

A doutrina orteguiana da *verdade* encontra na categoria de *razão histórica* uma trave-mestra, uma vez que o conhecimento da realidade e, em particular, da realidade radical exigia uma razão que, para além de apreender a estrutura da vida, apreendesse a evolução e o funcionamento dessa estrutura, ou seja, exigia uma *razão vital e histórica*.

Nos dois interessantes apêndices de *El tema de nuestro tiempo* Ortega evidenciara já a sua preocupação com a História e a carência de categorias apropriadas para compreender o humano<sup>598</sup>. Este é em todas as suas manifestações o objecto último da meditação orteguiana, que, ao concluir ser máxima a relevância da corrente histórica para tornar pleno o sentido desse objecto, assume a decisiva feição de uma filosofia da história.<sup>599</sup>

Uma vez descoberta, a *razão histórica* vai-se precisando progressivamente. Nos artigos sobre *Las ideas de León Frobenius* publicados por «El Sol» em 1924, Ortega dá um exemplo, que reflecte bem o entendimento fundamental subjacente àquela sua categoria. Referindo-se a um arco de setas, enquanto hipotético achado histórico, diz que, seja como

<sup>597</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 313-314.

<sup>598</sup> “(...) la historia no puede contentarse con nociones tan imprecisas. Necesita instrumentos más rigurosos, conceptos más agudos para orientarse en la selva de los acontecimientos humanos.” - IDEM, «El ocaso de las revoluciones», Apêndice in *T.T.*, op. cit., p. 208. “(...) aparte de su verdad o su error, una teoría es un cuerpo de pensamientos que nace en un alma, en un espíritu, en una conciencia, lo mismo que el fruto en el árbol. (...). Podemos, pues, estudiar aquella teoría con la misma intención que el botánico cuando describe una planta: prescindiendo de si el fruto es saludable o nocivo, verdadero o erróneo, atentos exclusivamente a filiar la nueva especie, el nuevo tipo de ser viviente que en él sorprendemos. Este análisis nos descubrirá el sentido histórico de la teoría de la relatividad, lo que ésta es como fenómeno histórico.” - IDEM, «El sentido histórico de la teoría de Einstein», Apêndice in *T.T.*, op. cit., p. 231.

<sup>599</sup> Tomemos neste sentido a abalizada interpretação de José Luis Abellán resumida nestas palavras: “Personalmente, creo que el pensamiento orteguiano alcanza su máxima radicalidad y originalidad al tratar el tema de la Historia, con lo que sobresale como uno de los mejores filósofos de la Historia en nuestra época.” - ABELLÁN, José Luis, *Biografía completa de José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 24. No entanto, Ortega recusa uma certa «filosofia da história» que não interroga a ciência histórica e se apresenta como mero apêndice dela - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *I.H.U.*, op. cit., p. 25.



instrumento de caça, ou de guerra, ele é um *produto vital*; e, dado que considera que *qualquer facto vital é um facto expressivo*, apresta-se a decifrar o significado possível de um arco. Em primeiro lugar, o arco significa uma *intenção* defensiva ou ofensiva e, portanto, é um *vestígio de uma inteligência* que, com vista a satisfazer essa intenção, criou a *ideia* de uma forma peculiar de arco. Mas isto leva-nos a uma série de perguntas: a ideia terá tido origem no local onde o arco foi encontrado? No caso de aparecerem outros arcos semelhantes em lugares diferentes, qual terá sido o povo e o lugar em que primeiramente surgiu tal criação? O aparecimento em vários lugares de um dado objecto em que sentidos supõe a migração humana? Ortega desenvolve algumas destas interrogações que revelam, a par da diversidade de teorias que determinam, a grande complexidade do conhecimento em questão. A noção que apresenta desde logo como essencial é a de que “al haber inyectado en el arco todas esas preguntas, recobra éste su vitalidad y nos habla con su forma (...). La historia es un cuento verídico y los hechos sólo empiezan a ser históricos cuando se les suelta la lengua y comienzan a contarnos de humanas andanzas.”<sup>600</sup> Então, noutros termos também caros ao discurso orteguiano, os factos começam a ver-se na sua perspectiva, e não distorcidamente como acontece quando se lhes impõe, como único, o ponto de vista característico de um *espírito provinciano*, isto é, que supondo-se no centro do mundo tudo julga como se a sua visão fosse efectivamente central.<sup>601</sup> O *sentido histórico*, que Ortega vinha reclamando

<sup>600</sup> IDEM, *Las ideas de León Frobenius*, op. cit., p. 248.

<sup>601</sup> Em Ortega a leitura deste traço de *provinciano* é de muito maior importância do que possa aparentar, pois é usado para adjectivar, pejorativamente, tanto homens, como pontos de vista, ou filosofias incapazes de se colocarem à distância necessária para captar de maneira adequada a realidade. Quem supuser que a afirmação da *circunstância* ou do *ponto de vista individual* implica no filósofo espanhol tomar a parte pelo todo demonstrará não ter tido em devida conta as concepções orteguianas da cultura como *volta táctica* e da perspectiva como atributo da realidade claramente enunciadas em *Meditaciones del Quijote* - cfr. Parte II - n. 185, n. 186 e n. 455. De acordo com essas concepções percebe-se bem que Ortega defina o *espírito provinciano* ou *aldeão* como um *erro de óptica*. “El provinciano no cae en la cuenta de que mira el mundo desde una posición excéntrica. (...). Todas sus opiniones nacen falsificadas, porque parten de un pseudocentro. En cambio, el hombre de la capital sabe que su ciudad, por grande que sea, es sólo un punto del cosmos (...). Sabe, además, que en el mundo no hay centro y que es, por tanto, necesario descontar en todos nuestros juicios la peculiar perspectiva que la realidad ofrece mirada desde nuestro punto de vista.” Não menos interessante é o que Ortega acrescenta de seguida para finalizar o parágrafo: “Por este motivo, al provinciano el

desde a conferência de 1921 *Para un museo romántico*<sup>602</sup> e constitui o tema do derradeiro e culminante capítulo de *Las Atlántidas*, é a condição de possibilidade de ver o arco de flechas ou qualquer outro vestígio humano como elemento do *conto verídico* da história.

Os escritos orteguianos posteriores a 1924 são exemplo, ao mesmo tempo, do seu esforço por teorizar a razão histórica e por aplicar a sua teoria, querendo isto dizer descobrir nas diversas facetas da realidade analisadas a razão que as explica sem as esvaziar da vida e dos respectivos nexos históricos. Assim, *La deshumanización del arte*<sup>603</sup>, de 1925, quer compreender a *arte de vanguardia* como reacção artística a uma situação histórica marcada pelo gosto *popular* que apenas atende à figura e às peripécias humanas; os comentários a livros diversos publicados em 1927 sob o título *Espíritu de la letra*<sup>604</sup> espelham de forma plural a interrogação histórica que, partindo das aquisições mais recentes de domínios como a Linguística, a Exegese Bíblica, ou a Biologia, vai mais além e busca o valor humano de todas essas aquisições; *Mirabeau o el político*<sup>605</sup>, que na Parte I referimos nalguns dos seus aspectos, representa globalmente um exercício para decifrar a justificação histórica da figura de Mirabeau. É também na linha das preocupações orteguianas com a contextualização histórica que o ensaio *Filosofía pura*<sup>606</sup> se deve entender. Não é apenas por ser uma reflexão sobre o filósofo de Königsberg, que ele merece a designação de *anexo*

---

vecino de la gran ciudad parece siempre escéptico, cuando sólo es más avisado.” - IDEM, «El sentido histórico de la teoría de Einstein», Apêndice in *T.T.*, op. cit., p. 234. Assim, o autor fala de certas *filosofías provincianas*, como as Filosofias da Cultura - cfr. IDEM, *Las ideas de León Frobenius*, in *O.C.*, III, p. 253 - e o Existencialismo - cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., pp. 301-306; de uma *geometria provinciana*, a de Euclides - cfr. IDEM, *Las ideas de León Frobenius*, op. cit., p. 253; de *católicos aldeões* - cfr. IDEM, *La forma como método histórico*, in *O.C.*, III, p. 523; do risco de *provincianismo do historiador* - cfr. IDEM, *I.H.U.*, op. cit., pp. 37-38; e de um *aldeanismo alemão* - cfr. IDEM, *Anejo: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»*, in *O.C.*, IX, p. 633. “(...) el «provincianismo» (...) es casi la inversa del buen provincialismo donde toda nación hunde sus raíces y de que se nutre. El provincial cree que su provincia es su provincia pero el «provinciano» cree que su provincia es el Universo y su aldea una galaxia.” - IDEM, *I.P.L.*, op. cit., pp. 302-303.

<sup>602</sup> Cfr. Parte II - n. 322.

<sup>603</sup> Cfr. IDEM, *La deshumanización del arte*, op. cit., pp. 353-386.

<sup>604</sup> Cfr. IDEM, *Espíritu de la letra*, op. cit., pp. 511-599.

<sup>605</sup> Cfr. Parte I - n. 399.

<sup>606</sup> Cfr. Parte II - n. 547.

a *Kant*. Enquanto este texto incidiu, como vimos, no homem de uma determinada época e típico de um povo que produziu o idealismo transcendental, o breve ensaio de 1929 questiona, acima de tudo, a raiz problemática do sistema kantiano que tem de ser explicada igualmente a partir do futuro.

Um sistema de ideias, começa Ortega por dizer, se for visto de fora, aparece-nos como um facto entre outros inumeráveis da nossa paisagem histórica. A particularidade desse facto reside em ser mental, isto é, reside na necessidade que as ideias - por si intemporais - têm de ser pensadas, de se actualizarem através de actos humanos de pensar.<sup>607</sup> A referência àquela nota de intemporalidade dá ocasião ao nosso autor de apontar dois usos possíveis das ideias: em actos cognoscitivos, ou em meras operações intelectuais. “En la «operación» [intelectual] el intelecto no usa las ideas como órganos de conocer, sino como utensilios privados, que le sirven en su doméstica economía.”<sup>608</sup> Embora não a desenvolva neste texto, a distinção que aqui se entrevê afasta *razão* de *intelecto* e constitui um elemento indispensável para a compreensão do tema orteguiano a que dedicamos o presente capítulo. Essa distinção funciona para o filósofo espanhol como uma das formas de se demarcar da tradição e de exprimir o sentido da racionalidade exigida pelo seu pensamento. Em síntese escreveria anos mais tarde: “Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de esta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, *toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad*, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino ... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace depreciarse a sí mismo.”<sup>609</sup>

<sup>607</sup> Cfr. IDEM, *Filosofía pura*, op. cit., p. 48.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>609</sup> IDEM, *H.S.*, op. cit., pp. 46-47. (O sublinhado no excerto citado é nosso.)

Regressemos a *Filosofia pura*, onde Ortega parte da nota de intemporalidade das ideias para a interrogação a respeito das *forças históricas efectivas*<sup>610</sup> que sustentam um específico sistema, o kantismo, no que tem de mais original. Trata-se de apreender, quer o problema por que Kant se sentiu *agredido* levando-o a pensar as ideias que integram o seu sistema, quer o que desse problema subsiste como tal e, portanto, corresponde ao que há de actual ou de *vivo em Kant*.<sup>611</sup> O que a Filosofia foi e será sempre, principalmente, condensa-se na *pergunta pelo Ser*, diz Ortega nisso concordando com Heidegger dois anos após a publicação de *Sein und Zeit*. Mas, acrescenta, tal pergunta é equívoca, pois pode implicar a investigação de *quem* é o Ser, quer dizer, do género de objectos que merecem em sentido primário esse atributo, ou implicar a pesquisa do *que* é o Ser enquanto predicado (independentemente de *quem*, graças a esse atributo, é ou, por outras palavras, qualquer que seja o ente de quem se predica).<sup>612</sup> Na história da Filosofia a primeira modalidade de investigação do Ser teve até Kant uma prevalência evidente, resvalando-se sempre para o ente e, identificado este com *coisa* (material, ou ideal), o Ser aparecia como carácter fundamental, abstracto da *coisa* - *coisidade, realitas, em si*. Ortega considera que a própria reforma de Descartes chega a um *eu* com esse carácter<sup>613</sup> e só em Kant os entes cognoscíveis não *são em si* antes consistem no que neles *pomos*. Este *pôr* do sujeito é um acto intelectual, o que permite uma vez mais afirmar a conclusão idealista, segundo a qual *o ser é o pensar*. Contudo, a fórmula tradicional significava, para os diversos idealismos que a subscreviam, que o pensamento era a única realidade, o Ente por excelência, o que merecia autenticamente o predicado Ser, ao passo que Kant vê o pensamento, não como o que é mas como o acto que

<sup>610</sup> “(...) yo postulo una historia dinámica [de la filosofía] en que no se vean sólo las ideas en línea, sino que averigüe cuáles fuerzas históricas efectivas sostienen cada punto de esa línea y la empujan.” - IDEM, *Filosofia pura*, op. cit., p. 50.

<sup>611</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 50-53.

<sup>612</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 54-55.

<sup>613</sup> “La reforma de Descartes, con ser tan radical, se detiene aquí y es la única cosa de que no se le ocurre dudar. El ente metódicamente primario es el «yo», pero el ser del yo no es, como ser, diferente del de los cuerpos cuya existencia le parece sospechosa. El «yo» de Descartes *es también en sí*.” - *Ibid.*, p. 55.

*põe* ou *produz* o ser das coisas. Deste modo sugestivo, Ortega chama a atenção para o reflexo do duplo sentido de perguntar pelo Ser na igualmente dupla forma idealista de lhe responder e para a responsabilidade de Kant na *modificação do sentido da pergunta ontológica* de que decorreu, por consequência, o novo significado da resposta dada pelo filósofo alemão.<sup>614</sup> Para este, em suma, “*ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las «cosas» se sitúe un sujeto (...) teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*.”<sup>615</sup> Ora, esta conclusão de que o Ser só tem sentido enquanto relação a um sujeito que realiza actos teóricos ou, o que é o mesmo, enquanto pergunta pelo Ser não obrigava Kant a cair numa posição idealista. Esta é a leitura de Ortega, que encontra oportunidade para defender as suas concepções de vida, conhecimento e razão como alternativa, tanto ao idealismo subjectivista, como ao idealismo objectivista. A intenção radical kantiana, de não ver na intervenção do pensamento e do seu sujeito no ser das coisas uma necessária absorção destas (coisas) por aqueles (pensamento e sujeito), parece ao filósofo madrileno coincidir com *o tema do nosso tempo*. Resumindo bastante o que constituira objecto expresso em livro de 1923 e daí em diante tese omnipresente nos seus escritos, Ortega refere como grande tema do Século XX a ultrapassagem do paradoxo herdado das filosofias que definiam os dois pólos do conhecimento por mútua negação. É preciso que aprendamos a entender por sujeito um ente que consiste em estar aberto ao objecto, em sair até ele e compreendamos, vice-versa, que o ser e o objectivo só têm sentido se houver alguém que os procure<sup>616</sup> - eis os termos em

<sup>614</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 55-56.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>616</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 57-58. “Si el existir del hombre es necesariamente existir entre cosas quiere decirse que el hombre necesita absolutamente de las cosas. En cambio, el ser, las esencias necesitan del hombre, por lo menos y por lo pronto en el sentido de que necesitan ser buscadas por él. (...) la primera noticia que tenemos del ser de las cosas es que nos sorprendemos buscándolo, nos sorprendemos preguntando por él y que su hallazgo si se logra es posterior a su demanda. Y si anticipando un poco, advertimos que nuestras respuestas a nuestras preguntas son siempre a su vez cuestionables, inseguras, resultará que lo más cierto que poseemos del ser es lo que tenemos de él al preguntarnos por él.” - IDEM, *¿Qué es conocimiento?*, op. cit., p. 70. Cfr. *ibid.*, p. 71 e ss., p. 112 e p. 143 e ss..

que o problema se coloca e para o qual a resposta orteguiana é muito mais do que apenas teoria gnosiológica. De facto, sustentar que a vida é no seu sentido mais autêntico a relação estabelecida sob múltiplas formas entre o homem e o que integra o seu mundo permite superar as limitações de todas as posições extremas quanto, nomeadamente, aos problemas da natureza da realidade e do seu conhecimento. Por isso, Ortega declara o *moi-même* de Descartes uma abstracção, proclama que *eu* e *coisas* existem em dependência recíproca e propõe como fórmula do pensamento um expressivo *cogito quia vivo*, baseando-se na sua doutrina da *razão vital*. Esta, apenas mencionada nas duas últimas páginas de *Filosofia pura*<sup>617</sup> em termos que *Unas lecciones de Metafisica*<sup>618</sup> desenvolveriam, surge afinal no seguimento de um trajecto filosófico iniciado por Kant e dando-nos dele uma perspectiva histórica que não se esgota no passado, pois vida humana e história estão, para Ortega, sempre orientadas para o futuro.

À medida que a obra orteguiana ia crescendo e a década de trinta começava para o nosso autor cheia de expectativas que o tempo viria em parte cercear, a *razão histórica* torna-se central para Ortega, seja no exercício em concreto da razão vital em problemas humanos determinados, seja como objecto de tematização. O que de início se apresentava como uma tendência reflexiva ou uma preocupação de base sobretudo idiossincrática passa a mostrar todo o vigor de nervo principal da própria vida *humana*, que só o é enquanto *instrumentum reddendae rationis*. *La rebelión de las masas* - livro suficientemente comentado na Parte I - é um dos bons exemplos dados por Ortega de como a busca da racionalidade de fenómenos que transcendem o plano individual da vida se converte na descoberta e funcionamento da razão histórica. Por seu turno, *Historia como sistema*<sup>619</sup> tematiza de forma

<sup>617</sup> Cfr. IDEM, *Filosofia pura*, op. cit., pp. 58-59.

<sup>618</sup> Cfr. Parte I - n. 423.

<sup>619</sup> Cfr. Parte I - n. 422.

paradigmática tudo quanto é fundamental na meditação orteguiana, incluindo o seu culminar no encontro do humano com a sua realidade como história. Entre aquele famoso livro de 1930 e este importantíssimo escrito publicado originalmente em inglês em 1935, o filósofo espanhol expôs em doze lições o *curso En torno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo*. Não se julgue, porém, que Ortega estava aqui a meio caminho entre o que um e o outro textos acima referidos ilustram, pois, por um lado, os dois aspectos da *razão histórica* com maior ou menor evidência ligam-se sempre intimamente no autor e na sua filosofia e, por outro, a publicação integral do *curso* de 1933 - que em termos editoriais manteve apenas o título principal<sup>620</sup> - prova até à saciedade que aos cinquenta anos o filósofo dominava em pleno todos os grandes temas e vertentes do seu pensamento.

A eventual estranheza causada por um *curso* denominado *En torno a Galileo* desaparece, se pensarmos com Ortega que no fundo “de la civilización contemporánea, que se caracteriza entre todas las civilizaciones por la ciencia exacta de la naturaleza y la técnica científica, late la figura de Galileo.”<sup>621</sup> Este físico e astrónomo italiano é, portanto, em conformidade com a doutrina da *circunstância*, um *ingrediente da nossa vida*. A extraordinária importância de Galileu como um dos iniciadores da Idade Moderna é reforçada pelo facto de o homem europeu, segundo a perspectiva de Ortega, estar então a abandonar já esse tempo, com o seu *sistema de ideias, valorações e impulsos*<sup>622</sup>. A situação que medeia entre duas épocas resulta de se ter saído de algo sem ter ainda entrado em algo novo, ou seja, é o que se designa *crise histórica* e assim vê o filósofo o momento de que parte a sua reflexão: “la tierra de la Edad Moderna, que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo

<sup>620</sup> Cfr. Parte I - n. 424.

<sup>621</sup> IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 14.

<sup>622</sup> “Existen (...) no pocos motivos para presumir - diz Ortega em 1933 - que el hombre europeo levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia.” - Ibid..

nuestros pies. Éstos la han abandonado ya.”<sup>623</sup> O *grande italiano*, como Ortega lhe chama, é um marco de um longo período que se estava a tornar pretérito e um dos homens em quem finalizou uma outra crise da história da Europa, entre finais do Século XIV e o princípio do Século XVII, pelo que a meditação *em seu torno* é inteiramente justificada.

Por um caminho rico de alusões, dados e teorias entretrecidos por uma vivacidade reflexiva incomparável, é o todo do conhecimento histórico que o pensador espanhol questiona, tendo Galileu como modelo e como móbil. Desde logo, o conhecimento em geral “no consiste en poner al hombre frente a la pululación innumerable de los hechos brutos”, porque estes “aun siendo efectivos, no son la realidad, no tienen ellos por sí realidad”<sup>624</sup>. O trabalho de todos os âmbitos científicos é sim de interpretação dos factos, uma espécie de decifração de um enigma hieroglífico que, à imagem do que Galileu exemplificou no domínio da Física, obriga o cientista a começar por suspender o seu contacto directo com os factos e a construir uma *realidade imaginada* com a qual os relaciona posteriormente.<sup>625</sup>

O conhecimento histórico, em especial, parecia a Ortega poder beneficiar muito deste entendimento da ciência como construção, desde que tivesse em devida conta que o seu objecto - os acontecimentos humanos - requer ao investigador a realização de uma hermenêutica muito peculiar. Um *facto humano* é sempre *função de toda uma vida humana individual ou colectiva*; logo, compreendê-lo implica tornar presente a *unidade indivisa* da vida em que ele juntamente com outros adquire realidade.<sup>626</sup> Condição básica de toda essa investigação é a posse pelo historiador de uma ideia da *estrutura essencial idên-*

<sup>623</sup> Ibid..

<sup>624</sup> Ibid., p. 15. Ortega acentua expressivamente esta sua tese, acrescentando que se, para conhecer, o pensamento apenas tivesse de reflectir uma realidade que estivesse já aí, nos factos, “la ciencia sería cómoda faena y hace muchos milenios que el hombre habría descubierto todas las verdades urgentes. Mas acontece que la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre.” - Ibid..

<sup>625</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 15-17. Repare-se na ideia de que *os factos encobrem a realidade* - *ibid.*, p. 16 - (como em *M.Q. as árvores encobrem o bosque*) e na valorização do papel científico fundamental da *realidade imaginada* que, hoje em dia, chamaríamos *modelo de realidade*.

<sup>626</sup> Cfr. *ibid.*, p. 18.



*tica* da vida humana unificadora do seu domínio científico.<sup>627</sup> Isto é: submeter os factos a um esquema rigoroso e genérico de vida humana e interpretar o sentido específico que eles têm num determinado sistema vital são dois aspectos complementares do conhecimento histórico.

Recorrendo às traves-mestras do seu pensamento, Ortega esclarece que o papel da História como interpretação dos factos da vida humana não é primordialmente o de uma *psicologia dos homens*, mas de reconstrução do drama que se *dispara* entre cada homem e o seu mundo<sup>628</sup>. Por sabermos o significado destas categorias orteguianas, sobressai com clareza a magnitude assim reconhecida ao saber histórico e, por outro lado, uma vez que as diferenças psicológicas ficam subalternizadas, são as condições objectivas do drama da vida o que surge como sua principal meta. “Cada uno de nosotros se encuentra, en efecto, sumergido hoy en un sistema de problemas, peligros, facilidades, dificultades, posibilidades e imposibilidades que no son él, sino que (...) son aquello en que está, con que tiene que contar, en manejar y luchar con lo cual consiste precisamente su vida.”<sup>629</sup> Com estas palavras, Ortega não se limita a repetir uma das formas em que traduz a sua concepção nuclear de vida humana, antes apresenta sinteticamente o fundamento para a sua conclusão de que se tivéssemos nascido cem anos atrás, mesmo possuindo carácter e dotes originários idênticos, o drama da nossa vida teria sido muito diferente. Consequentemente, a pergunta radical da História tem de ser acerca de como, quando e por quê muda a estrutura objectiva da vida.

Trata-se de considerar as modificações que afectam os elementos constitutivos principais do *mundo* ou *horizonte* da vida colectiva, que, embora seja acessível a partir das categorias de análise da vida individual, tem a particularidade de implicar um *reportório* de

---

<sup>627</sup> Nas palavras de Ortega, é impossível a História, “la investigación de las vidas humanas si la fauna variadísima de éstas no oculta una estructura esencial idéntica, en suma, si la vida humana no es, en el fondo, la misma en el siglo X antes de Cristo que en el X después de Cristo, entre los caldeos de Ur y en el Versalles de Luis XV.” - *Ibid.*, p. 19.

<sup>628</sup> Cfr. *ibid.*, p. 26.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 27.

*crenças* ou *convicções* que têm *vigência* à margem da minha aceitação delas.<sup>630</sup> A reflexão orteguiana sobre o saber histórico assume como princípio a ideia de que o ser humano tem constantemente de vencer a insegurança que caracteriza a sua vida através da interpretação da circunstância e da daí resultante definição do seu horizonte vital. A cada momento, pois, o homem *fabrica mundo*, um *esquema* em função do qual pode dirigir a sua vida por lhe infundir uma *segurança relativa*. “He aquí, señores - diz Ortega -, por qué hay historia, por qué hay variación continua de las vidas humanas. Si seccionamos por cualquier fecha el pasado humano, hallamos siempre al hombre instalado en un mundo, como en una casa que se ha hecho para abrigarse.”<sup>631</sup> Pode dizer-se que sempre que muda a perspectiva de problemas que cada *mundo* significa muda também a estrutura do drama vital. No entanto, ainda que sejam estas mudanças das vidas humanas o substrato da realidade histórica e, portanto, a raiz última da História, esta não se ocupa apenas de uma ou outra vida individual determinada, porque mesmo quando o historiador se propõe fazer uma biografia ele tem de descobrir as relações entre a vida do seu personagem e as de outros homens, bem como, por sua vez, entre as destes e as de outros<sup>632</sup>. Intimamente ligada à vida de cada um de nós está a vida colectiva, ela própria tendo por horizonte uma dada circunstância em boa parte coincidente com as circunstâncias individuais daqueles que têm de contar com ela.

Uma vez chegada a este ponto, a meditação orteguiana desemboca na sua *doutrina das gerações*. Dez anos antes de *En torno a Galileo*, Ortega abria *El tema de nuestro tiempo* com um capítulo intitulado «La idea de las generaciones», onde encontramos, como uma das afirmações iniciais, a de que o fenómeno primário na história é a *sensação radical perante a vida* designada “sensibilidad vital” pelo autor<sup>633</sup>. A variação da *sensibilidad vital* tem consequências históricas decisivas quando se produz, não num indivíduo, ou numa

---

<sup>630</sup> Cfr. *ibid.*, p. 35.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>632</sup> Cfr. *ibid.*, p. 35.

<sup>633</sup> Cfr. IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 146.

multidão difusa de indivíduos - como pretendem respectivamente as interpretações individualista e colectivista da história -, e sim numa *geração*. Apelando à mútua implicação entre indivíduo e massa que esboçara já em *Vieja y nueva política* e na Segunda Parte de *España invertebrada*, Ortega define nestes termos o conceito que a partir de 1923 passa a usar no sentido rigoroso de categoria da investigação histórica: “Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzada sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada.”<sup>634</sup> Uma geração é, por isso, um *compromisso dinâmico entre massa e individuo* e uma *variedade humana*, cujos membros têm em comum, por mais numerosas que sejam as diferenças que os separam, serem *homens do seu tempo*, muito mais afins entre si do que relativamente a indivíduos de outras gerações.<sup>635</sup> Daí que Ortega sublinhe que “cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada”<sup>636</sup>.

A ideia de *geração* serve em *El tema de nuestro tiempo* como instrumento para pensar a diversidade e o ritmo em que se sucedem as épocas históricas, assim como para avaliar as características de Espanha e em geral da Europa nos princípios da segunda década do nosso século. Ortega alerta para o encadeamento entre as várias gerações que determina que cada uma delas receba as ideias, valorações, instituições e, em suma, o que foi vivido pela anterior e ao qual juntará o que resultar da sua própria espontaneidade. O recebido e o próprio constituem duas dimensões da vida de todas as gerações, ainda que nem todas lhes reconheçam o mesmo peso relativo. Em virtude das diferenças deste teor, torna-se patente

---

<sup>634</sup> Ibid., p. 147. Este aspecto da caracterização orteguiana de *geração* é uma das razões por que optamos por usar a expressão *grupo de 98* a respeito de homens como Unamuno, Valle-Inclán, Baroja, Azorín, Ramiro de Maeztu, Antonio Machado e outros. Falar com todo o rigor em *geração de 98* implicaria uma consideração muito menos restrita de pessoas e situação histórica, para além de obrigar a pôr em questão se todos aqueles autores pertencem à mesma geração e, no caso afirmativo, se 1898 constitui o marco a partir do qual tem início a sua plena actuação histórica.

<sup>635</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 147-148.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 148.

na história um ritmo peculiar em que alternam *épocas cumulativas* e *épocas polémicas*, ou seja, que correspondem respectivamente a gerações que sentem uma considerável homogeneidade entre o que pode produzir a sua sensibilidade espontânea e o que foi já produzido anteriormente, e àquelas que, pelo contrário, consideram haver uma heterogeneidade profunda entre as duas dimensões. Nas épocas cumulativas, os jovens acabam por se submeter aos anciãos, seja na política, nas artes, na ciência, ou em qualquer outro domínio, pelo que Ortega as designa também por *épocas de senectude* ou *tempos de velhos*; nas épocas polémicas, os mais novos não são dóceis à autoridade do passado, entram até em beligerância construtiva com tudo o que não consideram pensado e sentido por si, dominando-os um espírito combativo que, em vez de conservar e acumular, quer substituir, construir novamente - por esta razão Ortega usa para estas épocas o qualificativo de *eliminatórias* e de *juventude* e como expressão equivalente a de *tempos de jovens*.<sup>637</sup>

Um outro aspecto extremamente relevante em que se alicerça o fundamental da meditação orteguiana de *El tema de nuestro tiempo* reside na conclusão de que, se cada geração se caracteriza por uma certa sensibilidade, cada uma consiste num conjunto peculiar de tendências íntimas, porquanto é possível afirmar, tal como a respeito do indivíduo, que uma geração tem a sua própria *vocação*, uma *missão histórica*. Não é impunemente, diz Ortega, que uma geração não cumpre a sua vocação, pois, *desertora* do posto que lhe pertence na história, ela fica condenada a uma sobrevivência de *delinquente* que “se arrastra por la existencia en perpetuo desacuerdo consigo misma, vitalmente fracasada.”<sup>638</sup> O filósofo espanhol, no livro em que, como vimos, formula explicitamente como *tema* do seu *tempo* a reacção contra o império da razão pura pelo encontro com a razão enquanto função vital, refere-se à vida humana como *proceso interno em que se cumpre uma lei de desenvolvi-*

<sup>637</sup> Cfr. *ibid.*, p. 149. Cfr. IDEM, *O.D.E.*, op. cit., p. 615 e ss..

<sup>638</sup> IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 151.

*mento*<sup>639</sup> que permite, apesar dos acasos, prever o futuro, evitando o fracasso de uma época. Sabemos o significado que este tipo de preocupação teve ao longo de toda a vida de Ortega y Gasset e confirmamos agora como o seu pensamento filosófico - em especial com as suas doutrinas sobre a vida e a razão vital e histórica - é a sua resposta à necessidade, que lhe era co-natural, de compreender o sentido que se esconde por detrás da multiplicidade do acontecer histórico e, por essa via, poder intervir no seu curso. Por isso, interessava-lhe descobrir os vectores distintivos do seu tempo recortando-se sobre o pano de fundo mais amplo do seu enquadramento sobretudo espanhol, europeu e ocidental. Com esse fim em vista, apurar o seu próprio *sentido histórico* e tematizar a História por relação com a vida humana estreitam-se fortemente em Ortega. Daí que em *El tema de nuestro tiempo* a reflexão sobre as consequências *suicidas* do relativismo e o carácter *anti-histórico* do racionalismo<sup>640</sup> seja introduzida pela menção genérica à variação da sensibilidade vital que resulta da diversidade de gerações e se configura em épocas também distintas. Com base nestas ideias, o filósofo madrilenho reclama uma interpretação da vida que não anule a sua consistência histórica e postula, nomeadamente, a possibilidade de a História antecipar os grandes traços do futuro próximo<sup>641</sup>.

---

<sup>639</sup> Cfr. *ibid.*, p. 154 e ss..

<sup>640</sup> Cfr. *ibid.*, p. 157 e ss..

<sup>641</sup> Na História tem cabimento a *profecia*, escreve Ortega taxativamente - cfr. *ibid.*, p. 153. Concebida a vida humana como um *proceso interno* cujos factos essenciais têm raiz no sujeito e se encadeiam entre si, a ciência histórica pode compreender uma situação *vendo-a surgir necesariamente de outra anterior*. A operação intelectual requerida para esse fim, tanto pode debruçar-se sobre o passado, como profetizar o futuro. Muitos dos factos humanos ligam-se por *necesidade psicológica* como no exemplo a que Ortega recorre para que se entendesse melhor as duas direcções - *para trás e para a frente* - da investigação histórica: “Cuando nos cuentan que Pedro, hombre íntegro, ha matado a su vecino, y luego averiguamos que el vecino había deshonrado a la hija de Pedro, hemos comprendido suficientemente aquel acto homicida. La comprensión ha consistido en que vemos salir lo uno de lo otro, la venganza de la deshonra, en inequívoca trayectoria y con evidencia pareja a la que garantiza las verdades matemáticas. Pero con la misma evidencia, al saber la deshonra de la hija, pudimos predecir antes del crimen que Pedro mataría a su vecino.” - *Ibid.*, p. 154. Requisito fundamental da profecia histórica sustentada por Ortega é que parta, não da forma ou exterior das vidas analisadas - como acontece no *profetismo* de Oswald Spengler -, mas do interior de uma situação vital, distinguindo no seu pensamento e nas suas restantes criações uma espécie de registos sísmicos de tremores breves e insensíveis que, mais tarde, se poderão transformar em catástrofes telúricas. “En el puro pensamiento es (...) donde imprime su primera huella sutilísima el tiempo emergente” - *ibid.*, p. 156 -

*En torno a Galileo* vai mais longe na caracterização do que é decisivo nas transformações históricas e o conceito de *geração* torna-se mais preciso. Partindo do facto elementar de que as vidas se sucedem, o que acarreta ineludíveis mudanças na estrutura do mundo, Ortega busca a unidade de tempo em que o drama vital colectivo se altera significativamente e, como ele mesmo sintetiza, “esto no es sino hallar la razón y el período de los cambios históricos en el hecho anejo esencialmente a la vida humana de que ésta tiene siempre una edad. La vida es tiempo - como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable.”<sup>642</sup> A idade do ser humano implica, então, quer a escassez de tempo, quer a pertença em cada momento a um determinado segmento do seu tempo vital. Para além disso, é possível verificar que numa mesma data convivem três modos de vida - o do jovem, o do adulto e o do velho - tão distintos, que tem cabimento falar de três *idades* diferentes alojadas na mesma actualidade histórica. Unidas enquanto contemporâneas, segundo o tempo externo e cronológico, separa-as o tempo vital, que apenas pode coincidir em seres humanos coetâneos e que têm entre si algum contacto vital. Distinguindo claramente o viver nas mesmas datas do ter a mesma *idade*, Ortega, no seu *curso* de 1933, define geração pelas notas de coetaneidade (não de contemporaneidade) e de participação num dado círculo de convivência, em virtude das quais os indivíduos da nossa espécie se tornam elementos de uma mesma *comunidade de destino essencial* que origina um *estilo vital*.<sup>643</sup>

---

e também a *criação artística* com as suas *imanações ideológicas* parecem a Ortega “infinitamente dóciles al más ligero soplo de los aloisios espirituales” - IDEM, *La deshumanización del arte*, in *O.C.*, III, p. 378. Sobre a teorização orteguiana da *profecia histórica* cfr., ex., GRANELL, Manuel, «Teoría de la predicción histórica», in *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pp. 97-116. E sobre os modos que ela assume cfr., ex., RALEY, Harold C., «Modes of Prediction in Ortega», in AAVV, *Ortega y Gasset Centennial / Centenario Ortega y Gasset*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985, pp. 69-80.

<sup>642</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *T.G.*, op. cit., p. 37.

<sup>643</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 38-39.

A convivência num tempo cronológico de diferentes tempos vitais é considerada por Ortega a condição indispensável da história: “Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, petrefacta, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna.”<sup>644</sup> Assim, no pensamento orteguiano a constante procura humana de segurança determina transformações profundas do *mundo* graças ao *sistema dinámico* das relações entre várias gerações<sup>645</sup> e estas, entendidas no sentido de *polémica* e não de *genealogia*<sup>646</sup>, exprimem melhor do que nenhum outro meio, a articulação da história com as suas mudanças. Por isso, a ideia das gerações converte-se, para Ortega, em método fundamental da investigação histórica.

Julián Marías, ao apresentar em livro as lições do seu *curso* dado no Instituto de Humanidades (em 1948/1949) sobre *El método histórico de las generaciones*<sup>647</sup>, tornou público o seu interessante estudo do tema das gerações em diversos autores e a sua pormenorizada explicação de como só no Século XX, assumido como problema científico, se tornaria objecto de uma autêntica teoria, que teve na filosofia orteguiana uma formulação primordial. Como seria de esperar, Marías explana esta com uma atenção e um rigor incomparáveis, sublinhando os seus *fundamentos metafísicos*, as suas implicações e respondendo até a possíveis objecções. Igualmente minucioso quanto à cronologia do tema das gerações no

<sup>644</sup> Ibid., p. 38. Cfr. a antecipação destas palavras em IDEM, «El drama de las generaciones», in *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, in *O.C.*, IV, p. 92.

<sup>645</sup> “En el «hoy», en todo «hoy» coexisten articuladas varias generaciones, y las relaciones que entre ellas se establecen, según la diversa condición de sus edades, representan el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica, que constituye en todo instante la realidad de la vida histórica.” - IDEM, *T.G.*, op. cit., pp. 39-40.

<sup>646</sup> “A diferencia (...) de todas las otras teorías sobre las generaciones y aun de la idea tradicional e viejísima acerca de ellas, yo las tomo, no como sucesión, sino como una polémica (...). La polémica no es, por fuerza, de signo negativo, sino que, al contrario, la polémica constitutiva de las generaciones (...) es formalmente secuencia, discipulado, colaboración y prolongación de la anterior por la subsecuente.” - Ibid., p. 44.

<sup>647</sup> Cfr. MARÍAS, Julián, *El método histórico de las generaciones*, in *O.*, VI, pp. 11-172.

seu mestre<sup>648</sup>, enumera os textos que, antes e depois de *En torno a Galileo*, concorrem para a elaboração da respectiva doutrina em Ortega. A inevitabilidade de remetermos para o livro de Mariás deve-se ainda ao facto de ele salientar o carácter *intrinsecamente metódico* da teoria das gerações<sup>649</sup>, aspecto fundamental que nos parece assomar, de certo modo, já nestas palavras pronunciadas pelo jovem Ortega em 1909, na conferência *Los problemas nacionales y la juventud*: “si por cualquier momento de la historia hacemos un corte hallaremos una generación de hombres ya hechos, que parecen constituir la «realidad histórica» de aquel momento. Esos hombres tienen una manera peculiar de sentir lo divino, de comportarse en el trato humano, de resolver los problemas públicos (...). Mas para saber en qué consiste, qué valor tiene esta «realidad» en cada caso, tenemos forzosamente que investigar de dónde viene aquella manera suya de pensar, de querer y de sentir.”<sup>650</sup> Recordemos que nessa conferência, proferida por Ortega aos vinte e seis anos, o orador exprime o seu juízo acerca da geração anterior à sua e sublinha o cariz pedagógico dos laços que unem as gerações contíguas.<sup>651</sup> Agora queríamos sobretudo salientar, na longa citação anterior, a possibilidade aí latente de a ideia de geração estar na base de um método de investigação histórica. E o que desde tão cedo esteve implícito no pensamento orteguiano vai ganhando corpo ao longo dos anos até à exposição clara e articulada de *En torno a Galileo*, em que Ortega precisa três grandes etapas da nossa vida: a primeira, que dura até cerca dos trinta anos, é o período em que o homem se apercebe do mundo em que tem de viver; a segunda é aquela em que reage de uma forma original ao mundo, produzindo novas ideias nos domínios da ciência, da técnica, da arte, da religião, da política, da sociedade, ideias que são reforçadas

<sup>648</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 77-79. Os textos referidos limitam-se, porém, aos incluídos nos primeiros seis volumes de *Obras Completas* publicados à data do curso e da 1ª ed. de *El método histórico de las generaciones*.

<sup>649</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 138-139 e ss..

<sup>650</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Los problemas nacionales y la juventud*, in *O.C.*, X, pp. 108-109.

<sup>651</sup> Cfr. Parte I - Cap.2. Em sentido semelhante, numa carta dirigida no ano anterior (Madrid, 16.VII.1908) a Joaquín Costa, Ortega definira inclusive *cultura* como uma “continuidad en ciertas labores”, requerendo sempre indivíduos de gerações diferentes em mútua influência. - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Cartas*, op. cit., 200 (IV). Cfr. Parte III - Cap. 1.



pelos coetâneos e que acabam por se impor sob a forma de *mundo vigente*; a terceira grande etapa começa quando o homem governa o mundo que criou e tem de o defender das reacções que lhe são dirigidas por novos homens de trinta anos.<sup>652</sup> Tendo vincado bastante que “el concepto de edad no es de sustancia matemática, sino vital” e que “tienen la misma edad, vital e históricamente, no sólo los que nacen en un mismo año, sino los que nacen dentro de una zona de fechas”<sup>653</sup>, Ortega não desdenha subdividir ainda as três etapas apresentadas, com vista a obter um instrumento mais rigoroso de análise da história. Primeiramente, a infância é a idade em que não há intervenção histórica; em seguida, dos quinze aos trinta anos o papel público do jovem é receptivo, daí o carácter egoísta da juventude; dos trinta aos quarenta e cinco, o homem começa a actuar procurando modificar o mundo recebido; a este período de *iniciación* ou *gestação* segue-se o de *predomínio* ou *gestão* dos que entre os quarenta e cinco e os sessenta anos sustentam em todos os âmbitos de actividade a vigência do mundo a que deram uma figura singular; finalmente, a partir dos sessenta vive-se a velhice, idade em que volta a não haver actuação histórica, ou em que ela é excepcional, mas em que sobrevivem os vestígios de um mundo anterior que deixou de ser vigente.<sup>654</sup> Então, resume Ortega, “desde el punto de vista importante a la historia, la vida del hombre se divide en cinco edades de (...) quince años: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez.” E acrescenta: “El trozo verdaderamente histórico es el de las dos edades maduras: la de iniciación y la de predominio.”<sup>655</sup> Uma vez que o filósofo tinha esclarecido previamente que o objecto da investigação histórica são as *variações* na vida humana, não admira que reconheça primazia às duas gerações em que o ser humano descobre e gere as ideias constituintes de um novo mundo.<sup>656</sup> Outro aspecto que sublinha - inclusive como uma no-

<sup>652</sup> Cfr. IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 47.

<sup>653</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 40-41.

<sup>654</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 47-50.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>656</sup> Nunca será excessivo chamar a atenção para o significado peculiar de *mundo* no discurso orteguiano. *En torno a Galileo* é a esse respeito especialmente claro. Vimo-lo já, quando Ortega aí se refere à necessi-

vidade da sua doutrina - é o facto de o *período de plena actividade histórica do homem* não corresponder a um tipo de vida homogéneo<sup>657</sup>, mas sim a *duas tarefas vitais* completamente diferentes, de duas gerações contemporâneas que intervêm ao mesmo tempo na realidade histórica e, contudo, não são coetâneas, caracterizando-se até pela sua relação *polémica*. Por isso, Ortega tem de concluir que “lo decisivo en la idea de generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman.”<sup>658</sup> Esta sobreposição, que também se verifica com outras gerações - embora neste caso seja mais evidente -, dificulta a percepção habitual do ritmo e dos períodos das gerações históricas. A regularidade dos quinze anos apontados para cada uma delas provoca, como Mariás bem observou, um *certo mal-estar*, que leva a perguntar, por exemplo, se é admissível a quantificação precisa das coisas humanas e se não se introduz com ela um matematismo injustificado. Porém, a própria realidade dissipa estas possíveis objecções, desde que se entenda que tal quantificação não nos obriga a tomar como exacto o número quinze: sai-se da infância *por volta* dos quinze anos, com *cerca de trinta* inicia-se a actuação histórica e esta verifica-se, ao longo de duas fases de duração *aproximada*, por *uns* trinta anos; e, a partir dos sessenta, há uma redução do número dos sobreviventes e a intervenção destes vai diminuindo.<sup>659</sup> Os quinze anos são, pois, conforme Mariás sugere, a *componente quantitativa* da ideia de geração que em rigor é uma *quali-*

---

dade humana de procurar segurança - cfr. Parte II - n. 631 -, sentido que estas palavras também traduzem: “Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente, y (...) mundo o universo no es sino el esquema o interpretación que arma para asegurarse la vida.” - Ibid., p. 33. Na Lição VII do mesmo *curso* Ortega volta a acautelar possíveis interpretações erróneas das suas categorias: “Recuérdese que en nuestra terminología mundo significa el conjunto de soluciones que el hombre halla para los problemas que su circunstancia le plantea.” - Ibid., p. 81.

<sup>657</sup> Cfr. *ibid.*, p. 48.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>659</sup> Actualmente a duração *média* da vida humana é diferente da de que Ortega partiu no seu tempo, havendo maior número de pessoas com mais de sessenta anos e muitas delas mantendo-se eficazes, o que faz com que o esquema das idades se altere, em particular no que diz respeito ao período e às atribuições dos idosos.

*dade viva*<sup>660</sup> ou, nos termos do seu mestre, a “unidad concreta de la auténtica cronología histórica”<sup>661</sup>.

Ortega não descurou a vertente de aplicação sem a qual a teoria das gerações como método de análise histórica ficaria incompleta. Ora indicando o procedimento, como fez desde logo em *En torno a Galileo*<sup>662</sup>, ora recorrendo a ele para entender melhor algum personagem histórico, como no caso paradigmático do estudo de Velázquez<sup>663</sup>, o filósofo espanhol deu à determinação empírica das séries de gerações a devida atenção. Descobrir uma geração *decisiva*, identificar nela o seu *epónimo*, tomar então nota da data em que este completou trinta anos e, em seguida, estabelecer uma tabela provisória com as datas obtidas por sucessivas subtracções e adições de quinze anos - eis os primeiros passos que Ortega propõe, não sem advertir que a série precisa de gerações assim obtida é apenas “como una retícula con que nos acercamos a los hechos históricos para ver si éstos toleran el ser ordenados y ajustados en aquélla.”<sup>664</sup> Ou seja, irredutível ao automatismo matemático, o método das gerações implica o confronto com a realidade histórica como o critério primordial de confirmação ou correcção da escala construída. Em virtude deste requisito, e apesar de nem sempre ser fácil a sua aplicação, o método encerra a grande potencialidade de permitir fazer um levantamento do acontecer histórico em que os factos não são tomados isoladamente, mas tendo em conta uma estrutura em que mesmo os indivíduos mais ilustres se compreendem pela sua pertença a gerações determinadas, nas quais *gravitam*, como Ortega diz, todas

---

<sup>660</sup> Cfr. MARIAS, Julián, *El método histórico de las generaciones*, op. cit., p. 135. A título de exemplo, Marias refere que no homem também a altura e o peso, não sendo exactamente determinados, não são quaisquer - nem dez metros e trezentos quilos, nem cinco centímetros e trinta gramas -, para concluir que “esa cifra de quince años funciona en cuanto «número redondo»”. - Ibid..

<sup>661</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a «Cartas finlandesas» y «Hombres del Norte», de Angel Ganivet*, in *O.C.*, VI, p. 369.

<sup>662</sup> Cfr. IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 51 e ss..

<sup>663</sup> Cfr. IDEM, *Velázquez*, in *O.C.*, VIII, pp. 655-661.

<sup>664</sup> IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 52.

as anteriores<sup>665</sup>. Daí que a nossa própria data de nascimento só adquira significado histórico se, como em relação a qualquer acontecimento humano, transcendermos o plano biológico e até o biográfico, para buscarmos a *altitude* ou o *nível vital*<sup>666</sup> que lhe corresponde numa série de gerações.

Deste modo, precisar de saber o que fazer juntamente com os nossos coetâneos (egregios ou anónimos) numa circunstância que inclui também muitos outros nossos contemporâneos (com quem podemos ter pouca ou mesmo nenhuma afinidade) transforma-se, na meditação orteguiana, em necessidade de compreender a história, as suas épocas sucessivas, as suas unidades concretas e as suas vicissitudes. Em *En torno a Galileo Ortega* prova a importância de uma tal compreensão. Assim como noutros contextos se debruçou especificamente sobre o lugar da sua geração na história de Espanha, procurando delimitar as funções sociais que lhe cabiam ou incentivando em público o seu cumprimento, no *curso* de 1933 as concepções acerca da vida como um drama, em que o homem tem de encontrar trajectórias para viver com autenticidade, servem-lhe para reflectir sobre a transformação histórica. E interessa-lhe, tanto a *mudança normal* da figura de mundo vigente de uma geração para a de outra que se lhe segue, como a mudança que ocorre quando se passa para uma situação vital em que o sistema de convicções da geração anterior deixa de existir, isto é, quando o mundo em que se vivia ruiu, se está numa fase negativa, crítica, quer dizer, numa *crise histórica*<sup>667</sup>. Ortega atende, sobretudo, às condições que permitem entender

---

<sup>665</sup> “El presente del destino humano (...) es el que es porque sobre él gravitan todos los otros presentes, todas las otras generaciones. Si estos presentes pasados, si la estructura de la vida en esas generaciones hubiese sido otra, nuestra situación sería también distinta. En este sentido cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal. (...). Si no fuera tan barroca la imagen deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, unas sobre otras, como los acróbatas del circo cuando hacen la torre humana.” - *Ibid.*, p. 45.

<sup>666</sup> Cfr. *ibid.*, p. 53; cfr. Parte II - n. 636.

<sup>667</sup> Cfr. IDEM, *T.G.*, op. cit., pp. 58-59 e pp. 69-71.

como sucessivas gerações foram tocadas pelo que chama *o grande drama humano que começa em 1400 e acaba em 1650*<sup>668</sup> dando origem a um novo homem, o *homem moderno*.

O *curso* terminaria sem que o filósofo, por falta de tempo, concluísse a análise do período amplo que tinha tomado por objecto. Porém, para que os seus destinatários ficassem suficientemente preparados para o compreender, Ortega tinha recorrido nada menos do que aos conceitos de *realidade*, de *homem*, de *verdade*, de *perspectiva*, bem como aos de *geração*, de *transformação* e de *crise*, que permitem descobrir na luta de cada ser humano pelo seu destino a razão supra-individual, a razão histórica que lhe dá sentido.

O até agora tão-só mencionado *Historia como sistema* pode considerar-se, apesar da sua relativa brevidade, um dos escritos orteguianos primaciais e representa, quanto ao tema do presente capítulo, uma das fontes de conhecimento obrigatório. Nesse seu texto, originalmente publicado em 1935, Ortega afirma, como inelutável e distintiva do homem, a necessidade de este se fixar no seu viver e de se encontrar consigo mesmo enquanto realidade. Sem isso não será possível perceber o humano, porque a realidade radical que é a vida de cada um de nós - onde todas as outras realidades aparecem e na qual é preciso, constantemente, fazer algo e decidir esse quefazer - é uma *realidade estranha*<sup>669</sup>.

Dado que a ciência, a despeito da sua eficiência em determinados aspectos, fracassa ao procurar resolver os grandes problemas que dizem respeito ao homem através de métodos apenas adequados para o conhecimento da realidade natural, impõe-se perguntar, em primeiro lugar, por que motivo o que é especificamente humano *escapa à razão físico-matemática como a água por um cesto de vime*<sup>670</sup>.

---

<sup>668</sup> Cfr. *ibid.*, p. 141.

<sup>669</sup> As palavras iniciais de *Historia como sistema* são precisamente estas: "La vida humana es una realidad extraña (...)". - IDEM, *H.S.* op. cit., p. 13.

<sup>670</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24.

A resposta de Ortega é clara e vem a constituir um nexos fundamental no todo do seu pensamento: o modo naturalista de a ciência olhar o homem dá origem a estudos biológicos e psicológicos acerca dele muito importantes, mas não esclarece o que seja a vida de cada um de nós, uma vez que esta não é uma coisa, nem se deixa captar pelas categorias que permitem o conhecimento da matéria. A ciência natural visa descobrir, sob as aparências, a existência e uma estrutura permanente que integram o que é traduzido pelo conceito tradicional de *ser*, ao passo que a vida humana na meditação orteguiana é, como vimos já, o paradoxo de um *ser que consiste mais do que no que é, no que ainda não é*<sup>671</sup>. Portanto, aquela ciência nunca poderá compreender o ser humano, cuja realidade exige ser pensada através de categorias próprias, e não a partir do conceito de *natureza*<sup>672</sup>, nem do de *espírito*<sup>673</sup> - como pretenderam o positivismo de Comte e o idealismo alemão. Na verdade, sustenta Ortega, o erro comum às concepções *naturalistas* e às *espiritualistas* reside no seu *intelectualismo*, que o filósofo espanhol define como projecção no real - material, ou não - do modo de ser dos conceitos, a saber, a identidade e com ela a imutabilidade, que da φύσις (*physis*) helénica passou, por via da *res*, ao sentido moderno e contemporâneo de *natureza* com as suas leis invariáveis, quer a respeito do corporal, quer a respeito do espiritual.<sup>674</sup> No entanto, o homem não é uma coisa - não é o seu corpo, nem a sua alma, consciência ou espírito -, pois, de acordo com a doutrina orteguiana da vida humana como drama, a sua existência, ao contrário da dos outros entes do Universo, depende do que faça para realizar a sua vocação própria. E isso que *faz* não é algo que possa apreciar-se já aca-

<sup>671</sup> Cfr. Parte II - n. 373.

<sup>672</sup> "La vida humana (...) no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia. La empresa es difícil, porque, desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana." - IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 25. Cfr. *ibid.*, pp. 31-32.

<sup>673</sup> "(...) al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresarse por los conceptos." - *Ibid.*, p. 26. Cfr. *ibid.*, pp. 30-31.

<sup>674</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 26-29.

bado, porque a vida, no eloquente registo de Ortega, é “un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*”<sup>675</sup>.

Por conseguinte, pensar a autêntica realidade que é a vida acarreta respeitá-la na sua mutabilidade, no seu carácter de *puro acontecimento*<sup>676</sup>. Não se trata de um acontecimento qualquer, mas do que acontece a cada um de nós. O que acontece, todavia, não resulta do acaso ou de outras forças que nos sejam alheias, porquanto é cada um que tem de optar face a diversas possibilidades de ser. Para tal, conta com o que já foi, o que significa que entre o que fomos e o que podemos vir a ser há uma relação, que é preciso considerar se se quer entender a vida. A realidade desta, determinada negativamente pelo conhecimento do que já fomos, faz dela em termos constitutivos o que é habitual chamarmos *experiência de vida*<sup>677</sup>. Integrando, tanto o que cada um faz como pessoa individual, como a herança dos antepassados que lhe é transmitida pela sociedade em que vive, essa experiência é, afinal, o *passado*, que, de uma forma negativa, está presente e actua num *agora*. “Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional - diz Ortega -, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de “naturaleza”, es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal.”<sup>678</sup> Por outro lado, contudo, a vida como realidade é *absoluta presença*; o ser autêntico do homem, e não apenas *o que foi*, consiste num ser não eleático, em *ser o que não foi*, uma vez que ele vive somente aquilo que *o que fez* lhe permite viver. Assim, justifica-se a sugestão de Ortega: “No digamos (...) que el hombre *es*, sino que *vive*.”<sup>679</sup> Vinculado ao *projecto vital* da fidelidade ao qual depende a autenticidade

<sup>675</sup> Ibid., p. 33. A propósito deste *gerúndio*, que é o “hacerse” de cada vida humana, Ortega esclarece numa nota que, enquanto a expressão *l'être en se faisant* de Bergson significa simplesmente o *devir*, a sua afirmação de que a realidade humana tem de “hacerse” implica como sua vertente considerar o modo como ela se vai fazendo. - Cfr. *ibid.*, p. 33 - n. 1.

<sup>676</sup> Cfr. *ibid.*, p. 32.

<sup>677</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 36-37.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>679</sup> *Ibid.*.

da sua existência, o ser humano vai, então, vivendo, quer dizer, vai acumulando ser - o passado -, sendo e deixando de ser. E nesta *dialéctica das suas experiências* inconfundível com a dialéctica da razão lógica o homem *não tem natureza, mas tem história* ou, por outras palavras “lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia - como *res gestae* - al hombre”<sup>680</sup>.

O pensador espanhol, que deste modo encontra o motivo supremo do que há de *estranho* na realidade radical, pode agora afirmá-la como realidade *progressiva*<sup>681</sup>. Neste sentido, a vida humana vai crescendo, à medida que, superando-as, conserva e aproveita as experiências já realizadas. É possível descobrir na vida actual, no *hoje*, o modo como ainda vivem o *ontem*, o *anteontem* e assim sucessivamente, numa cadeia em que se esboça todo o passado humano. A comparação com o animal de qualquer outra espécie torna-se aqui inevitável: “el tigre de hoy no es ni más ni menos tigre que el de hace mil años (...). Pero el individuo humano no estrena la humanidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce. (...) acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado (...). El hombre no es un primer hombre y eterno Adán (...).”<sup>682</sup> Por isso mesmo, a compreensão do humano depende da sua *história*, isto é, do peculiar *sistema das experiências humanas, que formam uma cadeia inexorável e única*<sup>683</sup>. Ortega sublinha o carácter sistemático que à História, como *cognitio rerum gestarum*, advém do próprio sistema do acontecer histórico em que cada realidade implica a anterior. Consequentemente, a investigação histórica vê a precisão dos seus conceitos subordinar-se ao todo da história, que é, afinal, a garantia última de uma racionalidade adequada. “Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fué de tal otro modo. La vida sólo

<sup>680</sup> Ibid., p. 41. Cfr. IDEM, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, in *O.C.*, IX, pp. 646-647.

<sup>681</sup> Cfr. IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 42.

<sup>682</sup> Ibid., p. 43.

<sup>683</sup> Cfr. *ibid.*.



se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.<sup>684</sup> Nesta passagem (uma das mais citadas da sua obra, mas que como vemos requer muito para além do seu simples enunciado) o filósofo introduz a categoria para que todo o seu pensamento maduro tendia e, se em *El tema de nuestro tiempo* reclamara que a vida seja olhada *a partir de dentro* para nela encontrarmos a função que a revela, ou seja, a *razão vital*, agora fala em *razão histórica* ou *narrativa*<sup>685</sup>.

Numa tentativa de ser ainda mais claro, Ortega insiste que não se trata de uma razão extra-histórica que parece cumprir-se na história; ela é “literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.”<sup>686</sup> Então, a *razão histórica* é *razão vital* e esta, único instrumento que, segundo o pensamento orteguiano, capta a estrutura da realidade radical da vida individual, transforma-se em razão histórica quando o que se pretende encontrar é a *série dialéctica de experiências* que constitui a *trajectoria humana*<sup>687</sup>, com as suas crenças, os seus costumes, os seus tipos de organização social.

Quando escreveu *Historia como sistema*, Ortega não desconhecia a obra filosófica de Dilthey, o autor alemão que em *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*<sup>688</sup> considerara já *o filósofo mais importante da segunda metade do Século XIX*<sup>689</sup>. No entanto, o seu juízo é o de que Dilthey teve de se deter numa ideia de *razão histórica* que se situa num nível do problema da vida inferior ao da sua *razão vital*.<sup>690</sup> Na interpretação de Ortega, o grande mérito do pensador alemão foi o de ter sido um dos primeiros a chegar ao *novo continente*

---

<sup>684</sup> Ibid., p. 40.

<sup>685</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>686</sup> Ibid., p. 50.

<sup>687</sup> Cfr. *ibid.*, p. 49.

<sup>688</sup> Cfr. Parte I - n. 419.

<sup>689</sup> Cfr. IDEM, *G.D.*, op. cit., p. 165.

<sup>690</sup> Cfr. *ibid.*, p. 175.

da *Ideia de vida*<sup>691</sup> e, apesar disso, esse mérito esbateu-se em termos da ressonância que seria de esperar, por motivos que o ensaio tenta provar estarem radicados na própria doutrina diltheyana. Reconhecendo embora que o contacto pleno com esta - só possível após o aparecimento dos volumes das suas *Obras Completas* publicados de 1927 a 1931 - lhe permitira encontrar um *estranho paralelismo*<sup>692</sup> entre os seus problemas e posições e os que ele mesmo vinha expondo na sua obra, Ortega demonstra como o trabalho de Dilthey não teve influência na filosofia da *razão vital*.

A chamada Escola Histórica representa o primeiro grande mergulho na corrente da história, com o fito de salientar as particularidades das diversas formas por esta assumidas. Depois de um Século XVIII em que a convicção de que ao homem pertence um modo de ser imutável assegurado pela sua *razão* não impediu que se começasse a entrever a possibilidade de interpretar dinamicamente os fenómenos históricos, a Escola Histórica procedeu ao levantamento de muitos tipos de documentos e dos aspectos da vida humana que lhes correspondem. Realizou, portanto, uma *descrição*, a seguir à qual se impunha o recurso a categorias novas e claras que permitissem pensar com rigor a realidade histórico-social apenas descrita. Ora, a tarefa de Dilthey que Ortega considera *genial* é precisamente a de procurar dar às *ciências humanas* cujo domínio a Escola Histórica desbravara, um fundamento próprio que as elevaria a *razão histórica*.<sup>693</sup> Daí a sua concepção de Filosofia como um conhecimento fundamental que tem por objecto todo o humano, revelado pela Psicologia, pela Filologia e pela História.<sup>694</sup>

---

<sup>691</sup> Cfr. *ibid.*, p. 166.

<sup>692</sup> Cfr. *ibid.*, p. 174.

<sup>693</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 176-186. Sobre a avaliação feita por Ortega da descoberta pelo Século XVIII da *óptica histórica* cfr. IDEM, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, op. cit., p. 648.

<sup>694</sup> Cfr. IDEM, *G.D.*, op. cit., pp. 193-195. Mais tarde, em *La idea de principio en Leibniz*, Ortega viria a denunciar como um limite da concepção diltheyana da Filosofia o facto de a ter considerado como uma possibilidade permanente do ser humano, o que, para além de contrariar as doutrinas orteguianas do homem e da origem da Filosofia - cfr. Parte II - Capp. 6 e 7 -, impediu o filósofo alemão de captar cabalmente o sentido da Filosofia como realidade histórica - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *I.P.L.*, op. cit., p. 268, p. 286 e p. 313.

Dilthey vê na Filosofia a dignidade que a distancia das formas particulares do conhecimento, porquanto busca o que o homem é na unidade de todo o seu saber, sentir e querer, devendo chegar a resultados que, pela sua evidência intelectual, sejam válidos para todos. Contudo, filosofar é um facto humano e o filósofo alemão, não obstante alguma incompletude na expressão formal das ideias riquíssimas a que vai chegando, descobre como primeira missão da Filosofia a de revelar o nível histórico em que se situa o filósofo, o que, por sua vez, implica a interpretação das situações históricas pelas quais a humanidade já passou. Ortega não poderia deixar de ser especialmente sensível a esta tese diltheyana que, sem pôr em causa a sua concepção da História como “la faena de retrotraer todo dato sobre el pasado a su fuente vital para asistir a su nacimiento, (...) para obligarlo a nacer y ser de nuevo”, colocando-o “en *status nascens*, como recién nacido”<sup>695</sup>, vinha alimentar a sua doutrina da História da Filosofia como missão filosófica essencial. No *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, o pensador madrileno deixar-nos-ia a justificação breve da compenetração entre o filosofar e a sua história que admite apenas (e exige) uma História filosófica da Filosofia.<sup>696</sup> Com a antecedência de quase uma década em relação a este prólogo de 1942, Ortega dá o devido relevo à defesa por Dilthey da História da Filosofia como propedêutica do filosofar sistemático, indicando resumidamente o paralelo possível com o pensamento hegeliano.<sup>697</sup> De facto, convencido da necessidade filosófica genuína de interpretar a história do homem, Dilthey percorre as grandes etapas já vividas pela humanidade.

Entre os resultados desse percurso, Ortega faz sobressair a conclusão diltheyana de que o intelecto pressupõe no presente a *herança do colectivo histórico*, razão pela qual se torna impossível qualquer absolutismo intelectualista e a Filosofia tem de renunciar à cons-

<sup>695</sup> Cfr. IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 56.

<sup>696</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, in *O.C.*, VI, pp. 377-418. Cfr. Parte II - Cap. 7.

<sup>697</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *G.D.*, op. cit., p. 203 - n. 1.

trução conceptual pura, a-histórica.<sup>698</sup> Porém, a esta Dilthey contrapõe o filosofar enquanto busca das condições que têm na consciência do homem todos os produtos e funções da humanidade, ou seja, a filosofia como autognose reveladora da unidade profunda que subjaz a todos os frutos das actividades da mente, nomeadamente às diversas ciências. Segundo Ortega, a maior inconsequência da reflexão diltheyana reside no facto de a sua “genial intuición de la «vida espiritual» como realidad fundamental” ter sido interceptada pela “manía epistemológica”, pela “*ontofobia kantiana y positivista*”, o que o levou a preconizar uma *teoria dos saberes exercitados pelo homem*, em vez de uma *ciência da realidade «homem»*.<sup>699</sup> Por outro lado, numa nota extensa que acrescentou ao ensaio propriamente dito aquando da correcção das provas, Ortega considera que Dilthey, apesar da sua intuição da *Ideia de vida*, opondo-se ao *racionalismo intelectual* ainda se deixou aprisionar por um *irracionalismo vital*<sup>700</sup> - posição insatisfatória para o nosso autor, que por isso propôs o seu *raciovitalismo* -, ficando “a medio caminho de su propia idea”<sup>701</sup>.

Cabe perguntar até que ponto é depreciativa esta leitura orteguiana do pensador alemão, tanto mais que conhecia já<sup>702</sup>, ao redigir *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, a obra *Lebensphilosophie und Phaenomenologie* (de 1930) em que Georg Misch faz uma avaliação altamente positiva do pensamento diltheyano por confronto com o projecto fenomenológico de Husserl e Heidegger. Regalado García - num livro escrito em tom de permanente suspeita acerca das intenções de Ortega quando refere outros pensadores - tem pelo menos razão ao mostrar que a predisposição do filósofo madrileno para assimilar a *hermenêutica da facticidade de Heidegger*<sup>703</sup> fica aquém do interesse nele despertado pela

<sup>698</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 204-208.

<sup>699</sup> Cfr. *ibid.*, p. 213.

<sup>700</sup> Cfr. *ibid.*, p. 195 - n. 2.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>702</sup> Cfr. *ibid.*, p. 173 - n. 2.

<sup>703</sup> Regalado García relaciona a predisposição referida com a revalorização da doutrina hegeliana do espírito objectivo: “(...) Ortega es uno de los muchos herederos del pensamiento de Hegel que recuperó su prestigio durante los años que preceden a la Gran Guerra, influye en un gran número de filósofos de diversas

análise da vida histórica em Dilthey - análise cujas potencialidades tinham sido, aliás, expressamente apontadas pelo autor de *Sein und Zeit*<sup>704</sup>. Parece-nos, pois, que o escrito orteguiano dedicado ao mentor da Escola de Goettingen, longe de ser um subterfúgio do filósofo espanhol para exaltar a originalidade do seu próprio pensamento e para não ter de mencionar o seu interlocutor-adversário Heidegger, segundo as exageradas teses de Regalado García<sup>705</sup>, traduz antes o reconhecimento por Ortega da primordial importância da concepção diltheyana do carácter histórico da vida; isso não o coíbe, todavia, de registar o que entrevira como limite da mesma concepção, a saber, ter dado às Ciências do Espírito a centralidade de problema filosófico que pertencia à Vida. Ao escrever sobre Dilthey em finais de 1933 e princípios de 1934, Ortega conhecia pelo menos desde há quatro anos a obra do filósofo alemão que tomava por objecto, assim como conhecia o decisivo trabalho publicado por Martin Heidegger em 1927. Portanto, consideramos que a sua opção por expor o essencial do pensamento diltheyano se deve, acima de tudo, à necessidade de exprimir em que medida ele o interpelava mais do que qualquer outro, num momento especialmente importante da formulação quase definitiva da sua doutrina da razão vital e histórica.

Partindo da correspondência trocada entre Dilthey e Husserl de 29 a 5/6 de Julho de 1911<sup>706</sup>, Miguel Baptista Pereira diz-nos, com a capacidade de síntese que o caracteriza, que “apesar de unidos abstractamente «numa teoria universal e válida do saber» e do acordo em «pontos fulcrais muito discutidos», os dois espíritos seguiram vias diferentes: Husserl a

---

tendencias como los últimos neokantianos, Ernst Cassirer y Nicolai Hartmann, los marxistas Georg Luckács y Ernst Bloch, el filósofo inglés R.G. Collingwood y el mismo Martin Heidegger (...). Ortega vive esa renovación del pensamiento hegeliano contra el positivismo y el cientifismo decimonónicos que le predispone para asimilar la hermenéutica de la facticidad de Heidegger (...).” - REGALADO GARCÍA, Antonio, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, op. cit., p. 84.

<sup>704</sup> Cfr. *ibid.*, p. 193 e ss..

<sup>705</sup> Cfr. *ibid.*, ex., p. 194, p. 196 e p. 199.

<sup>706</sup> Cfr. DILTHEY-HUSSERL, *En torno a la Filosofía como Ciencia estricta y al alcance del historicismo (Correspondencia entre Dilthey y Husserl de 29 junio, 5/6 julio y 10 julio de 1911)*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», Vol. I, nº 2 (1957), 103-124. [Edição bilingue com Introdução e notas de Walter Biemel.]

de uma Fenomenologia Pura, em que o mundo se devia captar num conhecimento objectivamente válido segundo conceitos rigorosamente universais; Dilthey a de uma filosofia, que, sendo forma histórica de vida, não conhecesse unidades ideais de valor a-temporal mas apenas dados culturais objectivamente condicionados, que devêm e desaparecem na corrente evolutiva da humanidade.”<sup>707</sup> Perante estas duas *vias* de investigação filosófica, o pensamento maduro de Ortega y Gasset *corresponde* em muitos aspectos ao de Dilthey; e distingue-se do de Heidegger, sobretudo porquanto este, seguindo Husserl no seu projecto fenomenológico da *ida até às coisas*, se adentra por uma hermenêutica ontológico-prática que padece, segundo o filósofo espanhol, quer de um excessivo misticismo, quer de uma subordinação ao Ser que, entendido como horizonte do acontecer de todos os entes, é ele próprio ingrediente de uma realidade mais radical. Contudo, a proximidade a Dilthey não impede Ortega de julgar insuficiente o caminho percorrido por aquele no relacionamento entre Vida e Razão. E, naturalmente, para o autor do *raciovitalismo* colmatar essa insuficiência passava pela compreensão da necessidade de converter a razão pura e isolada em *razão vital*.<sup>708</sup>

Dado que sabemos já que, numa das direcções da sua meditação, Ortega radica na nossa insatisfação perante o exclusivo das explicações produzidas por uma razão fisico-matemática o imperativo de procurar na história o seu próprio *logos* original e que esclarecemos o indispensável acerca da génese da consequente doutrina orteguiana, vejamos agora como discorre o pensador espanhol sobre a estrutura da vida, afirmada que estava a sua vertente diacrónica.

<sup>707</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, *Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger*, in «Biblos», Coimbra, Vol. LXV - Miscelânea em Honra do Doutor Amorim Girão (1989), 297.

<sup>708</sup> Ortega considerava, por isso, não haver *coincidência*, mas sim *paralelismo* e *correspondência* entre o seu pensamento e o de Dilthey, e, por outro lado, que a sua tese da razão vital representava um *nível mais elevado* de reflexão sobre o problema da vida - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *G.D.*, op. cit., p. 175.

Nos princípios de 1928 em *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* Ortega postulara uma *análise imediata da res gestae* ou realidade histórica que contrapôs à *reflexão metodológica sobre a historia rerum gestarum* que designou, respectivamente, como “historiología” *versus* “historiografía”<sup>709</sup>. Interessado como filósofo numa análise historiológica, não deixa de distinguir também, no mesmo ensaio, que a realidade histórica “se halla en cada momento constituída por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables - relativa o absolutamente constantes.”<sup>710</sup> A existência destas constantes permite, por um lado, que Ortega se refira nesse texto a um “*a priori* histórico” que não põe em causa o carácter individual e a diferença em virtude dos quais a História tem de ser uma ciência empírica<sup>711</sup>; por outro lado, permite-nos a nós perceber o significado e a importância da teoria orteguiana das *crenças* como o alicerce de toda a história, como a base de todo o fazer humano (pessoal ou colectivo) e, portanto, como a verdadeira seiva da *razão histórica*.

Ortega exprime o que entende por *crenças* através do confronto com *ideias*. Relembramos que em *Ni vitalismo ni racionalismo* o nosso autor aborda o pensamento de Platão e de Leibniz acerca da *razão*, concluindo que esta, enquanto procedimento por decomposição de um objecto nos seus elementos que está na base da *intelecção racional*, não pode, em relação a determinados estratos da realidade, funcionar como único instrumento de conhecimento.<sup>712</sup> Por outras palavras, Ortega sustenta que, se toda a teoria tem de ser racional, nem todo o conhecimento pode ser teórico. A partir do início da década de trinta esta tese clarifica-se, graças a um desenvolvimento da afirmação de que a estrutura própria do mundo das ideias não é a única a que temos acesso na nossa experiência. A este propósito, no supracitado texto de 1924 Ortega quase que se limita a esta breve, embora sugestiva,

<sup>709</sup> Cfr. IDEM, *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*, in *O.C.*, IV, p. 539.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 534.

<sup>711</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 534-536.

<sup>712</sup> Cfr. Parte II - n. 537.

referência: “Por todas partes tropezamos con el hecho gigante de que las cosas - números o cuerpos o almas - poseen una estructura, un orden y conexión de sus partes distintos del orden y conexión que tienen nuestras ideas.”<sup>713</sup> A partir de 1930, seja nos seus cursos universitários, seja nos seus escritos de maior divulgação, o filósofo madrileno passa a dar à distinção entre *ideias* e *crenças* um lugar fulcral, insistindo numa concepção, cuja formulação essencial foi publicada em 1940 sob o título em que se reúnem os dois conceitos-chave, *Ideas y creencias*.<sup>714</sup> Se o mundo das ideias constituísse toda a realidade, poder-se-ia aspirar a ter desta uma visão integral e estritamente racional. No entanto, conforme Ortega nos expõe, as *ideias*, que nos servem de meio para interpretarmos o mundo e a nós mesmos, são criações nossas e brotam sempre numa vida que lhes é preexistente. Por isso, “podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es ... vivir *de* ellas.”<sup>715</sup> Quando as comparamos com as *crenças*, verificamos que estas se confundem com a nossa própria realidade e que já existem antes de começarmos a pensar sobre algo. Então, enquanto as ideias aparecem na nossa vida em virtude de uma *ocupação intelectual* com as coisas, as crenças são, por seu turno, o que não precisamos de formular em teorias, porque *contamos* com elas, mesmo que permaneçam inconscientes.<sup>716</sup> Neste sentido, as ideias e a

<sup>713</sup> IDEM, *Ni vitalismo ni racionalismo*, in *O.C.*, III, p. 279.

<sup>714</sup> Cfr. Parte I - n. 420. Cfr. a distinção referida em, ex., IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 85 e ss.; IDEM, *H.S.*, op. cit., pp. 18-19; IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, pp. 154-156 e pp. 327-328; IDEM, *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, in *O.C.*, IX, p. 720 e ss..

<sup>715</sup> IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 384.

<sup>716</sup> “Conviene (...) que dejemos este término - «ideas» - para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma. Las teorías, en cambio, aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas.” - *Ibid.*, p. 385. Cfr. *ibid.*, p. 397. Também no curso dado, em 1932/1933, na sua *cátedra* de Metafísica, Ortega opõe *pensar* a *contar com* - cfr. IDEM, *L.M.*, op. cit., pp. 64-67. A mesma oposição é ainda esclarecida através do confronto entre *ter* ideias e *estar* nas crenças - cfr. IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), op. cit., p. 149 e ss.; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., pp. 288-289. “(...) cuando de verdad creemos en una cosa esta creencia no



vida intelectual aparecem como *realidade problemática* e dimensão *secundária*<sup>717</sup> em relação à base da nossa vida que as crenças constituem. “Toda nuestra conducta, incluso la intelectual - afirma Ortega em contraponto -, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos».”<sup>718</sup> De acordo com esta verificação de que é com as nossas crenças que estamos *inseparavelmente unidos*<sup>719</sup>, o filósofo espanhol defende que uma autêntica História, em vez de dar prevalência ao estudo da sucessão de certas ideias de época para época, deverá ter como tema fundamental o que determina os diferentes argumentos do drama em que a vida consiste, ou seja, as crenças em que os homens de cada uma dessas épocas estão<sup>720</sup>. Como seria de esperar, esta posição leva Ortega a preconizar também uma reforma da História da Filosofia, segundo um modelo - a que anteriormente aludimos - delineado no *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*<sup>721</sup>.

O facto de o estrato mais profundo da nossa vida ser formado por crenças em que *estamos* como em *terra firme* não nos pode tranquilizar em absoluto, nem nos dispensa de criar novas ideias, porque o que a vida tem de naufrágio e de necessidade de optar e agir numa circunstância como numa ilha desconhecida<sup>722</sup> impede-nos de nos limitarmos a viver do sistema de crenças herdado. Em situações a respeito das quais não dispomos de dados seguros, precisamos de formar uma opinião sobre elas, o que, no dizer expressivo de Or-

---

se nos presenta como idea nuestra, sino como la realidad misma.” - IDEM, *Juan Vives y su mundo*, in *O.C.*, IX, p. 516. Cfr. IDEM, *Vives*, in *O.C.*, V, p. 502.

<sup>717</sup> Cfr. IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 385 e p. 388.

<sup>718</sup> Ibid., p. 387. “La relación del hombre con su creencia y ante ella no es de libertad. Es un «no poder menos» de creerla. La creencia penetra en nosotros y se apodera de nuestra subjetividad antes de que el contenido de la creencia sea visto o entendido.” - IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 251.

<sup>719</sup> Cfr. IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 390.

<sup>720</sup> Cfr. *ibid.*, p. 391.

<sup>721</sup> Cfr. Parte II - n. 696. A distinção orteguiana entre *ideias* e *crenças* permite uma leitura mais rica de todo este prólogo e, em particular, da secção intitulada «No hay propiamente “historia de las ideas”», in ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, in *O.C.*, VI, pp. 388-393.

<sup>722</sup> Cfr. Parte II - Cap. 3.

tega, acontece com evidência quando na “área básica de nuestras creencias se abren, aquí o allá, como escotillones, enormes agujeros de duda.”<sup>723</sup> Semelhante à crença de que é, inclusive, um modo<sup>724</sup>, a *dúvida* coloca-nos também perante uma realidade - daí que neste caso digamos ainda que *estamos* na dúvida. Mas trata-se de uma realidade *duvidosa*, ambígua, instável, que um outro registo corrente da linguagem, *encontrar-se num mar de dúvidas*, traduz bem. Situada no mesmo plano primordial das crenças, a dúvida introduz instabilidade num âmbito tido como sólido e, por isso, inquestionado; contrapondo-se à terra firme em que se instala, o que é duvidoso surge como o resultado de se estar em crenças antagónicas, lançado de uma para outra, sem solo onde pousar os pés, antes num vaivém que a imagem das ondas do mar pode ilustrar.<sup>725</sup>

A característica principal de uma situação de dúvida é não sabermos o que fazer face ao duvidoso e, apesar disso, como alerta Ortega, é a insegurança gerada no terreno das nossas crenças que nos leva a reagir, esforçando-nos por *sair da dúvida*.<sup>726</sup> É então que o ser humano cria novas ideias e inventa *figuras imaginárias de mundos*<sup>727</sup> nos quais as ideias se organizam em sistemas, que ele formula através de teorias. Reencontramos aqui a aceção de *mundo* - esclarecida em *En torno a Galileo*<sup>728</sup> - que, juntamente com a concepção da *vida* como constante busca de orientação e realização numa determinada circunstância, representa um pilar fundamental da doutrina orteguiana do *homem* e da inevitabilidade da *Metafísica*<sup>729</sup>. Para já, salientemos como, a despeito da importância das crenças insistentemente-

<sup>723</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *I.C.*, op. cit., p. 392.

<sup>724</sup> “(...) la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo.” - *Ibid.*

<sup>725</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 393-394. Cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 291.

<sup>726</sup> “Al sentirse caer en esas simas que se abren en el firme solar de sus creencias, el hombre reacciona enérgicamente.” - IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 394. Cfr. IDEM, *O.E.F.*, op. cit., p. 417.

<sup>727</sup> Cfr. IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 394, pp. 399-400 e pp. 404-405.

<sup>728</sup> Cfr. Parte II - n. 656.

<sup>729</sup> Cfr. IDEM, *L.M.*, op. cit., pp. 97-101.

mente vincada por Ortega, a invenção de ideias, a sua organização sistemática, a sua formulação em teorias ganham no discurso do nosso filósofo uma relevância justificada com originalidade e que acautela o risco de desembocar em qualquer forma de idealismo.

Não se pode, sem graves consequências para a compreensão da vida humana, esquecer o peso que a razão e a actividade teórica nela têm. Ortega sublinha bastante esta dimensão do ser humano, ao mesmo tempo que a confronta com a realidade radical, prévia às interpretações ideadas pelo homem, a realidade enigmática que a razão - previamente demarcada de *intelecto*<sup>730</sup> - pretende conhecer. Partindo da distinção entre *crenças* e *ideias*, o pensador espanhol não se limita a reclamar uma maior atenção para as diferenças entre as *convicções* que *somos* e as que *temos*: eleva as duas categorias contrapostas a utensílios da análise histórica que reputa imprescindível. As crenças, enquanto elemento constituinte da vida de cada um mas com uma *vigência* independente da aceitação individual<sup>731</sup>, remetem-nos desde logo para o plano da vida colectiva e são condição de possibilidade da meditação sobre as mudanças históricas, em particular sobre as *crises* históricas. Estas, definidas por Ortega como o que se verifica sempre que “al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo”<sup>732</sup>, obrigam os que as vivem a pensar, a produzir novas interpretações em que possam crer e reencontrar alguma segurança, passada a terrível experiência de perda ou desorientação. Por outro lado, como objectos de uma leitura histórica - de que são exemplo os interessantes estudos de Ortega sobre a época em que nasceu Galileu e sobre a decadência do Império Romano<sup>733</sup> - as *crises* revelam talvez melhor do que nenhuma outra situação a interdependência entre crenças e ideias, bem como a necessidade vital de ambos os tipos de convicções. Quanto à actividade teórica, remetida ao seu papel

---

<sup>730</sup> Cfr. Parte II - n. 608 e n. 609.

<sup>731</sup> Cfr. Parte II - n. 630.

<sup>732</sup> IDEM, *T.G.*, op. cit., pp. 69-70. Cfr. Parte II - n. 667.

<sup>733</sup> Cfr. IDEM, *T.G.*, op. cit.; IDEM, *Del imperio romano*, *O.C.*, VI, pp. 53-107.

de instrumento para a vida não perde dignidade, antes pelo contrário, pois dela depende a ultrapassagem da dúvida, isto é, da situação em que, com mais ou menos radicalidade - conforme se trate ou não de uma crise histórica -, não sabemos o que fazer. Uma vez que decidir o que fazer é na filosofia orteguiana essencial à vida, sair da dúvida é favorável ao viver, a cuja *seriedade* Ortega discretamente vincula o pensamento<sup>734</sup>.

Em 1922, o filósofo referira que as ideias possuem duas caras: uma, que as liga aos homens que as criam e a que corresponde *eficiencia subjectiva*, se proporciona satisfação intelectual; outra, pela qual as ideias pretendem ser espelho da realidade e de que depende o seu valor de verdade ou *eficiencia objectiva*.<sup>735</sup> É nesta última acepção que a ideia deve, como uma luva de pele que se cinge à mão que a calça, adaptar-se na medida do possível à forma autêntica dos fenómenos que define.<sup>736</sup> De igual modo em *Ideas y creencias* Ortega, sem deixar de registar que *una idea nunca é igual à coisa a que se refere*<sup>737</sup>, reconhece ao agir intelectual uma importância decisiva enquanto meio de acesso ao real. Assim, longe quer das tentações idealistas e racionalistas, quer das contrárias em que cabe a concepção unamuniana da inteligência como inimiga da vida e necrófila<sup>738</sup>, o filósofo madrileno associa

<sup>734</sup> Para além da remissão feita na Parte II - n. 730, cfr. IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, p. 158, donde extraímos estas palavras: “El pensamiento no es un juego. El juego es (...) *pasatiempo* ... El pensamiento, en cambio, crea concepciones del mundo y de la vida, que transubstanciadas en creencias serán como vastos continentes donde vivirá alojada la humanidad, a veces durante centurias.” E na continuação: “El pensamiento hace posible la vida humana porque él permite al hombre imaginar, proyectar el porvenir y afrontarlo. Si de pronto toda interpretación del mundo sufriese un síncope integral y se quedase el hombre sin saber qué iba a pasar mañana siquiera en sus líneas generales (...), sucumbiría fulminado de terror.” Note-se que Ortega nem sempre usa a palavra *jogo* no sentido de *pasatiempo* e, por paradoxal que pareça, no contexto em que destaca a sua riqueza, bem como a sua *peculiar seriedade* que consiste em *cumprir as regras* - cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 307 - é precisamente quando o opõe à “abrumadora seriedad de la vida” - cfr. *ibid.*, p. 306. Evocando, ex., a tese de Poincaré da Matemática como um corpo convencional, Ortega sustenta que toda a teoria se assemelha, em contraposição ao plano das crenças, a um jogo - cfr. *ibid.*, p. 288, p. 306 e p. 314 -; um jogo sério, em suma. Cfr. Parte II - n. 980.

<sup>735</sup> Cfr. IDEM, *Temas de viaje*, in «El Espectador» - IV, op. cit., p. 370.

<sup>736</sup> Cfr. IDEM, *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, in *O.C.*, IX, p. 717.

<sup>737</sup> Cfr. IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 402.

<sup>738</sup> Cfr. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida - en los hombres y en los pueblos*, in *O.C.*, VII., ex., p. 129, p. 162 e p. 214.

às ideias, à sua criação e ao seu uso pelo pensamento uma função que é indispensável, tanto para o viver, como para a compreensão da sua razão histórica.

## CAPÍTULO 6 - HOMEM: O CENTAURO ONTOLÓGICO

Basta ter presente o sentido nuclear da vida humana em Ortega y Gasset e a correspondente doutrina do conhecimento da multiplicidade de aspectos ou perspectivas constituintes da realidade através dos diversos pontos de vista dos sujeitos particulares, para inevitavelmente estar perante uma concepção fundamental de homem. Muito do que analisámos nos capítulos anteriores autoriza a conclusão de que, ao longo de toda a sua vida e dos primeiros aos últimos escritos, Ortega revela um esforço por meditar sobre o homem, formando a seu respeito uma ideia cada vez mais rica, mais conforme com a sua realidade, mais capaz de o revelar nas suas limitações e nas suas potencialidades.

Enquanto a tradição afirmava o homem como *animal racional* e baseava neste adjectivo a superioridade do ser humano em relação a todos os outros, Ortega coincide com Dilthey ao considerar que o que define o homem é a sua *história*<sup>739</sup> e que acerca dele apenas podemos dizer estar *a caminho de ser racional*<sup>740</sup>. Se o homem dispusesse desde sempre do poder a que chamamos *razão* como se de uma faculdade dada se tratasse, os nossos antepassados poderiam desde sempre ter recorrido a ela sem necessidade de enfrentar todas as dificuldades que o desenvolvimento dos seus desejos de racionalização lhes foi levantando. Ortega sublinha que esse percurso, lento e penoso, que registou inclusive retrocessos, não terminou ainda e continua a impor-se ao homem como uma *obrigação*: “La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir (...)”<sup>741</sup>

<sup>739</sup> Cfr., ex., Parte II - n. 680.

<sup>740</sup> “(...) Como decían los teólogos a otro propósito, el hombre está *in via*, está en camino de llegar a ser racional: nada más.” Para o ilustrar Ortega recorre a uma comparação simples, mas clara: “Decir (...) del hombre que es racional representa algo así como decir del vecino de Castuera que es madrileño porque ha tomado el tren para Madrid.” - IDEM, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, in *O.C.*, VI, p. 471.

<sup>741</sup> IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 314. Cfr. IDEM, *E.A.*, op. cit., pp. 304-305; IDEM, *Vives*, in *O.C.*, V, pp. 497-498.

O inelutável de buscar a racionalidade própria do real não resulta, portanto, do exercício de uma faculdade com mecanismos automáticos, antes é em dependência do viver, das suas carências, dos seus desafios que a razão se manifesta como função vital, segundo o nosso autor. Este admite até mais do que uma vez que seja a *imaginação* o que melhor caracteriza o homem<sup>742</sup>.

De facto, o núcleo íntimo de cada um de nós impele-nos a inventar projectos de ser e de fazer e, de acordo com a reflexão orteguiana, somos forçados a antecipar o futuro, conforme as circunstâncias em que nos encontramos mergulhados como náufragos. Ortega conclui, por isso, que o homem cria então as ideias que lhe permitem ocupar-se das coisas em seu redor, bem como inventa uma figura de vida e, com ela, o personagem que vai ser. É neste sentido que o filósofo afirma que o homem “es novelista de sí mismo”<sup>743</sup> e “está condenado” a sê-lo<sup>744</sup>, o que concede à vida o carácter de *género literário*<sup>745</sup>.

Aliciados pela concepção acima sintetizada, atendamos em seguida a alguns dos seus desenvolvimentos que nos parecem particularmente frutuossos em termos de implicações pedagógicas.

Ortega vê na possibilidade de o homem ser protagonista de um número indeterminado de formas de vida, apesar dos limites espaço-temporais impostos pelas suas circunstâncias, uma prova cabal de que é uma realidade de grande plasticidade. “El hombre - escribe em 1935 - es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se

<sup>742</sup> Cfr. IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 29; IDEM, *I.C.*, op. cit., pp. 403-405; IDEM, *I.H.U.*, op. cit., pp. 189-190 e p. 207; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., pp. 160-162 e p. 289.

<sup>743</sup> Cfr., ex., IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 137; IDEM, *M.T.*, op. cit., p. 335; IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 29; IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 34; IDEM, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, op. cit., p. 422.

<sup>744</sup> Cfr. IDEM, *I.C.*, op. cit., p. 405.

<sup>745</sup> Cfr. IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 29.

quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser *as you like*.”<sup>746</sup>

Com efeito, se o seu ser estivesse determinado à partida, o homem não poderia escolher projectos, não precisaria de fazer opções, não teria de ser criador. Contudo, enquanto entidade potencial, ele pode, precisa e tem de decidir em cada momento o que vai ser no seguinte. O que constitui a sua maior dignidade é, simultaneamente, o seu maior problema. E não se trata apenas de poder e ter de escolher o futuro, fazendo trabalhar constantemente a sua *máquina de preferir*<sup>747</sup>, mas também de realizar a sua ânsia de ser algo de acordo com o seu próprio vigor, pois a “alma que piensa, siente y quiere por *contagio* es un alma vil”<sup>748</sup>. Em suma, resolver um problema *intransferível*<sup>749</sup>, eis o que caracteriza o viver humano.

O homem é, segundo Ortega, uma espécie de *centauro ontológico*<sup>750</sup>, imagem através da qual quer exprimir a especificidade humana que permite apreender o paradoxo da sua vida, a saber, *ser sobretudo o que ainda não é*<sup>751</sup>. Em parte é um ser *natural*, está imerso na natureza; e em parte transcende-a. Dado que o que tem de natural se realiza por si mesmo, é o *extranatural* que sente como problemático e como seu autêntico ser. No entanto, esta parte, não sendo algo de actual, de realizado desde logo, é *mera pretensão de ser*.<sup>752</sup> Assim

<sup>746</sup> IDEM, *Un rasgo de la vida alemana*, in *O.C.*, V, pp. 199-200. Cfr. IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 34.

<sup>747</sup> Ortega recorre mais do que uma vez a esta imagem, como equivalente de outras mais correntes, para significar a faculdade valorativa - cfr. IDEM, *Tierras de Castilla - Notas de andar y ver*, in «El Espectador» - I, op. cit., p. 45; IDEM, *En defensa de Unamuno*, in *O.C.*, X, p. 268; IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 433; IDEM, *Juan Vives y su mundo*, in *O.C.*, IX, p. 513.

<sup>748</sup> IDEM, *Para los niños españoles*, in *O.C.*, IX, p. 438. “La vida como imitación es la vida como falsificación.” - IDEM, *Antitópicos*, in *O.C.*, XI, p. 147.

<sup>749</sup> “(...) nuestra existencia es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que pueda transferir la solución a otro ser (...)” - IDEM, *L.M.*, op. cit., p. 36. “(...) cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer (...). Esta decisión es intransferible (...). Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión, sino tan sólo su mecanismo.” - IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 23. Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 405; IDEM, *Antitópicos*, op. cit., p. 149; IDEM, *Juan Vives y su mundo*, op. cit., p. 512.

<sup>750</sup> Cfr. IDEM, *M.T.*, op. cit., p. 338.

<sup>751</sup> Cfr. Parte II - Cap. 3 (em particular n. 373).

<sup>752</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *M.T.*, op. cit., p. 338.



se compreende que o homem seja a única entidade no Universo cuja condição consiste em *ser o que ainda não é* e a sua vida seja, numa outra tese orteguiana já referida, uma actividade que executamos em função do futuro.

Igualmente importante é a consequência de que cada um de nós não pode estar certo em cada instante de que no seguinte vai continuar a ser. Numa comparação a que recorre em diversas ocasiões, Ortega menciona, como decisiva, esta diferença entre o homem e os outros seres: enquanto o peixe pode estar seguro de ser peixe ou a pedra de ser pedra e o tigre não pode deixar de ser tigre - no sentido de que sê-lo é a sua qualidade constitutiva -, nós vivemos cada momento da nossa vida como puro perigo, como risco constante de nos desumanizarmos, de deixarmos de ser<sup>753</sup>. Se, como queria a tradição, o homem fosse dotado de pensamento de uma vez para sempre e se sentisse possuí-lo com a segurança com que se possui uma qualidade constitutiva, estaria seguro de ser homem como o peixe de ser peixe. Mas não, ele nunca pode estar certo de poder exercitar o seu pensamento, como não pode, aliás, estar completamente seguro de qualquer das suas aquisições.

Transposta para o homem a nota de insegurança que caracteriza a sua vida, Ortega acaba por sustentar que tudo o que àquele diz respeito, seja a sua personalidade individual, sejam as suas múltiplas criações, está sujeito a desvanecer-se. “La condición del hombre es, pues, incertidumbre substancial.”<sup>754</sup> Articulando esta conclusão, publicamente expressa em 1939, com a de que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene ... historia*”, formulada em *Historia como sistema*<sup>755</sup>, verificamos que o autor joga com os conceitos de *substância* e *substancial* para acentuar a peculiaridade de um ser que quando muito tem de substancial a insegurança; que *não é* (no sentido tradicional de *ser*) e cuja *consistência* se reduz

<sup>753</sup> Cfr., ex., IDEM, *E.A.*, op. cit., pp. 304-305; IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, p. 215.

<sup>754</sup> IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 305. Um pouco antes na mesma lição em que formulou essa conclusão, Ortega afirma: “*Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él*” - Ibid., p. 301.

<sup>755</sup> Cfr. IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 41.

(paradoxalmente para a tradição metafísica) à sua insubstancialidade, mutabilidade e história.

Sem o prurido de evitar os riscos de antropocentrismo, de historicismo, de relativismo, Ortega segue o trilho da sua reflexão e expõe com entusiasmo uma concepção do homem como, por essência, um drama, uma aventura constante ou o equilíbrio sempre instável entre ter de ser e poder não ser. Livre de uma forma pré-determinada de ser, o homem precisa, porém, de realizar um destino singular, o que passa por ter de inventar a correspondente figura para ser autêntico. O supremo imperativo de autenticidade ou de verdade<sup>756</sup> assume, por conseguinte, o aspecto de *imperativo de invenção*<sup>757</sup>. Uma vez que sabemos que para o nosso filósofo o homem, embora possa ser de maneiras muito diversas, só se realizará autenticamente se a que escolher coincidir com o seu *projecto vital*, percebemos melhor o sentido da *insegurança*, do *drama* e da *perplexidade*<sup>758</sup> da sua vida que se devem à unicidade - quantidade e qualidade - da opção a que está profundamente obrigado.

Um ser que depende da consciência dramática da sua constitutiva insubstancialidade, que tem de criar permanentemente para subsistir e compensar o facto de nada de substantivo lhe ter sido dado à partida, um ser assim não pode ser definido como *res*, nem sequer como *res cogitans*. Na sua busca de segurança, o homem sente necessidade de saber e vê-se obrigado a organizar as suas actividades psíquicas sob a forma de pensamento. Não é *sapiens*, mas *insipiens*, já que a sua diferença, o seu *privilégio* é a ignorância<sup>759</sup>: “Ni Dios ni la bestia ignoran - aquél, porque posee todo el saber, y ésta porque no lo ha menester”<sup>760</sup>, escreve Ortega com o intuito de ligar uma concepção original do pensamento a uma doutrina não-cartesiana do homem. Primeiramente, o homem precisa de actuar sobre as coisas e

<sup>756</sup> Cfr. Parte II - Capp. 3 e 4.

<sup>757</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *P.A.*, op. cit., p. 29.

<sup>758</sup> Cfr. IDEM, *L.M.*, op. cit., pp. 75-76; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 290; IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 104.

<sup>759</sup> Cfr. IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 308. Cfr. IDEM, *¿Qué es conocimiento?*, op. cit., p. 148; IDEM, *Prospecto del Instituto de Humanidades*, in *O.C.*, VII, p. 23.

<sup>760</sup> IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 308.

os outros homens que o rodeiam e, *por isso*, precisa de pensar. Por outras palavras, os processos intelectuais são fruto dos planos que o homem cria e executa para poder viver<sup>761</sup>, o que justifica, segundo Ortega, que se corrija a compreensão habitual do *Cogito, ergo sum* de Descartes e, em vez de se considerar como primeiro degrau da reflexão filosófica a ideia de que *existio porque penso*, se considere a de que *penso porque existio*<sup>762</sup> ou, preferentemente, *penso porque vivo*<sup>763</sup>.

Importa-nos referir agora o sentido de *cultura* que, mais ou menos explicitamente, atravessa o discurso orteguiano com regularidade. A despeito do uso do termo em diversas acepções, *cultura* tem em Ortega um significado que funciona como uma espécie de denominador comum de todas elas. E encontramos-lo justamente em ligação com o que vínhamos expondo.

Perdido no labirinto da vida o homem procura caminhos que lhe permitam atravessá-lo, correndo o mínimo de perigos. Reage, pois, à sua sensação de perda e, como resultado primordial dessa busca, desta reacção, vai encontrando ideias claras e firmes sobre o Universo, bem como todas as outras criações que nelas se baseiam; em suma, vai encontrando o que integra a cultura. Por isso, em coerência com o todo da sua meditação e da linguagem que a exprime, Ortega pode sintetizar, num texto da importância de *Misión de la Universidad*, que cultura “es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que

<sup>761</sup> “Tal vez no hay injusticia mayor que atribuir a la «naturaleza» humana - «naturaleza» es el conjunto de lo que nos es regalado y que poseemos *a nativitate* - el inmenso repertorio de procedimientos intelectuales que el pobre ente llamado «hombre» ha tenido que agenciarse con tenaz esfuerzo para intentar extraerse a sí mismo del enigmático pozo en que cayó al existir.” - IDEM, *A.S.P.*, op. cit., p. 530. Cfr. IDEM, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in *O.C.*, VI, pp. 351-352.

<sup>762</sup> Cfr. IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), op. cit., pp. 193-194.

<sup>763</sup> Cfr., ex., IDEM, *Filosofía pura*, in *O.C.*, IV, p. 58; IDEM, *En el centenario de una Universidad*, in *O.C.*, V, p. 472; IDEM, *P.A.*, op. cit., p. 52; IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 304; IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, p. 194. Com idêntica justificação, Ortega propõe também uma nova leitura (nem fácil, nem exclusivamente cronológica como é vulgar, mas reveladora de uma relação causal) da locução latina *Primum est vivere, deinde philosophari* - cfr. *ibid.*, p. 191; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., pp. 268-269.

su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento.”<sup>764</sup> Numa espécie de resposta à instabilidade da vida espontânea e imediata, à descontinuidade das impressões e à realidade *in via*<sup>765</sup> que o constitui, o homem tem de criar ou recriar um instrumento graças ao qual possa conduzir-se entre as coisas com alguma segurança. A cultura é esse instrumento; não algo de exterior à vida, nem algo a que esta possa por inteiro reduzir-se, mas, no dizer das *Meditaciones del Quijote*, um seu *momento*, “el momento de seguridad, de firmeza, de claridad”<sup>766</sup>. Na verdade, perto do final da «Meditación Preliminar» da sua primeira grande obra, Ortega afirma, liberto já da sedução neokantiana, que a cultura - designadamente o conceito, a razão, o pensamento - é um modo da própria vida em que esta “refractándose (...) dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación”<sup>767</sup>.

Clarificar, ordenar, interpretar o que nas circunstâncias se apresenta como obscuro, desordenado e complexo é visto pelo filósofo espanhol, tanto como seu propósito pessoal, quanto como uma missão de todo o homem. Daí que evocasse com frequência Goethe - repetindo: “Yo me declaro del linaje de esos / Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”<sup>768</sup> - e conferisse ao conhecimento e à verdade uma dimensão ética que já referimos<sup>769</sup>. Dizer que o homem tem a missão de clarificar as coisas equivale a dizer que ele tem de as revelar, de lançar luz sobre elas, descobrindo o que são para além da sua pura aparência. Por uma exigência íntima de verdade - mencionada sobretudo nos escritos de juventude - e por necessidade também constitutiva - explicitada nos escritos da maturidade - cada um de nós está, na concepção antropológica orteguiana, obrigado a conquistar a clareza de tudo o que o rodeia e da sua conduta autêntica nesse mundo envolvente.

<sup>764</sup> IDEM, *M.U.*, op. cit., p. 321.

<sup>765</sup> Cfr. IDEM, *A.S.P.*, op. cit., p. 540; IDEM, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, in *O.C.*, IX, p. 647.

<sup>766</sup> IDEM, *M.Q.*, op. cit., p. 355.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>768</sup> *Ibid.*. Cfr. IDEM, *Hacia una mejor política*, in *O.C.*, X, p. 368; IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 314; IDEM, *I.H.U.*, op. cit., p. 73; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 298.

<sup>769</sup> Cfr. Parte II - Cap. 4.

Uma vez mais apercebemo-nos do vínculo de interdependência entre *eu* e *circunstância* que se traduz numa das teses fundamentais da filosofia em análise: sem a minha interpretação a circunstância não poderia revelar as suas potencialidades mais profundas, nem eu poderia sem a circunstância fazer projectos, agir, viver. Clarificadora de toda a realidade e primordialmente da que Ortega designa *radical*, a cultura é, afinal, um instrumento da minha realização e da realização da circunstância, cujo aperfeiçoamento me incumbe<sup>770</sup>. Cultura e plenitude da vida vêm, portanto, a ser um mesmo vector do pensamento orteguiano. Em função dele ganha força o papel instrumental e indispensável dos conceitos que caracterizámos no início do capítulo anterior: sem os conceitos o homem não poderia ver claramente o concreto, descobrir para a vida a orientação de que carece ou produzir as interpretações em que procura ter da realidade a máxima perfeição, a verdade.

Em resumo, o sistema que integra todos os frutos da acção clarificadora do homem na circunstância, quer dizer, a cultura é condição de possibilidade da vida humana no sentido radical em que Ortega a pensa. Por outro lado, não deixemos de ter presente o alerta do filósofo contra a confusão entre essa realidade radical que é o objecto supremo do nosso conhecimento e o *logos* dela extraído. “La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo”<sup>771</sup> - eis a fórmula que, no nosso ponto de vista, melhor traduz aqueles dois aspectos cruciais da reflexão orteguiana.

A importante meditação de natureza sociológica que Ortega desenvolve parece-nos compreensível apenas à luz da sua concepção de homem e de cultura como a missão em que este vê confluirem todos os seus imperativos. Sob este prisma percebemos que a riqueza de *La rebelión de las masas* transcende muito o que é possível apreender de uma primeira lei-

<sup>770</sup> “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliaria, para que logre esa plenitud.” - ORTEGA Y GASSET, José, *M.Q.*, op. cit., p. 311.

<sup>771</sup> IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 169.

tura da obra. A análise feita em 1930 da situação da Europa no princípio do nosso século como resultado do domínio do *homem-massa*, da sua vulgaridade, da sua incapacidade de respeitar normas e de se esforçar por fidelidade a um projecto, é para Ortega uma ocasião de provar que a qualidade humana da vida não é proporcional ao crescimento do repertório das possibilidades vitais. Mais ainda, o homem desperdiçará as facilidades de vária ordem que ao longo da história se foram entesourando, se não tomar consciência da insegurança e do dramatismo da vida humana, seja a sua, individual, seja a colectiva. É essa consciência que nos incita a estar despertos e a atender à razão histórica, verdadeira compreensão da vida no seu acontecer, como no-lo propõe Ortega nos seus escritos posteriores.

Fidelidade de cada ser humano ao seu fundo íntimo e fidelidade ao destino histórico e social unem-se estreitamente num sistema em que *o homem não tem outra realidade a não ser a sua vida*<sup>772</sup> e esta é *por si mesma histórica*<sup>773</sup>. Portador da primazia de nele a vida se revelar no seu modo de ser radical, o homem está, todavia, chamado a pagar constantemente o preço dessa primazia, ou seja, a coincidir na prática com o personagem que tem de ser, cumprindo a sua missão de verdade, sendo, numa palavra, autêntico.

Vida humana, diz Ortega com insistência sobretudo a partir de 1929, é a *minha vida*<sup>774</sup>. Marcando assim o carácter único da realidade das realidades, da *realidade radical* ou *primordial*, o filósofo faz impender sobre cada homem - que na relação com a sua circunstância é o pólo que torna possível à vida *existir para si mesma*<sup>775</sup> - a obrigação irrecusável de salvaguardar a autenticidade pessoal do seu viver. O desrespeito por este imperativo pode revestir-se de vários aspectos, consoante a impreparação, a falta de nobreza ou a patologia que impedem o homem de *se desbarbarizar*. Nestes casos a vida própria, com todas as suas exigências de ser mais vida e mais verdadeira, falsifica-se, originando formas

<sup>772</sup> Cfr. IDEM, *Lo que más falta hace hoy*, in *O.C.*, V, p. 238.

<sup>773</sup> Cfr. IDEM, *L.M.*, op. cit., p. 76.

<sup>774</sup> Cfr. Parte II - n. 357.

<sup>775</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., pp. 414-415.

de vida impessoal com diversos âmbitos de repercussões que *La rebelión de las masas* bem questionou. O *império* do tipo de «homem» que, independentemente dos grupos sociais a que pertença, é incapaz de aspirar a cumprir princípios, a regular-se por normas, representa a ausência de força criadora, de clarificação do real e das relações humanas, de ausência de ideias e, portanto, de cultura. Esse tipo *anómalo* de «homem» que age sem razões, que nada quer justificar, que não se esforça por viver de forma esclarecida é o maior dos *bárbaros*, para usarmos a linguagem de Ortega, ou o oposto do homem *culto*, do homem por excelência.

Discernir entre vida autêntica, verdade e destino próprio, por um lado, e inautenticidade, falsificação e rebelião, por outro, não esgotava todas as direcções possíveis para a plurifacetada filosofia orteguiana. Dado que a vida humana é no seu sentido primeiro vida individual, mas cada um de nós coexiste com outros seres humanos, a reflexão antropológica de Ortega mescla-se inevitavelmente com as interrogações sobre a convivência e sobre os fenómenos sociais.

O *curso* de «Seis lecciones sobre el hombre y la gente» que o filósofo madrilenho deu em Buenos Aires (e a que se seguiria um outro mais breve) começou, em 1939, com a importante *lição* sobre *Ensimismamiento y alteración* desde logo aparecida em livro.<sup>776</sup> Esse seria o ponto de partida da publicação de um pensamento sistemático de cariz sociológico que só postumamente, em *El hombre y la gente*<sup>777</sup>, tomaria forma aproximada à que Ortega previra muitos anos antes<sup>778</sup>. Sobretudo durante as duas últimas décadas da sua vida, o filó-

<sup>776</sup> A lição foi originalmente publicada in IDEM, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939. Cfr. Parte I - n. 425. Cfr. IDEM, *E.A.*, op. cit. Porém, antes dos cursos na Argentina, Ortega proferira já em 1934, em Valhadolid, uma conferência sobre «El hombre y la gente».

<sup>777</sup> Cfr. Parte I - n. 450.

<sup>778</sup> Numa nota de *Historia como sistema*, cuja versão original data de 1935, Ortega anuncia como próximo um livro precisamente com o título *El hombre y la gente* - cfr. IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 38 - n. 1.

sofo concretiza em múltiplas ocasiões, no país (Valhadolid) e no estrangeiro (Argentina, Alemanha, Suíça), o “intento leal de una sociología donde no se eludan (...) los problemas verdaderamente radicales”<sup>779</sup>. O livro publicado em 1957 - principalmente com base no texto do *curso* com o mesmo título professado em 1949/1950 no *Instituto de Humanidades* -, é disso, sem dúvida, a melhor prova. Como capítulo «I», nele se inclui sem grandes alterações a reflexão de 1939 sobre o alcance da possibilidade, exclusiva do homem, de se *ensimesmar*.<sup>780</sup> Mencionamos essa inclusão por se nos afigurar de extrema relevância que qualquer trabalho de investigação sociológica se alicerce de modo explícito num pensamento sobre o homem e as diversas dimensões da sua vida em que a social se articula. Ora, *El hombre y la gente* pode ser nomeadamente quanto a este aspecto um bom exemplo.

Ortega recorre às ideias fundamentais da sua doutrina sobre a vida humana e sublinha que, em certos períodos de concentração, o homem é capaz de, através de um considerável esforço, *suspender a sua ocupação directa com as coisas e meter-se dentro de si*. Esta capacidade humana de atender à intimidade própria, retirando-se *virtual e provisoriamente do mundo*, permite, por sua vez, que o homem regresse depois, ao que está fora dele, já em posse de *si mesmo*. As palavras *pensar e meditar* parecem a Ortega moedas demasiado gastas pelo uso para poderem traduzir essa operação que prefere designar por *ensimesmar-se*.<sup>781</sup> “Nótese - esclarece a propósito - que esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener donde meterse, donde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo.”<sup>782</sup> A análise posterior deste facto especificamente humano leva Ortega a pôr em

---

<sup>779</sup> Ibid..

<sup>780</sup> «Ensimismamiento y alteración» será agora objecto de uma referência que tem em vista o todo de *El hombre y la gente*, pelo que as citações bibliográficas dirão respeito a este último texto.

<sup>781</sup> Cfr. IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 84.

<sup>782</sup> Ibid..



relevo ainda um terceiro poder, que é o de o homem, tendo-se apropriado do seu *intus*, passar a tê-lo como referência na sua relação com as coisas.

Tanto na história de cada homem, como na da trajectória humana em geral, o ensimesmamento pode ser considerado um de três momentos essenciais que se vão repetindo, ciclicamente. No primeiro, o homem sente-se perdido entre as coisas e, por isso, vive na *alteração*, que é própria de todas as formas de existência zoológica. Contudo, pode mediante um esforço enérgico retirar-se para o interior de si mesmo e formar ideias sobre as coisas, bem como sobre as hipóteses de delas se assenhorear - é este o momento de *ensimesmamento*, que assenta numa educação muito lenta da capacidade de concentração e constitui uma conquista humana. Depois, o homem volta a mergulhar no mundo, para nele actuar de acordo com um plano que concebeu no momento anterior - esta *acção* é o que de primordial há no destino humano e é em função dela que o homem necessita de pensar.<sup>783</sup> Da análise destas etapas que se repetem na história humana e têm permitido a sua peculiar evolução, Ortega retira a importante conclusão de que “*no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimesmamiento no es sino un proyectar la acción futura*”<sup>784</sup>. Assim unidas com laços inquebráveis, *theoria* e *praxis* são no pensamento orteguiano duas dimensões essenciais do viver humano. Como tantas outras vezes, Ortega denuncia aos destinatários de *El hombre y la gente* o perigo de desenraizar o pensamento do seu lugar próprio na vida humana e a inversão entre vida e cultura, acção e contemplação resultante da idolatria da inteligência pelo *intelectualismo*. No entanto, isso não significa a aceitação da doutrina *voluntarista* que, ao divinizar a acção pura, põe em causa a capacidade de o homem se recolher no seu íntimo.<sup>785</sup>

<sup>783</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 85-88.

<sup>784</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>785</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 93-94. “A la aberración intelectualista que aísla la contemplación de la acción, ha sucedido la aberración opuesta: la *voluntarista*, que se exonera de la contemplación y diviniza la acción pura.” - *Ibid.*, p. 94.

Constantemente atento ao que se passava na Europa do seu tempo, Ortega insurge-se, aliás, contra a ausência de reflexão fomentada pelos demagogos que, procurando manter os homens sempre em multidões, se comportam como *empresários da alteração*.<sup>786</sup> Em contraste sobressai uma das teses fundamentais da reflexão orteguiana: o homem só na *solidão* pode reconstruir a sua pessoa, pelo que, se não puder entrar dentro de si, recai na animalidade.<sup>787</sup>

A vida humana revela-se-nos, por consequência, no seu aspecto de imperativa viragem do homem para dentro de si mesmo. “Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible.”<sup>788</sup> O homem não pode deixar de decidir, de sentir, de querer na sua *solidão radical*.<sup>789</sup> Mas esta condição característica da sua vida, ao contrário do que tendemos a julgar, implica a existência de *outras coisas* - entre as quais estão os outros seres humanos; só assim tem propriamente sentido falar em estar só, que é, na expressão de Ortega, “un *quedarse solo*” em relação aos outros com que se está, ou seja, um estar “*solo con ellos*”.<sup>790</sup>

Tudo aquilo com que cada homem está na sua radical solidão constitui o seu *contorno* ou *circunstância*. Sem deter a sua reflexão, solidamente alicerçada nas doutrinas que já abordámos, o nosso filósofo interroga o *mundo* na acepção de elemento que nos é exterior, com o qual estamos sempre e, apesar disso, sempre permanece como *absolutamente outro*. O seu vínculo com cada um de nós é de tal ordem que, embora sem nunca poder ser-nos redutível, a sua *verdade radical* consiste em ser *algo para* ou *algo contra* nós: trata-se de um mundo de *pragmata*, de meios e instrumentos, ou pelo contrário de deficiências e obstáculos, numa palavra, de *importâncias*.<sup>791</sup> Então, Ortega considera que neste sentido mais profundo o que integra o mundo não tem por si mesmo ser e que todos os restantes

---

<sup>786</sup> Cfr. *ibid.*, p. 95.

<sup>787</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>788</sup> Cfr. *ibid.*, p. 96.

<sup>789</sup> Cfr. *ibid.*, p. 105.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>791</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 110-111.

sentidos e formas de verdade descobertos pelo homem através do seu agir plurifacetado se enquadram nessa verdade originária que não pode ser esquecida.

Por seu turno, o homem tem na circunstância - a todo o momento composta de *coisas presentes*, do *horizonte* sobre o qual elas aparecem e de inúmeras *coisas latentes*<sup>792</sup> - uma dimensão espacial, antes de mais. Recluso no seu corpo, este determina-lhe, em todos os instantes e para onde quer que vá, o seu *aqui*, lugar a partir do qual as coisas se agrupam em certos espaços constituindo a sua *perspectiva*<sup>793</sup>. As relações estabelecidas entre o nosso corpo e as coisas que com ele *chocam como importâncias* positivas, ou negativas são essencialmente de natureza *dinâmica*<sup>794</sup>; no seu conjunto formam o que Ortega denomina *mundo vital*; e neste cada coisa aparece, em função do seu *ser para*, pertencendo a um determinado *campo pragmático*<sup>795</sup>. Assim se podem resumir as quatro leis da estrutura do mundo, sucessivamente apresentadas em *El hombre y la gente*: lei da presença e da latência das coisas do mundo; lei do horizonte; lei da perspectiva; e lei dos campos pragmáticos.

Apesar da sua riqueza intrínseca, o *excursus* orteguiano sobre os atributos fundamentais da vida humana e sobre as particularidades estruturais da circunstância ou mundo serve, no contexto da reflexão em análise, de alicerce da procura daquilo que nesse mundo nos permite falar em *sociedade* e do comportamento que se pode qualificar como *social*. À análise da estrutura do mundo - entrecortada por múltiplas considerações que um estudo de outra natureza poderia recensar - segue-se a análise do conteúdo do mundo. Ortega toma neste caso a classificação tradicional do que há em minerais, vegetais, animais e humanos, e começa por sugerir que nos interroguemos acerca da nossa relação, por exemplo,

<sup>792</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 119-120.

<sup>793</sup> Cfr. *ibid.*, p. 126.

<sup>794</sup> "Nuestra relación práctica o pragmática con las cosas, y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo." - *Ibid.*, p. 130.

<sup>795</sup> Cfr. *ibid.*.

com uma pedra. Verifica-se que ao agirmos sobre ela podemos determinar certos efeitos, que se produzem mecanicamente, mas não tem sentido esperar, no sentido inverso, qualquer acção. No caso de um animal, a relação já é diferente, dado que o nosso comportamento engloba, quando projectamos os actos, uma antecipação da possível réplica do animal. Agora já se pode falar de *reciprocidade*, na acepção de possibilidade de resposta mútua. A despeito deste ser um primeiro traço da relação social<sup>796</sup>, o animal apenas responde a um número escasso de actos meus e fá-lo recorrendo a um reportório de actos seus bastante limitado também. Por fim, impõe-se a reflexão sobre os seres que aparecem no mundo vital de cada um como *os outros homens*.

O pensamento orteguiano sobre o *problema do Outro* abre com a referência ao sentimento despertado pelo simples facto de nos propormos falar dos outros homens. “Antes, en el mundo como mundo mineral, vegetal, animal, nada nos preocupaba”, mas a tranquilidade desaparece logo que “en el dulce horizonte del mundo paradisíaco asoma un peligro: *el otro hombre*”.<sup>797</sup> Ainda que dele apenas possamos ter presentes uma figura e alguns movimentos corporais, vemos através deles a *pura intimidade* de que são *expressão*. Apelando a ideias que apresentara, em 1925, no interessante ensaio *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*<sup>798</sup>, Ortega sublinha que, apesar de cada um de nós apenas conhecer directamente o seu sentir, o seu querer, o seu pensar, o corpo do outro homem dá-nos indícios da *intimidade* que o constitui.<sup>799</sup> Esta, que graças à sua co-presença pressentimos semelhante à nossa, como que nos desafia a sair do fundo de solidão radical que é a essência da vida

<sup>796</sup> Cfr. *ibid.*, p. 135 e p. 148.

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>798</sup> Cfr. IDEM, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, in «El Espectador» - VII, op. cit., pp. 577-594.

<sup>799</sup> “(...) el cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, esa intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos.” - IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 139. Cfr. IDEM, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, op. cit., p. 580; IDEM, *La percepción del prójimo*, in *O.C.*, VI, pp. 156-157; IDEM, *Prólogo a «Teoría de la expresión»*, por Karl Bühler, in *O.C.*, VII, p. 35.

propriamente dita. Segundo o filósofo, a ânsia de sair da solidão não é menos radical do que esta<sup>800</sup> e exprime-se na procura de uma relação de proximidade autêntica, em que se deseja sobretudo uma interpenetração e uma troca de vidas<sup>801</sup>.

Ortega faz, então, uma análise da vida interindividual que parte da observação de que o outro surge no horizonte como uma realidade que está para além da minha e que, portanto, não é radical. Não obstante o corpo do outro ser inquestionável, a realidade que presumo ser uma vida como a minha é já uma *interpretação* que eu faço e, enquanto tal, é uma *realidade de segundo grau*.<sup>802</sup>

Isto permite a Ortega referir que normalmente vivemos como se fossem primárias muitas realidades, que estão contidas na *realidade radical* que é a vida de cada um, mas que são apenas *interpretações* ou ideias sobre a realidade que a tradição humana foi produzindo e acumulando. Recebemo-las do nosso enquadramento social, daqueles entre os quais nos encontramos e, sem nos apercebermos da própria vida, da vida autêntica, aceitamo-las sem as submeter ao crivo da reflexão. O pensador espanhol deixa assim entrever a sua concepção da *sociedade* como o lugar do convencional, onde o que se faz não é mais do que um pseudo-prazer, um *fazer que se faz*, em que se tomam por verdadeiras realidades que são, inclusive, obstáculo ao contacto com a vida como realidade radical, que só na *solidão* se pode revelar ao homem.<sup>803</sup> Para apreender o carácter específico dos fenómenos sociais, Ortega precisava ainda de se debruçar sobre alguns aspectos da convivência humana que apontam já para o comportamento social.

*El hombre y la gente* chama a atenção para o facto de nascermos no seio de uma família e de, desde logo, nos encontrarmos num ambiente humano. O encontro com o que se

<sup>800</sup> “Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía.” - IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 108.

<sup>801</sup> Cfr. *ibid.*, p. 140; IDEM, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in *O.C.*, VI, pp. 344-345; IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 60 e ss..

<sup>802</sup> Cfr. IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 143.

<sup>803</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 143-144.

pode chamar mundo animal, vegetal e mineral é posterior e faz-se através do conjunto de ideias que recebemos dos outros que integram o primeiro mundo que encontramos. Por isso, diz Ortega, “el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él” e, nessa medida, é “quiera o no, gústele o no, *altruísta*”.<sup>804</sup> Nesse estado constitutivo de abertura ao Outro, este é, antes e independentemente de qualquer acção, aquele que é capaz de responder aos actos que eu lhe vier a dirigir e a *co-existência* representa a simples possibilidade de relações que o termo *outro - alter -* já indica.<sup>805</sup> Evidentemente, cada um de nós não se limita a esse estágio prévio a todo o agir em relação ao outro. Por exemplo, recorreremos à perspectiva que os outros homens têm da sua circunstância, pelo que participamos com eles na construção da imagem de um mundo comum, a que chamamos *mundo objetivo*.<sup>806</sup> Então, abandonamos a passividade da mera abertura ao Outro e transitamos do *altruísmo básico* para a *reciprocidade* em que se estabelece a primeira forma de relação concreta com o outro: o *nós*.<sup>807</sup> Esta relação traduz-se na *convivência*, mediante a qual o homem, que começa por ser apenas um *semelhante*, se vai distinguindo, progressivamente, dos outros *outros*, à medida que aumenta a *proximidade*. Por fim, quando esta chega a ser tal que podemos chamar-lhe *intimidade*, o outro torna-se um homem único, inconfundível: o *tu*. De possível pólo de relacionamento, passando por uma concreta reciprocidade em que se baseia o nosso conviver, o outro pode transformar-se num tu, um indivíduo humano determinado. E isto acontece não só com um, mas com diversos outros homens que, juntamente, formam o círculo mais próximo do *mundo humano* que serve de horizonte a cada um de nós.<sup>808</sup>

<sup>804</sup> Ibid., p. 150.

<sup>805</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 147-150 e p. 159. Também Laín Entralgo, na sua rica reflexão sobre o *Outro* como núcleo de um problema complexo e histórico que começa com a substantivação no género masculino de um adjectivo, considera que “encontrarme con otro y percibirle como reciprocante será, con anterioridad a cualquier otra determinación, *el descubrimiento empírico de que mis posibilidades de existir son, desde su raíz misma, com-posibilidades.*” - LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 80.

<sup>806</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *H.G.*, op. cit., pp. 150-151 e p.176.

<sup>807</sup> Cfr. *ibid.*, p. 152.

<sup>808</sup> Cfr. *ibid.*, p. 180.

Só depois de encontrarmos no mundo a terceira pessoa - o Outro - e a segunda - o Tu - descobrimos o concreto *eu* que cada um de nós é. Ortega di-lo em expressões sugestivas como “la primera persona es la última en aparecer”<sup>809</sup> e “es nuestro yo el último personaje que aparece en la tragicomedia de nuestra vida”<sup>810</sup>. Mas porque o *eu* é a única realidade que nos é patente, é a partir dele que procuramos construir o próximo como um *otro eu*. A *intuição directa* do que nos chega da sua presença corporal e a *experiência geral* obtida de várias relações com outros homens<sup>811</sup> são as duas fontes do que Ortega considerava a *grande tarefa sempre problemática* da compreensão do próximo<sup>812</sup>.

Ao lado da realidade primária e indubitável do viver individual, que tem a sua verdade na solidão do homem, os factos da convivência, isto é, da relação entre duas vidas individuais, formam uma realidade secundária e apenas verosímil. No entanto, a vida interindividual na qual se descobrem os únicos seres capazes de *reciprocidade* e, ao mesmo tempo, de *convivência*, ou seja os outros homens, não é constituída por factos propriamente sociais. E o propósito central de Ortega era o de determinar a natureza peculiar destes factos, convencido de que “buena parte de las angustias históricas actuales procede de la falta de claridad sobre problemas que sólo la sociología puede aclarar”<sup>813</sup> e de que é preciso começar por esclarecer em que consiste a *sociedade*, analisando antes de tudo o mais os seus sintomas ou fenómenos elementares<sup>814</sup>.

No âmbito da convivência encontramos, para além dos factos com raiz em vidas individuais que são propriamente os factos de convivência, outros que não têm origem em

---

<sup>809</sup> Ibid., p. 153.

<sup>810</sup> Ibid., p. 181. Cfr. *ibid.*, pp. 190-191, pp. 193-194 e p. 196.

<sup>811</sup> Cfr. *ibid.*, p. 183.

<sup>812</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, in *O.C.*, VI, p. 386.

<sup>813</sup> IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 73. Ortega não via a Sociologia a desempenhar a sua missão e justifica, ironizando até, ser essa a razão da tremenda confusão e de muitos dos confrontos que caracterizavam o momento histórico em que vivia: “La sociología, en efecto, no está a la altura de los tiempos; y por eso los tiempos, mal sostenidos en su altitud, caen y se precipitan.” - *Ibid.*, p. 82.

<sup>814</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 73-74, pp. 81-82 e p. 201.

alguém determinado. A reflexão orteguiana toma e explora como exemplos destes o aperto de mão, o acto executado por um guarda que em dado momento nos impede de atravessar a rua, ou a maneira como nos vestimos. Todos os casos ilustram comportamentos onde reina o impessoal. Ortega usa-os para nos incentivar a pensar nas ideias e opiniões em dependência das quais vivemos, bem como nas nossas acções, que na sua maior parte, como a meditação nos revela, não são espontaneamente nossas e, muitas vezes, são por nós executadas a contragosto. O que acontece é que “aun en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudo-vivir de la convencionalidad circundante”, vive, portanto, uma *vida dupla*<sup>815</sup>, em que tem em conta, umas vezes a sua autenticidade, outras o que se diz, o que usualmente se faz.

O sujeito originário do que *se faz* e *se diz* por convenção e uso não é um indivíduo determinado, mas sim a *gente*, a *colectividade*, a *sociedade*. Se perguntamos *quem é a gente?* apercebemo-nos da impossibilidade de captar esse sujeito *sui generis*, impessoal, irresponsável. Ortega quer delimitar em que medida a vida colectiva se pode considerar vida humana e apresenta-nos “algo de desazonador y hasta terrible, a saber: que la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es el humano sin hombre, (...) lo humano deshumanizado”<sup>816</sup>. Com efeito, as acções que realizamos *por conta* da sociedade, dos seus usos e costumes, por um lado são algo de humano e, por outro, não o são em sentido estrito e primário, pois este aplica-se tão-só ao que é próprio de alguém determinado, criador e responsável, que age em função da sua vida pessoal. Quer dizer, enquanto a convivência como vida interindividual se regista num plano da realidade que conserva os caracteres fundamentais do humano - embora, como vimos, não se trate da realidade primária -, os factos especificamente sociais

---

<sup>815</sup> Cfr. *ibid.*, p. 178.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 199.



surgem na reflexão orteguiana como o paradoxo do humano desumanizado, impessoal, automático.<sup>817</sup>

Ao repetir actos que a *gente* do seu mundo envolvente, de um ou de outro modo, lhe impõe, o homem adopta as formas de comportamento que se chamam *usos* e que se caracterizam, justamente, pela sua imposição automática e por serem algo extra-individual, cujo conteúdo preciso nos é ininteligível. Sabemos - como no exemplo do cumprimento com um aperto de mão que Ortega analisa com minúcia<sup>818</sup> - que há gestos que temos de fazer, actos que temos de realizar, sem no entanto entendermos isso que temos de fazer ou realizar. O que nos força é o *uso*, que para o nosso filósofo tem o carácter de facto social, não por ser um comportamento frequente em que coincidem muitos indivíduos - como admitia Max Weber, pensando no uso como uma realidade individual tornada um hábito e daí esteriotipada -<sup>819</sup>, mas por implicar *coacção*. Antes mesmo de esta ser detectada pela nossa inteligência, é-o pela nossa vontade. “Queremos hacer o dejar de hacer algo y descubrimos que no podemos; que no podemos, porque frente a nosotros se levanta un poder, más fuerte que el nuestro, que fuerza y domeña nuestro querer.”<sup>820</sup> Trata-se, segundo Ortega, do *poder social*<sup>821</sup> que funciona nos usos e se verifica sempre que não podemos escolher, sob pena de sofrer contrariedades de diversa ordem e grau, um comportamento distinto dos que na colectividade se realizam. É por os usos serem constituintes dos factos sociais e se distinguirem pela coacção (umas vezes limitada à impossibilidade de convivência

<sup>817</sup> Justificando quer a longa exposição prévia do seu pensamento em *El hombre y la gente*, quer as demarcações entre vida pessoal, vida interindividual e vida convencional feitas no *curso*, Ortega indica-nos com extrema brevidade que “*lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual.*” - *Ibid.*, p. 203.

<sup>818</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 207-211, pp. 214-224, pp. 227-229 e p. 232. O valor simbólico da saudação mencionado por Ortega - cfr. *ibid.*, p. 223 - faz dela o objecto da análise mais pormenorizada de *El hombre y la gente*.

<sup>819</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 212-214. Ortega refere-se a movimentos e actos que, não sendo meros reflexos orgânicos, executamos com muita frequência e não são considerados usos (ex., andar), assim como inversamente há usos em que a infrequência é nota dominante (ex., a realização em Roma dos *ludi saeculares*) - cfr. *ibid.*, p. 213.

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>821</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 214-215, p. 236, p. 254 e pp. 266-269.

normal com o próximo, outras exercida activamente por recurso até à violência física) que no comportamento social não agimos *por conta própria* e sim por imposição de um *se* impessoal que se instala em nós<sup>822</sup>. A sociedade que esse *se* - do diz-se, do faz-se - representa revela, assim, no pensamento orteguiano um aspecto que não admite a *interpretação automaticamente optimista* que muitos dela fazem<sup>823</sup>.

A omnipresença dos usos em tudo o que nos rodeia, ao ponto de eles se imiscuïrem constantemente mesmo nas relações interindividuais mais depuradas do extrapessoal; o facto de nos encontrarmos mergulhados num mar de usos desde que nascemos e em particular através do contacto com a língua, que é por si um conjunto vasto de usos verbais e, enquanto tal, um sistema de opiniões da *gente*; em suma, o facto de os usos formarem o contorno social mediante o qual vemos tudo o que integra a nossa circunstância - são razões suficientes para Ortega dedicar grande parte de *El hombre y la gente* a analisá-los, propondo até, como meio para a descoberta do significado do que o homem faz e é, uma *etimologia dos usos*. Da longa digressão orteguiana, que se impunha pelo propósito de determinar a natureza do *social*, importa-nos sobretudo reter a conclusão: a vida humana e pessoal, que *morre conforme vai nascendo*, que *se consome sempre no seu exercício*, apenas pode conservar algo de si nos usos da sociedade, mas, para isso acontecer, a vida é desumanizada, desactualizada, fossilizada<sup>824</sup>. Esta falsificação da vida em actos usuais é o preço a pagar para que, quando já não pode ser realidade radical, a vida tenha ainda algum resíduo humano.

---

<sup>822</sup> Cfr. *ibid.*, p. 198.

<sup>823</sup> Ortega contesta expressamente essa interpretação: "La realidad «sociedad» significa, en su raíz misma, tanto su sentido positivo como el negativo, o dicho por vez primera en este curso, que toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, *disociedad* - que es una convivencia de amigos y de enemigos." - *Ibid.*, pp. 182-183. "(...) en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos disociadores y antisociales." - *Ibid.*, pp. 268-269.

<sup>824</sup> Cfr. *ibid.*, p. 226. Cfr. IDEM, *Un rasgo de la vida alemana*, in *O.C.*, V, pp. 202-203.

A *etimologia* que Ortega propõe é, afinal, uma vertente da *razão histórica*<sup>825</sup>, que permite fazer um levantamento de tudo o que encobre a autêntica vida e, relacionando as diferentes manifestações que esta vai assumindo, assim compreender a sua verdade. É também neste contexto, em que *verificar e tornar verdadeiro* coincidem, que se justifica a importância dada à etimologia pelo filósofo espanhol. Este defende, em primeiro lugar, que ela “no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos, y el acto usual (...) [a]l ir perdiendo sentido por su misma usualidad, por la usura de todo uso, va también variando su forma hasta llegar a estos aspectos absolutamente ininteligibles que son los residuales.”<sup>826</sup> Na reconstituição histórica de um uso buscar-se-ão as formas pretéritas de que ele se revestiu quando era praticado como um acto inteligível e a partir delas poderemos entender as daí derivadas até à forma residual que é a nossa. Em segundo lugar, o procedimento etimológico concebido deste modo permite confirmar como se formam os usos e o que acontece quando caem em desuso.

Sem dúvida, os usos não existiriam sem os indivíduos; porém, tanto a sua formação, como a sua supressão não dependem da vontade individual, pois eles constituem-se na sociedade, sem que para isso seja sequer necessário acordo, ou um certo número de defensores.<sup>827</sup> Existirem traduz antes o que Ortega considera o fenómeno sociologicamente mais importante: a *vigência colectiva*.<sup>828</sup> Na raiz última de um uso houve uma ideia criadora de

<sup>825</sup> O próprio Ortega no-lo diz numa afirmação que não desenvolve: “Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar «razón histórica».” - IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 220.

<sup>826</sup> Ibid.. Cfr. IDEM, *O.E.F.*, op. cit., p. 388 - n. 1; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 175.

<sup>827</sup> Cfr. IDEM, *H.G.*, op. cit., pp. 224-225 e pp. 265-266.

<sup>828</sup> Cfr. *ibid.*, p. 225 e pp. 264-266. O exemplo das *opiniões reinantes* ou *vigentes* ilustra melhor que qualquer outro o que tem de forçoso qualquer *uso*: as opiniões emitidas “como cosa que va de suyo”, que não carecem de ser sustentadas como nossas pois segundo se crê são admitidas por todos, impõem-se por si e, em vez de precisarmos de as justificar, são elas que, ao serem simplesmente mencionadas, nos servem de apoio. A *opinião pública* recebe a sua força não do número de indivíduos que a suportem, mas da sua efectividade ou vigência social. - Cfr. *ibid.*, pp. 263-265. Esta, seja qual for o uso considerado, detém as duas características principais de tudo o que é estritamente social, a saber, não depender da adesão individual para exercer a

um indivíduo, mas esta só se torna um efectivo gesto social ou uma instituição vigente após muito tempo. Durante a lenta formação e difusão do que virá a ser um novo uso, o sentido à partida pleno da ideia originária vai-se perdendo e o que acaba por se impor, com a coacção e a extra-individualidade características do social, tem já algo de antiquado e de ininteligível.<sup>829</sup> Por este mesmo processo, marcado pela morosidade típica da sociedade, se explicam no pensamento orteguiano, para além da formação, a queda em desuso e a substituição dos usos. Ele revela-nos, igualmente, que a força destes decorre da sua vigência e não dos que sejam vigentes.

Seja através de *usos débéis e difusos* - como o vestir, o comer, o falar e o pensar por tópicos a que vagamente se chama opinião pública -, seja através de *usos fortes e rígidos* - como o Estado com a política e o direito -<sup>830</sup>, a sociedade, neles assente como uma máquina complicada com os seus próprios mecanismos, é o reino do impessoal ou a sua vigência. Em *El hombre y la gente* o desenvolvimento da reflexão sobre usos dessas duas classes<sup>831</sup> atesta bem o peso da dimensão sociológica no pensamento orteguiano e faz desta um elo imprescindível para o compreendermos globalmente.

Embora na aparência se relacione mais com doutrinas particulares como a das *ideias e crenças*, a meditação sociológica de Ortega liga-se em profundidade a todas as restantes. Vimos, anteriormente, que o magno problema da autenticidade do homem conduziu o filósofo, desde muito cedo, a uma posição basilar sobre a necessária fidelidade de cada um ao seu fundo íntimo e, agora, acabamos de ver que as teses que o pensador ainda burilava quando a morte corporal o atingiu vêm em reforço daquela posição. Para preservar a sua vida autêntica, o homem tem de se distanciar da praça pública, dos gestos da *gente* e dos

---

sua coacção sobre nós e, vice-versa, funcionar sempre como uma instância de poder em que podemos apoiar-nos. - Cfr. *ibid.*, p. 266.

<sup>829</sup> O facto de o uso se mostrar a Ortega como uma forma de vida *mumificada* leva o filósofo a concluir que “lo social es esencial anacronismo.” - *Ibid.*, p. 226.

<sup>830</sup> Cfr. *ibid.*, p. 228.

<sup>831</sup> Sobre a língua como uso cfr. *ibid.*, pp. 233-265; sobre o poder público cfr. *ibid.*, pp. 267-269.



tópicos linguísticos, tem de procurar no seu interior esse estrato mais pessoal “donde los mitos no llegan y empiezan las evidencias”.<sup>832</sup> Todavia, isso não pode implicar a ignorância dos outros estratos da vida humana: o da convivência, em que o eu concreto se constitui em relações interindividuais; e o da sociedade, em que cada um de nós tende a ser a falsificação da sua verdade<sup>833</sup> ao mesmo tempo que, graças aos padrões vigentes, pode esperar dos outros certos comportamentos e, nessa medida, realizar automaticamente muitas tarefas, libertando-se para a vida criadora ou propriamente humana.

Ortega, ao alertar-nos para o risco de subversão da nossa humanidade pelo impessoal, recoloca de modo original o problema da articulação entre o individual, o interindividual e o social. A obrigação humana de permanentemente inventar planos de concretização de um projecto de ser conjugando-a com uma imperiosa condição de co-existência com outros homens traz ao drama vital densidade e tensão, nas quais o filósofo encontra a realidade autêntica da vida solitária e pessoal subjacente ao acontecer histórico da vida colectiva.

Qualquer que seja o prisma sob o qual a antropologia filosófica orteguiana aborda as questões, o homem revela-se sempre como uma especial *encruzilhada do Universo*<sup>834</sup>, apesar ou em virtude de ser apenas a sua *vida*. Cada um de nós - mais, ou menos anónimo, mais, ou menos meditativo - é um destino particular, uma inconfundível relação dinâmica entre o seu *eu* e a sua *circunstância* na qual é responsável pela missão sublime de desvelar a realidade verdadeira. Por isso, todo o homem será fundamentalmente o que fizer, será a sua conduta e a sua vida terá um significado acima de tudo *biográfico*<sup>835</sup>.

<sup>832</sup> IDEM, *E.A.*, op. cit., p. 315.

<sup>833</sup> Cfr. IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 144 e pp. 178-179. Cfr. Parte II - n. 748.

<sup>834</sup> “El hombre, «medida de todas las cosas», es una encrucijada del Universo, y de él parten vías hacia todo lo demás que no es él.» - IDEM, «Paisaje con una corza al fondo», in *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, in *O.C.*, VI, p. 139.

<sup>835</sup> Cfr. IDEM, *H.G.*, op. cit., pp. 103-104; IDEM, *Juan Vives y su mundo*, in *O.C.*, IX, p. 511 e pp. 536-537; IDEM, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, in *O.C.*, IX, p. 650.

Como se conduzirá entre as coisas e os outros homens? Como viverá na ânsia constante de ser o que ainda não é, nessa estranha condição *metafórica* que Ortega lhe reconhece<sup>836</sup>? Como alternarão no argumento da sua vida pessoal os momentos em que o mundo envolvente, com tudo o que acontece, permite tornar efectivo o seu projecto e aqueles em que isso lhe é vedado<sup>837</sup>? Estas são algumas das interrogações com que se debate o próprio homem ao viver, tomando através delas consciência do seu mistério. Tanto o seu enunciado, como as respostas que vai encontrando no seu ir sendo *in via* dependem das suas circunstâncias espaço-temporais, do pensamento reinante e, indubitavelmente também, da Educação. Consoante estes factores assim será a qualidade da vida humana, de cuja indigência, segundo a filosofia orteguiana, faz parte o supremo poder de levar a realidade à plenitude.

---

<sup>836</sup> “(...) el hombre se pasa la vida queriendo *ser otro*. Pero (...) la única manera posible de que una *cosa sea otra* es la metáfora - el «ser como» o cuasi-ser. Lo cual nos revela inesperadamente que el hombre tiene un destino metafórico, que el hombre es la existencial metáfora.” - IDEM, «Máscaras», in *Idea del teatro*. - *Una abreviatura*, in *O.C.*, VII, p. 495.

<sup>837</sup> “¿Quién es ese «sí mismo» que sólo se aclara *a posteriori*, en el choque con lo que le va pasando? Evidentemente, es nuestra vida-proyecto, que, en el caso del sufrimiento, no coincide con nuestra vida efectiva: el hombre se dilacera, se escinde en dos - el que tenía que ser y el que resulta siendo. (...) la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad.” - IDEM, *P.G.D.D.*, op. cit., p. 407. Cfr. IDEM, *T.G.*, op. cit., p. 88; IDEM, *I.H.U.*, op. cit., p. 210; IDEM, *Goya*, in *O.C.*, VII, p. 548 e p. 552.

## CAPÍTULO 7 - FILOSOFIA: ARTE DE VIVER, CAÇANDO NA SELVA DAS IDEIAS

Sublinhados que estão o significado e a importância fundamentais, para Ortega, de que o homem se torne consciente do que há de radicalmente problemático na sua vida, procuremos em seguida delimitar a consequente concepção de conhecimento filosófico. Esta tarefa é muito dificultada pelo facto de ao longo da obra orteguiana serem inumeráveis as referências (frequentes vezes sob a forma de definição) ao conhecer, em geral, e à Filosofia, em particular, mesmo em contextos em que os temas tratados não as implicavam forçosamente.

Dado que segundo a doutrina da vida humana enquanto realidade radical com esta têm ligação todas as coisas e acontecimentos com sentido, compreende-se que Ortega afirme o conhecimento, em primeiro lugar, como uma *função interna à nossa vida* a cujos problemas os métodos têm de subordinar-se<sup>838</sup>. Viver é, pois, o que determina, quer a necessidade, quer a específica direcção da investigação que se chama *conhecer*.

Atendamos, como no-lo propõe o filósofo espanhol, a dois usos diferentes da palavra *conhecimento* que, uma vez esclarecidos, nos permitem chegar à sua acepção estrita e evitar algumas confusões, distinguindo-a nomeadamente de *pensamento*. A relevância deste, a incompreensão do que seja e a sua situação no início dos anos quarenta levam Ortega a escrever *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*<sup>839</sup>. Diz-nos aqui com clareza que tudo o que o homem faz ao procurar eliminar as dúvidas, acerca de si mesmo e do que o rodeia, pode considerar-se pensamento<sup>840</sup> e que o conhecimento é o modo pleno em que este se concretiza<sup>841</sup>, “*haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales*

<sup>838</sup> Cfr. IDEM, *H.S.*, op. cit., p. 22.

<sup>839</sup> Cfr. Parte I - n. 457.

<sup>840</sup> Cfr. IDEM, *A.S.P.*, op. cit., p. 530.

<sup>841</sup> “(...) el conocer es Pensamiento, pensamiento concreto, operante, en pleno ejercicio. Ni la mera actividad intelectual - lo que los antiguos llamaban «facultad» - ni los esquemas lógicos son ejemplos plenarios del Pensamiento. Conocimiento, en cambio, lo es.” - Ibid., p. 529.

bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos”<sup>842</sup>. Esta é a única acepção precisa do termo *conhecimento*. Pelo contrário, usado como sinónimo de *pensamento* traduz a conclusão errónea de que, por todo o conhecimento ser pensamento, o inverso também seria verdadeiro. Com rigor, o conhecimento é apenas uma das vias para satisfazer a necessidade de pensar e implica certos pressupostos. Um dos primeiros em termos históricos é o de que, sob a aparência por vezes caótica da realidade, existe o ser estável de todas as coisas. Conhecer é assim buscar o que as coisas são e toda a operação se realiza com base na *suposição* ou *crença* de que as realidades patentes possuem um ser latente<sup>843</sup>. Para além disso, é ainda pressuposto que a consistência deste ser deverá ser semelhante ao que costuma designar-se *inteligência*.

Ortega considera que foi na Grécia que o homem se entregou por excelência ao conhecimento com tal significação<sup>844</sup>, que herdada por toda a tradição ocidental, acarretou para esta algo da respectiva convicção acerca do Ser. Comentámos já suficientemente a síntese que quanto à concepção tradicional de Ser o filósofo espanhol apresentou em *Filosofia pura*<sup>845</sup> e mostrámos depois que, em total coerência com as exigências de compreensão do homem na sua historicidade, a filosofia orteguiana da maturidade representa, de uma ou outra forma, o esforço por encontrar novas categorias configuradoras de um saber adequado aos imperativos do *nosso tempo*. Não é, portanto, necessário insistirmos na posição de Ortega em relação ao problema do Ser e basta aludir a ela para que se entendam por completo as implicações essenciais da referência histórica que o autor de *Apuntes sobre el*

<sup>842</sup> Ibid., pp. 530-531.

<sup>843</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 531-532. A definição do conhecimento como *pensamento do que as coisas são* é reafirmada por Ortega, nomeadamente em *La idea de principio en Leibniz*, um dos seus escritos mais importantes - cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 155. Mas no filósofo espanhol falar em ser e no conhecimento do ser não permite abstrair da vida humana determinada e de quem nela sente necessidade de ir para além das coisas, de procurar uma estabilidade que estas por si não dão. Inconfundível com o existente, o ser das coisas exige uma busca radical - que se identifica com o conhecimento filosófico - e funda-se num tipo de perguntas essenciais. - Cfr. IDEM, *¿Qué es conocimiento?*, op. cit., ex., pp. 66-68 e pp. 150-158.

<sup>844</sup> Cfr. IDEM, *A.S.P.*, op. cit., p. 533 e ss..

<sup>845</sup> Cfr. Parte II - Cap. 5.



*pensamiento, su teurgia y su demiurgia* faz corresponder ao sentido estrito de conhecimento. Como qualquer outra noção que diga respeito à vida humana, a de conhecimento é *função do tempo histórico*<sup>846</sup> e isso mesmo autoriza dois tipos de conclusões: por um lado, a de Ortega de que conhecer não é uma actividade natural e inevitável no homem, mas sim uma forma de pensamento historicamente determinada<sup>847</sup>; por outro, a nossa de que a filosofia orteguiana tinha condições para superar, tanto a concepção helénica do conhecimento como *ciência do invariável*, quanto a mais recente redução do conhecimento à *ciência empírica*.

No interessante escrito *El silencio, gran brahmán*, publicado em 1930 no penúltimo volume de «El Espectador», Ortega valorizara até uma *ciência vital*, espécie de “donación cognoscitiva que la vida, al ir la viviendo, nos ha hecho”<sup>848</sup>. Dessa maneira, revelava o propósito inequívoco de não deixar confinar todo o saber válido a domínios científicos que conferem aos seus objectos um carácter fixo e fechado, oposto à permanente abertura da vida do homem a possibilidades novas e com elas à mudança. Bem vistas as coisas, na base da serena proposta feita naquele texto, de dar expressão ao saber que a vida nos vai entregando à medida que decorre, está a mesma justificação que leva Ortega a insurgir-se arduamente contra a razão pura - de um modo geral a partir de *El tema de nuestro tiempo* - e contra o “especialismo”, *verbi gratia* em *La rebelión de las masas*<sup>849</sup>.

O interesse do filósofo madrilenho em salvaguardar a realidade radical, preservando-a de determinadas formas de conhecimento, nunca debilitou, antes pelo contrário, a preocupação simultânea de demarcar a forma que ele deveria assumir para revelar a vida humana na sua autenticidade profunda. As distinções que mencionámos entre o *conhecimento* e as restantes modalidades de *pensamiento*, e entre *saber científico* e *saber vital* apenas exempli-

<sup>846</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *A.S.P.*, op. cit., pp. 539-540.

<sup>847</sup> Cfr. *ibid.*, p. 533 e p. 537.

<sup>848</sup> IDEM, *El silencio, gran brahmán*, in «El Espectador» - VII, op. cit., p. 631.

<sup>849</sup> Cfr. Parte I - n. 320.

ficam, em níveis diferentes de reflexão, o contínuo exercício orteguiano de contraste e valoração de várias vias de acesso à verdadeira vida que culmina na afirmação de que o “único intento que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar.”<sup>850</sup> Pensador atento às grandes inovações e transformações registadas em múltiplos âmbitos científicos, Ortega, que sempre soube posicionar-se perante elas, deu prova por si mesmo do inquebrantável ânimo filosófico, a que expressivamente se referiu, na supracitada quarta *lição* do *curso* dado em Lisboa em 1944, dizendo que “la filosofía es insomnio - es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez”<sup>851</sup>.

No seu primeiro livro, Ortega qualificou a Filosofia como a *ciência geral do amor*, por a considerar a maior e mais incondicional aspiração à verdade.<sup>852</sup> Contrapõe-na, então, à mera erudição e às ciências particulares, destacando o objectivo de compreensão unitária como a marca da sua especificidade. No entanto, só posteriormente a *Meditaciones del Quijote* se dedica à análise das condições de realização das finalidades próprias da Filosofia. Fá-lo em momentos muito diversos, ilustrados por escritos publicados por vezes à distância de anos e em que ressalta o comum intuito de explicar a relação existente entre o filosofar e a vida. Assim, a Filosofia e a actividade que lhe subjaz convertem-se em objecto ou tema da meditação orteguiana, coerentemente com a sua ideia da filosofia como um dos múltiplos *quefazer*es que caracterizam a vida humana e carecem de *justificação*: “Toda ocupación humana tiene que justificarse, no sólo ante los demás, sino ante los ojos del mismo que en ella se ocupa. (...). Y cuando la ocupación, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejar fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde

<sup>850</sup> IDEM, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), in *O.C.*, XII, p. 303.

<sup>851</sup> Ibid..

<sup>852</sup> Cfr. IDEM, *M.Q.*, op. cit., pp. 316-317.

orgánicamente alojarse que en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes.”<sup>853</sup>

Dirigido à vida, o filosofar exige, segundo uma comparação feita em 1921 e repetida em *El tema de nuestro tiempo*, uma atenção semelhante à que temos de prestar quando, ao olharmos através de uma janela, queremos ver o vidro: o filósofo, para o ser verdadeiramente tem de evitar que os impulsos e movimentos do próprio viver o arrastem para o ultravital.<sup>854</sup> Tanto por esta referência a uma especial *acomodação ocular* de cada filosofia, como pela expressa articulação entre esta e a dimensão vital, histórica e perspectivista que decorre da *doutrina do ponto de vista*<sup>855</sup>, naquele famoso livro de 1923 Ortega antecipa algo do fundamental da resposta à pergunta *o que é a filosofia?* com que intitulou um dos seus *cursos* mais importantes.

Ocasião por excelência de reflexão sistemática sobre o filosofar, *¿Qué es filosofía?* impõe a si mesmo, desde o início, a obrigação de rigor e clareza que constantemente impende sobre as tarefas filosóficas.<sup>856</sup> Por certo, ao salientar o requisito de uma investigação

<sup>853</sup> IDEM, *A.S.P.*, op. cit., p. 544. Uma das críticas dirigidas por Ortega a Husserl em 1941 - ou seja, três anos após a morte do filósofo alemão - foi justamente a de não se ter preocupado em determinar os motivos não doutrinários da sua filosofia, que por isso resultou *ingénua* e postuladora da realidade absoluta de *vivências puras* que, apesar do seu nome, nada têm a ver com a vida tal como o pensador espanhol a compreende. - Cfr. *ibid.*, pp. 540-546. Nem mesmo a inflexão operada por *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* livra a fenomenologia husserliana daquela apreciação de Ortega - cfr. *ibid.*, p. 546 - n. 1 -, embora nos pareça que isto se deve ao facto de ter atribuído a Eugen Fink uma intervenção decisiva na mudança de *estilo* patente na última grande obra só parcialmente publicada ainda em vida de Husserl. Cfr. IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 273 - n. 2.

<sup>854</sup> “Cuando al través del cristal miramos el paisaje, solemos atender a este y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje. Algo parecido se nos invita a hacer en filosofía.” - IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de Karl Vorländer, in *O.C.*, VI, p. 294. “Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a la solitud, que toda transparencia hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal. Para llegar a percibirlo es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y retraigamos sobre él la mirada (...).” - IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 188. “La vida (...) es lo patente, lo más patente que existe - y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella.” - IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 424. Para referências mais gerais à necessidade de *acomodação ocular* cfr. Parte II - n. 591.

<sup>855</sup> Cfr. IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 201 e ss..

<sup>856</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 280.

rigorosa em termos metodológicos e de um enunciado claro dos resultados por ela obtidos, Ortega tinha presente o numeroso e heterogéneo público que acorrera ao *curso*, bem como o interesse próprio de dar a conhecer, extravasando os muros da instituição universitária, a qualidade dos desenvolvimentos produzidos pela sua meditação. Tal não invalida a importância das duas notas apontadas a todo o filosofar, antes confirma, uma vez mais, que o pensador espanhol é um exemplo vivo das doutrinas a que chega.

A actividade que visava definir levava ainda, pelo seu vínculo ao tempo histórico, a uma consideração prévia sobre o ponto de partida determinado que predispõe cada filósofo a orientar de certo modo as suas pesquisas. Ortega aproveita para esclarecer que o valor absoluto da verdade não é incompatível com as mudanças no pensamento tão frequentes na história humana. “El que una verdad si lo es vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo en una época, lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas”, o que elimina qualquer relativismo radical e permite sustentar que “[n]o, pues, las verdades, sino el hombre es el que cambia y porque cambia va corriendo la serie de aquéllas, va seleccionando de ese orbe trasmundano (...) las que le son afines y cegándose para todas las demás.”<sup>857</sup> Tem, portanto, todo o sentido que Ortega procure enquadrar o trabalho que se propunha empreender na tendência, dominante no final dos anos vinte, para uma reabertura à Filosofia, manifesta no interesse pelos livros filosóficos<sup>858</sup>, numa *sensibilidad* que não quer prescindir, nem da dimensão eterna, nem da dimensão temporal que confluem no humano<sup>859</sup> e manifesta também na libertação dos filósofos do exagerado culto à Física que se verificou no século passado<sup>860</sup>.

A análise de o que é a Filosofia encadeia-se com naturalidade na pergunta orteguiana sobre as razões por que no homem das gerações mais recentes *volta* a ser normal a vocação

---

<sup>857</sup> Ibid., p. 284.

<sup>858</sup> Cfr. *ibid.*, p. 278.

<sup>859</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 285-286.

<sup>860</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 294-304.

filosófica. Ortega diz que um *retorno a uma coisa*, se é verdadeiro, se não é um *fingir que se volta*, terá na base a mesma razão essencial que a ela conduziu na primeira vez, pelo que a questão única que importa, em seguida, enfrentar é *porquê acontece ao homem filosofar* - tenha sido ontem, ou seja hoje, ou noutra dia possível<sup>861</sup>.

A definição por si só da Filosofia como *conhecimento do Universo* pode, adverte Ortega, deixar escapar o que é específico no seu objecto, a saber, o facto de ser algo de integral, que não admite as circunscrições levadas a cabo pelas ciências particulares e que, por consequência, tem de ser aceite, à partida, como um problema insolúvel.<sup>862</sup> Nisso assenta o *heroísmo intelectual* ou *teorético* da Filosofia frequentemente mencionado no *curso* de 1929<sup>863</sup> e que traduz, em simultâneo, a grandeza do objecto que cada filósofo tem em vista e a particular dureza da missão que lhe incumbe. A *verdade científica*, não obstante o inegável poder que lhe advém da sua exactidão e da sua fecundidade na transformação do mundo, não satisfaz no ser humano a ânsia de possuir uma ideia da *totalidade*, de *tudo o que há*, do *Universo*.<sup>864</sup> Logo, é precisa uma verdade mais completa, mais radical, que Ortega designa *verdade vital*<sup>865</sup> e à qual liga privilegiadamente a Filosofia.

A ilimitação e a profundidade dos problemas filosóficos derivam da própria raiz do filosofar que é a vida humana e, se no homem a exigência de compreensão da totalidade é uma *condição inevitável*, a filosofia enquanto actividade mais, ou menos espontânea, mais, ou menos técnica revela-se igualmente como *inevitável*<sup>866</sup> e autêntica necessidade do inte-

<sup>861</sup> Cfr. *ibid.*, p. 307.

<sup>862</sup> Cfr. *ibid.*, p. 308 e ss..

<sup>863</sup> Cfr. *ibid.*, p. 308, p. 309, p. 323, p. 329, p. 335, p. 359 e p. 377.

<sup>864</sup> Cfr. *ibid.*, p. 308 e ss..

<sup>865</sup> Cfr. *ibid.*, p. 316.

<sup>866</sup> “(...) la primera respuesta a nuestra pregunta «¿Qué es filosofía?» podía sonar así: «La filosofía es una cosa ... inevitable.»” - *Ibid.*, p. 317. Deverá ler-se em sentido semelhante o apontamento seguinte feito no primeiro *curso* de Ortega no *Instituto de Humanidades*: “(...) lanzarse al alta mar de los principios, hacer filosofía, es una tarea siempre problemática, siempre en buena porción fracasada, pero es siempre necesaria y siempre ineludible.” - IDEM, *I.H.U.*, op. cit., p. 191.

lecto<sup>867</sup>. Filósofo é, então, quem aceita partir à pesquisa da totalidade do que há e, por esse motivo, aceita um problema sem limites ou um *problema absoluto*.<sup>868</sup> Para além disso, sem garantias de que o que há forme efectivamente um Universo e mesmo de que seja cognoscível, a sua atitude intelectual é inconfundível<sup>869</sup>. Para si, cada coisa tal como se apresenta não é o bastante; carece da sua razão de ser, desafia-o a percorrer o caminho inverso da sua génese e a descobrir, à margem de toda a finalidade prática, o que ela é aquém do que aparenta ser.

Deste modo, os problemas filosóficos são radicalmente teoréticos e o filósofo o *homo theoreticus* em grau eminente<sup>870</sup>. A questão da *utilidade* da Filosofia perde neste encadeamento significado, porque *ser útil* implica um fim, o *para quê*, que torna a necessidade do útil relativa, ao passo que filosofar se impõe como uma necessidade sem mais, uma necessidade superior, paradoxal mas positivamente supérflua.<sup>871</sup> Não se trata de um *capricho* e sim de uma actividade, cuja justificação no pensamento orteguiano faz apelo à concepção dos planos patente e latente da realidade, bem como às correspondentes concepções de verdade e de perspectiva. Perante aquilo que nos é dado, somos de imediato remetidos para o que não está presente; quer no âmbito material, quer no âmbito psíquico, o que podemos chamar «o *nosso* mundo» e tudo quanto o constitui são por essência fragmentos - maiores ou menores, mas tão-só fragmentos -, que reclamam, pela sua insuficiência e incapacidade de explicarem a sua presença, serem completados no todo que não é dado. Sucedem-se no

<sup>867</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 330.

<sup>868</sup> Cfr. *ibid.*, p. 319. Esta expressão *problema absoluto* significa, ao mesmo tempo, *problema do absoluto* e *absolutamente problema* - cfr. *ibid.*, p. 321.

<sup>869</sup> “Sólo el filósofo hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al conocimiento. Y esto significa que es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación. Va a cazar la fiera según vive en la selva - no como el domador de circo que previamente la cloroformiza.” - *Ibid.*, p. 320.

<sup>870</sup> “Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad prévia, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo (...).” - *Ibid.*, pp. 323-324.

<sup>871</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 328-330.

discurso de Ortega as passagens eloquentes para exprimir o incentivo que a realidade patente representa para qualquer filósofo e a imprescindibilidade do seu *quefazer*. “En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte - vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento”, diz o pensador espanhol que pouco depois aduz um exemplo particularmente sugestivo para os seus ouvintes: “Este salón es en su totalidad presente en la percepción que de él tenemos. Parece - al menos en nuestra visión - algo completo y suficiente. (...). Pero si, al abandonarlo dentro de un instante, halláramos que en la puerta terminaba el mundo, que más allá de este salón no había nada, ni siquiera espacio vacío, nuestra mente sufriría un *choc* de sorpresa.”<sup>872</sup> Na verdade, este exemplo somente põe em evidência que na percepção do salão há, junto à presença imediata do seu interior, um fundo vago e apenas latente, de que se sentiria a falta a verificar-se a hipótese levantada. Ora, Ortega queria, mais do que reafirmar a sua doutrina da realidade e a *lei* segundo a qual *quando algo está presente, o mundo está co-presente*: queria avançar a tese de que nunca o *ser fundamental*, para que remete tudo o que nos é directamente acessível, poderá tornar-se patente. Por ser fundamental e não secundário ou fundamentado, o todo ou a integridade que os filósofos buscam é o que *não é dado*, nem o poderá ser. O que sabemos desse *eterno e essencial ausente* é que *falta*, como “[c]uando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja”<sup>873</sup>.

Obrigado a mover-se no plano do ser fundamental, o filósofo procura cumprir os dois imperativos magnos da Filosofia para Ortega: o de *pantonomia* e o de *autonomia*<sup>874</sup>. De acordo com este, tem de afastar-se das crenças recebidas, das opiniões comuns ou do

---

<sup>872</sup> Ibid., pp. 330-332.

<sup>873</sup> Ibid., p. 333.

<sup>874</sup> Cfr. *ibid.*, p. 335 e ss..

reino da *doxa*<sup>875</sup>, usando a dúvida como um instrumento que *corta* não só o duvidoso, mas também o dubitável, o que, em princípio, pode ser passível de dúvida -*verbi gratia*, a existência independente de nós da realidade do mundo exterior -, para chegar às verdades primeiras de que nem teoricamente caiba duvidar<sup>876</sup>. Depois, tem de partir destas, voltar-se para o Universo e abarcá-lo na sua integridade, de acordo com a *pantomia*. Com esta designação Ortega refere a tensão oposta à *autonomia*, que conduz o filósofo a um mínimo de verdades seguras provadas por si mesmas, mas insuficientes para enfrentar o problema irrecusável de definir a *totalidade*. A pantomia vem, por seu turno, a coincidir com a suprema aspiração intelectual do homem ao *todo*, verdade última de cada coisa em função das restantes. Nesta medida, e apenas nela, o pensador espanhol admite concordar com os sistemas pós-kantianos e, em particular, com a ideia de Hegel da Filosofia como pensamento integral.<sup>877</sup>

Ortega faz questão em sublinhar que o conhecimento filosófico enquanto teórico usa obrigatoriamente os conceitos no sentido estrito de conteúdos mentais enunciáveis<sup>878</sup>.

<sup>875</sup> Por esta razão, Ortega caracteriza a Filosofia por contraposição à *doxa* e fala em *paradoxo* (termo que em Castelhana é do género feminino, o que favorece o jogo de palavras): "Toda filosofía es paradoja, se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teóricamente creencias elementalísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables." - Ibid., p. 336. Cfr. ibid., p. 357; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., pp. 245-246. Dispensamo-nos de ilustrar os diversos contextos e acepções que dão ao *paradoxo*, na meditação orteguiana, um significado primordialmente filosófico, por isso estar em síntese realizado num estudo de Pelayo Fernández que contempla «Fórmulas Definitórias», «Clases de Paradoja» e a relação proeminente entre «La Paradoja y la Filosofía». - Cfr. FERNÁNDEZ, Pelayo H., «Ortega y la paradoja: Teoría y tipología», in AAVV, *Ortega y Gasset Centennial / Centenario Ortega y Gasset*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985, pp. 19-33. O mesmo autor analisa o tema com maior desenvolvimento num livro que lhe é exclusivamente dedicado - cfr. IDEM, *La paradoja en Ortega y Gasset*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985.

<sup>876</sup> Tão *cortante* é a dúvida em Filosofia que Ortega lhe chama o *bisturi do filósofo* - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Q.F.?*, op. cit., p. 336 - e em *El hombre y la gente* sugere uma comparação assaz interessante para vincar a minúcia do corte: "En cierto modo el filósofo y el barbero son del mismo gremio: el barbero corta el pelo y el filósofo también - sólo que el filósofo corta cada pelo en cuatro." - IDEM, *H.G.*, op. cit., p. 154.

<sup>877</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 337.

<sup>878</sup> "La teoría es un conjunto de conceptos - en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o inefable no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes



Essa característica, que poderia inclusive ficar subentendida, é para o autor espanhol, na ocasião em que pergunta *ex professo* o que é a Filosofia, da máxima relevância. O que dissemos já sobre o lugar dos conceitos na meditação orteguiana desde as *Meditaciones del Quijote*<sup>879</sup> permite compreender, até à saciedade, que no *curso* de 1929 o orador lhes atribua o papel de intermediários entre a consciência e a realidade e os qualifique de indispensáveis para que se possa falar em sentido próprio de Filosofia. Em relação a sistemas como os de Plotino e de Bergson, que conceptualmente nos demonstram que o conhecimento autêntico é um êxtase em que a consciência transpõe os limites do intelectual e toma contacto imediato com a realidade, Ortega considera que são filosofias enquanto provam a necessidade do êxtase através de conceitos e deixam de o ser quando abandonam estes em favor do transe místico.<sup>880</sup> A Filosofia é o contrário de um inenarrável mergulho no inefável: é ânsia de vir à superfície e trazer o que estava submerso, tornando-o patente, transparente, de tal modo dizível que chegue a parecer uma banalidade ou, com o termo espanhol, uma “perogrullada”. Não nos fixemos em exclusivo nesta meta de clareza que Ortega numa bela expressão refere como “una resuelta voluntad de mediodía”<sup>881</sup>, pois o mais grave de não recorrer aos conceitos para desocultar a realidade ou *dizer o ser* é a inviabilização, desde logo, de um saber sistemático - o único desde sempre almejado pelo nosso pensador como saber autenticamente filosófico<sup>882</sup>. *Dúvida e conceitos* são, em suma, instrumentos imprescindíveis para o filósofo na sua missão de pôr a nu o que as coisas são e, em especial, a vida

---

quieran, inclusive será (...) la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía.” - *Ibid.*, p. 338.

<sup>879</sup> Cfr. Parte II - Cap. 5.

<sup>880</sup> Apesar da objecção orteguiana ao misticismo que se resume à não produção de benefícios intelectuais, comunicáveis e evidentes pelo menos nos sujeitos do êxtase, Ortega não aprecia negativamente os autores mencionados a título de exemplo. Eis um dos trechos em que de forma breve isso é explícito e com clareza: “Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores - como Plotino, el maestro Eckhart y el señor Bergson.” - ORTEGA Y GASSET, José, *Q.F.?*, op. cit., p. 341.

<sup>881</sup> *Ibid.*, p. 342. Cfr. IDEM, *Anejo: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»*, in *O.C.*, IX, p. 632.

<sup>882</sup> Cfr. Parte II - Cap. 1.

no seu sentido primário.<sup>883</sup> Além disso, não menos imprescindível para a Filosofia é a base de evidência intuitiva à qual Ortega reconhece, colocando-se aqui na esteira da Fenomenologia, a garantia de todo o conhecimento não empírico. *Intuição* “significa estritamente aquele estado mental em que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible”<sup>884</sup>, sendo esta a forma de presença imediata - *como em pessoa*<sup>885</sup> - dos objectos não sensíveis. E no caso da investigação filosófica, em virtude do seu radicalismo, a evidência tem de ser total<sup>886</sup>, ou seja, fundar-se em *intuições adequadas*, completas, em que temos presente na sua integridade o que os conceitos correspondentes procuram abarcar<sup>887</sup>.

Após uma espécie de definição geral da Filosofia - no seu problema radical, nos seus princípios directores e nos seus meios específicos -, o expositor do *curso* intitulado *¿Qué es filosofía?* podia já prosseguir para uma nova etapa em que queria aliciar os ouvintes a com ele *fazer filosofia*<sup>888</sup>. Nas últimas cinco *lições*, dando forma unitária a muitos aspectos da sua meditação antes dispersos por vários escritos e nalguns casos apenas insinuados, Ortega apresenta o núcleo essencial de uma concepção de vida que daí em diante constituiria o eixo mais importante do seu sistema de ideias. De facto, a formalização dessa doutrina, a que fizemos já suficiente referência<sup>889</sup>, e todo o contexto espanhol, quer sócio-político, quer especificamente filosófico em que ela se produz, a que também dedicámos a nossa atenção<sup>890</sup>, representam na obra orteguiana um marco decisivo. Agora quereríamos apenas real-

---

<sup>883</sup> Ortega diria, em *El hombre y la gente*, que a Filosofia se distingue das ciências que têm em vista um saber que permita o aproveitamento das coisas; por isto não é uma ciência, mas uma *indecência*, “es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes (...)” - Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *H.G.*, op. cit., p. 145.

<sup>884</sup> IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 353.

<sup>885</sup> Cfr. *ibid.*, p. 351.

<sup>886</sup> Cfr. *ibid.*, p. 356.

<sup>887</sup> Cfr. o exemplo dado em *ibid.*, pp. 354-355.

<sup>888</sup> Cfr. *ibid.*, p. 357.

<sup>889</sup> Cfr. Parte II - Cap. 3.

<sup>890</sup> Cfr. Parte I - Cap. 3.

çar o valor determinante que a Filosofia tem, como forma de reflexão (sobre a disciplina, o filosofar, as suas finalidades e os seus meios, o filósofo), nesse que é um dos desenvolvimentos mais consistentes do tema principal da vida humana. É esta a realidade que é objecto do saber filosófico, que os conceitos deverão tornar transparente articulando-se entre si de modo sistemático.

O ponto de partida da aventura em que se busca um conhecimento *universal* de tudo quanto há<sup>891</sup> tem de ser um *dado indubitável* - um *dado*, porque sem dados não há problemas e sem problemas não há pensamento<sup>892</sup>; *indubitável*, porque avançar na pesquisa radical proposta exige uma base que não precise de ser sujeita a prova, nem a inferência, que, em resumo, não tolere a dúvida<sup>893</sup>. Procurando esse dado inquestionável em que se possa alicerçar com a máxima segurança uma concepção de todo o Universo, o que um filósofo encontra em primeiro lugar é a sua actividade de filosofar - não a sua peculiar doutrina filosófica, mas o próprio “filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida”<sup>894</sup>.

Historicamente, Descartes inaugura o tipo de investigação que Ortega propõe e que confere a função de pedra angular ao que não admite qualquer dúvida. Por isso, o pensador espanhol, seguindo Hegel e Husserl por exemplo, reconhece com frequência e elogiosamente o autor de *Meditationes de prima philosophia* como quem divide a história da Filosofia em duas grandes metades e dá início à modernidade.<sup>895</sup> A dúvida metódica, diz Ortega

---

<sup>891</sup> “A despecho del aspecto megalómano que primeramente ofrece la filosofía al pretender abarcar el Universo e ingurgitárselo, se trata, en rigor, de una disciplina ni más ni menos modesta que las otras. Porque el Universo o todo cuanto hay no es *cada una* de las cosas que hay, sino sólo lo universal de cada cosa (...).” - ORTEGA Y GASSET, José, *Q.F.?*, op. cit., p. 337.

<sup>892</sup> Cfr. *ibid.*, p. 358.

<sup>893</sup> Cfr. *ibid.*, p. 361.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>895</sup> Ortega, sempre que se refere a Descartes - o que acontece muitas vezes ao longo de toda a sua obra, ao ponto de ser, juntamente com Platão e Aristóteles, um dos autores mais citados -, deixa transparecer o seu apreço pelo filósofo francês. No entanto, há frases em que o explicita paradigmaticamente, como nestas, pro-

em 1929, não é um episódio da Filosofia, “es la filosofía misma, percatándose de su propia y nativa condición”<sup>896</sup> que levou no alvorecer da Idade Moderna à descoberta do pensamento como dado seguro, uma vez que se sabe a si próprio. Enquanto a realidade do mundo exterior se revela como suspeita na sua pretensão de existir à margem dos actos em que as pensamos, tudo quanto é pensado parece indestrutível. *Cogitatio est* - eis a primeira afirmação possível, no decurso da qual se instalará o Idealismo posterior, interpretando tudo o que aparentemente não é pensamento como sendo não mais do que pensado ou ideia. Antes mesmo do extremo *arquiparadoxa*<sup>897</sup> que vai atingir com os contributos de Leibniz, Kant, Fichte, ou Hegel, a Filosofia Moderna assenta, segundo Ortega, na *torsão mais antinatural* do homem, que vira costas ao mundo em redor, corta as amarras que o ligam a todos os corpos, aos outros homens, inclusive ao seu próprio corpo e se *reclui* dentro de si.<sup>898</sup> Não obstante o mérito de descobrir o pensamento como a única «coisa» do Universo cujo modo de ser consiste em *reflexividade*, em possibilidade de virar-se sobre si mesmo e dar conta das suas *cogitaciones*, Descartes suscita no pensador madrileno uma leitura crítica iniciada desde a *Lição V* de *¿Qué es filosofía?*<sup>899</sup> O que coloca em questão não é a dúvida metódica, posto que, repitamo-lo novamente, ela significa para Ortega um instrumento e ao mesmo tempo um princípio definidor da Filosofia, o que obriga a contrair com o filósofo francês,

---

feridas para um público argentino na sequência da exposição da crítica cartesiana ao Realismo filosófico: “Tal es la elegante y magnífica hazaña intelectual a que dio cima Renato Descartes, señor du Perron. Mi admiración de este caballero, «siempre de negro hasta los pies vestido», a la española, es indecible. Me parece que es la cabeza más clara, acerada y buida que ha habido en Occidente.” - IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), in *O.C.*, XII, pp. 175-176.

<sup>896</sup> IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 370.

<sup>897</sup> “Si al dudar de la existencia independiente del mundo exterior llamábamos hace poco enorme paradoja, su inmediata consecuencia, que es convertir ese mundo exterior en mero pensamiento mío, será la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una concienzuda contradicción de nuestra creencia vital.” - *Ibid.*, p. 371.

<sup>898</sup> Cfr. *ibid.*, p. 374.

<sup>899</sup> Remetemos para o contexto em que Ortega sintetiza os grandes imperativos da missão filosófica: “Es (...) la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica. A esto llamo principio de autonomía (...); él nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes. Pero no se fien ustedes de la ternura de los nietos.” - *Ibid.*, p. 335.

responsável pela sua tematização, uma dívida incontestável. As grandes objecções, analisadas em profundidade também em ocasiões posteriores<sup>900</sup>, reúnem-se numa fundamental: depois de ter superado a ingenuidade filosófica do realismo antigo - capaz de duvidar apenas do carácter verdadeiro do conhecimento -, Descartes admitiu que o pensar, o dado firme encontrado após a intervenção do bisturi da dúvida, se resume à interioridade do Eu que pensa e, por outro lado, que o dar-se conta de si, a pura reflexividade permite postular a existência do sujeito pensante. “No - opõe-se Ortega -; el yo y el pensamiento no son una cosa. El pensamiento no necesita de nada para existir; si así fuese, Descartes no podría aceptar la primera parte [de *Cogito, ergo, sum*], no podría decir: *Cogito* - el pensamiento existe” e, conseqüentemente, não poderia “fundar en esa verdad su conclusión - *luego existo.*”<sup>901</sup>

A substancialização cartesiana do sujeito do pensamento corresponde a tomar como indubitável o que antes se recusara como duvidoso; por isso Ortega considera que o filósofo francês *no mesmo gesto em que nos descobre um mundo novo retira-no-lo e anula-o*<sup>902</sup>. Não se pense, porém, que a gravidade se esgota naquela contradição. O salto da asserção correctamente estabelecida - *o pensamento existe* - para a de que existe uma *coisa pensante* fez com que Descartes e os idealistas subsequentes julgassem inevitável optar pela afirmação de que só há realidade absoluta dentro de mim contra a anterior, oposta e insustentável, de que a realidade tem um ser, uma substância à margem da minha experiência das suas qualidades. Vendo só como possíveis estas duas alternativas, fica-lhes vedado o acesso à verdadeira, autêntica e radical realidade, a vida humana, onde o pensamento e o pensado não se confundem, mas estão juntos e são tão inseparáveis quanto inconfundíveis. Não há razão para recusar a decisiva descoberta idealista de que só posso asseverar o que a mim

<sup>900</sup> Cfr., ex., IDEM, *¿Qué es conocimiento?*, op. cit., pp. 41-44 e pp. 149-150; IDEM, *L.M.*, op. cit., pp. 122-128; IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), op. cit., pp. 176-195.

<sup>901</sup> IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 399.

<sup>902</sup> Cfr. *ibid.*, p. 396.

parece existir; no entanto, não é legítimo reduzir o real ao eu para quem ele existe, condenando o mundo exterior a pura ilusão. “Tan ridículo *quid pro quo* fuera decir que yo soy azul porque veo objetos azules, como decir que el objeto azul es un estado mío, parte de mí yo, porque sea visto por mí”<sup>903</sup> - assim ironiza Ortega a respeito dos becos sem saída a que conduzem, afinal, quer o Realismo, que anula a especificidade do sujeito humano, quer as diversas versões de Idealismo, que desenraízam o homem daquilo que com ele forma a vida no seu sentido primário. O poder de denunciar esses resultados erróneos e conservar das respectivas posições o que não põe em causa os princípios metodológicos leva o nosso pensador a usar uma imagem, de acordo com a qual no âmbito do espírito - ao contrário do que acontece no biológico - as *ideias filhas* ou novas trazem no ventre as suas *mães*<sup>904</sup>.

Tendo insinuado na crítica aos limites da especulação de Descartes a necessidade de reconhecer que a consciência não é reclusão, nem perde o seu carácter íntimo e imediato pelo facto de se admitir a objectividade nela mesma patente, Ortega pode então prosseguir com a exposição da doutrina nuclear do seu pensamento. Retoma, portanto, a pergunta pelo dado radical do Universo e sustenta que o que primeiramente encontra, como filósofo, é alguém que procura algo indubitável porque quer pensar o Universo, isto é, encontra a actividade de filosofar ou, no dizer orteguiano, o *filósofo filosofando* como facto vital. A vida própria é, pois, o que a Filosofia tem de começar por definir, a realidade a que tudo o resto se refere, incluindo a Filosofia, que antes do mais é filosofar, sendo este, por sua vez, viver.<sup>905</sup> Descoberta como o princípio além do qual não é possível ir, a vida torna-se na me-

---

<sup>903</sup> Ibid., p. 402.

<sup>904</sup> Cfr. *ibid.*, p. 370 e p. 404.

<sup>905</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 404-405. “La filosofía [ ] es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir - como lo es correr, enamorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.” - *Ibid.*, p. 405. “(...) el filosofar es (...) forma particular del vivir que supone este vivir mismo - puesto que si hago filosofía es por algo previo (...)” - *ibid.*, p. 424. “Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente (...)” - *Ibid.*, p. 430.

ditação de Ortega y Gasset o elemento em que o filósofo tem de submergir para sobre ela teorizar. Por outras palavras, a vida humana, com as características que sabemos ter no pensamento do autor espanhol, revela-se como, ao mesmo tempo, o ponto de partida, o caminho e a meta da Filosofia. Esses aspectos unem-se todos numa forma de viver - o filosofar - que é neste caso paradigmática. Logo, ela constitui o meio preferível para definir a Filosofia em cada um dos seus sistemas, cuja autenticidade depende então da das vidas dos filósofos e do uso de novas categorias capazes de as apreender.

Ortega sabe que conceber o *viver* como a realidade mais indubitável e verdadeira implica uma ideia de *ser* inconfundível, quer com o ser cósmico dos *antigos*, quer com o ser subjectivo dos *modernos*, pelo que sugere uma nova ontologia e mesmo, em virtude dos seus efeitos no modo de viver, uma *vita nova*.<sup>906</sup> As duas últimas *lições* de *¿Qué es filosofía?* são precisamente dedicadas ao ensaio de apresentar, em registo oral e perante um público heterogéneo, as notas fundamentais encontradas por uma descrição da vida que supera os conceitos tradicionais de realidade e de ser<sup>907</sup>. Trata-se de *estrear conceitos*<sup>908</sup>, o primeiro dos quais, o de *minha vida*, ilustra melhor que nenhum outro o carácter em simultâneo individual e universal da realidade a descrever: a vida no seu plano primário ou autêntico é sempre individual, quer dizer, de alguém que lhe chamará em sentido próprio *minha vida*; todavia, esta expressão enquanto se aplica a uma pluralidade de casos tem valor universal<sup>909</sup>. Mais de uma década depois Ortega insistiria com frequência na importância de forjar novos conceitos que, libertos da conotação substancialista característica da tradição

<sup>906</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 407-408.

<sup>907</sup> “Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos, ser significaba «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir» - por tanto -, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a (...) nuestro punto de partida - el «vivir» - hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto - estamos a nuestro nivel -, estamos a la altura de los tiempos.” - *Ibid.*, p. 408.

<sup>908</sup> Cfr. *ibid.*, p. 411.

<sup>909</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 427-428.

filosófica ocidental, poderiam referir com a máxima aproximação possível a realidade recém-descoberta.<sup>910</sup> A respeito deste aspecto, como de tantos outros, o *curso* de 1929 inaugurava uma sistematização extra-universitária, visando sobretudo delinear o filosofar como *modo extremo da atitude teórica*. Assumida pelo filósofo, esta atitude consiste, por um lado, em suspender *virtualmente* as ligações entre os seus interesses particulares e as coisas, de forma a que estas possam ser *contempladas* ou vistas a partir de si mesmas, e, por outro lado, em transformar a sua vida (do filósofo) no *lugar* onde o Universo se conhece. Assim, filosofar é, em certo sentido, um *desviver* e, num outro sentido, o viver por excelência, espécie de βίος θεωρητικός dos gregos no qual, como num pano de fundo, podemos procurar, por detrás do nome de um homem, uma determinada vida como conhecimento.<sup>911</sup> O maior alcance das exigências de rigor e clareza adscritas no início de *¿Qué es filosofía?* ao desempenho de todas as tarefas filosóficas só após as onze *lições* se pode, então, compreender, dado a Filosofia - em cada filosofia - se definir pela vida, que determina a pergunta pelo modo radical de ser das coisas e tem no filosofar uma das suas formas essenciais.

Na sua abordagem da Filosofia como tema de meditação filosófica Ortega não se limita a enumerar os requisitos dessa actividade disciplinarmente organizada; interroga-a ainda quanto à sua justificação histórica. Uma das obras que melhor exemplificam este empreendimento da investigação orteguiana é *Origen y epílogo de la filosofía*<sup>912</sup>, que à partida se destinava a ser um epílogo para a *Historia de la Filosofía* de Julián Marías<sup>913</sup>, mas se foi desenvolvendo muito e, entrecortado pela redacção de *La idea de principio en Leibniz* e por diversos cursos e conferências, só seria publicado postumamente, em 1960. Para além

<sup>910</sup> Cfr., ex., IDEM, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), op. cit., pp. 185-187 e pp. 195-196; IDEM, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), op. cit., p. 259.

<sup>911</sup> Cfr. IDEM, *Q.F.?*, op. cit., pp. 429-430.

<sup>912</sup> Cfr. Parte I - n. 485.

<sup>913</sup> Cfr. Parte I - n. 483.



do projectado epílogo que Ortega não chegou a concluir, o volume vindo a público inclui, como o título indica, outros textos relativos à origem da Filosofia. No seu todo, apesar de reunir escritos a que o autor não deu acabamento, *Origen y epílogo de la filosofía* é de extrema relevância quanto ao tema da fundamentação histórica do filosofar.

Ortega parte do quadro panorâmico do passado filosófico traçado por Marias na sua bem sucedida obra, cuja primeira edição se verificou em 1941. O passado filosófico começa por parecer uma série de opiniões divergentes - sobre o mesmo objecto - que se denunciam sucessivamente umas às outras como erros. Porém, há desde logo algo de positivo no facto de cada filosofia, ao pretender eliminar os *erros* que a precedem, se obrigar a demonstrá-los como tal: revelar as insuficiências das filosofias antecedentes funciona como condição do aparecimento de uma nova ou outra em relação àquelas, usadas, portanto, como *instrumentos da verdade*. Neste sentido, o passado filosófico é, segundo Ortega, *o arsenal e o tesouro dos erros*.<sup>914</sup> Ou seja, entre as doutrinas filosóficas já formuladas não há nenhuma que nos pareça suficientemente verdade<sup>915</sup>; mas um erro absoluto não passa de uma hipótese insensata e o que se impõe é determinar o *algo de verdade* que as filosofias pretéritas contêm.<sup>916</sup> Elas são, afinal, *verdades insuficientes ou parciais*, que no seu encadeamento dialéctico permitem a cada filósofo conservar em si o conjunto das experiências de pensamento vividas pelos seus antecessores. Ortega recorre aqui explicitamente à *Aufhebung* de Hegel, ainda que esclareça que toma o termo - traduzido por “absorción” - para referir apenas o incontestável fenómeno de *superação que conserva a doutrina superada* numa construção intelectual mais completa, e não com o valor que tem no todo do sistema hegeliano.<sup>917</sup>

<sup>914</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *O.E.F.*, op. cit., p. 354.

<sup>915</sup> “El que presume poder instalarse en una doctrina antigua - y me refiero, claro está, solo a quien se da cuenta de lo que hace - sufre una ilusión óptica.” - Ibid., p.350.

<sup>916</sup> Cfr. *ibid.*, p. 358. Cfr. IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de Karl Vorländer, in *O.C.*, VI, p. 294 e ss.; IDEM, *T.T.*, op. cit., p. 145; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 270.

<sup>917</sup> Cfr. IDEM, *O.E.F.*, op. cit., p. 359 - n. 1. Para a demarcação de Ortega, neste texto, em relação ao sistema hegeliano cfr. ainda *ibid.*, p. 375 - n. 1.

Uma vez que na meditação orteguiana cada filosofia do passado é “una «vía» o «camino» - *methodos* - por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados”<sup>918</sup>, o que num certo momento se chama *filosofia actual* é sempre um estágio de que os sistemas anteriores são *ingredientes* necessários. Estes, na qualidade de interlocutores dos mesmos problemas radicais, que constantemente há que repensar e *continuar a pensar*, são a base que permite imprimir nova direcção ao conhecimento e, assim, elevá-lo mais e mais enquanto revelação da verdade. Na sua série dialéctica as filosofias assentam, como na formação acrobática conhecida por *torre humana*, nos ombros das que as antecedem ou, seguindo uma outra imagem também usada por Ortega, a sucessão das filosofias é como um longo caminho que, à medida que fosse sendo percorrido século após século, se enrolasse sobre si próprio, deixando de ser caminho e transformando-se em equipamento indispensável para quem empreende a caminhada.<sup>919</sup>

O *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier* esclarece que não é fácil retomar o trajecto já percorrido pelo passado da Filosofia. Em primeiro lugar, porque é preciso assumir uma atitude de *altruísmo intelectual*, de saída de si mesmo para, através do *sentido histórico* entendido como órgão de *acomodação ocular* ao que está distante<sup>920</sup>, ultrapassar os seus próprios limites e transformar-se no *antigo*, no que tem de ser assimilado.<sup>921</sup> Em segundo lugar, porque a Filosofia não é um complexo de meras doutrinas, mas sim a conexão de sistemas que funcionam submersos no dinamismo da vida humana. Embora haja alguns aspectos comuns em todas as situações vitais que permitem entender o *suposto valor absoluto* das ideias, estas e com elas as respectivas filosofias significam

<sup>918</sup> Ibid., p. 359.

<sup>919</sup> Cfr. *ibid.*, p. 361. Em *La idea de principio en Leibniz* a imagem usada é esta: “Cuando subimos a una montaña, cada uno de nuestros pasos es la aspiración a llegar hasta la cima, y si el que ahora damos mira hacia atrás, le parecerán sus congéneres anteriores un fracaso. Mas cada paso fue, como el último, un propósito de llegar a la cima y un creerse *casi* estar ya en ella.” - IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 284.

<sup>920</sup> Cfr. Parte II - n. 591.

<sup>921</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, in *O.C.*, VI, pp. 387-388.

reações humanas específicas que certos tempos e lugares determinaram.<sup>922</sup> Compreendê-las implica, quer a missão do *filósofo sistemático*, quer a do *historiador da Filosofia* que, resultando de pontos de vista diferentes, são complementares. Se for autêntico, o historiador da Filosofia não se satisfará com espectros de doutrinas<sup>923</sup>; procurará ver cada ideia ao serviço de uma finalidade na existência concreta de um filósofo, investigando, simultaneamente, o papel desempenhado pelo pensamento filosófico em cada época da vida coletiva.<sup>924</sup> Nesta dupla vertente do seu trabalho trará à luz os pressupostos dos autores ou dos sistemas que toma por objecto e, nessa medida, concorrerá para o trabalho do filósofo sistemático, que ao meditar sobre as grandes questões da Filosofia vai ainda mais longe, ao ponto de poder entender os seus antecessores melhor do que eles se entendiam a si mesmos.<sup>925</sup>

Fruto de uma necessidade íntima e original de cada filósofo, a realidade primordial de uma filosofia está precisamente naquele que a cria na tentativa de se colocar fora da tradição. É evidente que a Filosofia tem de imediato uma faceta de fenómeno social - se bem que esta seja apenas uma espécie de *crosta*<sup>926</sup> - e que, para além do mais, aquela tentativa é malograda, porque o homem precisa da tradição tal como o animal precisa dos instintos. E o

<sup>922</sup> Cfr. *ibid.*, p. 390 e ss..

<sup>923</sup> Segundo Ortega não tem sentido falar de História das Ideias, nem de História da Filosofia, se se esquecer os requisitos da História como modo de conhecimento exigido pela realidade peculiar da vida humana. "La consideración de las doctrinas como meramente «doctrinas» las destemporaliza, y así resulta que nos son expuestas las «filosofías» de veintiséis siglos en un mismo plano del tiempo, es decir, como actuales. Parecería invitárenos a que juzgásemos si Parménides, Plotino o Duns Scoto «tienen razón», lo mismo que pueda o no tenerla Bergson o Husserl. Se los trata como contemporáneos al no hacernos ver que la entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que da su auténtico sentido es la fecha." - *Ibid.*, p. 393. É importante referir, ex., Parménides ao Século VI a.C., não porque isso torne o seu pensamento automaticamente mais apreciável, mas porquanto só ao ser visto a partir do seu tempo será bem compreendido, qualquer que seja a ulterior apreciação. - Cfr. *ibid.*. Cfr. IDEM, *Filosofia pura (Anejo a mi folleto «Kant»)*, in *O.C.*, IV, pp. 48-50.

<sup>924</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, op. cit., pp. 395-396.

<sup>925</sup> Cfr. *ibid.*, p. 384.

<sup>926</sup> "Encontramos ahí, en la gran exterioridad que es lo público, la institución filosófica", escreve Ortega para pouco depois acrescentar: "Pero lo que la filosofía tiene de fenómeno social es, claro está, lo más externo de su realidad, es como su costra." - *Ibid.*, pp. 398-399.

filósofo em especial precisa, como vimos, de se apoderar do passado filosófico. Contudo, a *origem* e autêntica realidade da Filosofia não está no domínio do colectivo e sim no do indivíduo criador<sup>927</sup>, que “no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego, haciendo la suya, hasta el punto de que es su síntoma más cierto verle rebotar de toda filosofía que ya está ahí, negarla y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar”<sup>928</sup>. Nada disto invalida o facto de cada filosofia surgir numa tradição filosófica particular - a de uma época, de um povo, ou de uma escola - e de toda a Filosofia representar até uma imensa tradição. Tentativa, por um lado, de existir à margem do sentir, do querer e do pensar inquestionados por serem tradicionais, a Filosofia é, por outro lado, o que Ortega chama “la tradición de la in-tradición”, ou seja, uma actividade que o homem ocidental vem exercendo com continuidade, desde o Século VI a.C., apesar das sucessivas crises e mudanças nas crenças vigentes em etapas diversas da sua história.<sup>929</sup>

Na busca da origem da sua tradição, o filósofo realiza uma viagem de *regresso* ao momento germinal de toda a Filosofia - a partir do qual poderá *voltar a começar* colocado na situação em que ela era absolutamente necessária -, refazendo depois e integrando, por essa via, o passado no seio do seu pensamento. “La adquisición de la filosofía ya hecha nos impone la faena de deshacerla primero (...). Cuanto más largo sea el pasado filosófico, cuanto mayor sea la riqueza de nociones, métodos, teorías que hayamos tesaurizado, más inexcusable es reconquistar la pobreza inicial, aquella radical menesterosidad de filosofía que fué el hontanar de que brotó su ulterior abundancia.”<sup>930</sup> A história da Filosofia tem uma primeira dimensão neste *regresso à origem* por cada filósofo e, por isso, revela inequivocamente o seu carácter de *interna* à própria Filosofia<sup>931</sup>; na repetição daquele movimento

<sup>927</sup> Cfr. *ibid.*, p. 400.

<sup>928</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>929</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 404-405.

<sup>930</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>931</sup> Ortega transpõe, imediata e implicitamente, o carácter interno da *história da Filosofia* para a *História da Filosofia*, como é óbvio na seguinte passagem, não obstante o uso de minúsculas na designação da disci-

em que os sistemas anteriores são conservados em cada novo sistema temos a sua dimensão como *progreso* - não como mera mudança ou sucessão<sup>932</sup>, mas como caminho do filosofar em direcção ao presente. Para Ortega, o *progreso* assim concebido é *constitutivo de todo o presente filosófico e vivido com evidência* pelo filósofo.<sup>933</sup> A reflexão de Aristóteles sobre o movimento e, particularmente, sobre o movimento *sui generis* do pensamento - cujo modo de ser consiste no recomeço constante da passagem da *potência* ao *acto* -<sup>934</sup> fornece ao autor espanhol um alicerce para a sua ideia do filosofar como um progresso do pensamento em direcção a si mesmo e como história que em cada filósofo encontra o seu termo, ainda que não acabe. Por outras palavras, a construção histórica da Filosofia tem lugar em vista de um determinado sistema e, por seu turno, este modo de pensar que é próprio de uma época e reclama os tempos anteriores só é verdadeiro sistema na medida em que descobre, no passado filosófico que recuperou, o trajecto que progressivamente a si conduz. Ortega acautela a possível confusão entre esta sua tese e as de Hegel ou Comte, que, ordenando a evolução

---

plina (o que acontece também noutros contextos): “La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria. Dos razones lo sustentan. *Primera*: hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento (...). Sólo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones (...) si las sabemos bien (...), poniendo al descubierto sus más «evidentes» supuestos. *Segunda*: lo que en la forzosidad inexorable de pensar dentro de una tradición hay de aprisionamiento, (...) sólo puede en algún modo contrarrestarse repristinando lo que la filosofía fué en su origen, cuando aún no existía una tradición (...).” - Ibid., pp. 402-403.

<sup>932</sup> Por ser muito elucidativo de um aspecto que diferencia a Filosofia das ciências particulares, atente-se no conteúdo desta breve nota introduzida por Ortega no prólogo que se nos tem vindo a revelar tão rico: “La acumulación en que consiste el progreso de la filosofía es de forma diferente a la que tiene lugar en el progreso de las ciencias particulares. En física sabemos hoy *más cosas* que hace diez siglos: la acumulación tiene un aspecto, cuando menos aumentativo. Em filosofía sabemos las mismas cosas hoy que ayer, pero las sabemos con un saber de más quilates: la acumulación es intususcepción.” - Ibid., p. 407 - n. 2. Sob um outro ponto de vista, a ideia orteguiana de *progreso* da Filosofia inclui até a possibilidade desta, enquanto realidade histórica, poder desaparecer: “Este progreso puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no solo este o el otro «modo de pensar» filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo (...).” - IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 270.

<sup>933</sup> Cfr. IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, op. cit., pp. 407-409. “Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los *origenes* del pensamiento filosófico, descubre que todos los sistemas del pasado siguen viviendo dentro del suyo (...). Es, pues, constitutivo de todo presente filosófico ver caminar hacia él, en progreso hacia él, todo el pretérito de la filosofía.” - Ibid., p. 408.

<sup>934</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 409-415.

de todo o passado em função da sua própria filosofia como termo absoluto ultra-histórico, *paralisam* ou *congelam* a história.<sup>935</sup> Pelo contrário, a história da Filosofia entendida como um movimento que se dirige para o termo não definitivo que é a filosofia actual faz desta um entre outros elos indispensáveis naquela longa cadeia. Enfim, a meditação orteguiana revela a coincidência entre a Filosofia e a sua história<sup>936</sup> e, à semelhança de tudo o que diz respeito à vida humana, esclarecê-la passa forçosamente pela *razão histórica*.

As análises de Ortega em *Origen y epílogo de la filosofía* sobre o momento em que o filosofar fez o seu aparecimento na história ilustram esse tipo de compreensão que, de certo modo, todas as reflexões do nosso autor ajudam a definir. O que aconteceu nesse instante originário foi, na expressão um tanto provocadora de Ortega, *um acaso monumental*, pois “la filosofía (...) comienza a la vez, puede inclusive que *exactamente* en la misma fecha, en dos hombres que, sobre pertenecer a la misma generación, viven en los dos extremos opuestos del mundo griego - Elea y Éfeso”.<sup>937</sup> Nesta dupla raiz - Parménides e Heraclito - de que germinaram as filosofias posteriores estaria também a origem do carácter polémico que marca toda a tradição filosófica. Ortega centra a sua atenção no contexto dos dois filósofos gregos, acima de tudo no *solo* em que se instalaram e a partir do qual pensaram as suas ideias singulares.<sup>938</sup> Parménides e Heraclito surgem numa altura em que a religião tradicional e o discurso homérico tinham já sido substituídos por outras formas religiosas e

<sup>935</sup> Cfr. *ibid.*, p. 417.

<sup>936</sup> “El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y *por eso* una filosofía es la verdadera, no cuando es definitiva - cosa inimaginable -, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el «progreso hacia ella misma». La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa.” - *Ibid.*, p. 418.

<sup>937</sup> *IDEM*, *O.E.F.*, op. cit., p. 392.

<sup>938</sup> Ortega dá a devida atenção à pertença de qualquer texto a um contexto, que faz parte do seu autor e do respectivo pensamento, embora não se possa considerar literalmente expreso. Referindo-se a este aspecto, distingue em todo o pensamento um *subsolo* (de camadas profundas com origem no que há de antigo no pensar colectivo), um *solo* (de pressupostos fundamentais recentes, encontrados e admitidos pelo autor) e um *adversário* (o pensar que, por parecer erróneo, suscita oposição superadora). - Cfr. *ibid.*, pp. 394-395.

científicas, como a teologia órfica e os mistérios dionisiacos. Aquele passado distante não mobilizou sequer o seu esforço negador, ao passo que as novas iniciativas intelectuais motivaram tal oposição de ambos os pensadores que estes se apresentam como *dois gigantes do descontentamento*<sup>939</sup>. A situação em que viveram decorreu do culminar, por volta de 650 a.C., da colonização helénica. A partir daí a Grécia continental começou a receber das suas colónias os produtos de uma *riqueza vital* manifestada no aumento das relações entre os povos, do comércio, da indústria, das técnicas, das artes, do luxo.<sup>940</sup> O grego passou a dispor de possibilidades mais numerosas do que as suas necessidades e a ter de escolher. Em vez do simples existir no seio de uma tradição, a vida mostrou-se engrandecida, a valer a pena ser vivida. E o mundo revelou-se como algo muito valioso, merecedor de ser pensado independentemente das opiniões vulgares. Então, aparecem os pensadores, como indivíduos que se situam para além da *doxa*. Invertendo o *logos* mítico que imaginava uma realidade divina prévia ao mundo da experiência humana para explicar a realidade presente com as suas limitações, os jónicos procuram explicar a origem das coisas, o *antes*, através do que o homem experiencia. Desse modo, a opinião tradicional é posta em causa, nomeadamente o papel que nela tinham os deuses. A missão desempenhada por aqueles primeiros pensadores não poderia, pois, obter desde logo reconhecimento social e nem sequer eles poderiam ver-se a si mesmos como *pensadores*. Demasiado individualizada, a sua ocupação só com o passar do tempo se vai tipificando. Em Heraclito e Parménides ela começa já a ter algo de ofício ou magistratura, que se delimita por contraposição ao vulgo, à opinião pública. Há igualmente da parte do povo, mal se apercebe dessa nova figura, uma reacção negativa, reforçada pela imagem imprecisa que tais homens de *excessivo* saber causavam. Por desejarem penetrar nos segredos do Universo, foram vistos como inimigos dos deuses; tiveram de enfrentar uma hostilidade prolongada por várias gerações e traduzida em Atenas na expul-

---

<sup>939</sup> Cfr. *ibid.*, p. 409.

<sup>940</sup> Cfr. *ibid.*, p. 411 e ss..

são de Anaxágoras ou de Protágoras e na condenação de Sócrates. Quando necessitaram de denominar discretamente uma actividade que não coincidia com a dos antigos *sábios* (*sophoi*) nem gozava do seu prestígio, começaram a recorrer ao verbo a que corresponde *filosofar* que tinha para os gregos o significado genérico de actuação em torno das artes e das ideias. Ao contrário da designação *sofistas*, não incluía o sentido de exercício profissional e era suficientemente vaga para poder referir uma forma de vida recente, que precisaria ainda de tempo para se afirmar na sua especificidade. Graças sobretudo ao esforço de definição paradigmático em Platão, a palavra *filosofia* passaria a usar-se com um sentido cada vez mais rigoroso e transformar-se-ia no termo permanente para o processo metódico de desvelamento da realidade, isto é, de obtenção da verdade. Segundo Ortega, *aletheia*, com o seu sentido dinâmico de *revelação da verdade*, foi naturalmente o nome primitivo para a actividade depois designada *filosofia*<sup>941</sup>. Por isso Parménides e alguns contemporâneos o usaram a respeito das suas doutrinas e o quefazer a que deram origem - mais tarde disciplinarmente organizado na Filosofia - poderia ter mantido tal nome, não fora o enquadramento histórico do seu nascimento.

Em vista da preocupação de Ortega em tornar preciso o que entende por filosofar e explícito o maior número possível das implicações da correspondente Filosofia, somos levados a interrogar qual das suas obras ele próprio poderia considerar mais filosófica. Sabemos da sua exigência de que cada filosofia seja fiel ao dinamismo vital que lhe está na raiz e, ao mesmo tempo, se manifeste de modo tão sistemático e rigoroso, quanto claro. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* é, apesar do já referido carácter inacabado e póstumo<sup>942</sup>, o melhor exemplo talvez de satisfação daqueles requisitos. Leibniz é com efeito o ponto de partida do livro, mas este ultrapassa em muito o sugerido no título,

<sup>941</sup> Cfr. - IDEM, *Q.F.?*, op. cit., p. 342; IDEM, *O.E.F.*, op. cit., pp. 384-386 e pp. 433-434.

<sup>942</sup> Cfr. Parte I - Cap. 5 e, em particular, a n. 492.



que Ortega lhe deu quiçá provisoriamente<sup>943</sup>. Por um lado, porque para compreender o lugar dos princípios no pensamento leibniziano o filósofo espanhol percorre toda a história da Filosofia e, por outro, porque ao fazer isto não se limita a realizar um estudo histórico: com evidente originalidade, discute os grandes temas do pensamento ocidental, clarifica conceitos fundamentais como os de intuição e de experiência, traça quadros preciosos em que as diferentes tendências filosóficas são justificadas e, por fim, avaliadas em função dos problemas a que deveriam responder. Envolvendo e unificando os trinta e três parágrafos do texto publicado em 1958 está Ortega, com todas as aquisições essenciais da sua meditação amadurecida num longo, intenso e plurifacetado trajecto intelectual.

Neste caso mais do que em nenhum outro, o valor do filosofar orteguiano revela-se também no nível de tecnicismo atingido por exigência do tema e do seu tratamento. “Formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de um principio”, escreve Ortega a abrir o livro. “En la ciencia - acrescenta em seguida - esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado (...). En filosofía esto se lleva al extremo, y no solo se procura «explicar» las cosas desde sus principios, sino que se exige de estos principios que sean últimos, esto es, en sentido radical «principios».”<sup>944</sup> Estavam lançados os primeiros dados e o autor obrigado a discorrer sobre a noção de *principio* e as suas *formas concretas*<sup>945</sup>. A Filosofia mencionada desde início no seu *radicalismo ou extremismo intelectual* é definida, não apenas como conhecimento a partir de princípios, mas

<sup>943</sup> Precedido pelo de *El principialismo de Leibniz* (dado por Ortega aquando da redacção da maior parte do livro na Primavera e início do Verão de 1947), o título com que foi publicado é também da responsabilidade do autor e foi enunciado em 1952. Mas nada garante que o manteria, se tivesse podido terminar ele próprio o livro, uma vez que essa era uma das decisões que tinha deixado pendente para o que chamava “la hora de la administración” (opondo-a à etapa prévia ou “hora de la inspiración”). - Cfr. MARIAS, Julián, *Exhortación al estudio de un libro*, in *O.*, V, p. 460; correspondência entre Ortega e Marias cit. in IDEM, *Ortega. Las trayectorias*, op. cit., p. 443 e p. 445 (a alínea 1 em ambas as cartas).

<sup>944</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *I.P.L.*, op. cit., p. 63.

<sup>945</sup> Ortega refere-se, sobretudo, à ordem lógica das proposições. A sua verdade pode, ou necessitar de fundamento (caso das proposições que são *consequências* ou *princípios relativos* e temos a *verdade como razão* ou *prova*), ou, pelo contrário, ser evidente (caso dos *primeiros princípios* ou *absolutos* e temos a *verdade como evidência*). - Cfr. *ibid.*, pp. 66-69 e p. 89.

igualmente como viagem à descoberta dos últimos princípios de que tem de partir.<sup>946</sup> Se a todos os filósofos cabe, portanto, o apelido de *homens dos princípios*, Leibniz parece a Ortega merecê-lo *por excelência*: pelo tipo e número de princípios que trabalhou; por ter introduzido na teoria filosófica mais princípios novos do que nenhum outro autor; pelo modo estilístico em que os fez aparecerem nos seus escritos; e, em suma, por fazer depender o conhecimento dos princípios, embora não os denomine uniformemente, nem os hierarquize, nem os dê como provados. Esta atitude leibniziana cambiante (“tornasolada”, no dizer orteguiano) a respeito dos princípios justifica a admiração, a perplexidade e o interesse que levam o pensador espanhol a empreender a sua reflexão sobre o conhecimento filosófico aquém e além de Leibniz.<sup>947</sup>

Mais do que acompanhar aqui a análise feita por Ortega das diversas situações da Filosofia, desde a Grécia até ao Século XX<sup>948</sup>, e a ilustração que vai realizando de diferentes filosofias,<sup>949</sup> importa-nos sublinhar esta tese assumida a poucas páginas do início do livro: “toda filosofia innovadora - empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía - descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido.”<sup>950</sup> A palavra *método*, que suscita interessantes observações de Ortega neste e noutros textos<sup>951</sup>, exige do autor um esclarecimento que a reforce, que acentue nela o significado da novidade inclusivamente no que se entende por *pensar*. Por conseguinte, a diferença primordial entre uma filosofia e as restantes não está tanto no que nos diz do Ser, mas no *seu dizer*, na sua *linguagem intelectual* ou *modo de pensar*. A consequência que Ortega daí infere não poderia ser mais explícita e afi-

<sup>946</sup> Cfr. *ibid.*, p. 64.

<sup>947</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 64-65 e p. 89.

<sup>948</sup> Cfr. *ibid.*, § 4 e ss..

<sup>949</sup> Esses são, em resumo, os aspectos de que se revestiu o “amplíssimo rodeo” anunciado por Ortega como base necessária para compreender a atitude de Leibniz perante os princípios. - Cfr. *ibid.*, p. 69.

<sup>950</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>951</sup> Cfr., ex., *ibid.*, p. 102; IDEM, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, op. cit., p. 406; IDEM, *O.E.F.*, op. cit., p. 359 e p. 417.

gura-se-nos muito importante até para a avaliação que façamos do seu próprio pensamento: “Este emparejamiento entre cierto modo de pensar y cierta idea del Ser no es accidental, sino que es inevitable. Por lo mismo, no tiene importancia que una filosofía haga constar o no el método con que opera.”<sup>952</sup> O que sim já é grave é que “mirando al trasluz una filosofía no veamos claramente, como en filigrana, cuál es su «modo de pensar»”<sup>953</sup>.

Expressas as justificações e as reservas preliminares indispensáveis, Ortega parte então para a compreensão das novidades introduzidas por Leibniz no domínio do conhecimento. Tem, para isso, de delimitar a época da Filosofia em que o alemão emerge, de se referir ao extraordinário significado da Álgebra na evolução moderna da Matemática, ao primeiro passo dado por Descartes na criação da Geometria Analítica e, seguidamente, de reflectir sobre o pensamento lógico. O conceito, com a sua *logicidade* e a sua *veracidade*<sup>954</sup>, surge como inevitável objecto de análise, primeiramente em geral, depois com a interrogação sobre o seu lugar no modo de pensar aristotélico-escolástico. Este último estudo, em particular, alarga-se por muitas páginas que especificam a enorme dívida (em vantagens e em limites) de toda a teoria dedutiva pré-cartesiana a Aristóteles.<sup>955</sup> Este filósofo é, segundo Ortega, o grande pilar do modo de *pensar coisista* dos *antigos*, assim como

<sup>952</sup> IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 70.

<sup>953</sup> Ibid., p. 71.

<sup>954</sup> A respeito destas duas *caras* do conceito cfr., sobretudo, ibid., §10, pp.103-105.

<sup>955</sup> Cfr. ibid., §§11-20, pp. 105-221. Um comentário satisfatório do conteúdo destes parágrafos riquíssimos excederia todos os limites desta dissertação. Alain Guy, no seu livro *Ortega y Gasset, Critique d'Aristote*, realiza uma análise minuciosa para a qual é oportuno remeter. Sem deixar de pôr em causa múltiplas afirmações, concepções e posições de Ortega, o conhecido hispanista - professor em Toulouse - repassa *La idea de principio en Leibniz* em tudo quanto diz respeito à génese peripatética dos princípios e suas implicações no conjunto da teoria dedutiva pré-crítica. Depois de uma longa e pormenorizada interpelação ao filósofo espanhol conclui: “Si, donc, Ortega nous apparait, en dernière analyse, comme un historien de la philosophie parfaitement valable, encore que très personnel, c'est qu'il a su aussi, dans un même mouvement, être un cohérent philosophe de l'histoire, qui a interprété en une vue largement synthétique, tout l'ensemble du devenir occidental, en marche vers «toujours plus de lumière» (*Mehr Licht!*), pour reprendre le mot de Goethe, le poète-penseur si cher au coeur de José Ortega y Gasset...” - GUY, Alain, *Ortega y Gasset, Critique d'Aristote - L'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien, jugé par le ratióvitalisme*, Privat-P.U.F., s.l., 1963, p. 199. E de modo particular a obra glosada, *La idea de principio en Leibniz*, “accrédite Ortega - segundo Alain Guy - comme un historien de la philosophie aussi brillant que rigoureux, conséquent avec lui-même et supérieurement informé.” - Ibid., pp. 12-13.

Descartes representa a primeira pedra no modo de *pensar matemático* característico dos *modernos* e que a ciência definitivamente incorporou<sup>956</sup>. Embora referido como um dos maiores filósofos de todos os tempos<sup>957</sup> em quem “hasta el error y la insuficiencia llevan siempre dentro luz”<sup>958</sup>, Aristóteles surge como patrono de um pensamento subordinado às coisas sensíveis, das quais se parte e extrai, por abstracção *comunista*, conceitos constituídos pelo que em cada uma delas há de *comum* com outras.<sup>959</sup> O mesmo tipo de abstracção volta a exercer-se sobre esses *conceitos sensíveis* ou *espécies* para encontrar o que também entre eles há de comum, ou seja, o *género*. Ser género e ser espécie traduzem, portanto, relações entre conceitos, relações de ordem lógica. O Estagirita, porém, subjugado pelo princípio de que é nos sentidos que o Ser se torna presente<sup>960</sup>, toma os correlatos como coisas independentes da relação e, por isso, fica aquém das possibilidades que a sua descoberta do problema da realidade do *ente* poderia ter aberto, se tivesse pensado de forma consequente a analogia. Por seu turno, Descartes apercebeu-se do valor peculiar dos termos de uma relação e, ao tomá-los propriamente como correlatos, liberta-se do *coisismo* aristotélico e das limitações subsequentes em que a escolástica se enredou por completo.<sup>961</sup>

As posições orteguianas estão no mínimo latentes ao longo de todo o livro e patentes nalguns casos fundamentais, como os da concepção do *mundo* como conexão das coisas segundo a *perspectiva pragmática* que têm na vida de cada um de nós<sup>962</sup>, do carácter de *destino* das balizas espaço-temporais do homem<sup>963</sup> e da raiz humana das ideias que impede a sua transplantação de um povo para outro, de uma época para outra<sup>964</sup>. Estas teses

<sup>956</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *I.P.L.*, op. cit., §§21-24, pp. 222-247.

<sup>957</sup> Cfr. *ibid.*, p. 240.

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>959</sup> Cfr. *ibid.*, p. 147.

<sup>960</sup> Cfr. *ibid.*, p. 257.

<sup>961</sup> Cfr. *ibid.*, §23, pp. 236-240.

<sup>962</sup> Cfr. *ibid.*, p. 160 e pp. 234-235.

<sup>963</sup> Cfr. *ibid.*, p. 182.

<sup>964</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 214-215.

aparecem entremeadas com a análise do aristotelismo através da qual Ortega chega à modernidade. Quanto ao modo de pensar de Descartes - com as exigências do seu método que viriam a caracterizar a ciência posterior -, ele serve à reflexão orteguiana como ocasião para definir a Filosofia por oposição às *crenças*. Estas e a respectiva doutrina, que referimos anteriormente<sup>965</sup>, recebem agora nova luz, em virtude da distinção entre “ideomas” e “draomas”. “Llamo ideoma - escreve Ortega numa nota muito esclarecedora - a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una proposición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explicita un dogma (opinión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero *en tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo.”<sup>966</sup> Ainda que não se reduza à *Annahme* (assunção) que Meinong contrapôs a juízo no domínio meramente lógico, “ideoma” tem em Ortega a acepção de *pura ideia* resultante de dela se ter amputado a ligação ao ser humano que a sustenta. À primeira vista uma filosofia parece um *puro sistema de ideomas*, se for vista como um conjunto de enunciados alheios ao tempo e ao espaço; nesta perspectiva o filósofo seria apenas um suporte de um dizer abstracto. Cada filosofia - como todo o *dizer* - tem, no entanto, para além do *dictum*, um plano latente que os próprios ideomas expressos implicam sem que nem mesmo o filósofo se aperceba disso. Logo, na base do que ele afirma, ou nega com aparente neutralidade está a realidade por si vivida, os “draomas” na designação orteguiana que aparece em *La idea de principio en Leibniz* como sinónima da de *crenças*.<sup>967</sup> Uma filosofia integra, então, um sistema de “ideomas” e, de modo subjacente como seu subsolo, elementos invisíveis do plano do vivido em que o filósofo *está* ou *é*.

Contudo, enquanto investigação dos autênticos princípios, o filosofar obriga-se a exumar aqueles suspostos, usados mecânica e arbitrariamente. “Esta faena de denunciar

---

<sup>965</sup> Cfr. Parte II - Cap. 5.

<sup>966</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *I.P.L.*, op. cit., p. 258 - n. 2.

<sup>967</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 258-259.

presuntos principios no es solo una de las ocupaciones del filósofo: es el alfa y el omega de la filosofía misma.<sup>968</sup> Sabemos já a função primordial que Ortega, na sua concepção de Filosofia, atribui à *dúvida*<sup>969</sup>, pelo que, em vista do *radicalismo* da busca dos primeiros princípios<sup>970</sup>, se entende facilmente, quer a afirmação do carácter universal da dúvida - por corresponder ao problema filosófico, ele mesmo universal -<sup>971</sup>, quer a conclusão de que *sem ela não há filosofia*<sup>972</sup>. O filósofo é, pois, no momento inicial da sua actividade um *incrédulo*, alguém que *não crê* ou que *crê que não crê*<sup>973</sup>. Por tudo isso, a sua atitude tem, no começo, algo de *dramático*: quando, por razões históricas, o que tomávamos por seguro perde a firmeza e a Realidade se torna num imenso enigma, o filósofo sente a angústia de um naufrago, ou seja, espelha profundamente um dos aspectos essenciais que encontramos na raiz da própria vida humana.<sup>974</sup> Mas esta tem também para Ortega uma faceta *desportiva, jovial e festiva*<sup>975</sup> que se reflecte, como tal, na Filosofia, conforme disse mais do que uma vez em *¿Qué es filosofía?*<sup>976</sup> Com sentido idêntico, mas num contexto de clara demarcação de Heidegger e de todo o *Existencialismo*<sup>977</sup>, o autor reafirma em *La idea de principio en Leibniz* que no estrato mais básico da vida há, junto à angústia, ao desespero e a outras

<sup>968</sup> Ibid., p. 261.

<sup>969</sup> Cfr., ex., Parte II - n. 876.

<sup>970</sup> Cfr. Parte II - n. 946; IDEM, *I.P.L.*, op. cit., p. 280 e pp. 282-285.

<sup>971</sup> Cfr. *ibid.*, p. 265.

<sup>972</sup> Cfr. *ibid.*, p. 293. "La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella." - *Ibid.*, p. 312.

<sup>973</sup> Consequentemente, a sua filosofia vai surgir como - diz Ortega - *ortopedia da crença fracturada*. - Cfr. *ibid.*, pp. 261-262.

<sup>974</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 293-296.

<sup>975</sup> Em toda a sua vida, inclusive portanto na sua filosofia, Ortega revelou uma forte tendência - por nós ilustrada sempre que foi oportuno anteriormente - no sentido de acentuar os aspectos favoráveis do viver, seja em termos da expressão de expectativas pessoais, de análise de situações concretas, ou de teorização da *realidade radical*. Eugenio Frutos, num artigo de 1957 (quando não tinham sido ainda publicadas obras fundamentais como *El hombre y la gente*, *La idea de principio en Leibniz* e *Origen y epílogo de la filosofía*.), afirma até que "Ortega es maestro en sacar conclusiones optimistas de premisas pesimistas", conclusões que fazem esperar um futuro positivo e permitem considerar "jubilosa" a sua posição. - FRUTOS, Eugenio, *La idea del hombre en Ortega y Gasset*, in «Revista de Filosofía», Madrid, Año XVI, nºs 60-61 (1957), 84-85 e 85 - n. 140.

<sup>976</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Q.F.?*, op. cit., pp. 344-345, p. 347 e p. 388.

<sup>977</sup> Cfr., sobretudo, IDEM, *I.P.L.*, op. cit., pp. 296-303 e pp. 314-315.

inumeráveis facetas, “una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente, su superlativo - la filosofía.”<sup>978</sup> Perante a unidade radical de aspectos antagónicos que integram a vida humana, é evidenciando umas vezes certo mau humor<sup>979</sup>, outras o entusiasmo de um *decifrador de enigmas*<sup>980</sup> que cada filósofo empreende a interpretação do Universo em cumprimento do seu íntimo imperativo de autenticidade. Ortega, não obstante a sua recusa explícita das definições melodramáticas do filosofar, defende ser este uma *obrigação*, que o filósofo apenas assume se der conta - na precisa aceção de *dar razão* - dos problemas mais profundos que a realidade coloca. Não se trata para ele de assegurar uma solução para esses problemas, tanto mais que pode até acontecer que eles não sejam solúveis<sup>981</sup>; por outro lado, não basta o *engagement* preconizado pelas tendências existencialistas, porque, apesar do vínculo entre filosofia e vida, esta por si só não revela o que é a verdade. Do que se trata sim é de *demonstrar a verdade para, graças a isso, poder viver autenticamente*<sup>982</sup>.

O texto disponível de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, que Ortega ainda não tinha terminado quando a morte o surpreendeu, não chega

<sup>978</sup> Ibid., op. cit., p. 296. Cfr. ibid., p. 297 e §32, pp. 305-316.

<sup>979</sup> “Ninguna idea preexistente, o poco menos, ningún tópico de los que «encuentra ahí» establecidos en su contorno social, le va suficientemente. Todos le parecen mancos o vagos o insólidos. Llega en esto a la hiperestesia - a no poder creer, usar, vivir sin más, ninguna idea recibida sobre tema alguno importante. De aquí el mal humor contra el vulgo característico de los filósofos (...).” - Ibid., p. 293.

<sup>980</sup> “Hay en el teorizador, sobre todo en su forma prominente que es el filósofo, una fruición de «descifrador de enigmas» en que, por lo pronto, pierde el enigma todo el carácter patético que *per accidens* puede envolver y lo empareja con el jeroglífico, la charada y las palabras cruzadas.” - Ibid., p. 307. Um problema teórico é para Ortega, portanto, ocasião para *jogar* um jogo sério - cfr. Parte II - n. 734 - e, ao salientar que o essencial numa teoria são as regras de cujo cumprimento depende o valor de verdade - cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *I.P.L.*, op. cit., p. 306 -, o filósofo espanhol revela-se em considerável proximidade à concepção que Thomas S. Kuhn, a partir de *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago, 1962), defendeu a respeito do trabalho dos cientistas nos períodos de *ciência normal*.

<sup>981</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *I.P.L.*, op. cit., p. 83. “La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas.” - Ibid.. “(...) lo ineludible en ella no es el logro, sino el intento.” - Ibid., p. 280. Cfr. ibid., pp. 282-284.

<sup>982</sup> Cfr. ibid., p. 316.

a retomar a referência ao filósofo nascido em Leipzig, cujo pensamento conhecia bem como certifica o discurso *Del optimismo en Leibniz*<sup>983</sup>, preparado para o *XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*. Todavia, o que Ortega nos deixou sob aquele longo título representa muito mais do que este faria crer, conforme inicialmente antecipámos, procurando, em seguida e de maneira sucinta, ilustrá-lo. É como se o livro inacabado continuasse a prometer um desenvolvimento que de certo o enriqueceria ainda mais, sem lhe ser, contudo, imprescindível. Ortega revela-nos nele os momentos cruciais da história da Filosofia, assim como a justificação última e plenamente filosófica do seu próprio *modo de pensar*. Toda a caracterização do filosofar e dos grandes temas que no caso constituem o miolo da filosofia - da sua filosofia -, sai da aparente dispersão por numerosos escritos, confluindo num livro maduro. Ele permite atestar o cariz sistemático do pensamento de Ortega; a sua posição relativa no quadro das grandes tendências da reflexão contemporânea; a originalidade de um método intelectual que não poderia ser apresentado *a priori*, porque isso contrariaria o seu carácter vital e histórico.

Embora do ponto de vista da nossa investigação nos importasse mais sublinhar as ideias orteguianas do que o respectivo modo de as pensar e apresentar, a verdade é que este e aquelas estão especialmente imbricados. É forçoso, para compreender o alcance de uma tese, perceber cada uma das categorias nela empregues e estas, por sua vez, só se compreendem se virmos como a meditação as vai usando, aguçando em círculos de fecundidade exponencial. Na impossibilidade de uma única obra nos expor o conjunto dessas categorias e teses do filósofo madrileno, necessitamos, em virtude da articulação que a sua metodologia lhes impõe, de acompanhar os momentos principais da sua expressão e encontramos, qual recompensa do esforço exigido, o todo do sistema sustentado pela pessoa do seu autor. Os propósitos sistemáticos desde cedo arrogados em termos formais concretizam-se na aná-

---

<sup>983</sup> Cfr. IDEM, «Del optimismo en Leibniz», Apêndice in *I.P.L.*, op. cit., pp. 325-351.



lise do objecto filosófico primacial, ele mesmo de índole sistemática patente nos requisitos gnosiológicos da sua historicidade. O que Ortega considerou faltar à Fenomenologia<sup>984</sup> era-lhe proporcionado pela ligação entre a sua *vontade de sistema* e a Vida sobre a qual *tinha de pensar para viver*. Recusando, conseqüentemente, a doutrina de Husserl no que tem de afirmação da consciência absoluta, o filósofo espanhol mantém-se, porém, próximo do autor de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* no que diz respeito às exigências de rigor que no método fenomenológico podia, em todo o caso, respigar. As virtudes da *intuição* husserliana, pressentidas no momento em que a sua divulgação mal tinha começado<sup>985</sup>, reforçariam um programa filosófico diferente, construído para além, quer da fobia irracionalista que inviabiliza toda a objectividade, quer da fobia neokantiana que esteriliza de valor fáctico todos os actos cognoscitivos.

Segundo Ortega, o conhecimento da Realidade, irrecusável para qualquer ser humano de vida autêntica, surge ao intelectual como um imperativo através de cujo cumprimento prova estar, ou não *em forma*. E aos filósofos - de quem o rótulo de *intelectuais* diz muito pouco -, a missão que lhes cabe é comparável à arte da caça, tal como se caracteriza no *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*<sup>986</sup>. Uma entre outras possíveis actividades humanas à partida, a caça vai-se definindo, ao longo desse prólogo de 1942, enquanto ocupação escolhida pelo homem e capaz de lhe proporcionar felicidade. O autor ilustra-a historicamente como um privilégio que requer destreza, fundada na educação da coragem e da disciplina. A caça, deste ponto de vista, revela-se um *fazer*<sup>987</sup>

<sup>984</sup> Cfr. Parte II - n. 153.

<sup>985</sup> Cfr. Parte II - Cap. 1.

<sup>986</sup> Cfr. Parte I - n. 467.

<sup>987</sup> "(...) todo lo que se hace, se hace para algo e por algo; estos dos ingredientes definen el hacer y gracias a ellos existe en el universo pareja realidad. Enorme error es confundirla con lo que suele llamarse actividad: el átomo que vibra, la piedra que cae, la célula que prolifica, actúan pero no «hacen»." - IDEM, *Misión del bibliotecario*, in *O.C.*, V, p. 231. "El hacer (...) se compone de los factores (...): 1º, el ejercicio efectivo de una actividad que el hombre posee; 2º, la voluntad de ejercitarla o quererla." - IDEM, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), in *O.C.*, XII, p. 278. Portanto, nem toda a *actividade* é propriamente um *fazer* ou acção

com lugar no grupo dos realizados por *esfuerzo desportivo* ou *superfluo*, o que lhe confere desde logo a maior dignidade<sup>988</sup>. Tem, portanto, sentido perguntar em que consiste profundamente a acção venatória, ou seja, deixando à margem tudo aquilo que não a constitui na sua *mesmidade* ainda que a ela se ligue.<sup>989</sup> Procurando uma resposta, Ortega toma a relação entre caçador e caçado ao nível vital que lhe corresponde e mostra numa análise magistral, insubstituível por qualquer comentário, que o homem, na função de perseguidor de uma presa, *renuncia à sua supremacia*<sup>990</sup> e, para poder ser caçador, precisa da peça a caçar e de situar-se na paisagem onde a habitual calma cede lugar a uma *vibração universal*<sup>991</sup>. O que se passa no cenário de caça - as transformações que nele ocorrem determinadas pelos movimentos dos animais, dos sons, da atenção e da tensão produzidas - é narrado por Ortega nalguns parágrafos demasiado longos para reproduzirmos, mas de uma mestria incomparável.<sup>992</sup> Sob o sugestivo subtítulo «De pronto, en este prólogo, se oyen ladridos», o filósofo demonstra como a linguagem pode dizer a realidade nas diversas perspectivas que a integram, se se usarem as metáforas adequadas, rigorosas e capazes de actualizar a vivência em cada um dos seus destinatários. Assim, o prólogo não nos dá apenas uma das figuras de que a vida humana se reveste quando, envolvido numa prática que no essencial é a mesma que herdou dos seus antepassados mais longínquos, o homem faz uma espécie de *férias de humanidade*<sup>993</sup>; ele dá-nos também um exemplo da aplicação do método preconizado por Ortega para *descobrir a verdade* (que se esconde por detrás das múltiplas formas que a vida assume), para *desvelar* ou *verificar* o real, mediante a vivência ou revivência que só a *razão*

---

humana em sentido estrito. - Cfr. IDEM, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in *O.C.*, VI, p. 348; IDEM, *Una vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual*, in *O.C.*, IX, p. 733.

<sup>988</sup> Cfr. Parte II - Cap. 3.

<sup>989</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yeves*, in *O.C.*, VI, p. 433 e ss..

<sup>990</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 439-440.

<sup>991</sup> Cfr. *ibid.*, p. 456.

<sup>992</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 455-457.

<sup>993</sup> Cfr. *ibid.*, p. 476 e ss..

*vital e histórica* provoca. Por outro lado ainda, uma reflexão cuidada sobre a caça permite entender a imagem, que Platão e S. Tomás de Aquino tornaram clássica, do filósofo como um caçador. Ortega confirma que “en efecto, sólo piensa de verdad quien ante un problema, en vez de mirar sólo por derecho, hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte.”<sup>994</sup> “Pensar de verdad”, “problema”, “mirar”, “tópico”, “inercia mental”, “alerta”, “horizonte” têm em Ortega, sabemos-lo já, um significado próprio. Por isso, a comparação feita nos seus termos mostra-se original e supõe toda a filosofia orteguiana, o que é talvez ainda mais evidente na frase imediatamente seguinte: “Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa.”<sup>995</sup>

Desnecessário será dizer que Ortega, o filósofo, foi um excelente *caçador*. A análise das suas doutrinas, do modo como elas surgem ao longo dos anos, demonstra à saciedade a importância de uma meditação e de um *logos* que se impõem a si mesmos não transcender a Vida, *terminus a quo* e *terminus ad quem* - nunca definitivamente alcançado - do filosofar.

---

<sup>994</sup> Ibid., pp. 490-491.

<sup>995</sup> Ibid., p. 491.

