



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDSON FERREIRA DA COSTA

A DIMENSÃO BIOGRÁFICA DA VIDA HUMANA NA FILOSOFIA
RACIOVITALISTA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

FORTALEZA

2019

EDSON FERREIRA DA COSTA

A DIMENSÃO BIOGRÁFICA DA VIDA HUMANA NA FILOSOFIA RACIOVITALISTA
DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Coorientador: Prof. Dr. Roberto Eduardo Aras

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo (a) autor (a)

C871d Costa, Edson Ferreira da.

A dimensão biográfica da vida humana na filosofia raciovitalista de José Ortega y Gasset / Edson Ferreira da Costa. – 2019.

171 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

Coorientação: Prof. Dr. Roberto Eduardo Aras.

1. Vida humana. 2. Biografia. 3. Razão Histórica. 4. Narrativa. I. Título.

EDSON FERREIRA DA COSTA

A DIMENSÃO BIOGRÁFICA DA VIDA HUMANA NA FILOSOFIA RACIOVITALISTA
DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 12/03/2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Roberto Eduardo Aras
Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA)

Prof. Dr. Eduardo César Maia Ferreira Filho
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Viviane Magalhães Pereira
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dedico todo o meu esforço e o resultado deste trabalho a minha mãe, *In memoriam*, a quem sou grato por todas as minhas conquistas e pela trajetória de vida que até então tenho realizado.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi marcado por uma série de desafios que foram sendo superados com ajudas de pessoas que estiveram muito presentes ao longo de todo o processo, animando-me e dando-me forças para que eu pudesse me fortalecer frente aos obstáculos que surgiram ao longo de todo o caminho de elaboração da tese. Manifesto aqui minha gratidão a todas as pessoas que estiveram comigo durante esses quatro anos e às instituições que me apoiaram ao longo da pesquisa. A minha eterna gratidão à minha mãe, Maria Ferreira, *In memoriam*, que com todas as suas limitações financeiras e culturais me possibilitou na infância um encontro com o mundo do estudo. Ela representa toda a minha família que reconhece meu constante esforço de superação em busca de meus objetivos. Aos meus amigos, que em suas particularidades, ajudaram-me a superar o peso da seriedade frente à produção da tese. Ao meu orientador, Dr. Odilio Alves Aguiar, que desde o mestrado demonstra confiança em meu trabalho, estando sempre disponível para atender às minhas demandas. À UFMA, que me possibilitou, através do colegiado de Licenciatura em Ciências Humanas - LCH, dedicar-me exclusivamente, durante quatro anos ininterruptos, à minha pesquisa. À UFC que, através do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, possibilitou-me realizar esta formação de Doutorado. À CAPES, através do Programa de Doutorado-Sanduiche no Exterior – PDSE, que financiou o meu estágio na Universidade de Salamanca/Espanha, experiência crucial para o amadurecimento do meu trabalho, principalmente por ter sido nesse período que tive contato com um dos mais reconhecidos especialistas em Ortega, o Dr. Domingo Sánchez. Ao professor Roberto Aras, da Pontificia Universidad Católica da Argentina - UCA, por sua participação na reestruturação do meu projeto e por todas as suas orientações ao longo desses anos estudando Ortega. E, por fim, minha eterna gratidão a Rodrigo Leonardo por sempre acreditar no meu potencial, vibrando e sofrendo com minhas conquistas e lutas ao longo destes últimos dez anos.

RESUMO

O presente trabalho defende a concepção de vida como biografia em uma perspectiva hermenêutica vivencial desenvolvida a partir do pensamento filosófico de José Ortega y Gasset. Entre os textos que fundamentam os argumentos da tese, destacamos “História como Sistema”, por ser o escrito que consegue aglutinar as categorias centrais da vida como biografia, além de trazer a narrativa como categoria central na compreensão da vida humana. Para chegarmos ao que nos parece ser a grande contribuição de Ortega no cenário filosófico contemporâneo, retomamos a crítica feita por ele à modernidade, tendo como ponto frágil o modelo de racionalidade que, diante do fundamento antropológico por ele apresentado, parece ser insustentável para dar conta de uma reflexão coerente com a realidade em discussão. A razão pura, que aparece na Filosofia moderna em Descartes, será a porta de entrada e de saída do pensamento orteguiano, pois sua perspectiva filosófica começa com a crítica à razão moderna e dela se afasta para originalmente apresentar um caminho que supere esse modelo de racionalidade. Através do que chama de razão vital e histórica, Ortega acredita encontrar um caminho seguro dentro da própria Filosofia para pensar questões até então secundárias à reflexão filosófica. Na verdade, ele se propõe a realizar, no campo da Filosofia, o mesmo que fez no campo da vida, ou seja, interligar razão e vida como duas dimensões do humano que são inseparáveis, assim como são o eu e a circunstância. Contudo, é preciso encontrar uma perspectiva de compreensão que possibilite fundamentar tal reflexão, que seja capaz de fazer com que a temática da vida seja entendida e reconhecida como uma realidade fundante. Reconhecemos que Ortega encontra essa realidade fundante em sua própria razão histórica e vivencial, quando apresenta a narrativa como o caminho de compreensão necessário à dimensão histórico vivencial do humano. Conhecer é vital para Ortega, porque, como acontecimento pessoal, a vida humana tem em seu centro um sujeito histórico que carece de ser e de saber sobre si e sobre todas as demais realidades que tocam a sua trajetória de vida. É esse querer saber que gesta um processo de entendimento que chamamos aqui de hermenêutica vivencial e que se justifica dentro de uma compreensão biográfica da vida.

Palavras-chave: Vida humana. Biografia. Razão Histórica. Narrativa.

RESUMEN

El presente trabajo defiende la concepción de vida como biografía desde una perspectiva hermenéutica vivencial desarrollada a partir del pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset. Entre los textos que fundamentan los argumentos de la tesis, destacamos aquí "Historia como Sistema", por ser el escrito que logra aglutinar las categorías centrales de la vida como biografía, además de traer la narrativa como categoría central en la comprensión de la vida humana. Para llegar a lo que nos parece ser una propuesta filosófica sobre la vida, hacemos una investigación para justificar el escenario en que la cuestión del tema abordado pasa a ser gestada por el propio filósofo. Retomamos la crítica por él hecha a la modernidad, teniendo como punto frágil el modelo de racionalidad que, ante el fundamento antropológico por él presentado, parece ser insostenible para dar cuenta de hacer una reflexión coherente con la realidad en discusión. La razón pura que aparece en la Filosofía moderna en Descartes será la puerta de entrada y de salida del pensamiento orteguiano, pues su perspectiva filosófica comienza con la crítica a la razón moderna y de ella se aleja para originalmente presentar un camino que supere ese modelo de racionalidad. A través de lo que él llamará razón vital e histórica, Ortega cree encontrar un camino seguro dentro de la propia Filosofía para pensar cuestiones hasta entonces secundarias a la reflexión filosófica. En verdad, él se propone, en el campo de la Filosofía, al mismo tiempo que hizo en el campo de la vida: interconectar razón y vida como dos dimensiones inseparables de lo humano, así como lo son el yo y la circunstancia. Pero hay que encontrar un camino de comprensión que posibilite fundamentar tal reflexión, capaz de hacer que la temática de la vida sea comprendida y reconocida como una realidad fundante. Y esa la encontramos que Ortega encuentra en su propia razón histórica y vivencial, cuando presenta la narrativa como el camino de comprensión necesario a la dimensión histórico-vivencial de lo humano. Conocer es vital para Ortega, porque como acontecimiento personal, la vida humana tiene en su centro un sujeto histórico que carece de ser y de saber sobre sí y sobre todas las demás realidades que tocan su trayectoria de vida. Es ese querer saber que gesta un proceso de comprensión que llamamos aquí de hermenéutica vital y que se justifica dentro de una comprensión biográfica de la vida.

Palabras clave: Vida humana. Biografía. Razón Histórica. Narrativa.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	APRESENTAÇÃO DO TEMA.....	11
2.1	Biografia do tema.....	11
2.2	Biografia do autor.....	22
2.2.1	<i>A Filosofia.....</i>	<i>24</i>
2.2.2	<i>O periodismo.....</i>	<i>35</i>
2.2.3	<i>A política.....</i>	<i>41</i>
3	O CONTEXTO DO VITALISMO MODERNO.....	55
3.1	Antecedentes teóricos.....	56
3.2	A crítica de Ortega ao vitalismo de Bergson e de Nietzsche.....	58
3.2.1	<i>A superação do vitalismo em Dilthey.....</i>	<i>65</i>
3.2.1.1	<i>Crítica de Ortega à Escola Histórica.....</i>	<i>70</i>
3.3	A busca de Ortega para superar os limites do vitalismo moderno.....	72
3.3.1	<i>Da razão vital à razão histórica.....</i>	<i>81</i>
4	A VIDA NO SENTIDO BIOGRÁFICO	85
4.1	Fundamentos antropológicos da vida biográfica.....	90
4.1.1	<i>A vida como acontecimento.....</i>	<i>96</i>
4.1.1.1	<i>Entre o tempo cronológico e o tempo vital.....</i>	<i>97</i>
4.1.2	<i>Entre a dramaticidade e a satisfação.....</i>	<i>103</i>
4.1.3	<i>Entre a liberdade e a determinação.....</i>	<i>114</i>
4.1.4	<i>Entre o autêntico e o inautêntico projeto de existência.....</i>	<i>121</i>
5	A NARRATIVA COMO MÉTODO HERMENÊUTICO BIOGRÁFICO ...	128
5.1	O saber vital como saber biográfico.....	130
5.2	A narrativa como método da razão vivente.....	134
5.2.1	<i>A razão histórica como narrativa.....</i>	<i>136</i>
5.3	A razão vital e histórica como hermenêutica narrativa.....	140
5.3.1	<i>Narrativa como método biográfico.....</i>	<i>142</i>
5.3.2	<i>A fala como recurso narrativo da razão histórica.....</i>	<i>148</i>
5.4	Goethe como modelo de narrativa biográfica.....	151
6	CONCLUSÃO.....	161
	REFERÊNCIAS.....	164

1 INTRODUÇÃO

O conteúdo deste trabalho tem como fundamentação teórica as ideias do filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) sobre o conceito central do que ele define como sendo a vida humana. A partir da sua perspectiva histórico-vivencial, buscaremos defender a ideia de vida biográfica como uma categoria antropológica no seu pensamento, que inaugura, pela razão vital e histórica, uma nova perspectiva dentro da Filosofia para pensar a existência humana com base em uma compreensão narrativa.

Essa argumentação se baseia no entendimento de que o pensamento de Ortega se origina na crítica à modernidade, cujo fundamento é a insuficiência do modelo de racionalidade gestado nas ciências da natureza e depois adequado às ciências humanas, o qual, para o filósofo, não é apropriado para pensar a vida humana por trazer uma compreensão ontológica que não dá conta de pensar a vida em sua dimensão vivencial. O que vamos ver ao longo deste trabalho é a discussão da tentativa orteguiana de superar a concepção de vida da ontologia clássica que se fundamenta, desde os gregos, na concepção de ser. Por isso, nossa compreensão de vida biográfica está mais próxima da desenvolvida por Javier de San Martín, pois entendemos que ela se aproxima muito mais de uma antropologia do que de uma ontologia.

Em Ortega, encontramos críticas à tradição racionalista que se gestou a partir da centralidade da razão pura como primado absoluto de compreensão e efetivação do real, porém a razão, para Ortega, não basta a si mesma, pois é um órgão de correção do instintivo¹. Por isso, faz-se necessário corrigir o equívoco de sua função no campo da vida. Pelo raciovitalismo, Ortega busca um caminho, dentro da Filosofia, que lhe permita pensar sobre a vida enquanto acontecimento. Contudo, longe de pretender negar o exercício da razão, o filósofo reconhece que essa foi uma grande conquista histórica e é por isso que, através do conceito de razão vital, pretende integrar razão e vida como dois pilares para a compreensão da realidade. Sua contribuição ininterrupta revela-se no seu primeiro livro *Meditaciones del Quijote* (1914), ao conceituar pela primeira vez o homem como sendo uma relação com a circunstância. A junção do sujeito com a circunstância possibilitou a Ortega estruturar uma filosofia voltada à vida humana que depois ganha uma dimensão profundamente histórica.

¹ Cf. ARAS, 2008, p. 200.

Pretendemos, assim, defender a ideia de que os conceitos de vida e circunstância são categorias filosóficas fundamentais para a compreensão da proposta orteguiana desenvolvida a partir de sua razão vital. A pergunta pelo humano revela, em Ortega, a busca por uma base conceitual capaz de pensar a realidade em sua gênese. A vida é a saída do nosso filósofo para dar conta de pensar o real. O pressuposto, para pensar a realidade, encontra-se no conceito de *realidade radical* que corresponde à vida de cada um como acontecimento pessoal e intransferível, que ocorre sempre em primeira pessoa.

O caminho que fazemos tem sua fundamentação nos escritos posteriores a *El tema de nuestro tiempo* (1923), quando fica clara a superação, no pensamento de Ortega, da visão vitalista por uma visão biográfica, por meio da qual ele passa a explicar claramente a vida como acontecimento pessoal e circunstancial. Em *Las Atlántidas* (1924), Ortega ensaia adentrar a perspectiva histórica do seu pensamento, mas de fato avança nessa compreensão a partir de seus escritos *Filosofia de Hegel y la historiología* (1928) e *Pedindo Goethe desde dentro* (1932), chegando à maturidade do seu pensamento histórico vivencial em *História como sistema* (1935).

Assim, iniciamos nossa discussão situando o tema na dimensão biográfica do próprio autor que, ao fazer um caminho de realização pessoal e profissional pela Filosofia, se depara com alguns acontecimentos que marcam profundamente o caminho do seu pensamento filosófico. Como veremos, o seu pensamento já nasce inserido em um contexto pessoal e a sua relação com a Espanha torna-se uma marca em sua vida intelectual, social e política. Assim, a característica de um pensamento circunstancial aparece ao longo de sua vasta obra ao fazer duras críticas à sociedade espanhola do século XX. A crítica é um dos recursos utilizados na literatura filosófica de Ortega, que se revela um intelectual preocupado e, ao mesmo tempo, comprometido com a realidade nacional. É nesse ambiente de insatisfação que encontramos a gênese da sua proposta filosófica ao identificar a necessidade de um novo modelo de racionalidade capaz de pensar o homem em sua dimensão biográfica.

O tema da vida, em Ortega, aparece seguido do tema da razão, ao propor um modelo de racionalidade capaz de fundamentar uma compreensão adequada ao conceito central de sua teoria vital. Ao partir da ideia de que o homem não tem natureza, mas história, Ortega justifica a descrença contemporânea nas ciências do espírito que não conseguem com a mesma exatidão das ciências da natureza clarificar os fenômenos humanos. O fracasso dessa razão herdeira da razão físico-matemática frente aos assuntos humanos é a porta de entrada da reflexão filosófica de Ortega ao reconhecer que tal constatação deixa o caminho livre para a razão vital e histórica.

Ortega propõe que, na compreensão da vida humana, a razão exerça sua função de esclarecer de forma contínua as experiências de vida construídas pelos indivíduos através de suas escolhas. Os temas da vida, da circunstância e da perspectiva estão perfeitamente conectados entre si. Entretanto, os três implicam uma forma de individualismo que postula um novo conceito de razão². Ao propor um modelo de razão, que denomina razão histórica³ e vivente, Ortega parte de uma análise da vida humana totalmente ancorada na historicidade da vida que se compreende pela biografia dos indivíduos. Não é uma análise da História no sentido dos acontecimentos do passado, mas da vida humana, sendo assim a análise é de cunho ontológico existencial, pois a razão histórica visa analisar o que concretamente o homem faz da sua própria vida. Não há como desmembrá-la da vida prática, por isso o método da narrativa, para Ortega, é o mais coerente com esse modelo de razão capaz de pensar a vida em sua dimensão vivencial.

Na leitura de Bonilla⁴, a filosofia raciovitalista de Ortega está impregnada de razão histórica, porque a vida como tema central de sua obra aparece sempre como mudança e, em sua compreensão, essa é a característica central da História. Por isso, é possível falar da historicidade da razão vital e da vitalidade da razão histórica, “porque la vida sólo puede ser comprendida históricamente y la historia sólo puede ser entendida si se analiza desde el punto de vista de la vida humana”⁵.

A forma própria da razão histórica de compreender a vida acontece pela narração dos acontecimentos que marcam toda uma trajetória de vida que não se esgota em um acontecimento específico. Nela há uma multiplicidade de pontos de vista ou perspectivas, experiências de vida e metáforas que tem a função de interpretar os objetos para esclarecer o seu campo de significação dentro da vida que está sendo narrada. A narração origina-se da condição histórica do homem, sendo ele mesmo capaz de compreender sua vida através do que é contado pelos acontecimentos de sua existência. Pela narração, o homem é capaz de compreender a si e o mundo em que vive, por isso, consideramos a razão narrativa como sendo uma razão hermenêutica, isso porque “la razón histórica, pues, no se propone legislar sobre el

² Cf. NICOL, 1950, p.310.

³ A primeira vez que Ortega usa essa expressão é em 1910 no texto *El hecho de que existan cosas*, volume VII, p.206, nova edição. Em 1912, teoriza sobre a ciência histórica no curso *Tendencias actuales de la filosofía* e, em 1913, no curso *Los problemas de la filosofía de la historia*. Porém desenvolve com maior completude e clareza o conceito de razão histórica e suas categorias em *Historia como sistema* e *En torno a Galileu* (Cf. BONILLA, 2013), textos correspondentes a seu momento de maturidade intelectual.

⁴ Cf. BONILLA, 2013.

⁵ Cf. BONILLA, 2013.

curso de los acontecimientos históricos sino hacer evidente la conexión que existe en la sucesión de aquellos y, por la cual, toman una dirección y un sentido”⁶. Essa ideia de legislação da história ou até mesmo da razão é fundamental, visto que ambas aparecem como dimensões da vida que ajudam o homem a compreender a sua existência enquanto vida biográfica.

Esse aspecto da biografia da vida humana é a chave deste trabalho visto que, até o momento, pouco se tem explorado a associação da narrativa com a razão biográfica na obra de Ortega. A razão biográfica como um desdobramento da razão histórica aparece em nossa análise como um recurso metodológico e hermenêutico da vida pessoal na compreensão das experiências de vida e no entendimento da relação temporal dos acontecimentos da existência que sempre ocorrem em primeira pessoa.

⁶ Cf. ARAS, 2008, p. 206.

2 APRESENTAÇÃO DO TEMA

2.1 Biografia do tema

O pensamento de Ortega aparece no cenário filosófico europeu do século XX como uma via de superação da dicotomia vida e razão e com o objetivo de construir uma reflexão sobre as questões concretas em torno da cultura espanhola⁷ a partir da realidade social e política da Espanha. Refletir sobre a possibilidade de um novo país será uma das maneiras de Ortega orientar-se na vida. Ele inicia o seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote* (1914), esclarecendo ao leitor que todos os temas apresentados na obra versam direta ou indiretamente sobre a Espanha⁸.

Esse livro tem como pano de fundo a preocupação da geração de Ortega, cuja questão central era a definição do que era a Espanha. De *Meditaciones de Quijote* (1914) a *España Invertebrada* (1921), o que se vê nas análises dos textos políticos de Ortega é o reconhecimento da grave enfermidade que assolava a vida social dos espanhóis. E foram os problemas reconhecidos no contato com a sua realidade que fizeram de Ortega um pensador preocupado com a vida nacional e consciente do seu papel de influenciador de opiniões por meio do seu ofício intelectual.

Com o início do novo regime em 1875, a Monarquia Liberal, surgem na Espanha escritores que ficaram conhecidos como a “Geração de 98”. Nesse período, o ambiente social espanhol se caracterizava por alto índice de analfabetismo, escassas escolas públicas, professores com baixos salários e pouquíssimas bibliotecas. Além disso, era um país com estrutura social tradicional, economia agrária e poucas indústrias. Esse cenário foi propício para despertar nessa geração o interesse por uma nova Espanha, voltada para uma mudança social que promovesse a elevação do nível cultural da população.

A filosofia de Ortega germina nesse contexto, com toda sua profundidade reflexiva e, ao mesmo tempo, extremamente pragmática, no sentido de que aparece como uma forma de possibilitar à Espanha o fazer Filosofia, ao discutir seriamente as questões debatidas no cenário da Filosofia europeia⁹. Com Ortega, a Espanha ganha representatividade no cenário filosófico

⁷ Ortega, desde a publicação de *Meditaciones del Quijote* (1914), apresentou interesse intelectual e político pelas questões históricas e culturais da Espanha, propondo, assim como outros intelectuais, uma mudança na vida cultural do país espelhada nas ideias iluministas e liberais da Europa do século XX.

⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, ed. MARIAS, 2010, p. 43-44.

⁹ Mesmo sofrendo fortes influências de Kant, Husserl, Nietzsche e Dilthey, Ortega não se apresenta como representante de nenhuma corrente filosófica já existente. Em busca de uma originalidade de pensamento,

contemporâneo e, diferentemente do que poderia ocorrer, ele vai às fontes do que tinha de mais atual naquele momento: a Filosofia alemã.

Além da preocupação circunstancial prática, no campo estritamente teórico, o pensamento filosófico de Ortega busca encontrar um fundamento que supere a ontologia¹⁰ tradicional, especificamente o que aparece em Heidegger¹¹. O conteúdo constitutivo da realidade que toca todas as demais é marcado por uma dimensão ontológica dinâmica que escapa a qualquer aspecto de uma realidade fixa e determinada. O que Ortega desenvolve ao longo do seu pensamento é a concepção de uma realidade que se compreende através de manifestações distintas do papel da razão enquanto faculdade humana que organiza e capta a compreensão do sentido das coisas ao aparecer na vida concreta do indivíduo através da constatação da vida como realidade radical¹². A constatação é de que não há uma realidade na vida humana que esteja separada do sujeito vivente, pois todas as demais realidades só ganham sentido na relação com a vida humana. É a partir dessa concepção de vida que Ortega desenvolve sua proposta filosófica do raciovitalismo.

Diagnosticada por Ortega em sua obra *História como um sistema* (1935), a sociedade moderna caracteriza-se pela crença excessiva na razão físico-matemática que faz uso de métodos objetivos para esclarecer os fenômenos da natureza, mas que, no campo dos

desenvolve ao longo de sua trajetória intelectual uma proposta de pensamento que vai ser definida como razão vital e histórica.

¹⁰ Segundo Gracia (2014, p.7247), retomando a interpretação de José Gaos, há em Ortega uma antipatia congênita pela ontologia. Contudo, será pela ontologia de Heidegger que Ortega percebe o significado da sua ontologia, ao buscar contrapor-se à teoria do ser pela sua filosofia do ser. A hegemonia do pensamento de Heidegger desde os finais de 1927 interfere na postura filosófica de Ortega, que inicia uma disputa intelectual para firmar sua originalidade filosófica frente às teorias que, de alguma forma, ameaçavam a sua construção intelectual, marcando desde então uma linguagem filosófica do ser como construção teórica do sujeito vivente e relacional. Para reforçar o sentimento de competição, os seus melhores discípulos encontravam-se fascinados por Heidegger: de Zubiri a Gaos. Através de suas publicações e cursos, principalmente a partir de 1929, nota-se uma intensa campanha para propagar o que já parece ser sua filosofia.

¹¹ A obra de Heidegger a que Ortega faz referência é *Ser e Tempo* (1927). Ao ler essa obra, reclama o reconhecimento de ter antecedido Heidegger em algumas ideias, que já teriam sido desenvolvidas por ele em 1914 ao apresentar o conceito de homem circunstanciado na publicação de *Meditaciones del Quijote* (1914). Porém, enquanto Heidegger busca fundamentar uma metafísica via existência, Ortega preocupa-se em pensar a vida mesma em seu desenvolvimento histórico. Segundo Bonilla (2002, p.375), a propagação de Heidegger ter descoberto a ideia de vida e de existência enojava Ortega por dois motivos que aparecem na nota de seu artigo *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932): o entendimento de que havia antecipado esses temas e o sentimento de que não tinha sido compreendido. Nessa nota, além de criticar Heidegger, ele critica a possibilidade de o filósofo alemão ter superado o substancialismo. Ortega considera que a ideia de *Dasein* era um caminho acertado para superar a crise intelectual do Ocidente. Na leitura de Gracia (2014, p.10202), Ortega faz a crítica de que o tempo da ontologia já terminara com os gregos e que não poderia, com autenticidade, voltar a passar a ninguém; por isso, foi uma frivolidade, um capricho acadêmico de Heidegger, querer ressuscitá-la, com o que teria conseguido somente fazer-se ele mesmo uma bagunça. Porém, mesmo que Ortega seja um crítico convicto de Heidegger, para alguns estudiosos como Bonilla, o pensamento heideggeriano foi fundamental para Ortega objetivar o seu pensamento através de uma maior clareza e sistematização do seu pensamento filosófico.

¹² A partir de *Qué es filosofía?* (1929), a filosofia orteguiana segue com o conceito fundamental da vida humana – a vida como realidade radical pela qual se deve compreender todas as demais (Cf. LASAGA, 2015, p.37).

assuntos humanos, apresenta-se frágil por fazer uso de categorias oriundas de uma realidade natural. Aras¹³ entende que há dois momentos de Ortega frente à razão: um negativo e outro positivo. O primeiro revela a postura crítica de Ortega, certamente ainda com forte influência de suas leituras da crítica de Nietzsche à razão moderna; e o segundo é construtivo, ao conseguir estruturar uma proposta metodológica de razão capaz de dar conta da vida humana, inicialmente via razão vital e, em seguida, com clareza e maturidade de seu caminho filosófico, com a definição da razão histórica e narrativa.

No entender de Medina¹⁴, o momento que caracteriza o primeiro Ortega propunha uma filosofia centrada na diferença entre vida e cultura, pensada com base na categoria central do sujeito, pensado à maneira kantiana. Compreende-se o homem como cosmopolita capaz de produzir cultura e de realizar formas ideais válidas para toda a humanidade. Entretanto, Ortega supera essa visão idealista ao reconhecer que tal proposta de inspiração kantiana se torna inviável por se fundamentar em um modelo de razão pura, isenta de qualquer influência sensível. Suay¹⁵ complementa, afirmando que Ortega critica o racionalismo da modernidade, porque este quer contemplar as coisas a partir da tribuna da razão universal que, pretensiosamente, funcionaria sem supostos nem condições, mas além do homem real. Ortega acredita que a superação dessa forma de pensar acontece pela integração entre homem e circunstância, preconcebendo o sujeito constituído em uma relação circunstancial. Integra-se a essa dialética o perspectivismo oriundo de um pensamento circunstanciado pelo qual o indivíduo e a circunstância são elementos constitutivos e indissociáveis da realidade radical, que no entender do filósofo é a vida mesma enquanto acontecimento pessoal e intrasferível.

A crise da razão moderna está diretamente relacionada, para Ortega, aos limites que essa mesma razão encontra ao ter que lidar principalmente com os assuntos humanos que seguem uma lógica de compreensão distinta dos objetos da natureza¹⁶. O termo razão, do latim *ratio*, em sua significação mais ampla, corresponde à faculdade ou condição do homem que ganha uma série de significações. Razão de estar certo ou de ter uma atitude justa, razão como motivo, razão como fundamento, razão como contexto, razão como justificação ou explicação, razão como informação, razão como relação matemática e razão como raciocínio¹⁷. Desses

¹³ Cf. ARAS, 2008, p. 196.

¹⁴ Cf. MEDINA, 2005, p. 11.

¹⁵ Cf. SUAY, 2003.

¹⁶ A questão orteguiana em relação à razão não é quanto à sua função teórica, visto que, para ele, esse tipo de conhecimento só se alcança de fato por ela; a sua crítica é direcionada a um movimento que absolutiza o poder da razão na compreensão de todas as realidades por meio de sua função objetiva, o racionalismo. Para Marías (1948, p. 48-49), “la razón vital no es una forma particular de la razón, sino que es la razón sin más, en su sentido pleno e eminente”.

¹⁷ Cf. MARÍAS, 1953, p. 174.

vários significados que a palavra possibilita, em seu núcleo semântico está a ideia de conexão e apreensão da realidade. Para Ortega, o verdadeiro sentido da palavra razão consiste em toda ação intelectual que insere o homem em contato com a sua realidade¹⁸, sendo que “en cualquier caso, la razón es averiguación, indagación y descubrimiento”¹⁹.

Frente a essa constatação, a postura de Ortega é de conciliação²⁰ entre vida e razão, fazendo dela uma “forma ou função da vida”. A questão posta é que esse mesmo modelo de razão mecanicista serviu para pensar a vida humana via ciências do espírito. O dado é que, para Ortega, buscar no humano o que se busca na natureza é uma *quimera*, por não haver no homem uma substância capaz de garantir uma ontologia *eleática*, mas dinâmica. Em contraposição às ciências da natureza, as ciências do espírito buscaram construir métodos para, assim como as ciências naturais, chegarem a conceitos precisos sobre a realidade humana, porém, para Ortega, incorreram em um erro clássico: partir da concepção grega de natureza humana, pois “la vida humana, por lo visto, 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”²¹.

Para Ortega, o grande problema da modernidade a partir de Descartes²² foi construir uma teoria da racionalidade separada da vida. O mundo da vida parece ser desqualificável frente ao mundo geométrico ao conceber uma razão superior a toda as demais realidades e capaz de desvendá-las através de seus variados métodos. Essa forma de pensar proveniente de uma razão pura adquire em Kant “sua franca fisionomia ao converter-se em mera ciência do conhecimento”²³. Contudo, as ciências do espírito não foram capazes de construir uma crença nessa mesma razão que por séculos conseguiu estruturar conhecimentos seguros no campo da natureza. Álvarez²⁴ esclarece a crítica orteguiana ao resgatar o contrassenso presente em uma razão que gesta a irracionalidade na recusa da compreensão radical da vida humana ao ter sensibilidade somente para “a perfeição intelectual pura”. A razão

¹⁸ Cf. CONILL-SANCHO, 2012, p. 182.

¹⁹ Cf. SEVILLA, 2001, p. 141.

²⁰ Aras (2008) retoma alguns nomes que, ao fazerem a crítica, caíram no irracionalismo como foi o caso de Unamuno sob influência de Kierkegaard, mas o que Ortega faz *tempramente* é buscar um ponto de ligação que possibilitasse compreender a vida na sua dimensão relacional, desde quando em *Meditaciones del Quijote* (1914) já afirmava que o homem é com sua circunstância.

²¹ ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 28.

²² Descartes, já em sua referência ao sujeito, se apropria do termo *res* que está sempre acompanhado de uma carga semântica das ciências da natureza pelo fato de significar uma coisa, algo que requer uma objetividade estática. O erro foi partir da ontologia dos gregos, sendo que, para sua superação, se faz necessário ir além das noções tradicionais de ser, de *res* e de natureza. O erro do naturalismo consiste em tratar as realidades como se fossem ideias, conceitos, identidades (Cf. SANCHO, 2012, p. 174; 182).

²³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 1951, p. 25.

²⁴ Cf. ÁLVAREZ, 2005.

moderna se afirma demasiadamente pura pela exatidão matemática e seu rigor sublime para dar conta desse espetáculo que é a vida humana, circunstanciada e indeterminada historicamente.

Ortega acusa as ciências do espírito de buscarem compreender o humano dentro desse modelo de razão, acreditando na possibilidade de apreendê-lo em conceitos objetivos, assim como faz Kant ao propor uma razão prática pura. Na obra *Metafísica dos costumes*, Kant entende que a vontade (pura) é capaz de legislar por uma razão pura ausente da experiência, capaz de garantir um princípio de universalidade, chegando a afirmar que a metafísica dos costumes é propriamente a moral pura, na qual nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica de caráter fisiológico ou pragmático) é colocada como fundamento, e que “a Filosofia moral fundada inteiramente na sua parte pura, aplicada ao homem, fornece-lhe como ser racional leis a priori” (KANT, 2007, p. 16). Essa razão é capaz de edificar, por exemplo, “conceitos políticos, assim elaborados, de uma ‘lógica exemplar’, ou seja, de um rigor intelectual insuperável”²⁵ capaz de afastar o erro. O problema anunciado por Ortega é que, de Descartes a Kant, a Filosofia pensa a realidade a partir da teoria do conhecimento.

Para Ortega, a Filosofia grega e medieval, diferente da Filosofia moderna, foi uma ciência do ser e não do conhecer. A pergunta passa do que posso conhecer para como posso conhecer. A verdade é posta em questão. Seguindo os neokantianos, Ortega atribui a Kant intenções de uma fundamentação epistemológica das ciências, distanciando-o do interesse em problematizar a metafísica. Essa postura orteguiana tem sua gênese no pensamento de seu mestre Hermann Cohen “a saber que el 'giro copernicano' de Kant invirtió la disposición de la mente antigua ante el objeto” (GARCÍA, 1990, p. 69).

No entanto, a vida humana enquanto realidade radical que acontece em primeira pessoa carece ser pensada dentro dos limites e ditames de sua historicidade. Entende-se, assim, que o homem não tem natureza²⁶, mas história²⁷, e esta, é um *quehacer* constante em meio ao exercício da liberdade. A expressão na literatura orteguiana caracteriza a vida como

²⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 1942, p. 35.

²⁶ Em 1914, Ortega já faz referência ao *yo* como não sendo uma coisa, mas como um conjunto de ações que o homem executa, ou seja, compreende-se o eu como executivo. Essa ideia vai ganhando força e configura o conceito de *quehacer*, categoria central na concepção orteguiana de vida humana. Em *Meditación de la técnica* (1965), Ortega vai inserir o conceito de natureza como um conjunto de facilidades ou dificuldades que o homem enfrenta para viver, não sendo ele nem seu corpo nem sua alma, mas um drama, por não ter realidade, mas um programa, uma aspiração de ser em um esforço contínuo de autofabricar-se. Com o conceito de produção, Ortega se distancia de qualquer perspectiva idealista da vida. Ele afirma categoricamente que a vida para o homem não é teoria, mas antes fabricação de si mesma que começa com a técnica. No *Ensaio de Estética* (O.C. I), aparece essa compreensão do eu como executivo enquanto o sujeito.

²⁷ A dimensão histórica da vida que aparece no pensamento de Ortega sofre influência do pensamento historicista de Dilthey, que considera a vida como primeira categoria do mundo histórico, ao qual Ortega vai chamar de realidade radical pelo fato de todas as demais aparecerem a partir do fenômeno da vida.

ontologicamente incompleta, trazendo a figura do herói²⁸ para anunciar a luta que o homem trava para fazer sua própria vida, que, por ser em circunstância, aparece sempre como algo a ser feito, indefinido.

O conceito de *razão vital*²⁹, desenvolvido por Ortega para pensar a vida humana na sua constituição circunstancial, parece ser razoável ao propor uma compreensão do homem historicamente circunstanciado que não pode ser completamente compreendido por uma razão pura de herança cartesiana. A modernidade marca a crença no primado de uma razão positivista que pensa o humano por categorias das ciências naturais. A partir da ideia desenvolvida em *Historia como sistema* (1935) de que o homem não tem natureza, mas história, essa tentativa de compreensão do humano justifica a descrença contemporânea nas ciências do espírito que não conseguem, com a mesma exatidão das ciências da natureza, clarificar os fenômenos humanos. O fracasso dessa razão herdeira da razão físico-matemática frente aos assuntos humanos é a porta de entrada da reflexão filosófica de Ortega ao reconhecer que tal constatação “deixa o caminho livre para a razão vital e histórica” (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 35).

O esclarecimento do que vem a ser a vida humana marca o argumento principal no pensamento filosófico orteguiano. A vida humana enquanto acontecimento pessoal e intransferível, no qual todas as demais realidades aparecem, faz com que a vida seja compreendida pelo conteúdo de sua historicidade e não pelos mecanismos naturais que as circunstâncias biológicas marcam na existência humana por uma “absoluta atualização”. O fato de a vida humana não possuir uma substância ontológica³⁰ significa que não existe no homem uma substância capaz de justificar sua vida pessoal, assim a compreensão do humano parece não passar pelo que ele é, mas sim pelo que ele vive. Ortega estrutura uma concepção de vida humana partindo da existência histórica concreta do sujeito vivente que conecta circunstância

²⁸ O herói Orteguiano que aparece nas *Meditaciones del Quijote* (1914) denota o herói que habita em cada indivíduo, porque, analogamente, cada pessoa é seu pequeno cavaleiro, ou seu modesto cidadão; fazer da sua realidade uma realidade mais cheia de si mesmo é encher de sentido o próprio eu, porém o eu somente se chama a si mesmo completando o que germina em seu entorno, entendendo-o, dotando-o de sentido, e essa é a chave de compreensão antropológica de Ortega. Ortega lê a novela realista do século XIX como um desmoronamento banal das ilusões do herói, porque o herói aspira pouca coisa. O herói é aquele que busca ser ele mesmo ante sua circunstância, por isso todos buscam ser esse herói que quer ser, mas que não será nunca, pois ser herói consiste em ser uno, negar-se a repetir os gestos que o costume, a tradição, ou o que os instintos biológicos lhes forçam a fazer. Todos levam esse herói que luta com a conveniência e com a sensatez, o prático e o útil, mas que leva, ao mesmo tempo, escondido em si, o plebeu interior que se burla a si mesmo e carece de prudência, vivendo na fronteira entre o ridículo e o trágico (Cf. GRACIA, 2014, p. 3115-3143).

²⁹ Para Marías, a razão vital põe o homem em contato com a realidade mesma, ou seja, com sua própria vida. Por isso, a forma concreta da razão vital é a razão histórica, pois, por ela, a vida ganha sentido pelas experiências. Nesse sentido, é que parece ser compreensível a definição da razão vital como método feita pelo comentador orteguiano (Cf. MARÍAS, 1948, p. 58; 88).

³⁰ A filosofia orteguiana não parte de uma perspectiva ontológica ao propor a inversão do ser pelo sendo.

e perspectiva³¹, ou seja, o aqui e agora com que cada um forçosamente lida no cotidiano da sua vida.

Nicol integra o grupo de especialistas em Ortega que divide o pensamento *raciovitalista* em dois períodos³²: o primeiro, mais biológico³³; e o segundo, mais historicista³⁴. Os primeiros escritos de Ortega sofrem influência do pensamento de Nietzsche e de Bergson e os posteriores, publicados a partir de 1924, aproximam-se, em parte, do historicismo presente nas obras de Dilthey³⁵ e de Heidegger³⁶. Mesmo marcando essa divisão, a vida humana é o tema central de sua obra e perpassa todos os momentos do seu pensamento filosófico. *El tema de nuestro tiempo* (1923) e *Las Atlántidas*³⁷ (1924) são as duas obras desse primeiro momento vitalista. Na última obra citada, Ortega ensaia adentrar a perspectiva histórica do seu pensamento, avançando na sua concepção de razão histórica nos escritos posteriores – *Filosofía de Hegel y la historiología* (1928) e *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932). Contudo, a maturidade de um pensamento mais historicista advém com a publicação de *Historia como sistema* (1935), obra que traz uma abordagem ontológica da história em relação à vida humana.

31 Essa concepção aparece em *Verdad y perspectiva* (1916) e, na compreensão de Nicol, é muito mais problemática que resolutiva. Sob clara influência de Nietzsche e Dilthey, Ortega corre o risco de cair em um relativismo ao inserir tal concepção em um individualismo em que a verdade é proveniente do lugar que o indivíduo ocupa no mundo. O próprio Dilthey buscou encontrar uma solução para validar uma verdade supraindividual e Ortega, ao longo de suas obras, parece expor uma preocupação de não cair em um relativismo, ligando ao assunto central de seu pensamento filosófico, a vida, interações que levam o homem a dialogar com o seu entorno ou circunstância (Cf. NICOL, 1950, p. 310).

32 Essa divisão na obra de Ortega não é tão clara, pois ele não assume o interesse de situar seu pensamento em uma linha de pensamento europeu. As ideias que ele adotou foram para apoiar uma posição original frente à realidade espanhola (Cf. NICOL, 1950, p. 313).

33 A divisão parece ser um pouco problemática, porque, para alguns especialistas em Ortega, seria um erro acusá-lo de biologista, visto que, se assim fosse, ele compreenderia a vida em sua dimensão histórica natural, reduzindo o homem à vida animal, porém o que Ortega faz desde as *Meditaciones del Quijote* (1914) é refletir sobre a vida em toda a sua amplitude. O que aparece claramente em sua obra é um certo psicologismo, principalmente em *El tema de nuestro tiempo* (1923), mas ele logo supera tal perspectiva ao fazer uma revisão de interpretação do conceito de vida nas obras posteriores. A vida deve ser pensada a partir dela mesma e não de uma estrutura ou categoria específica, mas tudo deve ser explicado e compreendido a partir da vida que é temporal, histórica e circunstancial, visto que a vida é uma realidade em processo, que está em constante devir, bem diferente do que concebe o idealismo hegeliano em que a história é uma manifestação ordenada do Espírito absoluto (Cf. LASAGA, 2015).

34 A história é um tema recorrente nos escritos de Ortega desde a sua formação acadêmica. Ao doutorar-se em Filosofia, defende a tese intitulada *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda* (1904). Sob influência do pensamento neokantiano, a história estará ligada ao tema da cultura, compreendendo-a como reconstrução orgânica das variações de um sujeito, da cultura ou do conjunto de atividades espirituais características dos homens. Na maturidade do seu pensamento, compreende a história como resposta aos problemas vitais situados circunstancialmente por cada homem e, por essa razão, a cultura deve ser analisada historicamente como parte que integra a vida individual e interindividual e não como verdadeira substância da história (Cf. BONILLA, 2013).

35 Na obra *Mundo histórico*, Dilthey diz ser a hermenêutica uma técnica para a compreensão das manifestações da vida. Em *Las Atlántidas* (1914), Ortega escreve algo parecido ao afirmar que a história não consiste senão uma hermenêutica ou interpretação das vidas (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. III).

36 Na obra *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), Ortega reivindica conceitos de Heidegger que acredita ter publicado treze anos antes da publicação de *O ser e o tempo* (1927) (Cf. NICOL, 1950, p. 320).

37 Essa é a primeira defesa escrita da razão histórica como núcleo do seu sistema filosófico (Cf. GRACIA, 2014, p. 5874).

Esta última obra é considerada a mais original do pensamento historicista orteguiano por conceber a vida humana como realidade radical que acontece em primeira pessoa em uma ontologia historicizada. Não existe nada além do que o próprio sujeito faz no acontecer de sua vida, sendo que a razão vital não pode pensar a vida humana como movimento progressivo natural e biológico, mas como acontecimento marcado por experiências que anelam presente e passado, indivíduo e sociedade. Assim, o pensamento de Ortega não pode ser comparado ao vitalismo de Nietzsche, pois sua perspectiva não atende à compreensão de um movimento natural progressista que se desenvolve via biologia, muito menos a base da compreensão está centrada na subjetividade do indivíduo por um viés psicologista, como compreendeu Bergson. Sua ontologia não está fora do sujeito, assim como também a história não é um desenrolar de algo externo que, determinada pela razão, justifica e constitui a realidade do sujeito ao modo hegeliano.

A proposta de Ortega é que, na compreensão da vida humana, a razão exerça sua função de esclarecer de forma contínua as experiências de vida construídas pelos indivíduos através de suas escolhas. “Os temas da vida, da circunstância e da perspectiva estão perfeitamente conectados entre si. Porém os três implicam uma forma de individualismo que postula um novo conceito de razão”³⁸. Ortega apresenta um método de razão ao qual vai denominar de razão histórica³⁹. Para alguns comentadores, essa é a superação da sua primeira intuição filosófica via razão vital, ao propor como razoável para análise da vida humana um modelo de razão que seja ancorado totalmente na historicidade e voltado para ela enquanto conteúdo da vida humana. Não é uma análise da história no sentido de uma carência factual, mas da vida humana, sendo assim a análise é de cunho ontológico existencial, pois a razão histórica visa analisar o que concretamente é a vida de cada um. Não há como desmembrá-la de uma vida concreta, por isso a narrativa para Ortega aparece como o método mais coerente com a concepção filosófica de vida biográfica por ele apresentada. Os acontecimentos só ganham sentido quando estão sendo analisados diretamente de uma vida concreta e não de uma mera abstração conceitual de um determinado fato, pois “la razón vital [...] para ser autenticamente comprensiva tiene que asumirse como razón histórica”⁴⁰.

³⁸ Cf. NICOL, 1950, p. 310.

³⁹ A primeira vez que Ortega usa essa expressão é em 1910, no texto *El hecho de que existan cosas*, volume VII, p.206, nova edição. Em 1912, teoriza sobre a ciência histórica no curso *Tendencias actuales de la filosofía* e, em 1913, com o curso *Los problemas de la filosofía de la historia*. Porém, desenvolve com maior amplitude e clareza seu pensamento através dos conceitos de razão, história e narrativa em *Historia como sistema* (1935) e *En torno a Galileu* (1933), textos correspondentes a seu momento de maturidade intelectual (Cf. BONILLA, 2013).

⁴⁰ ARAS, 2008, p. 203.

O conceito de razão histórica tem seus antecedentes teóricos em Dilthey, porém há de se verificar com mais cuidado essa afirmação, porque, antes mesmo de conhecer tal pensador, Ortega já desenvolvera a ideia do eu circunstanciado. Segundo Nicol (1950), Dilthey não foi importante para o filósofo madrileno somente por influenciá-lo com suas ideias historicistas ou por coincidir com o que ele vinha desenvolvendo pela dimensão histórica da razão vital antes de 1933, mas, muito mais, por reafirmar que seu raciovitalismo desenvolvido desde *El tema de nuestro tiempo* (1923) já havia superado o historicismo de Dilthey, mesmo antes de conhecê-lo pela leitura de *Introducción a las ciencias del espíritu*. A ideia de uma razão histórica e da vida como diálogo com o entorno aparecem como dois grandes pontos em comum entre Ortega e Dilthey, mas Ortega, ao conhecê-lo, já havia superado o historicismo vitalista por um historicismo ontológico. Já era claro em seus escritos que a vida humana se constitui pelo que o homem faz da própria vida.

Na interpretação de Marías, a razão histórica não aparece como outro momento de Ortega, pois compreende que a razão que é vital é histórica, sendo a razão vital “essencialmente histórica”⁴¹. A vida aparece como realidade radical, porque funciona como “órgão de compreensão”. Entende-se algo na medida em que faz parte da vida⁴² e, enquanto razão vital, essa vida passa a ser compreendida a partir da existência individual que é pessoal e intransferível. Para Marías⁴³, somente quando a vida mesma funciona como razão é que conseguimos entender algo humano. A necessidade de uma nova modalidade da razão surge quando a vida passa a ser compreendida como realidade radical.

Na leitura de Bonilla⁴⁴, a filosofia raciovitalista de Ortega está impregnada de razão histórica, porque a vida como tema central de sua obra aparece desde sempre como mudança e, em sua compreensão, essa é a característica central da história. Por isso, é possível falar da historicidade da razão vital e da vitalidade da razão histórica, “porque la vida sólo puede ser comprendida históricamente y la historia sólo puede ser entendida si se analiza desde el punto de vista de la vida humana”⁴⁵. Nesse sentido, Bonilla parece concordar com a corrente de comentadores orteguianos que defende a razão histórica como uma especificação da razão vital, reafirmando identificar na própria obra de Ortega similaridades entre os dois conceitos de razão. O referido comentador faz a leitura de que a razão vital e a razão histórica se implicam e se complicam, pois, ao mesmo tempo em que Ortega passa a pensar a vida como realidade radical,

41 Cf. MARÍAS, 1953, p. 205.

42 Cf. MARÍAS, 1953, p. 207.

43 Cf. MARÍAS, 1953, p. 210.

44 Cf. BONILLA, 2013.

45 Cf. BONILLA, 2013.

essa mesma vida tem que ser pensada com base em sua historicidade. Nesse caso, as categorias de vida e de história dialogam pelo conector da existência que é a vida humana.

Em *Historia como sistema* (1935), Ortega chega a afirmar que a razão vital é também razão histórica, pois a vida que é compreendida só pode ser compreendida em sua dimensão histórica, pois não há nada mais legítimo no homem do que suas experiências de vida e, ao narrá-las, o homem passa a compreender sua vida com base nos acontecimentos que marcam sua existência, tendo como único limite o seu passado. Entender o passado como único limite significa que não há no homem uma natureza determinante, nem uma categoria ontológica absoluta que oriente sua existência, o que o homem tem de concreto é sua vida, que demanda um esforço pessoal para sua realização e compreensão. Assim, o homem é sempre um peregrino, um emigrante ontológico, que carece de uma substancialidade, tendo como conteúdo exclusivo de sua existência a sua história de vida (SEVILLA, 2012, p. 141).

Ao narrar uma vida, o homem não insere nessa narrativa somente elementos individuais, mas também as ideias e crenças que marcam as interferências coletivas na vida individual, porque a história não é um fato isolado, mas um sistema das experiências humanas feitas pelo próprio homem em um movimento dialético com a circunstância que é um *horizonte de latência* em que as experiências se fazem presentes. Para Ortega, ao compreender a vida na sua dimensão pessoal e intransferível, é preciso pensar conceitos que não sejam os mesmos já pensados pelos gregos de herança *eleática* como unidade, invariabilidade e permanência, pois a vida deve ser pensada por novos conceitos, como experiência de vida, esforço e trasmundo, entre outros⁴⁶.

O tema da biografia⁴⁷ aparece em Ortega relacionado diretamente à fase histórica da Filosofia da razão vivente, quando, na prática, passa a se interessar por uma escrita que parte de uma compreensão da vida como acontecimento pessoal. Os textos sobre Goethe, Velázquez e Goya manifestam uma forma de pensar que busca compreender como cada indivíduo vai realizando a sua trajetória de vida, indo além de uma simples preocupação em explicar ideias de natureza conceitual, ou de manifestar formas de atuação profissional.

⁴⁶ Cf. LASAGA, 2015.

⁴⁷ Já em 1912, em uma carta a Frederico Onís, Ortega faz referência à biografia no plano pessoal como reconstrução orgânica das variações do sujeito (Cf. BONILLA, 2002, p. 166). No entanto, nesse período, Ortega ainda não havia desenvolvido a sua teoria da razão histórica e o tema da biografia aparecia muito mais como referência a um aspecto da história pessoal, pois não tinha a pretensão de apresentá-la como categoria central do seu conceito de vida humana. É em *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) que Ortega apresenta claramente o tema da biografia que, diretamente relacionado à sua perspectiva histórica, segue um ciclo comum à vida humana: infância, auge e declínio. Isso para afirmar que existem etapas do pensamento e que ao se deparar com determinados temas, é possível buscar a sua genealogia.

As categorias de vida – existência, sensibilidade e liberdade – são compreendidas na relação com as categorias de geração, idade, tempo, ideias, crenças, revolução, crise e história. Como histórico, o homem é um *personagem biográfico*, autor de sua própria vida, e um tanto herdeiro da vida social, determinada pelas circunstâncias, não tendo como, na compreensão da vida, desassociar do indivíduo sua dimensão subjetiva e intersubjetiva, pois a vida acontece em primeira pessoa, mas não em um ser único e solitário no mundo. Consideramos trazer uma reflexão relevante para a Filosofia através da temática da vida biográfica, a partir da concepção de razão histórica e narrativa, que, em nossa compreensão aparece como um recurso metodológico e hermenêutico da vida pessoal frente às experiências de vida e do entendimento da relação temporal dos acontecimentos da existência, que sempre acontece em primeira pessoa.

Os grandes temas da história e da vida que irromperam no cenário filosófico com as obras de Nietzsche, Bérqson e Dilthey convenceram Ortega da insuficiência do racionalismo para responder às questões do homem e da história, pois compreendeu ser insustentável pensar à vida a partir de uma razão pura prática. O esforço orteguiano foi superar esse modelo de racionalidade via razão vital. Ortega não só pretende fazer compreensível a história e a realidade humana, mas prioritariamente destacar o papel da razão na compreensão da vida, enaltecendo-a na sua função iluminadora do viver.

Para Ortega, viver é já entender. Viver é constantemente ver-se vivendo. A vida humana ganha transparência consigo mesma nesse ver-se vivendo, de modo a dar conta da sucessão de seus passos e da direção que assume. A transparência da vida consigo mesma ilumina por dentro, e isso é entender. Entender uma coisa, na acepção mais primária e radical, significa ver como ela funciona dentro da vida em movimento. A razão vital é a vida mesmo funcionando como razão⁴⁸. É essa razão que entendemos auxiliar na compreensão do humano contemporâneo, pois, segundo Pilette (1968, p. 23), “é vital pois o conteúdo dos conceitos por se referirem estes a uma situação que leva consigo uma data, um lugar, o nome de um homem com sua história e pertencente a uma determinada sociedade. A razão vital e histórica não vive fora dos fatos que procura entender”.

A razão em Ortega ocupa o papel de pensar a vida na sua dimensão radical enquanto acontecimento pessoal e intransferível, buscando o sentido dado a cada experiência de vida. A teoria da razão vital é uma análise da vida, das categorias e das dimensões fundamentais do viver que se desenvolve em meio à historicidade e que, embrionariamente, aparece em *El tema*

⁴⁸ KUJAWSKI, 1994.

de nuestro tiempo (1923). Nessa obra, Ortega busca submeter, sem muita originalidade⁴⁹, a razão dentro do desenvolvimento biológico da vida. Compreendê-la implica o reconhecimento do entorno do sujeito que, imbuído em diversos mundos, constitui-se com eles. Superar qualquer forma de redução da vida é o caminho encontrado no seguimento do pensamento de Ortega para manter uma coerência com a realidade humana. “El procedimiento de la razón vital ya no será una mera dialéctica conceptual, utópica y ucrónica, sino un acompañamiento de la vida en el que la razón se dirige hacia lo concreto, lo mudable y lo contingente”.⁵⁰ A razão põe-se a compreender não o que há de fixo e determinado, mas as variações que acontecem na própria vida, pois até mesmo a razão deve ser exercitada, uma vez que faz parte da dimensão da vida e não funciona dela dissociada, como se fosse uma realidade em si mesma, assim como não o é a história, a cultura e, muito menos, o indivíduo existente.

Justifica-se, assim, a vida como objeto fundamental no entendimento da integração indivíduo e realidade. Nas *Meditaciones del Quijote* (1914), o homem circunstanciado é o primeiro informe de que a razão carece de elementos concretos, pois a salvação da vida passa pelo reconhecimento e pela compreensão do entorno do eu. Casagrande⁵¹ escreve que a razão pura sufoca a vida, quando não leva em conta o fato de que existe uma conexão ampla entre as coisas, o que não se compreende pelo cálculo puro. Viver é estar situado em uma circunstância e esta carece de sentido. Com a razão vital histórica, Ortega não só pretende fazer compreensíveis a história e a realidade humana, mas, prioritariamente, dar o verdadeiro sentido da razão para a vida, enaltecendo-a em sua função iluminadora do viver.

2.2 Biografia do autor

Como este trabalho busca desenvolver a perspectiva biográfica que Ortega apresenta em seu legado intelectual, consideramos relevante trazer para o corpo do texto a dimensão biográfica do autor. O principal argumento para inserir aspectos da história de vida de Ortega na tese é que seu pensamento muitas vezes se confunde com suas vivências, não sendo a proposta filosófica de Ortega somente um feito acadêmico. Entre os textos que consideramos relevantes para registrar a biografia de Ortega, trazemos como obra base a biografia do filósofo escrita por Javier Bonilla (2002), pois, assim como define Jorde Gracia

49 Essa afirmação fundamenta-se no que os críticos falam a respeito do que Ortega escreve na obra, visto que não há nada de novo em sua crítica, pois o texto parece ser carregado do que Nietzsche já fizera ao criticar o primado do racionalismo moderno frente ao esquecimento da dimensão espontânea da vida.

50 ARAS, 2008, p. 201.

51 CASAGRANDE, 2002.

(2014), tal obra é a mais detalhada e metódica. Porém, essa biografia não esgota a vida de Ortega em seus detalhes, pois, como o próprio Javier afirma⁵², uma biografia, assim como toda história, é uma interpretação, uma invenção sobre a base de uns certos fatos.

Buscaremos, então, fazer uma apresentação narrativa dos fatos em vista de ser fiel ao método que procuramos defender neste trabalho, que é o da narrativa como método biográfico. Contudo, não nos propomos a discorrer sobre todos os aspectos da história de vida de Ortega, mas a elucidar o que, de certa forma, nos ajuda a contextualizar o universo histórico circunstancial das ideias que são trabalhadas ao longo desta tese. Didaticamente, estruturamos este tópico com base nos três aspectos vivenciais que marcam a história de vida de Ortega: sua vocação para a escrita elucidada no periodismo; sua entrega ao ofício intelectual pela Filosofia; e seu comprometimento social através de sua vida política.

O universo intelectual de Ortega sofre grande influência de seu pai como periodista, no sentido de encontrar na cultura familiar uma atenção primordial para a produção de ideias e, ao mesmo tempo, um universo de trabalho que lida diretamente com a vida pública, coisa que estará presente em Ortega como periodista, professor, palestrante e político. O *El Imparcial* (1867), um dos jornais de maior circulação na Espanha de sua época, será um veículo, entre tantos outros, que transmitirá as ideias de Ortega⁵³. O pai de Ortega, Ortega Munilla⁵⁴, via no editorial uma ferramenta fundamental para a restauração espanhola, agregando por meio de sua prática periodista uma série de intelectuais e políticos de sua época, chegando a acreditar na possibilidade de formar ou derrubar um governo, tamanha era a sua crença na força das ideias e na credibilidade que se tinha no que era produzido pelo *El Imparcial*. Além dessa influência periodista, Ortega encontra em sua infância um ambiente familiar favorável ao reconhecimento da sua vocação intelectual através do material bibliográfico que dispunha na biblioteca da família com obras de clássicos catalães e franceses, assim como de filósofos como Kant, Schopenhauer e Nietzsche, entre outros.

Desde muito cedo, seus mestres parecem reconhecer em Ortega uma mente aberta ao universo intelectual, demonstrando precocemente⁵⁵ uma afeição pela leitura. Quando estava no internato dos jesuítas, Colégio San Estanislao de Kotska, em Málaga, sempre que recebia a

⁵² Retirada da reportagem sobre a fala de Javier Zamora, *Como se escribe una vida*, em ocasião do evento em Soria (Cf. *Diario de Soria*, miércoles, 18 de Julio de 2018, p. 26, Caderno Cultura).

⁵³ Em 1913, frustrado com a postura do jornal da família, Ortega rompe com o periódico devido a publicações contra o Partido Liberal (Cf. GRACIA, 2014, p. 2903).

⁵⁴ Nascido na zona periférica de Madrid, dramaturgo e novelista, casa-se com Dolores Gasset, filha do dono do *El Imparcial* (Cf. GRACIA, 2014, p. 254).

⁵⁵ Sabiam de sua excepcionalidade todos os que deviam saber: seus pais, professores e colegas (Cf. GRACIA, 2014, p. 185).

visita dos pais, pedia que levassem livros de clássicos da literatura nacional e universal, pois as leituras disponibilizadas pelos jesuítas pareciam não lhe despertar grande admiração, assim como a prática pedagógica por eles desenvolvida, que passou a ser motivo de crítica por parte de Ortega ao considerar o ensino dos jesuítas carente de conteúdo filosófico, de ciência e de fraternidade humana. O interesse de Ortega pela leitura fez com que, muito cedo, ele frequentasse as livrarias e as bibliotecas de Madrid, nutrindo uma dimensão da sua vocação através da leitura, a ponto de gastar, no início de sua vida acadêmica, praticamente todo o seu dinheiro com a compra de livros.

O interesse pela vida intelectual provavelmente levou Ortega para outro ambiente profissional que, a princípio, não fora planejado por seus pais. Ortega chegou a cursar Direito⁵⁶, mas abandonou o curso para cursar Filosofia⁵⁷ e Letras na Universidad Central de Madrid, dando sequência a um interesse que fora despertado no período colegial, quando teve contato com a Filosofia pelas obras de Nietzsche. Essa admiração juvenil estará presente no início da sua vida profissional, quando o vitalismo terá uma certa influência no seu modo de pensar a vida humana.

Considerando o que vamos desenvolver ao longo da tese, destacamos três aspectos da biografia de Ortega, a filosofia, o periodismo e a política, como recursos que nos ajudam a conhecer um pouco mais o autor e, principalmente, a entender o caminho que ele fez para pensar uma filosofia centrada na vida prática do indivíduo. Sob o tema da vocação, faremos uma breve apresentação da vida de Ortega, buscando identificar como ele viveu determinados acontecimentos e de que forma eles se configuram na sua história de vida.

2.2.1 A Filosofia

O interesse pela Filosofia e a admiração pela Alemanha fizeram com que, em 1905⁵⁸, Ortega pusesse em prática a decisão de estudar fora da Espanha, decisão que marca toda

⁵⁶ Cursou com os jesuítas no Internato de Estudos Superiores. Administrativamente, a Instituição dependia da Universidade de Salamanca (Cf. GRACIA, 2014, p. 334).

⁵⁷ Entre 1899 e 1900, Ortega abandona o curso de Direito, concluindo o curso de Filosofia no ano de 1902 e, em 1904, defende sua tese de doutorado intitulada *Nota sobre los legendarios trabajos del año mil* (Cf. MUNILLA, 2002, p. 40).

⁵⁸ Ortega viaja pela primeira vez sem dominar o alemão e com pouco dinheiro, dispondo de uma bolsa de estudo que pouco dava para se manter. Além da dificuldade com a língua e com questões financeiras, Ortega revela não encontrar em Leipzig um ambiente que lhe despertasse interesse pela cidade, passando parte do seu tempo estudando em sua habitação, vivendo essa primeira experiência de fevereiro a outubro de 1905. Nesse primeiro momento, seu interesse transitou pela literatura – Maurice Barrés e Chateaubriand –, pela ciência natural – Darwin –, pela filosofia de Platão, pela literatura de Lope de Veja e Cervantes e pelas aulas de Psicologia de Wundt e as de grego de Hernan Mirsch (BONILLA, 2002, p. 46).

sua trajetória de vida pessoal e profissional ao se deparar com a possibilidade de se tornar uma referência no campo da Filosofia⁵⁹. Foi a partir daí que Ortega teve a oportunidade de conhecer e conviver com ícones da Filosofia que permitiram a ele uma nova descoberta: a possibilidade de pensar uma Filosofia a partir da realidade da Espanha. Essa descoberta de Ortega se torna pública com *Meditaciones del Quijote*⁶⁰ (1914), que é um marco no seu pensamento.

Em 1906, movido por uma convicção intelectual, Ortega retorna à Alemanha, agora para a cidade de Marburgo⁶¹, para estudar a pré-história do criticismo filosófico. Nesse período, ele tem contato com duas grandes referências do neokantismo: Hermann Cohen⁶² e Paul Natorp⁶³, que se tornaram conhecidos principalmente através da revista *Kant-Studien*, fundada em 1896 por Hans Vaihinger. A conhecida Escola de Marburgo, que tinha como grande representante Cohen, tomava a consciência como elemento central da epistemologia, concebendo que se podia alcançar um idealismo objetivo na realidade dos fenômenos para a consciência, tendo como propósito fundamental encontrar a lógica do conhecimento puro e que se estendia também para uma concepção ética da vontade pura, tomando como base os conceitos kantianos de dever e de imperativo categórico. Por sua vez, Natorp não se inclinava tanto para a epistemologia, mas para o criticismo prático a partir das modernas ciências do psicologismo e da sociologia, tendo interesse pela pedagogia social sob influência de Pestalozzi. É com Natorp que Ortega encontra uma maior afinidade por se interessar pelo pensamento mais prático.

Esse pensamento se aplica à análise que Ortega faz da Espanha no sentido de que a ciência não aparece como necessária do ponto de vista material, senão para suprir uma

⁵⁹ Nesse período, Ortega visualizava também a Filologia e o Periodismo como oportunidades de carreira profissional.

⁶⁰ Por volta de 1910, Ortega demonstra um grande interesse pelas ideias de Simmel, o que, de certa forma, vai influenciar suas ideias sobre a vida que aparecem na publicação de 1914. No entanto, a reflexão entre o *yo* e a circunstância que aparece nas *Meditaciones* já estava presente em 1906 no seu artigo “Pedagogia del paisaje”.

⁶¹ Aqui Ortega tem o contato com o neokantismo e começa uma jornada que durará 10 anos de interesse pelo pensamento kantiano que se inicia com os seus estudos em Berlin em 1906. Nesse período, ele passa a se dedicar aos estudos do idealismo platônico e kantiano, chegando a afirmar em carta a seu pai que o mundo para si é o mundo das ideias e a matemática é a máxima expressão desse mundo, tamanha influência exerciam esses autores sobre o jovem filósofo. O interesse por Platão e por Kant se justifica pelo desejo de inserir na Espanha uma força de pensar que se contrapunha à Espanha inimiga da cultura e da humanidade ao abominar a propagação de um pensamento idealista que, de alguma forma, contrariasse as ideias impregnadas na consciência das pessoas pelo catolicismo exacerbado. Contudo, Ortega é também, em parte, crítico à disciplina alemã que segundo ele inutilizou a espontaneidade, chegando a uma espécie de beataria do idealismo e do liberalismo (BONILLA, 2002, p. 64-65). Muitos intelectuais começam a estudar o kantismo e o neokantismo sob influência de Ortega, sendo que, em 1911, muitos dos que estavam fazendo esses estudos, o faziam por sua recomendação, destacando-se entre eles Cejador, Maeztu e Unamuno.

⁶² Ortega segue com Cohen, de outubro a março de 1907, com os cursos: “Sistema kantiano”, “Ética e estética” e um “Seminário de Filosofia”.

⁶³ Estuda com ele “Psicologia general” e “Pedagogia general”. De Natorp, aprende grande parte de sua crítica à fenomenologia de Husserl (Cf. ORRINGER, 1979, p. 24).

necessidade de homens das ciências no intuito de, posteriormente, criar uma cultura científica. Para Ortega, o grande problema não estava no povo, mas principalmente nos escritores, nos políticos e nos catedráticos, pois não faziam ciência rigorosa. Além disso, para Ortega, Kant é a referência desse rigor que supõe domínio da crítica da razão pura, crítica da razão prática e metafísica dos costumes. Na prática, o que faltava na Espanha eram professores qualificados, bibliotecas, bolsas de estudo, laboratórios, serviços de arquivos e proteção de publicações. Contudo, existia um grupo de jovens dispostos a mudar essa realidade, demonstrando interesse pela dedicação aos estudos, dentre os quais se destaca a figura do jovem Ramón Pérez de Ayala.

Mesmo sob grande influência da Escola de Leipzig e de Marburgo, o que Ortega fez, mesmo em contato com o neokantismo, foi traçar, aos poucos, um caminho que lhe permitiu ser reconhecido como um dos maiores pensadores do mundo contemporâneo, tornando-se grande referência em Filosofia fora do binômio Alemanha e França. Porém não é possível entender esse caminho sem considerar o que o mundo germânico representou para Ortega, principalmente porque ele mesmo reconheceu não saber Filosofia antes de estudar na Alemanha.

Assim como Ortega, ao estudar de forma aprofundada autores como Kant e Dilthey, muitos de sua geração tiveram o privilégio de estudar diretamente com teóricos que eram referências no conhecimento filosófico, principalmente na Alemanha cuja Filosofia dispunha de prestígio por toda a Europa devido ao idealismo e ao positivismo, ideário que foi importado para a Espanha pelos kraussistas. É interessante ressaltar também que, além do prestígio intelectual, a Alemanha despontava na Europa por seu progresso tecnológico e pela ciência experimental (BONILLA, 2002, p. 52-53).

Durante sua permanência na Alemanha, Ortega demonstrou grande interesse em estudar o pensamento kantiano e aprofundou seus conhecimentos sobre Kant sob a influência das aulas de Riehl e de Georg Simmel, por meio dos quais se familiarizou com a crítica da razão pura; já Cohen e Natorp foram seus dois grandes mestres do neokantismo. Contudo, ainda que tenha sido influenciado por essa escola alemã e tenha se tornado uma das grandes referências no domínio das ideias kantianas, seu interesse por Kant não fez de Ortega um representante do kantismo, nem do neokantismo na Espanha. Na verdade, contrariando o que se poderia esperar, ele volta à Espanha sem tornar-se um representante do idealismo alemão e, ao longo dos seus trabalhos, progressivamente, adota uma postura crítica a essa corrente filosófica.

Sua estadia na Alemanha, além de proporcionar seu enriquecimento intelectual, fortaleceu sua consciência das limitações do seu país, sendo exemplos delas a baixa qualidade

intelectual e as escassas bibliotecas⁶⁴ de alto nível científico e filosófico. A luta contra essa realidade nacional uniu Ortega a um grupo de intelectuais que compartilhava o propósito de articular mudanças estruturais na sociedade espanhola. Mas, como o próprio Ortega reconhece, uma vida é sempre marcada por inúmeras contradições que se compreendem na biografia. A vida de Ortega não foi diferente, mas será principalmente na política que perceberemos especificamente algumas contradições na sua vida social.

Ortega inicia sua vida profissional na academia como professor de Psicologia, Lógica e Ética na Escola Superior do Magistério de Madrid em 1909 e, em 1910, assume a cátedra de Metafísica de Nicolás Salmerón, falecido dois anos antes. Ele começa, nesse período, a ser convidado para ministrar conferências, dentre as quais a ocorrida em outubro desse ano no Teatro Ateneo, intitulada “Los problemas nacionales e juventude”, que é considerada uma das maiores conferências ministradas por ele. Nessa conferência, ele defende o progresso da Espanha via revolução socialista com a reconstrução liberal pela Pedagogia, mas sem revolução armada. Ortega defendia as ideias socialistas, mas não compartilhava do marxismo, nem militava pelo partido, por não simpatizar com os argumentos da luta de classes e não acreditar que a igualdade social seria possível por meio do viés econômico. Para ele, o socialismo era um meio de se chegar à ciência, à cultura e à moral⁶⁵. Por isso, sua aproximação com o partido radical liberal é somente ideológica, principalmente por defender também a necessidade de uma mudança cultural, posto que, para Ortega, os meios pelos quais essa mudança poderia se fazer não eram aqueles defendidos pelos ativistas socialistas.

Ortega vê na educação o caminho para a revolução cultural, para ele, tão necessária à Espanha naquele momento. A atuação de Ortega como professor de Filosofia será fundamental no exercício de sua vocação pedagógica por influenciar vários jovens⁶⁶ no comprometimento com a formação de uma nova cultura de pensamento na Espanha, passando a ser visto por eles como referência de uma possível mudança na vida intelectual e política do país. Essa expectativa será, de certa forma, frustrada em alguns momentos pelas circunstâncias pessoais⁶⁷ e políticas de Ortega.

⁶⁴ Aos vinte e poucos anos, Ortega sonhava em superar o tradicional subjetivismo espanhol e encontrou no idealismo ético e objetivo, mesclado a um socialismo pedagógico, a possibilidade de alcançar uma cultura de valores universais baseada na ciência. Esse encantamento leva Ortega a propor ao seu pai que a Sociedade Editorial da Espanha – Trust de la Prensa –, organizasse uma conferência com cientistas espanhóis de alto nível e comesse a formar uma Biblioteca de Cultura, pois ele mesmo faria as traduções (Cf. BONILLA, 2002, p. 60-61).

⁶⁵ Cf. BONILLA, 2002, p. 96.

⁶⁶ Alguns nomes se destacam do ciclo de alunos que passaram a demonstrar admiração e interesse pelas ideias de Ortega: Julián Marías, María Zambrano e Xavier Zubiri, entre outros.

⁶⁷ Algumas vezes, a produção intelectual e sua atuação como articulador da mudança social da Espanha ficaram comprometidas por problemas de saúde, tendo sido acometido por um câncer e passado por algumas crises de depressão. O exílio também foi bastante agressivo aos anseios de Ortega, separando-o de seus discípulos, amigos

Ortega retorna à Alemanha em janeiro de 1911 com uma outra beca⁶⁸, a da Junta para Ampliação dos Estudos e Investigações Científicas, com o objetivo de aprofundar seus conhecimentos sobre Kant. Nesse período, vai para Marburgo⁶⁹, onde passa a ler com Hartmann a obra de Lask, *Die logik der philosophie die kategorienlehre*, em que rompe com a dualidade sujeito-objeto da epistemologia kantiana. Nesse momento, Hartmann procura romper com o neokantismo de Cohen e encontra em Leibniz a saída para essa ruptura. Sob sua influência, Ortega passa a ler Hegel, mas o considera menos refinado que Kant. Ademais, Ortega, juntamente com outros colegas, começava a se interessar também pela fenomenologia de Husserl, que publicou, em 1911, na *Revista Logos*, o artigo “La filosofía como ciencia estricta”. Com Lask, ele tinha em comum a busca por uma lógica da lógica, no intuito de criar um sistema capaz de alcançar verdades no campo da Filosofia.

Ainda em 1911, segundo Bonilla (2002) Ortega ministrou cursos sobre fenomenologia em Gotinga, publicando dois anos depois *Las ideas relativas a una fenomenologia pura*, em que apresenta o conceito de *epokhé*. Nesse momento, sua filosofia estava fundamentada na consciência que tinha em conta a atitude apriorística – na qual se dão as ideias – frente à atitude natural. As ideias se dão *a priori* e, por essa razão, a fenomenologia não se fundamenta no conhecimento empírico. Essa dimensão idealista da fenomenologia desperta por muito pouco tempo o interesse de Ortega, que passa a se contrapor, em sua forma de pensar, ao que aparece na fenomenologia, pelo erro de elevar a consciência ao plano da realidade. Em 1915, ele prepara um curso que demonstra a influência da fenomenologia sobre o seu pensamento, “Sistema de Psicologia”, no qual buscava construir um sistema psicológico diferente do desenvolvido pela Psicologia fisiológica. Nesse período, encontrava-se próximo às ideias de Husserl e Dilthey e começava a vislumbrar a sua teoria da razão vital, a qual considerava ser uma ciência fenomenológica descritiva, mas que superava o método fenomenológico em alguns aspectos, tais como compreender o fenômeno como distinto do real e o perspectivismo das coisas, entre outros.

Além de demonstrar um certo interesse pela fenomenologia nesse período, Ortega passa a se interessar pela Psicanálise freudiana, mas não se sente plenamente convencido, chegando a considerar a Psicanálise muito mais uma “justificação científica de confessorário”,

e família e inibindo a sua produção intelectual na Espanha devido às perseguições do Regime de Franco às suas ideias liberais. Porém, a maior crítica que se voltava contra Ortega durante o franquismo foi o fato de ele não ser católico, sendo que o regime era clerical ultraortodoxo.

⁶⁸ O pedido tinha sido feito em 1909, mas devido à paralisação das políticas educativas por parte do Governo Maura, só lhe foi concedido no ano seguinte após um novo pedido.

⁶⁹ Esse retorno de Ortega à Alemanha marca o que Bonilla (2002) vai considerar como o caminho de sua maturidade.

posicionamento por ele publicado, em 1911, em um artigo intitulado “Psicanálise ciência problemática”.

Uma das grandes influências da fenomenologia⁷⁰ em Ortega aparece em 1914 em *Meditaciones del Quijote*, durante o período em que viveu em San Lorenzo, próximo ao Monasterio del Escorial, que está cercado pelas montanhas da Serra de Guadarrama, cenário que Ortega usará nas reflexões filosóficas e na sua escrita. Ele chega a afirmar que a referida obra nasce do desejo de compreender a natureza como união das coisas, resultando em uma nova forma de ver as coisas, de ver o mundo através da conexão entre homem e circunstância, se contrapondo claramente a Hegel⁷¹ ao afirmar que nem tudo é pensamento. Nesse momento, já aparece na literatura orteguiana uma conexão do seu pensamento com a sua realidade nacional, trazendo em sua reflexão a pergunta: O que é a Espanha? Na verdade, responder a essa questão parece ser um dos propósitos da fase de maturidade de Ortega que encontra na Política⁷² o seu sentido de compromisso moral.

Em 1916, Ortega iniciou um novo projeto que envolvia Literatura, Filosofia e Política, é o “El Espectador”⁷³, constituído de várias séries e oito publicações bimestrais escritas até 1934. Esse projeto foi fundamentado em uma visão perspectivista em que analisa o mundo a partir de um ponto de vista individual, extraindo de Leibniz⁷⁴ a ideia do indivíduo como insubstituível e necessário. São publicações bimestrais que permitem oferecer, principalmente para os mais jovens, público da preferência de Ortega, um guia ideológico para alimentar a curiosidade e o amor pelas ideias. Naquele mesmo ano, Ortega fez a sua primeira viagem à

⁷⁰ Javier de San Martin (1998, p. 12) afirma que *Meditaciones del Quijote* (1914) é um excelente ensaio de Filosofia da cultura, porém não cultura como resultado da reflexão, senão da cultura em que os homens vivem, na que o mundo se apresenta em um jogo de presença e latência, da realidade efetiva e sensorial, cultura no sentido de ver o que é a vida humana.

⁷¹ A contraposição a Hegel aparece em Ortega frente a temas como história, dialética e limitação. Contudo, para Sánchez (2000, p. 37), a relação entre Ortega e Hegel se mostrará bem ambígua, pois aparecerão temas e expressões hegelianas que Ortega parece não suportar, ainda que pareça sentir necessidade de ler Hegel. Entre 1928 e 1931, Ortega publica artigos referentes a Hegel: “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología”, “Hegel y América” e “En el centenario de Hegel”.

⁷² Destacamos a palavra em maiúscula, porque Ortega está discutindo a Política no sentido pleno do termo, e não enquanto atividade partidária, mesmo que em sua trajetória se façam presentes algumas atuações como representante político. Entretanto, o que determina mesmo sua participação é sua ação como articulador de ideias que influenciarão momentos importantes na história política da Espanha.

⁷³ Em agosto de 1917, Ortega escreve o segundo tomo de *El Espectador*, no qual se evidencia o seu desejo de seguir sua vocação através da frase de Aristóteles “seamos con nuestras vidas como arqueiros que tienen un blanco”, resultado ainda da sua estadia em sua primeira viagem à Argentina no ano anterior. A partir desse momento, o folheto se torna espanhol e argentino e sofre influência da biologia/Uexküll ao substituir o *yo* pelo termo “nuestra vida”, em uma referência ao diálogo entre o eu e a paisagem.

⁷⁴ Ortega encontra no pensamento de Leibniz o apoio para superar o ceticismo e o racionalismo, ao extrair dele a ideia do indivíduo como necessário e da realidade como manifestação em perspectivas individuais. Também é da ideia leibniziana de substância como mudança ativa que Ortega vai assegurar sua intuição da razão vital (Cf. BONILLA, 2002, p. 245).

Argentina, onde viveu uma das experiências mais frutíferas de sua vida profissional como filósofo, escritor e orador⁷⁵.

Foi na Argentina, certamente, quase em proporção maior que na Espanha, que Ortega ganhou um enorme prestígio frente às autoridades políticas, aos intelectuais e aos apreciadores da cultura. A convite da Instituição Cultural Espanhola em Buenos Aires, segue para a capital argentina em 07 de julho de 1916 para ministrar um curso de nove lições na Faculdade de Filosofia de Buenos Aires sobre os então atuais problemas da Filosofia, um seminário sobre *La Crítica de la Razón Pura* e duas conferências sobre a estética das *Meditaciones del Quijote*. Foi nessa viagem que Ortega conheceu Victoria Ocampo⁷⁶ e, desde então, manteve com ela uma amizade de longos anos, sendo, na Argentina, uma presença marcante em sua vida, principalmente durante a ditadura militar.

Essa experiência em Buenos Aires fará de Ortega uma referência da Espanha na Argentina e fortalecerá ainda mais a sua vocação filosófica e periodista através de suas palestras e publicações. Depois da Alemanha, será a Argentina o lugar que ganha na vida de Ortega um espaço significativo para o seu crescimento e reconhecimento como intelectual. Nos teatros Odeón e La Comedia, em 1916, Ortega comprime e resume, como em poucos lugares, os elementos centrais de seu pensamento: sua pedagogia de entusiasmo vitalista, de resistência ao utilitarismo, contra a noção darwinista da vida humana e em favor de Nietzsche, que preferiu uma moral dinâmica e criadora a uma moral escravista, centrada na humildade, na renúncia à energia e na descrição do entusiasmo (GRACIA, 2014, p. 3994). Suas ideias asseguraram a ele um prestígio que, ao retornar para a Espanha, em 1917, o tornam embaixador cultural da Argentina no país.

Já em 1920, a vida filosófica de Ortega girava em torno da publicação de uma série de artigos que formam sua obra de ensaios analíticos sobre a atualidade espanhola, destacando principalmente o que ele já vinha anunciando nas suas publicações anteriores sobre a enfermidade social da Espanha⁷⁷ ao se contrapor à ideia de que todo o mal do país se encontrava nos políticos. Mais precisamente, ele identifica esse mal como sendo o “particularismo”, por ser a Espanha formada por uma cultura que alimenta o espírito de uma consciência que não se preocupa em contar com o outro. Desde então, Ortega passa a defender uma aristocracia

⁷⁵ Para Gracia (2014), essa viagem à Argentina reforça uma característica de Ortega já criticada por Pérez de Ayala: o pedantismo intelectual que o tornava um sábio petulante.

⁷⁶ De família aristocrata e adepta aos movimentos feministas, intelectuais e antifascistas na Argentina, sofrerá a influência de Ortega, principalmente na busca de superar o machismo através da liberdade de pensamento.

⁷⁷ O problema da Espanha para Ortega está na atrofia das energias espirituais e na falta de independência intelectual devido ao dogmatismo religioso (Cf. GRACIA, 2014, p. 1217).

baseada na capacidade do esforço pessoal, na inteligência e na cultura, evitando a promoção de privilégios injustos, fundamentada em uma Filosofia da vitalidade.

Desde 1919, Ortega era atraído pelo tema da vitalidade, o qual torna-se a base para a sua filosofia raciovitalista. No entanto, a razão vital⁷⁸ iria inserir a dimensão racional na vida como superação da razão pura, pois compreende que a vida deve nascer do corpo e da circunstância. Mas, ainda que Ortega tenha falado em razão vital desde 1915, somente em 1923 foi publicado seu livro dedicado ao tema com o objetivo de expor os fundamentos últimos da sua filosofia, a obra *El tema de nuestro tiempo*⁷⁹. As duas primeiras partes desse livro foram publicados no diário *El Sol*, apresentando uma filosofia própria, capaz de superar o empirismo e o idealismo, o relativismo e o racionalismo, o subjetivismo e o objetivismo idealista. E mesmo que não tenha conseguido superar plenamente os parâmetros da razão pura, toda a filosofia posterior ao *El tema de nuestro tiempo* resultará do esforço de Ortega de chegar a entender a multiplicidade da vida individual e da vida histórica dentro de uma verdade e uma variável, tendo como pano de fundo a sua compreensão perspectivista. Como afirma Bonilla (2002, p.29), é uma reivindicação da razão vital frente à razão pura.

Bonilla (2002) considera que antes mesmo de *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega já sofre influência do perspectivismo e, por sofrer influência de Husserl, encontrará dificuldades em superar o “cárcere da consciência”, mesmo que sua doutrina do ponto de vista considere a dimensão vital da verdade, cuja perspectiva individual pode ser socializada pelo diálogo. Será em Einstein que Ortega encontrará a justificativa para a teoria perspectivista e para sua teoria vitalista, ao compreender, pela relatividade, que a verdade tem uma condição espaço-temporal que fundamenta o conhecimento que se pode ter da realidade, que agrega múltiplas verdades. O mesmo ocorre em relação à dificuldade encontrada em superar o idealismo kantiano por não renunciar ao transcendentalismo dos valores. Essa superação vem somente por meio de seu posicionamento frente ao radicalismo dos termos políticos, em que não tinha a vida como princípio fundamental. Para Gracia (2014), ambas as teorias têm em comum a vanguarda das interpretações do mundo moderno, superando uma compreensão positivista essencialista frente à relatividade na ciência e o perspectivismo na Filosofia.

⁷⁸ Desde 1915, Ortega já fala em razão vital como ciência fenomenológica descritiva do tipo da lógica, da ontologia e da matemática. Porém, essa intuição só começou a ser desenvolvida no curso de 1921, em suas aulas de metafísica na Universidade Central (Cf. BONILLA, 2002, p. 222-223). O sistema da razão vital não é apresentado por Ortega ao público formulado de modo categórico e concluído; seu método ambulatório, que entrega seu pensamento em forma de artigos sem estar desenvolvido por completo, senão minimamente, exige de seus leitores que construam em seus cadernos o desenho de uma filosofia que não se oferece como tal, mas que espera ser assim interpretada (Cf. GRACIA, 2014, p. 3754).

⁷⁹ Outras publicações também foram feitas sobre o tema, porém como obras póstumas: *Qué es filosofía*, *Qué es conocimiento* e *Unas lecciones de metafísica*.

Entretanto, em Einstein, em palestra ministrada em 1923, em Madrid, Ortega viu um teórico que se acercava da perigosa cultura do especialismo.

Para Ortega, era preciso desenvolver uma nova cultura, agora enraizada na vida, sem desconsiderar a dimensão racional que nela está presente, pois vitalidade e cultura se complementam. Por essa razão, o pensamento de Ortega “no nace de una reflexión aséptica sobre los grandes temas y en diálogo con los grandes temas de los clásicos de la filosofía, no nace impoluto, sino manchado hasta la médula, sucio de la vida, de calle” (MARTÍN, 1999, p.212). Isso se deve muito à influência sofrida por Ortega de Nietzsche e Goethe, ambos defensores da vida: um pela descoberta dos valores vitais imanentes e o outro pela obrigatoriedade de se viver.

Com a publicação de *Las Atlántidas*⁸⁰, em 1924, Ortega sinaliza as funções contidas no que ele, naquele momento, já vinha desenvolvendo no campo da Filosofia, que é a outra dimensão da razão vital pela qual ele agora segue através da dimensão histórica da vida humana. A razão histórica para Ortega terá duas funções: a de reconstruir a estrutura da convivência humana em seus diferentes estágios; e de retirar da compreensão da convivência humana as categorias da mente do homem. Em 1925, ele chamará essa forma de fazer história de historiologia, a qual visa analisar a realidade histórica mediante um método genealógico, por meio do qual busca compreender os fatos a partir do universo dos acontecimentos que implica uma vida pessoal, relacional e coletiva.

Ao conhecer o texto de Heidegger *Ser y Tiempo* (1927), Ortega passa a escrever o que implicitamente já aparecera em *El tema de nuestro tempo*, percebendo que sua filosofia poderia ir além da ontologia heideggeriana, através de uma ontologia que superasse o realismo e o idealismo. Esse esforço de Ortega aparece futuramente nos textos “Qué es filosofía” (1929), “Vida como ejecución” (1929), “Sobre la realidad radical” (1930) e “Qué es la vida” (1930-1931). Além disso, ao ler *Ser y tiempo* (1927), Ortega identifica muito do que ele mesmo já havia publicado, ainda que carecesse do rigor estrutural que a obra de Heidegger trazia. Esse acontecimento lhe despertou a preocupação em marcar a sua pretensa originalidade de pensamento através de publicações mais sistematizadas do que já vinha falando e publicando desde 1914. Assim, quando faz a sua segunda viagem à Argentina, em 1928, Ortega apresenta a preocupação de uma maior sistematização daquilo de que ele já tinha clareza na sua teoria da razão vital, reforçando a dimensão radical da vida humana e destacando o tema das massas.

⁸⁰ Uma série de artigos publicados em *El Sol*.

O ambiente intelectual que Ortega encontra naquele momento na Argentina apresenta-se a ele com uma certa hostilidade devido à forte influência da filosofia pragmática norte-americana que se fazia presente na cultura intelectual de muitos que foram introduzidos à Filosofia por ele. Como consequência, Ortega fez duas publicações que desagradaram aos argentinos por acusá-los de antecipação do futuro e de falso sentimento de si. Para Bonilla (2002), essa preocupação de Ortega resultava do seu sentimento de pertencimento a esse país, pois lá havia encontrado nas suas primeiras viagens uma enorme acolhida à sua pessoa e ao seu pensamento.

A vida de Ortega, nos anos 1930, será marcada, na leitura de Bonilla (2002), por uma experiência de fracasso, pois, na política, percebe que sua atuação não foi suficiente para superar os problemas que só cresciam na Espanha, enquanto sua vida intelectual, naquele período, apresentava-se improdutiva devido à sua dedicação à política. Esse sentimento faz com que Ortega retome suas produções intelectuais, vivenciando de 1932 até a explosão da guerra civil espanhola⁸¹ um período de intensa produção filosófica. Retoma, naquele momento, muitas ideias que haviam sido gestadas nos anos 1920, principalmente as que foram socializadas em 1928 na Argentina. Por isso, esse período se caracteriza na biografia de Ortega como a segunda navegação⁸² do seu pensamento, pois agora dedicava-se objetivamente a um pensamento mais histórico na compreensão do homem como ser biográfico. Nesse momento, ele investe parte do seu esforço intelectual para esclarecer que o homem é razão e vital, inserindo a razão como mecanismo vital na compreensão da vida.

Nesse período, por questões políticas, Ortega ministra seus cursos no Teatro Infanta Beatriz, espaço que comportava melhor o grande número de pessoas que buscavam sua formação. É através desses cursos que Ortega passa a definir a vida como biografia, seguindo com clareza a dimensão histórica do seu pensamento e a metafísica da realidade radical.

Em 1933, na ocasião da inauguração da Universidad Internacional de Santander, Ortega ministra um curso intitulado “Meditaciones de la técnica”, texto transformado em livro em 1939. Nele, Ortega faz uma reflexão sobre a técnica vinculada ao conceito de homem como

⁸¹ Conflito armado ocorrido de 1936 a 1939 entre os republicanos, em aliança com anarquistas e comunistas, e os nacionalistas, majoritariamente aristocratas liderados pelo general Francisco Franco, que ao vencer a guerra governou a Espanha até sua morte em 1975.

⁸² Em 1929, Ortega considera necessário encontrar outras formas de atuar em seu ofício de filósofo, acreditando ser necessário fazer um tipo de livro que esteja além dos artigos de periódicos. É o que ele vai chamar de segunda navegação. É nesse período que projeta falar sobre o interior de Goethe desde a sua razão vivente através de uma análise biográfica (Cf. GRACIA, 2014, p. 8143). Atrelado a uma preocupação estilística, Ortega passa a preocupar-se em expor sua teoria filosófica em busca de sistematizar suas ideias de forma a se contrapor aos que o criticavam de não ter um sistema. Na Universidade, seus cursos versavam, principalmente, sobre a crítica a Descartes e a Galileu e buscavam explicar pela razão histórica a existência contingente e evolutiva do homem.

ser biográfico, pelo qual, na interpretação de Bonilla (2002, p. 388), tem o interesse de desenvolver o seu conceito de razão vital e história. Entre o referido ano e 1934, Ortega publica um texto que caracteriza bem essa fase do seu pensamento: “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, publicado pela *Revista de Occidente*⁸³. A preocupação de Ortega naquele momento, principalmente frente ao pensamento de Heidegger, é mostrar que tinha chegado de forma autônoma ao seu pensamento filosófico, mesmo que outros⁸⁴ tenham intuído a vida como dinâmica, racional e vital. Nesse período, a grande influência no pensamento de Ortega veio pelo historicismo de Dilthey⁸⁵.

Com o Regime de Franco, Ortega começa sua trajetória de exílio que, de certa forma, provoca uma fenda na sua produção intelectual. Ele teve que abandonar seu país e passar a viver entre França, Portugal e Argentina. Em 1939, ao retornar à Argentina, a convite da Sociedade de Amigos das Artes, ministra seu curso sobre “El hombre y la gente”⁸⁶ na Faculdade de Filosofia e de Letras de Buenos Aires, em que segue trabalhando com suas ideias sociológicas, por meio das quais faz uma crítica à sociedade como mecanismo de alteração e alienação da vida humana. Na prática, Ortega encontra um ambiente pouco favorável às suas ideias devido à forte influência do positivismo na formação acadêmica dos argentinos. No ano seguinte, Ortega já desfruta de um clima mais ameno ao ministrar cursos na mesma Instituição, conseguindo além de ministrar suas palestras e cursos, reeditar seus escritos pela Editora Espasa-Calpe.

Quase todos os textos de Ortega desse período estão relacionados à razão histórica, entre eles destacam-se “Ideas e creencias” e “La aurora de la razón histórica”, publicados para complementar o curso sobre “El hombre y la gente”. Ortega parece reencontrar na década de 1940 o seu caminho na realização pessoal, enquanto vocacionado à vida intelectual. E a Argentina segue sendo sua segunda casa, ao acolhê-lo como referência do pensamento hispânico na América Latina. Naquele momento, é claro para Ortega o caminho que trilha na

⁸³ Fundada por Ortega, em 1923, se caracteriza por ser, desde seus primeiros números, uma publicação atenta às correntes mais inovadoras dentro do pensamento e da criação artística e literária. Foi um dos veículos de maior difusão da cultura espanhola e europeia. Segundo Bonilla (2002), foi um dos projetos mais apaixonados de Ortega, que atuou como diretor e colaborador. No período de sua administração, a *Revista* passou por uma série de problemas, principalmente financeiros, sofrendo uma significativa mudança quando seu irmão, Manuel, assumiu a direção, ocupando-se principalmente das questões da contabilidade da empresa. Com isso, a nova estrutura possibilitou o pagamento de colaboradores e a captação de intelectuais de renome. A sede da *Revista* era mais do que um espaço empresarial, era um ponto de encontro e de discussão de ideias através das numerosas tertúlias que lá aconteceram.

⁸⁴ Spinoza, Vico, Leibniz, Bayle, Voltaire, Fichte, Goethe, Brentano, Dilthey e Bergson.

⁸⁵ Ortega faz uma análise mais completa da obra de Dilthey, *Introducción a las ciencias del Espirito*, no seu prólogo aos alemães.

⁸⁶ Juntamente com “La aurora de la razón histórica”, os dois grandes projetos de Ortega nos anos 1940.

Filosofia, interligando todos os temas à sua razão histórica, reforçando a base de sua antropologia na concepção metafísica de realidade radical. Certamente, chega ao que nos parece ser o fechamento de sua perspectiva histórica com o método antropológico da narrativa no qual a compreensão do humano passa pelo contínuo contar que possibilita captar o homem no que, para Ortega, é a sua “possível” natureza: a historicidade da sua vida.

Devido a problemas políticos e de saúde, Ortega não consegue dar sequência à sua obra, retomando somente em 1944 o que ele havia começado a falar no final dos anos 1920 e no decorrer dos anos 1930 na Argentina e na Espanha. Contudo, será no prólogo escrito para o texto de Julián Marías, *Historia de la filosofía*, que Ortega insiste na historicidade como caráter constitutivo do ser humano, aplicando sua perspectiva mais biográfica da razão histórica nos textos sobre Velázquez e Goya. Bonilla (2002) ressalta que Ortega buscava compreendê-los dentro de seu tempo, através da intimidade que marca a vida de cada um. Por meio de Velázquez, Ortega vê as vigências da Espanha encerrada em si mesma, marcada pelas guerras religiosas internacionais e civis; já Goya lhe permitiu o aprofundamento no plebeísmo espanhol do século XVIII.

2.2.2 O periodismo

Sua vocação para o periodismo aparece com a publicação do seu primeiro artigo, “Glosas”, em *El Faro de Vigo*⁸⁷, no ano de 1901, por intermédio de seu tio Ramón Gasset. Daí em diante, segundo a compreensão de Marías (1971, p. 118), essa será uma forma permanente de divulgação de suas ideias. Mesmo que Ortega não tenha se considerado um periodista, sua atuação em vários jornais espanhóis, principalmente refletindo sobre aspectos culturais e políticos, o coloca em um lugar privilegiado na divulgação de ideias e articulação de opiniões por meio da imprensa escrita espanhola. Em 1904, ele começou a colaborar com *El Imparcial*, publicando no mesmo ano vários artigos de crítica literária.

Logo que foi para Alemanha, sua dificuldade com a língua o limitava em publicações sobre política e cultura. Naquele primeiro momento, uma das formas encontradas por Ortega para conseguir recursos para se manter na Alemanha foi o envio de artigos para serem publicados no jornal da família. Depois, em 1906, já morando em Berlin⁸⁸, passou a ser corresponsável pelo jornal da referida cidade, no qual publicou uma série de artigos sobre a

⁸⁷ Ortega via no referido jornal um ensaio de pedagogia política favorável ao liberalismo e à revolução (Cf. GRACIA, 2014, p. 1412).

⁸⁸ Um dos aspectos que chama a atenção de Ortega na capital alemã é a abertura aos estrangeiros.

universidade alemã. Nesse momento, Ortega demonstra maior interesse pela escrita científica do que jornalística.

Ao regressar à Espanha, em 1906, sob um possível encantamento com a Filosofia germânica, Ortega se convence da necessidade de introduzir a ciência e o pensamento alemão na Espanha, iniciando esse propósito em um projeto editorial de seu pai com publicação de obras alemãs e inglesas traduzidas inclusive por Ortega. Na leitura de Bonilla (2002), nesse período, ele acreditava que o fim da estagnação espiritual espanhola somente seria possível por meio da educação, elevando previamente o nível cultural da população, mas, para isso, era preciso que as pessoas estivessem convencidas de que a realidade pode ser reformada pelas intenções dos indivíduos.

A ciência idealizada no início do século XX foi objeto de crítica de Ortega e conceituada por ele como mito em *La desumanización de la arte* (1925). O grande problema por ele identificado é que a ciência não se propunha a resolver os problemas fundamentais, estando voltada somente para as verdades exatas. Entretanto, esse mesmo século arrasou com as ilusões de Ortega sobre si mesmo como idealizador de grandes planos e exigências inutilizáveis nas novas sociedades de massa, em plena expansão industrial e em plena transformação social. De acordo com Gracia (2014), Ortega viveu o drama de ver democracias capitalistas indóceis, suficientes, arbitrarias, liberadas do acatamento da lei de casta dos melhores, sob o desmantelamento de todas as certezas com Nietzsche, com o princípio da incerteza e com sua própria razão vital, paradoxalmente.

Em 1915, Ortega passou a fazer parte da “Liga de Educação Política”, tornando-se idealizador e diretor da revista *España*, na qual publicou quase toda a sua obra e marcou uma presença de orientação intelectual. Naquele mesmo ano, Ortega renuncia à direção da *Revista*, abdicando de seus direitos como sócio fundador. Suas publicações no periódico seguiram somente até o ano seguinte. Ele também criou e dirigiu as revistas *El Clarin*, *Europa*⁸⁹ e *Revista del Occidente*. Devido à sua facilidade de falar sobre conceitos complexos da Filosofia, Ortega ganha cada vez mais prestígio frente à comunidade intelectual da Espanha, que se somou ao grande prestígio por sua participação principalmente no *El Sol* e na *Revista del Occidente*.

Com a criação do diário *El Sol*⁹⁰, Ortega passa a influenciar o periódico com seu conhecimento intelectual, tornando-se, em 1920, editor e assíduo colaborador, funções que

⁸⁹ Revista de curta duração criada em 1909 que teve como único objetivo respaldar a Conjunção Republicano-Socialista, fundada em maio de 1910 após a vitória dos liberais em Canalejas (Cf. GRACIA, 2014, p. 1902).

⁹⁰ Segundo Bonilla (2002, p. 184), o periódico nasceu com o objetivo de contribuir com a criação de uma Espanha melhor. Nele Ortega assume um compromisso que não será visto em nenhum outro periódico dos quais ele fará parte, pelos inúmeros artigos editoriais, com e sem assinatura, e por seu ativismo político através de um jornal que

desenvolveu até 1931. Nesse período, Ortega, Urgoiti e Félix Lorenzo são vistos como os grandes interventores da vida pública espanhola, principalmente através do referido periódico. Entretanto, Ortega não vê no periodismo um destino para a Espanha, mas um meio pelo qual poderia contribuir para a mudança da mentalidade dos espanhóis, sendo eles o meio para qualquer mudança efetiva. Nesse período, Ortega passa a comentar, nos editoriais e nos artigos publicados, fatos relevantes da vida pública como o fim Primeira Guerra Mundial, a decomposição dos grandes partidos políticos, a instabilidade governamental e a intervenção direta e indireta das juntas. As ideias de Ortega tornam-se guias do movimento por uma nova Espanha, que tinha como referência a Europa.

A *Revista del Occidente*, fundada em 1923, foi um dos projetos de maior preferência de Ortega, à qual manteve-se ligado até 1936, atuando como diretor e colaborador. Vários foram os intelectuais que contribuíram com suas publicações, pois Ortega buscava a colaboração de nomes de reconhecimento nacional e internacional. Mesmo não sendo um projeto político, a *Revista* impactou a transformação da realidade nacional espanhola através da divulgação de muitas ideias de pensadores influentes. Ela não representava somente um meio de divulgação impressa de ideias, mas, através de periódicas reuniões em sua sede, muito se articulava nas tertúlias⁹¹ que lá aconteciam.

Parte de *El tema de nuestro tiempo* (1923) e de *Las atlántidas* (1924) resultaram das publicações no *El Sol*, que trazia pelos textos de Ortega um conteúdo filosófico, o que ele vai chamar de razão vital e histórica. Muitos de seus artigos, publicados primeiramente em *El Sol*, eram reproduzidos também em *La Nación*⁹². Nesse momento, Ortega vivia praticamente da sua produção intelectual através das publicações de seus livros e artigos traduzidos em várias línguas e vendidos na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina, sendo a Argentina o país onde possuía o maior prestígio naquele momento. Em Buenos Aires e por quase todo o país, escutava-se falar do jovem mestre espanhol, de cujas conferências participavam celebridades, ministros, reitores, decanos, professores, periodistas e interessados de um modo geral em seu pensamento.

se caracterizava pela organização do que era publicado sobre uma Espanha que almejava ser culta, burguesa, liberal e socialista. No período da ditadura militar, o periódico torna-se o principal veículo de enfrentamento ao Estado. Como resposta, são instituídos decretos que encareciam absurdamente a publicidade e limitavam o tamanho dos periódicos. Para Ortega, o principal objetivo dessa ação era desvalorizar o *El Sol* (Cf. GRACIA, 2014, p. 4488; 4772).

⁹¹ A tertúlia representava para Ortega um complemento de seu trabalho intelectual, dos seus estudos filosóficos e de sua obra através dos muitos encontros que aconteciam entre alunos, amigos e interessados no que ali se discutia. Além da sede da *Revista*, outro ponto de encontro de Ortega era a Residência dos Estudantes.

⁹² Desde 1923, Ortega passou a publicar seus artigos no *La Nación*.

Contudo, seu grande projeto periodista, sucesso de venda na Europa e na América Latina, foi o *Rebelión de las masas*, que inicialmente aparece em forma de folhetins publicados de 1929 a 1930 no *El Sol*, que fora publicado como livro imediatamente após sua edição periodista, tornando-se internacionalmente um sucesso de vendas. Sem deixar de pensar na reconstrução da Espanha, o livro traz uma interpretação mais global do que estava se passando na Europa, como o advento das massas⁹³. Nesse mesmo ano, foi publicada uma série de artigos oriundos de uma palestra de Ortega sobre a “Misión de la universidad”, que consistia em defender na Espanha uma formação voltada para o saber erudito e para a vida profissional, associando teoria e prática.

Ortega e Urgoiti, em abril de 1931, utilizam o jornal *Crisol* para pedir voto para a Conjunção Republicano-Socialista. A clareza da eminência de conflitos civis e militares faz Ortega utilizar o periodismo para chamar os inflamados pela revolução à moderação como um meio de evitar o que vai acontecer durante a guerra civil. Muitos acreditam que tal preocupação de Ortega era motivada por um interesse pela presidência do país, mas o que se presenciou foi um Ortega aguerrido pela retificação da República e denunciante de uma política dominada pelos interesses partidários e pessoais dos políticos.

Em 1932, nasce o sucessor do *Crisol*, o *Luz*, como periódico vespertino sob a direção de Félix Lorenzo e com os colaboradores habituais do primitivo *El Sol* e do *Crisol*. No ano seguinte, em Valladolid, na conferência intitulada “El hombre y la gente” (1934), Ortega apresenta pela primeira vez sua preocupação com a Sociologia, sendo desde então frequente em suas publicações a análise da relação do homem com a sociedade.

Com o fortalecimento do regime militar de Franco e suas atrocidades, Ortega passa a publicar, no seu exílio na França, meditações sobre a guerra na revista londrina *Times*. Ele criticava o pacifismo inglês dos últimos anos, que somente sabia negar a guerra sem dar-se conta de que para a construção da paz era preciso a conversão de princípios de Direito internacional em opinião pública.

Nos anos 1940, Ortega parece viver uma fase mais próspera na construção e promoção do seu pensamento, conseguindo realizar a publicação no diário *La Nación* de uma série de artigos intitulada “Del Imperio Romano”, que trazia uma aplicabilidade da razão histórica. A razão histórica aparece nesses textos como a saída para o enfrentamento das crises

⁹³ Para Ortega, a massa não significa aglomeração, nem aspecto quantitativo, mas o homem que psicologicamente se deixa conduzir pela opinião da maioria. Para ele, esse modelo de homem é fruto da democracia liberal e da técnica pela naturalização da cultura e pelo discurso político igualitário. Esse modelo de homem desencadeia uma sociedade desqualificada e, por isso, ele estava convencido de que tanto a Espanha como a Europa necessitavam de uma minoria seleta, esforçada e capaz de construir novos ideais para a vida pública.

que comprometiam a autenticidade da vida humana, tão fundamental para pensar a vida em sua forma mais evolutiva. A liberdade é o elemento essencial da vida autêntica e, certamente, esse tema ganha uma importância maior para Ortega devido ao ambiente de privação em que vivera por causa da guerra na Espanha e da Segunda Guerra Mundial⁹⁴.

O mundo em guerra passa por experiências de privação de liberdades e incitação à discórdia que favorecem a formação de indivíduos desorientados pela limitação de suas vidas. A vida de Ortega é um reflexo da vida de tantos outros que sofrem as consequências do autoritarismo e da cultura bélica que massifica e priva o homem de suas liberdades individuais, assim como forma indivíduos marcados pela experiência que será um tema muito presente nos escritos de Ortega dos anos 1940, a solidão. Na leitura de Bonilla (2002), o ano de 1941 intensificou essa experiência de Ortega que viu seus projetos comprometidos pelas limitações físicas que passara a enfrentar, pois, além dos problemas políticos, vivenciou delicados problemas de saúde⁹⁵. Foi um ano sem cursos, sem conferências e sem publicação em *La Nación*⁹⁶.

Ortega retoma sua produção depois que fixa residência em Portugal⁹⁷ em 1942, mas muitos dos ensaios e livros escritos nesse período ficaram inéditos até sua morte. Nessa mesma época, começou um projeto editorial, *Azar*, mas não teve sucesso. Também foi readmitido na Universidade, mas não retornou às suas atividades, constando somente como integrante do escalão de catedráticos. É em Portugal que Ortega reencontra a tranquilidade para dar sequência aos seus projetos, retomando sua apresentação da razão histórica em um curso ministrado em 1944 na Universidade de Lisboa⁹⁸. Nesse mesmo ano, publicou, na Espanha, nos *Cuadernos de Adán*, o texto “Ni vitalismo, ni racionalismo”, mas, devido à censura estabelecida pela lei de imprensa em 1938, Ortega se mantinha moderado, evitando publicar seus textos nos periódicos, como fez ao recusar o convite de colaborar com o jornal catalão *Vanguardia Española*.

⁹⁴ Em 1941, Hitler havia dominado quase toda Europa, exceto a Grã-Bretanha, a Espanha, a Suíça, a Suécia e Portugal. Parte da Europa foi posta a serviço da máquina de guerra alemã, muitos prisioneiros, judeus e de outras etnias, foram levados a trabalhar nas indústrias de guerra, muitas transformadas em campos de concentração e extermínio.

⁹⁵ Desde o exílio na França, Ortega enfrentou problemas renais que, com o passar do tempo, foram se agravando.

⁹⁶ Nesse ano, Ortega rompe mais uma vez com o jornal. A primeira vez ocorrera no exílio na França, por não se sentir apoiado durante a sua crise financeira.

⁹⁷ Ortega fixa residência em Lisboa até sua morte, devido à proximidade com a Espanha. Depois da sua viagem à Argentina, em 1939, o retorno a Portugal, em 1942, tem como única motivação ficar próximo dos seus filhos (Cf. GRACIA, 2014, p. 9684).

⁹⁸ Somente em 1945, treze anos depois de viver em Portugal, é que Ortega volta à Espanha com o objetivo de divulgar suas ideias filosóficas.

O último projeto de Ortega no campo da Filosofia aconteceu em parceria com seu discípulo Julián Marías, o Instituto de Humanidades⁹⁹, criado após visita aos Estados Unidos para ministrar uma conferência. Um dos cursos por ele ministrado no Instituto foi “El hombre e la gente”, em que, partindo da vida como realidade radical, buscava chegar ao social pela via da razão vital e histórica. Porém, não trazia novidade em sua compreensão sociológica, reproduzindo o que já havia exposto na Argentina nos anos 1939-1940. Tinha a pretensão de publicar o curso, mas não conseguiu, sendo, na compreensão de Bonilla (2002), um mistério o fato de Ortega não ter continuado sua obra a ponto de conseguir publicá-la em vida.

De acordo com Gracia (2014), Ortega viu na Filosofia muito mais do que um assunto científico e acadêmico. Para ele, tratava-se de vocação intelectual que se ativava como curiosidade e desejo de saber e seguir sabendo. Seu desdém pela cansativa vida acadêmica cresceu de tal modo que, para ele, foi a universidade por si só que arruinou, desde as gerações, a vitalidade do pensamento e ficou somente sua múmia e esqueleto, como algo que se ensina de tal hora a tal hora.

2.2.3 A política

Na política¹⁰⁰, a Espanha se encontrava em um ambiente marcado pela Restauração, que abrigava dois movimentos: de um lado, os “Kraussistas”, que estavam impregnados das ideias liberais e buscavam uma reforma política e social através da transformação do homem; e de outro, com menor força, encontravam-se os “Carlistas”, defensores de um tradicionalismo católico e republicano. Certamente, as ideias deste movimento não conseguem a simpatia de boa parte dos intelectuais da época, entre eles Ortega, visto que a religião¹⁰¹ era entendida como

⁹⁹ Aos 20 anos, Ortega já havia proposto um instituto como esse através de um centro de conferências, mas o projeto ficara apenas na proposta. Somente na década de 1940, ele retoma essa ideia e cria o Instituto com o fim de discutir questões de História e de Historiologia no intuito de anunciar um novo modo de fazer História.

¹⁰⁰ Ortega considera a atuação política como sendo uma obrigação moral – Política no sentido pleno do termo, enquanto compromisso do homem com a sociedade em que vive. A situação da Espanha fez de Ortega um intelectual comprometido com as questões políticas do seu país (BONILLA, 2002, p. 126). A vida de Ortega é marcada por uma forte cultura política, pois, desde cedo, se deparou com um ambiente familiar que lidava com política e com questões políticas. Seu pai e seu irmão mais velho, Eduardo, foram deputados, seu tio Rafael foi ministro, e sua família teve uma enorme influência no parlamento espanhol através do diário *El Imparcial*, dirigido por seu pai de 1900 a 1906 (Cf. GRACIA, 2014, p. 392).

¹⁰¹ Os movimentos de base liberal representaram na Espanha, assim como em boa parte da Europa, uma luta contra a religião que, por sua vez, passou a ser vista como empecilho para essa pretensa transformação do homem. No entanto, mesmo Ortega sendo adepto das ideias liberais, sua postura frente à religião será considerada moderada, até porque conserva dentro de seu ambiente familiar, através de sua esposa Rosa, uma influência profundamente católica, chegando a ser motivo de polêmica a sua relação com a religião nos últimos momentos de sua vida ao receber, a pedido de Rosa, o sacramento da extrema unção.

um dos problemas a ser superado por meio de uma nova consciência social e política centrada no exercício das liberdades individuais.

Retomamos aqui alguns aspectos históricos da circunstância espanhola, com base na interpretação de Marías (1960), que conduz a sua leitura sob o olhar do historiador espanhol *Moratín*, apresentando o cenário da Espanha dos séculos XVII ao XX, isso porque “o intento de compreender o que foi a Espanha no entorno de 1900 exige lançar o olhar sobre o caminho pelo qual se chegou ali” (MARÍAS, 1960, p. 3). O ponto de partida para essa compreensão encontra-se no antigo regime, datado por volta do final do século XVIII. Marías (1960) denomina esse período de “*instalación*”, no qual a Espanha apresentava uma vida coletiva plenamente vigente e estável. As vigências básicas eram aceitas e, até o fim do reinado de Carlos III (1788), a “sociedade descansa sobre um fundo de concórdia” (MARÍAS, 1960, p.34).

O povo vive sob um regime plebeísta e populista, no qual a aristocracia copia os costumes populares. Essa concórdia revela uma Espanha extremamente voltada para os seus costumes, cultivando uma população apegada às tradições e fechada aos avanços que despontavam na Europa. Mesmo pairando sobre a sociedade em geral uma espécie de encantamento pelo que era manifestação da cultura hispânica, alguns de seus membros, influenciados pelo que estava sendo produzido nos países vizinhos, fomentavam, em pequeno número, a possibilidade de produções semelhantes às europeias. A tensão que introduz o movimento interno espanhol é a que existe entre o *popularismo* e o espírito da *ilustración*: “[...] o estado de oposição afeta só as minorias dirigentes: o povo permanece instalado em suas formas tradicionais, às que precisamente se sente muito apegado, que tem para ele sabor e pleno sentido que constituem o alvéolo em que consideram possível a felicidade” (MARÍAS, 1960, p. 34).

A grande questão não estava ligada diretamente a uma desigualdade social, pois, no final do regime do reinado de Felipe V, já havia ocorrido uma melhora extraordinária, superior, comparável a todas que foram conseguidas durante os séculos passados juntas. O que Marías (1960) busca aclarar, sendo, na verdade, aquilo que nos interessa nesta pesquisa, é o espírito que se formou em torno dos costumes populares. Toda a sociedade, até a aristocracia, imitava, na corte, os costumes populares, participando das formas de vida do povo em geral, através dos modos de vestir-se, cantar, dançar, ir às touradas e ao teatro e falar. Essa é, para Marías (1960), a raiz do populismo, considerado por ele como o grande “*tirón hacia abajo*” da vida espanhola frente ao universal impulso ascensional que caracterizava naquele tempo as sociedades europeias.

Essa minoria, formada por racionalistas, a maioria deles composta por educadores impregnados pelas ideias da enciclopédia¹⁰², alavancavam o movimento dos ilustracionistas, que incorporavam nos seus hábitos o espírito dominante europeu, principalmente da França, Inglaterra, Holanda, Itália e Prússia. Isso fazia com que eles se sentissem chamados a superar o populismo, que se manifestava intensamente no plebeísmo, estabelecendo novas normas e formas de conduta. A primeira iniciativa começa com Feijó, na publicação do Teatro Crítico Universal, que fomentava a ideia da propagação do seguimento ao espírito dominante do século. Esse movimento se justificava no desnível absoluto da Espanha no campo da educação (Universidades) e da ciência. Alimentados por um ideal de adesão popular, os idealizadores do movimento passaram a acreditar que a população poderia aderir às ideias por eles apresentadas, buscando, assim, uma nova forma de ser hispânico. Eles eram plausíveis e bem-intencionados, recorda Marías (1960), referindo-se aos amigos *Del país*, aos técnicos e investigadores e aos jovens do *Instituto Gijón*. No entanto, careciam de arranque para converter tudo isso em uma empresa nacional, faltando a eles, ao lado do mundo popular, força de incitação. Não havia uma figura representativa que alavancasse o movimento a ponto de provocar na sociedade uma transformação que possibilitasse a saída da Espanha do estado de pura espontaneidade em que se encontrava. Quem mais se aproximou desse ideal foi Goya, genial pintor, porém faltava-lhe “*sabor y fuerza de incitación*” (MARÍAS, 1960, p. 36).

Contrariamente, o populismo apresentava-se bem mais atrativo, visto que até mesmo os mentores desse movimento de contracultura aderiam a diversas manifestações populistas. Conforme Marías (1960), a prova é que eles mesmos, os ilustrados, cediam a esse encanto a que formalmente resistiam. Nesse período, a Espanha comportava diversos partidos, toureiros e atores, entre outros, porém o que ocorria era uma convivência harmônica no seio da sociedade, que se inicia no final do reinado de Felipe V e passa por Fernando VI e Carlos III, mantendo-se em uma vida de concórdia e associação. Esclarece Marías (1960, p. 38):

Por isso o partidismo se dava dentro de uma convivência fundada na concórdia [...] com mútua admiração entre os bandos hostis e entre as grandes tendências em que se divide a vida espanhola: se aos ilustrados ‘*se les van los ojos*’ buscam o popular de que, por princípio, renegam, os populares e assim os plebeístas admiram e respeitam as figuras que unem ao seu prestígio intelectual a exemplaridade da conduta.

¹⁰² Sob a influência do iluminista, era difundida por uma minoria a centralidade da razão na organização da sociedade. O Enciclopedismo, oriundo do Ilustracionismo, foi um movimento filosófico-cultural francês que buscava catalogar todo o conhecimento humano a partir de princípios racionais. Impulsionado por intelectuais como [Voltaire](#), [Diderot](#) e [d’Alembert](#), além de [Montesquieu](#), [Rousseau](#), [Buffon](#) e do barão d’Holbach, buscou-se desenvolver uma obra monumental, que constava de 28 volumes (17 de textos e 11 de lâminas), no que se resumiria todo o saber de seu tempo.

Ao longo do século XVIII, o ponto de vista dos ilustrados ganha prestígio e vigência, até a Igreja passar a ver com desconfiança os ideários defendidos. Imbuídos do espírito iluminista, passavam a ser uma ameaça à moral católica, tão difundida na vida espanhola. O grande acontecimento deu-se com a condenação de Frei Gerúndio, em 1769, e com a expulsão dos jesuítas, que ficaram sem lugar para se hospedar, por conta da perseguição do Estado e das autoridades religiosas. No entanto, esse acontecimento ainda não parece ser o ponto-chave para a disseminação da ordem nacional. Na leitura de Marías (1960, p. 40),

há que perceber que a grande maioria dos “ilustrados” espanhóis eram sinceramente católicos, com frequência fervorosos – jovens – e que os anticlericais atacam os eclesiásticos *em nome da religião*, quero dizer, enquanto os consideram indignos dela e de seus deveres, não a religião mesma. São inimigos da inquisição, que lhes parece uma desonra da religião e da Espanha; querem superar muitas formas dominantes no culto, no teatro, no ensino, porque lhes parecem profanação do catolicismo e impróprias do século, porém aceitam integralmente a fé e a moral cristã, e a autoridade da igreja. São por demais, ao menos os homens verdadeiramente representativos, moderadíssimos politicamente, conservadores e inimigos de toda subversão e violência.

A força do discurso religioso, em vista da manutenção de uma ordem social, prevalecia até entre os que lideravam o movimento de reforma em prol de uma república. No entanto, Igreja e exército continuavam monárquicos, centralizando o poder. Por isso, tudo parecia justificar a ação violenta da Igreja contra os que eram contrários à “paz” nacional. Perseguir os que defendiam os ideais liberais da Revolução Francesa parecia mais do que justificado. Naquele período, o clima de suspeita de tudo e o repúdio à França dominava a sociedade espanhola, via Igreja. A moral cristã passa a ser o conteúdo de toda ação. Marías (1960, p. 42), compreende essa situação da seguinte maneira:

Esses excessos servem para que as forças reacionárias se considerem *justificadas*. Se explicava mais ou menos dessa maneira: os franceses guilhotinaram seus reis, logo a ciência moderna é um erro e há que conservar os manuais escolásticos de quinta mão; o Comitê de Saúde Pública é criminal, logo a inquisição é admirável; os jacobinos atacam a religião, logo a teocracia é o único sistema admissível; Marta e Robespierre são execráveis, logo Galileu, Newton, Descartes, Locke, Leibniz serão eliminados de qualquer meio; a Convenção estabeleceu um erro, logo há que afirmar o absolutismo sem restrições; Voltaire contribuiu ao desenvolver o espírito revolucionário, logo os tormentos e suplícios que combateu são admiráveis e devem ser aplicados sem escrúpulos.

O antigo regime, que foi considerado no reinado de Carlos III como exemplo de Despotismo Esclarecido, entra em declínio com a ocupação francesa, em 1808; a abertura de

Cádiz, em 1810; e a proclamação da Constituição liberal, em 1812. O coroamento da desestabilização do clima de coesão social espanhola ocorre com a invasão francesa pelas tropas napoleônicas, quando há o abandono dos governos pelos reis e a destruição externa e interna do Estado inteiro. Poderíamos afirmar que esse é o momento da total desorientação do povo espanhol. Surge, conseqüentemente, o desejo de uma nova Espanha, porém o que não se encontra nesse período é um clima de concórdia, iniciando, dentro do Estado, disputas e oposição de interesses, “desde então vai predominar na vida espanhola o negativo, o polêmico, o constante destaque, a diferença e a desunião” (MARÍAS, 1960, p. 44-45). Inicia-se, no mais profundo da vida coletiva, a vida como *partidismo*. O clima na Espanha passa a ser de total divergência. A invasão napoleônica deixa, no país, um clima de intempérie e, com a divisão do povo, começam a surgir os partidismos, isso porque o acordo de criar uma Espanha republicana não era unânime, prevalecendo os ânimos de diferença e desunião. Desde a invasão francesa (1808) até a morte de Fernando VII (1833), a Espanha passa a viver um desnível em relação à Europa, pois, durante esse tempo, não se pode nada na Espanha, por isso, para Marías (1960), a Espanha do século XIX é desorientada, porque vive sem propósito, não sabe o que fazer e acaba aceitando qualquer coisa.

Durante todo o século XIX e início do século XX, a Espanha não conseguiu completar, política e socialmente, a sua revolução burguesa, de forma a produzir uma institucionalidade liberal-democrática estável. A Espanha do século XIX viveu um período bastante conflitivo, com lutas entre liberais e absolutistas, entre membros rivais da Casa de Bourbon (isabelinos e carlistas) e, posteriormente, entre monarquistas e republicanos, sobre o pano de fundo da perda das colônias americanas e filipinas.

O período de Restauração da Espanha corresponde ao momento em que o Estado busca uma nova coerência interna. É o momento de criação da Constituição (1876), que significou uma normalização da vida pública. No entanto, a guerra com os Estados Unidos em 1898 e a perda das terras Ultramar de Cuba e das Filipinas revelaram uma Espanha frágil socialmente. O tratado de Paris, assinado em 10 de dezembro do mesmo ano, foi o grande marco desse reconhecimento. Ao assiná-lo, a Espanha desistia de todos os direitos sobre Cuba, renunciava a Porto Rico e a suas posses nas Índias Ocidentais, além de entregar as ilhas Filipinas e a ilha de Guam para os Estados Unidos, pondo o sentimento de nação em declínio.

Ortega interpreta como ilusão, aparência, tramoia e fantasmagoria esse estado constitucional. A sociedade encontrava-se ainda vulnerável. Por isso, a Restauração foi considerada, por Marías (1960), como um fenômeno superficial e enganoso. Explica:

Ao restaurar a dinastia borbónica se pensou que a *restauração* fosse possível na vida espanhola [...]. Em rigor, houvera sido necessária uma *instauração*, um estudo a fundo dos problemas, em lugar de dá-los para salvá-los e recobri-los de *barniz* uma reconstituição da sociedade, dissociada desde o princípio do século XIX, pelo menos, e de um Estado que desde o antigo regime existiu sempre de forma precária, desorbitada, opressora e ineficaz (MARIAS, 1960, p. 57. Grifos do autor).

É nesse cenário que surge a geração de 98, com o desejo de reconstrução da Espanha, de defini-la e, em uma linguagem orteguiana, de salvá-la. Foi considerada como a geração contemporânea da Espanha, que tem sua grande representatividade em Unamuno e, posteriormente, em Ortega. O que essa geração busca é, através da cultura, criar uma identidade nacional à altura de outros países, assumindo, como missão, na interpretação de Marías (1960), o cancelamento da anomalia da vida espanhola, que estava presente desde o primeiro regime e que havia introduzido um tremendo coeficiente de anormalidade em toda a história do século XIX. Eles deparavam-se com uma vida nacional esgotada e sem vitalidade. O ocorrido de 1898 revelou a debilidade política da Espanha frente aos demais países, assim como sua falta de articulação e representatividade. É preciso, mais urgentemente, saber o que é a Espanha. A geração de 98 reconhece a necessidade de saber a que se ater como uma nova forma de ser espanhol, partindo do reconhecimento do que eles eram. Foi a geração que aceitou a realidade para poder tomar posse dela. Esclarece Marías (1960, p.67. Grifos do autor):

Quando digo aceitação da realidade, não quero dizer “conformidade” com ela, muito menos “conformismo”, pelo contrário: aceitação da realidade *tal como é*, e encontram que é, paradoxalmente, *inaceitável*. Quero dizer com isto que lhe vão tomar precisamente como algo no qual se pode ficar, porém de onde se pode partir. O naufrágio em que consiste a realidade espanhola vai ser o ponto de partida.

A Espanha, como desorientação, encontrava-se em um momento de falta de produção original, ausência de crítica, e no qual era produzida uma publicidade irresponsável, sem comprometimento com o progresso do país. Para Marías (1960), a irresponsabilidade é o que marca todo esse período. Em vista de superar tal realidade, Ortega faz do nivelamento da Espanha a sua vocação. Para isso, passa a fazer filosofia a partir de um conteúdo concreto, o desnível de seu país. “Os homens de 98 fazem literatura, arte, história, ciência, porque não tinha mais remédio, porque partem de um naufrago e necessitam saber a que ater-se” (MARIAS, 1960, p. 68). Isso se deve ao fato de que, há muito tempo, a Espanha havia perdido a sua tradição intelectual. Nas universidades, o conteúdo programático baseava-se apenas em comentadores. É contra esse modelo que a geração de 98 vai assumir profundamente o caráter literário como forma de salvar a Espanha.

A vida política de Ortega será marcada pelo descontentamento com a Espanha barroca que se estende ao pensamento social e político com uma forte influência da religião católica em todas as esferas da sociedade. Despertado para o sentimento de mudança, Ortega via no “Liberalismo Socialista” ideias fundamentais para dar sequência ao movimento de mudança. Entretanto, a circunstância histórica nem sempre foi favorável e esse movimento implicou uma série de dificuldades que chegaram ao auge no Regime de Franco. Foi em Marburgo que o interesse pela política desperta em Ortega, que passou a entender, nesse momento, a Política não como uma ação partidária, mas como atuação cultural e pedagógica. Assim, ao voltar para a Espanha em 1907, inicia uma campanha que integra Política, Filosofia e Literatura, ganhando espaço no *El Imparcial* para divulgar suas críticas aos conservadores¹⁰³.

Um dos grandes desafios iniciais de Ortega no campo da política será a resistência instalada pelos conservadores em relação às ideias liberais, ou até mesmo à possibilidade de qualquer ideia que não fosse as que já estavam germinadas pelo conservadorismo no seio da sociedade espanhola. Na leitura de Bonilla (2002, p. 75), a moralidade foi o grande problema enfrentado por Ortega no campo da política.

Ortega se posiciona como um defensor do liberalismo¹⁰⁴ por acreditar que por meio dele as pessoas poderiam exercer suas liberdades individuais, permanecendo sempre no povo o direito de transformar as constituições. Agregadas às ideias liberais, Ortega considera que deveriam estar as ideias do socialismo¹⁰⁵. É importante destacar que a defesa de Ortega nesse momento acontece muito mais no campo teórico, posto que não integra nenhum movimento político, pelo contrário, o que percebemos é um certo distanciamento dos movimentos que para ele seguiam ideias extremistas.

A influência que Ortega sofre do kantismo na Alemanha também vai se expressar no seu pensamento político, defendendo a criação de um partido da cultura. Isso levaria à reconstituição da Espanha através de uma reforma econômica, intelectual e moral, mas para isso o partido deveria ser socialista, de extrema esquerda, capaz de romper com o escolasticismo

¹⁰³ Ortega publica em *El Imparcial* um artigo intitulado “Refuerma del carácter, no refuerma de los costumbres” (5 de outubro de 1907), em que critica claramente o Partido Conservador por não ter o direito de proibir o povo de ter um determinado costume quando, na verdade, os conservadores não haviam criado nem uma escola popular, nem leis sociais. Para ele, educação e leis são as bases para a reforma do caráter (BONILLA, 2002, p. 68).

¹⁰⁴ O maior desafio encontrado por Ortega na formação de um partido liberal novo e enérgico estava na Monarquia, porque desdenhava do povo e de suas necessidades, além de ser anti-intelectual, tendo como preocupação exclusiva o modo de vestir e o esporte, além de primar pelo autoritarismo (Cf. BONILLA, 2002, p. 103).

¹⁰⁵ O socialismo espanhol para Ortega deveria ser de propaganda proletária e não burguesa. Diferentemente do que ocorrera na Inglaterra e na Alemanha, o socialismo na Espanha nasceu por trabalhadores e, somente depois, ganhou a simpatia dos intelectuais (Cf. GRACIA, 2014, p. 1413).

parlamentar¹⁰⁶, reunindo os melhores especialistas em negócios políticos. A concepção socialista que pairava sobre Ortega e outros jovens idealistas tinha em suas ideias um conceito de modernização da Espanha, cuja referência era a Europa. Muitos desses jovens¹⁰⁷, oriundos de famílias burguesas, haviam passado uma temporada estudando fora da Espanha, principalmente na França e na Alemanha.

Um dos maiores desafios com que Ortega se depara na sua visão política é a falta de interesse dos políticos pela ciência, pois, para ele, não seria possível fazer de fato uma mudança efetiva na Espanha se não fosse pelo ensino, tendo como base a ciência. Esta deveria ser a principal atividade política. Para ele, o que faltava na Espanha, de fato, era a pedagogia social como programa político¹⁰⁸. Com efeito, a grande defesa de Ortega como membro da geração de 98 será de uma República Pedagógica que tem como base de atuação política o cultivo da ciência pelo ensino.

O sentimento nacionalista em Ortega sofre grande influência de Costa¹⁰⁹, que defendia a reconstituição e europeização da Espanha, influenciando não somente Ortega, mas também outros jovens de sua geração que buscavam o desenvolvimento de um pensamento nacional. Porém, diferentemente de Costa, ainda sob influência da ciência germânica¹¹⁰, Ortega não acreditava que a europeização aconteceria por meio da elevação da massa popular, como

¹⁰⁶ Não podemos esquecer que a Espanha do início do século XX sofre de uma forte influência da moral cristã que se expressa em todos os aspectos sociais, inclusive na política, através de posturas conservadoras em defesa da moralidade e dos costumes religiosos.

¹⁰⁷ Luis Araquistáin, Luis de Zuluera, Fernando de los Ríos, Lorenzo Luzuriaga e Ramón Pérez de Ayla, entre outros. Já Unamuno, mesmo defendendo uma proposta de europeização, não fica convencido com o idealismo propagado por esses jovens encantados pela Europa, sendo que sua maior defesa será pela africanização da Europa, ao entender que a Espanha tinha a necessidade de aprender com a África e ao mesmo tempo deveria ensinar a seus povos o modo hispânico de viver, pensar e sentir. Ortega não concorda com essa proposta de Unamuno, pois considerava que a Espanha vivia um mal secular de desorganização administrativa, com a falta de cultura moderna. Para ele, antes de tudo, o país necessitava de uma reforma educacional pela ciência, propondo para isso a criação de uma biblioteca científica sob a direção do historiador Eduardo Hinoja (Cf. BONILLA, 2002, p. 86; 93). Os dois grandes nomes para Ortega da europeização na Espanha eram Pablo Iglesias e Francisco Giner de los Ríos, ambos defendiam o socialismo e a educação. Enquanto Fichte e Lassalle eram para Ortega as referências de nacionalismo e socialismo.

¹⁰⁸ Esse nome corresponde a um título de Paul Natorp e será título de uma conferência de Ortega em Bilbao em 1910. Ortega, juntamente com a sua geração, defendia uma educação baseada na consideração social do indivíduo, dando maior relevância ao comunitário que ao individual. O indivíduo deveria ser educado em função das necessidades sociais. As principais influências dessa forma de pensar provinham da Pedagogia social de Herbart, Pestalozzi e Natorp. No caso de Ortega, a maior influência era Platão, principalmente na elaboração e no cumprimento das leis (Cf. BONILLA, 2002, p. 126).

¹⁰⁹ Político espanhol com formação jurídica e histórica.

¹¹⁰ Unamuno será um dos críticos a esse germanismo de Ortega, chegando a pretender publicar um artigo se contrapondo à Filosofia defendida por Ortega. No entanto, ambos tinham em comum o interesse pela elevação da cultura. A tensão entre os dois é aliviada após um encontro em 1912, em Salamanca. Em 1914, quando Unamuno é destituído da reitoria da Universidade de Salamanca pelo ministro Francisco Bergamín García, por perseguição política, Ortega entra em sua defesa, preparando um manifesto contrário ao que tinha se passado e escrevendo um artigo intitulado “En defensa de Unamuno”. Como nesse período Ortega já havia se tornado um nome de prestígio na Espanha e uma referência frente à Espanha Oficial, Restauração, muitos recorriam a ele em busca de apoio e orientações.

propunha Costa, mas sim através da elevação da ciência pela qual o povo desfrutaria dos seus benefícios.

Em 1913, Ortega organiza a política pedagógica com a publicação do manifesto constitucional da Liga de Educação Espanhola – LEP – por ele redigido. Os integrantes do movimento buscavam criar um instrumento político distinto dos partidos conservadores, entendendo que a participação política não deveria ficar restrita aos políticos, mas estender-se a todos os cidadãos. Para isso, traçavam o plano da formação de uma minoria capaz de educar as massas¹¹¹.

Ortega trabalha com a ideia de uma aristocracia intelectual formada por intelectuais e gente de talento capaz de estender o conhecimento a grandes parcelas da sociedade. Essa elite teria a função de fazer com que os espanhóis entendessem que podiam reger suas vidas por ideias de maior humanidade e justiça. O trabalho seria formar um conjunto de ideias políticas através do apanhado de informações de todo o território espanhol, a fim de entender o que é a Espanha, contando efetivamente com a atuação das províncias¹¹². Cabe lembrar que a Espanha entra no século XX como um país predominantemente agrário, sem muito encanto pelas mudanças culturais e políticas vividas pelos outros países da Europa, que se tornavam cada vez mais adeptos das ideias socialistas e liberais.

Contudo, as ideias liberais se faziam cada vez mais presentes em Ortega e, nelas, ele vislumbrava uma Espanha capaz de excluir do Estado toda a influência conservadora que dificultava a instauração de novas formas sociais fortalecidas pelo humanismo e pelo progresso como possibilidade de uma melhoria efetiva da condição individual e social do homem. Essa era a ideologia liberal que, de certa forma, motivava a atuação de Ortega no campo da política, juntamente com a crítica socialista à organização da produção e do assalariado. Por mais que Ortega aparecesse como crítico, na leitura de Bonilla (2002), ele será na política sempre moderado, sem assumir frente aos movimentos e aos regimes políticos da sua época – Monarquia e República – uma postura de hostilidade.

¹¹¹ O conceito de massa em Ortega será trabalhado na sua obra *Rebelión de las masas*, seu livro que ganhou maior repercussão internacional, sendo traduzido para várias línguas – 1931, alemão; 1932, inglês; 1933, holandês e português, entre outras traduções. Para Sánchez (2009, p.15), esse livro representa um clássico da literatura orteguiana incitado por um cenário social e político nacional e internacional. A obra é formada por uma compilação de artigos publicados em um folhetim do *El Sol*, de outubro de 1929 até fevereiro de 1930, finalizando sua impressão em 26 de agosto do mesmo ano, tendo como tema central a Europa.

¹¹² Cf. BONILLA, 2002, p. 134.

O socialismo defendido por Ortega contrariava, de certa forma, a postura do Partido Socialista¹¹³ por não concordar que a emancipação humana estivesse centrada na emancipação econômica. Por isso, não era muito bem visto por muitos socialistas, pois, contrariamente, sob influência de Sant Simon, Ortega defendia uma emancipação espiritual por meio da educação, sendo a reforma pela razão uma das bandeiras socialistas por ele defendida. Essa discrepância fica cada vez mais acirrada quando Ortega se contrapõe ao internacionalismo marxista defendendo o nacionalismo das classes trabalhadoras no sentido de que cada nação deve ser capaz de pensar a si mesma, ainda que não se feche ao aspecto universal. Implica dizer que cada país tem que se pensar enquanto nação dentro do continente a que pertence, buscando reconhecer suas peculiaridades. Certamente, essa preocupação nacionalista marcará a fase de maturidade de Ortega, pois é olhando para a Espanha e preocupando-se em compreendê-la que ele seguirá escrevendo, falando e atuando na política nacional.

Em 23 de março de 1914, no Teatro La Comedia, Ortega apresenta a Liga da Educação Política Espanhola – LEP – em uma fala sobre “Vieja y nueva política”, na qual criticou o regime de Restauração e defendeu a educação fundada nos ideais liberais e nacionalistas. Os adeptos desse movimento político e educacional marcavam uma luta contra o Parlamento que ficava restrito às discussões de poder, sem avançar no campo social. Contrariamente, o que propunha a Liga era uma política de fortalecimento do social pelos organismos públicos e privados em vista do bem comum.

Uma das experiências fracassadas de Ortega na política aconteceu em 1916, quando ele decidiu pela candidatura a deputado pelo Partido Reformista nas eleições convocadas por Romanones¹¹⁴. Pretendia se apresentar por Granada, mas nesse distrito já havia um nome forte, Dom Natalio Rivas, e o resultado foi uma candidatura aniquilada frente ao seu grande concorrente.

Em 1918, aconteceu na Espanha a primeira grande crise do governo de Maura¹¹⁵, com a saída de Alba, uma das figuras representativas do movimento liberal na Espanha, se intensificando, assim, a necessidade de criação de um novo Estado. Para Ortega, a única saída

¹¹³ Uma das razões que justificava a não militância de Ortega no Partido Socialista da Espanha (PSOE) era que o partido se constituiu sem intelectuais, reduzindo a interpretação histórica e política ao materialismo dialético (Cf. BONILLA, 2002, p. 137).

¹¹⁴ Deputado por Guadalajara, de 1888 a 1936, e pertencente ao Partido Liberal.

¹¹⁵ Com a queda do governo de Maura, em julho de 1919, se constitui o governo de um outro conservador, Joaquín Sánchez de Toca, que fora considerado por Ortega como pior do que o governo anterior. Ele o qualifica de solidário às representações militares contra a greve de 1917, em que o governo autorizou a intervenção do exército contra os trabalhadores na Catalunha. Ortega passa a ser visto como o ideólogo da reforma radical da política espanhola pelo seu crescente prestígio em várias esferas da sociedade e pela sua forte influência nos meios de propagação de ideias, como o *El Imparcial*.

para o país naquele momento seria dar o governo aos socialistas e aos regionalistas¹¹⁶ por serem livres de radicalismos extremos. *El Imparcial* incentivava a união de ambos, mas, na prática, o que se via era uma crescente desunião entre seus representantes. Ortega propunha a criação de um diretório formado por profissionais de um modo geral como alternativa para superar a crise política pela qual passava a Espanha. Para tanto, entendia ser necessária uma tríplice reforma: constitucional, de descentralização¹¹⁷ do governo e político-social. Com a queda do governo de Maura, em 09 de novembro de 1918, é dado um passo na Espanha para a criação de um governo de concentração liberal sob a articulação de Manuel García Prieto¹¹⁸.

Em 1919, começou-se a falar na Espanha em ditadura, a pedido de editorias como *El Debate*, *La Acción* e *La correspondência*. Cambó era um dos que se matinha a favor desse novo regime como via de resolução dos problemas sociais e políticos. Porém, o posicionamento de *El Sol* e de Ortega eram contrários a qualquer uso de força para estabelecer um governo, entrando em defesa de uma autoridade moral emanada da opinião pública. Ainda assim, Ortega chegou a acreditar que o Golpe Primo de Rivera¹¹⁹, em 1923, parecia ser um sintoma de vitalidade frente a uma política conservadora que impedia a renovação da Espanha. Da mesma forma, os representantes do *El Sol* acreditaram momentaneamente que a ditadura¹²⁰ em curso seria um passo para uma nova situação liberal e democrática na Espanha. O regime de Rivera não foi considerado fascista, mesmo assim Ortega adota um posicionamento crítico frente ao regime através de suas publicações no jornal. Contudo, seu posicionamento aparece de forma

¹¹⁶ A confiança de Ortega nos regionalistas se dava pelo convencimento de que a vida nacional se regeneraria através da revitalização da política local e do trabalho de Cambó, que defendia a hierarquia das soberanias em vista de uma Espanha Federativa. Por isso, através de *El Sol*, divulgava a participação dos regionalistas na formação de um novo governo espanhol e a socialização de uma classe trabalhadora equiparada à burguesia em matéria econômica, jurídica, intelectual e moral, sendo necessárias uma imposição equitativa e uma resolução mais audaz dos conflitos entre capital e trabalho, em que o Estado deveria assumir um papel mais ativo com reformas através do “Ministério de Organização do Trabalho” (Cf. BONILLA, 2002, p. 194).

¹¹⁷ Ortega defendia uma organização federativa com mais independência para as regiões espanholas.

¹¹⁸ Esse governo era temido por Ortega pela possibilidade da volta dos velhos partidos, porém foi um governo de curta duração, conseguindo sobreviver apenas um mês, dando sequência ao governo de Romanones que defendia uma nova política com fortalecimento de novos partidos democráticos, encontrando assim apoio na opinião pública.

¹¹⁹ Militar que encabeçou o Diretório Militar em que todos os poderes do Estado ficaram concentrados nos militares, tendo como inspiração do seu governo a ditadura de Mussolini na Itália, governou a Espanha de 1923 até 1930, quando foi expulso pelos próprios militares. Esse ano foi marcado pela rebeldia dos estudantes que se organizaram e foram às ruas em protesto contra à ditadura de Rivera. Intelectuais de reconhecimento nacional e internacional, como Rios, Valdecasas e Ortega, entre outros, aderiram ao movimento passando a publicar textos contra o regime e se demitindo de suas cátedras.

¹²⁰ A ditadura começa com o fechamento do Congresso dos Deputados, com a suspensão das garantias e das liberdades constitucionais e com a destituição dos governos locais, substituindo-os por governos militares, ficando sob o poder dos militares até 1925, sendo que em 1924 os governadores civis recuperaram suas funções das mãos dos governadores militares. Para Ortega, em resposta a Rivera, o atalho da ditadura requerido por alguns e estimulado pela direita governista é sempre enganoso. O que se aprende com esse regime na Europa é o fracasso dos países que tiveram o exército como casta social superior (Cf. GRACIA, 2014, p. 4685).

bem moderada, diferente do adotado por Unamuno que, devido a suas duras críticas, sofre perseguições, tendo que se exilar na França.

Em 1925, *El Sol* passa a tecer críticas mais explícitas ao regime ditatorial, pedindo eleições gerais e o restabelecimento das liberdades constitucionais suspendidas. Nesse momento, Ortega manteve-se mais distante das polêmicas periodistas, dedicando-se mais à família e a viagens pela Espanha e pela França, além de seguir ministrando seus cursos na Universidade e seus seminários nas Residências dos Estudantes e das Senhoras e no Instituto Escola.

No ano seguinte, Ortega retoma suas ideias de reforma política¹²¹ se contrapondo claramente à ditadura militar de Rivera através do discurso de restauração da Espanha. Não foi difícil para começar a sofrer perseguição por parte da censura, principalmente no principal veículo de protesto utilizado por ele, o periódico. É nesse período que Ortega escreve um artigo político intitulado “Mirabeau o El Político”, defendendo a política como ação e não como ideia, apresentando Mirabeau como arquétipo político da união entre intelectualidade e ação. Com isso, Ortega defende a necessidade de uma nova sociedade espanhola que passa pela renovação das instituições por meio de uma política liberal e democrática e pelo fortalecimento das províncias.

Ortega também publicou um artigo intitulado “Maura o la política. La autonomia regional y sus razones”, em que, ao refletir sobre a reforma da política espanhola, propunha uma política para as províncias que partisse das próprias províncias, de modo que as dez grandes regiões da Espanha assumissem a maioria das competências da administração pública e ao mesmo tempo a responsabilidade sobre elas. Teriam uma assembleia legislativa e fiscalizadora composta por deputados eleitos democraticamente, sendo que, da assembleia, deveria sair um governo executivo. Nessa proposta, seriam competência do Estado: o exército, a justiça, a comunicação, os assuntos exteriores, a Educação, o Direito, a Ciência e a Economia.

O sonho de um Estado novo que poderia vir pela ditadura se apresentava cada vez mais fracassado e se intensificava progressivamente a postura repressora contra às cabeças contrárias ao prolongamento dessa fase política. O *El Sol* aparecia como um dos veículos de maior crítica às decisões tomadas pelo governo. Em 1929, o protesto estudantil contra a decisão de favorecimento das instituições religiosas teve como represália o fechamento da universidade e a perseguição de vários estudantes, junto com a demissão de professores, entre eles Ortega¹²². Nesse período, Ortega havia iniciado o seu curso na Universidad Central sobre “Qué es

¹²¹ Desde o verão de 1922, Ortega quase não havia escrito nada sobre política.

¹²² Mesmo sendo demitido de suas funções acadêmicas, Ortega seguiu ministrando seus cursos.

Filosofia?”. Contudo, já demonstrava interesse em abandonar o envolvimento com as questões políticas para concentrar-se no desenvolvimento da sua obra¹²³.

As publicações de Ortega em *El Sol*, com os artigos que compuseram *La Rebelión de las masas*, coincidiram com o período de declínio do governo de Primo Rivera. Em 1929, Ortega retoma seu interesse pelas questões políticas com a justificativa da criação do Estado Novo através de uma reorganização nacional. No entanto, a sua atuação acontece no campo das ideias enquanto articulador de propostas e reflexões sobre a Política no seu sentido pleno, e não como ação partidária¹²⁴. A sua grande questão nesse momento é a elaboração de uma nova constituição capaz de fortalecer os ideais liberais e socialistas comprometidos pela atuação militar no governo espanhol.

Em 1931, juntamente com outras figuras representativas na Espanha, como Gregório Marañon e Ramón Pérez de Ayla, Ortega criou uma Agrupação a Serviço da República (ASR) com o objetivo de promover o movimento social que articulava a mudança no regime republicano. Uma das insistências de Ortega através desse movimento era a ideia de uma política regionalista como saída para uma mudança na política conservadora. A agrupação conseguiu muitos adeptos, chegando a ser divulgado por *El Sol* como sendo um número de 15 mil seguidores. Nesse mesmo ano, a Espanha enfrentou uma série de radicalismos por parte dos republicanos, que atuaram com ações principalmente contra igrejas¹²⁵ e conventos.

O radicalismo dos movimentos republicanos gera em Ortega uma antipatia contra o que se passava, de modo que se manteve em uma postura moderada frente às ações reformistas. Com a declaração da Espanha Republicana, ele se apresenta às eleições das cortes constituintes pelas circunscrições de León e Jaén. Contudo, o que se passa com ele é uma crescente desilusão política, que o levou a ministrar uma conferência em 1931 sobre a “Rectificación de la República”¹²⁶, na qual faz uma avaliação dos recentes meses de República,

¹²³ Além das pressões sofridas pelo regime, outro fator determinante para essa mudança de Ortega foi o contato com a obra de Heidegger, que o incitou a sistematizar seu pensamento que, desde 1925, perseguia uma certa originalidade. No entanto, ele começa a ter a sensação de estar pensando algo novo desde o curso ministrado no Centro de Estudos Históricos (1915-1916) e nas conferências em Buenos Aires (1916).

¹²⁴ Maria Zambrano, uma das fiéis seguidoras de Ortega e ativista política do movimento socialista na Espanha, será, no campo da política, uma de suas críticas ao requerer de Ortega uma postura mais engajada. Pelo que representava para muitos jovens enquanto um intelectual de referência, a sua participação direta nos problemas nacionais foi sempre almejada por aqueles que buscavam um nome para referendar as ações políticas, sociais e partidárias na Espanha. Na crítica a Heidegger, Zambrano se aproxima de Ortega ao concordar com a crítica à ontologia heideggeriana do ser como construto do homem e não como manifestação.

¹²⁵ Ortega não defendia a religião católica, mas procurava evitar toda mostra de anticlericalismo.

¹²⁶ Para Unamuno, essa conferência era um artifício de Ortega para se apresentar como candidato a presidente no ano seguinte.

acreditando que deveria acontecer a criação de um partido nacional¹²⁷ que favorecesse a ascensão das classes trabalhadoras.

Após o término da discussão constitucional, Ortega manifesta interesse em abandonar a vida parlamentar, mas foi convencido pelos outros membros da ASR a permanecer. Durante quase dois anos, ele se dedicou à política como parlamentar e como articulador da instauração do Estado Republicano, chegando a ter seu nome cotado para presidente da República em 1931. Após esse período de intensa participação na vida política da Espanha, Ortega encerra definitivamente sua participação na política espanhola em 1932, após a aprovação da lei de Congregações Religiosas, e passa a acompanhar os acontecimentos políticos sem intervir diretamente, dedicando-se à sua vida intelectual.

Com a onda dos radicalismos que se desencadeou na guerra civil espanhola, Ortega optou mais uma vez pelo silêncio no que concerne às questões políticas da Espanha, sendo que, desde julho de 1936, o país passou a viver um clima de intensas disputas entre direita e esquerda, ocasionando uma série de ações violentas¹²⁸. A imprensa corroborava para intensificar os conflitos, principalmente o jornal de esquerda, *Claridad*, que incitava os trabalhadores a formarem milícias. Esse clima de hostilidade levou Ortega a sair da Espanha com sua família para não ser vítima do que se passava, principalmente por ser ele uma figura bastante conhecida por suas ideias e sua atuação política.

Durante o seu primeiro exílio, na cidade francesa de Grenoble, Ortega começa a sentir diretamente as consequências da guerra, pois foi destituído de sua cátedra na Universidad Central e acusado de ser contrarrevolucionário. Além disso, o dinheiro que levava não tinha quase nenhum valor por ser a Espanha um país em guerra. Seus outros meios de captação de recursos foram também atingidos, tanto a *Revista de Occidente* quanto a *Espasa-Calpe* não tiveram como dar sequências às suas edições e editoriais, sofrendo ameaças e invasões em suas sedes.

A primeira ajuda a Ortega nesse período veio da Argentina, de suas amigas Victoria Ocampo e Bedé Sansinena, além de continuar com suas publicações no jornal *La Nación*. Uma alternativa encontrada por Ortega foi a publicação de suas obras em outros idiomas, fazendo

¹²⁷ Ortega tenta explicar o que vem a ser um partido nacional através de uma série de artigos intitulada “Hacia un partido de la nación” publicada no diário de *Luz*. A Espanha passava por problemas estruturais no mercado estrangeiro, na propriedade e na sociedade.

¹²⁸ Brigas, revoltas, atentados e assassinatos entre esquerda e direita favoreciam um clima bélico, resultando na morte de mais de três centenas e em mais de mil feridos. Entre os fatores que desencadearam esse estado de violência está a revolta dos militares com seus apoiadores e o discurso da esquerda de que a República precisava de uma revolução do proletariado para um Estado socialista (Cf. BONILLA, 2002, p. 411).

traduções principalmente para o francês de *Rebelión de las masas* e de *España invertebrada*¹²⁹, para o inglês e o sueco.

Ortega chega a cogitar exilar-se na Argentina ou nos Estados Unidos¹³⁰, mas resolve ficar na Europa para estar próximo ao seu país, mesmo sob a insegurança de uma eminente guerra na França e na Alemanha – que estava sob ameaça da Rússia comunista de Stalin. O prolongamento do exílio fez com que Ortega se mudasse para Paris em 1938, como uma alternativa para recuperar o ambiente cotidiano vivido em Madrid, passando a trabalhar na biblioteca da Sorbonne e se reunindo com amigos que também se encontravam vivendo na capital francesa, entre eles Marañón, Azorín, Pérez de Ayala e Baraja, entre outros.

Esse período foi marcado por dois grandes acontecimentos, a morte de Unamuno em 1936 e a nomeação do general Franco como chefe do governo e do Estado geral do exército, criando a junta técnica do Estado. Além disso, Ortega enfrentou a decepção com o desinteresse dos franceses por sua vida intelectual, situação bem diferente da que vivenciou na Holanda em 1937 através dos convites recebidos para ministrar palestras. A Espanha seguia cada vez mais desfavorável à República e Franco continuava com a unificação das forças políticas com uma ditadura militar totalitária de ideologia autoritária, católica e de unidade nacional.

Na Espanha, Ortega ficou ausente da vida pública até 1946, quando ele a retoma com uma palestra no Ateneo sobre o Teatro. Muitos dos que foram escutá-lo, principalmente os políticos, esperavam de Ortega uma crítica ao regime, mas o tema apresentado foi um pretexto para apresentar a sua filosofia raciovitalista.

Marías (1971) considera que a significação política na vida de Ortega foi sempre intelectual, pois buscava descobrir a verdade e enunciá-la. Além disso, esse comentador considera que a atuação profissional de Ortega ia além da vida acadêmica, mantendo sempre a preocupação em fazer com que seus alunos tivessem acesso aos conhecimentos por ele adquiridos, se esforçando em socializar o que tinha de mais fértil em seu pensamento.

¹²⁹ *España invertebrada* revela em seu prólogo um Ortega em pleno desengano ativo, sem deixar saída e fonte irreversível de amargura. As novas páginas que inclui no último capítulo agravam, e muito, o perfil público de Ortega no momento em que se busca encontrar uma saída prática para os problemas da Espanha. Desde então, começam a aparecer críticas que reforçam o perfil de um Ortega que se convertera em um liberal ideológico sem um programa de medidas políticas reais (Cf. GRACIA, 2014, p. 8397-8433).

¹³⁰ Por não dominar o inglês, sua amiga e tradutora, Helena Weyl, o aconselhou a não se exilar nos Estados Unidos.

3 O CONTEXTO DO VITALISMO MODERNO

Propomo-nos aqui a contextualizar o universo de discussão do pensamento antropológico de Ortega, buscando entender como o tema da vida humana aparece em sua proposta filosófica. Para tanto, é necessário compreender a discussão em torno do conceito de vida e, por conseguinte, o modelo de razão assegurado por Ortega para essa conceituação.

A temática da vida humana aparece praticamente em toda a obra orteguiana, perpassando o que alguns especialistas¹³¹ vão classificar como sendo dois momentos do seu pensamento: o vitalista e o historicista. Aqui, apresentaremos como vitalismo biológico e vitalismo filosófico, buscando evidenciar a intuição fundamental¹³² de Ortega sobre o conceito em questão.

Ortega busca fazer um caminho de reflexão partindo de duras críticas ao idealismo e à fenomenologia por serem correntes filosóficas¹³³ que assumem o primado da cultura e da consciência e suprimem a reflexão sobre a vida, por entenderem-na como uma realidade secundária. Sua postura crítica em relação à razão moderna, ou razão pura, não tem a finalidade de afastar a razão do tema da vida, mas, contrariamente, entra em defesa do exercício da razão para pensar a vida individual, chegando a afirmar que sua “[...] ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo” (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 213).

Em relação ao modelo de racionalidade moderna predominante no Ocidente desde Descartes, sua postura será de crítica, propondo sua substituição por um outro modelo de razão mais adequado à compreensão das questões vitais. Significa dizer que a razão pura de herança

¹³¹ Alguns especialistas, como Nicol, consideram que há no pensamento orteguiano dois momentos: um mais vitalista, sob influência do pensamento de Nietzsche; e outro, já definitivo, que está estruturado em uma perspectiva histórica um pouco próxima ao que Dilthey desenvolve. Porém, Ortega não reconhece em nenhum dos dois autores essa influência, sendo somente Kant o filósofo que ele declara ser o grande influenciador do seu pensamento por um determinado período.

¹³² Desde 1914, é a intuição do fenômeno “vida humana” a base de todo o pensamento de Ortega.

¹³³ Para Ortega, o idealismo reconhecia a consciência como realidade radical sem elucidar o que de fato é a consciência. Husserl tenta corrigir esse erro, identificando o conteúdo da consciência na sua teoria fenomenológica. No entanto, o que ele encontra é uma consciência pura – um eu que se dá conta do seu entorno. É a pura contemplação que transforma o mundo em puro sentido. Ambas as correntes buscam uma realidade primeira para fundamentar todas as demais. Isso faz, na visão de Ortega, que Husserl caia nos mesmos erros do idealismo, pois, em comparação com a figura do “Rei Midas”, a consciência transforma tudo em sentido (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 55-63). Para Meliá (2009, p. 9), mesmo que Ortega tenha afirmado abandonar a fenomenologia, o que lhe parece de fato ter sido abandonado pelo filósofo espanhol foi a concepção de consciência que marca o pensamento de Husserl.

cartesiana deve ceder lugar a uma razão que considere a vida individual e espontânea, e essa será, para Ortega, a razão vital, que depois aparece também como razão histórica¹³⁴.

3.1 Antecedentes teóricos

Ortega se depara com uma problemática em torno do tema da vida que aparece já nos gregos¹³⁵, mas que ganha força e visibilidade na modernidade através do pensamento de Bergson e de Nietzsche. Para os mecanicistas, como Descartes e Hobbes, a vida deriva de uma organização físico-química da própria matéria corpórea do ser vivo, enquanto para os vitalistas, especificamente Bergson, a vida depende de um princípio de natureza espiritual, o qual ele vai chamar de *elã vital*¹³⁶.

Podemos considerar que o século XIX foi o século da descoberta da vida na Filosofia, quando se começa a pensar uma Filosofia fora do idealismo e do positivismo presentes no pensamento moderno. De Voltaire a Hegel, há o predomínio da razão lógica, mesmo quando o conteúdo da vida e da história são pensados. Somente na metade do século XIX, o tema da vida passa a fazer parte do interesse dos pensadores que dedicam seus trabalhos a refletir sobre a existência, o homem, a história e a vida em sua dimensão natural e factual, através de conceitos flexíveis.

Na compreensão de Marías (1987, p. 213-214), somente Maine de Biran¹³⁷ é quem alcança com consistência a realidade da vida, que até então estava presa à concepção sensualista, centrada na sensibilidade e na experiência. Com ele, inicia-se a compreensão da vida como realidade pessoal distinta e resistente à ideia de coisa. Existe um eu e o mundo circundante, que depois aparecem em Ortega como inter-relacionados.

¹³⁴ Ao ter clareza da historicidade como caminho de reflexão, Ortega vai chamar a razão vital também de razão histórica.

¹³⁵ Para Aristóteles, a vida está diretamente relacionada a um movimento natural que comporta uma substância biológica e que obedece a um ciclo vital. Na compreensão biológica, a vida segue um movimento natural interno regulado pela matéria que compõe cada ser vivo e que se caracteriza por uma certa espontaneidade que segue um ciclo comum a todos: nascer, crescer, se reproduzir e morrer. Em Aristóteles, essa definição já está presente no *Da alma* ao definir a vida como “nutrição, crescimento e a destruição que se originam por si mesmos” e que possuem em si um princípio capaz de regular todo o movimento presente em cada um desses processos. Aristóteles não está se referindo a nada fora da matéria, ou de um princípio regulador fora da natureza, mas ao movimento que é próprio aos seres vivos e que os diferencia dos seres inanimados pela capacidade de seguir um ciclo autorregulativo. O conceito de vida está diretamente relacionado à física aristotélica pela concepção de alma dividida em três partes: sensitiva, apetitiva e intelectiva. As duas primeiras estão diretamente relacionadas à dimensão biológica do ser vivo e a segunda, à sua dimensão racional.

¹³⁶ Consciência criadora que extrai de si mesma tudo o que produz (Cf. ABBAGNANO, p. 1195-1196).

¹³⁷ Filósofo do século XIX que desenvolveu uma teoria antropológica em que distingue vida animal de vida humana e de vida espiritual.

Em Kierkegaard¹³⁸, inicia-se pela crítica ao hegelianismo uma nova forma de inserir a vida na discussão filosófica, introduzindo o termo *existência*¹³⁹ como realidade da vida humana e inspirando outros pensadores a inserirem esse tema como problema filosófico. Por ele, a vida humana é introduzida na Filosofia como problema filosófico pela via da existência finita, temporal, concreta e insubstituível, porém, ao divergir do abstrato, apresenta ainda uma concepção fragmentada da vida na medida em que cai em um certo irracionalismo.

Essa tendência chega até o século XIX, quando cinde a razão da vida e nega a sua função de compreensão. Diante dessa lacuna do irracionalismo frente à vida, Dilthey amplia a função da razão, alargando sua dimensão intelectual para que ultrapasse a lógica formal, “isto é, procura *aplicar* a razão à história, eliminando [...] a pretensão de absolutividade; é esta a razão histórica diltheyana, que acaba por *considerar supra-históricas* as concepções do mundo [...]” (MARÍAS, 1966, p. 225. Grifos do autor).

Temos ainda a leitura de Bergson, na qual declara não ser a razão o modo superior do conhecimento, senão uma relação cognoscitiva mais próxima, propriamente imediata de uma realidade *transracional* que é a intuição, creditando o conhecimento a uma dimensão mais vital que racional, ocupando uma oposição entre teoria e vida pela contraposição entre o racional e o irracional.

Para Ortega (2006), a compreensão da vida para a Filosofia apresenta-se em três vertentes. Uma seria muito próxima à Biologia e está relacionada à teoria do conhecimento, que visa explicar os processos cognitivos por uma via biológica. Nessa perspectiva, o conhecimento se estrutura e se justifica pelos mecanismos naturais e a compreensão da vida fica condicionada a explicações de natureza universal dadas pelos mecanismos comuns a que todos os indivíduos estão submetidos biologicamente. Uma segunda seria a que se encontra na Filosofia de Bergson. Há, na vida, uma dimensão epistemológica que supera a razão que é o seu aspecto instintivo em que a inteligência aparece como uma dimensão do agir humano e, comparada à vida, sua função de compreender está aquém do seu movimento natural. A última será a desenvolvida pelo próprio Ortega em que busca superar os limites da razão postos por Bergson e Nietzsche, associando vida e circunstância em uma aproximação da teoria à vida pela razão vital e histórica.

¹³⁸ Primeiro autor a pensar com clareza a vida humana como realidade existente (Cf. MEDINA, 1993, p. 242).

¹³⁹ Marías (1960, p. 90) retoma a concepção de Walter Lowrie que fez a observação de que o emprego do termo existência, muito mais abstrato do que vida, leva à suposição de que a palavra vida foi evitada por suas associações românticas, sentimentais e biológicas.

3.2 A crítica de Ortega ao vitalismo de Bergson e Nietzsche

No entendimento de Ortega, Bergson pertencia ao vitalismo filosófico, pois compreende não ser a razão o modo superior do conhecimento, senão uma relação cognoscitiva imediata da realidade última. Bergson chama de intuição essa intimidade transracional com a realidade vivente e faz da vida um método de conhecimento que se opõe ao método racional, apostando, assim, em uma teoria vital. Seu método, reconhecido como *intuicionista*, está ancorado na crítica às teorias que negam a liberdade. Essa crítica é realizada pela análise de métodos cientificistas, como faz a Psicologia associacionista e experimental de Wundt e Bain, com o esquecimento da duração. Bergson, ao criticar o cientificismo positivista, fundamenta sua epistemologia na concepção metafísica já criticada por Kant, que é a impossibilidade do conhecimento absoluto da coisa ou da coisa em si. Para tanto, fundamenta-se na concepção de realidade mutável e de ininterrupta criação que é percebida instintivamente pela consciência na duração das coisas que são compreendidas pela própria consciência. Com isso, a Filosofia se encarregará de dar conta das grandes questões da vida, da consciência e da realidade, progredindo em suas respostas como a ciência positiva.¹⁴⁰

No texto “Tendências actuales de la filosofía” (1912)¹⁴¹, Ortega vai afirmar que a teoria vitalista de Bergson nasce em polêmica com o positivismo, ao pretender uma Filosofia da vida que se opõe à tradição da ciência, resolvendo a inadequação entre o conhecer e o viver. Bergson, por sua teoria da vida, acredita imergir na vida mesma ao viver os problemas. Entretanto, para Ortega, os temas por ele desenvolvidos são muito mais retóricos. Ele considera somente o “Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia” como sua única grande contribuição para a Filosofia¹⁴².

Para Ortega, Bergson pretende opor-se a toda tradição multissecular da ciência, porque, na sua opinião, somente ele resolve o problema da inadequação existente entre conhecer e viver, afirmando ser o primeiro a formular um método epistemológico que não é mera abstração da plenitude da vida, senão uma imersão nela mesma; “conocer, en estricto sentido, es para Bergson superar el entender, la inteligencia; conocer es vivir los problemas, no pensarlos” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VII, p. 267). E esse é, certamente, um ponto central da crítica de Ortega a Bergson, pois este considera a razão inferior ao fenômeno natural da vida.

¹⁴⁰ Cf. BERGSON, *Conferências*, 1974, p. 77 (Col. Pensadores).

¹⁴¹ Nesse mesmo ano, 1929, na conferência “La filosofía del espíritu”, Ortega afirma que o bergsonismo tende a uma forma de anti-intelectualismo estéril, ao acreditar que Bergson faz parte de um grupo de pessoas que opõem ciência à vida, vida à ciência, e filosofia à vida (Cf. GULLY, 2013, p. 172-173).

¹⁴² Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VII, p. 266-268.

Bergson distingue a inteligência da intuição e a esta atribui a faculdade de intuir a capacidade de se adaptar à vida, enquanto aspecto instintivo que funciona além dos conceitos e da ciência, pela capacidade de captar o *movimento* do tempo vivido antes de ser conceituado. “A intuição tenta captar a vida dentro dela, sem a matar previamente para reduzi-la a um esquema conceitual especializado” (MARÍAS, 2004, p. 431). A intuição corresponde à transposição do eu para o interior de um objeto para obter o que ele tem de único. É o conhecimento experiencial e não experimental da interioridade que vivencia o objeto pela experiência e o conhece pelo espírito através da consciência.

A compreensão de vida, no seu pensamento, está muito relacionada a uma concepção psicológica. O que se conhece é o que o homem vive pela experiência com as coisas e essa experiência é capaz de garantir um conhecimento tão seguro quanto o conhecimento intelectual. Este é o objetivo de Bergson quando propõe o método indutivista: garantir um conhecimento seguro e objetivo, no entanto, proveniente da experiência, a qual se organiza a partir da relação do sujeito com as coisas presentificadas pela consciência.

O conceito emblemático de *elã vital* se caracteriza pelo aspecto instintivo da vida humana, o qual a impulsiona e determina em uma evolução criadora no tempo vital. É a pura expressão da liberdade que é capaz de criar sempre fatos novos sem estar condicionada a determinismos físicos ou psicológicos, causalidades ou finalismos. A vida é por si ato livre pelo seu poder criador e pelo seu movimento de realização livre. A vida é movimento e a inteligência segue percepções sólidas e estáveis, deixando escapar o que de fato é a vida. Assim, a vida não pode ser compreendida pela *inteligência*. “L’intelligence este caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie”¹⁴³

A liberdade está diretamente ligada à consciência, pois uma escolha requer previsão e recordação que não seguem um movimento automático, mas que, pela vida, se apoiam na atividade livre e espontânea. “Que acontece quando uma das nossas ações cessa de ser espontânea para tornar-se automática? A consciência se retira dela” (BERGSON, 1974, p. 80). Nesse caso, a vida humana está diretamente relacionada à liberdade, visto que somente é possível pensar a consciência pela via da ação livre. “Se a consciência significa memória e antecipação, é porque consciência é sinônimo de escolha” (BERGSON, 1974, p. 80). Nesse sentido, matéria e consciência são duas formas de existência distintas, pois, enquanto a matéria está no campo da necessidade, a consciência está no campo da liberdade.

¹⁴³ Cf. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 166-179; MARÍAS, 1960, p. 104.

No entanto, a necessidade no campo da vida humana tem uma elasticidade capaz de assegurar o exercício livre da consciência e isso significa que o homem não tem sua vida determinada pela matéria e, se fosse assim, não seria possível falarmos da consciência. Declara Bergson (1974, p. 83): “vejo na evolução total da vida em nosso planeta a matéria sendo atravessada pela consciência criadora, um esforço para liberar, à força de engenhosidade e de invenção, algo que permanece aprisionado no animal e que se liberta definitivamente no homem”. Recusa então, em parte, toda concepção finalista radical e mecanicista da vida, considerando-a inaceitável pelo fato de contrariar o dinamismo (imprevisibilidade) próprio das coisas, supondo que tudo é dado via programa natural. “Damos perfeitamente conta de que, se o universo no seu conjunto é a realização de um plano, só seria possível demonstrar isso empiricamente” (BERGSON, 2010, p. 56), pois o que se observa pela experiência é que a natureza “por toda parte nos mostra a desordem ao lado da ordem, a regressão ao lado do progresso” (Idem). O mecanicismo radical e o finalismo radical são teorias rechaçadas por Bergson, porque, em sua visão, ambas cometem o erro de levar “demasiado longe a aplicação de certos conceitos que são naturais à nossa inteligência. Originariamente, só pensamos para agir” (BERGSON, 2010, p. 59). Isso, porque

logo que saímos dos quadros em que o mecanicismo e o finalismo radical encerram o nosso pensamento, a realidade surge-nos com um jorrar ininterrupto de novidades, cada uma das quais, mal acaba de surgir para fazer o presente, logo recua para o passado: nesse preciso instante cai sob o olhar da inteligência, cujos olhos se acham eternamente voltados para trás (BERGSON, 2010, p. 62).

Para Bergson, não há uma finalidade na vida, porque, ao se falar em finalidade, se está falando de modelo preexistente e isso não se aplica à vida, se assim o fosse, implicaria aceitar tanto a perspectiva mecanicista radical quanto a finalista radical; a vida, pelo contrário, progride e dura. Portanto é

inútil pretender atribuir à vida uma finalidade, no sentido humano da palavra. Falar de uma finalidade é pensar um modelo preexistente, ao qual só falta realizar-se. É, portanto, supor, no fundo, que tudo é dado, que o futuro poderia ser lido no presente. É crer que a vida, no seu movimento e na sua totalidade, procede como a nossa inteligência, a qual não é mais do que um ponto de vista imóvel e fragmentado sobre ela, e que se situa sempre naturalmente fora do tempo. Mas a vida progride e dura (BERGSON, 2010, p. 67).

Bergson compreende que a vida é movimento proveniente de um princípio gerador, o *elã vital*, de natureza instintiva, e que a compreensão da realidade passa pela compreensão das experiências pela intuição e não pelo intelecto. Há um impulso originário da vida que é a causa das variações. Segundo ele, “estamos mudando sem cessar e [...] o próprio estado é mudança” (BERGSON, 2010, p. 16), sendo o papel da vida inserir na matéria indeterminação. Bergson se refere ao estado psicológico, pois a vida psicológica é marcada pela imprevisibilidade, sendo ela que inviabiliza o pensar a vida de forma positiva. “A nossa personalidade se desenvolve, cresce, amadurece sem cessar. Cada um dos seus momentos é algo novo que se junta ao que havia antes. Vamos mais longe: não é apenas algo novo, mas algo imprevisível” (BERGSON, 1974, p. 20). E mais,

a vida é, acima de tudo, uma tendência para agir sobre a matéria bruta. O sentido dessa ação não se acha, sem dúvida, predeterminado: daí a imprevisível variedade das formas que a vida, ao evoluir, semeia no seu caminho. Mas essa ação apresenta sempre, em grau mais ou menos elevado, o caráter da contingência; implica pelo menos um rudimento de escolha. Ora, uma escolha supõe representação antecipada de várias ações possíveis. É, portanto, necessário que na própria ação se delineiem para o ser vivo possibilidades de ação (BERGSON, 2010, p. 114).

As ciências positivas não são capazes de entender a consciência, visto que o método positivista visa manipular e classificar as coisas pela experimentação. Esse tipo de procedimento é possível para as experiências externas, de natureza prática e concreta, ou seja, do natural e social; mas com as experiências interiores somente é possível obter um conhecimento da essência das coisas intuitivamente pela consciência dos fatos vividos.

Para Bergson, o ser humano é constituído de consciência, memória e liberdade. A consciência é a conversão da atenção para o mundo interior, dividindo-se, como experiência, em dois aspectos: o que se ocupa das coisas externas, pela percepção; e outro, que permite um aprofundamento em si mesma pela duração. A duração corresponde à própria experiência vivida, sendo ela o próprio eu enquanto consciência, memória e liberdade. A duração da vida não é um instante que substitui outro instante: se assim fosse, não haveria outra coisa senão o presente, não haveria prolongamento do passado no atual, não haveria evolução, nem duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que segue avançando¹⁴⁴. Existir, portanto, consiste efetivamente em mudança que implica uma criação indefinida.

¹⁴⁴ Cf. BERGSON, 1974, p. 77.

Na consciência, o *tempo* deriva do vivido, não sendo compreendido como algo estático que comporta as coisas, mas sim como as próprias coisas em sua duração enquanto condição de afetação pelo seu estado de crescimento e desenvolvimento. O tempo externo, cronologicamente datado, que interfere no movimento das coisas é, para Bergson, uma ilusão criada imaginariamente, “é apenas o limite, puramente teórico, que separa o passado do futuro” (BERGSON, 1974, p. 77). Esse tempo abstrato, atribuído pela ciência a um objeto material, aplica-se a um intervalo que, na verdade, não existe, pois a vida é ininterrupta. Pela consciência, é possível chegar às coisas em si, pois nela as coisas permanecem enquanto vividas pelo sujeito e são conservadas em lembranças pela memória.

Desse modo, não há no pensamento de Bergson o entendimento da memória como hábito, assim como pensavam os psicologistas, que reduziam a memória a conjuntos de mecanismos inteligentes montados capazes de garantir respostas possíveis. Para Bergson, a memória é pura e, enquanto tal, abriga o passado que se conserva por si mesmo e para si mesmo. Assim, para ele, a consciência é memória, “conservação e acumulação do passado no presente” (BERGSON, 1974, p. 77) e, do mesmo modo, a consciência é antecipação do futuro. A primeira função da consciência consiste então em reter o que já não é e antecipar o que ainda não é, “digamos, pois, que a consciência é o traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte entre o passado e o futuro” (BERGSON, 1974, p. 77).

A perspectiva vitalista de Bergson cai em uma espécie de irracionalismo e é nesse ponto que se concentra a crítica de Ortega, ao considerar que a vida é força geradora que escapa pelo instinto à possibilidade de deixar-se conhecer pela inteligência. A ciência não consegue compreender a ação da vida, que é puro fazer, chegando a afirmar que, se a consciência adormecida no instinto fosse despertada, certamente se desvendariam os mais íntimos segredos da vida. Sendo assim, a inteligência “é caracterizada por uma natural incompreensão da vida” (BERGSON, 2010, p. 185).

A inteligência, por sua vez, não dá conta do movimento da realidade; ao se deparar com algo, ela necessita do tempo, que não acompanha a fluidez da realidade e da vida, “a nossa inteligência se insurge contra essa ideia da originalidade e da imprevisibilidade absoluta das formas” (BERGSON, 1974, p. 44). Nesse sentido, “no podemos comprender sino lo que se presenta intelectualmente formulado, y esta formulación implica una deformación; pues, o bien prescindimos por completo de la realidad del cambio, no bien imaginamos que detrás del cambio hay siempre alguna cosa que permanece y subsiste” (NICOL, 1989, p. 272). Assim como Nietzsche, Bergson afirma:

incompatibilidad da la razón con el tiempo, la insuficiencia del conocimiento intelectual, y a la vez la compatibilidad de esta razón con la vida, en tanto que instrumento útil para la acción. La identidad, esta noción fundamental del pensamiento, que parece tan firme y segura por sí misma, no sería otra cosa que una invención humana, tan arbitraria como conveniente. Lo más real de la realidad, es decir, su fluidez, su dinamismo, su temporalidad, serían inasequibles a la razón lógica (NICOL, 1989, p. 272).

Essa insuficiência da inteligência para pensar a vida e outros assuntos da realidade revela uma concepção de razão mecanicista em Bergson. Tal modelo de razão não é capaz de pensar a vida, porque ela sempre escapa, por sua dinamicidade e fluidez, à objetividade da razão científica. “Tal como o conhecimento usual, a ciência só retém das coisas o aspecto da repetição” (BERGSON, 1974, p. 44). No entanto, a repetição é algo abstrato, construído da inteligência que desliga a realidade dos sentidos e todo o esforço da inteligência consiste na repetição. Contudo, “não pensamos o tempo real. Mas o vivemos, porque a vida transborda da inteligência” (BERGSON, 1974, p. 62). A crítica de Bergson permanece no mesmo modelo de razão mecanicista ao elevar o primado do instinto à sua preponderância frente a um modelo de razão que não consegue alcançá-lo, mas apenas conceitua aspectos que não se revelam de todo, o que, de fato, as coisas são nelas mesmas. Sendo assim, a razão aparece sempre incapaz de tal ofício, mesmo sendo uma de suas funções, pela Filosofia, buscar desvendar os segredos das coisas. Bergson defende, então, que “não podemos sacrificar as experiências às exigências de um sistema” (BERGSON, 1974, p. 54-55).

O tema da vida em Bergson está diretamente relacionado ao instinto e à inteligência, e ambas estão a serviço da ação, porém não dão conta de esclarecer o movimento da vida em sua integridade. A vida compreendida enquanto instinto não dispõe de consciência suficiente para revelar pela inteligência o que de fato acontece a cada momento. Para Nicol (1989, p. 276), “al concepto abstracto se contraponen la percepción, la intuición, el instinto”, ou seja, “quando a inteligência aborda o estudo da vida, é forçosamente levada a tratar o vivo como inerte, aplicando a esse novo objeto as mesmas formas, transferindo para esse novo campo os mesmos hábitos que tão bem lhe resultaram no outro” (BERGSON, 2010, p. 217).

Nietzsche¹⁴⁵ já relaciona a sua concepção de homem a uma concepção vitalista da vida, que segue a ideia de um movimento natural que consiste no empenho do homem em

¹⁴⁵ O interesse de Ortega pelo filósofo alemão aparece desde a sua vida escolar, porém sua forte influência em relação ao seu pensamento vitalista advém principalmente de sua temporada de estudos na Alemanha, quando entrou em contato com sua obra através das aulas de Simmel, o qual se opunha aos conceitos nietzscheanos de massa e de homem. Para Mariñas (1966), há em Nietzsche a consciência de valor e de *estimativa*, apresentando em

render-se aos seus movimentos naturais. O entusiasmo de Ortega por Nietzsche faz com que, no início do seu pensamento, se aproprie de suas muitas ideias e estruture uma obra, *El tema de nuestro tiempo* (1924)¹⁴⁶, com concepções e críticas muito próximas às que Nietzsche já fizera em relação à modernidade. Por isso,

Nietzsche desperta no primeiro Ortega o entusiasmo pela vitalidade do homem distinto, para quem viver é “mais viver”, e para quem a moral é um conjunto de valores que esse homem dá a si mesmo de acordo com seu sentido de liberdade. Este além-do-homem não representa um destino fatídico e imutável, mas o ponto de partida do que se pode ser (CONILL-SANCHO, 2015, p. 22).

No Ortega maduro, por outro lado, percebe-se igualmente a afirmação nietzschiana da vida frente aos limites da razão moderna, mas, nesse caso, essa afirmação não é irracional como em Unamuno, mas retorna à razão mesma com a intenção de reformá-la em uma razão vital, uma razão capaz de servir a valores vitais, a uma cultura e a uma moral da vida e para a vida (CONILL-SANCHO, 2015, p. 22).

Segundo Marías (2004, p. 401), a obra de Nietzsche revela uma forte influência de Schopenhauer e Wagner e uma grande sensibilidade e preocupação com a vida, tendo como tema central de seu pensamento o homem e a vida humana. “Schopenhauer pone el valor absoluto en lo no-vivir, Nietzsche – tan próximo en el planteamiento de la cuestión – invertirá la solución y pondrá como valor definitivo, correspondiente la elevación e intensificación de la vida como valor definitivo para el segundo” (MARÍAS, 1960, p. 96). No entanto, diferentemente de Schopenhauer, a vida, em Nietzsche, revela-se pela exaltação da vontade.

Através da crítica ao pensamento socrático, que aparece claramente no *Nascimento da tragédia no espírito da música*, Nietzsche assume uma postura de afirmação da vontade de poder, contrapondo-se ao que Kierkegaard anunciara em seu pensamento sobre o aspecto negativo da vontade pela negação da vontade de viver. O caminho do pensamento de Nietzsche é afirmativo em relação à vida e sua crítica vai se estruturar em torno da moral cristã por negar a dimensão espontânea da vida pelos afetos, assim como a herança grega socrática que abriu caminho para um pensamento puramente teórico através da afirmação do espírito apolíneo.

Seu vitalismo estrutura-se em uma perspectiva de vida muito próxima do pensamento mitológico dionisíaco em que a *desrazão* é necessária na efetivação da vida e o

seu pensamento um acentuado interesse pelo indivíduo enquanto tal. Cerezo (1984) foi um dos estudiosos que, no seu livro *La voluntad de aventura*, se dedicou à influência de Nietzsche em Ortega.

¹⁴⁶ Considerado por Cerezo (1984) como sendo o mais nietzschiano dos livros de Ortega.

homem se expande pela espontaneidade¹⁴⁷ e pela atenção ao natural através do prazer muito presente na sua concepção de “eterno retorno”, uma vez que o homem tem a possibilidade de querer a vida infinitas vezes.

No entanto, o bem máximo é a própria vida que “culmina na vontade de poder” (MARÍAS, 2004, p. 402). O “super-homem” é aquele capaz de superar a si mesmo através da superação de valores que neguem a vitalidade, na construção de novos valores que o impulsionem no desejo de expandir-se cada vez mais. Esse vitalismo que marca o pensamento de Nietzsche influenciará Ortega a negar a perspectiva reducionista e finalista da vida, enfrentando, dessa forma, a teoria darwinista de evolução para adaptação ao meio físico por meio de sua concepção de vida como elaboração relacional entre o homem e a circunstância.

3.2.1 A superação do vitalismo biológico em Dilthey

Meliá (2009, p. 19) defende, em sua tese de doutoramento, que Dilthey é o principal adversário de Ortega e não Heidegger, como muitos afirmam ser. Ao conhecer o pensamento historicista de Dilthey, Ortega busca precisar ainda mais a dimensão histórica da sua visão de Filosofia e persegue, até os últimos momentos de sua trajetória intelectual, a apresentação do que ele vai chamar de razão vital e histórica. Foi por meio desse encontro que Ortega passou a sustentar a realidade radical que se alcança por meio da razão histórica.

Ortega reconhece o mérito de Dilthey de ter sido o primeiro a trazer o tema da vida humana para a discussão filosófica. Essa foi a sua grande contribuição como vocacionado à história, porém, na compreensão de Ortega, Dilthey não chega ao entendimento de uma razão histórica, sendo seu pensamento histórico sobre a vida muito mais uma intuição¹⁴⁸.

Dilthey pertence à geração de Brentano, Nietzsche e James. Sua grande contribuição, na leitura de Ortega, foi descobrir a ideia da vida, apesar de não elaborar uma teoria ou uma doutrina sobre o tema (MARÍAS, 1966, p. 220). Ortega reconhece chegar à Filosofia da existência através de Dilthey, mas considera o termo *existência* errôneo, porque *vida* seria o termo mais adequado para falar da trajetória humana. Em 1913, ninguém suspeitava que havia em Dilthey uma filosofia da vida. Ele era visto somente como um excelente

¹⁴⁷ Para Nietzsche o espontâneo provém do biológico, da força vital. Para Ortega, a vida é marcada pela cultura e pela espontaneidade, sendo que o espontâneo provém do que o homem pode realizar independentemente das determinações biológicas ou culturais.

¹⁴⁸ Ortega reconhece que Dilthey foi o primeiro a explorar a concepção de homem associada à vida, mas sem avançar o suficiente de modo que conseguisse perceber que sua concepção de vida era a sua grande intuição (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VI, p. 222).

historiador e um problemático psicólogo. No entanto, sua perspectiva psicologista permitiu a Ortega mais clareza de que tal compreensão precisava ser superada, o que acreditava já ter feito com o seu raciovitalismo.

Dilthey aparece no vitalismo de Ortega¹⁴⁹ como o autor a quem ele credita maior reconhecimento, devido à importância do seu historicismo, que apresenta a vida como realidade fundamental da qual todas as demais derivam. Não fora mérito seu pensar a vida, mas apresentar um novo sentido que, até aquele momento, ainda não havia sido dado na Filosofia, influenciando outros pensadores pelo que Ortega chamou de “grande ideia”¹⁵⁰. Pensar dessa forma é partir da vida como a realidade que possibilita fazer um caminho de compreensão do mundo. Rompe-se com a tese idealista de que a consciência ou a razão é a realidade pela qual se chega ao conhecimento da realidade. Paralelamente, a obra de Dilthey é marcada por uma vigência intelectual do positivismo de Comte e entrelaçada pela Metafísica, pela Psicologia e pela História.

Dilthey, pensando en el hombre entero, como dice él, el hombre real, no reduce su experiencia a la representación sino que la experiencia de este hombre es una estructura triple de *afección*, *volición* e *intelección*. Dado que el pensamiento no es una realidad separada de la vida, el fundamento del conocimiento ha de remontarse a la vida, por ello Dilthey hace un análisis de la vida psíquica (SÁNCHEZ, 2013, p. 27).

Dilthey entende a vida psicofísica como uma estrutura interna do indivíduo que sucede da própria vida e a integra às demais realidades circundantes, as quais também interferem nessa estrutura (SÁNCHEZ, 2013, p. 31). Através do pensamento, o homem toma consciência das conexões da vida psíquica, sendo a compreensão uma parte constitutiva da *psique* humana. A vida se exterioriza e se manifesta de três formas: linguagem, ação e vivência.

Los “conceptos, juicios, conformaciones mayores del pensamiento” forman las manifestaciones de la vida como lenguaje. [...] Las acciones son las otras manifestaciones de vida. Dilthey señala que una acción, de por sí, no comunica nada. [...] Las manifestaciones de vida como expresión de una vivencia abarcan desde los gestos a las exclamaciones, así como escritos y obras de arte (SÁNCHEZ, 2013, p. 29).

¹⁴⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VI, p. 165.

¹⁵⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VI, p. 166.

A postura de Dilthey frente às filosofias da vida anteriores é de crítica ao conceber que elas, e aqui podemos inserir Nietzsche, Schopenhauer e Bergson, pretendiam expressar o aspecto oculto do homem, caindo em uma compreensão metafísica ou, como ele mesmo afirma, se convertendo em metafísicos¹⁵¹. Essa crítica de ranço positivista é cabal porque, em Bergson, há claramente a busca de um fundamento que extrapola o campo da objetividade ao conceber o movimento que é natural à vida pela concepção do *elã vital*, assim como em Nietzsche, em que ocorre pela ideia de *vontade de potência*.

Com isso, Dilthey reforça que o tema que põe em investigação não é novo no universo da Filosofia, mas somente sua abordagem, trazendo a vida para o centro da reflexão como realidade primeira a partir da qual as demais se organizam e se estruturam. Rompe com o primado moderno da consciência como realidade fundamental ao concebê-la como uma expressão da vida capaz de representar o real. “La vida como realidad radical se nos plantea como un enigma, ya que no podemos ir más atrás de la misma. Todo lo que nos encontramos, todo lo hacemos, son manifestaciones de la vida” (SÁNCHEZ, 2013, p. 25).

Segundo Marías (1966), mesmo procurando escapar do seu descontentamento intelectual com o positivismo de Comte, em boa parte, Dilthey permanece a ele preso, ao condicionar sua crítica epistemológica a uma herança positivista. Do positivismo de Comte, retém a crítica à pretensão metafísica de um conhecimento absoluto e universalmente válido, substituindo-o por um conhecimento parcial das ciências positivas. “Ortega se sitúa en el mismo terreno filosófico que la crítica positivista de la metafísica en Dilthey”, dirá Williams (2004, p.155). Em Dilthey, essa herança aparece através do requerimento do postulado de um modelo de razão e de um método aplicável às especificidades das ciências do espírito, no caso, a razão histórica e a hermenêutica, método que lhe possibilitará compreender a realidade humana intercalando o viver ao compreender. A vida em que Dilthey se deterá em suas análises será a vida psíquica por meio da qual estabelece diversas conexões com as demais realidades que integram o homem, sendo a vontade o fim da ação humana.

Os estudos de Dilthey sobre a história da literatura e das ciências do espírito cultivam, na base do seu historicismo, aspectos psicológicos. Ao descobrir a Escola Histórica de Wilnckelmam e Herder, entre outros, identifica como problema de natureza filosófica a ausência da compreensão da vida concreta, fazendo isso no que ele desenvolve pelas ciências do espírito, integrando em sua reflexão filosófica as três dimensões da vida humana: o afeto, a vontade e o intelecto. “Con esto Dilthey quiere dejar claro que el mundo externo no es un

¹⁵¹ Cf. SÁNCHEZ, 2013, p. 23.

producto intelectual sino que es un elemento real de la vida” (SÁNCHEZ, 2013, p. 24). No entanto, a vontade, para Dilthey, será determinante e suficiente para estruturar seu método hermenêutico centrado na história e na *psique* humana, na vida vivida.

Na compreensão de Marías (2004), Dilthey não faz um sistema da história nem da vida, mas apenas tem um contato imediato com a realidade da vida e, conseqüentemente, da história. “Dilthey nos trouxe o *historicismo*, que é certamente uma doutrina, mas antes um modo de ser: a consciência histórica, cuidando de tirar ao termo consciência seu matiz intelectualista e doutrinal” (MARÍAS, 2004, p. 421). Nele, o tema da vida alcança seu maior desenvolvimento no século XX, ao considerar que a vida só pode ser entendida a partir dela mesma, aplicando como método do seu historicismo a hermenêutica, pois o conhecimento é resultado de uma interpretação que sucede a vida. Uma teoria representativa da realidade pela consciência ou pela natureza não cabe na compreensão da vida. Em relação ao conhecimento da realidade, não é possível uma penetração da mente no real, fala-se de uma compreensão do real, sendo que não se trata de buscar uma verdade absoluta, na vida, na história ou na própria racionalidade.

Dilthey descobre a vida em sua dimensão histórica (MARÍAS, 1966, p. 222) e essa é a sua grande contribuição à Filosofia. Ao conceber o homem como ser histórico, a vida passa a ser compreendida na sua historicidade. Porém, esse tema não está desenvolvido no individual, pois pensa a vida em sua totalidade, posto que a vida individual é uma parte da vida em geral. Há, entre as coisas, uma correlação, importando para ele aprofundar esse problema na estrutura da vida que, para o homem, “é um enigma que pede compreensão” (MARÍAS, 1966, p. 223). Desenvolve sua técnica de interpretação através do seu método hermenêutico de compreensão da vida, do eu ao outro, ou do próximo à natureza. “La necesidad de una fundamentación de las ciencias del espíritu, históricas, humanas, lleva Dilthey a su método histórico y esencialmente empírico” (MARÍAS, 1960, p. 109-110). Com isso,

el papel, por tanto, de las ciencias del espíritu es: descripción y análisis de la estructura y desarrollo de la vida psíquica, donde las vivencias juegan un papel central; y comprensión e interpretación de las manifestaciones de vida a través de sus expresiones (SÁNCHEZ, 2013, p. 31).

Essa dimensão empírica leva Husserl a criticar esse método por considerá-lo fundamentado nos fatos da vida espiritual empírica, a qual, por seu conteúdo histórico, desencadeia um relativismo em que as ideias de verdade, teoria e ciência, assim como todas as demais, perdem sua validade absoluta, não sendo coerente em uma teoria forte chegar a conceitos rígidos por fundamentos históricos.

Certamente, o ponto central que vai influenciar o pensamento de Ortega é a relação direta da história com a vida, em que a história não é apenas uma ciência do passado, mas parte do homem, pois “não só o homem está na história, nem tem história, mas é história; a historicidade afeta o próprio ser do homem” (MARÍAS, 2004, p. 422). Assim, para Marías (1966, p. 224), “Dilthey afasta todo o absolutismo do intelecto e encontra na história a superação do ceticismo que a própria história havia provocado”. Como método de compreensão da vida, escolhe o hermenêutico por uma *psicologia* descritiva e analítica em oposição à psicologia experimental, que trata a vida humana como natureza. Seu método hermenêutico e seu postulado da razão histórica são, na compreensão de Marías (1966, p. 224), a descoberta mais fecunda de Dilthey, que se fundamenta em um suposto fracasso da razão pura aplicada à vida e à história, apresentando uma nova forma de razão que contemple o histórico sem pretensão de absolutismo da realidade.

O reconhecimento da importância do pensamento de Dilthey na vida intelectual de Ortega é primeiramente registrado por ele, ao afirmar que não ter conhecido a obra desse filósofo antes o fizera perder dez anos de sua vida.¹⁵² Até então, suas influências seguiam o vitalismo de Nietzsche, sendo que, em Dilthey, Ortega parece encontrar uma clareza na definição da historicidade da vida que o levará a sua compreensão clássica da vida como realidade radical. Escreve:

En mi obra no hay apenas ideas que coincidan con las de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente – esto es lo que lamento! Por eso he perdido diez años! Pero hay más: mis problemas y posiciones no sólo no coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino que parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la idea de la vida (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VI, p. 174; MARÍAS, 1961, p. 322).

É importante incluir esse texto na apresentação das questões teóricas que influenciaram o pensamento de Ortega, pois destaca a sua fala reconhecendo a grandeza do pensamento historicista de Dilthey. Contudo, Ortega compreende que muito do que aparece na literatura do referido filósofo já fora objeto de sua própria reflexão e produção intelectual. Não é tal encontro que define o caminho da filosofia da razão vital de Ortega, mas certamente ajuda a esclarecer alguns aspectos do conceito de vida, principalmente em sua dimensão histórica, tanto que afirma ter a ideia de razão vital um nível mais elevado do que a ideia de razão histórica

¹⁵² Cf. MARÍAS, 1961, p. 320.

de Dilthey. Ortega não vê esse encontro com o pensamento de Dilthey como uma coincidência com aquilo que ele próprio vinha produzindo sobre o conceito de vida, para ele, trata-se de uma correspondência, visto que ambos trazem para o centro da Filosofia a vida como preocupação primeira e concebida por sua historicidade.

No entanto, razão histórica para Ortega não é a mesma ideia de razão histórica para Dilthey. Enquanto, o historicismo de Dilthey reclama uma compreensão racional da história, instituindo método específico para isso, Ortega busca compreender a vida como conteúdo histórico, concebendo-a como realidade histórica e racional, em que a vida constitui a razão e a história e, por esse motivo, pode ser compreendida em sua dimensão mais radical, a vida individual.

Para Ortega, Dilthey não chegou à razão histórica e a prova é que considera a Filosofia, junto à religião e à literatura, uma possibilidade permanente e, portanto, a-histórica. Em Ortega, tudo é posterior ao acontecimento da vida e tudo sempre provém de algo anterior, até mesmo a Filosofia resulta desse acontecimento que leva o homem a buscar novas formas de compreender a realidade.

Ao criticar a fenomenologia de Husserl, que considera o eu e a coisa como idealidade, Ortega afirma que ambos são realidade mesmo, não havendo consciência como forma primária da relação entre sujeito e objeto, pois o que há é o homem sendo com as coisas e as coisas sendo com o homem, e nisso consiste a vida. Com esse argumento, afirma ser equivocado considerar que Dilthey influenciou seu pensamento, visto que ele não tinha ideia dessas coisas e, sob forte influência da fenomenologia, acreditava na ideia de consciência¹⁵³.

3.2.1.1 Crítica de Ortega à Escola Histórica

No texto “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933-1934), Ortega afirma que o historicismo da “Escola Histórica”, cuja atmosfera Dilthey respira em sua mocidade, é mero positivismo por se limitar simplesmente à observação dos fatos, não conseguindo tomar posse do conteúdo que é cada fato em particular, ficando assim restrito a um mero ver. Esse tipo de historicismo será objeto da crítica orteguiana tendo como pano de fundo sua filosofia da razão histórica, por meio da qual vai entender a razão diretamente relacionada à vida do indivíduo que impregna todo e qualquer acontecimento. Por isso, o ofício do historiador consiste em buscar as influências de um indivíduo sobre os demais. Assim, contextualiza a obra de Dilthey,

¹⁵³ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 1120.

ao reconhecer que ela pouco tem servido para o avanço posterior da ideia de vida, mesmo sendo esta sua grande contribuição, a grande ideia que aparece no pensamento de Dilthey. Para Ortega, não é claro o tema fundamental publicado no primeiro tomo da *Introdução às ciências do espírito*, porém é evidente que se tratava de um tema nunca abordado na Filosofia: o tema da vida humana.

No primeiro contato de Ortega com Dilthey, através da Biografia de Schleiermacher, lamenta não ter conhecido antes sua obra *Introdução às ciências do espírito*, pois, para ele, ali está sua principal intuição, mesmo que Dilthey não tenha se dado conta disso. Assim, Ortega considera que Dilthey ficara no meio do caminho de sua própria ideia. Essa referência à obra de Dilthey tem em Ortega uma certa defesa das acusações de que sua obra teria sofrido grande influência desse filósofo. Contudo, a justificativa de Ortega é uma forma de afirmar que suas ideias coincidem com as de Dilthey, mas não procedem delas; e mais, para ele, não há nada em Dilthey que se possa aproveitar para os termos decisivos da sua razão vital¹⁵⁴.

No entanto, a “Escola Histórica” contribuiu para a superação da visão naturalista do homem do século XVII ao se contrapor à ideia de natureza pela ideia de história. Ela é a primeira, na visão de Ortega, a se deparar com o homem em sua realidade e não em suas idealizações, quando passa a observar o mundo mutável. Entretanto, como limitação, se contenta em observar e descrever, esquecendo outra dimensão da história que é o pensar o visto¹⁵⁵.

A crítica orteguiana tem como argumento central a ideia de que a história não consiste somente em sua dimensão factual, que está restrita a um acontecimento passado, a história, para Ortega, é a história dos homens e, por isso, atuante. Por esse motivo, acredita que a ciência histórica de Dilthey está fundamentada na crítica à epistemologia kantiana, a qual não consegue superar por fundamentar as condições do conhecimento em aspectos epistemológicos de natureza volitivas e sentimentais, por meio de uma atitude de radical empirismo. Para Dilthey, é preciso tomar os fatos da consciência como eles se apresentam e são, pois não existe uma realidade além deles e todo fato da consciência se apresenta em conexão com outros fatos. Para Ortega, isso levou Dilthey ao seu grande erro, pois ficou prisioneiro do irracionalismo vital frente ao racionalismo intelectual, não acertando na dimensão racional da vida.

3.3 A busca de Ortega em superar os limites do vitalismo moderno

¹⁵⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VII, p. 226-231.

¹⁵⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VII, p. 232-237.

A crítica de Ortega à racionalidade moderna direciona-se a duas correntes bem influentes na modernidade, que são: o idealismo presente no pensamento de Descartes e Kant¹⁵⁶; e a fenomenologia de Husserl. Ambas corroboram uma perspectiva vitalista que inverte a ordem originária da compreensão da realidade. Chegam à vida pela cultura¹⁵⁷ ou pela consciência, mas não a consideram como realidade originária. Reconhecendo tal inversão, Ortega utiliza a crítica para fundamentar o que ele vai entender como realidade radical: a vida humana.

Toda realidade histórica, na compreensão de Ortega, é integrada a um modelo de humanidade e, essa, na modernidade, começa pelo homem cartesiano¹⁵⁸. O lugar da crítica de Ortega tem o reconhecimento de um modelo de homem e de razão que marca um determinado período da História da humanidade, e que, assim como em outros momentos, chega a um estado de esgotamento ao não conseguir corresponder às exigências vivenciais desse mesmo homem.

Aos fins do século XIV e durante o século XV, começa-se a falar de modernidade¹⁵⁹, sendo que Ortega fala de uma virada no século XVI exatamente com o pensamento cartesiano que introduz uma nova forma de lidar com a dimensão epistemológica, na qual o sujeito agora apresenta como preocupação o próprio conhecimento centrado no sujeito cognoscente.

Na modernidade, tudo se encontra sob a crença no poder da razão como modo do intelecto¹⁶⁰ e tudo por ela pode ser resolvido, não havendo segredo no mundo que a razão não possa revelar. O mundo passa a ser transparente à mente humana, por acreditar-se na sua estrutura racional, sendo que o homem crê na verdade, sobretudo, pela via do esclarecimento e, ao mesmo tempo, pela recusa das paixões e do espontâneo. Isso se justifica pelo fato de a realidade possuir uma organização coincidente com o intelecto humano, abandonando a convicção dos séculos passados de que ela é a revelação. Agora, a razão matemática é a única capaz de esclarecer a relação do homem com o mundo, podendo orientá-lo frente à crise instalada com a descrença na concepção cristã.

¹⁵⁶ Desde 1914, Ortega critica explicitamente a ética kantiana e neokantiana ao se contrapor à ideia de uma moral geometricamente perfeita.

¹⁵⁷ Interpretação que o homem dá a sua vida e uma série de soluções, mais ou menos satisfatórias, que inventa para solucionar os problemas e necessidades vitais (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 226).

¹⁵⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 73; ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 256.

¹⁵⁹ Para Ortega, a modernidade representa uma cruzada contra o cristianismo ao demolir, pela razão, o *transmundo* celestial cristão pelo primado da razão inaugurado em Descartes. Começa-se a falar na Teologia e na Filosofia da modernidade ao distinguir vida antiga e vida moderna, fazendo com que os exercícios religiosos passem a se opor ao que se chamou de devoção moderna (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 73).

¹⁶⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 55.

Segundo diagnóstico de Ortega, esse período de descrença do homem ocidental está entre o século XV e o século XVI, considerados por ele como os dois séculos de *desrazão*, de crise, visto que o homem se encontra perdido e sem convicções capazes de orientar sua vida. É dessa crise que emerge uma nova fé que passa a se fortalecer no Renascimento com o resgate do papel da razão como mediadora entre o homem e o mundo. Esse período será considerado por Ortega como “inquietude parturienta”¹⁶¹ que gesta o homem moderno, na qual começa a surgir esse novo homem, ao trazer a razão para o centro da crise deixada pela revelação.

Existe um estado de crença, que Ortega vai chamar de estado coletivo, em que a fé social pode ou não coincidir com o que cada indivíduo sente, mas determina a conduta de cada um por ser ela tida como realidade, uma vez que a existência dessa crença independe da aceitação individual. Ela impera sobre a vontade através das convenções que são aceitas coletivamente. Em *El hombre y la gente* (1939), Ortega chega a desenvolver essa discussão quando aborda a temática do uso como aceitação coletiva em que os indivíduos realizam ações, mas apenas o que aparece na relação social.

Ortega relaciona o período histórico à crença predominante, ou crenças básicas, assim como as define, para situar a modernidade como o período em que a razão pura passa a fazer parte das gerações que se seguem a partir de Descartes, tendo nele o seu emblemático programa de modernidade. Centrado na razão físico-matemática, esse período da história do pensamento vai ser determinante para estruturar o modo de compreensão do homem sobre o mundo ou Universo, reforçando a decadência da revelação presente no homem medieval. Tudo agora pode ser conhecido pela razão, sendo os limites do conhecimento impostos pela própria razão humana, que passa a mediar a relação entre o homem e o mundo já presente no Renascimento¹⁶². Portanto, para Ortega, o que há na modernidade não é o nascimento de uma nova cultura, mas o renascimento frente ao aniquilamento do homem na Idade Média. O Renascimento representa uma crise histórica.

A dimensão histórica do pensamento de Ortega faz com que o autor compreenda que pensar uma época ou geração requer entender as crenças que a orientam e, por esse motivo, compreendemos que, para ele, o diagnóstico¹⁶³ da modernidade passa pela apreensão da crença no modelo de racionalidade que ela gestou e que determinou o modo de vida dos homens do

¹⁶¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 19.

¹⁶² Foi no Renascimento que, ao retornar à crença no aspecto natural, pondo o homem no centro, é que se pode dizer que se passou a gestar a confiança na razão físico-matemática que vai estruturar toda a nova ciência e instaurar o homem novo (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 19).

¹⁶³ O diagnóstico de uma existência humana tem que começar por suas convicções (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 15).

século XVI ao XX. A questão posta por Ortega refere-se exclusivamente à insuficiência dos métodos aplicados pelas ciências da natureza à realidade humana. Para ele, a grande expressão do utopismo da ciência é o pronunciamento do fisiólogo Loeb, considerando que chegará o tempo em que os atos morais serão explicados pelo tropismo.¹⁶⁴

Uma das características apresentadas por Ortega em relação à ciência moderna é a independência dos saberes, sendo essa mesma independência o motivo da crise dessa ciência¹⁶⁵. A exatidão das ciências, algo muito peculiar à Física moderna, enquanto pretensão de encontrar objetivamente suas verdades, faz com que, frente ao universo entendido como um imenso problema, essa crença excessiva caia em descrença, pois as ciências em suas particularidades não deram conta de resolver os problemas, mesmo os basicamente epistemológicos. A falta de uma verdade integral faz com que o homem ponha em questão os saberes particularizados do conhecimento científico.

Para Ortega, o homem do século XV está perdido em si mesmo, desarraigado de um sistema de convicções. Uma das principais atividades que marca a vida humana é o conhecimento, ou seja, a apreensão do real pelo pensamento, em que um tem que se identificar com o outro. Para os antigos, esse processo se constitui pela análise das coisas por si mesmas, não pondo em questão o conhecimento em si. Na modernidade, a realidade é o que está dentro do pensamento e o homem passa a se contentar em conhecer o próprio pensamento. Isso é o que faz Descartes quando concebe que a verdade consiste na chegada do intelecto à realidade e em uma certa qualidade do sujeito cognoscente, cuja necessidade do conhecimento é o esclarecimento de como funciona a inteligência do sujeito; o problema agora não está na realidade, mas no próprio sujeito do conhecimento, ou seja, a questão da verdade fica reduzida à subjetividade. Descartes rompe com toda interpretação dada no Renascimento ao proclamar o abandono da tradição e dos clássicos, construindo um discurso de superioridade do presente sobre o passado. O livro agora é o próprio mundo e a fé passa a ser no homem, que é visto como antecipador de si mesmo¹⁶⁶.

Em seu texto “Vicisitudes en las ciencias” (1930), Ortega fala de um imperialismo das ciências físicas – Biologia e Matemática – e da História no século XIX. No entanto, ele considera essa ideia fantasiosa, pois a crença que sustentou essa ciência foi relativizada, já que até mesmo o Universo tem suas contradições, não se reduzindo a uma perspectiva euclidiana.

¹⁶⁴ O Sr. Loeb, assim como toda sua geração, acreditava no futuro de uma física da moral (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 24).

¹⁶⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 39-55.

¹⁶⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 235.

Para Ortega, não ter a precisão matemática foi um erro que levou à criação da Física. Porém, isso não está fora da sua compreensão de vida, porque o erro provém da vida que é também falta e opressão.

A razão vital ou vivente¹⁶⁷ é gestada na crítica à própria modernidade, que se sustenta na razão pura para propor um modo de reflexão que considera a razão físico-matemática como órgão de compreensão da realidade. A crítica orteguiana não vai de encontro à razão, mas à racionalidade implementada na modernidade, que além de propor uma razão superior à vida, contribui, pela ciência, para a construção de uma visão antropológica concebida a partir de um modelo de homem atrelado às ideias postas pelos saberes especializados.

Na obra *En torno a Galileo*¹⁶⁸ (1933), Ortega identifica a gênese da modernidade como resultado de uma grave crise histórica da fé frente à razão. Uma crise significa uma mudança de mundo que se diferencia do mundo vigente em relação ao que o sucede, tendo o caráter de catástrofe pelo fato de o homem não saber o que fazer por não saber o que pensar. A princípio, aparece como algo negativo, pois o homem em crise encontra-se vivendo uma experiência de desorientação, entregue ao caos da circunstância, sem clareza do que pode de fato ser importante para a sua vida.

Essa experiência Ortega vai chamar também de descrença¹⁶⁹, pois o homem desorientado é o homem que perde as crenças que orientam o seu fazer e encontra-se sem convicções. Em torno desse estado de negação, surgem, na visão de Ortega, novas tendências positivas. A experiência de crise possibilita ao homem criar novas formas de vida, novas convicções, e isso é muito positivo para a vida humana, visto que, segundo a leitura de Ortega, o homem que não reconhece suas autênticas necessidades, que não pensa a si mesmo, vive de forma irresponsável, atropelado/alterado pela circunstância, o que, em excesso, leva à barbárie¹⁷⁰.

Entretanto, a crise não é simplesmente uma categoria da História, ou uma palavra de dimensão intelectualista e cientificista, mas uma modalidade radical que toma a vida humana. Em sua vida, o homem sempre se depara com crises, que são associadas aos problemas

¹⁶⁷ Esse termo Ortega vai utilizar em sua fase mais historicista, quando entende claramente a vida como a dramaticidade que se passa em cada indivíduo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. X, p. 31).

¹⁶⁸ Essa obra é, na verdade, um curso de doze lições dado por Ortega na Universidade Central Madrileña em 1933, que tinha o objetivo de esclarecer como foi que o homem obteve, na modernidade, a fé última na ciência (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 86).

¹⁶⁹ Ortega também vai chamar essa experiência de convicções negativas, pelas quais o homem não tem segurança para orientar suas escolhas (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 90).

¹⁷⁰ Esse é um tema que aparece frequentemente inserido na crítica social que Ortega faz às sociedades do século XX, devido ao advento de um tipo de homem que perde o contato com a sua subjetividade, tornando-se dócil aos mecanismos de socialização. O excesso de alteração leva à barbárie pela perda da capacidade de reconhecimento da vida como um acontecimento pessoal e intransferível (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 97).

oriundos do próprio viver. No sentido vital, problema significa não saber qual é a autêntica atitude a respeito de si e em qual pensamento se pode acreditar verdadeiramente. Com isso, em uma perspectiva vital, a solução do problema não se encontra no descobrimento de uma lei científica, mas no encontrar-se a si mesmo¹⁷¹. Essa é, na visão de Ortega, a missão superior do homem, que consiste em resolver sua vida lealmente.

Ortega identifica esse homem como desorientado de si mesmo¹⁷² por não ter consciência de sua individualidade e por desconhecer sua história. Portanto, entender a modernidade requer elucidar as situações que a antecederam, isso porque, em cada tempo histórico, o homem vive situações distintas: o cristão, a negação do mundo; o grego, a confiança na razão; o romano, a confiança no Estado; o asiático e o judaico, a desconfiança de si mesmo; e o homem moderno,¹⁷³ o reencontro com a natureza que ficou suprimida na vida medieval pela estrutura do cristianismo que reconhece a nulidade do homem e da natureza para ser absorvido por Deus. A descoberta de um novo tipo de ciência por Galileu e Descartes retoma a fé e a crença do homem em si mesmo perdida pela concepção cristã do pecado e pela falta de confiança em si mesmo ao descobrir a radical dependência a um poder superior.

O homem que nasce na modernidade é o homem cartesiano, gestado na Idade Média, a partir de Copérnico com sua obra *De Revolutionibus Orbium Caelestium*¹⁷⁴. A ciência passa então a ser o parâmetro para a compreensão de tudo, e a perspectiva da vida se confunde com a do saber científico. O homem que faz ciência passa a servir de base para suas convicções e instala-se o que Ortega vai intitular de “império da ciência”¹⁷⁵.

Esse modelo de saber tem como fundamento um modelo de racionalidade que busca esclarecer todas as questões com base em uma razão isenta de sensibilidade. Frente a esse modelo de racionalidade, Ortega propõe uma razão vivente que antepõe a vida ao exercício da razão. Essa discussão aparece claramente quando Ortega faz uma crítica à História enquanto ciência puramente factual, sendo que, para ele, a História deve considerar a vida em que os fatos estão envolvidos, ou seja, a História é a história da vida humana e não de fatos isolados dos indivíduos¹⁷⁶.

¹⁷¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 110.

¹⁷² Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 119.

¹⁷³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 115.

¹⁷⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 83.

¹⁷⁵ Significa reconhecer a crença como preponderante no saber científico, de modo particular na Física e em tudo que se constitui nos diversos laboratórios. Esse tipo de saber, na visão de Ortega, precisa ser superado pelo saber vital (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 126).

¹⁷⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 23.

A crítica de Ortega aparece muito mais incisiva e presente em vários de seus textos sobre Descartes¹⁷⁷ como protagonista da razão moderna enquanto razão que desqualifica o mundo imediato, concebendo-o como ilusório. Essa crítica aparece fortemente em Ortega e nos parece ser a porta por onde adentra em seu pensamento, pois o que é tido como sendo ilusório e desqualificado para adequar-se a um pensamento racional, Ortega entende como razão primeira de toda e qualquer forma de compreensão. Fala-se aqui da vida na sua dimensão mais primária, ou seja, como acontecimento que se constitui na particularidade e na singularidade dos indivíduos. É essa vida que interessa a Ortega e que vai ser fonte do desenvolvimento de todo o seu pensamento sobre o humano. Para Ortega, o grande erro da modernidade¹⁷⁸ foi acreditar que o homem consiste em pensar. Sem desqualificar essa faculdade, o que nos parece acontecer em sua proposta filosófica é um movimento para interligar vida e pensamento, considerando que, como faculdade humana, o pensamento é constitutivamente histórico. Começamos então a visualizar a gestação de um pensamento que, assim como o próprio Ortega afirma, “[...] no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo”¹⁷⁹.

Figuras como Platão, Descartes, Kant e Leibniz aparecem nas críticas de Ortega como representativas da forma de pensar que enaltece a razão e descredencia a vida como órgão de compreensão. Em *Teeteto*, Platão reconhece a forma exemplar da razão em que a racionalidade reduz a mente humana à função de decomposição das coisas em vista de um princípio de natureza racional. Para Ortega, essa forma extrema de conceber a razão cai em um irracionalismo por desconsiderar outras formas de compreensão que não sejam simplesmente pela razão pura/formal. Em Leibniz, não é diferente, pois ele designa a razão com a mesma fórmula de Platão, em que o princípio de todo o conhecimento é o princípio de dar razão, o princípio da prova, em que se faz necessária uma conexão entre o sujeito e o predicado dela. A razão, à qual Ortega se refere e que critica no racionalismo, é a razão analítica que consiste em uma mera análise ou definição do objeto/realidade com o objetivo exclusivo de ter acesso ao seu interior, reduzindo-a a simples operação formal.

Ortega denuncia isso como sendo a cegueira do racionalismo, que não permite ver as coisas além do que pode ser visto pela forma ideal ou lógica. Contrariamente a essa visão racionalista, Ortega entende que a contingência da realidade faz com que as coisas possuam

¹⁷⁷ Entre as referências ao filósofo francês, destacamos o texto *Lectura y comentario de las obras de Descartes* (1933) (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 38-48).

¹⁷⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 159.

¹⁷⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 213.

uma estrutura distinta das ideias e que a identificação entre coisas e ideias não seja mais do que uma transgressão do racionalismo no uso apressado e limitado da razão, impondo sobre o mundo uma estrutura subjetiva. Ela passa a ser uma *contrafigura* do que deve ser, da idealidade, e isso, para Ortega, nada mais é do que o misticismo¹⁸⁰ da razão presente na modernidade.

A razão vital aparece em Ortega como o fundamento da sua crítica a formas extremas de compreensão moderna que estão presentes tanto no realismo, ao conceber o pensar como resultado do ser, quanto no idealismo à moda de Kant, pela estrutura do ser proveniente do próprio pensar, na postura mais extrema que seria o ceticismo, em que nada coincide com o ser, ou mesmo em uma posição mais moderada, em que o ser coincide, em parte, com o pensar, ainda que existam zonas irracionais no mundo.

Ortega entende que a razão vital aparece como uma razão capaz de superar essa incapacidade racional de pensar determinadas realidades fora do mundo da Física. É o que Bergson faz quando chama esse tipo de conhecimento de “bom sentido”. Esse termo, Ortega entende como sendo uma razão mais ampla, em que alguns objetos são irracionais em uma visão da razão pura, mesmo que a vida vá além dos problemas postos no campo teórico e esses problemas de ordem prática também devam ser vistos pelo prisma da razão. Por isso, considera que a ciência moderna vive uma nova crise no pensamento ocidental e afirma que “la ciencia está en peligro”¹⁸¹. É a passagem de uma fé viva na ciência para uma fé inerte. Com essa perspectiva, ele indaga: O que a ciência tem hoje a dizer sobre o homem?¹⁸² Sobre as grandes mudanças humanas, a ciência não tem nada de preciso a dizer e é esse não saber dizer que, para Ortega, abre uma lacuna para uma nova forma de pensar e compreender o fenômeno humano.

Entendida como razão naturalista, a ciência moderna, na visão orteguiana, fracassa frente à totalidade da existência humana, por deter-se em um único aspecto da dimensão da vida que é a natureza, e é desse desequilíbrio entre o natural e o existencial que a razão vital busca dar conta. Quanto a isso, Ortega não anuncia um fracasso da ciência, mas o fracasso do que se propôs a partir dela, o fracasso do “utopismo científico”, em que se buscou resolver todos os problemas do Universo pelos métodos naturalistas. Por isso, entende que essa postura nada mais é do que mera “calenda grega”, “beataria científica”. Hoje, compreende-se que a ciência pela razão pura não consegue explicar toda a realidade e todos os fenômenos humanos, pois seus métodos não são suficientes para dominar os enigmas do Universo, principalmente

¹⁸⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 219.

¹⁸¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 21.

¹⁸² Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 21.

no campo do humano, visto que “la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre”¹⁸³.

É contra o radicalismo presente na ciência moderna que Ortega se posiciona indo em defesa da espontaneidade da vida ao considerar que o fracasso da razão física frente aos assuntos humanos deixa “[...] la vía libre para la razón vital y histórica”¹⁸⁴. Isso porque o conceito de natureza presente na modernidade não explica o destino humano, pois a vida humana não consiste na natureza biológica¹⁸⁵. Por isso, a ciência racionalista não consegue dar respostas coerentes para os dramas humanos. Assim, acreditando na necessidade de um novo saber para a compreensão do humano, Ortega propõe uma razão que nasce do sujeito vivente e a ele auxilia em sua relação com o mundo enquanto ser vivente e histórico.

A crítica de Ortega não fica restrita às ciências da natureza, mas diante delas, ele acusa as ciências humanas¹⁸⁶ de não pensarem a vida em sua dimensão vivencial. Acusa os representantes¹⁸⁷ das ciências do espírito de investigarem o humano com as ideias naturalistas, caindo no mesmo erro das demais ciências, ao se apropriarem de categorias fundadas em uma ontologia da *res*. O exemplo clássico apresentado por Ortega é o de *Geist*¹⁸⁸, que, apesar de propor uma oposição ao conceito de natureza, apresentava um conceito cujo movimento interno é fixo, estático e pré-estabelecido. O intelecto, *proto* coisa, identifica e coisifica toda a realidade.

O idealismo atribui o conceito de *Geist* ao homem, na medida em que não é natureza; mas, ao tentar compreender o humano como realidade espiritual, os fenômenos humanos passam a demonstrar a mesma resistência a serem aprisionados em conceitos como se fossem uma coisa que possui uma identidade. Schopenhauer aparece como um dos grandes críticos desse período, pois entendia que a vida é regida pela vontade e não pela razão, assim como compreendia Hegel¹⁸⁹. Ortega compartilha dessa crítica e a direciona à Filosofia da História, afirmando que essa é uma interpretação equivocada do homem como realidade

¹⁸³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 25.

¹⁸⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 26.

¹⁸⁵ Ortega se contrapõe a qualquer fundamento que enquadre a vida em uma única dimensão de viver. Nesse sentido, pensar a vida a partir da matéria é enquadrá-la em categoria de coisa, que não se aplica, pelo menos no que o pensamento orteguiano se propõe a superar.

¹⁸⁶ Nas quais incluem as ciências do espírito, as ciências morais e as ciências da cultura (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 28).

¹⁸⁷ Hegel será uma das figuras mais representativas dessa corrente, antecedido por Descartes que já havia posicionado a razão como valor supremo. Ortega chega a escrever, entre 1928 e 1931, alguns textos sobre Hegel, mas não é possível identificar aproximações entre ambos, apenas uma clara diferença de conteúdo e método (Cf. SÁNCHEZ, 2000, p. 253).

¹⁸⁸ Referente ao que estará presente na Filosofia da História através do conceito idealista de espírito.

¹⁸⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 28.

espiritual por acreditar na superação do naturalismo pela substituição de conceitos como espacialidade e força por espírito e cogito.

Ao associar a gênese da razão pura moderna ao cogito cartesiano, Ortega entende que o real fica restrito ao pensamento, sendo que a existência do objeto fica condicionada ao sujeito pensante. Por isso, acredita ter sido o grande erro de Descartes fundamentar sua crença na existência de um *yo* que ganha estatuto de sujeito pelo pensamento. A partir dessa perspectiva, Ortega considera tal visão filosófica arbitrária por reduzir tudo ao pensamento, cindindo o sujeito do mundo.

Outra arbitrariedade, na visão de Ortega, está na definição cartesiana de *moi-même* como uma oposição negativa de *res cogitans* a *res extensa*. Essa negação é, para Ortega, desmedida, pois o termo *res* sempre vai conjugado como *natura*, ou seja, como sinônimo ou princípio. Para melhor esclarecer essa questão, Ortega retoma Aristóteles e Parmênides, pois, para ambos, o princípio será o invariável. A necessidade de superar a ideia de natureza está em entender que ela não pode valer como realidade autêntica por ser algo relativo ao intelecto, não sendo mais do que uma interpretação dada pelo homem ao perceber essa realidade, à qual ele denominou de natureza. Assim, para Ortega, tudo fica restrito ao campo da interpretação enquanto criação humana que se faz na relação entre homem e circunstância, chegando a considerar como sendo uma “calenda grega” a busca de uma realidade substancial que determine a vida, contrapondo-se claramente à ontologia tradicional¹⁹⁰.

A razão físico-matemática não buscou mais do que a natureza do homem através de seu “espiritualismo”¹⁹¹ e naturalismo¹⁹². No entanto, para Ortega, essa busca não seria capaz de levar ao encontro do que se buscava, visto que a vida humana, por ser um drama, não tem natureza, ou seja, não é reduzida a um aspecto do ser vivo, seja ao corpo, à *psique*, à consciência, ao espírito ou à alma, pois a vida para o homem consiste em um drama que se apresenta como “[...] puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y que a cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento”¹⁹³. Frente ao ser suficiente da substância ou coisa, a vida apresenta-se como indigente, consistindo na problemática tarefa que é acompanhar a história de cada indivíduo.

¹⁹⁰ Ortega se refere a toda a tradição filosófica que se fundamenta no princípio invariável que, desde os gregos, aparece na categoria do Ser (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 30-35).

¹⁹¹ Referência às ciências do espírito que, para Ortega, também pode ser compreendido como idealismo (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 36).

¹⁹² Ortega vai chamar de naturalismo todo o pensamento desde Parmênides que crê no princípio de identidade (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 553).

¹⁹³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 37.

3.3.1 Da razão vital à razão histórica

O tema da razão vital orteguiana aparece no cenário filosófico do século XX como uma saída hermenêutica para superar a lacuna deixada na modernidade pelo modelo de racionalidade cartesiana que se fundamenta na superioridade da razão frente à vida e proporciona métodos epistemológicos adequados às realidades naturais. A filosofia da razão vital se estrutura fundamentada com base em uma perspectiva antropológica que compreende o humano pela dimensão histórica da vida que parte de um entendimento da razão como “acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo transcendente”¹⁹⁴.

Em *El tema de nuestro tiempo* (1923)¹⁹⁵, Ortega já afirma que a razão capaz de dar conta da dimensão histórica é a razão vital, reafirmando seu esforço de trazer para a discussão filosófica o tema da vida individual. Nesse sentido, não se estrutura um saber em busca de princípios capazes de fundamentar as distintas realidades, mas parte-se da concepção de que a vida é a realidade fundamental que precisa ser compreendida, entendimento que acontece na esfera individual pela história de vida. Isso porque, para Ortega, a razão vital será entendida como sendo a mesma coisa que viver¹⁹⁶.

A vida como acontecimento pede sempre compreensão, porque, frente ao não saber que marca a vida humana em sua relação com as coisas, o que resta ao homem é buscar saber para se situar no mundo e, para Ortega, essa busca é a raiz da teoria. Nesse sentido, há na raiz da razão vital o reconhecimento da necessidade humana de lidar com o mundo dos sentidos, compreendendo ou mesmo atribuindo sentidos/significados. Por isso, os princípios que marcam toda e qualquer teoria, na visão de Ortega, são impostos por urgências vitais, por necessidade de compreensão.

No seu texto *Sobre la razón histórica* (1940), ele apresenta a razão como a faculdade humana que lida com os assuntos cotidianos. Nisso, já sinalizamos um aspecto fundamental do pensamento orteguiano que é uma razão propositiva com os assuntos do cotidiano da vida individual. Nesse sentido, ele apresenta uma dimensão da razão que pensa o homem em sua dimensão vivencial, que se volta para a vida enquanto acontecimento que está em constante mudança. O sentido de realidade agora muda, pois, enquanto para Descartes ser real significava cisão entre sujeito e mundo e o primado do pensamento, para Ortega, o real

¹⁹⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 55.

¹⁹⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 96.

¹⁹⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 224.

ganha um novo sentido: significa, frente à independência cartesiana, a inserção da interdependência em um mútuo ser, ou seja,

[...] ahora ser real tiene un nuevo sentido: significa, frente a independencia, depender el uno del otro, ser inseparables, mutuo serse. Las cosas me son y yo soy las cosas, estoy entregados a ellas – éstas me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician. Entre ellas y yo no hay eso que se llama consciencia, cogitativo ni pensamiento: la relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es de simple darse cuenta, pensarlas o contemplarlas – que más quisiéramos -, sino que es estar directamente con ellas y entre ellas y por parte de las cosas actuar efectivamente sobre mí (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 505).

A crítica de Ortega ao idealismo vai se justificando como aquilo que, desde Descartes, aparece pelo primado da consciência enquanto espaço de construções teóricas e não a realidade mesma. São formas de compreender o real, que na visão de Ortega apresentam um equívoco por atribuírem a realidade ao pensamento.

A dúvida cartesiana, a dúvida metódica, não é a primeira nem a autêntica dúvida, é o duvidar que possibilita a dúvida metódica. E esse duvidar não é um ato teórico, mas existente, pois o homem necessita compreender determinadas realidades por encontrar-se em um mundo de obscuridade em que não sabe o que fazer (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 517). Isso ocorre no contato com a própria realidade que não se restringe ao pensamento, portanto, “[...] se filosofa porque se vive, que a teoría tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida, que es vida pero que, a la vez, no se puede vivir sin teorizar”¹⁹⁷.

Ortega pretende apresentar um programa que esteja relacionado à Filosofia, mas que tenha uma outra abordagem, distinta do que havia sido apresentado pelo idealismo e pela fenomenologia. Não abandona o exercício da teoria, mas insiste que ela provém de uma outra realidade que a torna possível: o acontecimento da vida. Primeiro, o homem existe, depois ele teoriza, pois “[...] se filosofa porque se vive, que a teoría tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida”¹⁹⁸. Essa atividade de teorizar tem, em Ortega, um conteúdo existencial por ser oriunda da necessidade humana de se colocar no mundo.

Segundo Marías (1971, p. 45), a razão histórica é a forma concreta da razão vital, porque toda a vida é histórica, está feita de um determinado tempo, sendo que o sentido pleno do fazer humano aparece como um *quehacer* imposto em uma série de experiências, fracassos

¹⁹⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 517.

¹⁹⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 517.

e tentativas, que consistem precisamente na história de vida de cada indivíduo. É em busca de uma compreensão do fazer humano que a razão vital se põe como razão histórica, permitindo ao homem compreender sua atuação em um determinado tempo, marcado por uma série de acontecimentos que vão tecendo a história de vida individual.

Pelo que aparece na literatura orteguiana, há um certo retorno a uma concepção filosófica autônoma, que não depende das correntes predominantes nas ciências modernas, como o positivismo. Bem crítico a essa forma de conceber o saber moderno que se estende para as ciências humanas, chegando à Filosofia, Ortega entende que a Filosofia contemporânea, pelo menos no que ele propõe, traz uma dimensão embrionária da Filosofia como um saber que não está preso ao prévio, mas que se lança, pelo compromisso com a verdade, em busca de um saber que consiga explicar o Universo e tudo que ele comporta. Porém, bem diferente de uma pretensão de verdade universal, Ortega parece inserir a Filosofia em uma preocupação que não parece tradicionalmente pertencer a ela: o saber comum, pessoal e cotidiano.

Em *La razón histórica* (1944), Ortega vai afirmar que é preciso tomar contato com a vida individual. Certamente, é essa dimensão da vida que ele busca fundamentar a partir do que considera ser original no seu trabalho filosófico. A partir da vida de cada um, é preciso compreender filosoficamente esse acontecimento pessoalíssimo. Uma das pretensões de Ortega com a sua razão vital e histórica é realizar um sistema de análises da vida humana. Contudo, a história de vida de cada pessoa comporta uma série de saberes que vão sendo acumulados pelas experiências vividas ao longo de toda a trajetória de vida. Em outras palavras,

[...] conforme caminamos, el camino que es nuestra vida, ese camino lo conservamos y lo sabemos, esto es, que el camino de la vida ya recorrido se va enroscando o envolviendo o enrollando sobre sí mismo como un *film* y al llegar al término de la vida el hombre se encuentra llevando sobre su espalda, diríamos, pegado a ella, todo el rollo o *rolo* de su vida vivida – es decir, que se encuentra cargado con la ‘experiencia de la vida’, como la uva en la hora vendimia del otoño ha acumulado y conserva dentro de sí todos los soles del estío. Este jugosísimo tema, ‘la experiencia de la vida’, está prácticamente intacto, no ha sido nunca hasta ahora elevado a teoría [...] (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 679. Grifos do autor).

A razão histórica, portanto, é a razão que consiste em compreender a vida em sua dimensão biográfica por ser a vida pessoal marcada pelo acúmulo de saberes constituídos ao longo da história individual. Assim, a razão histórica é uma razão posterior que se lança nos acontecimentos do indivíduo que vai vivenciando, ao longo da sua vida, diversas experiências que o definem em sua trajetória vital. Essa dimensão da mudança marca tanto a vida individual

quanto a razão que vai dar conta de fazer a abordagem sobre a vida cotidiana. Por isso, essa razão está diretamente relacionada à biografia, pois sendo a biografia o que cada um faz da sua vida¹⁹⁹, a razão adequada para pensar a vida nessa dimensão requer um lançar-se no mundo dos acontecimentos pessoais em vista de compreender como cada indivíduo vai realizando suas escolhas.

Nesse sentido, a razão histórica é uma razão que parte da História, mas não como uma razão que se realiza na História ao estilo hegeliano. Não é a esse tipo de realização que Ortega se refere. A razão lança-se sobre a História não para imprimir nela conteúdo de racionalidade, mas para compreender os acontecimentos que estão diretamente relacionados à vida individual. Por isso, Ortega vai entender a razão histórica como rigoroso conceito, *logos*, pois, por ela, o homem busca compreender o que ele faz de si mesmo, interpretando sua vida e buscando a gênese dos acontecimentos. Podemos dizer que esse modelo de razão apresentado por Ortega no contexto da biografia é uma razão hermenêutica, pois objetiva estruturar uma compreensão da vida a partir das vivências do sujeito, do que cada um atribui como significado às experiências de vida.

Para Ortega, a aurora da razão histórica dar-se-á pela absorção do passado pelo homem, porque ele é “[...] el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien que no sólo de pasado” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 594). O fim da citação é bem significativo, pois ao mesmo tempo em que o modelo de razão apresentado por Ortega enaltece o passado como sendo algo necessário no processo de compreensão da vida, há no homem outra dimensão temporal que o lança para além do passado, que é o futuro. No entanto, a partir dessa compreensão de razão orteguiana, impõe-se uma questão: como a razão histórica vai dar conta de pensar o humano sendo que a vida se faz no futuro enquanto pretensão de ser? Não fica difícil esclarecer a questão, porque, em Ortega, a temporalidade da vida não é dissonante, posto que passado, presente e futuro dialogam sempre dentro do tempo vital – possibilidade que se justifica pela capacidade humana de recordar o vivido. A recordação será, em Ortega, uma ferramenta necessária ao exercício do progresso humano, pois, ao dar-se conta do passado, o homem tem a possibilidade de lançar-se para o futuro com uma margem de segurança.

¹⁹⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 121.

4 A VIDA NO SENTIDO BIOGRÁFICO

Neste capítulo, propomo-nos a apresentar as principais categorias trabalhadas por Ortega que justificam e fundamentam a sua postura filosófica enquanto um pensamento crítico que supera as correntes vitalistas por meio de uma teoria da vida que parte da concepção histórica presente na definição de vida humana.

Concordamos com Marías (1971, p. 124), quando ele considera a proposta biográfica de Ortega uma superação da dimensão biologistica da vida presente nas ciências do século XX de um modo geral. Esse argumento é reafirmado na segunda fase do pensamento de Ortega, quando claramente ele passa a definir a vida como biografia, reforçando o caminho percorrido durante toda a maturidade do seu pensamento. A vida será biografia, por ser “un organismo donde nada es inerte: todo lo que en ella se hace se hace por algo e para algo” (ORTEGA Y GASSET, O.C, v. IV, p. 580). Mesmo sofrendo as limitações das circunstâncias em que cada um se encontra, a dimensão circunstancial da vida não tira do homem o poder de decisão sobre ela, cabendo a ele decidir sempre o que fazer de si mesmo ao longo de sua história de vida. Além disso, nenhuma decisão é suficiente para determinar toda uma vida, pois, a cada instante, o homem é desafiado a fazer algo para se manter existindo.

A pretensão filosófica de Ortega referente ao tema da vida é desenvolver categorias que possibilitem elevar a vida biográfica ao estatuto de teoria²⁰⁰, pois, até então, falava-se da vida, mas sempre adequando-a a alguma outra categoria²⁰¹. Assim, Ortega se propõe a fazer sua filosofia a partir da vida mesma, concebendo-a como a realidade pela qual se começa a compreender todas as demais – bem diferente do que até então estava presente no antagonismo de duas compreensões filosóficas da realidade: para os antigos, o conhecimento do universo era um dado; enquanto para os modernos, esse dado nada mais era do que resultado da consciência. Para Ortega, ambas as concepções esquecem de algo anterior pelo qual é possível pensar o conhecimento, no caso, a própria vida

Ortega busca reforçar, por meio de uma crítica a esses dois momentos da Filosofia, a dimensão valorativa da vida que ficou comprometida por aparecer como uma reflexão secundária. Entretanto, isso não está presente somente na Filosofia. As concepções religiosas também marcam, na cultura ocidental e oriental, uma relação com a vida que deriva de outros valores que não sejam ela mesma. Por isso, fazendo referência à concepção cristã, Ortega vai

²⁰⁰ ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 670.

²⁰¹ Essa é uma crítica de Ortega ao culturalismo e à fenomenologia que pensaram a vida depois dos conceitos de cultura e de consciência (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 37).

se contrapor à ideia de transcendência para afirmar a vida como um “valor em si mesmo”. Isso porque essa ideia possibilita confundir o interesse da vida pelas coisas²⁰² com as próprias coisas, pois não são os valores transcendentais que dão sentido à vida, mas esta que tem a necessidade de entusiasmar-se com algo diferente dela²⁰³.

Para Ortega, tanto o cristianismo quanto o budismo pregam doutrinas em que a vida fica suprimida por outras dimensões que não são ela mesma. No budismo, o único valor que se atribui à vida é o da aniquilação, pela qual se chega à plenitude da vida, ou seja, pela anulação do sujeito. Já no cristianismo, a vida ganha sua plenitude não no sujeito, mas na posse de Deus, em uma vida que é extrínseca à vida material. Tal concepção parece ser superada na modernidade, quando, pelo primado da razão, parece existir para o homem somente esta vida. Sua postura em relação a esse aspecto da modernidade parece ser de concordância, porque é na modernidade que se inicia a revelação dos valores vitais²⁰⁴.

Essa perspectiva de Ortega é uma crítica a concepções que sempre analisaram a vida por um viés que não fosse ela mesma. O clássico exemplo está nos valores transcendentais à própria vida e fontes de seu sentido defendidos pela aniquilação do desejo, na doutrina budista, e pelo primado da graça, na concepção cristã. O desejo é apresentado por Ortega como a função vital que melhor simboliza a dimensão altruísta da vida por ser um constante movimento por algo que não é a si mesmo²⁰⁵.

Ortega compreende que, em todas as culturas, quando se buscou o valor da vida, recorreu-se às coisas que estão além dela mesma, fosse na cultura ou mesmo em um Ser transcendente, havendo em ambos uma negação de todo o valor intrínseco ao movimento natural da vida em direção às demais realidades como essenciais no processo do viver. Podemos considerar que, nesse momento, Ortega ainda fala do que é natural à própria vida: a sua dimensão biológica que envolve principalmente a dimensão psicológica do homem. Esse primeiro momento nos parece fundamental no pensamento orteguiano, porque ele se volta para a vida mesma e a coloca como conteúdo originário do seu fazer filosófico. Para ele, as categorias utilizadas pelos antigos e modernos para explicar o Universo não são suficientes, mesmo que não seja possível se desfazer delas de imediato. Mas quais categorias ou atributos

²⁰² O conceito de coisa em Ortega tem uma conotação ontológica, pois se refere a tudo que tem seu próprio ser, ou seja, “todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, por tanto, coincide, desde luego, su potencialidad con su realidad – lo que puede ser con lo que, en efecto, es ya” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p.42). Por essa razão, o respectivo conceito não se aplica ao homem, mas ao mundo.

²⁰³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p.131.

²⁰⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 119-128.

²⁰⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 123-128.

serão postos por Ortega no que ele vai chamar de uma nova Filosofia²⁰⁶? A primeira questão colocada por ele parte da evidência própria da vida por ser um dado que o indivíduo encontra sem poder contestá-lo.

Por isso, a sua pretensão não é pesquisar sobre a vida biológica, pois a entende como uma construção teórica que nasce dentro da biografia de determinados homens, os biólogos. Segundo Ortega (2012), vida enquanto biologia é para os gregos *zoé*, ou seja, vida orgânica. *Bíos* para os gregos estava relacionado à vida no sentido biográfico como conduta, pois

[...] el hombre más humilde e ignorante habla de su “vida”, e nos dijo que “le va bien o mal en la vida”, “que ha fracasado o triunfado en la vida”, “que está harto de la vida”, en sentido, en fin, en que el enamorado, por lo menos el enamorado español, al pasar por unos de esos instantes tropicales frecuentes en el amor llama a su amada de “vida mía” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 680).

Assim, o saber que se construiu em torno dessa dimensão da vida foi um saber prático.

Em 1944, ao ministrar o seu curso sobre “La razón histórica”, Ortega chega a falar em uma “autobiografia”, por meio da qual cada um poderia, através do estudo que ele estava propondo, chegar a uma compreensão da sua própria vida, acreditando despertar nos seus ouvintes, através de sua fala, uma visão imediata da vida, uma evidência do que é seu próprio e pessoal viver. A crença orteguiana resulta da capacidade do indivíduo de perceber a própria vida pessoal, sendo capaz de reconhecer o que lhe é peculiar e personalíssimo. Levar alguém a essa experiência requer realizar o grande desafio de levá-lo ao subsolo de sua intimidade onde palpita o drama de cada um. Outro desafio prático apontado por Ortega para chegar à compreensão biográfica é a dimensão dramática da vida pessoal, pois o comum é a negação da dramaticidade da vida pela fuga da própria realidade pessoal pelo mecanismo de distração, evitando o que de fato constitui a própria vida²⁰⁷.

Para tanto, é preciso o reconhecimento de duas características fundamentais do viver: ele é pessoal e intransferível. É preciso entender que a vida acontece em primeira pessoa

²⁰⁶ Para pensar a vida, Ortega insiste na superação da Filosofia tradicional e aqui, de modo bastante claro, significa a superação do idealismo e da ontologia clássica para, assim, pensar a vida com base em uma perspectiva vivencial (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 267).

²⁰⁷ “Lo cualdicho con otros términos equivale a que cada uno de nosotros se ocupa muy principalmente en evitar ser el que irremediamente es” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 681). Significa dizer que esse contato consigo, o reconhecimento da vida pessoal, não é uma experiência fácil, pois implica um contato dramático com o próprio drama que se é.

e que cada acontecimento não é uma abstração, mas sim o que cada um realiza dentro da sua dimensão pessoal. São essas duas dimensões que passam a estruturar toda a teoria orteguiana da vida biográfica.

Em um primeiro momento²⁰⁸, Ortega fala de uma determinação presente na vida, referindo-se a uma lei que está atrelada a um processo interno de ordem psicológica, chegando a afirmar categoricamente que a vida humana é vida psicológica²⁰⁹. E mais, fala de um imperativo vitalista que seria algo muito próprio do homem contemporâneo como uma forma de elevar a vida como princípio da realidade. Seria um esforço de viver para a vida mesma, e não mais para o que dela deriva²¹⁰. Essa ideia de vida psicológica é superada por Ortega pela compreensão da vida biográfica que tem uma constituição fundamentalmente histórica e vivencial.

A dimensão histórica da vida, na teoria vital de Ortega, aparece principalmente pelo interesse do filósofo na vida cotidiana²¹¹ enquanto busca compreender o fundamento de uma teoria filosófica da vida pelo dinamismo histórico que marca a trajetória da vida pessoal dentro de um determinado tempo de vida. O conceito de história será compreendido na obra orteguiana via conceito de geração²¹²: nela a dimensão da temporalidade se faz presente e a constitui na relação direta com o homem de uma época. Com isso, Ortega busca romper com teorias da vida que sejam posteriores à própria compreensão da dimensão pessoal do viver.

²⁰⁸ Ainda sob influência do vitalismo nietzschiano, Ortega compreende a vida como processo interno que cumpre uma lei de desenvolvimento, porém essa lei não pode ser vista à moda grega, como contingência externa que determina os processos subjetivos.

²⁰⁹ Ao afirmar que a vida humana é psicológica, Ortega busca sustentar que, fora dela, a vida é outra coisa, interindividual, social, evidenciando a dimensão da convivência como uma dimensão vital do humano (Cf. BONILLA, 2002, p. 233). O princípio da nova ética proposta por Franz Brentano e as ideias expostas por Scheler em *Der formalismus in der Ethik* (1913) foram as guias da superação almejada por Ortega.

²¹⁰ Em *En torno a Galileo* (1933), Ortega reconhece que até então se tem vivido para a religião, para a ciência, para a moral, para a economia, porém não se tem vivido para a vida. Na Idade Média, Deus foi o valor supremo, enquanto, na modernidade, a cultura assumiu seu lugar, sendo ambos referência para pensar as questões vitais. O que se pensa sobre a vida nesses dois momentos será sempre com base nesses dois parâmetros que fundamentam o agir humano. Por isso, o esforço de Ortega será de elevar a vida ao estatuto de realidade por meio de uma compreensão metafísica da vida como realidade radical.

²¹¹ O cotidiano marca a dimensão histórica da vida pelo que se vive dentro da trajetória de vida de cada indivíduo. Por isso, o cotidiano estará diretamente relacionado à vida pessoal que acontece diariamente (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 25).

²¹² O conceito de geração exposto extensamente pela primeira vez em seu curso “En torno a Galileo” (1933) será fundamental para chegar à compreensão histórica. A história de geração é o principal método de investigação histórica que, pela análise da convivência de cada geração, chega à descoberta do espírito do tempo de uma geração. Cada geração é constituída por homens que são dotados de características físicas comuns, disposições e preferências, mas que marcam diferenças no seu modo de ser em relação às gerações que os antecedem. Ortega divide as gerações em três grupos: os jovens, os maduros e os idosos. Cronologicamente, são três tempos distintos da história humana, mesmo sendo contemporâneos. Aqui não está em questão o tempo cronológico, mas o tempo vital. Mesmo que todos estejam no mesmo espaço de tempo, a maneira como vivem esse tempo é distinta.

Quando Ortega fala de vida humana, ele está referindo-se à vida de cada um, à vida em sua dimensão pessoal e biográfica²¹³; porém não se pode confundir vida com biografia. A vida é uma realidade que possui uma estrutura biográfica que pode ser contada e narrada na sua dimensão imediata. Em *El hombre y la gente* (1939), Ortega esclarece que a vida a que ele se refere é a vida no sentido biográfico e não biológico²¹⁴, ou seja, é o que cada um faz de si através de suas escolhas, as quais não seguem uma lógica natural, mas dependem do que cada um faz em meio às possibilidades que lhes são dadas pelas circunstâncias em que vive. Nesse sentido, a biografia é a trajetória de vida que cada indivíduo traça através de suas escolhas.

Ortega reconhece que o caminho pelo qual ele trilha na estruturação do seu pensamento *raciovitalista* tem origem nas leituras por ele feitas sobre o tema da vida em duas principais correntes filosóficas: o idealismo²¹⁵ e a fenomenologia. Pelo idealismo, percebe que a *realidade radical* para pensar a vida humana se encontra na cultura; e pela fenomenologia, tal base está na consciência. Ambas perseguem uma realidade primeira que fundamente as demais realidades, mas negam em suas concepções a possibilidade de a vida ser essa realidade por entenderem que falta à vida um conteúdo racional. Para Ortega, tais correntes parecem mutilar o espírito humano e por isso decide fazer o caminho inverso. Ele parte da vida mesma e não da abstração conceitual. Ele estrutura seu pensamento pela via do vitalismo racional em que existência e circunstância fazem parte do mesmo acontecimento, da própria vida, mas sem desqualificar a razão nos assuntos da vida.

A vida de cada um, a vida biográfica, “es un organismo donde nada es inerte: todo lo que en ella se hace se hace por algo y para algo, queramos o no” (ORTEGA Y GASSET, O.C, v. IV, p. 580). Esse fazer por algo é o fazer do próprio homem que, livremente, é capaz de elaborar a si, porque esse fazer é sempre com vistas a realizar alguma coisa, e a radical realização é a própria vida. Para viver, o homem se cerca de muitas coisas, das circunstâncias às suas faculdades, e conta com elas para poder superar os desafios impostos pelo que lhe dificulta a realização da sua vida. Aqui a ideia de organismo é significativa, pois, quando se trata de um organismo, se faz referência a algo vivo, e a vida é sempre movimento. É esse fazer que fundamentará toda a concepção de vida biográfica, ou seja, é o que o homem faz da sua

²¹³ Para Marías (1983, p. 24), o sentido primário da vida não é biográfico, mas a biografia é uma dimensão que caracteriza a vida humana que se constitui pelo que cada um vai fazendo dessa realidade que acontece circunstancialmente.

²¹⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 51.

²¹⁵ Para Molinuevo (1984, p. 20), a ruptura de Ortega com o idealismo e seu método de salvação cobra sentido no intento de compreender que o caminho que ele faz de crítica a essa corrente filosófica é com o objetivo de recuperar a crítica da história pessoal.

vida ao longo da sua história. A biografia é sempre o fazer humano e é nesse sentido que Ortega apresentará as ações que o homem faz com vistas a conquistar sua vida.

Para fundamentar a ideia aqui defendida, da vida enquanto dimensão biográfica, consideramos necessário destacar as categorias desenvolvidas por Ortega que justificam a vida como biografia. Até os escritos de *El tema de nuestro tiempo* (1923), ele não demonstra ter claro o conceito-chave que marcará o seu pensamento histórico da teoria da vida. A vida até então ainda estava justificada por categorias que transitavam entre o biológico e o psíquico²¹⁶, como temos o emblemático conceito de espontaneidade que aparece fortemente na obra aqui referida. Assim, nos tópicos seguintes, vamos destacar as categorias que consideramos fundamentais dentro de uma compreensão biográfica da vida no intuito de sustentar a tese de que a biografia em Ortega é uma categoria antropológica pela qual se organiza toda a compreensão vivencial da vida humana.

4.1 Fundamentos antropológicos da teoria da vida biográfica

Marías²¹⁷ será um dos comentadores de Ortega que mais defende a presença de uma metafísica no pensamento orteguiano através do conceito de vida como realidade radical²¹⁸. No que tange ao fundamento, concordamos com o comentador, pois reconhecemos que existe em Ortega uma busca de propor um conceito-chave capaz de estruturar todas as demais compreensões no campo da vida. Existe, na gênese do raciovitalismo, uma concepção de realidade que antecede a preocupação histórica de Ortega com a dimensão circunstancial. Essa análise se justifica inclusive por ser esse um dos seus objetivos na superação da ontologia clássica por meio da historicidade da vida humana.

Em seu pensamento, Ortega vai sustentar que há uma realidade primária capaz de justificar todas as demais realidades, mas que não está na subjetividade do sujeito pelo pensamento, nem nas coisas pela sua manifestação objetiva, pois o que há de primário capaz de possibilitar o reconhecimento de tudo o que será definido como realidade é a vida. Esse será o

²¹⁶ Em *El tema de nuestro tiempo* (1923), vida é vida psíquica, movimento orgânico, vida interior em um meio biológico humano, impulso interior. Entretanto, essa concepção é superada com a definição de vida biográfica, em que o orgânico ou o psíquico são ingredientes da vida. O conceito de vida no pensamento de Ortega passa por quatro compreensões: a vida é ideal (escritos da juventude); a vida é pluralidade, situação, circunstância (*Meditaciones del Quijote*); a vida é impulso interior (*El tema de nuestro tiempo*); e a vida é facticidade, o que faço e o que me passa (*Qué es filosofía?*) (Cf. ARROYO, 1968, p. 133).

²¹⁷ Cf. MARÍAS, 1971, p. 26.

²¹⁸ Carvalho (2015, p. 167) afirma que o tema da vida ganhou densidade metafísica no pensamento de Ortega nos anos 1920, quando suas considerações foram inseridas na tradição filosófica do Ocidente.

argumento central de Ortega que lhe possibilitará propor uma forma de pensar que põe no centro da compreensão o acontecimento originário de tudo o mais: a vida em sua realização pessoal.

O caminho que Ortega faz para chegar a essa compreensão não passa por uma estruturação teórica via conceito de realidade, mas pelo reconhecimento da vida como realidade radical. Assim, o que Ortega faz é uma constatação, porque ela antecede toda e qualquer teoria, que nela tem sua gênese por meio da racionalidade humana que indaga, interpreta e define o mundo com base na dimensão da vida.

Vida humana, para Ortega, está em uma esfera individual e, portanto, é um acontecimento pessoal no qual todos os demais acontecimentos aparecem. Compreender a vida humana como realidade radical significa entendê-la como a vida de cada um; as demais vidas, para serem reconhecidas como tais, devem aparecer na vida pessoal. Comparada a um espetáculo, a vida do outro pode ser vista, mas não pode ser vivida por quem a vê.

Quando Ortega apresenta a vida como realidade radical, ele não está querendo justificá-la como realidade mais elevada, mas retoma a etimologia do conceito radical para esclarecer que se trata da raiz das demais realidades.

Al llamarla “realidad radical” no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz – de aquí, radical – de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra vida (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 47).

Não se trata de uma compreensão moral no sentido de a vida ser egoísta ou epistemológica, de ser solipsista, mas simplesmente uma condição sem a qual não é possível falar de realidades, pois se há realidades, é porque há o reconhecimento delas como resultado da abertura do indivíduo na relação com as coisas.

Diríamos que Ortega vai até às últimas consequências afirmando ser a vida a realidade primeira que precede até mesmo o pensamento, pondo todas as demais realidades frente à vida, situando-as como secundárias. No que diz respeito à realidade, a primeira que há é a vida como o grande acontecimento da existência humana. Todas as demais estão diretamente relacionadas a ela. O existir, referido por Ortega, é o existir na dimensão pessoal, “*mi vivir*”²¹⁹. Essa é a forma de compreender a vida que ele considerou ter superado o subjetivismo. Há uma realidade prévia ao mundo e ao sujeito: a vida. Por meio da experiência do viver, o homem

²¹⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 179.

descobre a si e o mundo, mas a vida antecede essa dimensão consciente. Certamente, essa é uma clara contraposição à concepção cartesiana de sujeito. Em um trocadilho, retomando Descartes, poderíamos entender: vivo logo existo.

Para Ortega, o pensar não é anterior ao viver, mas parte dele e, como tal, a vida passa a ser, em sua visão, a realidade indubitável. Todas as demais realidades supõem uma vida que as reconhece como realidade, portanto “la realidad radical que hemos encontrado, para en ella hacer pie firme, es la vida, la de cada cual” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 529). Por ser a vida uma realidade que toca diretamente a dimensão pessoal e nela se realiza, essa vida como radical inclui uma existência particular desse acontecimento e, enquanto tal, imprime no homem a responsabilidade sobre seu próprio existir, que se caracteriza pelo reconhecimento dessa realidade como indubitável, ou seja, a vida se impõe como certeza absoluta ao longo de toda a existência humana.

A vida como acontecimento pressupõe do homem a sua capacidade de agir para primeiramente conquistar a si mesmo com tudo que a sua condição de existência lhe possibilita. Por isso, na visão de Ortega, viver é trabalhoso, pois requer que o homem se ocupe sempre com assuntos que estão diretamente relacionados à sua presença no mundo.

A definição do que é a vida para cada um, seguramente, é o que faz Ortega trazer para o centro da sua teoria filosófica a vida como realidade radical. Nesse processo, ele busca apresentar as categorias que estão diretamente relacionadas a essa experiência vivencial que acontece originariamente em primeira pessoa. Ao inserir o tema da vida pessoal no campo da Filosofia, Ortega elabora uma proposta para que o homem contemporâneo passe a reconhecer a sua própria vida como questão fundamental, evitando o equívoco de partir de outras realidades que não sejam sua vida para significá-la e explicá-la. Considera ser o maior erro da Filosofia não ter buscado uma nova realidade que preceda todas as demais. Para Ortega, a realidade precedente é a própria vida e, por isso, a entende como radical. Assim, por considerar equivocada a ontologia presente no idealismo e na fenomenologia, ele decide buscar uma saída para pensar a vida no que ele considera ser a sua dimensão mais originária.

Criticando a fenomenologia²²⁰ e o idealismo alemão, Ortega passa a se dedicar ao tema da vida ao considerar que essas duas correntes filosóficas deixam uma lacuna na compreensão da vida enquanto acontecimento vivencial que escapa ao campo da teoria e que deve ser compreendida como realidade radical capaz de se ligar a todas as demais. Através da

²²⁰ A postura crítica de Ortega frente à fenomenologia de Husserl se contrapõe ao primado da consciência, sendo que, para Ortega, tal perspectiva não considera a vida em si mesma. (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 55-63).

vida o homem se comunica com todo o universo²²¹. Essa compreensão será fundamental para o que depois Ortega vai definir como vida biográfica, a partir da sua concepção de razão histórica²²².

Na lição X da obra *Qué es filosofía?* (1957), Ortega afirma que os conceitos de realidade desenvolvidos na ontologia tradicional não servem para esclarecer o que ele entende por vida humana, reforçando a necessidade de uma nova ontologia²²³ para adequar à sua teoria da vida. Realidade para os antigos corresponde à coisa, algo que possui um ser fixo, uma essência ou substância. O termo realidade radical não se adequa à ontologia tradicional de herança grega, porque a realidade à qual Ortega se refere como preexistente implica uma dinâmica que não se adequa ao que os gregos entendiam como ser. A ontologia grega é marcada por uma concepção de coisa como realidade fixa, permanente. Para Parmênides, ser vem de “*sedere*”, estar sentado, significando um estado de quietude. Para Ortega, esse conceito, que se expressa pela substância, não serve para pensar a vida, pois a vida,

[...] es la grande esencial inquietud. La vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, sino que está siempre pasando y aconteciendo, está constantemente siendo y des-siendo. De una realidad que nunca sólo es sino que siempre, además, des-es, que está siendo y desiendo, no debeira decirse que ‘es’ sino precisamente que ‘vive’ (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 526).

Essa dinamicidade da vida marca a dinâmica do existir humano ao ponto de Ortega reconhecer o movimento como sendo uma suposta substância²²⁴ da vida por não se reduzir a algo fixo. Assim, a vida é o que acontece no momento presente e pode deixar de acontecer no momento seguinte. Por isso, não há seres idênticos, pois o que o homem vive em um determinado momento não é seu modo de ser definitivo, não é um si mesmo, mas um momento, uma situação que sofrerá mudanças por alguma razão pessoal ou circunstancial.

A realidade pensada no campo da vida implica reconhecer que o viver é existir contando com o mundo, porque “[...] queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, está ahí, existe, re-siste” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 48). E, nesse sentido, viver

²²¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 50.

²²² Segundo Bonilla (2002, p.393), Ortega vê na razão vital e histórica o principal instrumento para conhecer o homem como ser biográfico e histórico.

²²³ Ortega vai entender o viver como o ponto de partida para o que ele chama de uma nova ontologia na qual a vida também passa a ser nova a partir de uma compreensão histórica das vivências pessoais (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 176).

²²⁴ A mudança não será uma experiência acidental, para Ortega, ela é uma realidade que se impõe ao homem como parte da sua vida, “en ella la ‘substancia’ es precisamente cambio” (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 40).

significa intimidade consigo e com as coisas, pois a vida integra a si e tudo que a constitui e a circunda, e o existir humano é um coexistir, ou seja, “todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia”²²⁵ (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 186).

Não são duas realidades paralelas, mas duas realidades que se constituem em relação uma com a outra, “el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actó sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 179). Isso porque o homem se descobre tendo que ser em uma conjuntura de determinadas circunstâncias. O ser estático passa a ser substituído pelo ser atuante: mundo e homem funcionando um sobre o outro. Sendo assim, a vida como realidade radical corresponde a

una realidad 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 le llama ‘vivir’, ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 179).

É na vida pessoal que todas as outras realidades aparecem e se manifestam, sendo o viver de cada um a experiência originária que possibilita o reconhecimento das demais realidades. É nesse sentido que, para Ortega, a vida assume o estatuto, na sua filosofia, de realidade radical, porque “la realidad de la vida consiste, pues, no en lo que es para quin desde fuera la ve, sino en lo que es para quien desde dentro de ella la es, para el que se la va viviendo mientras y en tanto que la vive” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 36). É a realidade pela qual todas as demais se dão, “todo que lo pretenda en algún sentido ser realidad tendrá que aparecer de algún modo dentro de mi vida” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 35). Todas as outras realidades supõem a vida pessoal, que provoca reações nas demais e tem em si um valor e um significado. Nesse sentido, para Ortega, vida será tanto o que se é quanto o que cada um faz de si mesmo e do mundo.

Tal experiência de pertencimento a si e ao mundo é que possibilita ao homem entender a vida como sua, caracterizando o viver como uma experiência única e intransferível, e, portanto, solitária. Daí explica-se a ânsia do homem por companhia na tentativa de fugir da

²²⁵ Nesse aspecto, Ortega parece concordar com Heidegger sobre o fato de que o homem é afetado pelas coisas que compõem o seu mundo. Esse mundo, para Ortega, será associado a temas, assuntos, por não ficar restrito aos aspectos corpóreos.

solidão²²⁶. Não ter a capacidade de pertencimento e de reconhecimento da vida como sua escapa ao campo da normalidade e chega à condição da loucura, em que o indivíduo não consegue dar-se conta da dimensão pessoal da vida, passando a viver fora de si pela incapacidade de compreender-se como autor de sua própria vida. A incapacidade de ver a vida como acontecimento pessoal leva o homem a equiparar-se aos demais seres vivos que não conseguem fazer esse reconhecimento. Ortega persegue, em toda a sua obra, essa dimensão ativa da vida como uma condição necessária para falarmos de vida humana. Assim, são atributos da realidade radical: o existir para si mesmo, no sentido de ser capaz de inteirar-se de si; o dado da evidência, que é a vida para o homem; e o ter que encontrar-se no mundo e nele dar-se conta de si mesmo.

Viver em primeira pessoa implica assumir o compromisso frente à existência pessoal, ao ter que eleger sempre determinadas formas de vida. Isso parece superar o que Ortega defende sob influência do vitalismo nietzschiano, quando compreende a vida como um movimento espontâneo de ordem biológica. Ninguém é substituível no acontecimento da vida. Cada um tem que suportar seus alvoroços, apurar suas amarguras, aguentar suas dores e fervilhar em seus entusiasmos²²⁷. Viver é uma experiência particular, porque “la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 65). As experiências de convivência não são capazes de transferir a responsabilidade da vida pessoal para um outro, sendo o outro sempre um absolutamente outro²²⁸.

Porém essa vida que é pessoal apresenta uma abertura a todas as demais realidades e nelas se manifesta, pois nenhum conhecimento é independente da vida humana, mas nela aparece através da abertura vivencial do homem frente ao mundo. Sendo assim, a experiência do sujeito vivente é uma experiência *altruísta*²²⁹, pois viver é abrir-se a tudo que envolve o homem nessa experiência do existir.

Certamente, para Ortega, esse é o principal fundamento filosófico do seu conceito de vida, pois, a partir dele, é que todas as demais realidades passam a ser pensadas. Tudo o que é realidade só é enquanto tal porque o homem, ao viver, a reconhece, de modo que a vida é a realidade originária. E mais, para Ortega, tudo que nela aparece será vida, vida porque passa a fazer parte do universo pessoal que a encontra.

²²⁶ A vida como solidão corresponde à vida como pessoal, ou seja, “la vida es soledad, radical soledad”. É um acontecimento único e particular que marca uma história de vida, porque cada indivíduo tem que viver a sua vida sem a possibilidade de transferir essa experiência vital para outra pessoa (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p.92).

²²⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 16.

²²⁸ A vida do outro será, para Ortega, sempre um espetáculo sobre o qual, diante dos seus dramas vitais, se tem apenas suposições dos sinais comunicados na relação entre os indivíduos (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p.46).

²²⁹ Ortega considera um erro associar a vida ao egoísmo, posto que, na verdade, o que acontece ao homem na sua trajetória de vida é um abrir-se ao mundo (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 130).

Ortega reconhece ser difícil partir dessa compreensão dentro da Filosofia, pois implica se desfazer dos conceitos antigos e abrir-se à intuição das coisas que estão sendo ditas sobre a vida²³⁰. Entretanto, o que ele propõe é o exercício de lançar o olhar para a vida mesma e percebê-la como de fato acontece, e não uma adequação a conceitos pré-existentes. É abrir-se à vida como um acontecimento único e pessoal.

4.1.1 A vida como acontecimento

Um dos principais conceitos que está diretamente relacionado à perspectiva biográfica em Ortega é a vida como acontecimento. Superando o conceito essencialista presente na tradição idealista, Ortega apresenta a vida pela via do consistir. A vida é o que consiste e, enquanto tal, consiste em acontecimento, pois a vida é o que acontece a cada um e, portanto, não há uma determinação nem anterior, nem posterior, pois ela vai se constituindo ao longo de toda uma trajetória de vida. Assim, “[...] vida es lo que le pasa a cada cual, lo que le acontece. Nos acontece a cada uno vivir y ese vivir se compone a su vez de innumerables acontecimientos que lo integran” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 521). Não há um acontecimento único, a vida é uma diversidade de acontecer, pois a cada instante o homem vivencia um tipo de acontecimento: pensa, sente, planeja e realiza coisas distintas. “Es él substantivo e incesante cambio, es puro acontecimiento, es ser hoy otro que ayer precisamente porque ayer fue eso que fue. El hombre va siendo esto y dejando de serlo para lo otro y dejar también de serlo” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 556).

Nesse sentido, para Ortega, a vida é um “fluxo contínuo” em que há sempre algo acontecendo, há sempre mudanças, porque “[...] el hombre ha sido siempre así: ha sido una cosa y luego otra, se ha embarcado en un ideal, lo ha agotado, y por haberlo agotado y en virtud de la experiencia que estoy e proporcionaba, ha ensayado otro” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 557). Será esse argumento da vida como mudança e acontecimento que levará Ortega à conclusão que marca definitivamente sua concepção biográfica de vida humana: o homem não tem natureza, mas história. É o fato de desconhecer essa realidade da vida que, para Ortega, faz com que o homem seja desconhecido, e o método para entender a vida humana na sua dimensão radical está na razão histórica²³¹ (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 557), porque essa razão, para ele, é uma razão narrativa, adequada à vida na sua dimensão temporal e dinâmica.

²³⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 420.

²³¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 557.

4.1.1.1 Entre o tempo cronológico e o tempo vital

Ortega concebe a vida humana diretamente relacionada à dimensão temporal que se define entre a determinação²³² e a liberdade. Por um lado, a temporalidade impõe à vida humana o passado, que muitas vezes atua de forma impositiva sobre a história dos indivíduos, pois a vida de cada um é marcada pela história de vida de outros que o antecedem. Por outro lado, sendo feita por cada um, a vida lança o homem para uma outra dimensão que está no campo da liberdade, que é a dimensão futura, *futurición*²³³. Assim, a vida humana se faz no futuro, posto que o homem sempre necessita fazer algo²³⁴.

A vida encontra-se alojada sempre em um presente, sempre no que cada um encontra-se vivendo, mas o que a define não é o momento presente, pois nada do que está posto assegura o que cada um pode viver no momento seguinte. Tudo está indeterminado e, portanto, imprevisível, sendo a vida uma “perpetua surpresa de existir” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 187). É nesse sentido que Ortega fala de um *tempo vital*²³⁵ que inclui passado, presente e futuro.

Mesmo que o futuro apareça como tempo determinante, o tempo a que Ortega se refere relacionado à vida é o *tempo vital* que integra passado, presente e futuro, sendo que os três tempos estão integrados no agora da vida de cada homem, ainda que se descubra o presente e o passado em relação ao futuro. Assim, as possibilidades²³⁶ não são indeterminadas, visto que, se o fossem, não seria possível ao homem tomar decisões, pois, para que se tome uma decisão, é preciso uma relativa determinação, a qual, para Ortega, aparece pela circunstância e, no caso do tempo, pelo passado individual e histórico que se manifesta na história de vida atual.

A vida está alojada no presente, no aqui e agora em que cada indivíduo se encontra ao passar a existir, mas o reconhecimento da vida como sendo um *quehacer* faz com que o futuro seja o tempo que marca profundamente a vida humana. Para o homem, a vida é uma pretensão, assim viver é para si o mesmo que projetar-se, lançar-se no futuro. No entanto, essa

²³² A vida humana nunca será determinada, mas, ao viver, o homem se depara com determinações que se apresentam na relação com a circunstância. Assim, uma vez que sua vida acontece com a circunstância, o homem transita sempre entre a liberdade e as determinações (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 205).

²³³ O futuro não é somente uma realidade que se impõe ao homem, mas também uma categoria ontológica da vida, pois, para Ortega, a vida como *quehacer* é o que ainda não é, ou seja, a vida é sempre pretensão de ser (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 191).

²³⁴ Esse fazer está diretamente relacionado à necessidade do homem de antecipar imaginariamente seu futuro através de um *projeto de vida* (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 175-176).

²³⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 324.

²³⁶ Enquanto o mundo se apresenta como fatalidade, a vida, pela liberdade, se apresenta ao homem com uma margem de possibilidades. Por isso, para Ortega, as escolhas são sempre escolhas possíveis (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 189).

experiência temporal não separa o homem do presente, muito menos do passado. Pelo futuro, o homem descobre o passado e dele carece para que realize seus projetos vivenciais. Sendo assim,

mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado, para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo este acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado, este hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y este a otro presente, en un eterno girar” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 207 - 208).

A prevalência do futuro na vida humana é razoável, porque o homem tem de preocupar-se constantemente com o que fará da própria vida, precisando decidir o que será no momento seguinte, ocupando sua vida sempre do que precisa ser a cada instante. Nessa compreensão de tempo orteguiano, parece-nos que o homem atribui a si próprio a responsabilidade de ficar sempre atento às suas pretensões de vida. Não se preocupar com a vida é, na leitura de Ortega, um risco que pode levar o homem ao descompromisso consigo e com tudo que envolve seu viver.

O futuro é, de certa forma, determinado pelas preferências que marcam as escolhas do indivíduo. Para Ortega, a preferência²³⁷ orienta a escolha pelo interesse, divergindo de uma visão tradicional do desejo enquanto busca de algo que já se viu. Para a visão orteguiana, isso seria um erro. Não se deseja algo pelo fato de tê-lo visto antes, mas porque existe no indivíduo uma preferência pelo que se deseja, postura que marca a perspicácia do homem, visto que o homem parece cego para o que não é da sua preferência, por isso o seu futuro passa a ser orientado por suas preferências. Na dimensão psicológica, o decisivo não é o passado de um homem, mas o seu futuro, o que ele deseja ser que se apresenta nos apetites, ilusões e desejos, sendo que todo viver é um incessante preferir e desdenhar²³⁸.

Associado à ideia de tempo, Ortega desenvolve o conceito de geração, tema relacionado à historiologia presente no seu pensamento. Para compreender o que é a vida cotidiana, é preciso considerar que essa vida diária se faz por homens que estão dentro de um universo histórico que acumula características comuns, mas que, pelas diferenças de tempo vivido, vão proporcionando mudanças na própria história de vida de cada um.

²³⁷ O fato de a escolha partir de um sistema de preferências significa que a ação humana está sempre limitada a um universo de possibilidades (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 208).

²³⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 209.

Em *Qué es filosofía?* (1929)²³⁹, Ortega vai desenvolver a ideia de geração diretamente relacionada à dimensão histórica do tempo vital em que passado, presente e futuro estão presentes na vida de cada um através da dimensão circunstancial e da escolha pela vida. Há duas dimensões na ideia de geração que serão fundamentais para entender a vida. Primeiro, a compreensão de que uma geração sempre é herdeira da que a antecede: ideias, valores, instituições e tudo que a circunstância de cada um abriga historicamente. Por conseguinte, existe em cada geração a possibilidade de superação de tal herança pelos indivíduos.

Cada geração representa um tempo histórico, uma trajetória vital que está muito relacionada ao tempo cronológico compartilhado pelos indivíduos que são contemporâneos. Nesse tema, Ortega já trabalha claramente com a concepção histórica de vida humana, considerando o homem substancialmente um ser histórico. Cada indivíduo compartilha do tempo em que vive, levando em si o passado vivido por outras gerações que o antecederam, e por essa razão “el pasado es presente, somos su resumen, que nuestro presente está hecho con la materia de ese pasado, el cual pasado, por tanto, es actual – es la entraña, entresijo de lo actual” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 55).

O conceito de geração expressa, na visão de Ortega, a efetiva articulação da história, que é o método fundamental para investigação histórica.²⁴⁰ Nesse ponto, Ortega se aproxima significativamente da História escolhendo como categoria fundamental para pensar a dimensão histórica da vida humana o conceito de geração. Ortega não está falando da História enquanto ciência dos fatos²⁴¹, mas da dimensão da vida que não acontece de forma isolada no sujeito que realiza os acontecimentos, sendo necessário, portanto, uma compreensão da História que esteja diretamente relacionada à vida humana. Compreender o homem a partir do conceito de geração é compreendê-lo com base em uma perspectiva tempo-circunstancial em que cada indivíduo não está isolado de uma estrutura de mundo²⁴². A explicação de uma realidade histórica está relacionada a um tipo de vida humana, vida esta que se constitui pessoal e circunstancialmente.

Para Ortega, a História deve deixar de ser exposição de múmias e converter-se no que ela verdadeiramente é: “[...] entusiasta ensayo de resurrección” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 72). Esse movimento traz o passado de volta, mas como algo vivo, que se faz presente

²³⁹ Nessa obra, diferente do *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega já apresenta uma aproximação muito mais clara do que será sua proposta filosófica ao unir História e Filosofia. Os temas relacionados à vida estão muito mais próximos de conceitos da História.

²⁴⁰ Ortega considera o conceito de geração fundamental para entender as mudanças que caracterizam a vida humana (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 10).

²⁴¹ Como ciência, a História é a análise dos fatos a partir de um determinado olhar teórico (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 237-238).

²⁴² Ortega fala de uma estrutura objetiva em que a vida acontece, no caso, corresponde ao mundo em que cada indivíduo vive a sua vida (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 33).

na história dos indivíduos, pois, segundo o método de geração apresentado por Ortega, o passado se atualiza na história de vida que presentifica os acontecimentos em forma de atualidade. Por isso a História será entendida por Ortega como a ciência do reviver o passado.

A geração como método de investigação histórico considera a vida pessoal como objeto de sua investigação ao partir da concepção de herança histórica. A história não tem como compreender os acontecimentos isolados, mas sempre interligados, pois as histórias de vida nunca são solitárias, estão sempre dentro de um tempo histórico, por ser o “el hombre [...] un venir de algo y un ir al otro algo” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 181). Essa ideia de herança histórica Ortega retira de Goethe, o qual entende o homem como herdeiro e não como sucessor. Assim, ao nascer, o homem encontra modos de vida que irão interferir diretamente no seu modo de ser.

Cada homem vive em uma atualidade, dentro de um tempo presente marcado por um sistema de crenças que, para Ortega, é o mesmo que mundo ou paisagem vital. Essa paisagem ou estrutura da vida muda em cada geração, porque a vida humana não é estática, posto que, como acontecimento, está sempre sofrendo mudanças, as quais variam o tipo de homem de uma determinada época, pois o destino humano é marcado pela historicidade da sua vida. Ademais, a realidade histórica avança pelo que Ortega vai chamar de *razão vivente*, que é uma razão dialética, uma vez que cada geração emerge da geração anterior que a predetermina.

A ideia de passado está relacionada às limitadas possibilidades da ação humana, pois o passado atua de forma negativa sobre o homem, limitando o que ele pode ser, por ser o que ele deixou de ser. Isso se faz presente para Ortega através da *experiência de vida*²⁴³, que significa o conhecimento do passado vivido conservado no *eu* pela memória e acumulado na atualidade. Implica dizer que a vida não se compõe somente do passado pessoal, mas também com os antepassados que se fazem presentes pela memória. Assim, a vida assume a dimensão de absoluta atualidade, sendo que o passado, ao atuar sobre o homem, se presentifica e, se é possível falar em uma natureza, ou identidade, para Ortega, essa seria o passado pessoal e coletivo que atua sobre a vida dos indivíduos particulares.

A realidade que a vida é adquire um saber que é experiência de vida. Isso não é uma invenção filosófica, mas do homem comum;

²⁴³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 44.

ese nombre dice muy bien que es el proceso mismo de nuestro vivir, que es la serie misma de las cosas que nos pasan quien nos enseña lo que es nuestra vida. Pero dice además que este saber no es como los demás, algo que queda fuera de nuestra viviente realidad, sino que entra a formar parte de nuestro vivir mismo o, dicho con otras palabras, que por uno de sus lados nuestra vida consiste en experiencia de la vida (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. X, p. 17).

Essa dimensão da experiência justifica uma outra dimensão da vida que é a acumulação. Para Ortega, a vida é acumulativa²⁴⁴, pois uma experiência gravita sempre sobre uma outra. Dessa forma, o saber vai se acumulando, sendo que esse saber possibilita a informação sobre a vida e sua modelagem.

A história entra na vida humana pela condição de mutabilidade própria do humano que, ao ter que elaborar a própria vida, vai sofrendo alterações. Essas alterações não estão restritas à individualidade, pois se estendem também à vida coletiva. Para Ortega, o homem nasce em um mundo vigente permeado de convicções coletivas²⁴⁵, em que a sucessão é o fato mais elementar da vida, porque “toda la vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores – viene de una vida y va a otra subsecuente” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 44).

Por essa razão, há sempre mudança no mundo, possibilitando acontecimentos distintos de ordem pessoal e coletiva, sendo o homem substancialmente histórico. Ortega vai falar de um *espírito do tempo*²⁴⁶ que corresponde às convicções comuns presentes no mundo vigente no qual o homem tem de viver. Isso equivale à estrutura do mundo, convicções ou horizontes. Mudar significa alteração no argumento do drama vital, e é essa capacidade de mudança do homem que garante a historicidade da sua vida presente em uma trajetória vital representada pela ideia de geração.

A vida também é cronologia²⁴⁷, porque existe dentro de um determinado espaço de tempo, marcada profundamente pela limitação e pelo fim. Mesmo o tempo vital sendo o tempo da vida, o tempo cronológico acompanha esse tempo vital, pois o que o homem faz de si atende ao tempo de vida, no entanto esse tempo não significa uma determinação no modo de vida. Mesmo havendo uma forma de unidade nas vidas que estão dentro de uma mesma cronologia, essa cronologia não garante que todos tenham o mesmo modo de vida. As diferentes formas de

²⁴⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. X, p. 18.

²⁴⁵ Para viver, o homem necessita formar convicções, porém a sua existência compartilha *convicções comuns* que são soluções intelectuais que caracterizam o mundo vigente de cada homem (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 36; 52).

²⁴⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 52.

²⁴⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 45.

convivência exemplificam o que Ortega apresenta através do conceito de gerações que não atende à dimensão cronológica, mas vital.

Ortega vai comparar a vida humana a um filme que se constitui pelas experiências de vida que se acumulam ao longo do tempo e se conservam dentro da vida de cada um. É essa dimensão da “experiência de vida” que Ortega se propõe a elevar ao *status* de teoria²⁴⁸. Será esse *saber vital*²⁴⁹, que se constitui no tempo, que fará parte do programa filosófico de Ortega na sua proposta de razão histórica. Compreender o cotidiano que marca a vida pessoal é que interessará a Ortega; e mais, trazer essa discussão para dentro da Filosofia. Assim, ele vai afirmar que a Filosofia nunca se interessou pelo homem vulgar, ou seja, pela vida pessoal que se realiza no cotidiano da vida de cada um. Por isso, essa dimensão da vida espera uma reflexão plena da vida, com vistas a devolver seu profundo sentido. Por isso Ortega pretende, em seu programa de análise da vida humana, redescobrir a fundo o saber vital que milenarmente o homem vem construindo. Portanto,

és ese saber causante de que un segundo amor sea, por fuerza, distinto del primero porque sabe y a lo que fue este primero y lo lleva, por tanto, como enrollado dentro de sí. De modo que si usamos la imagen, como veremos, antiquísima y universal que nos presenta la vida como un camino que hay que correr o recurrir – de ahí expresiones como ‘cuso de la vida’, *curriculum vitae*, tomar una carrera, etcétera – diremos que conforme caminamos, el camino que es nuestra vida, ese camino lo conservamos y lo sabemos, esto es, que el camino de la vida ya recorrido se va enroscando o envolviendo o enrollando sobre sí mismo como un *film* y al llegar al término de la vida el hombre se encuentra llevando sobre su espalda, diríamos, pegado a ella, todo el rollo o *rolo* de su vida vivida – es decir, que se encuentra cargado con la ‘experiencia de la vida’, como la uva en la hora vendimial del otoño ha acumulado y conserva dentro de sí todos los soles del estío. Este jugosísimo tema, la “experiencia de la vida”, está prácticamente intacto, no ha sido nunca hasta ahora elevado a teoría y nos dará bastante que hablar en este curso”. (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 679).

Certamente, essa é a grande pretensão de Ortega: elevar à teoria a vida cotidiana, fazer com que o acumulado ao longo da história de vida seja considerado como elemento importante para reflexão, pois a vida, no seu entendimento, tem importância em si mesma.

²⁴⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 679.

²⁴⁹ O saber vital, para Ortega, corresponde à capacidade humana de saber a que ater-se. É o conhecimento sobre si e sobre o mundo que permite conduzir a vida sem perder de vista a capacidade de gerir a própria história. O contrário seria a desorientação que impossibilita o protagonismo da vida (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 589).

4.1.2 Entre a dramaticidade e a satisfação

Enquanto acontecimento, a vida humana será definida por Ortega como drama²⁵⁰, por ser o drama uma experiência marcada pela insegurança do que as incertezas dos acontecimentos podem gerar ao longo das escolhas e das vivências de cada pessoa. Certamente, essa será uma das categorias centrais na compreensão da vida biográfica, pois somente uma realidade marcada pela dramaticidade vive sob o risco da incerteza da não realização do que se projeta a ser²⁵¹. Ortega chega a falar na individualidade como uma *utopia* por não se realizar totalmente, porque o homem tem a incerteza em sua condição de existir – retomando um dito popular do século XV: “sólo me es seguro lo inseguro e incerto” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 33). Ser homem não é uma garantia dada pela existência, mas é sempre possível o mais radical de todos os retrocessos da história humana: o regresso do homem à escala animal.

A saída do homem da dimensão animal²⁵² em que ele se encontra ao passar a existir é garantida por sua capacidade de pensar a si mesmo, e “sin retirada estrategia a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 42). Esse pensamento a que Ortega faz referência não diz respeito somente à construção de ideias sobre o mundo, mas a uma tomada de consciência da insegurança da vida, que implica sempre um pensamento de alerta; e isso marca profundamente o destino humano.

Para Ortega, a concepção de *homo sapiens* do século XVIII deve ser substituída pela de *homo insciens*²⁵³. A ignorância²⁵⁴ parece muito mais coerente para o homem do que o domínio das coisas pelo pensamento, visto que ele não sabe tudo de que necessita para viver. O pensamento não é um regalo natural que o homem encontra, mas algo que resulta da necessidade que ele tem de organizar suas atividades psíquicas, não sendo o pensar um dom natural, mas uma conquista laboriosa, precária e volátil do homem. Sem essa atividade, o homem não consegue escapar da escala zoológica, por isso o viver é um constante vigiar a si mesmo. Com isso, Ortega constrói uma leitura pragmática do pensamento, como algo elaborado

²⁵⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 36.

²⁵¹ Segundo Arroyo (1968, p. 229), a razão histórica se preocupa com essa dimensão biográfica que envolve situação e facticidade.

²⁵² Em *Meditaciones de la técnica* (1939), Ortega traça o processo evolutivo do homem à condição humana, ao destacar que a vida animal consiste na evolução natural e na dependência do meio em que vive; já o homem, ao superar a dimensão biológica a que circunstancialmente está submetido, inicia um processo de reconhecimento da sua personalidade, distanciando-se do animal por sua capacidade reflexiva. Porém, essa capacidade humana de reflexão e criação tem sua gênese na problemática indeterminação da vida.

²⁵³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 35.

²⁵⁴ Cf. *Porque se vuelve a la filosofía* (1930); O.C., v. IV, p. 590.

pelo homem com a finalidade de superar a condição em que ele se encontra, o drama de viver na insegurança que é própria da vida humana.

A vida aparece ao homem como problema, pois, ao se deparar com o mundo, o que lhe é dado de imediato é um problema: a própria vida como *quehacer*²⁵⁵. Seu existir está dado, mas o modo como vai realizar sua vida não está determinado. A única determinação que encontra está no universo circunstancial que compõe sua vida, mas que não é sua vida. O que está dado é a determinação do agir frente às coisas, mas não é presente aquilo que tem de fazer. Certamente, isso caracteriza muito bem a dimensão dramática da vida, visto que o homem caminha sempre em uma pequena margem de segurança, mas que não é suficiente para assegurar toda a sua trajetória de vida, por ter que conquistar a cada momento a si mesmo ou, como o próprio Ortega afirma, o homem tem que ganhar a vida²⁵⁶.

Viver é um ato da vontade²⁵⁷ que provém da necessidade²⁵⁸ e da adequação²⁵⁹. Para Ortega, a vontade manifesta o *pulso vital*²⁶⁰ do indivíduo pela necessidade de modificar a realidade, corrigindo e ampliando suas necessidades orgânicas. Essa compreensão do desejo como força vital se encontra um pouco mais desenvolvida em *Meditaciones de la técnica* (1939). Nesse escrito, ele apresenta o viver como a necessidade originária e as demais atividades como consequências dessa escolha primeira²⁶¹.

No primeiro momento do pensamento de Ortega, essa ideia de desejo vital está bastante associada a uma compreensão vitalista da vida e da cultura²⁶². A cultura consiste em fatos orgânicos subjetivos que cumprem leis objetivas que se moldam a um regime *transvital*²⁶³, ou seja, provém de atividades biológicas, como o desejo e o pensamento, mas que não têm um fim em si mesmas. Pensa-se sempre alguma coisa, assim como deseja-se sempre algo. São funções biológicas que emanam do sujeito, mas que dependem de fatores externos para se

²⁵⁵ Esse conceito é central para compreendermos a dimensão biográfica da vida, pois sendo a vida uma tarefa, isso significa que está por ser feita, “la vida es quehacer” (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 13). Como o homem faz e o que o leva a assumir essa tarefa vital, parece-nos ser o que faz Ortega relacionar drama e esporte, circunstância e liberdade.

²⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 41.

²⁵⁷ Tanto em *El tema de nuestro tiempo* (1923) como em *Meditaciones de la técnica* (1939), é sempre o querer fazer algo. É por meio dela que o homem modifica a realidade.

²⁵⁸ Para Ortega, a vida é necessária no sentido subjetivo como escolha deliberada. Viver não é uma necessidade imposta, mas resultado do desejo humano de continuar existindo (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 16).

²⁵⁹ O homem tem a capacidade de modificar a realidade para adaptá-la às suas necessidades orgânicas e subjetivas.

²⁶⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 100.

²⁶¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 16.

²⁶² Nesse momento, ainda é evidente a influência do culturalismo neokantiano e do vitalismo nietzschiano em Ortega, ao associar a vida à cultura. Ao longo dos seus escritos, vamos percebendo, principalmente depois da década de 1930, que a vida aparece como categoria antropológica profundamente marcada por reflexões que associam vida e história.

²⁶³ São as leis objetivas que ultrapassam a utilidade biológica e que são válidas por si mesmas, tais como: a justiça, a verdade, a retidão, a moral e a beleza (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 103-104).

desenvolverem. Entende Ortega que existe uma série de fenômenos vitais de dupla dinamicidade, de necessidade mútua: por uma parte, são produtos espontâneos do sujeito vivente; e, por outra, levam em si a necessidade de se submeterem a um regime de leis objetivas. O exemplo clássico é o pensamento: “para ser verdadero [...] necesita coincidir con las cosas, con lo transcendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy” (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 102).

A experiência do desejo vital está diretamente relacionada à ideia de vida como *quehacer*, que requer do homem o exercício da sua capacidade criativa, por ser o homem o que é e o que faz²⁶⁴. A consciência do existir é, para Ortega, o grande descobrimento que possibilita ao homem caminhar no mundo como homem livre, em parte, das inúmeras determinações circunstanciais. O termo *nuestra vida* significa, portanto, a tomada de posse da vida pessoal ao percebê-la e senti-la, marcando, dessa forma, uma distinção em relação a todos os demais seres vivos. “Vivir es saber que lo que hacemos, es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 185).

Nesse primeiro momento, Ortega realiza uma aproximação do biológico à cultura, das funções orgânicas à ação do homem, as quais são integradas pela realidade radical: a vida. O fenômeno vital tem duas vertentes: o biológico e o espiritual. Com isso, Ortega recusa a cisão feita na modernidade entre o orgânico e a cultura, ou entre a vida infraespiritual²⁶⁵ e a transvital²⁶⁶. No entanto, em sua compreensão, há uma interseção entre ambas, de modo que ele não reconhece a cultura cindida das funções orgânicas e, portanto, para ele, “no hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad” (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 105), visto que a cultura também está submetida às leis da vida, não podendo ser pensada objetivamente somente por leis transvitais. Fundamentado nessa perspectiva vitalista, Ortega acredita que o homem não escapa da estima puramente vital, sendo “urgente dar fin a la tradicional hipocresía, que finge no ver en ciertos individuos humanos, culturalmente poco o nada apreciables, una magnífica gracia animal” (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 134).

Mesmo seguindo uma perspectiva vitalista, Ortega já preludia o tema da história em *El tema de nuestro tiempo* (1923), ao reconhecer que a vida como mudança²⁶⁷ é história.

²⁶⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 183.

²⁶⁵ Sinônimo de vida espontânea, corresponde à vida no sentido biológico, sem nenhum sentido e valor fora do organismo (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 104).

²⁶⁶ Que não tem o biológico como fim em si mesmo, no caso, são os elementos da cultura (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 103).

²⁶⁷ Ortega, em 1923, já entende que a vida é essencialmente ação e movimento (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 137).

Diríamos que a espontaneidade²⁶⁸ presente na concepção vitalista de vida humana é substituída pela categoria de responsabilidade. Diferentemente da vida do animal, a vida humana não está pré-definida, ela precisa ser realizada, elaborada através da ação livre do homem. A preocupação com o biológico parece superada em Ortega quando a vida passa a ser definida como biográfica, atribuindo ao homem a estrita responsabilidade²⁶⁹ pelo seu viver, sendo ele responsável pela trajetória que realiza através de suas escolhas.

O homem como “um fabricante nato de universos”²⁷⁰ sente a necessidade de construir não somente o mundo em que vive, mas também a sua própria vida. Marcado pelo não ser, o homem vive, porque decide permanecer elegendo para si o que pretende ser. Essa decisão o leva a um agir sem descanso, sendo, em parte, um peso que o homem tem de suportar e conduzir ao longo de toda a sua existência²⁷¹. Cabe esclarecer que a vida como algo a ser feito não é uma determinação da circunstância, pois compete ao homem decidir a cada instante o que fará da sua própria vida. A atualidade da vida corresponde ao que cada um faz de si, porque,

no es dada hecha [...] Pero consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades. El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 205).

Essa decisão frente à vida é intransferível e não cabe a um outro a tarefa de decidir sobre a vida pessoal e, se assim o é, “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” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 27). Essa experiência vital reforça o argumento da vida como drama, por trazer ao indivíduo a consciência da insegurança que acompanha todo o seu existir, pois a vida não consiste no que está aí, mas no que acontece, no que cada um faz do seu existir. Eis o paradoxo da condição humana, por ser “el hombre [...] la única realidad, la cual no consiste en ser sino que tiene que elegir su propio ser” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 51). Esse argumento é o que melhor sustenta a vida na sua dimensão biográfica, pois o

²⁶⁸ Ortega fala de uma espontaneidade biológica, que certamente estaria mais próxima de uma compreensão vitalista da vida humana e que aparece principalmente em sua obra *El tema de nuestro tiempo* (1923). Além disso, nos escritos históricos, o sentido dado a esse termo tem uma conotação mais voltada para a liberdade de ser própria de uma vida biográfica.

²⁶⁹ O termo responsabilidade aparece diretamente relacionado à biografia, porque viver é responsabilidade individual, já que cada indivíduo é responsável pelo que faz da sua vida (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 51).

²⁷⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 39.

²⁷¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 189.

homem, para ser algo, carece de fazer, porém o que fará não está prefixado biologicamente, cabendo-lhe a inteira responsabilidade do que faz de si mesmo.

Por não caminhar sobre um mar de certezas²⁷², a ação do homem se sustenta em algumas convicções que buscam amenizar a insegurança que lhe é própria por meio de um horizonte de verdades sobre o mundo. Ao formar convicções, o homem constrói um conjunto de seguranças pelas quais ele passa a organizar a sua vida.

Viver é, na concepção de Ortega, estar sustentado em alguma convicção. As convicções representam o universo de certezas que geram segurança, possibilitando ao homem continuar existindo sobre algo que lhe parece importante para lidar com as indeterminações da vida. Ortega distingue a convicção positiva da negativa. Esta corresponde ao pouco grau de importância que as convicções desempenham no agir humano, elas são consideradas ideias duvidosas, que não asseguram ao homem as bases para a construção de sua vida. Já a certeza, a convicção positiva, é o que caracteriza a crença. Essa relação se estabelece segundo o argumento de que a relação do homem com as crenças consiste em contar sempre com elas ao longo da sua existência.

O tema das convicções aparece diretamente relacionado ao conceito de vida como escolha deliberada em que o homem decide viver, mesmo em meio às adversidades que as circunstâncias impõem, dificultando a sua permanência no mundo. Decidir não provém simplesmente de um impulso aleatório, mas, segundo Ortega, a decisão por algo requer sempre convicções do que são as coisas e os homens. Isso ocorre porque o homem está sempre em alguma crença e a *estrutura da vida*²⁷³ depende dessas seguranças que se expressam em suas crenças. A crença²⁷⁴ não é um mecanismo intelectual, mas uma função vivente de orientação da conduta da vida.

Para Ortega, na crença se está, ou seja, não é algo em que se pensa para agir, por isso não se reduz à dimensão cognitiva, sendo uma ideia que motiva a ação, a tal ponto que o homem se orienta por ela sem necessitar de um esforço mental. Por isso, Ortega compreende a crença como um fenômeno vital com o qual o homem conta sempre²⁷⁵, pois vive-se dela. Ele a

²⁷² Uma das categorias que define a vida biográfica é a insegurança. Esse tema está bastante presente na concepção de vida de Ortega, sendo, para ele, a motivação do agir humano (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 36).

²⁷³ Ortega fez referência a duas estruturas: a estrutura do mundo, que é o conjunto de convicções que o homem encontra no mundo; e a estrutura da vida, que são as convicções pessoais (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p.41-43).

²⁷⁴ Em seu curso sobre *Ideas y Creencias* (1934), publicado no diário argentino *La Nación* (1936), Ortega apresenta as crenças como a base sobre a qual a vida acontece. O homem necessita sempre contar com elas para dar sequência ao seu agir no mundo. Assim, as crenças são fundamentais para a conduta humana, pois delas advém a orientação do homem frente ao desafio de sua existência. Ortega afirma inclusive que as crenças “no son ideas que tenemos, sino ideas que somos” (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 23-38).

²⁷⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 26.

considera o estrato básico mais profundo da arquitetura humana, tanto que, para analisar uma época, é preciso conhecer as crenças que conduziram a ação dos homens no tempo investigado.

Usando a metáfora da terra firme²⁷⁶, Ortega afirma que é na crença que acontece a vida, pois possibilita que o homem esteja no mundo com uma margem de segurança. Quando a realidade passa a ser problematizada, aparece o que ele chama de dúvida²⁷⁷. Nela, o homem passa a viver inseguro, carecendo de ideias que lhe deem estabilidade. O homem em dúvida encontra-se em um abismo, caindo, sem certezas. Por isso, forçosamente, na dúvida, o homem se agarra ao intelecto, buscando criar ideias que sejam capazes de reordenar o seu viver. O mar de dúvida²⁷⁸ é a figura metafórica encontrada por Ortega para visualizar o estado de insegurança do homem ao carecer de certezas que assegurem o seu viver, isso, porque, no fundo, o homem é crédulo, sua vida é formada pelas crenças que possui. As crenças,

[...] constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos” (ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 29).

Quando uma determinada certeza é posta em dúvida, nasce a crise²⁷⁹, ou seja, aquela ideia, que antes orientava a conduta de uma pessoa ou grupo social, não é mais creditada²⁸⁰. O homem em crise encontra-se entregue ao caos da pura circunstância. É o que Ortega chama de lamentável desorientação²⁸¹. No entanto, a positividade da descrença está na possibilidade que

²⁷⁶ Metaforicamente, Ortega compara crença à terra firme para justificar que, na crença, o agir humano acontece sem problematização. Não se questiona se a terra está ou não firme para caminhar, simplesmente se caminha até o momento que o caminho traga alguma insegurança e incerteza (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 34).

²⁷⁷ Esse termo aparece muitas vezes na obra de Ortega e quase sempre relacionado a Descartes. Contudo, quando nos referimos aqui a tal expressão, queremos elucidar a dimensão da incerteza ou insegurança que marca a relação do homem com o mundo; não nos propomos a fazer nenhuma discussão metodológica do conceito. Anterior à dúvida metódica existe, para Ortega, a dúvida sobre a própria vida, sobre o que cada um faz de si em meio ao mundo que o desafia sempre (Cf.; ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 516-517).

²⁷⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 632.

²⁷⁹ É a experiência humana que, de certa forma, põe o indivíduo em contato com a sua condição de indigente, no sentido de que nada na vida é tão seguro que possa dar uma certeza definitiva de como será a vida de uma pessoa. Na crença, há sempre o risco da mudança por razões pessoais e circunstanciais. A crise é a experiência de dúvida em que, na analogia do naufrágio, o homem se vê perdido, tendo que buscar mentalmente novas ideias que justifiquem seu agir a ponto de dar uma segurança tal que não precise pensar sobre elas (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 34-38).

²⁸⁰ O exemplo clássico por ele apresentado é o cristianismo a partir do século XV. O surgimento de teorias científicas nesse mesmo período, como a de Galileu e Copérnico, assim como a teoria filosófica de Descartes, dois séculos depois, significa que aquela forma de pensar própria do mundo medieval não corresponde mais à exigência daquela geração. Nesse período da História, “o homem faz com que a razão pura sirva de base ao sistema de suas convicções. Se vive da ciência” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 86).

²⁸¹ É o mesmo que não saber o que se passa (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 119).

ela oferece ao homem de buscar novas ideias, porque, “para que el hombre deje de creer en unas cosas es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 91).

A vida se define, assim pensa Ortega, por meio das convicções, do repertório de opiniões que o homem tem sobre o mundo. Tanto que, em sua visão, não há vida humana sem interpretação do mundo e de si mesma, assim como é impossível pensar a vida para o homem sem convicções últimas. Nas questões mais importantes da realidade, o homem tem de possuir uma opinião, um pensamento, pois disso dependem suas decisões, sua conduta e sua vida. Isso porque ter uma opinião sobre “una cosa no es sino saber a qué atenerse sobre ella, esto es, fijar *mi posición sobre la cosa*” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 94. Grifo do autor).

Ortega fala em dois princípios que possibilitam a construção da história: a dimensão construtiva do homem frente ao mundo; e a mudança do mundo que gera mudança na estrutura do drama vital. Da mesma forma que o homem sempre está fazendo o mundo com base em suas convicções, o homem também é, por ele, constantemente modificado, mudando sempre a sua estrutura de vida. Essa dimensão do individual e do coletivo é outro drama com que o homem lida, pois, ao mesmo tempo em que cria mundos para si, essa criação acontece em meio ao que já se encontra estabelecido, tendo o homem que lidar com a fatalidade do mundo²⁸². Assim, os mundos não são oriundos somente de um exclusivo processo de liberdade, eles também são produzidos de acordo com o horizonte com que cada um se depara em sua vida, pois toda vida humana está ancorada em outras vidas – vidas que a antecedem e vidas que a sucedem. No entanto, o cuidado²⁸³ com a vida deve sempre estar presente através da preocupação com o próprio viver.

Drama, portanto, na literatura orteguiana, não corresponde a uma metáfora²⁸⁴, mas a uma realidade vital que o homem enfrenta ao dar-se conta da sua vida que originariamente é um problema presente ao longo da sua existência. A principal metáfora usada por Ortega para

²⁸² Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 188.

²⁸³ Ortega prefere o sentido dado no espanhol antigo em que cuidado significa preocupação. No idioma usual, essa palavra indica angústia, momento difícil, porém, para Ortega, preocupar-se significa levar a sério aquilo que gera a preocupação (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 571). Uma vida despreocupada vive à deriva, subjugada pelas correntes sociais (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 214). Esse será um dos temas mais explorados em *El hombre y la gente* e em *Rebelión de las masas*.

²⁸⁴ De acordo com Martín, a filosofia de Ortega não é metafórica. Contudo, é possível identificarmos em seu pensamento filosófico o uso de metáforas como um procedimento explicativo que o filósofo utiliza para fazer referência a algumas realidades que parecem difíceis de compreender. Isso porque, para ele, a metáfora vai além de um recurso estético, que pode ser requerida para compreender e explicar qualquer coisa que escape à compreensão imediata, ou como ele mesmo afirma, pode ser um procedimento intelectual pelo qual se consegue apreender o que está longe da nossa potência conceitual (Cf. MARTÍN, 1999, p. 353-359).

explicar essa realidade da vida é a do náufrago²⁸⁵. Naufragar é ser lançado em um ambiente que exige do tripulante um esforço para sobreviver, equiparando-se ao homem ao viver, pois, não sabendo o que pode lhe acontecer, precisa se esforçar para superar o drama de existir desprovido de certezas.

Não sendo mais que sua própria vida, cabe ao homem decidir o que dela fará a cada instante. Entretanto, o homem não somente tem de decidir sobre si e sobre as coisas, como tem de determinar o que vai ser. Esse é o mais grave do fazer humano, pois consiste no que ele escolhe para si diante das diversas possibilidades de ser que ele pode inventar ou que a ele se apresentam.

A vida humana não está aí como está a vida para os demais entes naturais que mudam necessariamente dentro de uma certa previsibilidade. Assim, cabe ao homem criar possibilidades que assegurem minimamente suas decisões. Com isso, Ortega desaloja a reflexão sobre a vida da ontologia para a existência, ao considerar que não cabe buscar o que a vida é, mas sim procurar saber como ela acontece.

Viver é ver-se obrigado a decidir o que se quer ser e o que fazer em um futuro imediato, isso por três razões fundamentais:

La vida no es dada hecha sino que tiene que hacérsela cada cual y el espíritu del hombre no es primariamente espectador de su existencia sino autor de esta: tiene que ir la decidiendo de momento a momento (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 230).

La vida es en su más primaria esencia interrogación, o, lo que es igual, inseguridad, o lo que es igual, imposibilidad de contentarse con las cosas, con lo que está ahí ahora y *forzosidad de anticipar lo que serán* (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 231, Grifo do autor).

La vida es primariamente encontrarse uno sumergido entre las cosas y mientras es sólo eso sentirse absolutamente perdido. La vida es perdición. Mas por lo mismo, obliga, queramos o no, a un esfuerzo para orientarse en el caos, para salvarse de esa perdición (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 232).

Ortega apresenta a ideia de que a vida apresenta sempre problemas de natureza prática e teórica. Os problemas práticos envolvem a necessidade de adequação do mundo às necessidades vitais do homem dentro de um programa de existência, “es aquella actitud mental en que proyectamos una modificación de lo real, en que premeditamos dar ser a lo que aún no es, pero nos conviene que sea” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 66). Contudo, o conhecimento

²⁸⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 32.

é também um problema, cuja natureza é teórica, por meio do qual se busca saber como as coisas são. Para Ortega, a teoria é atividade cognitiva que tem como finalidade problematizar o ser das coisas. O conhecimento significa o esforço do homem em extrair do caos um esquema de ordem correspondente às convicções vigentes sobre o cosmos. Querendo ou não, o homem vive com convicções e de convicções, sendo a vida “absoluta convicción” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 231).

Tejada (2003) afirma que o homem-náufrago caminha através dos problemas da vida, que são sempre desestabilizadores e flutuantes como o elemento líquido, mas esse homem nunca perde suas circunstâncias²⁸⁶. Nesse sentido, Ortega afirma que a vida é luta, conquista e ação do homem para conquistar, ganhar a própria vida. Ser requer do homem sua própria atuação, “el hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo” (ORTEGA Y GASSET, 1965, p.46). Pela existência lhe é dada a abstrata possibilidade de existir, “porque el ser del hombre no le es dado, sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparable con las especies animales” (ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 44).

O humano, portanto, não é seu corpo, nem sequer sua alma. Ambos, para Ortega, correspondem a uma coisa. Contudo, para o homem, a vida não é uma coisa, senão um drama, sendo assim

el hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama! Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p.32).

Para Ortega, na aventura do viver, o homem busca a felicidade, porém essa é uma luta que tende a seguir por toda a vida, pois a felicidade plena escapa ao ser humano, porque a vida é indeterminação e isso aparece como um problema que põe o homem como ser angustiado, por isso Ortega afirma que “[...] donde no hay angustia no hay vida humana” (ORTEGA Y GASSET, O.C, v. V., p. 697). Portanto, o homem necessita sempre lidar com essa experiência da angústia por ser a vida um grande problema. Ortega considera o homem o único ser infeliz, constitutivamente infeliz, mas que está cheio de ânsia de felicidade, “[...] todo lo

²⁸⁶ Cf. TEJADA, in. ZAMBRANO, 2011, p. 20.

que el hombre hace lo hace para ser feliz” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. X, p. 26). Isso por não ser adaptado à circunstância, não coincidindo seus desejos com o mundo em que vive, pois, se assim o fosse, o homem, para Ortega, seria feliz.

Dentro desse universo do *quehacer*, o homem não tem alternativa ao escolher viver, a não ser sempre estar fazendo algo, isso porque o abandono dessa atividade existencial o leva ao aniquilamento. Por isso, dentre os fazeres que o homem pode executar, está aquele que Ortega considera o mais terrível: o suicídio (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 694). Tirar a própria vida é uma possibilidade que está sempre à disposição do homem. O contrário implica sempre agir, conduzir a vida nas mais simples e nas mais complexas situações que a ele se apresentam.

Esse tema está também relacionado à dimensão dramática da vida em que Ortega nega a concepção existencialista da vida como nada ou somente como drama ou angústia. Para ele, se a vida fosse somente isso certamente o homem tenderia ao suicídio. Na raiz da vida há junto a “angustia” uma “in-finita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría y, especialmente su superlativo – la filosofía” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 1140). A vida, portanto, “[...] es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, ‘desesperación’ y fiesta, en suma, ‘angustia’ y ‘deporte’” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 1142, grifo do autor). Ortega não acredita no sentimento trágico da vida, como se essa fosse sua última finalidade e, por isso, ele percebe como arbitrária a posição trágica de Kierkegaard, Unamuno e Heidegger.

Certamente, essa dimensão do drama vital presente no pensamento de Ortega ganha outra perspectiva através da aceitação livre da penosa tarefa que a vida impõe ao homem que decide seguir vivendo. A essa decisão Ortega vai chamar de *deporte*²⁸⁷. Assim, entende que a vida não pode ser concebida como uma tragédia, mas como o meio pelo qual o trágico aparece como sendo uma das possibilidades do viver. Ortega afirma não acreditar que o “sentimento trágico da vida”²⁸⁸ seja a formalidade última do existir humano, afirmando que “la vida no es pues una tragedia. Es en la vida donde las tragedias se producen e son posibles” (ORTEGA Y

²⁸⁷Amoedo (2014) reforça a dimensão do esforço presente no conceito de *deporte* de Ortega, que se diferencia da característica do jogo pelo aspecto da distração. A vida como desporto significa uma vida dedicada a superar os limites que o próprio existir nos impõe. Não podemos deixar de atender, acima de tudo, ao lugar central que a categoria de *esfuerzo* tem nesta referência direta ao desporto e que permitirá o seu uso analógico nas considerações orteguianas sobre a vida, em termos biológicos e, mais estritamente, em termos antropológicos, com especial interesse no plano ético e no plano da compreensão filosófica do próprio filosofar (Cf. AMOEDO, 2014, p. 72). Para Molinuevo, o adjetivo “deportivo” utilizado por Ortega para definir a vida confere a ela um caráter dramático, porém não agônico no sentido trágico (MOLINUEVO, in. *El Espectador*, 2012, p. 27).

²⁸⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 1143.

GASSET, O.C., v. IX, p.1143). Ele considera essa ideia de sentimento trágico uma visão romântica e, como tal, arbitrária.

Para tanto, insere a categoria de *deporte* como outra dimensão que irrompe a dimensão biológica ao lançar o homem no campo do que ele deseja ser e não no que ele é. Para Ortega, essa dimensão marca o aspecto positivo que alivia o drama de viver. A vida marcada profundamente pela busca de ser faz com que essa busca seja não somente angustiante, mas também satisfatória, entusiasta, impedindo que o homem encare a vida de forma desesperadora.

Através da concepção de *deporte*, Ortega dá um salto na compreensão da vida, impedindo que seu pensamento caia em uma perspectiva existencialista. Ao mesmo tempo em que a vida é falta e desventura, ela também é entusiasmo e aventura, pois, na compreensão de Ortega, se não existisse na vida essa segunda dimensão, o homem certamente a abandonaria. Por isso, ela transparece a união indissolúvel entre angústia e exercício desportivo, ou seja, como angústia e, ao mesmo tempo, conquista entusiasta. Essas duas dimensões revelam que o homem está vivo, pois, sem vida, não há angústia e muito menos conquista. O fato de a vida ser compreendida como *deporte* não significa que a angústia deixe de fazer parte da vida humana, no entanto, mesmo sentindo angústia frente à vida, o homem aceita a tarefa de viver, aceita a vida como sendo esse esforço, transformando-a em “empresa”²⁸⁹ (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 218). Desse modo, se o homem continua na vida, é porque aceitou a penosa tarefa que ela é.

A ideia de *deporte* reforça o argumento de Ortega de que a vida não é somente desventura. O homem não se constitui somente na falta que está em sua condição de vida, mas também em sua capacidade de superação, a qual lhe permite encarar a vida com entusiasmo, ou seja, ao invés dessa falta ser vista como opressão, o homem a transforma em tarefa entusiasta por meio da qual vai encontrando sentido no seu fazer. Por esse motivo, transforma a vida em aventura. A ideia de *deporte* está relacionada à dimensão laboral da vida, pois significa superação da dimensão dramática do não ser. Assim, “para sentir la angustia es preciso seguir en la vida. Se yo me voy de la vida se acaba la angustia, la angustia deja de ser y con ella la vida. Pero seguir en la vida es aceptar libérricamente la angustiosa tarea. Y esto es la definición del esfuerzo deportivo” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 540). Nesse sentido, para Ortega, existe uma dimensão da vida que supera em parte essa dimensão dramática da angústia

²⁸⁹ Ortega vai chamar a aceitação do drama frente à vida de *empresa vital*, pois, mesmo a vida se apresentando com incerteza, o homem segue fazendo suas escolhas e atuando no mundo (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p.218).

que é a aceitação da elaboração da vida. Quando aceita a angústia, o homem dá um passo à frente por exercitar sua capacidade criativa e laboral.

4.1.3 *Entre a liberdade e a determinação*

A vida como criação²⁹⁰ pessoal somente é possível porque a liberdade faz parte da condição humana, sendo o homem livre para escolher e determinar como será sua vida. Essa ideia orteguiana está diretamente associada à de projeto vital, tendo como principal argumento a capacidade criativa que implica sempre o exercício da liberdade humana frente às inúmeras possibilidades que são apresentadas ao ser humano. Para Ortega, o homem, queira ou não, é livre²⁹¹, forçosamente ele necessita exercitar a sua liberdade, pois a vida implica sempre o fazer algo, e esse fazer pressupõe escolhas.

Em contraposição à ontologia tradicional²⁹², a ideia de liberdade reforça uma compreensão da vida humana como carente de uma identidade constitutiva e, por conseguinte, organizada em uma dimensão estritamente histórica. Paradoxalmente, o único ser fixo e estável na liberdade é a *inestabilidad*²⁹³. Não há no homem um estado permanente capaz de dar uma definição definitiva de como será sua vida. O como será vai sendo elaborado ao longo da história de vida que implica escolher possibilidades para viver. Isso, para Ortega, resulta em elaborar uma ontologia não *eleática*²⁹⁴, pois o homem é uma “entidad infinitamente plástica” (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 39).

A mudança não é algo accidental que depende de determinados fatores, ela é uma parte constitutiva da vida, sendo a vida “substancialmente” mudança²⁹⁵. É dentro dessa dimensão de instabilidade da vida que podemos compreender a sua dimensão projetiva que vitalmente é o mesmo que uma pretensão de ser dentro de um programa de existência que tem como aspiração escapar da condição humana de indigente²⁹⁶, que potencializa a dimensão da liberdade pela intenção de realizar um modo de existência, pois “es el hombre la única realidad,

²⁹⁰ Ortega usa também o termo *empresa vital* para reforçar a ideia de atividade realizada pelo homem para superar a experiência humana de angústia e falta. Esse termo será bastante utilizado nos seus escritos, sempre relacionado à dimensão laboral do homem no comprometimento com a realização do seu projeto de existência (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 218).

²⁹¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 39.

²⁹² O conceito de *res* foi estabelecido pela ontologia tradicional; o termo vai sempre conjugado com o de natura, como sinônimo ou princípio (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 30).

²⁹³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 39.

²⁹⁴ Da doutrina do ser como identidade (Cf. ORTEGA Y GASSET O.C., v. IX, p. 549).

²⁹⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 40.

²⁹⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 539.

la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 51).

Pela liberdade de ser, o homem tem a possibilidade de irromper o peso da circunstância ao realizar ações que não estejam objetivamente associadas ao atendimento de uma determinação circunstancial. Entretanto, na circunstância, a vida é insegurança. Contudo, nos parece problemática, em Ortega, a afirmação de que a vida é circunstancial, pois, se assim o fosse, certamente estaria completamente voltada para a circunstância, e não é isso que percebemos no seu pensamento sobre a vida. O correto é o que ele faz em *Meditaciones del Quijote* (1914), definindo a vida não pelo “como”, mas pelo “com”²⁹⁷. O decidir por isto ou aquilo é o que marca o caráter da liberdade do homem, e a atualidade do mundo em que cada um vive sua vida é o que limita essa liberdade. Nesse caso, se é livre para escolher isto ou aquilo, esta ou aquela forma de vida.

Por ter que escolher sua maneira de ser no mundo, o homem “*es por fuerza, libre*” (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 30). Viver é, portanto, sentir-se fatalmente forçado a exercitar a liberdade, pelo poder de decisão do que se pretende ser no mundo. Essa condição de liberdade presente no homem é considerada por Ortega como algo estupendo por oferecer a possibilidade de escolha do que se quer ser. Ao mesmo tempo em que a liberdade é um privilégio, é igualmente a atividade mais difícil para o homem, porque requer dele a responsabilidade sobre sua vida.

Isso significa que o homem tem, como ocupação fundamental, a necessidade de eleger para si o que ele quer ser. A cada instante, o homem tem de escolher o que fazer e o que ser, como uma necessidade própria da vida humana. É essa necessidade de escolher que imprime no homem a autenticidade da sua vida e o define enquanto humano. O imperativo da invenção é o imperativo autêntico da vida, e toda vida humana tem que inventar sua própria forma. Sem ela, a vida humana é falsificada.

É de Goethe que Ortega retira a ideia de vida como invenção de si mesmo, considerando a fantasia²⁹⁸ como a faculdade projetiva do homem. Ontologicamente, Ortega

²⁹⁷ O tema da circunstância já aparece diretamente relacionado à temática da vida em Ortega desde 1914, quando ele vai definir, em *Meditaciones del Quijote*, o homem como sendo com sua circunstância. Essa dimensão relacional será a grande contribuição da perspectiva antropológica orteguiana por ir além do simples espaço físico geográfico em que cada indivíduo se encontra ao viver. Na definição “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, Ortega anuncia, intuitivamente, toda a chave da sua dimensão antropológica que aparecerá no conceito de vida nos seus escritos seguintes (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010c, p. 77).

²⁹⁸ A fantasia é uma faculdade primordial para Ortega, porque, por meio dela, o homem tem a capacidade de projetar-se no mundo, criando realidades adequadas ao seu projeto de existência. Sem essa capacidade, o homem não teria como superar a escala zoológica, ficando preso às determinações circunstanciais. Essa capacidade está diretamente associada à dimensão da interioridade humana, a mesma que Ortega vai chamar de mundo interior,

associa o homem a um novelista²⁹⁹ por ter de inventar seu programa de existência, sempre, sem descanso. Associada a um gênero literário, a vida não tem uma raiz biológica, mas se faz mediante o que o homem vai realizando ao longo de sua trajetória de vida. Essa ideia da invenção reafirma o pensamento de que a fantasia é a faculdade primordial do homem. Comparada a um gênero literário, a vida humana é resultado da invenção livre, sendo o homem um novelista de si mesmo e, enquanto tal, inventa sua própria vida.

Nessa ideia de vida como novela, Ortega aborda um outro elemento da literatura: o protagonista³⁰⁰. Viver significa realizar a existência em primeira pessoa, e isso passa por um protagonismo individual, em que cada um é responsável, por sua conta e risco, por sua vida, não sendo possível transferir para terceiros essa atividade vital. O conceito de liberdade, em Ortega, insere-se em uma perspectiva criadora da vida humana como parte da constituição de si.

Além disso, no exercício da liberdade, o homem se depara com uma outra realidade que será central na perspectiva antropológica de Ortega, pois, ao mesmo tempo em que o homem é livre para fazer as suas escolhas, essa liberdade é limitada por um universo de possibilidades que favorecerá ou dificultará a sua ação no mundo. Isso é o que Ortega vai chamar de circunstância, a qual está diretamente relacionada à vida, porque a vida humana acontece em meio a uma multiplicidade de coisas que são indispensáveis para o viver.

O conceito de circunstância é um tema recorrente na obra de Ortega, sendo, portanto, indispensável abordá-lo na compreensão da vida enquanto dado imediato que consiste no diálogo dinâmico entre o eu e a circunstância. Como já exposto, essa ideia aparece primeiramente em *Meditaciones del Quijote* (1914) e segue sem sofrer mudanças em todos os seus escritos.

Quando Ortega fala de circunstância, ele não está se referindo ao que os biólogos denominavam de *Uexküll*, um lugar determinado. Ele chama a atenção para tudo que o homem precisa para viver, tendo que lidar com o mundo sob pena de sucumbir, porque viver significa, na compreensão de Ortega, intimidade consigo e com as coisas. Isso não significa uma dependência unilateral, mas uma interdependência, uma correlação entre o *yo* e o mundo. Desse modo, existir passa a ser compreendido como coexistir. O ser estático é substituído pelo ser atuante: mundo e homem funcionando um com o outro. Essa relação não é compreendida por

ensimesmamento ou reflexão, todas correspondem à mesma realidade que é o momento de contato do homem consigo mesmo, que possibilita a invenção de si e de tudo que seja favorável ao seu viver.

²⁹⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 31.

³⁰⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 15.

uma visão romanceada da vida, pois o fato de ser marcada por uma relação não exclui dessa relação o conflito: “una realidad 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 le llama ‘vivir’, ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 179).

Para sua nova filosofia, Ortega define três expressões que estão diretamente relacionadas ao que ele pretende desenvolver na sua teoria da vida: encontrar-se, mundo e ocupar-se³⁰¹. Viver, para o homem, consiste em encontrar a si mesmo no mundo³⁰², tendo que ocupar-se com as coisas e com os seres do mundo, pois “todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 186), sendo isso uma atividade vital. E mais, para Ortega, a descoberta da vida requer a descoberta do mundo. É no mundo que o homem se descobre vivendo e tem de exercitar sua liberdade, sendo limitado pela determinação de ter de lidar com o mundo em que vive, não lhe sendo possível viver em um mundo que não seja aquele no qual se encontra.

Ortega vai atribuir outros termos para designar o que ele considera ser a circunstância como uma coisa que, diferentemente do sujeito, aparece como assunto³⁰³ com que o homem precisa lidar, pois está diretamente relacionada à vida humana. Para Ortega, homem e circunstância se integram em uma relação na qual “el dado radical e insofiscitable no es mi existencia, no es yo existo – sino que es mi coexistencia con el mundo” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 170). Essa interação não é somente de natureza material, mas também idealizadora.

Circunstância, na literatura orteguiana, pode ser entendida também como mundo ou universo, ou seja, tudo quanto há na relação do homem com as coisas reais e fantásticas. Por isso, viver requer que o homem aceite sua inexorável circunstância. É incontestável que o homem vive em circunstância, mas também é fato que, sendo livre, pode modificá-la. Porém, como conteúdo do mundo que o homem encontra na sua vida, viver implica primeiramente lidar com essa realidade que a ele se impõe: pelo tempo cronológico; pela cultura, com suas normas e valores; pelos demais homens, com suas características e modos de vida; pelo corpo, com seus traços fisiológicos e psicológicos; pelo ideológico; e por tudo que o homem descobre como parte do seu viver.

³⁰¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 185.

³⁰² Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 186.

³⁰³ Significa o mesmo que temas que importam ao homem, e o tema de maior importância é a própria vida (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 68).

É por essa razão que, na compreensão do humano, a categoria circunstância é tão relevante quanto a categoria vida, chegando Ortega a afirmar que o homem é metade o que é e metade o seu ambiente³⁰⁴, a tal ponto que a hostilidade do ambiente dificulta o desenvolvimento da personalidade³⁰⁵ do indivíduo. Certamente, o uso da expressão metade é, em parte, exagero, especialmente porque, em *Historia como sistema* (1941), Ortega tece duras críticas a qualquer forma de compreensão positivista da vida. Motivo por que não tem como assegurar que a circunstância ocupe metade da vida do homem, mas sim que a vida abriga parte do ambiente em que cada um se encontra por sua limitação espaço temporal. Assim, “[...] vivir consiste en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sub saber como sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 27).

A experiência vital do homem em relação à circunstância dar-se-á pelo reconhecimento da vida como um problema. Ao deparar-se com o mundo, a experiência originária é de afrontamento do mundo externo com o mundo interno, ou da circunstância com a individualidade. Quando o homem se depara com o mundo, de imediato, lhe é dado um problema. Superar as limitações impostas pelo mundo para continuar vivendo é a primeira tarefa que desafia a vida humana, o privilégio que consiste no esforço de superar a insegurança da vida através de convicções sobre o mundo. Portanto, “vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyendo la seguridad de un mundo; o con otras palabras, creyendo que el mundo es de este o del otro modo, para en vista de ello dirigir nuestra vida, vivir” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 38). Ortega considera ser a cultura³⁰⁶ o conteúdo que dá uma margem de segurança ao homem, que nela encontra alternativas que aliviam a insegurança e a inquietude do seu existir.

O reconhecimento da vida surge com o reconhecimento da circunstância, pois, segundo Ortega, a vida é, antes de tudo, um encontrar-se no mundo. Ao encontrar-se com o

³⁰⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 40.

³⁰⁵ Na conferência ministrada sobre a realidade pessoal em 1924, intitulada “Vitalidad, alma, espíritu”, Ortega distingue três esferas de personalidade: a alma carnal, parte da psique que vive fundida ao corpo pelo qual o somático, o psíquico, o corporal e o espiritual emanam e se nutrem; o espírito, que é a parte mais pessoal do indivíduo, sendo o conjunto de atos íntimos de que cada pessoa se sente verdadeiramente autor e protagonista, como a vontade e o pensamento; e a alma propriamente, a região considerada menos iluminada, a região dos sentimentos e emoções, dos desejos, dos impulsos e dos apetites. Esses três centros pessoais estão indissolúvelmente articulados em cada vida humana, e o caráter da pessoa provém da combinação dos três elementos, tanto em quantidade quanto em ordem (Cf. BONILLA, 2002, p. 232).

³⁰⁶ A cultura, para Ortega, terá dois sentidos: o primeiro como busca de sobrevivência em relação à experiência de desolamento ontológico em que o homem precisa fazer suas escolhas (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p.122); e o segundo que corresponde às escolhas que aparecem como soluções satisfatórias oriundas da interpretação humana do mundo e de si mesmo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 258).

mundo vigente, o homem produz outros mundos, de acordo com o que encontra, partindo das convicções do seu tempo. O mundo é o que o homem faz material e mentalmente para assegurar a sua existência, sendo a vida o conjunto de fazeres, ações e comportamentos criados pelo homem. É o que se faz a cada instante e esse fazer não é, na perspectiva de Ortega, um fazer da consciência³⁰⁷, mas sim da própria vida, que requer que o homem a reconheça e a realize dentro de um campo de possibilidades. Com isso, a Filosofia, para Ortega, deve assumir a obrigação de ajudar o homem contemporâneo na definição e reflexão da vida pessoal, auxiliando-o com categorias que sejam capazes de possibilitar uma compreensão do seu cotidiano.

Ao mesmo tempo em que o homem encontra na circunstância uma margem de segurança para seguir vivendo, o contrário também acontece em sua relação com o universo das coisas. Na circunstância, o homem vivencia a experiência da desorientação, porque o mundo não é um reflexo do que muitas vezes se impõe a ele como forma de vida autêntica. No encontro com esse mundo que, a princípio, para Ortega, será o mundo imediato em que o homem encontra sem buscar, acontece o encontrar a si mesmo. Diferentemente da visão do idealismo, segundo a qual entende-se que, para chegar a consciência de si, é preciso abstrair as coisas³⁰⁸, viver, para Ortega, é encontrar-se entre as coisas, pois, na relação com elas, o ser humano sente a necessidade de conhecê-las além do imediato³⁰⁹. Disso nasce a ontologia/metafísica na perspectiva Orteguiana. O ser é originado nessa curiosidade própria do homem que busca, por meio do conhecimento, o “ser latente de las cosas”³¹⁰.

Nesse caso, reforça a ideia de que o homem é interação com o seu mundo circunstancial, o qual não aparece simplesmente como uma paisagem em que ele se coloca como espectador³¹¹, uma vez que é parte integrante da vida.

Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y universo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas. [Pues del mismo modo el hombre y su circunstancia forman y integran la vida, y el uno no es anterior al otro. Vivir es convivir en una circunstancia]. Vivimos

³⁰⁷ Uma clara alusão ao seu posicionamento contrário ao primado da consciência que aparece tanto no idealismo como na fenomenologia. Isso porque, para Ortega, não é a consciência que inclui o sujeito no mundo, mas a vida. Com essa visão, ele acredita ter superado o idealismo (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 195).

³⁰⁸ ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 382.

³⁰⁹ A pergunta sobre o que é algo significa que o homem não se contenta com o mundo imediato, o qual não supõe um exercício mental. Quando a pergunta pelo ser das coisas entra no cenário humano, ela revela um ente descontente com o tipo de conhecimento que a pura relação entre ele e mundo proporciona, não parecendo este ser suficiente para a sua compreensão de mundo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 575). E mais, existe um fator vital no homem que o leva a questionar o mundo, porque a vida é interrogação (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 235).

³¹⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 382.

³¹¹ Significa dizer que o homem não é espectador, senão autor de sua existência, tendo que tomar decisões a todo momento (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 230).

aquí e ahora – es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. 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 ella hora. Sólo cabe renunciar a la vida pero si se vive no cabe elegir el mundo en que es ella hora. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p.503).

O mundo é o mundo vivido, é aquilo com que cada um se depara ao encontrar-se vivendo. Parte integrante do conjunto de interesses do homem, responsável por entusiasamá-lo ou oprimi-lo, o mundo é o que se faz presente, e a compreensão desse mundo e a sua definição, estão diretamente relacionadas ao que se faz com elas. O ser das coisas é *funcionante*³¹², sua função consiste em *ser para* alguma coisa. O mundo, portanto, é umas das grandes ocupações da vida.

Ortega chega a falar de dois mundos: o mundo externo, que é o mundo das coisas; e o mundo interno, que é a experiência de vida que cada um compõe em sua subjetividade. O fato desses dois mundos serem distintos não significa que são incomunicáveis, na verdade, o diálogo entre ambos é a saída percebida por Ortega para superação do subjetivismo. Esses dois mundos se tocam através da vida. Por essa razão, não é possível pensar o *yo*³¹³ separado do mundo. A existência do *yo* está condicionada à existência do mundo, por isso Ortega considera falso o princípio cartesiano do *congito sum*, do penso logo sou. Sendo assim, o ser se constitui na relação entre o homem e o mundo, e ambos resultam dessa relação. Tal perspectiva leva Ortega a considerar libertar-se da interpretação substancialista da vida ao entender o *yo* e o mundo em uma dimensão relacional na qual o homem vive no mundo e com ele se ocupa.

Ortega considera que essa dimensão do coexistir, que está presente na vida, possibilita o surgimento de uma nova ontologia, a ontologia da coexistência, que tem como fundamento o puro acontecimento. O homem é o que lhe acontece e o que lhe acontece não está determinado, não está pronto, nem é algo já dado, mas sim uma conquista que ocorre na relação entre o homem e o mundo. Para Ortega, tudo que há no homem, o que ele faz e o que lhe passa, ocorre no centro da sua vida, de modo que a vida é o centro da história humana, pois é nela que tudo acontece. Existir para o homem significa *ex-istere*, que “[...] es estar fuera de sí, es tener

³¹² Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 202.

³¹³ O *yo* é um conceito fundamental na filosofia orteguiana por marcar no seu pensamento a singularidade do indivíduo que, ao viver, vive em primeira pessoa. A vida é sentida e realizada sempre por um sujeito existente que pensa, sente, deseja e realiza sua vida. Ortega reconhece que esse termo tem suas ambiguidades na Filosofia por já ter sido exaustivamente trabalhado pela corrente racionalista e pela idealista, de modo particular por Descartes, Kant e Husserl. Se para Descartes, Kant e Husserl, o *yo* estava diretamente relacionado à consciência, para Ortega, o *yo* é a personalidade presente na vida de cada um. Para Marías (1967, p. 408), o *yo* é a totalidade da pessoa, e a circunstância compreende a “outra metade”.

que ser en un elemento distinto de mí mismo, ajeno a mí, que no me acepta sin más, que no coincide sin más conmigo, con mis ideas, con mis querer, con mis deseos. Este elemento en el cual tiene que existir el hombre es la circunstancia” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p.532).

A vida em circunstância, portanto, relaciona “[...] fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 206). Pela liberdade, o homem se livra de uma possível determinação circunstancial, mas segue no mundo com limitadas possibilidades, ou seja, “[...] la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta [...]” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p.206). Em síntese, a vida transita entre essas duas dimensões: a fatalidade e a liberdade, e o que temos de história de vida implica sempre o que cada um faz diante dessas duas realidades que se impõem.

4.1.4 Entre o autêntico e o inautêntico projeto de existência

A vida humana assume uma dimensão *profética*³¹⁴, em certo sentido, pois pode antecipar o futuro através de um projeto de existência. Não que o homem tenha o dom de saber o que acontecerá futuramente, mas é possível construir um saber a partir da necessidade de direcionar o sentido da sua existência “futurista”³¹⁵. A cada instante se abrem, frente ao homem, várias possibilidades, de modo que é preciso antecipar a direção ou o sentido de sua existência através de um programa de vida³¹⁶. Assim acontece, porque a vida é projeto e, enquanto tal,

[...] se anticipa a sí misma, constantemente y esencialmente. Vida es anticipación. Cuando de pronto despierto vitalmente y caigo en la cuenta de que vivo, me encuentro ya, desde luego, obligado a realizar en el mundo el personaje que soy por anticipado. Y todo lo que hago, es decir, mi presente, lo hago para realizar ese proyecto que soy. Vivir es proyectarse, en doble sentido de la palabra, a saber, como programa y como proyección de ese programa sobre el mundo. Yo soy, ante todo, un cierto programa vital. (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 435).

³¹⁴ Em nota, Ortega adverte que não segue o método do profetismo histórico de Spengler, pois defende a ideia de que o profetismo só é possível dentro de uma vida e não fora dela (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 87).

³¹⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 175-176.

³¹⁶ Equivale a projeto vital e programa de existência. Através da categoria de projeto, Ortega busca destacar a dimensão ontológica do homem enquanto criador de modos de ser, mas essa criação, de certa forma, atende a uma necessidade interior de realização dentro de um determinado modo de ser autêntico. Porém, percebemos que nem sempre a condução da vida atende a esse apelo interior.

Imaginariamente, o homem constrói a si mesmo como uma espécie de novela através de suas personagens. Essa ideia de novelista³¹⁷ é um ponto fundamental no pensamento de Ortega, pois, por meio dessa analogia, o filósofo reforça a dimensão projetiva da vida como uma atividade vital que não pode ficar restrita a um simples mecanismo cognitivo. O pensar aparece então como a necessidade humana de elaborar a própria vida e, ao mesmo tempo, como a capacidade de realizar suas escolhas. Ao optar pela existência, o homem faz uso da imaginação, faculdade que o torna capaz de criar realidades. O imaginar antecede a ação humana pela capacidade prévia de criar realidades que possibilitem um modo de ser do homem, sendo o ser “pura posibilidad imaginaria” (ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 44).

Isso significa que o homem é um ser capaz de se projetar, de elaborar formas de vida para si. Essa capacidade humana significa que o homem pode pensar, prever e construir, segundo o arbítrio pessoal de sua trajetória de vida. Contudo, nessa dimensão projetiva, existe algo que não está restrito ao campo do conhecimento, pois aquilo que o homem é resulta da realização de um tipo de ser que muitas vezes a ele se apresenta. Ortega afirma que o projeto não é algo transcendente, tampouco intelectualmente conhecido. O projeto de ser a si mesmo é, na visão de Ortega, o autêntico modo de ser do indivíduo, porque a existência de uma pessoa tem dois componentes: a vida como projeto e a vida como efetiva realização³¹⁸. Como projeto, ela é possibilidade e, enquanto tal, compõe a realidade do vivente por ser o seu modo de ser, e não mero pensamento. A vida autêntica é a realização desse modo de ser que se apresenta como projeto, ou seja, como possibilidade de realização.

No entanto, o que Ortega vai chamar de projeto vital não corresponde à escolha deliberada da vontade de um construto puramente subjetivo. O projeto corresponde ao plano de existência, pois assegura ao homem a possibilidade de sentir-se ou não realizado em suas escolhas. Essa realização é acompanhada do encontro da vontade com o que aparece ao homem como sendo seu verdadeiro projeto de existência, a sua vocação.

Marías (1971, p. 130) considera a vocação como o outro elemento, além da circunstância, que extrapola o campo da liberdade humana, pois a vocação se apresenta como uma forma de vida ideal que pode ou não ser vivida por cada indivíduo. Aceitar o seu destino ou vocação é o tema central na compreensão de uma vida marcada pela autenticidade.

O conceito de vocação está diretamente relacionado à dimensão projetiva do homem enquanto possibilidade de realizar-se no seu modo de ser autêntico. Significa dizer que

³¹⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 176.

³¹⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 437.

cada indivíduo é um determinado projeto de existência que se apresenta ao homem como uma necessidade para a sua realização³¹⁹. Todos os indivíduos são chamados a ser de um determinado modo em todas as dimensões que tocam a sua vida. Assim, o homem não se realiza somente no desempenho de um determinado ofício, pois este é apenas um aspecto do viver. Portanto, temos que

la vocación, en suma, anticipa toda una vida con todos sus lados, facetas y dimensiones, sólo no anticipa, claro está, lo que procede la circunstancia. Anticipa íntegramente el que tengo que ser, pero no anticipa el que luego en choque con la circunstancia, sino precisamente lo otro que ella. Por eso, toda vida es trágica en su esencia: porque es contradicción, porque es tener que realizar la vocación que soy yo en el mundo, en el contra-yo (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 439).

Ortega ainda acrescenta que a vocação é um chamamento pessoal³²⁰, pois ela implica o chamado à realização³²¹ do que atende ao pessoal enquanto construção de um modo de ser que corresponde a uma identificação do projeto com o indivíduo. A capacidade que o homem tem de criar a si e a realidade é o que lhe possibilita assumir o papel de protagonista de sua história, sendo que sua escolha será autêntica se atender a esse chamado ontológico. Para Ortega, essa escolha parece ter um caráter misterioso ao considerar que entre os programas de vida possíveis uma voz “[...] nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 176). Essa voz que chama o homem para o seu autêntico ser compreende

[...] no sólo para la filosofía sino, por ejemplo, también para pasear por el campo, para gozar con las comidas delicadas, para charlar con los amigos, y no con cualesquiera, sino con los que tengan condiciones determinadísimas; y lo mismo soy vocación para enamorarme de una mujer que no es cualquiera, sino de cualidades muy precisas, tanto que acaso no existe (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 439).

Viver com base na vocação é deixar-se conduzir por essa voz interior que “grita”³²² diante das escolhas individuais. Essa ideia de grito leva a uma compreensão da vocação como

³¹⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 438.

³²⁰ Ortega fala de um chamado a ser um ente individualíssimo e único. Toda vocação é um chamado para ser a si mesmo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 439).

³²¹ O objetivo e a meta da vida pessoal, tanto para Ortega quanto para Heidegger, são ser realmente a si mesmo (Cf. JASPE, 1997, p. 52).

³²² Diante da recusa de uma escolha correta, é clara a manifestação do que seria a autêntica decisão. Quando se quer que dois sejam cinco, a voz interior grita que esse pensar não é autêntico (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 178).

algo que, enquanto presença, se coloca independente do desejo, ainda que ela signifique aquilo que de melhor pode existir no campo das escolhas individuais, sendo uma referência capaz de conduzir o homem para uma trajetória de vida autêntica.

No entanto, essa voz é obscurecida pelas paixões e pelos apetites que estão muito mais presentes ao longo da vida. Ortega entende que o ensimesmamento ou exercício de uma vida interior é o caminho para se descobrir a vocação, evitando que as obscuridades das paixões impeçam o homem de escolher a si mesmo³²³.

Diferentemente da circunstância, que imprime determinação de forma impositiva à vida humana, a vocação, mesmo sendo uma forma de chamamento, é uma proposta que se apresenta na vida individual e depende de cada um segui-la ou não. A vocação “[...] no me es impuesta, sino propuesta, y aunque no está en mi mano tener o no tener esa vocación, quedo frente a ella en una esencial libertad: puedo o no, serle fiel o infiel” (MARÍAS, 1983, p. 24). González (2001) julga que a missão do ser humano consiste em atender a essa voz, ainda que seja sempre livre para realizar ou não a trajetória³²⁴ efetiva da sua vida.

Ortega se apropria da biografia de Goethe para desenvolver um pouco mais essa sua compreensão do conceito de vocação. *Goethe desde dentro* (1932) não se trata de uma biografia de natureza psicológica, mas de uma narrativa que destaca as impressões que a vida do poeta alemão deixara em Ortega, desenvolvendo como tema norteador a vocação. Algumas características marcam tanto o homem que vive de forma autêntica como aquele que nega seu destino. Destino, vocação e autenticidade parecem se confundir nessa obra, ao insistir em um modo de vida que reflita a conexão entre a vida interior e a relação com o mundo. O homem que vive da sua vocação, vive mais leve do peso da existência, enquanto aquele que nega essa vivência interior encara a vida com fadiga em tudo o que faz.

Associada à temática da vocação, Ortega fala de outra categoria: o destino. Cada indivíduo encontra na vida um lugar a partir do qual reconhece a sua autenticidade. No entanto, a vida não deixa de ser falta e, por isso, mesmo aquilo que aparece ao homem como lhe sendo autêntico de viver não exclui dele a liberdade de deixar-se conduzir pelo que não seja o seu destino. Ser conduzido pelo destino é, para Ortega, viver na sinceridade por atender ao que existe de mais autêntico no homem: a sua vida pessoal.

³²³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 179.

³²⁴ Este tema é mais desenvolvido por Marías, que dedica até mesmo um título de sua obra a ele. Para esse estudioso, cada vida pertence a uma pluralidade de trajetórias, com desiguais graus de realização (Cf. MARÍAS, 1983, p. 23-28).

No entanto, o comum nas pessoas é a insinceridade, deixando-se levar pelas circunstâncias. Essa não passa despercebida pelo indivíduo, pois, ao sair do seu lugar cardinal, lhe é enviada uma mensagem à consciência³²⁵. Ortega propõe um exercício que permite ver quem é a si mesmo. Colocar-se imaginariamente em uma circunstância diversa e notar qual delas parece anular, aniquilar o seu eu³²⁶. Por isso, a circunstância é o parâmetro para identificar o autêntico modo de ser de um indivíduo.

A vocação é uma esfera que atua além da vontade pessoal, que se apresenta sempre como possibilidade de um modo de ser que marca um certo comportamento no mundo, uma certa figura ou linha de existência. Por isso, para Ortega, toda vocação é intramundana, pois é um chamamento a ser de uma determinada maneira no mundo.

No tema da vocação, é necessário fazer uma relação direta com a dimensão projetiva, mas, ao mesmo tempo, com o mundo de significações que marca as escolhas humanas em todas as suas dimensões. Ortega vai falar de um chamamento para um modo de ser³²⁷, e a atenção a esse modo de ser assegura uma vida autêntica. Para ele, a vocação não significa o que o homem é, mas o que ele deve ser. Por isso, ela está diretamente relacionada ao exercício da liberdade, pois escolher o que atende ao sentido da sua existência é sempre uma possibilidade que não é necessariamente escolhida pelo homem. Ao ser livre, ele pode não atender à sua voz interior, substituindo o seu autêntico ser por uma falsa trajetória de vida, não vivendo a partir do seu verdadeiro si mesmo.

Deparamo-nos aqui com uma dificuldade, pois, ao mesmo tempo em que o homem necessita da fidelidade a si mesmo, orientando-se por seu projeto de existência, não é tão claro o limite da liberdade do homem e da sua autonomia de fazer suas escolhas, até mesmo de escolher a si mesmo, visto que esse si mesmo não existe totalmente, mas se apresenta ao longo da sua história de vida ao ter de realizar seu modo de ser.

O homem pela sua capacidade racional carrega em si a possibilidade de viver de modo autêntico, atendendo ao que, de fato, é seu verdadeiro si mesmo. No entanto, vivendo, encontra no mundo coisas que podem levá-lo à falsificação³²⁸, ou seja, viver de acordo com o coletivo, esquecendo-se de seguir o seu destino pessoal. A cultura apresenta uma dessas

³²⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 297.

³²⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 436.

³²⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 437.

³²⁸ Fundamentos da falsificação da vida: não aceitamos em todo o rigor e com clareza as circunstâncias que nos rodeiam; vivemos em circunstâncias imaginárias; e oprimimos o destino com a construção de um programa vital que não é sincero, não é autenticamente nosso, não é nossa vocação (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 510). A falsificação da vida pode acontecer, porque a tarefa de autoformação está sempre exposta ao fracasso (Cf. DOMÍNGUES, 1997, p. 17).

dimensões presentes na vida humana, pois, ao mesmo tempo em que ela representa o momento de autenticidade do homem pelo seu poder de criação e adaptação da realidade ao mundo interior, Ortega vai afirmar que, aos poucos, a cultura perde sua dimensão de autenticidade ao conduzir o homem a um processo de socialização em que ele apenas reproduz o que foi pensado, criado e vivido significativamente por outros homens. A questão não são as coisas em si, mas o distanciamento do homem de si mesmo através das coisas.

O fenômeno da socialização³²⁹ implica uma falsificação da vida humana³³⁰, pois sendo a vida um acontecimento pessoal, ao cair no coletivo, o homem passa a ser conduzido por outros. Os conceitos de *homem-masa* e *la gente*³³¹ são as grandes representações da falsificação da vida humana, ou seja, todos e, ao mesmo tempo, ninguém determinado³³². O exemplo dado por Ortega são os *factos sociais*³³³ que, sendo constitutivos dos usos, obrigam os indivíduos a reproduzirem determinados comportamentos na convivência com outros indivíduos por uma imposição cuja autoria, se interrogado, o sujeito que reproduz não é capaz de identificar. Esse não é, para Ortega, um comportamento humano, mas aparece na relação dos homens entre si, pois o social surge no espaço da convivência, no encontro de vidas individuais. Essa convivência tem como fatos a companhia e a comunicação, as quais marcam o mundo das relações interindividuais. Nesse sentido, a questão que sustenta a crítica sociológica de Ortega é: quem é o sujeito desses fatos? Quando Ortega usa o termo sujeito, ele está referindo-se à dimensão da autoria dos fatos. Se o humano é tudo que o homem cria dentro da sua dimensão pessoal através do exercício da liberdade, o que escapa ao individual entra, para Ortega, no espaço da circunstância que, por sua vez, é alteração.

O grave problema identificado na leitura sociológica de Ortega é a perda da autenticidade humana pelo aprisionamento no mundo que o próprio homem se encarrega de criar. No entanto, a vida é sempre marcada pelo conflito entre o pessoal e o coletivo, o eu e a

³²⁹ O homem que leva uma vida falsa é o que vai arrastado de um lado a outro pelas opiniões dos demais, acomodado a viver na conta dos outros. Para Domingues, a salvação está no reencontro do homem consigo mesmo (Cf. DOMINGUES, 1997, p. 19).

³³⁰ ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 259.

³³¹ Ambos os conceitos representam um tipo de homem que perde a sua individualidade e deixa-se guiar por fatores que inibem a sua consciência de personalidade e sua capacidade de escolher seu modo de vida em sinceridade com um projeto de existência pessoal. Em *El hombre y la gente* (1939), Ortega tece uma crítica ao processo de socialização que afasta o homem da sua dimensão solitária através da assimilação do coletivo, ocasionando a perda do protagonismo individual. O mesmo ocorre na crítica que Ortega já havia feito em *Rebelión de las masas* (1930) com a figura do “mocinho satisfeito”, que vive adaptado ao presente, acomodado e seguro de si, desprovido da consciência do esforço das gerações anteriores para obter as conquistas pessoais e coletivas.

³³² Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 17.

³³³ Formas de comportamento humano que o indivíduo cumpre porque, de uma maneira ou de outra, em uma ou outra medida, não têm remédio, são impostas na convivência pela sociedade. Um dos seus efeitos no indivíduo é automatizar parte de sua conduta pessoal (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 16).

circunstância, a liberdade e a determinação, porque, diferentemente de Deus, para quem tudo é conhecido, para o homem, o mundo é estranho pelo desconhecimento que ele tem das coisas, sendo-lhe possível somente formas de aproximação entre essas duas realidades que se integram no cenário da vida: homem e circunstância.

5 A NARRATIVA COMO MÉTODO HERMENÊUTICO BIOGRÁFICO

A palavra biografia aparece tardiamente na Europa, especificamente, na França, no fim do século XVII, aludindo a um projeto de Bayle sobre os erros dos biógrafos. Depois, o termo surge na edição de 1721 do *Dictionnaire de Trévoux*. Segundo Marc Fumaroli (1987), cumpre distinguir duas grandes fases da biografia, referentes à evolução do gênero: da Antiguidade ao século XVII, seria a época do registro de *Vidas*; impondo-se depois, quando houve a ruptura moderna, a biografia. A mudança diz respeito à escolha dos sujeitos biografados. O primeiro período, associado a *Vidas*, toma por unidade de medida o *bios*, ou seja, o ciclo vital completo que vai do nascimento à morte, dedicando-se àqueles que parecem transparecer uma certa imortalidade. A ruptura moderna modificou essas regras de eleição e abriu espaço para um outro gênero, a biografia, agora com leituras enquadradas historicamente, enriquecidas pelas contribuições tanto da Sociologia quanto da Psicanálise³³⁴.

Segundo Dosse (2015), por muito tempo, o gênero foi visto com grande desconfiança pela comunidade científica, sendo os biógrafos acusados de mercenários da biografia, marcando, com isso, um distanciamento da História. No início dos anos 1980, as Ciências Humanas, em geral, e os historiadores, em particular, descobriram as virtudes desse gênero e a biografia foi reinventada pela História. Essa mudança ocorreu especificamente em 1985 com a consagração de uma seção especializada do *Livres-Hebdo* às biografias com dezenas de novas biografias publicadas naquele mesmo ano. Quanto à modalidade de abordagem, destacam-se três: a idade heroica, a idade modal e, por fim, a idade hermenêutica. Interessa-nos destacar aqui esta última, por marcar um aspecto que muito nos interessa na construção da tese que é a pluralidade do homem – ou, em uma linguagem orteguiana, as formas de vida –, que possibilita romper com leituras lineares sobre a vida humana e, ao mesmo tempo, lançar o olhar para o homem comum.

Na Filosofia, Sartre³³⁵ é um dos filósofos do século XX que desenvolve a escrita biográfica de modalidade hermenêutica, através da biografia existencialista que aparece na trilogia inacabada “*Lidiote de la famille*” sobre Flaubert. Por meio de sua biografia

³³⁴ Cf. DOSSE, 2015, p. 11-18.

³³⁵ Assim como Ortega, Sartre será um crítico da forma mecanicista das narrativas existenciais por se ater somente aos acontecimentos e esquecer do sujeito vivente. Em suas biografias, ele não realiza uma narrativa dos fatos vividos, ou uma biografia da linhagem, seu método implica que a biografia seja realizada com base no sujeito concreto através do esclarecimento das condições epocais, materiais, antropológicas e sociológicas que o determinaram. O método biográfico em Sartre foi sendo construído no desenrolar de sua obra teórica e literária tendo dois momentos cruciais de fundamentação teórico-metodológica: a *Psicanálise Existencial* e os aportes técnicos da *Questão de Método* (Cf. SCHNEIDER, 2008, p. 294; 297).

existencialista, visualizamos o retorno ao sujeito e aos seus processos de subjetivação, valorizando a retomada de sentido pela pessoa que pensa sobre si mesma³³⁶. O mesmo podemos encontrar em Ortega através dos seus escritos biográficos sobre Goethe, Goya e Velázquez, nos quais o filósofo espanhol busca compreender e apresentar aspectos da vida pessoal centrados na vivência desses indivíduos. Dentre esses, será objeto de nossa análise o texto biográfico *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932).

Mesmo que Ortega se aproprie desse gênero para elaborar alguns de seus escritos, não nos interessa aqui demonstrar a biografia enquanto gênero literário, mas enquanto categoria ontológica³³⁷ que define o tipo de vida apresentado no pensamento histórico de Ortega. Isso porque a referência de Ortega na biografia é muito mais voltada para uma perspectiva vital como definição do humano. Dentro desse cenário de elevação da biografia à categoria ontológica da vida, é que nos propomos aqui a destacar que, enquanto vida biográfica, a vida se compreende dentro de um modelo de racionalidade hermenêutica, à qual Ortega vai chamar de razão vivente³³⁸ ou histórica. Além disso, essa compreensão, em Ortega, mesmo sem uma segura sistematização, apresenta um aspecto metodológico existencial no sentido de que, pela narrativa, é possível elucidar as contradições que marcam a história de vida dos indivíduos, a qual acontece no gerúndio³³⁹.

Neste capítulo, traremos algumas ideias de Meliá (2009) e Regalado (2007), os dois autores que consideramos ter avançado mais no assunto da hermenêutica narrativa em Ortega. Ambos trabalham a biografia em uma perspectiva hermenêutica, destacando principalmente a contribuição de Ortega para a hermenêutica existencial/vivencial através do seu conceito de vida humana e da proposta de um modo específico de compreensão do humano pela narrativa.

5.1 O saber vital como saber biográfico

³³⁶ Cf. DOSSE, 2015, p. 5-18; 229-296.

³³⁷ Destacamos aqui a dimensão ontológica pela simples razão de esclarecer que, ao fazer referência à categoria central do seu pensamento, a vida, Ortega busca saber o que ela é. Essa busca deságua na compreensão mais completa do seu pensamento vital que é a vida como biográfica. Essa vida tem como pressuposto prático fundamentar uma compreensão do sujeito vivente que passa muito mais por uma compreensão antropológica, pois a preocupação orteguiana não é saber o que é o homem, mas quem ele é.

³³⁸ A realidade histórica do destino humano avança dialeticamente entre o passado e o que passa. Ortega vai chamar essa de dialética de vida, que não é a dialética conceitual hegeliana, de uma razão pura, pois Ortega fala da dialética de uma razão muito mais ampla, a dialética da vida, da *razón viviente* (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 173-174).

³³⁹ Isso porque, no homem, nenhum fato define sua vida, pois, ontologicamente, ele está sendo; antropológicamente, acontecendo; e, racionalmente, se compreendendo dentro de toda uma trajetória de vida que inclui o vital e o cronológico.

A narrativa como método hermenêutico vivencial³⁴⁰ orteguiano tem sua gênese na razão histórica que visa compreender o ser vivente a partir do seu fazer vital que implica suas escolhas ao longo da vida. A razão apresentada na teoria da vida biográfica aparece como o órgão de compreensão da realidade que o homem dispõe para fazer suas escolhas e seguir vivendo³⁴¹, justificando principalmente que a razão é a vida como manifestação de uma de suas funções que marca o existir individual de cada homem, sendo que a razão vital e histórica aparece no pensamento de Ortega como a razão da vida no sentido mais concreto da existência humana. Essa dimensão da vida pode ser mais bem esclarecida por meio da expressão razão vivente³⁴², que significa a vida em seu efetivo movimento, em seu viver biográfico, a que faz entender, a que dá razão.

O conhecimento, em Ortega, está diretamente relacionado a uma dimensão vivencial que parte da necessidade humana de ter que lidar com as coisas. Conhecer é saber a que ater-se, sendo a teoria³⁴³ já uma dimensão do fazer humano. Por isso, o filósofo vai divergir da concepção aristotélica do conhecimento como um movimento natural do homem, quase algo instintivo³⁴⁴. Sendo assim, o conhecimento não está no campo da natureza, mas no da liberdade, porque o conhecimento é uma tarefa que o homem se impõe³⁴⁵. Por isso, a metafísica não pode ser compreendida como resultado da manifestação do ser para o homem, entendendo o ser das coisas como algo dado, pois, pelo contrário, ela é o que não se manifesta, é a ausência por excelência³⁴⁶. O único dado originário não é a manifestação do ser, mas a pergunta que o homem faz sobre ele.

A filosofia de Ortega se debruça sobre três princípios fundamentais da vida humana: a vida como tarefa; o fazer como condução de si; e o conhecimento como inevitável à

³⁴⁰ Para Meliá, a vida entendida como biografia está na base da hermenêutica narrativa, sendo esta uma hermenêutica filosófica de corte narrativo que tem como método narrar de onde vem e para onde vai a vida de cada pessoa (Cf. MELIÁ, 2009, p. 35; 64). Porém cabe esclarecer que o pensamento de Ortega se insere em uma tradição filosófica hermenêutica como modo de compreensão da vida. Nesse sentido, o que fazemos nesta tese é inserir Ortega nessa tradição filosófica ao considerarmos que o conceito central de vida humana não é entendido em uma tradição filosófica que não tenha por base a compreensão como necessidade vital. Isso porque o nosso lugar de fala é a Filosofia e, enquanto tal, o caminho percorrido em nossa investigação nos leva a uma forte associação entre antropologia e hermenêutica, diríamos até que a antropologia presente no pensamento de Ortega deságua em uma hermenêutica da vida humana. Por isso, falamos de uma hermenêutica vivencial que em Ortega assume a narrativa como método vivencial, no qual a compreensão da vida individual passa pela possibilidade de contar o que se passa com cada indivíduo ao longo de suas histórias de vida.

³⁴¹ Cf. MARÍAS, 1971, p. 36.

³⁴² Cf. MARÍAS, 1971, p. 37.

³⁴³ Para Ortega, a teoria tem suas raízes essenciais na vida (Cf. O.C., v. IV, p. 284), sendo um ato originado no sujeito que pergunta pelo ser a ponto de formar um conjunto de conceitos que tem um conteúdo mentalmente enunciável (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 517).

³⁴⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 382.

³⁴⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 383.

³⁴⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 387.

vida. Pensar a Filosofia por esse viés é pensá-la enquanto criação humana proveniente de certas necessidades vitais que determinam o exercício da razão. Aqui, interessa-nos destacar o que Ortega apresenta como terceiro princípio, que é o conhecimento³⁴⁷. Associar a vida ao conhecimento significa dizer que conhecer é uma necessidade humana para situar-se no mundo e que o conhecimento não tem um fim em si mesmo quando se trata da vida, uma vez que é uma elaboração humana que surge da necessidade de compreender o acontecimento principal que marca todos os demais: a própria vida. É inevitável conhecer, porque a vida como tarefa tem de ser pensada, escolhida, e, para isso, o homem carece do uso da sua faculdade de pensar para conduzir-se no mundo, caso contrário, o seu conduzir seria automático, e isso somente seria possível se a vida estivesse completamente determinada por alguma natureza.

Fazendo referência a Aristóteles, Ortega retoma criticamente o que ele vai chamar de a raiz da Filosofia³⁴⁸. O filósofo grego compreende que há algo que pulsa além das coisas que despertam no homem o desejo de conhecer, sendo nele natural a curiosidade. O querer saber se justifica no exercício da visão, da memória, da experiência e da inteligência, e o conhecimento é proveniente do conjunto dessas faculdades³⁴⁹. Ortega recusa essa ideia do conhecimento como oriundo de faculdades, ou proveniente de uma natureza própria ao homem³⁵⁰. O conhecer “[...] no es una facultad, dote o mecanismo; es, por el contrario: una tarea que el hombre se impone” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 219). Na sua concepção, é uma tarefa que se impõe, não dependendo simplesmente do exercício das faculdades mentais, mas resulta de uma necessidade vital que leva o homem a exercê-las.

Portanto, o conhecimento não é algo que esteja no campo da natureza fazendo parte da dimensão instintiva do homem, de modo que não é o homem que tende naturalmente ao conhecimento, mas sim a sua problemática relação com o mundo que o desafia a conhecer. A origem do conhecimento, em Ortega, acarreta a dimensão dramática da vida, aspecto antropológico que marca todas as dimensões do humano. Por isso, a origem do conhecimento, para Ortega, está muito mais próxima da visão platônica que a percebe como proveniente da insuficiência dos dotes humanos³⁵¹. O “não saber” é uma condição que está na origem do

³⁴⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 100.

³⁴⁸ A referência é a metafísica aristotélica que parte da compreensão de que os homens sentem, por natureza, um afã de conhecer que revela um não se contentar com a presença imediata das coisas através da busca pelo ser (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 218).

³⁴⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 218.

³⁵⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 219.

³⁵¹ Considera que somente Platão entreviu que a raiz do conhecimento está na insuficiência dos dotes humanos, no fato terrível de o homem “não saber” (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 220).

conhecimento pela insuficiência vivente da ignorância³⁵² frente ao mundo. Certamente, há um grande esforço em Ortega para romper com essa ideia de natureza humana, de superar uma compreensão biológica da vida e levar a compreensão para uma perspectiva mais histórica enquanto elaboração que não está vinculada a uma predeterminação natural. O querer saber sobre o ser das coisas é uma forma de o homem orientar-se na vida diante de um mundo que a ele se apresenta como um caos.

Em Ortega, não se fala de um ser da coisa, mas da sua significação *intravital*³⁵³, daquilo que ela representa para o homem dentro da dimensão da sua vida. O ser não é, portanto, outra coisa senão “[...] interpretación de ellas en cuanto ingredientes de la vida” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 232), uma interpretação das coisas feita pelo homem dentro da sua experiência de vida. Para Ortega, em última instância, o ser é interpretação da vida, e mais, “[...] no hay vida sin convicciones últimas sobre si misma”, pois essa é uma das formas que o homem encontra para superar sua condição de *inseguridad*³⁵⁴. Por definir o ser como a interpretação que o homem faz das coisas, o ser é *lógos*³⁵⁵, e enquanto tal, conclui Ortega, o ser de algo “[...] no es sino su razón vital” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 232), de modo que não há vida humana sem interpretação do mundo e de si mesma³⁵⁶.

Nesse aspecto, Ortega aparece como crítico à fenomenologia de Husserl que, ao entender a razão como uma função da vida, não a coloca em vista da própria vida, mas do conhecimento, por isso Ortega considera que a atitude fenomenológica é contrária à atitude da razão vital, pois o que Husserl vai chamar de vivências puras nada tem a ver com a vida, já que, assim com os demais idealistas, Husserl concebe que a realidade se constitui pela consciência³⁵⁷. Para Ortega, a consciência não é a realidade absoluta como se dela todas as demais derivassem, como se todas as demais fossem relativas. Para ele, a raiz do conhecimento é vital. A teoria e o conceito são posteriores ao acontecimento originário de toda realidade

³⁵² Entende que o esforço de buscar o ser brota da ignorância – o mais autêntico suposto do conhecimento –, privilégio que “solo un ente que es por naturaleza ignorante es capaz de movilizarse en la dirección de conocer”. A ignorância é um não saber de algo que falta ao homem (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 586).

³⁵³ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 232.

³⁵⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 38.

³⁵⁵ Conceito e pensar se diz em grego *logos*. Não há pensar sem conceitos, os conceitos são sempre fragmentos da intuição que está em uma cósmica arquitetura. Todo saber requer evolução, porque o que pensamos é sempre mais amplo do que aquilo que é pensado. Pensar é aceitar a estrutura do mundo, copiá-la, descrevê-la. O fato do pensar ser contínuo, faz com que todo o conceito leve a pensar algo mais. Essa continuidade do pensar provém de que, na intuição, aparece o gigante contínuo do ser ou do Universo. Essa concepção provém de Platão, para quem cada conceito implica a totalidade intuitiva do Universo, sendo o inteligível um corpo sistemático e tudo nele parte do todo. Não há conceitos soltos, cada conceito é elaborado em função do todo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 168).

³⁵⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 323.

³⁵⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 101.

pensada pelo homem. Partir da vida como realidade radical equivale a reconhecer que a consciência é somente uma ideia que o homem descobre e inventa ao realizar o seu viver.³⁵⁸

No curso *En torno a Galileo* (1933), Ortega avança nessa compreensão ao fazer uma discussão sobre o papel da História como ciência hermenêutica³⁵⁹, discordando de *Ranke* sobre a História tratar do passado como se o fato fosse separado da vida. Para Ortega, a realidade dos fatos é a significação dada pelo homem, não sendo um puro acontecer, mas um acontecer em relação com as coisas e com os homens, de modo que a História, em seu primeiro trabalho, tem o papel de interpretar os fatos dentro de um sistema vital, ou seja,

a la luz de esta advertencia, bien obvia por cierto, la historia deja de ser la simple averiguación de lo que ha pasado y se convierte en otra cosa un poco más complicada – en la investigación de cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales. Conste, pues; no lo que ha pasado a los hombres, ya que, según hemos visto, lo que a alguien le pasa sólo se puede conocer cuando se sabe cuál fue su vida en totalidad (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 22-23).

Na visão de Ortega, a História como hermenêutica deixa de ser simples averiguação do passado e se converte em investigação das vidas humanas enquanto tais, ou seja, busca compreender como foi a vida do homem em sua totalidade e não simplesmente realizar uma averiguação de fatos isolados. Há uma estrutura geral³⁶⁰ que, segundo Ortega, deve ser considerada, essa estrutura da vida, que em diferentes tempos, se faz com os indivíduos em suas histórias de vida.

Sendo assim, a História é a ciência das vidas humanas que se definem na particularidade dos indivíduos, no que cada um vai vivendo ao longo da vida, não sendo coerente pensá-la de forma exata como se pensam os corpos orgânicos, porque “el hombre ‘va siendo’ y ‘des-siendo’ – viviendo” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 47-48). Com isso, não cabe perguntar somente o que são as coisas, mas também quem é o homem em meio a elas ao longo de toda uma trajetória em que o ser vivente “[...] no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”³⁶¹ (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 48).

³⁵⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 102.

³⁵⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 22.

³⁶⁰ Essa estrutura tem a ver com a condição humana que deve ser levada em conta em qualquer interpretação da realidade, inclusive da própria vida. Dela deve partir qualquer esquema interpretativo. No entanto, quando Ortega faz referência a essa estrutura, ele chama a atenção principalmente para a dimensão histórica que marca as trajetórias individuais por ser a vida um drama que acontece em circunstância (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 24; 32).

³⁶¹ Essa definição de Ortega nos parece ser a mais completa que ele desenvolve em sua concepção de vida biográfica, pois, ao substituir o conceito de natureza pelo de história no tocante à vida humana, ele traz para dentro da discussão filosófica a necessidade de compreender o homem inserido em uma estrutura mutável que não se

5.2 A narrativa como método da razão vivente

A concepção biográfica da vida humana se opõe radicalmente ao que aparece em *El tema de nuestro tiempo* (1923) em relação à vida psíquica e define completamente a estrutura do pensamento de Ortega nos escritos de sua fase historicista. O sentido primário e radical da palavra vida, no dicionário orteguiano, aparece quando se emprega o sentido de biografia e não de biologia³⁶². A vida como biografia é por si mesma histórica, pois, como Martín (1999, p.223) relembra, a vida é sempre um lugar e uma data.

A razão histórica é a razão capaz de compreender o homem pela narrativa ao partir da compreensão da vida humana como um fluxo contínuo entre *o sendo* e *o deixando de ser*³⁶³. Narração é uma razão que consiste não em deduzir ou induzir, mas em entender as realidades humanas, por isso a narração é o modo de compreensão da razão histórica por reviver os acontecimentos através do contar o acontecido. Para Meliá (2009, p. 50), a razão histórica é uma razão narrativa e hermenêutica que busca compreender as diversas manifestações da vida, concordando assim com Pérez Luño que a originalidade da razão histórica de Ortega está na vida humana.

O tema da razão em Ortega não aparece simplesmente de forma teórica, mas, sobretudo, como alternativa hermenêutica para superar a crise deixada na modernidade pelo modelo de racionalidade que se propôs a dar conta de toda a dimensão da vida com métodos que deixaram lacunas na compreensão do que estava além das realidades naturais. Toda a filosofia orteguiana se estrutura a partir do que ele inicialmente vai chamar de razão vital, e aqui entende-se razão por “capacidad de pensar con verdad, por tanto, de conocer el ser de las cosas. La idea de verdad incluye, pues, dentro de sí los temas verdad, conocimiento y ser” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 699), que visa diretamente entender um problema fundamental que é a vida pessoal. Nesse sentido, a Filosofia segue sua trajetória como ciência do problema.

Em *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega já afirma que a razão capaz de dar conta da dimensão histórica é a razão vital³⁶⁴, reafirmando seu esforço de trazer para a discussão filosófica o tema da vida individual. Nesse sentido, não se estrutura um saber em busca de princípios capazes de fundamentar as distintas realidades, mas parte-se da concepção de que a

esgota em nenhuma perspectiva teórica e nem se estatiza em uma única compreensão. Isso requer um saber aberto aos acontecimentos, e esse, certamente, Ortega acredita ser possível por meio da razão vital e histórica.

³⁶² Cf. MARTÍN, 1999, p. 218.

³⁶³ Cf. BONILLA, 2002, p. 440.

³⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 96.

vida é a realidade fundamental que precisa ser compreendida, e essa compreensão acontece na esfera individual pela história de vida, porque, para Ortega, a razão vital deve ser entendida como sendo a mesma coisa que viver³⁶⁵.

A vida pede compreensão por ser “[...] un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez sino acontecimiento” (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 37), por isso o homem se esforça em saber para se situar no mundo. Nesse sentido, há na raiz da razão vital o reconhecimento da necessidade humana de lidar com o mundo dos sentidos, compreendendo ou mesmo atribuindo sentido, pois os princípios que marcam toda e qualquer teoria³⁶⁶, na visão de Ortega, são impostos por urgências vitais, por necessidade de compreensão, sendo assim, o homem “[...] necesita saber, que necesita – quiera o no – afanarse con su medios intelectuales, es lo que constituye indubitablemente la condición humana” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 26).

Mas não somente o indivíduo deve buscar compreender o seu próprio cotidiano, pois também deve ser função da Filosofia ter como questão primária entender o que é o cotidiano da vida, principalmente para esclarecer a dimensão histórica do humano³⁶⁷. Diferentemente do modelo de racionalidade de herança cartesiana, Ortega busca apresentar uma dimensão da razão que se propõe a pensar o homem em sua dimensão vivencial, que se volta para a vida enquanto acontecimento que está em constante mudança, reforçando o que ele já havia afirmado em 1923, quando disse que “la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital” (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 118). O sentido de realidade agora muda, pois, enquanto para Descartes ser real significava cisão entre sujeito e mundo e o primado do pensamento, para Ortega, o real ganha um novo sentido: frente à independência cartesiana, denota a inserção da interdependência em um mútuo ser, ou seja,

[...] ahora ser real tiene un nuevo sentido: significa, frente a independencia, depender el uno del otro, ser inseparables, mutuo serse. Las cosas me son y yo soy las cosas, estoy entregados a ellas – éstas me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician. Entre ellas y yo no hay eso que se llama consciencia, cogitatio ni pensamiento: la relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es de simple darse cuenta, pensarlas o contemplarlas – que más quisiéramos -, sino que es estar directamente con ellas y entre ellas y por parte de las cosas actuar efectivamente sobre mí (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 505).

³⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 87.

³⁶⁶ Para Ortega, são urgências da vida (Cf. ORTEGA Y GASSET, O. C., v. VIII, p. 519).

³⁶⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 24.

Através da sua abordagem histórico-vivencial, Ortega pretende apresentar um programa de reflexão dentro da Filosofia que supere a abordagem apresentada pelo idealismo e pela fenomenologia. Não abandona o exercício da teoria, mas insiste em que a teoria provém de uma outra realidade que a torna possível: o acontecimento da vida. Primeiro o homem existe, depois ele teoriza, pois “[...] se filosofa porque se vive, que a teoría tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX. p. 517). Essa atividade de teorizar tem, em Ortega, um conteúdo existencial por ser oriunda da necessidade humana de se colocar no mundo.

Segundo Marías (1971, p. 45), a razão histórica é a forma concreta da razão vital, porque toda vida é histórica, está feita de um determinado tempo, sendo que o sentido pleno do fazer humano aparece como um *quehacer* imposto em uma série de experiências³⁶⁸, fracassos e tentativas, que constituem precisamente a História. É em busca de uma compreensão do fazer humano que a razão vital se põe como razão histórica, permitindo ao homem compreender sua atuação dentro de um determinado tempo marcado por uma série de acontecimentos que vão tecendo a história de vida individual.

5.2.1 A Razão histórica como narrativa

Em *La razón histórica* (1944), Ortega afirma que é preciso tomar contato com a vida pessoal³⁶⁹ através da filosofia da razão vital e histórica que se propõe a dar conta de pensar os assuntos da vida cotidiana, possibilitando elevar o tema da vida ao patamar de um dos mais importantes temas do século vigente. Desse modo, uma das análises de Ortega sobre a vida humana buscará descobrir a fundo o sentido que possuem muitas expressões da fala cotidiana familiar, coloquial e vernácula, nas quais se conserva acumulada a espontânea experiência da vida, o saber vital que, milênio a milênio, há sido feito sem querer qualquer homem. Nessa proposta, ao partir de uma preocupação personalíssima, em que o importante é a vida de cada um e não uma concepção geral de vida, a Filosofia aparece interessada em outra forma de saber.

Deparamo-nos aqui com uma questão de fundo que é analisar se a proposta de razão orteguiana consegue pensar a realidade a que ele se propõe. Partindo de Ortega, o que ele tem anunciado é a necessidade de uma nova razão, ou a substituição da razão pura de origem

³⁶⁸ Para Ortega, pela dimensão da historicidade do humano, a vida é acumulativa, e o que se pode fazer é refletir cientificamente sobre esse fato enorme e infinitamente substancial que é a experiência de vida (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. X, p. 17).

³⁶⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 678.

cartesiana pela razão vital e histórica. Quanto à necessidade de uma nova compreensão da vida, consideramos que Ortega consegue estruturar sua crítica a ponto de deixar clara a necessidade de uma razão coerente com a realidade posta por ele em questão, no caso, a vida em sua dimensão pessoal.

Para Ortega, a razão histórica é a que consegue pensar a vida em sua perspectiva filosófica, ou seja, é a razão adequada para pensar a vida como biografia que acumula um conteúdo histórico. Assim, ele vai entender a razão histórica como uma razão posterior que se lança nos acontecimentos do indivíduo, que vai vivenciando ao longo da sua vida diversas experiências que o definem em sua trajetória vital. Essa dimensão da mudança marca tanto a vida individual quanto a razão que vai pensar a vida cotidiana. Por isso, essa razão está diretamente relacionada à vida como biografia, pois, sendo a biografia o que cada um faz da sua vida, a razão adequada para pensar a vida nessa dimensão requer um lançar-se no mundo dos acontecimentos pessoais em vista de compreender como cada indivíduo vai realizando suas escolhas em um contínuo compreender a si e o mundo em que vive.

A nova filosofia proposta por Ortega tem em sua raiz duas palavras-chave: encontrar-se e ocupa-se. Encontrar-se consigo consiste em ocupar-se com coisas relacionadas à própria vida e, por isso viver implica dar-se conta de si e do mundo em que se encontra, “vivir es encontrarse en un mundo” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 186). Ortega faz referência a Heidegger nessa forma de compreender a vida e com ele concorda que o mundo afeta o homem³⁷⁰. Não há vida sem ocupação com as coisas, com a circunstância em que se vive. Essa dependência da pessoa com o mundo implica que se ocupe dele e com ele.

Nesse sentido, a razão histórica é uma razão que parte da História, mas não como uma razão que se realiza na História ao estilo hegeliano. Não é a esse tipo de realização que Ortega se refere. A razão lança-se sobre a História não para imprimir nela conteúdo de racionalidade, mas para compreender os acontecimentos que estão diretamente relacionados à vida individual. Diríamos que, em Ortega, a mesma seriedade dada à ciência na modernidade para compreender o mundo das coisas deve ser dada, na contemporaneidade, à razão vital do mundo da vida. Por isso, Ortega vai entender a razão histórica como sendo rigorosos conceitos, *logos*, pois, por ela, o homem busca compreender o que ele faz de si mesmo, interpretando sua vida e buscando a gênese dos acontecimentos. Podemos dizer que esse modelo de razão apresentado por Ortega no contexto da biografia é uma razão hermenêutica, porque objetiva

³⁷⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 186.

estruturar uma compreensão da vida a partir das vivências do sujeito e do que cada um atribui como significado às experiências de vida.

Para Ortega, a aurora da razão histórica dar-se-á pela absorção do passado pelo homem, por ser ele “[...] el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien que no sólo de pasado” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 594). O fim da citação é bem significativo, pois, ao mesmo tempo em que o modelo de razão apresentado por Ortega enaltece o passado como sendo algo necessário no processo de compreensão da vida, há no homem outra dimensão temporal que o lança para além do passado, que é o futuro, assim como já trabalhamos anteriormente.

No entanto, podemos lançar uma questão a partir dessa compreensão de razão orteguiana: como a razão histórica vai dar conta de pensar o humano sendo que ele mesmo entende que a vida se faz no futuro enquanto pretensão de ser? Não fica difícil esclarecer a questão, porque, em Ortega, temporalidade e vida não são dissonantes, posto que passado, presente e futuro dialogam sempre dentro do tempo vital. Isso se justifica pela capacidade humana de recordar³⁷¹ o vivido, e a recordação será, em Ortega, uma ferramenta necessária ao exercício do progresso humano, pois, ao retomar o acontecido, ao dar-se conta do passado, o homem tem a possibilidade de prever seu futuro.

O que Ortega pretende com a razão histórica é, para ele, algo mais pretencioso do que aquilo que Descartes fizera ao retroceder ao passado filosófico para superar a Filosofia escolástica. O homem precisa, pela razão histórica, buscar uma base de compreensão que está na vida e, para isso, é necessário entrar em contato com o fenômeno da vida individual. Ortega afirma (O.C., v. IX, p. 557):

El hombre, señores, no tiene naturaleza sino que tiene historia. La historia es el modo de ser un ente radicalmente variable y sin identidad. [...] Y por eso no es la razón pura, eleática y naturalista quien podrá entender al hombre. Por eso, hasta ahora, el hombre ha sido un desconocido [...] Y el método para entender lo que es la vida humana que es la realidad radical es no la razón pura, sino la razón histórica, la razón ultra-eleática [...] El hombre es ‘un desconocido’, y no es en los laboratorios donde se le va a encontrar. ! Ha empezado la hora de las ciencias históricas! La razón pura [...] tiene que ser sustituida por una razón narrativa. El hombre es hoy lo que es porque ayer fue otra cosa! Ah! Entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Esa razón narrativa es “la razón histórica”.

³⁷¹ Aparece, em Ortega, como uma categoria histórica no sentido de ser uma interpretação da vida pessoal (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 252)

Partindo da concepção da vida humana como sendo história, ou em contraposição à ideia de natureza, Ortega reforça o seu principal argumento da razão histórica que é o homem como ser constitutivamente histórico, e a história como fenômeno que marca toda a vida humana. Esse é um fenômeno que deve ser compreendido na esfera pessoal, pois, assim como a história, o homem não tem uma identidade, não é um ser fixo que se possa buscar para dele partir toda a compreensão, como ocorre em uma visão sistemática. O homem vai se compreendendo dentro do seu mundo vivencial que, enquanto acontecimento, implica sempre a compreensão do sujeito vivente que acumula em sua vida modos de ser que justificam seu presente e suas pretensões futuras.

Nesse ponto, Ortega fala claramente em um método adequado para entender a vida como realidade radical, ou seja, como acontecimento pessoal e intransferível. Esse não pode ser o método da razão pura que lida com a objetividade e que não corresponde à dimensão da vida pessoal. Em contrapartida, Ortega propõe o método da narrativa, sendo esse a razão histórica. Compreendemos assim que a narrativa é a forma como se realiza a razão histórica, pois, ao buscar compreender uma história de vida que escapa à dimensão objetiva, é preciso que essa vida seja manifesta em forma de narração, é preciso que a história pessoal seja contada para que, de fato, ela seja conhecida e compreendida.

Para Marías (1971, p. 36-37), o entendimento da vida como biografia chega por meio da narrativa, pela contação de uma história e, ao considerar que a vida acontece em uma circunstância, isso significa que somente se pode dar razão a algo humano apelando à história em sua integridade, ou melhor, buscando saber como os fatos se passam na vida pessoal, investigando a gênese do fato na relação com a vida. Por esse motivo, a narração é o método da razão histórica, pois, por meio dela, se esclarece a vida pessoal e se compreendem os acontecimentos vividos.

Entretanto, a razão não é método, mas fundamento. É através da razão que se tem a possibilidade de chegar a uma compreensão da vida; é através dela que o homem se compreende em sua historicidade. Na compreensão de Meliá (2009, p. 63-64), o método, em Ortega, é de uma hermenêutica narrativa fundada em uma razão cujas vertentes são: vivente, vital, histórica, narrativa, etimológica e semântica. O método será a prática da razão narrativa que consiste em investigar e representar a vida como problema; ou melhor, a vida enquanto um problema que se resolve por meio do exercício da razão de um modo narrativo. Certamente, para Ortega, esse é o modo de compreensão capaz de entender a vida em sua dimensão histórico-vivencial.

5.3 A razão vital e histórica como hermenêutica narrativa

O termo “hermenêutica” foi documentado pela primeira vez em 1654, quando apareceu no título de uma obra de J.C. Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Surgiu com o significado de arte ou técnica de interpretação de textos escritos, o qual, posteriormente, se estendeu também à linguagem oral e às formas mudas de comunicação, como a pintura, a arquitetura, a escultura, a dança e todo tipo de ritual, costume e cerimônia. Em sua trajetória, na modernidade, a hermenêutica surge com o Renascimento e com o Barroco da exegese bíblica e do pensamento jurídico, impulsionada pelo espírito crítico e acolhida pelas Humanidades e pela História, disciplinas englobadas pelo termo *Geisteswissenschaften*, ciências do espírito, que permaneceu, até meados do século XIX, como adaptação da expressão inglesa, *moral sciences*, ou seja, ciências morais.

Quando Ortega esteve na Alemanha, Dilthey persistia na elaboração de uma hermenêutica filosófica como instrumento essencial da doutrina que chamou de razão histórica e concebeu como fundamento das ciências do espírito, que seria independente do método das ciências naturais e do psicologismo³⁷². Contudo, mesmo percebendo traços de alguns métodos filosóficos, ou até mesmo influências de alguns autores, uma das dificuldades encontradas ao nos depararmos com as obras de Ortega é a sua falta de clareza sobre suas fontes ocasionada por uma busca incansável pela originalidade de seu pensamento.

Por essa razão, mesmo sendo claro que Ortega se deteve nas leituras de Dilthey e de Heidegger, pensadores em que a hermenêutica é muito presente, não podemos afirmar com certeza que seu pensamento hermenêutico narrativo é um desenvolvimento resultante da influência desses dois autores sobre o seu pensamento, mesmo que no contato com os textos de Ortega seja possível fazer algumas relações com os dois filósofos e com outros de grande relevância na Filosofia ocidental. No entanto, o contato com esses dois filósofos reforça uma fase fundamental de Ortega que é a dimensão histórica do seu pensamento, dimensão essa que podemos considerar marcada por uma perspectiva hermenêutica existente na vida humana, muito mais do que um método de compreensão de textos.

De acordo com Meliá (2009, p. 42), o pensamento de Ortega está fundamentado em uma hermenêutica narrativa, porque considera que sua perspectiva filosófica parte de um dado que em si implica uma dimensão interpretativa. Estamos falando da vida humana que assume como método existencial a narrativa. Parece-nos coerente a afirmação de Regalado (2007,

³⁷² Cf. REGALADO, 2007, p. 111-112.

p.112) de que, desde os primeiros escritos de Ortega, existe em seu pensamento uma dimensão hermenêutica, visto que, já em *Meditaciones de Quijote* (1914), Ortega fala do desejo humano de conhecer como sendo algo vital.

Nessa mesma obra, Ortega compara a vida a um elemento fundamentalmente hermenêutico, a vida como texto eterno, porém, como recorda Regalado (2007, p. 113), o jovem Ortega não se preocupa com a posse de uma doutrina hermenêutica, nem com o desenvolvimento de sua técnica. Somente em suas obras futuras, nas lições elaboradas entre 1929 e 1932, publicadas com o título *Qué es conocimiento?* (1931), Ortega apresenta um esforço de desenvolver com mais clareza o conceito de vida fundamento pelos princípios ontológicos da razão histórica e da hermenêutica.

Apenas a partir dos anos 1930, Ortega passa a desenvolver uma hermenêutica adequada à ideia de vida como realidade radical e como história, pois, até então, principalmente nos seus escritos de grande relevância desse período, como *El tema de nuestro tiempo* (1923), a ideia de vida ainda se encontra associada a uma dimensão vitalista. Com a guinada histórica na compreensão da vida pelo conceito de vida biográfica, Ortega persegue um outro caminho de compreensão que vai encontrar na história a justificação de uma compreensão hermenêutica da vida pela atividade vivencial do homem de conquistar a si mesmo ao partir da compreensão de que “la vida de cada cual – no la biológica, sino la biográfica – es un organismo donde nada es inerte [...]” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 580).

Há sempre o que fazer! Esse é o imperativo orteguiano. E nesse fazer a busca de compreender o que se faz é uma atividade fundamental da existência humana que será a chave de compreensão da hermenêutica vivencial em Ortega. Essa dimensão da vida, que aparece claramente no texto “Qué es el conocimiento?” (1931) com a ideia vital da pergunta³⁷³, forma parte essencial da dimensão biográfica que, segundo Regalado (2007, p. 166), sustenta a ideia de uma razão histórica.

O termo “hermenêutica” aparece pela primeira vez nos escritos de Ortega em *Las Atlántidas* (1924) para afirmar que a doutrina da paisagem vital é decisiva para a história e “[...] no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. III, p. 754). Já aparece nesse texto a dimensão da vida como múltipla em seu acontecer e a necessidade de compreendê-la dentro de um esquema de interpretação da própria vida em sua dimensão histórica. Nos anos que se seguem ao ensaio sobre Kant de 1924, Ortega adota uma técnica interpretativa biográfica fundamentada na ideia de que a vida possui

³⁷³ Perguntar, para Ortega, é um preocupar-se e essa preocupação é a marca da ocupação humana com o que tem de ser feito da vida e do mundo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 571).

uma estrutura hermenêutica e que o compreender se assenta na vida mesma, pois ela interpreta a si mesma³⁷⁴. Esse entendimento é fundamental para a estruturação da dimensão histórica do pensamento de Ortega, pois a História agora será posta a serviço da compreensão da vida, dos indivíduos em suas vivências pessoais.

5.3.1 Narrativa como método biográfico

A narração é sempre um processo de atribuir sentido a um tempo que pode ser factual ou ficcional. Quando se trata de uma narração histórica, ela é comumente definida como aquela que lida com os fatos e visa orientar os indivíduos na prática do tempo pela mobilização da memória da experiência temporal, pelo desenvolvimento de um conceito de continuidade e pela estabilização da identidade³⁷⁵. É nesse sentido que identificamos a contribuição de Ortega quando propõe a narrativa como prática fundamental no processo de reconhecimento da vida como biografia. É através do contar o acontecido que o homem vai se situando no seu espaço temporal e encontrando significação no seu modo de ser, uma vez que o narrar consiste em entender as realidades históricas humanas, porque a estrutura delas é histórica, e é na história de vida que o sentido das realidades humanas se encontra³⁷⁶.

De início, já podemos afirmar com clareza que Ortega não se propõe a desenvolver em seu pensamento uma teoria da biografia, como nos parece defender Regalado³⁷⁷. Não será essa a dimensão fundamental da sua intervenção filosófica ao longo da sua ontologia da vida humana. Parece-nos que, na verdade, Ortega busca propor um modo de reflexão que seja adequando à vida enquanto acontecimento histórico³⁷⁸. De fato, ele se propõe a definir o que é a vida, acrescentando um novo elemento que até então não aparecia com tanta precisão nos seus escritos: a dimensão histórica. Será essa a seta de compreensão da antropologia³⁷⁹ orteguiana, pois dela partem todas as demais compreensões a que ele se propõe, substituindo o conceito de natureza pelo de história³⁸⁰.

³⁷⁴ Cf. REGALADO, 2007, p. 120.

³⁷⁵ Cf. RÜSEN, 2016, p. 45-57.

³⁷⁶ Cf. MELIÁ, 2009, p. 42.

³⁷⁷ Cf. REGALADO, 2007, p. 119.

³⁷⁸ A ideia de Dilthey de vida histórica como um texto a decifrar e de que a investigação do passado consiste em um deciframento não entusiasmou Ortega que concebeu a razão histórica como uma narração, termo que está mais ajustado ao caráter temporal e dinâmico da vida do homem (Cf. REGALADO, 2007, p. 122).

³⁷⁹ Preferimos usar a categoria antropologia que ontologia por concordarmos com J. San Martín que Ortega, diferentemente de Heidegger, nutre um interesse antropológico e não ontológico por dedicar-se à busca da compreensão do sentido da vida humana em sua dimensão pessoal.

³⁸⁰ Em *En torno a Galileo* (1933), a história deixa de ser simples averiguação do passado e se converte em investigação de como foram as vidas humanas enquanto tal (Cf. REGALADO, 2007, p. 120).

Marías (1971, p. 37) reafirma a proposta de Ortega ao defender que a razão vital pode ser melhor compreendida pela expressão razão vivente, que corresponde à vida no seu efetivo movimento, em seu viver biográfico, em que a razão aparece como órgão de compreensão do que se passa, o que faz com que o homem entenda o que lhe acontece e, para entender, ele não tem outra alternativa a não ser contar uma história. Em outras palavras, isso significa que a narrativa é o método existencial que o homem criou para contar o que ocorre em sua vida ou, como bem define Meliá (2009, p. 34), a vida entendida como biografia está na base da hermenêutica narrativa, pois o homem compreende a vida pela narração. E mais, fazer Filosofia, segundo o pensamento de Ortega, de certo modo, é fazer uma leitura narrativa da vida.

Essa ideia aparece claramente em *Historia como sistema*³⁸¹ (1935), quando Ortega apresenta a narrativa como o modo de compreensão da vida humana, visto que se “la razón, consiste en una narración. [...] Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 47). A narração é contar o acontecido e, enquanto tal, é um modo adequado para compreender a vida, sendo ela sempre marcada pelo que se passa na dimensão pessoal de cada indivíduo. É importante destacar que essa narração não tem como fim o acontecido, ou os fatos, mas o esclarecimento das vivências humanas. Por esse motivo, a narração em Ortega é vital e não histórica³⁸². Diríamos, para não cairmos em uma ambiguidade, que se narra o que é vivido pelas pessoas. Sendo assim, a narração traz a história como conteúdo de seu modo de contar a vida como acontecimento vital.

Diferentemente da hermenêutica crítica presente em Heidegger e Gadamer, Ortega vê na narrativa³⁸³ um modo de proceder do homem na relação com a sua própria história de vida. A narração será, para Ortega, o meio pelo qual o homem busca a compreensão de seu agir, pois, enquanto responsável por sua história de vida, carece de compreensão do que lhe acontece, por ser “[...] la vida constitutivamente *experiencia de la vida*” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 43). É nesse sentido que a narração, enquanto método biográfico, está plena de conteúdo histórico, pois o homem busca compreender o que, de certa forma, faz parte do seu existir, de modo que é pela narrativa que ele compreende o que lhe passa.

³⁸¹ Destacamos principalmente o capítulo VII, porque é nele que Ortega parece melhor sintetizar a sua proposta filosófica de uma razão narrativa.

³⁸² Cf. MELIÁ, 2009, p. 36.

³⁸³ Segundo Molinuevo, nessa época, a vida e o pensamento de Ortega adquirem uma textura etimológica. A perspectiva agora é da razão histórica, razão que vai até a raiz das coisas através da linguagem e, especialmente, ao núcleo da realidade radical, da vida, através da vida pessoal cujo dizer é narrativo. A partir daí, Ortega desenvolve meditações fundamentais: uma sobre a origem e a estrutura da sociedade, em *El hombre y la gente*; e outra sobre a origem da Filosofia no contexto de uma modernidade alternativa, em *Sobre la razón histórica, Introducción a Velásquez e La idea de principio en Leibniz* (Cf. MELIÁ, 2009, p. 44-45).

Narrar é o exercício racional feito pelo homem no contato com a sua vida, realizado como forma de trazer para o presente o acontecido, por essa razão aquilo que se narra implica sempre uma transparência, pois somente é possível contar o que, de alguma forma, se tem domínio. Certamente, esse é o grande desafio encontrado no exercício da narrativa biográfica, porque o homem tende a olhar muito mais para o que ocorre fora de si. Seguramente, em relação a essa temática, encontramos em Ortega a proposta de uma prática vital por meio da qual o indivíduo seja capaz de se apropriar da sua história através de um processo de compreensão contínua do que lhe passa, trazendo para o presente os acontecimentos do passado.

Essa experiência tem uma dimensão socializadora, porque o homem possui uma necessidade de comunicação e sua vida é marcada pelo que lhe acontece. E é por meio dessa dimensão histórica da vida que a compreensão de si carece também da compreensão circunstancial. Parece-nos que Regalado (2007, p. 120) entende bem essa dimensão ao destacar que o conceito de biografia presente no texto *Goethe desde dentro* (1932) é essencial para o projeto filosófico da razão histórica e responde à consciência do caráter hermenêutico da vida mesma e da dinâmica da relação entre o homem e sua circunstância. No projeto de Ortega, é preciso que o biógrafo veja como foi objetivamente essa vida, ou seja, é preciso observar como o indivíduo viveu a sua história, e isso significa que, em uma perspectiva biográfica, é necessário relacionar o indivíduo ao fato vivido, pois uma biografia unifica sempre as *contradições*³⁸⁴ de uma existência que se relaciona com outros modos de vida.

Ao trazer a narrativa para o seu pensamento biográfico, Ortega não nos parece preocupado em reforçar uma metodologia histórica de registrar fatos e acontecimentos, pois, contrariamente, sua pretensão era fazer com que o homem entendesse sua própria trajetória, sua história de vida na relação com o que lhe passa ou acontece. Por isso, os fatos isolados não terão importância no pensamento de Ortega, mas ganham relevância quando são pensados a partir de um ser vivente.³⁸⁵

³⁸⁴ Regalado (2007, p. 121-122) considera que essa definição orteguiana exclui o conceito de necessidade psicológica que Dilthey havia posto como um dos fundamentos de sua ciência histórica. Ao enfrentar-se com a vida de Dilthey, Ortega partiu da premissa de que uma vida vista em sua intimidade não tem forma, já que não é objeto senão de executividade e, enquanto tal, é sempre inconclusa e indeterminada. A ideia da contradição que marca uma vida será fundamental para compreender o conceito de vida biográfica em Ortega. Contrário a uma unidade de significados sustentada por uma conexão interna, Ortega se opõe a essa ideia de Dilthey, ao considerar que a vida é marcada por uma série de contradições. Assim, a biografia consiste em um método que desmascara as contradições de uma vida. Goethe será, para Ortega, o modelo do que ele, nesse momento, se propõe ao se interessar por um estilo de escrita biográfica, pois, por meio da figura do poeta alemão, ele apresenta as contradições entre o individual e o genérico. Além de Goethe, Ortega também escreve outros ensaios biográficos: Vives, Goya e Velázquez.

³⁸⁵ O conceito de vida como interpretação de si mesma marca, em Ortega, um giro hermenêutico, que justifica a narração como método para a compreensão desses acontecimentos, que não será histórica, mas vital (Cf. MELIÁ, 2009, p. 24; 36).

A narração em Ortega implica recuperar temas da vida do homem, e não relatar acontecimentos mais ou menos extraordinários como se fazia até o século XVIII³⁸⁶. Algo que se faz trazendo para o presente o que foi vivido através do contar as vivências dos indivíduos ao longo de suas histórias de vida como forma de entender o próprio homem dentro desse acontecimento maior que é a vida de cada um. A explicação vem por meio da contação que não se esgota em um acontecimento específico, pois a vida é um acontecimento dinâmico que implica sempre um processo de compreensão, visto que a história é um sistema de experiências³⁸⁷ vividas por um ser vivente.

O tema da narrativa, em *Historia como sistema* (1935), relacionado à temporalidade e à dimensão vivencial da vida, é a questão que desencadeará a temática da narrativa no pensamento orteguiano. Ao expor a vida como um *ir sendo*, Ortega indaga pelo que possibilita a compreensão e a concepção desse *ser sendo*. A resposta vem pela narrativa, pois é a capacidade humana de contar que possibilita a compreensão da vida e a construção de concepções, uma vez que “este hombre, esta nación hace tal cosa e es así porque antes hizo tal otro y fue de tal otro modo” (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 46). Contar significa que existe uma história que envolve homens e acontecimentos, e essa relação entre o acontecido e os participantes do acontecimento é algo muito presente no pensamento orteguiano ao criticar a ciência histórica como ciência dos fatos e não dos homens.

Para compreender algo humano, seja pessoal ou coletivo, é preciso contar uma história e daí surge, em Ortega, o conceito de razão narrativa. Para ele, a razão consiste em uma narração e é essa nova categoria da razão que se adequa ao seu pensamento dentro da razão histórica. Ela corresponde ao exercício realizado pela razão de esclarecer o acontecimento da vida, sendo a narrativa o método capaz de compreender a vida em sua dimensão histórica vivencial.

Retomamos aqui algo que já foi trabalhado no primeiro capítulo desta tese, quando apresentamos o entendimento de Ortega de que o mundo é constituído de assuntos que interessam ou não ao homem, o que ele cria em sua relação com o mundo, e essa criação resulta da capacidade humana de dar sentido às coisas. A categoria de ser que se estendeu por séculos influenciando várias correntes filosóficas e que foi assunto de muitas reflexões orteguianas em uma dimensão crítica é uma dessas criações humana. Não tão diferente é a ciência e todos os demais saberes. Tanto são produtos da criação humana que Ortega chega a comparar a ciência à poesia, pois ambas são produtos da capacidade criativa do homem. O homem inventa um

³⁸⁶ Cf. MELIÁ, 2009, p. 37.

³⁸⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 51.

programa de vida, cria personagens, acumula formas de ser, e isso não se compreende pela via da lógica, mas pela história de vida, pois não é somente o resgate de uma forma de pensar, e sim, de uma forma de viver.

Partir da narrativa para compreender o humano é trazer para o presente o que se passou com as vidas individuais, o que os homens fizeram em suas histórias, o que eles construíram como possibilidades e escolheram como forma de vida. E como isso não é exercício sobre algo estático, exige sempre que se conte, visto que as experiências passadas atuam sobre o presente dos homens e limitam suas possibilidades futuras, pois “el hombre es lo que ha pasado, lo que ha hecho” (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 48). O desconhecimento do passado é para o homem um problema, isso porque “el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy” (ORTEGA Y GASSET, 200b, p. 53). Por isso, Ortega alerta: o homem de hoje pouco se interessa pelo seu passado, e isso é um risco, porque, por não saber o passado, o homem o reproduz automaticamente e vive dele, pois o homem também é aquilo que o antecede.

A razão histórica como narrativa é uma razão posterior, ela compreende o vivido e, como tal, retoma a história de vida. Sendo a vida humana mudança, essa razão acompanha o vivido, sem pretensão de determinar o homem em uma categoria ou tempo. Nesse caso, ela aparece como a ciência do presente, por ser fundada na história, e esta, na compreensão de Ortega, encontra o passado através da história de vida presente.

Há um aparente antagonismo entre o possível método e o conceito. Enquanto a vida segue uma ontologia futurista, daquilo que será, a narrativa lança-se sobre o que foi, pois narrar é contar um acontecido, e não se conta o futuro. Esse possível entrave temporal da narrativa se apresenta por uma limitação da própria vida, pois o fato de o homem imaginar para si uma forma de vida não significa que essa forma de vida será realizada como planejada. O homem cria personagens imaginários, acredita em um determinado programa de vida como sendo seu verdadeiro ser, busca fundir sua solidão no encontro com os outros, mas é na experiência que tudo isso que está no campo das possibilidades sofre suas limitações e suas insuficiências. A execução do projeto de vida se depara sempre com o universo da circunstância que limita não somente o planejado, mas também a execução do que se planeja. Por isso, lançar o olhar sobre um acontecido é tentar perceber como um determinado indivíduo ou povo realizou seus projetos de existência.

Quando Ortega retoma a biografia de algum autor, principalmente a de Goethe, a quem ele dedica claramente textos referentes à sua biografia, sua preocupação é tentar perceber como ele viveu determinados acontecimentos, como isso aparece em sua vida, como os fatos

se relacionam diretamente com a pessoa, preocupando-se sempre com a dimensão da autoria. Por isso, enquanto a vida é preocupação com o futuro, a razão histórica é uma razão posterior, é a razão do acontecido, pois a história é o que acontece ao homem, é o seu passado que se faz presente em sua vida, que atua sobre si.

Para Ortega, não há progresso para quem está preso ao passado, para quem não é capaz de superá-lo. No entanto, não se supera o que não se conhece, por isso é preciso sempre retomar o passado, pois “para superar el pasado es preciso no perder el contacto con él; por el contrario, sentirlo bien debajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 43). É necessário se apropriar dele e nele se apoiar para que surjam novas formas de vida, pois somente é possível pensar em novas possibilidades, quando se tem o conhecimento da atualidade, do que se faz no presente.

A necessidade de viver superando as limitações impostas circunstancialmente faz parte da história humana, pois sendo a vida humana mudança, nunca uma forma de vida vai ser suficiente para todas as outras, há sempre a necessidade do ir e vir, de voltar ao passado para planejar o futuro, ou seja, perceber o que deve ser superado para que a forma de vida atenda às aspirações de quem está vivendo em um determinado momento com suas peculiaridades e particularidades. O próprio Ortega fez esse movimento quando afirma ter ficado dez anos de sua vida preso ao pensamento kantiano³⁸⁸. Quando faz essa afirmação, ele esclarece que é preciso conservar as ideias para ser outra coisa: alguém não deixa de ser kantiano, se não o é; portanto, deixar de ser algo implica saber que se é para vir a deixar de ser dentro de uma nova perspectiva de vida.

Contar é uma necessidade de trazer para o presente um passado que atua sobre as vidas contemporâneas, por isso Ortega associa razão e história, pois não somente se faz necessário contar, mas esse contar implica compreender como o passado se faz presente, como ele atua. A razão na filosofia orteguiana não se restringe ao modo de operar do intelecto, mas consiste em toda ação intelectual que coloca o homem em contato com a realidade por meio da qual o faz encontrar o transcendente³⁸⁹. Transcendente para Ortega não é nenhuma substância que esteja além do homem mesmo, mas a própria trajetória humana, a única realidade que transcende a vida individual. Compreendê-la é iniciar um processo de superação da alienação de si, por não se diferenciar do seu passado. Para tanto, é preciso conhecê-lo para conhecer a si e poder superá-lo.

³⁸⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 255.

³⁸⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 55.

A ideia anteposta traz uma crítica a qualquer forma de subjetivismo em que a razão seja compreendida como órgão máximo da vida. Para Ortega, ela cumpre seu papel dentro da vida ligando o homem à realidade pela via da compreensão. É esse o ponto importante da razão: ligar o homem à realidade, compreender o que compõe a vida. Por isso, Ortega prefere revelação³⁹⁰ ao termo operação. O revelar acontece na relação. No contato do homem com a realidade, ele vai descobrindo a si e as coisas, ele vai encontrando sentido e elaborando sentido, construindo mundos, e isso não é resultado somente de uma operação intelectual, pois o intelecto é uma das faculdades entre outras que compõem a vida, sendo ele uma função biológica formada de necessidades vitais³⁹¹. Por esse motivo, a inteligência, para Ortega, não é compreendida como uma coisa que se tem, mas uma coisa que se é, ou seja, a inteligência consiste em uma atividade da pessoa pela qual ela cria e elabora verdades. Isso significa que a razão auxilia o homem na relação consigo e com o mundo.

Compreender o transcendente significa compreender a própria história que se manifesta, não no sentido hegeliano, mas enquanto conteúdo circunstancial que está presente na vida de cada um. Por isso, a razão deve ser sensível ao que influencia a vida dos indivíduos como caminho para compreender o que se é e o que se pretende ser.

5.3.2 A fala como recurso narrativo da razão histórica

Ortega esclarece melhor o que ele entende por narrativa no seu texto *Qué es el conocimiento?* (1931), no tópico “Sobre el hablar y el preguntar”, quando, ao definir a vida humana como biográfica, apresenta o falar como sendo uma das coisas que se faz na vida³⁹². A fala, para Ortega, consiste na narrativa por meio da qual se apresenta ao ouvinte o que está ausente, o que este não presenciou, isto é, “hablar es [...] narrar. La narración presenta al oyente lo ausente, lo que éste no ha presenciado” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 581).

Como a História é a história dos homens, do que eles vivem, narrar aparece como uma necessidade, porque a vida é a vida de cada um, de modo que contar passa a ser uma necessidade para que o homem conheça o outro e a si, pois a história pessoal está envolta em uma história coletiva. Portanto, o narrar é o exercício de manifestação do oculto. Para

³⁹⁰ Para Ortega, revelar é o mesmo que inteirar-se de si e do mundo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p.501). Por ela, o homem toma contato com uma realidade distinta dele (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 53).

³⁹¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. III, p. 397.

³⁹² Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 580.

fundamentar essa percepção, Ortega retoma a etimologia da palavra dizer: do latim *deico*; do grego *deiknumi*; e do sânscrito *disami*, que significa mostrar, fazer ver³⁹³.

A narrativa como o exercício do falar leva o ouvinte à descoberta de algo que está oculto a ele. Essa ideia de trazer o oculto como sendo a função da narrativa nos leva a estreitar a nossa compreensão na defesa que estamos fazendo da narrativa como método vivencial, em que precisamos conhecer a vida do outro e como ele vive para nos aproximarmos de uma compreensão coerente. Por isso, é necessário que se conte, pois o não contar leva ao que é comum na história dos homens: o esquecimento.

Aqui Ortega traz a discussão para o campo do falar como sendo algo revelador, porque, na relação com as coisas, não é possível identificar uma autenticidade, por isso o pensamento ou a fala são os lugares de manifestação das coisas em sua verdade, pois, descobrir algo, requer esforço intelectual para superar a condição originária de ignorância. Ao juntar pensamento e fala pela narrativa, Ortega liga pensamento e linguagem como funções vitais inseparáveis. O pensamento puro cairia na crítica que o próprio Ortega fez ao idealismo; a fala, por sua vez, é a possibilidade de manifestação de algo a outro indivíduo.

No texto “Realidad radical” (1930), ao discutir o conhecimento como um fazer humano, Ortega identifica no ato de perguntar a busca pelo ser que está além do mundo imediato. No entanto, o que nos parece relevante é que a pergunta vai aparecer como um modo de falar que manifesta o pensamento e também um falar de si mesmo a um outro. Compreende Ortega que “preguntar es un modo de hablar [...] Hablar es manifestar [...] Manifestar, poner de manifiesto, desnudar a otro mis pensamientos” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 387). Enquanto o pensamento é um falar a si mesmo, falar é narrar ao ouvinte o que este não viu, como uma forma de comunicação do que parece estar oculto pelo pensamento. Essa compreensão de Ortega nos ajuda a reforçar o argumento da narrativa como uma comunicação vital que se justifica pela vida biográfica enquanto acontecimento que requer sempre um exercício de compreensão.

Assim, consideramos chegar ao argumento central de Ortega referente à sua filosofia, o qual ele reforça no seu texto *La razón histórica* (1940), ao considerar que “la razón pura [...] tiene que ser sustituida por una razón narrativa” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 557). Somente um método adequado ao que de fato é a vida humana pode ser capaz de falar sobre o homem, de entendê-lo em sua dimensão vivencial que escapa a qualquer categoria ontológica essencialista. Essa razão é, para Ortega, a *razón histórica*³⁹⁴.

³⁹³ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 581.

³⁹⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 557.

Portanto, partimos dessa compreensão, entendendo que, para Ortega, razão histórica e razão narrativa são a mesma coisa, pois aquilo que Ortega vai chamar de razão histórica é o processo de narrar a vida humana, porque somente pela narrativa se chega a uma compreensão adequada do homem. Esse é um processo contínuo: narra-se o que se vive; conta-se o que acontece; e a vida está sempre acontecendo, por isso carece sempre ser narrada para ser compreendida.

No seu texto *La razón histórica*, Ortega vai colocar a vida como sendo o lugar da fala, uma vez que é nela que se tem a possibilidade de falar sobre as coisas e em que tudo é falado. Ortega considera ininteligível qualquer fazer humano se não retrocedemos dele à situação antecedente que o motivou³⁹⁵. Esse apropriar-se da situação anterior revela uma dimensão sistêmica dos acontecimentos, pois as situações vividas vão ganhando uma dimensão relacional com quem as vive, possibilitando sempre um processo de compreensão.

Meliá (2009, p. 34) afirma que a vida entendida como biografia está na base da hermenêutica narrativa, considerando que todo ato vital é uma interpretação. Como isso, podemos entender que a vida como realidade radical ou, como o próprio Ortega afirma, como órgão de compreensão, permite ao homem a comunicação que vai do mais imediato ao mais complexo pela elaboração de conceitos e teorias. É essa capacidade e, ao mesmo tempo, a necessidade de conhecer e interpretar o mundo para nele viver, para ater-se às coisas, que faz da vida humana um acontecimento único na história dos seres viventes, pois esse acontecimento leva o homem ao exercício da razão como um fazer vital. Sendo assim, a vida funciona como razão quando é biográfica, quando tem algo a narrar³⁹⁶.

Quando trazemos a narrativa como método biográfico justificamos a necessidade de haver sempre uma apropriação do passado para contar determinados fatos, determinados acontecimentos. Na vida humana, sempre é necessário narrar histórias, porque, por meio da narrativa, o que é contado pode muitas vezes não ter coerência com o que é vivido ou com o sujeito vivente, ou muitas vezes desconectar o acontecimento da vida concreta. Certamente, essa é uma das grandes contribuições da hermenêutica vivencial presente no pensamento de Ortega. O narrado não pode ser isolado do fato, pois narra-se o que se passa com um sujeito, ou seja, a narrativa deve estar diretamente relacionada à vida de um ser vivente. Assim, é possível, em tese, evitar um risco, sobre o qual nos alerta Martín (1999, p. 13), de a narrativa chegar por meio do vencedor.

³⁹⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 685.

³⁹⁶ Cf. MELIÁ, 2009, p. 35.

Como estamos aqui defendendo a biografia como manifestação da vida pessoal, também é importante destacar a dimensão da narrativa por meio de terceiros, pois, se a vida acontece em meio a relações, uma história de vida pode ser comprometida por uma narrativa desleal com o passado, ou mesmo pela omissão de uma narrativa, comprometendo a compreensão que o homem pode ter da sua história de vida ao se distanciar dele mesmo pelo comprometido da compreensão da sua própria história de vida. Comprometer uma narrativa ou negá-la é comprometer a compreensão de uma vida que necessita do entendimento do vivido para se situar no mundo e realizar suas escolhas orientadas por aquilo que considera coerente consigo.

Por esse motivo, estamos de acordo com Martín (1999) no que diz respeito ao fato de que cada época tem que refazer e reescrever sua história, apropriar-se dela, ganhar a relação com o sentido que há entre passado-presente-futuro, pois, muitas vezes, a história está marcada por vozes afogadas, possibilidades sepultadas e compreensões silenciadas³⁹⁷. Isso não se aplica somente aos acontecimentos gerais, mas também às histórias de vida pessoais que são profundamente marcadas por uma série de silenciamentos oriundos de razões múltiplas que ficam desconhecidas e apagadas por outras formas de contar determinadas experiências e vivências. Portanto, trazer a compreensão biográfica de Ortega para essa reflexão significa buscar a coerência que a razão vivente pode trazer para o esclarecimento do que o homem faz de sua própria história de vida.

5.4 Goethe como modelo de uma narrativa biográfica

Escolhemos Goethe para elucidar a escrita biográfica narrativa em Ortega, porque o artigo dedicado ao poeta alemão, intitulado “Pidiendo un Goethe desde dentro”³⁹⁸ (1932), é um ensaio emblemático da teoria da razão histórica através de uma biografia estruturada pela narrativa. Como nosso objetivo é fundamentar que essa é uma tese basilar do pensamento antropológico de Ortega, detemo-nos nesse escrito, mesmo considerando que o Ortega dos anos 1930 passa a ter interesse não somente pela vida e obra de Goethe, mas também lança a sua atenção para outras personalidades como Velázquez e Goya, figuras das quais Ortega demonstra poder extrair o que pode ser esclarecido pela razão histórica, narrando através de

³⁹⁷ Cf. MARTÍN, 1999, p. 13-14.

³⁹⁸ Em homenagem ao centenário do filósofo alemão, a pedido da revista de Berlin *Die Neue Rundschau*. Também foi publicado na *Revista de Occidente*.

suas vidas fatos que justificam o que ele entende por vida biográfica. Ortega faz referência a Goethe em outros escritos, mas nossa análise vai se deter no texto de 1932.

Nesse artigo, Ortega trabalha com as principais categorias³⁹⁹ que marcam a vida biográfica tendo como questão norteadora o drama da fidelidade à vocação. Goethe será uma figura emblemática na elucidação dessa questão por viver mais voltado para o que foi sendo feito da sua imagem como poeta, esquecendo-se do aspecto fundamental de uma existência autêntica que é a consciência da dramaticidade da vida pela incerteza do que deve ser feito ao longo da existência.

A biografia, em Ortega, também pode ser entendida como método no sentido de investigar formas de vida. Através da narrativa da vida de Goethe, Ortega faz um pouco esse exercício, ao laçar mão da biografia como método para falar do que cerca os indivíduos, ou seja, da vida como manifestação pessoal.

O texto aqui trabalhado se adequa à segunda navegação⁴⁰⁰, a que nos parece chegar pelo interesse sistemático pela biografia, principalmente a partir do seu projeto sobre Goethe, em que demonstra claramente não estar interessando em descrever acontecimentos ou justificar ideias, mas em apresentar como esse poeta alemão foi capaz de viver sua vida ou, como o próprio Ortega afirma, destacar o seu interesse pelo material vital, que não consiste em uma redução psicológica, mas “[...] el dentro de su vida, del drama de Goethe” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 125). A vida como resultado da relação entre homem e mundo tem um conteúdo que, na dimensão biográfica, precisa ser analisado, pois esse conteúdo extrapola a subjetividade por ser a vida constituída do que o homem faz no mundo.

A narrativa que Ortega elabora no referido artigo busca compreender não o Goethe poeta, mas o principal acontecimento da sua história que foi a sua própria vida. Essa certamente é o que Meliá (2009) vai afirmar ser o limite de Ortega em relação a Goethe, pois, ao se deter

³⁹⁹ Nesse ensaio, Ortega retoma, ou melhor, aplica as categorias que fazem parte da sua proposta filosófica de uma razão vital e histórica como razão elucidativa da vida humana que, enquanto biografia, precisa ser compreendida devido às contradições que marcam a história de vida de cada indivíduo. A importância de trazer Goethe por esse olhar orteguiano não reside no que ele fez enquanto um clássico da poesia, mas sim em lançar o olhar para esse homem que também foi marcado pelos dramas da vida e que se deixou levar pelas seguridades do mundo exterior através daquilo que ele passou a representar para as demais pessoas. Vamos nos deparar com as principais categorias que definem o que é a vida biográfica: drama, vocação, liberdade, fazer, tempo, naufrago e autenticidade.

⁴⁰⁰ O termo transposto de Platão aparece em Ortega como um segundo momento que marca seu estilo de escrita ao compilar vários de seus ensaios publicados em jornais, mas também para marcar seu novo caminho dentro da sua vida profissional como articulador e inovador do pensamento filosófico. Essa fase, que segue até o fim de seus dias, inicia-se em 1929 com o curso “Qué es filosofía?”, tendo sequência com outros escritos como “Qué es conocimiento?” e “Unas lecciones de metafísica”, conferências redigidas entre 1931 e 1933, e “Historia como sistema”, que aparece primeiramente em língua inglesa, texto apresentado em Oxford, em 1935.

sobre a vida desse clássico alemão, não é esse atributo que lhe interessa⁴⁰¹. A busca pela compreensão da vida que, muitas vezes, se esconde por trás de personagens que marcam a vida pessoal, passa a ser o desafio de Ortega e, ao mesmo tempo, o caminho emblemático da sua perspectiva biográfica da vida humana.

Por essa razão, analisamos esse escrito como uma forma de justificar que Ortega não somente fala de uma vida biográfica como também, através do método da narrativa, aplica a sua perspectiva filosófica aos seus escritos na segunda fase do seu pensamento, buscando fazer a relação direta dos acontecimentos com a vida pessoal no intuito de captar como o indivíduo vai vivenciando suas escolhas e realizando a sua história de vida em um constante fazer. Mais do que trazer dados analíticos, o que nos propomos pela leitura desse escrito é apresentar as categorias da vida biográfica no sentido de defender que o próprio Ortega faz uso de uma hermenêutica vital através da narrativa.

Por meio da vida de Goethe, buscaremos analisar como Ortega esclarece as contradições próprias de uma biografia. De acordo com Padilla (2005), a biografia, em Ortega, se converte no gênero filosófico por excelência ao unificar as contradições de uma existência⁴⁰². Por isso, não se trata aqui de fazermos uma análise da vida do poeta, mas de compreendermos como Ortega aplica sua antropologia através do homem Goethe.

Destacamos aqui a categoria central na compreensão da vida biográfica que é o drama vital que se expressa na insegurança frente ao mundo e na necessidade de ter que fazer a própria vida. É por meio dessa dimensão da incerteza, que caracteriza analogicamente a vida como naufrágio, que Ortega começa a falar de Goethe para apresentar a necessidade da consciência das incertezas que, na vida pessoal, marcam a história de cada indivíduo. A pergunta fundamental feita por Ortega ao iniciar sua narrativa sobre Goethe visa aplicar a categoria que atesta uma vida autêntica: a consciência do naufrágio⁴⁰³. Então, pergunta ele: Que seria Goethe nesse tribunal? O que Ortega pretende é pôr em questão Goethe como figura humana e não como um clássico. Por isso, já começa incitando o leitor ávido pela figura do poeta, ao afirmar ser Goethe um clássico de segunda potência, que viveu de outros clássicos, protótipo do herdeiro espiritual – consciência que, para Ortega, não é desconhecida por Goethe⁴⁰⁴. E por desejar tanto ser um clássico da vida, é que Ortega considera necessário que ele se justifique ante à vida. Chama-nos a atenção, nesse primeiro momento, o fundamento que

⁴⁰¹ Cf. MELIÁ, 2009, p. 65.

⁴⁰² Cf. PADILLA, 2005, p. 197.

⁴⁰³ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 122.

⁴⁰⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 122-123.

vai sustentar as reflexões biográficas feitas por Ortega acerca de Goethe, pois a vida é a categoria central pela qual tece uma série de compreensões que atribui ao homem Goethe e que pode ser estendida para qualquer vida que venha a ser pensada com base em uma razão vivente.

Daí a importância de retomar o título do artigo, “Un Goethe desde dentro”, para que a pergunta seja coerente com o que se propõe Ortega nesse texto: Quem é Goethe? Isso mostra que Ortega não está preocupado em saber o que Goethe representa, muito menos qual é a relevância de sua obra, mas sim elucidar o cotidiano de uma vida que também teve suas contradições e que aqui aparece através do conceito de autenticidade ou de infidelidade à vocação pessoal. Por isso, o que se produziu até então não seria suficiente para compreender Goethe⁴⁰⁵ e, parece-nos, Ortega tem certeza de que é por meio da sua perspectiva biográfica que será possível ver Goethe além do que pode ser visto no que até então se produziu de sua personagem, ou como ele mesmo afirma, naquilo que os livros alemães até então trabalharam sobre Goethe. Segundo Ortega, nesses escritos não se levantam questões sobre ele, não há trabalho por “debaixo”⁴⁰⁶ de Goethe.

Para Ortega, é preciso colocar os clássicos diante do tribunal da vida autêntica, e em especial Goethe, que é considerado um clássico – mesmo sendo para Ortega o mais questionável de todos por ter vivido de outros clássicos, pretendendo ser um clássico da vida. Os livros escritos sobre ele na Alemanha são, na visão de Ortega, uma verdadeira beataria com vocábulos como gênio e titã, que só enaltecem a figura de Goethe. Uma das formas que Ortega encontra para extrair benefício de sua obra é pondo em questão a sua biografia, pondo em questão a sua vida. Extrai daí seu objetivo ao escrever sobre Goethe, pois diferentemente do que se fazia na Alemanha, Ortega não tem a pretensão de reforçar o enaltecimento da sua biografia. Na verdade, ele pretende apresentar um Goethe bem diferente do que até então vinha sendo feito pelos biógrafos, que apresentam traços exteriores da vida de Goethe, por isso, o que ele propõe é olhar para Goethe “desde dentro”.

Ortega muda a ótica da análise ao levar a reflexão para o próprio indivíduo no intuito de fazer uma análise de Goethe coerente com a própria vida desse autor. O foco da questão que norteia o ensaio sobre o poeta não está no que ele pode ser, pois isso já se sabe através de seus biógrafos, principalmente pela eternização da sua personagem como gênio da poesia, que não é a questão fundamental para Ortega. A ele interessa saber quem é Goethe, ou

⁴⁰⁵ Ortega faz uma crítica às biografias que existem sobre Goethe e que seguem uma ótica monumental e não conseguem falar da vida do homem Goethe, mas do personagem literário em que ele se transformou (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 123).

⁴⁰⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 123.

seja, como ele viveu o drama da sua existência. Pensar uma vida desde dentro significa responder à pergunta sobre quem é o eu de que se fala em todas as horas na existência cotidiana⁴⁰⁷.

O olhar orteguiano se lança para a existência cotidiana com que todo os indivíduos lidam diariamente ao longo de sua história de vida e que, muitas vezes, fica ocultada pela sobreposição de alguns acontecimentos da vida pessoal ou pela determinação circunstancial com que cada um lida em sua relação com as coisas e as demais pessoas. Para realizar essa reflexão, é necessário, primeiramente, libertar-se da sugestão tradicional que sempre faz a realidade ser alguma coisa, seja corporal, seja mental⁴⁰⁸.

A pergunta pelo quem abre a possibilidade de outras perguntas que trazem como resposta um conteúdo extremamente biográfico. Quando perguntamos quem é alguém, interessa-nos saber o que faz, o que pensa, o que sente, o que deseja, onde vive, quem é sua família, quem são seus amigos e com o que trabalha, entre tantas coisas que são peculiares à vida de cada pessoa.

A realidade a que Ortega se refere é a vida como acontecimento pessoal em que carece ao homem realizar um projeto de existência que se impõe como condição de felicidade⁴⁰⁹. E nisso consiste a segunda categoria que Ortega apresenta na definição da vida nesse texto: o drama. A vida é constitutivamente uma luta frenética com as coisas e, ao mesmo tempo, com o caráter pessoal para conseguir realizar o que se é como projeto⁴¹⁰.

Essa consideração é, para Ortega, a marca distinta da sua estrutura biográfica que busca compreender o drama vivido pelo homem na relação com o mundo. Com isso, Ortega reforça que não pretende fazer uma biografia aos moldes psicológicos com vistas a descobrir o

⁴⁰⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C, V, p. 124.

⁴⁰⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C, V, p. 124.

⁴⁰⁹ Para Marías (1971, p. 82), a felicidade consiste em responder ao chamado da vocação, que se manifesta de forma objetiva na vida pessoal, sendo que cada um, ao ter que realizar suas escolhas, encontra sempre um modo de ser que lhe parece mais próximo daquilo que, em tese, é o ideal. O homem tem de se dedicar a ocupações ao viver; entre as ocupações há duas classes distintas: as que vêm impostas pela necessidade, o trabalho; e as que são escolhidas livremente, a vocação. Porém, o homem pode ou não escolher conduzir-se pelo seu projeto de existência, mas esse não é construto de sua vontade ou de sua inteligência, pois a ele se impõe como possibilidade, sendo o homem livre para seguir ou não o seu projeto vital (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C, v. V, p. 124). Para Ortega, isso é o mais surpreendente do drama humano, a ampla margem de liberdade que o homem possui em relação ao seu destino, podendo negá-lo ou realizá-lo e até ser infiel a si mesmo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C, v. V, p. 126). Ortega chama a atenção para a distinção entre o dever moral e o dever vital. O dever moral é de ordem intelectual, enquanto o vital está situado na região mais profunda e primária do ser humano, o ser radical que está presente na vida de cada indivíduo através de seu projeto de existência. O termômetro dessa realização se encontra no gosto ou no desgosto que se sente em cada situação da vida, sendo que “la felicidad le va avisando su programa vital, su entelequia, y cuándo de desvía de ella” (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 130-131). A não realização da vocação leva o homem a uma experiência de sofrimento que se manifesta em forma de dor, angústia, raiva, mau humor, vazio; enquanto a coincidência das suas escolhas com o seu projeto de existência produz o fenômeno da felicidade (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 131).

⁴¹⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 125.

caráter de um sujeito, pois essa perspectiva concebe que a vida se passa dentro do sujeito, reduzindo-o à pura psicologia, posição que, para Ortega, deve ser superada. Para ele, é na relação do homem com o mundo que deve se estruturar uma biografia.

Sendo assim, a biografia é uma narrativa objetiva do personagem que cada um é ao longo de sua vida. Com isso, Ortega demonstra um esforço para superar a visão psicológica do biógrafo por não perceber a biografia como uma busca pela descoberta do caráter de um determinado homem. Não é o dentro do sujeito que interessa a Ortega, senão o dentro de sua vida, o drama de seu existir⁴¹¹. A psicologia aparece, para Ortega, como mais uma informação entre tantas outras que fazem parte da vida de um indivíduo, pois a vida não consiste somente no que se passa na subjetividade de cada homem, mas também, e principalmente, no que ele faz na sua relação com as coisas.

A perspectiva biográfica que Ortega traz por meio de Goethe reforça o elemento fundamental da objetividade dos dramas vividos pelo homem na sua relação com a circunstância, evidenciado a principal categoria do drama da vida que é a realização do programa vital. Por isso, interessa a Ortega perceber e compreender como o homem vive seus dramas. Ele defende que essa deve ser a tarefa do biógrafo: buscar compreender essa vivência histórica que marca a vida de todos os homens. Por isso, o que ele faz no ensaio sobre Goethe não se trata de “[...] ver la vida de Goethe *como* Goethe la veía, con su visión *subjetiva*, sino entrando *como* biógrafo en círculo mágico de esa existencia para asistir el tremendo acontecimiento objetivo que fue esa vida y del cual Goethe no era sino un ingrediente” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 125. Grifos do autor).

Na biografia, existe um fato fundamental para Ortega: a luta do homem⁴¹² com a sua vocação. Cada homem porta em si, perante suas escolhas, uma série de possibilidades que as aproximam ou distanciam do que ele considera ser seu destino. Buscar compreender como cada um se porta diante dessa realidade que se impõe ao homem diante suas escolhas é, para Ortega, o traço fundamental para analisar o drama da vida real com a vida possível. Essa é, certamente, para Ortega, a maior de todas as lutas travadas pelo homem ao longo da sua história de vida.

Considerando a estrutura da vida humana, Ortega destaca as duas questões mais importantes para uma biografia. Uma consiste em determinar qual era a vocação do biografado, pois cada vida é, para Ortega, uma ruína entre cujos escombros tem-se que descobrir o que, de

⁴¹¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 125.

⁴¹² O homem é, para Ortega, a soma de aparatos – alma, dotes, caráter, corpo – com que se vive, um ator encarregado de representar o que é seu autêntico eu (Cf. ORTEGA Y GASSET, O, C., v. V, p. 125-126).

certa forma, a pessoa deveria ter sido e, para isso, é preciso que se construa uma vida imaginária do indivíduo, o perfil de sua existência feliz sobre a qual se pode buscar as identificações que o destino marcou. A outra consiste em examinar a fidelidade do homem a esse destino singular, a sua vida possível. Isso permite determinar o grau de autenticidade da vida efetiva⁴¹³.

Certamente, esse também é o grande drama de Goethe, o drama do seu destino. Desse modo, para compreender esse drama, é preciso se aproximar de Goethe como um homem, assim como de todos os outros, na luta com o seu destino individual que se apresenta como uma tarefa problemática que se passa na história individual. Isso porque, para Ortega, o mais interessante de observar não é a luta do homem com o mundo, mas a luta do homem com a sua vocação⁴¹⁴. Verificar como ele se comporta frente à sua vocação parece ser, para Ortega, uma das mais importantes tarefas de um biógrafo com vistas a perceber a autenticidade e a falsificação da vida.

Adentrar esse universo interior que marca o drama vital é, para Ortega, um exercício que o biógrafo deve fazer ao se propor conhecer a vida de um sujeito. É o que ele faz ao buscar compreender o drama da existência de Goethe que lhe requer adentrar sua história de vida e se aproximar de seus dramas vitais. É esse o convite de Ortega: adentrar o drama de Goethe para olhar um homem naufragado em sua própria existência, perdido nela, que a cada instante ignora o que vai ser de si mesmo⁴¹⁵. Ele mesmo traz a consciência de que a vida humana é luta, absoluta e problemática tarefa, porque o ser humano quase sempre se apresenta inclinado sobre sua própria vida⁴¹⁶.

Certamente, Goethe não foi uma figura serena e segura de si e, provavelmente, essas características se aproximam mais de sua imagem cristalizada pelos biógrafos. Por trás do Goethe pensador e seguidor da concepção biológica⁴¹⁷ da vida, se esconde um Goethe também fracassado que não dá conta de cumprir o seu destino, um Goethe que não cumpre sua vocação. Ortega lembra que, aos quarenta anos, Goethe se encontrava pelos caminhos da Itália se perguntando se era poeta, pintor ou um homem de ciência. Com certeza, é o modelo de um homem infiel ao seu destino, que se perde em seus inúmeros dotes, sendo protótipo da juventude

⁴¹³ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 126.

⁴¹⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 126.

⁴¹⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 127.

⁴¹⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 127.

⁴¹⁷ A imagem que Goethe tem da vida é uma imagem botânica, segundo a qual nela tudo devia seguir sem angústia, sem dor, sem desorientação, de acordo com uma necessidade cósmica e com sua própria vida, incluindo nela sua obra (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 131). Essa imagem é a que Ortega busca desconstruir ao contrapor o modo de pensar de Goethe com o seu modo de viver. A vida humana não pode ser vivida ao modo das plantas, dos animais e do cosmo, sem questionamento sobre sua existência; diferentemente, o homem carece efetivar o projeto de sua existência e seguir fazendo suas escolhas.

em que, inclinando-se a várias coisas, não se detém em algo determinado. Assim, acredita Ortega, vivem os jovens perante suas inúmeras possibilidades.

Por traz de Goethe, há um homem que quis ser ele mesmo, mas cuja personalidade se escondeu por trás do poeta, personagem que considera ter encontrado como o si mesmo, bem diferente da figura literária de Fausto, que vive o drama de buscar seu destino, andando perdido pelo universo, sem dar com sua própria vida. É esse Goethe que não se confunde com sua obra que interessa a Ortega, é essa dimensão da vida que interessa à razão histórica pela narrativa como recurso capaz de narrar aquilo que faz parte do universo pessoal e que, muitas vezes, fica submerso nas opiniões e nos personagens que se constroem socialmente.

Esse Goethe conhecido por todos certamente não é o Goethe vivente, mas o Goethe artificial, por isso, mesmo que a sua dimensão pública também faça parte da sua biografia, existe uma outra dimensão que vai além do público: é a dimensão do vivido enquanto indivíduo particular que comporta os dramas da sua existência. Isso porque, diferentemente do que se passa em sua obra através de um otimismo pela natureza e de uma confiança no cosmo, existe um homem preocupado com a sua vida, representando assim o elemento fundamental de uma biografia: a contradição. É pela biografia que se unificam as contradições de uma existência⁴¹⁸.

Ortega retoma uma característica de Goethe destacada pelos biógrafos que atesta a dificuldade de Goethe em relação a uma vida voltada para sua vocação. O mau humor é um dos sintomas que revelam uma vida contrária à vocação, e Goethe é uma pessoa que parece não sentir deleite com a vida que tem. Isso, além de aparecer no seu mau humor, manifesta-se também em sua expressão corporal tensa e rígida, mesmo demonstrando ter um caráter flexível para mudança. É essa figura heterodoxa que Ortega procura apresentar: um homem cheio de dotes, porém infiel ao seu destino, resultando em um permanente mau humor, assim como em sua rigidez corporal, sua distância do próprio contorno e seu amargo gesto⁴¹⁹, vivendo como uma promessa⁴²⁰. É essa contradição, que aparece através de Goethe, que desperta interesse em Ortega por elucidar a dimensão biográfica da vida que não se constitui de forma linear, mas que vai se construindo pelo modo como o homem vai realizando suas escolhas, sendo esse o principal dilema, não somente de Goethe, mas de qualquer homem: a fidelidade à sua vocação.

Há, na vida de Goethe, demasiadas fugas⁴²¹, começando pela fuga dos amores reais de sua juventude e a fuga para Weimar quando vai cursar “Ifigenismo” e lá passa a viver parte

⁴¹⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 132.

⁴¹⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 133.

⁴²⁰ Cf. MELIÁ, 2009, p. 67.

⁴²¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, O. C., v. V, p. 133.

de seus dias por sentir-se seguro naquele ambiente. Para Ortega, essa cidade exerce sobre Goethe um efeito de petrificação, passando a ser, figurativamente, uma estátua por não ter mais atmosfera e a viver no sentido inverso do seu destino. Ali, para Ortega, Goethe passa a desviver⁴²², por estar em um lugar que não contempla o que Goethe tem como possibilidade de vida⁴²³. Weimar parece imprópria para um homem que Ortega considera ter uma natureza esplêndida⁴²⁴. Essa cidade não somente separou Goethe do mundo como também o separou de si mesmo⁴²⁵. Essas fugas estão relacionadas à vocação de Goethe que passará a ter breves escapadas.

Todo o esforço de Goethe será para libertar-se do espaço-temporal, da concretude do destino em que a vida precisamente consiste, assim pensa Ortega, ao entender que o poeta alemão aspira ao utopismo e ao ucronismo⁴²⁶. O resultado é a produção de uma curiosa deformação humana pela ausência do esforço e isso foi o que representou Weimar para Goethe: um casulo que o protegeu dos conflitos entre si e o mundo. A infidelidade de Goethe a si, conclui Ortega, ensina a fidelidade para consigo. É preciso ser fiel a si mesmo, dirá Ortega.

Nessa apresentação podemos perceber a aplicação de um conceito fundamental para a compreensão da vida biográfica, que é a vocação. Para manter-se distante do conflito, o homem pode deixar de seguir sua vocação e escolher situações mais cômodas, que não impliquem muito esforço. Por isso, Goethe, para Ortega, é mais que um clássico, é uma vida que comprova essa busca pela ausência do conflito. Toda a obra de Goethe e toda a sua existência giram em torno de um tema substancial: o autêntico modo de ser do homem no mundo e a sua luta para realizar-se dentro de um programa de existência⁴²⁷.

Portanto, ao lançar o olhar para a narrativa que Ortega faz da vida de Goethe, é possível perceber o fundamento da biografia como a dimensão histórica da vida que implica o reconhecimento do eu como pessoa e não como coisa. Isso significa que o conhecimento sobre o que é a pessoa não interessa muito para Ortega, pois perguntar pelo que se é implica considerar uma realidade fixa, e não é a isso que se refere a vida, já que a pergunta agora é quem é uma determinada pessoa.

⁴²² Cf. ORTEGA Y GASSET, O. C., v. V, p. 136.

⁴²³ Weimar é, para Ortega, um lugar sem atmosfera, um lugar geométrico, o espaço da abstração, da imitação, do não autêntico, o reino do quase (Cf. ORTEGA Y GASSET, O. C., v. V, p. 136). Assim é Goethe, nada nele é radical e em plenitude: um medíocre ministro, um *régisseur* que detesta o teatro, um naturalista que não acaba de sê-lo e que, pela poesia, vive do simbolismo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O. C., v. V, p. 136).

⁴²⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 141.

⁴²⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 141.

⁴²⁶ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 139.

⁴²⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. X, p. 5.

Significa ainda lançar um olhar para a pessoa considerando a pessoa mesma, e não o que ela pode representar. E mais, busca-se compreender o que acontece na vida sem a pretensão de adequá-la a um determinado conceito, visto que cada pessoa é marcada por uma singularidade que vivencia de formas diferentes situações comuns a outros. Cada indivíduo lida de uma determinada forma com a circunstância, de modo que aquilo que para um pode ser facilidade, para outro pode ser entrave. Na referência aos personagens de Cervantes, Don Quijote e Sancho, Ortega sintetiza essa diferença vital que marca a vida em que “esto que a ti te parece barbero, a mí me parece yelmo, y a otro lo parecerá otra cosa” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 536). As pessoas são distintas a tal ponto que a relação com as coisas também o será, de forma que cada pessoa lida com a circunstância de um modo diferente, marcando assim diferentes relações entre o homem e o mundo.

6 CONCLUSÃO

O tema da vida, como buscamos apresentar ao longo de toda a tese, é central no pensamento de Ortega e através dele vamos compreendendo outras temáticas que estão diretamente associadas ao que ele vai chamar de acontecimento originário. O marco da obra orteguiana certamente transita entre uma ontologia do *sendo* e uma antropologia do *fazer-se*.

Enquanto ontologia, o pensamento de Ortega nos parece estar inserido em uma crítica e, ao mesmo tempo, em uma proposta que requer uma compreensão da vida como realidade dinâmica que se constitui a partir da dimensão pessoal. Nesse sentido, consideramos fundamental na estruturação da tese retomarmos o caminho que Ortega fez até chegar ao que apontamos como tema central da sua teoria da vida. Pensar o humano pelo viés da biografia nos levou a uma busca pela gênese do conceito no entorno e dentro da obra de Ortega, suas influências e suas definições conceituais. O caminho que percorremos nos direcionou ao que consideramos ser uma antropologia no pensamento de Ortega que se justifica na própria concepção de vida como biografia que se compreende como acontecimento que requer do homem sempre uma postura ativa frente às realidades que se apresentam, quase sempre, resistentes à realização pessoal.

Pelo conceito de vida como biografia, Ortega rompe claramente com qualquer perspectiva biologista da vida ao centrar seus esforços filosóficos em apresentar a vida humana como *realidade radical* que acontece no sujeito histórico individual que livremente escolhe para si um modo de ser no mundo. Cada um deve, por sua conta e risco, escolher o que pretende ser, e o que se elege agora não garante totalmente a trajetória de vida que se terá ao longo da existência.

A vida como acontecimento pessoal se realiza em cada indivíduo através de suas escolhas, condição primária para a compreensão da dramaticidade que marca a trajetória de vida, porque viver é ter que lidar sempre com a fatalidade do mundo e a liberdade do indivíduo. No entanto, o que reforça o argumento da biografia e que nos parece ser um argumento forte na concepção antropológica de Ortega é que o homem ao longo da vida transita entre o pessoal e o circunstancial, sendo essa relação algo necessário no fazer humano e na compreensão da vida.

Livre, o homem carece de compreender sua história e a si mesmo na função de protagonista do seu existir. Essa compreensão não é o reconhecimento de uma evolução natural a que o homem está submetido por uma herança genética, nem a compreensão de uma estrutura comum subjetiva a todos os homens, mas exercício por meio da razão de entender o que cada

um faz da própria vida, que está relacionado ao que o homem chama de sua vida e que orienta seu modo de ser e de pensar.

Essa questão reforça a interpretação da literatura orteguiana no sentido de que a vida deve ser reconhecida como uma realidade que carece de ser posta como assunto da História humana, como conteúdo filosófico e como necessidade vital, uma vez que o homem tem de compreender a si mesmo como condição de existência. Como definimos anteriormente, a vida é um drama que a cada instante desafia o homem a exercitar a sua capacidade de escolha e de ação na tentativa de superar o desafio de ter que acontecer historicamente em uma determinada circunstância, visto não ser sua vida biológica, mas biográfica.

Como ser histórico, o homem é uma entidade infinitamente plástica que tem como único limite para as suas escolhas o seu passado, não podendo, a qualquer instante, fazer de si qualquer coisa. Com isso, justifica-se que a dimensão histórica do homem é um sistema de experiências que estão acumuladas na sua história de vida, se fazem presentes no seu existir e limitam as suas possibilidades ao inseri-lo em um universo de vivências presentificadas no seu tempo de vida.

A clássica definição, do pensamento de maturidade de Ortega em *Historia como sistema*, do homem como ser histórico nos traz o entendimento de que a vida não pode ser justificada por acontecimentos isolados, mas na relação pessoal do homem com o mundo. Compreender uma vida significa empreender o esforço de compreender as vivências que marcam a história de vida do indivíduo, e isso não significa entender o passado como acontecimento desconexo da vida e sem força de interferência nas escolhas, pois reforça a dimensão da vida como acontecimento que integra fatos do passado com o presente, que são os mesmos que possibilitam ao homem dar uma significação aos acontecimentos na sua existência. Ortega chega a afirmar que o passado não é o que está lá, distante ou separado do presente, mas o próprio eu ao se fazer presente pela história de cada um, que *se faz adelante*.

A História aqui não pode ser entendida como ciência dos fatos, mas como ciência da própria vida. O esforço é entender o presente e, para isso, faz-se necessário presentificar o passado, mas não como uma curiosidade de saber como as coisas aconteceram, e sim com vistas a compreender como o homem foi se constituindo através das suas escolhas, que o fazem desejar ser e agir de determinada maneira. Por isso, Ortega fala em uma nova ontologia na qual não cabe perguntar o *que é* o homem, pois o homem não é nada além da sua vida, de modo que a pergunta deve ser *quem é* o homem, pergunta que marca uma coerência com a dimensão biográfica da vida humana.

Não ser capaz de dar-se conta da própria vida revela, para Ortega, uma dimensão patológica do indivíduo que, na condição de demência, não é capaz de ver a si mesmo e sentir-se em sua individualidade, faltando a ele a consciência de pertencimento. Fora de si, o demente é possuído pelo outro, não sendo capaz de compreender a si e, com isso, de reconhecer a vida pessoal.

Ortega atribui à Filosofia um novo papel que é refletir sobre a vida pessoal, buscando novas categorias do viver que sejam diferentes do ser cósmico, dos antigos do realismo clássico, e do ser subjetivo, dos modernos do idealismo. Essa ideia nos parece fundamental para reconhecermos o esforço de Ortega em não sair da Filosofia. O fato de não pensar a partir das categorias já existentes não inviabiliza, na visão de Ortega, a vida como conteúdo filosófico, mas, inversamente ao que possa parecer, são as peculiaridades da vida pessoal deixadas de lado ao longo da história da Filosofia por não parecerem conteúdo filosófico que, nesse momento, se apresentam para Ortega como o grande tema a ser pensado pela Filosofia na contemporaneidade.

Por isso, as críticas que aparecem ao longo deste trabalho estão diretamente relacionadas a um modelo de razão que atenda o homem em sua condição de existência histórica e passe a compreendê-lo a partir do que ele reconhece na sua vida cotidiana. O lugar da crítica de Ortega tem o reconhecimento de um modelo de homem e de razão que marca um determinado período da História da humanidade e que, assim como em outros momentos, chega a um estado de esgotamento ao não conseguir corresponder às exigências vivenciais desse mesmo homem. Sendo assim, reconhecemos na *razão vivente* o caminho encontrado pelo filósofo, por meio do qual é capaz de assegurar uma compreensão do humano que se realiza através de uma racionalidade narrativa ancorada na historicidade da vida humana.

Nesse sentido, nos aproximamos da leitura feita por Meliá (2009) sobre a hermenêutica narrativa presente no pensamento de Ortega. Após todo o trabalho de análise da teoria da vida biográfica, chegamos à conclusão de que há, em Ortega, um esforço de desenvolver uma teoria da vida humana que parte de uma razão histórica e narrativa, que encontra no passado o fio para tecer a compreensão da realidade presente do humano. Pela narrativa, o homem encontra uma maneira de falar e de compreender sua própria historicidade e sua relação com tudo que está associado ao acontecimento vital da sua história de vida.

REFERÊNCIAS

- ARAS, Roberto Eduardo. *El mito en Ortega*. Pamplona: Eunsa, 2008.
- ARROYO, Ciriaco Morón. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá: Madrid, 1968.
- AMOEDO, Margarida Isaura Almeida. *José Ortega y Gasset: uma aventura filosófica da educação*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.
- AMOEDO, Margarida Isaura Almeida. O significado filosófico do esforço desportivo em J. Ortega y Gasset. *Revista Estudos Filosóficos*. nº 12/2014 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 09 abr. 2016. p. 70 – 76.
- BONILLA, Javier Zamora. *Ortega y Gasset*. Plaza Janes: Barcelona, 2002.
- CARVALHO, José Maurício de. *Introdução à filosofia da razão vital*. Londrina: Cefil, 2002.
- CARVALHO, José Maurício de. (Org.). *Atas do colóquio José Ortega y Gasset: de 01 a 05 de setembro de 2003*. São del-Rei: UFSJ, 2003.
- CARVALHO, José Maurício de. *O homem e a filosofia: pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- CARVALHO, José Maurício de. (Org.) *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- CARVALHO, José Maurício de. O sentido da perspectiva em El espectador de Ortega y Gasset. *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis: UFSC, 44(22):399-416. Out. de 2010.
- CARVALHO, José Maurício de. A problemática ética em El espectador de Ortega y Gasset. *Ethica*. Florianópolis: UFSC, 9 (1) 111-125. Jun. 2010.
- CARVALHO, José Maurício de. Ortega y Gasset, a vida como realidade metafísica. *Transformação*, Marília, v. 38, n. 1, p. 167-186, Jan./Abr., 2015. Disponível em:]. Acesso em: 15 jun. 2015.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CAMINERO, Nemesio González. *Unamuno y Ortega*. Madrid: UPC, 1987.
- CALDAS, Sérgio. *A teoria da história em Ortega y Gasset a partir da razão histórica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- CASAGRANDE, Lino. *Vida e razão: a crítica de Ortega y Gasset à filosofia contemporânea*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002.
- CAMARA, Ignacio Sánchez. Ortega y la filosofía de los valores. *Revista de Estudios Orteguianos*: Centro de estudios orteguianos, Madrid, n.1, p. 159-170, 2000.

CIORAN, Emil. *A tentação de existir*. Tradução Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 1988.

CONILL-SANCHO, Jesús. Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*: Centro de estudios orteguiano, Madrid, n.7, p. 95-118, 2003. p. 167-192.

CONILL-SANCHO, Jesús. La superación del naturalismo en Ortega y Gasset. *ISEGORÍA*, nº 46, enero-junio, 2012,

BARATA – MOURA, José. *Kant e o conceito de filosofia*. Textos Universitário: Lisboa, 1972.

BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. Trad. de Wilson Veloso. São Paulo: Martins, 1961.

BERGSON, WILLAM JANES. *Conferências*. São Paulo: Nova Cultural, 1977. (Col. Os Pensadores)

BERGSON, WILLAM JANES. *A evolução criadora*. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Le gouvernement de la raison: Kant*. Paris: Bordas, 2004.

CEREZO, Pedro. *La voluntad de aventura*. Arien: Barcelona, 1984.

DELEUZE, Guilles. *Para ler Kant*. Trad. de Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Edições de ouro, s.d.

DELBOS, Victor, *La Philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.

DHREHER, Edmundo. *A impossibilidade da metafísica na crítica da razão pura: ensaio de síntese e análise*. Curitiba: Paulinas, 1960.

DEPRAZ, Natelie. *Compreender Husserl*. Tradução Fábio Santos. Petrópolis: Vozes, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução Junior Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural. 1979. (Col. Os Pensadores).

DRUGUETT, Juan Guillermo. *Ortega y Gasset: uma crítica da razão pedagógica*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DOMÍNGUEZ, P. J. Chamizo. *Ortega y la cultura española*. Ediciones Pedagógicas: Madrid, 2002.

DOSSE, Francois. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Edusp: São Paulo, 2015.

FERREIRA, Arthur Arruda Leal. (Org.). *Pragmatismo e questões contemporâneas*. Rio de Janeiro: Aquimedes, 2008.

GARCÍA, Antonio Regalado. *El labirinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990.

GOYARD-FABRE, Simone. *Kant et le problème du droit*. Paris: Vrin, 1975.

GOYARD-FABRE, Simone. *La Philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.

GAOS, José. *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*. México: Imprenta universitaria, 1957.

GONZÁLEZ, Leopoldo Jesus Fernández. *A gratuidade na ética de Ortega y Gasset*. São Paulo: ANNABLUME, 2001.

GRACIAS, Jordi. José Ortega y Gasset. Taurus: Madrid, 2014. (eBook).

GUILY, Camille Lacau. El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson. *Revista de Estudios Ortegaianos*, n. 26, Fundación José Ortega y Gasset – Gregorion Marañón, Madrid, 2013, p. 163 – 183.

HUSEERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Tradução José Goas e Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

HERNÁNDEZ-RUBIO, José Maria. *Sociología y Política en Ortega y Gasset*. Barcelona: BOSCH, 1956.

JAGURARIBE, Hélio. In. *História como sistema: Mirabeau ou o Político*. Tradução Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: UnB, 1982.

KELKEL, Arion; SHÉRER, René. *Husserl*. Tradução Joaquim João Coelho. Lisboa: Edições 70, 1954.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*. Lisboa: Didáctica Editora, 1999.

KANT, Immanuel. *La Metafísica de los Costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1999.

KANT, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Trad. Juan Palácios; M. Francisco López y Roberto Aramayo. Madrid: Tecnos, 1986.

KANT, Immanuel. *Werke in XII Bänden*. Herausgegeben Von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Ortega y Gasset: a aventura da razão*. São Paulo: Moderna, 1994.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução Lúcia M. Endlich Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MARÍAS, Julián. *Ortega y la idea de la razón vital*. Madrid: Antonio Zuñica, 1948.
- MARÍAS, Julián. *Introducción a la filosofía*. 3. ed. Madrid: Revista del Occidente, 1953.
- MARÍAS, Julián. *Ortega: circunstancia e vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.
- MARÍAS, Julián. *El método histórico de las generaciones*. 3. ed. Madrid: Revista del Occidente, 1961.
- MARÍAS, Julián. *Biografia da filosofia e ideia da metafísica*. Tradução Diva R. de Toledo Piza. São Paulo: Duas Cidades, 1966.
- MARÍAS, Julián. *La España Real*. Espase-Calpe: Madrid, 1976.
- MARÍAS, Julián. *Ortega: las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- MARÍAS, Julián. *Tratado sobre a convivência: concórdia sem acordo*. Tradução Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARÍAS, Julián. *Meditaciones del Quijote*. (Edición de Julián Marías). 8. ed. Cátedra: Madrid, 2010.
- MARTÍN, Javier San. *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*. Revista de Estudios Orteguianos: Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, n.1, p. 151-158, 2000.
- MARTÍN, Javier San. *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*. Tecnos: Madrid, 1998.
- MARTÍN, Javier San. Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*: Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, n.11/12, p. 195-206, 2006.
- MARTÍN, Javier San; LASAGA, José (Eds.). *Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*.
- MARTÍN, Francisco José. *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*. Biblioteca Nueva: Madrid, 1999.
- MARLEBA, Jurandir (Org). *História e narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Vozes: Rio de Janeiro, 2016.
- MÁRQUEZ, J. Lasaga; NAVARO, J. M.; MARTÍN, J. San. (Eds.). *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*. Biblioteca nueva: Madrid, 2007.

MEDINA, José Lasaga. *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

MEDINA, José Lasaga. La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos. *Éndoxa*. Series Filosóficas. n. 7, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1993, p. 231-255.

MELIÁ, Juan Carlos Castelló. *La Hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*. Editorial Comares: Granada, 2009.

MORA, José Ferrater. *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*. Madrid: Seix Barral, 1973.

MORATÓ, Jordi Cortés; RIU, Antonio Martínez. Diccionario de filosofía en CD-ROM. Barcelona: Herder, 2003.

MOGGACH, Douglas. *Hegelianismo, Republicanismo e Modernidade*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MOLINUEVO, J. L. *El idealismo de Ortega*. Narcea Ediciones: Madrid, 1984.

MOLINUEVO, J. L. *Prólogo*. In: ORTEGA Y GASSET, José. *El Espectador*. 6.ed. Edaf: Madrid, 2012.

NICOL, Eduardo. *Historicismo y existencialismo: la temporalidade del ser y de la razón*. México: El colegio de México, 1950.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*, Taurus: Barcelona, 2017. (10 volumes).

ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 2010.

ORTEGA Y GASSET, José. *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente, 2008a.

ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 2006.

ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas e creencias: y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 2007.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Ediciones Catedra: Madrid, 2010c.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica*. Espase-Calpe: Madrid, 1965.

ORTEGA Y GASSET, José. *Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 2010b.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola. 1993.

- ORRINGER, Nelson R. *La crítica de Ortega a Husserl e Heidegger: la influencia de Georg Misch*. *Revista de Estudios Orteguianos*: Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, n. 3, p. 147-166, 2003.
- ORRINGER, Nelson R. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos: Madrid, 1979.
- PILLET, Claudino. *A razão vital e histórica em Ortega y Gasset*. Porto Alegre: IEL, 1968.
- RAMÍREZ, Santiago. *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder, 1958.
- REGALADO, Antonio. De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega in. LASAGA, José. *La razón histórica como crisis de la razón*. Actas del I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía, v. XV, p. 31-39, 2015.
- SALAS, Jaime. Ortega y la ética de la perspectiva. *Revista de Estudios Orteguianos*: Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, n. 6, p.89-100, 2003.
- SANCHÉZ, Juan Escámez. José Ortega y Gasset. *Revista Perspectivas*: UNESCO, París, n. 3/4, v.23, p. 808-821, 1993.
- SÁNCHEZ, Domingo Hernández. *Estética de la limitación: la recepción de Hegel por Ortega y Gasset*. Ediciones Universidad de Salamanca: Salamanca, 2000.
- SÁNCHEZ, Domingo Hernández. *José Ortega y Gasset: la rebelión de las masas*. 2. ed. Tecnos: Madrid, 2009.
- SANTOS, Vilson Ribeiro. Ortega y sua circunstância: introdução à filosofia de Ortega y Gasset. *Revista Metanoia*, São João Del-Rei, n.1, p. 61-64, jul. 1998/1999.
- SANTOS, Urbano Ferrer. *Notas sobre la razón histórica: dos intentos de fundamentación*. Navarra: Universidad de Navarra, 2007.
- STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: as vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- SEVILLA, José M. *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega*. Barcelona: Anthropos, 2011.
- TURBIANO, Máximo Castro. Ortega y Gasset y el tema de la razón. *Revista la Habana*, n.13, v.5, p. 72-85, enero-junio, 2005.
- TEJADA, Ricardo. La metáfora do naufrágio en Ortega su pregnancy en algunos orteguianos. *Revista de Estudios Orteguianos*: Centro de Estudios Orteguianos, Madrid: n. 7, p. 139-176, 2003.
- URIBE, Dario Botero Uribe. *Vitalismo Cósmico*. Bogotá: UNC, 2002.
- VEIILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bérqson*. Tradução Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

VIEJA, María Teresa Lopes de la. Democracia y masas en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*: Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, n.1, p. 135-150, 2000b.

ZAMBRANO, María. *Escritos sobre Ortega*. Trotta: Madrid, 2011.