

ESCOLAS DO PORTO E DE MADRID

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário,
José Carlos Pereira e Renato Epifânio

2021

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Fotografia da capa: Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra e

Garcia Morente

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-53284-5-1

Depósito Legal: 491048/21

Primeira edição: Novembro de 2021

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-53284-5-1/esc>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

RAZÃO VITAL E RAZÃO HISTÓRICA EM JOSÉ ORTEGA Y GASSET

José Esteves Pereira

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

1. Ortega y Gasset: a tradição e a escola orteguiana

O pensamento de José Ortega y Gasset (1883-1955) é marcado pela circunstância no que ela contém de essencial até na pluralidade das interpretações e discussões em torno do filósofo de *Meditaciones del Quijote*. Assim o viu com clareza porventura o seu maior discípulo e exegeta Julián Marías (1914- 2005) a quem se deve a enunciação de uma “Escuela de Madrid”. Marías dedicou todo um capítulo a Ortega na sua divulgadíssima e traduzida *História de la Filosofía*, publicada depois do termo da Guerra Civil. Como um dos mais próximos discípulos e conhecedores da obra de Marías, Helio Carpintero, teria ocasião de explicar aquela obra prefaciada por Xavier Zubiri e posfaciada por Ortega y Gasset considerando-a como “un libro que hace una “Escuela”¹. Marías, com a sua decisão, prestava, acima de tudo, um tributo não só intelectual, mas também afetivo, à geração que dera vida à Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Madrid onde, além do decano Manuel García Morente (1886-1942), se destacariam além de Ortega, Xavier Zubiri (1898-1983), José Gaos (1900-1969), Julián Besteiro (1870-1940), Ramón Menéndez e Pidal (1869-1968), Americo Castro (1885-1972), Claudio Sanchez Albornoz (1893-1984) entre outros. Marías pretendia manifestar, igualmente “ la adhesión a una tradición intelectual que ahora se persegua e hostigava” (*Idem*, p. 55). Noutra plano se desenrolaria um polémico orteguismo² em que o próprio Julián Marías também se envolveria. É muito extensa e complexa a história da tradição orteguiana e o referencial, um tanto difuso, sem ser possível configurar, em todo o caso, um eventual cânone filosófico de uma “Escola de Madrid”³, a

¹ Helio Carpintero, *Julián Marías, Una vida en la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 54.

² Alain Guy, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Paris, Éditions Seghers, 1969, pp. 162-172.

³ “Ha de distinguirse entre tradición y escuela (...). Una escuela filosófica surge mediante la adhesión a la doctrina del creador de la escuela; la tradición es otra cosa más ancha,

que José Ferrater Mora, entretanto, em 1958, dedicaria uma entrada no seu *Diccionario de Filosofia*.

2. A razão vital

Em consonância com o seu mestre madrileno Julián Marias em *Ortega circunstancia e vocación* afirmará que “Saber, en su sentido primario y radical, es “saber a qué atenerse”, respecto a la realidad, y esto quiere decir respecto a la situación en que uno se encuentra, por tanto, solo desde la circunstancia propia es esto posible”⁴ sublinhando o que o próprio Ortega, em fase já amadurecida da sua obra (quando teve oportunidade de prologar uma edição das suas obras, em 1932) deixava como impressiva mensagem sobre o sentido concreto dessa circunstância:

“Siendo, pues la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie eternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: La idea de eternidade, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque há menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad. Le duele al hombre ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio-temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidade. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario—Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española” (idem, *ib.*).

Circunstância significa, portanto, que a realidade não pode ser olhada a não ser a partir do ponto de vista do lugar que cada um ocupa, fatalmente, no universo. Há como que um apelo de fidelidade ao ponto de vista (conceito que surge já em 1910 no seu texto *Adán en el paraíso*, no questionamento aí colocado sobre o que é uma coisa⁵ dado que cada homem tem uma mis-

mas flexible, más durable. Se basa en la revelación de un nuevo sentido de la actividad espiritual, en el descubrimiento de nuevos caminos y valores, en un haz de principios y no en un conjunto de tesis doctrinarias. Los creadores de tradiciones son *fundadores* en el pleno sentido de la palabra. En Ortega, filosoficamente, han coincidido el jefe de escuela y el fundador de una tradición”. “Desde Ortega existe una filosofía española”, Francisco Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1969, pp. 29-30.

⁴ Julián Marias, Ortega. *Circunstancia y vocación*, Madrid, 1973, p. 200.

⁵ Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, T. I, pp. 473-493 (*Adán en el Paraíso*, é o título de um quadro de Ignacio Zuloaga (1870-1945) sobre o qual

são de verdade e cada vida é um ponto de vista intransferível na apreensão sucessiva de certos aspetos da realidade enquanto outros lhe escapam. Esta intransferível *perspetiva* (e aqui nos encontramos com outro conceito axial orteguiano) vai permitindo a revelação parcelar do real na medida em que as coisas aparecem como as mestras do homem. Neste sentido, a missão do intelecto não é a de projetar formas sobre um caos dos dados que se recebem mas exatamente o contrario. O pensamento adota a forma dos objetos fazendo deles princípio e norma. Portanto será mais correto dizer que pensamos com as coisas. Numa referência bem clara (ou não fosse a clareza a cortesia do filósofo) Ortega y Gasset lembra que se fôssemos dotados de ubiquidade e pudéssemos ver uma laranja, a partir de todos os pontos de vista veríamos, obviamente, a sua totalidade. Mas a nossa condição humilde obriga-nos – em toda esta demanda de conhecimento desejadamente totalizante – a percorrer, passo a passo, de realidade em realidade, por vezes penosamente, a tarefa do conhecimento. O conhecimento é por isso *perspetiva*, *uña mirada*. Perante posições divergentes da sua cumpre-lhe reiterar que sendo o conhecimento *perspetiva* ele não é penetração da coisa no espírito ou presença da própria coisa *modus cognoscendi*, nem cópia, nem construção mental (reportando-se a Kant ou mesmo ao mundo dos *factos* dos positivistas). Será mais adequado, portanto, falar em *interpretação da coisa* envolvendo conhecimento e conhecido⁶.

Prestando, ainda, a devida atenção a Julián Marías sobre a interpretação que faz da noção orteguiana de *perspetiva*, no âmbito das considerações orientadas para os objetos estéticos, de facto, só posteriormente aquele conceito ganha mais dimensão especulativa. Por enquanto, Ortega tinha a possibilidade, em todo o caso, de negar que houvesse uma suposta realidade imutável e única que pudesse comparar os conteúdos das obras artísticas dado que há tantas realidades como pontos de vista que se retém a partir das coisas. Entretanto, será em 1914, nas *Meditaciones del Quijote*, que a noção de *perspetiva* se define melhor:

Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es matéria ni es alma, no es cosa alguna determinada, si no una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía. El pecado de Satán fue un error de

o pensador reflète criticamente). Sobre o questionamento *Que é uma coisa?* dedicaria Heidegger, em 1935/36, um curso na Universidade de Freiburg entretanto publicado em 1962. Foi traduzido em português e anotado por Carlos Morujão, em 1992 (Edições 70).

⁶ *Idem*, T. IX, p.372. Cfr, também, J. Esteves Pereira, *A relação sujeito-objeto em Ortega y Gasset* (aguarda publicação).

perspetiva. Ahora bien, la perspetiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud com que reaccionemos ante cada uno de sus rangos⁷.

Na perspetiva, como sublinha Marias, dá-se em Ortega o ser definitivo do mundo que, de modo algum, é uma instância de conhecimento em que se verifique pura redução “de lo real al sujeto que lo mira”⁸. Enquanto em Nietzsche ou em Teichmüller perspetiva significa oposição à realidade, aparência ou convenção, pelo contrário, em Ortega “es la perspetiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad” (idem, *ib.*). Em *Verdade e Perspetiva* Ortega acentuará a fidelidade do ponto de vista na medida em que cada homem terá uma missão de verdade. Onde está a minha pupila não está outra, o que a minha pupila vê da realidade, outra pupila não vê. Por isso somos insubstituíveis e necessários. Esta totalização que vamos tendo das perspetivas das coisas apela a uma exigência de sentido do eu perante o que o cerca que é muito mais do que estar no meio físico ou biológico ou rever-se no *Umwelt* husserliano. A fonte de verdade que decorre do assumir de perspetiva implica que eu sou eu e a minha circunstância e se não salvo esta não me salvo⁹. Sublinhando que a circunstância, a todo o momento, tem que ser recuperada e valorizada (interna e externamente) Ortega aponta nesta ligação do homem ao mundo, no seu destino concreto e vital, também, para uma dimensão diferenciada e não hierarquizada do valor. *Perspetiva e circunstância* dão-se na vida enquanto apreensão universal como encontraremos bem discutido em *El tema de nuestro tiempo*. Ortega repelindo, ao mesmo tempo, o *vitalismo* (por exemplo o de Nietzsche e de Unamuno) e o *racionalismo* (mais especialmente o “idealismo” da fonte helénica e o próprio idealismo de raiz alemã) não quer sacrificar nenhuma das duas dimensões da nossa existência integral que são a *espontaneidade* e a *cultura*. Essa dupla face que Ortega deteta no pensamento ocidental convoca-o para dar a devida atenção à diferenciação entre a vitalidade irracional que vem do Oriente e a razão ordenadora, com raízes socráticas, que para o pensador espanhol se manifesta na desconfiança crescente de uma dogmática racionalista que vai provando que a razão pura não pode

⁷ Ortega y Gasset, *idem*, T.I, p. 321.

⁸ Julián Mariás, *ob.cit.*, T. II, p. 174.

⁹ “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es* [Bendiz o lugar em que nasceste], leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, esta: “salvar las aparências”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”, Ortega y Gasset, *ob. cit.*, T.I, p. 322.

suplantar a vida. A razão, a cultura, a arte são, nesse modo de ver as coisas, tão só, formas e funções da vida que se acrescentam à espontaneidade. O raciovitalismo orteguiano significará, portanto, a rendição da razão pura ao império da razão vital. Importa, em todo o caso, enquadrar, ainda melhor, o tema da vida humana plenificada na economia do pensamento do filósofo madrileno, retomando algumas considerações que tece, antes, no sentido de não confundir com uma superficial *Lebensphilosophie* porque, desde logo, há que ter em conta a oposição de *bios* (que não é adscritível a um biologismo banal mas incorpora a interioridade) e *zoé* (vida animal). A esse respeito, valendo-me de arguta reflexão de Alain Guy surpreendentemente nos depararemos com o que este profundo conhecedor de Ortega virá a afirmar: “Bien qu’il ne le nomme pas, on le sent plus près de Jean Marie Guyau et de sa conception de la vie en plénitude, toute en générosité et en moralité fraternelle”¹⁰. A vida não é no pensamento de Ortega uma conceção ou princípio a desenvolver numa dada linha especulativa mas antes a descoberta da realidade exterior e interior que advém da experiência da circunstância e da correlata condição de perspectiva. Além disso, a vida não nos é dada feita mas implica, pelo contrário, que nos entreguemos a um *que hacer*, a uma tarefa. Queiramo-lo ou não somos nós próprios que temos de a preencher, ocupá-la de uma maneira ou de outra. Haverá que sublinhar, ainda, o caráter transitivo do vital, *un que hacer* que se manifesta através de *ideias e crenças* (*Ideas y Creencias*, 1940). Ter ideias significa assumir que elas nascem da vida que preexiste a essas ideias, em decorrência do que se pode considerar como crenças de base. As crenças preexistem às ideias e estão, visceralmente, incorporadas em nós. Se todo o esforço ideativo acaba por se plasmar em certas fórmulas, pelo contrário, as crenças operam em nós quase sem lhe darmos atenção. É esta constatação que levará Ortega a considerar que há *ideias que temos*, aquelas que ideamos, e *ideias que somos* identificadas, no fundo, com as próprias crenças em que estamos imersos. Há que salientar que Ortega perscruta o longo trajeto negativo de excessivo intelectualismo presente no pensamento ocidental que, do seu ponto de vista, viciou todo o passado da filosofia que desagua no seu tempo. Houve como que uma inversão dos valores no que concerne às ideias e às crenças. Enquanto aquelas podem parecer mais eficientes na nossa vida consciente

¹⁰ Alain Guy, *ob. cit.*, p. 25. Sobre Jean- Marie Guyau (1854-1888), pensador francês bastante esquecido, ver José Esteves Pereira, *Perspetivas morais e pedagógicas de Jean-Marie Guyau no pensamento português*: Atas do XIII Colóquio Antero de Quental, Juiz de Fora /Brasil in “Saberes Interdisciplinares”, UNPTAN/UFSJ, Ano XII,23, Jan-Jun/ 2019, pp.110-121.

esquecemo-nos de que, pelo contrário, o que é mais eficaz sobre o nosso comportamento reside no que está latente na nossa atividade intelectual ou seja justamente sobre o que não pensamos. A nossa vida intelectual, a vida das ideias, a razão é, nesse sentido, algo de segundo em face da vida real e primordial. Estamos inseparavelmente e necessariamente ligados às nossas crenças que vem a confundir-se com o que no mundo vamos sendo. E mesmo que não seja através das crenças que nos podemos libertar, totalmente, do oceano das dúvidas não deixa de ser imprescindível estar alerta não só para o desenraizamento mas, também, para o eventual apagamento que a força potencialmente destrutiva das ideias detém. Em qualquer dos casos, perante a realidade sempre enigmática, permanece a possibilidade de uma retirada suspensiva da realidade pela imaginação, atitude a que Ortega chama *ensimesmamento*. Ao contrário do animal que está permanentemente voltado para o exterior e em permanente dispersão, o ser humano pode desinteressar-se temporariamente da realidade, viver no recesso da sua imaginação ideativa e voltar à realidade. Somos, portanto, seres concentrados com a possibilidade de um asilo de interioridade a fim de nos podermos lançar em eventuais ações futuras e, de um modo particular, através da técnica, domínio reflexivo a que Ortega prestou especial cuidado (*Meditación de la Técnica*, 1939). Entretanto, ainda no sentido de responder às dúvidas que se nos deparam, o filósofo espanhol virá a alargar o destino pessoal do *que hacer* individual, projetando-o numa perspectiva histórica da humanidade que configura a própria cultura concebida através de três momentos que se refletem em cada ciclo de civilização. O homem começará por se sentir como um náufrago perdido nas coisas, em plena alienação. Em seguida, toma conta de si através de penoso esforço e retira-se, ensimesma-se, para finalmente voltar à realidade e ao mundo a fim de agir. Pode dizer-se que o destino humano se resolve em ação urgente e necessária na medida em que “*no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir*”¹¹. A resultante desse esforço será a *cultura*.

3. Razão histórica

No fim dos anos 20 de Novecentos o raciovitalismo de Ortega y Gasset virá incorporar uma dimensão especulativa de maior sentido histórico. Não se trata, propriamente, de uma descoberta da razão histórica em que, entre outros aspetos, a significativa meditação orteguiana sobre Dilthey tivesse

¹¹ Ortega y Gasset, *cit.*, T.V, p. 308.

sido determinante até porque foi tardia. Podemos considerar que, no que tange á razão histórica, se verifica um ponto de chegada natural de uma meditação que *ab initio* estava marcado pelo sentido axial da temporalidade, embora agora se aprofunde decisivamente. Na filosofia de Ortega vem a emergir, então, o enfrentamento com a irreversibilidade da história no seu todo. Todas as pontes se cortam por detrás de nós e, portanto, inexorável e imperativamente temos que avançar. O homem tem um passado e tem um devir, estando todo o passado no presente em que vivemos: A vida é, por isso mesmo, absoluta presença e projeto de futuro. Mas pode questionar-se, sempre, qual o modo através do qual vamos apreendendo vitalmente esse passado. Na concreção que esse ir vivendo no tempo implica o certo é que não será mediante proficiente concetualização que lograremos evidenciar a condição radicalmente histórica. O problema que já fora objeto de meditação a propósito da razão vital, agora *sub* ou *sobrepõe-se*. A razão histórica não é, em todo o caso, traduzível em razão modelada pela razão pura. Exige-se, pelo contrário, uma razão narrativa que corresponda à individuada e transfinita vivência do homem que está longe de poder definir-se em termos de eventual conotação substancialista. Ortega dirá, a esse propósito, que o homem não tem natureza, mas tem, antes, uma história (“O que a natureza é para as coisas, a historia é-o para o homem”; idem, T. VI, p.41). “O homem vai sendo e deixando de ser e vivendo, vai-se cumulativamente fazendo, na série dialética das suas experiências não referida a uma razão lógica mas a uma razão histórica” (idem, *ib.*). Assim, se a razão em sentido geral, nos dá acesso ao entendimento da realidade, não será pela via de qualquer combinatória mental que encontraremos uma saída. Dentro da consabida imagética orteguiana, a um cartesianismo distanciado, inteiramente recolhido na pura *cogitatio*, haverá que antepor como que um *cartesianismo de vida*. E será nessa recorrente presentificação vital orteguiana, como expressão dos seus intuits especulativos que se pode compreender que o pensador possa admitir que até ao tempo em que que lhe é dado viver, isto é, até à sua circunstancial contemporaneidade, a história, de algum modo, sempre terá aparecido como algo oposto à razão sendo, por isso mesmo, impossível injetar a razão na história como fez Hegel. Na raiz do que vamos sendo o que se dá é tudo menos uma razão extra histórica, o que levaria Ortega a comentar que até ao seu tempo o que havia de racional não era histórico e o que havia de histórico não era racional. Existe, assim, um logos *vital* que resulta do acontecer histórico do homem. Nesse sentido não se pode deixar de compreender a situação paradoxal denunciada por Ortega de que a razão histórica resulta mais racional que a razão de recorte puro, de

feição físico-matemática, tanto mais que esta teria, entretanto, renunciado a compreender-se historicamente sobre o que enuncia (idem, p. 50).

Para prosseguir na apresentação raciovitalista e rácio-historicista orteguiana seria útil que agora aprofundasse o questionamento orteguiano sobre o drama da racionalidade do pensamento ocidental desde o pensamento grego até às correntes fenomenológicas, passando pelo neokantismo marburguês de que o pensador madrileno se libertaria. Ou, ainda, noutra plano, avaliar a posição de Ortega em relação à ideia de ser em Heidegger e à pretensão deste de reduzir a filosofia a um patentear da vida como nada. Mas tal não cabe na dimensão da comunicação que já vai longa. Sinalize-se, em todo o caso, a argumentação que Ortega expende sobre a senda da racionalidade não histórica que desde Aristóteles, pelo menos, se foi afirmando como configuração reflexiva. De reter, ainda, no pensador de *El tema de nuestro tiempo* a recusa liminar ao que chamarei ontologismo de progresso, dado que não nos é dado esvaziar o drama da vida. O sentido orteguiano da variabilidade e da própria irreversibilidade históricas solicita uma racionalidade vital que a sua teoria das gerações aprofunda, o que justifica abordagem específica. Desde 1914, pelo menos, se pode afirmar que Ortega, bem antes da sua “descoberta” da razão histórica, tinha consciência da importância da geração como referência especulativa, como se pode depreender do seu estudo sobre *Velha e Nova Política* ao contrapor a Espanha vital à Espanha oficial (idem, T.I, pp. 271-275). Entretanto, a partir de 1917, a problematizadora distinção entre coetaneidade e contemporaneidade tornará mais explícita, quer a dinâmica geracional em termos da apreensão de valores e sensibilidades, quer a realidade da coexistência de tempos vitais diferentes, ou seja, a fecunda inter-geracionalidade no âmbito de um anacronismo dinâmico que vitaliza a história. Em *El tema de nuestro tiempo* (1923), a que já me referi, o problema das variações da sensibilidade vital emergem num horizonte de *história*:

Las variaciones de la sensibilidade vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social integro, con su minoria selecta y su muchedumbre, que há sido lanzado sobre el ámbito de la existência com una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinâmico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos. Una generación es una variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este termino los naturalistas. Los miembros de

ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisionomia común, diferenciandolos de la generación anterior. Dentro de esse marco de identidade pueden ser los individuos del más diverso temple hasta el punto de que habiendo de vivir los unos juntos a los otros, a fuera de contemporaneos, se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta contraposición de los *pro* y de los *anti* descubre facilmente la mirada una común filigrana (idem, T.III, pp. 147-148).

A reflexão sobre as variações da sensibilidade vital conduz-nos, ainda, ao tema das *vigências* que se encontra especialmente tratada na obra de Ortega intitulada *En torno a Galileo* (1933). O problema, que sempre me pareceu de difícil apreensão (compreensiva ou explicativa) da própria essência da história, estruturalmente ambígua¹², desafia-nos para o inesgotável questionamento de quais são, efetivamente, os comportamentos, ideias e valores dominantes de uma dada época como se evidenciam, interação e de que modo tais vigências se podem presentificar.

*

Terminaria por aqui esta minha breve meditação com a consciência de apenas ter delineado o essencial do *razão vital* e da *razão histórica* orteguianas na sua indiscernível complementaridade.

O facto de, nos últimos tempos, termos assistido a instigantes aproximações ou paralelismos do pensamento de José Ortega y Gasset e de Leonardo Coimbra, talvez justifique, também, a razão de ser da presente comunicação, no âmbito da comemoração de 100 anos de um momento significativo da valiosa, continuada e universal tradição portuguesa de pensamento e cultura a par das possíveis afinidades especulativas de uma plêiade de pensadores que ilustrou a Faculdade de Filosofia y Letras da Universidade de Madrid sob a direção de Manuel García Morente (antes da eclosão da Guerra Civil espanhola) onde confluíram os ecos da *Geração de 98* e mais, significativamente, a *Geração europeísta, de 14*, de que Ortega foi, sem dúvida, a figura cimeira.

¹² O tema da *ambiguidade* (e da *evidência*), com especial referência a Merleau-Ponty foi objeto de uma lúcida análise de José Augusto-França em *História, que História*, Lisboa, FCSH/ Universidade Nova de Lisboa, 1996.