

A R T I G O

A VOCAÇÃO DA RAZÃO

Ortega y Gasset e a História

ULISSES DO VALLE

Universidade Federal de Goiás

Goiânia | Goiás | Brasil

ulissesv@ufg.br

orcid.org/0000-0002-0486-8320

Este artigo procura analisar alguns aspectos fundamentais do que o filósofo espanhol José Ortega y Gasset chamou de Razão Vital ou Razão Histórica. A teoria da razão vital de Ortega foi concebida em íntimo paralelo e embate crítico com a noção kantiana de uma “razão pura”. Trata-se de mostrar como tais ideias se relacionam e como a ideia de “razão vital”, ao procurar superar a ideia de “razão pura”, a pressupõe e, de certa forma, a conserva. Este movimento está em linha com o modo como Ortega entendia a ideia de superação: todo autêntico superar é um superar-conservando, isto é, mantém e sustenta alguma medida aquilo que é superado. Ao afirmar a historicidade da razão, Ortega estava consciente da gravidade que isso implica para a própria ideia do que é o humano: seus atributos racionais, longe de estarem transcendentalmente garantidos, padecem de uma específica precariedade. Tal precariedade faz da razão, em vez de uma aquisição permanente do gênero humano, o produto de um difícil afazer, de uma tarefa.

José Ortega y Gasset; Razão vital ou histórica; Neokantismo

A R T I C L E

THE VOCATION OF REASON

Ortega y Gasset and History

ULISSES DO VALLE
Federal University of Goiás
Goiânia | Goiás | Brazil
ulissesv@ufg.br
orcid.org/0000-0002-0486-8320

This article analyzes key aspects of what the Spanish philosopher José Ortega y Gasset termed *vital reason* or *historical reason*. Ortega's theory was developed in close dialogue – and critical tension – with the Kantian notion of *pure reason*. The aim is to explore the relationship between these concepts and to show how *vital reason*, in attempting to transcend *pure reason*, nonetheless presupposes and partially preserves it. This dynamic reflects Ortega's broader understanding of what it means to overcome an idea: every genuine overcoming is also a conservation – what he called an *overcoming-conserving* – that retains certain elements of what is surpassed. In affirming the historicity of reason, Ortega recognized the profound implications this holds for our conception of the human: rationality, rather than being transcendentally secured, is marked by a particular kind of precariousness. This precariousness renders reason not a fixed possession of the human species, but the result of an ongoing and demanding task.

José Ortega y Gasset; Historical reason; Neokantianism

I – INTRODUÇÃO

Há pouco mais de cem anos, o filósofo espanhol José Ortega y Gasset publicava um ensaio condenado, senão ao esquecimento, a uma rápida deterioração. É que Ortega pretendia falar, naquela ocasião, diretamente a seus coetâneos, convocando-os a não evadirem daquele que era o *seu* problema. *El tema de nuestro tempo* (1947) veio a público em 1923 e apontava para um conjunto de questões que, mais que filosóficas, eram vitais num sentido muito preciso: o de serem o produto de um *destino* – de uma fatalidade então já inevitável,posta violentamente pela história sobre os ombros de uma geração. Contrariando as expectativas do seu autor, o livro destinado a seu tempo pode muito bem alojarse no nosso, e as palavras ali ecoadas com a elegância e a beleza sutil da prosa de Ortega gritam desesperadamente aos ouvidos de quem o lê agora, um século depois.

Lido fora da Espanha, Ortega foi frequentemente tratado como um expoente periférico e tardio, para não dizer atrasado, do historicismo. A imprecisão do termo deixa margem a uma elasticidade enorme de interpretações e a tese apenas seria correta se entendida em seu sentido mais amplo: Ortega seria, sim, um “historicista” porque fez da História o tema fundamental de sua filosofia e, talvez, *da* filosofia. Por outro lado, vem dele a sugestão de que os historiadores sejam os principais responsáveis por se perder de vista a história e que por isso mesmo exclamava, num ensaio de 1928, não sem algum sarcasmo e ironia: “*Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios*” (Ortega y Gasset 1966, 524).

Vinculado muito rapidamente ao historicismo, Ortega foi acusado das mesmas implicações relativistas normalmente alegadas contra ele (Stern 1975; Kelly 1973). E não raro sua obra foi associada, por essa via, às correntes irracionalistas que, no período entreguerras, fomentaram os diversos “existencialismos” (Villasenor 1949). Perspectivismo, vitalismo e historicismo formariam assim o eixo conceitual de uma obra que, além de pouco original, estava confinada aos estreitos limites do entreguerras e do desespero que lhe era peculiar. Pouco original porque, vista através do conceito de perspectivismo, seu pensamento era situado à sombra do de Nietzsche (Connil 2001; Serrano 2018); pelo conceito de vitalismo, do de Bergson (Guy 1984; Mermall 1988; Guily 2013); pelo historicismo, do de Dilthey (Williams 2004; Tuttle 2007). E não há quem falte em vincula-lo ao desesperado Kierkegaard (Weiss 1960), mesmo dele tendo dito que “Su estilo me pone enfermo a la quinta página” (Ortega 1962, 51).

Todas essas vinculações, postas de maneira unilateral, tendem a ocultar mais do que revelar o texto e a especificidade do pensamento de Ortega. Dele talvez se possa dizer o que Gilberto Freyre certa vez disse de sua própria obra. Nela entrara “o leite de muitas vacas, mas o queijo era de seu fabrico: criação sua” (Freyre apud Pallares-Burke 2005, 39) Com o perdão dos leitores por essa rude metáfora gastronômica, novos estudos têm sugerido um ingrediente fundamental à receita daquela iguaria madrilена (Morujão; Dimas; Relvas 2021). Trata-se da relação de Ortega com o pensamento de Immanuel Kant e, de maneira mais direta, de seu diálogo e ponto de partida com o pensamento neokantiano de Paul Nartorp, Nicolai Hartmann e, especialmente, de Herman Cohen, de quem foi discípulo em Marburg. Isso não significa de modo algum um convite para dar ao pensamento de Ortega um novo rótulo. Antes, trata-se de reconhecer, como Ortega mesmo o fez, que o Kantismo foi por muito tempo

sua casa e sua prisão. E que sem exagero pode-se dizer que sua filosofia se fez na luta para evadir daquele forte que era, segundo ele mesmo, o mais sólido e seguro dos sistemas filosóficos. Desde então, a insegurança, o perigo e uma peregrina inquietação seriam o mote comum de sua filosofia.

Ortega escreveu em tempos que, sem exagero retórico, poderíamos chamar de difíceis. Sua obra se destaca sob um cenário intelectual dominado por uma expressiva e contundente tendência pessimistaposta em jogo pela chamada geração de 98. Trata-se de um grupo de escritores cuja semelhança básica entre tantas e às vezes radicais diferenças foi o de expressarem seu pensamento sob o impacto de uma amarga experiência nacional: a derrota da Espanha na guerra contra os EUA, a perda de suas últimas colônias, em suma, o fundo da decadência do que fora um dia o maior império do mundo (Márias 1960, 63-68).

O primeiro livro de Ortega, *Meditaciones del Quixote*, veio à luz em 1914, no mesmo ano em que a tensão entre as nações europeias culminou na primeira grande guerra. Nele já se manifesta um afastamento de Ortega tanto em relação à geração de 98 quanto em relação à filosofia neokantiana em que se formara. Ao mesmo tempo que dedica o livro a dois dos expoentes mais emblemáticos daquela geração, Pío Baroja e Azorín, o livro guarda um debate de fundo com as ideias que Miguel de Unamuno alimentava sobre a situação da Espanha e sua relação com a Europa. Quanto ao segundo ponto, o livro pode ser lido como uma das primeiras manifestações de um perspectivismo fenomenológico orteguiano que, orientado para a ênfase no caráter ativo da experiência humana, desfazia a passividade que Kant dava à sensibilidade em sua estética transcendental. A este respeito, entretanto, não é menos certo que Ortega ensaiava uma nova estética (quase) transcendental, no sentido de apontar os limites em que se fundam nossa experiência do mundo, a começar pela percepção e pela sensibilidade, cuja atividade se desenrolam num jogo perpétuo entre superfícies e as respectivas profundidades a que aludem, entre realidades patentes e realidades latentes para o olhar humano (Ortega 1966a, 331-337).

Se estes desvios em relação ao kantismo já estavam presentes no seu livro de 1914, uma posição mais clara de Ortega em relação à filosofia de Kant só veio à luz no já citado ensaio de 1923 e, de maneira mais direta, noutros dois subsequentes: um escrito no ano seguinte por ocasião do bicentenário de Kant, e outro, publicado em 1929, intitulado *Filosofía Pura*. Em conjunto, os três ensaios apontam para a necessidade urgente de substituição do projeto de crítica da razão pura para uma crítica da razão vital. Cada qual, entretanto, opera essa conversão num diferente horizonte temático. Tomados em sentido cronológico, o que cada um dos ensaios gradativamente revela é a aguda consciência que Ortega tinha quanto a dúvida e a dependência que toda a filosofia de seu tempo havia contraído em relação a Kant – a despeito da necessidade de superá-la.

No ensaio de 1929, ele se mostra mais crítico do neokantismo do que propriamente de Kant, e assim mesmo elabora toda uma justificação em torno da quase divinização que a figura de Kant tomou entre seus seguidores neokantianos. A redescoberta da filosofia de Kant teria se dado em tempos de predomínio da “não-filosofia” que foi o positivismo. As duas ou três gerações de filósofos neokantianos tiveram o mérito de, ao recuperarem Kant, recuperar também a própria filosofia – que é sempre um esforço de ir além daquilo que é positivamente dado. Sob as pressões desse confrontamento, contudo, reduziram-na à epistemologia. Por outro lado, no mesmo ensaio, ao buscar desfazer essa redução a partir da “tese de Kant sobre o ser”, tema que pouco depois também viria a ser explorado por Heidegger, Ortega visava não abandonar o Kantismo, mas superá-lo no sentido bastante peculiar que dava a este termo: todo autêntico

superar é um superar-conservando, toda autêntica superação é, ao mesmo tempo, *absorção*. Aquilo que nega do kantismo vai de par a par com aquilo que dele é e sempre será necessário reafirmar. “De la magnífica prisión kantiana”, diz ele, “sólo es posible evadirse ingiriéndola”: digerindo-a, fazendo dela o alimento para um novo espírito”. “La filosofía de Kant”, arremata Ortega, “es una de esas adquisiciones eternas [...] que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá.” (Ortega 1966, 25-26). Comecemos, então, por aqui, por aquilo que dela é necessário conservar.

II – ORTEGA E A FILOSOFIA (NEO)KANTIANA

O que há de incontornável e de perene na filosofia kantiana é a distinção que opera entre fenômenos, por um lado, e as coisas em si mesmas, por outro; entre o mundo tal qual pode ser conhecido e representado pela cognição humana, e o mundo e a realidade tal qual efetivamente são independentemente da faculdade de conhecimento humana – a razão. Ora, o cerne do argumento kantiano é que nós não podemos sequer ter a menor ideia de como é a realidade sem o intermédio, a intervenção e mediação das formas subjetivas do intelecto humano – de tal modo que sobre as coisas em si mesmas só podemos conjecturar sua existência, sem delas ter nunca a menor experiência ou conhecimento propriamente dito. Pois este está sempre já circunscrito seja na receptividade prévia de nosso aparato sensível à multiplicidade de estímulos provenientes do que existe fora, seja nas formas de relação com que é capaz de ordenar os dados provenientes da sensibilidade. O mundo e as coisas tal como os percebemos e conhecemos, por isso, são sempre radicalmente diferentes do mundo e das coisas em si mesmas. Em outras palavras, o conhecimento opera sempre uma transformação, e nunca uma cópia da realidade.

Para Ortega, essa distinção, tão necessária quanto de difícil compreensão, conduziu a um abandono da “realidade”, das “coisas em si mesmas”, para concentrar-se numa análise do próprio conhecimento, de suas condições e limites, de seus procedimentos, de sua atividade, seja enquanto espontaneidade, seja enquanto reflexividade. Por isso mesmo, o “real” perde espaço na filosofia kantiana, e a ontologia pouco a pouco é deslocada para o pano-de-fundo, dando lugar a uma primazia quase única e absoluta da epistemologia.¹

Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, que es el mundo. Se pregunta, por el contrario, como es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien, caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el universo. Con audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema de conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar. Toda la filosofía moderna brota, como de una simiente, de este horror al error, a ser engañado, a *être dupé* (Ortega 1966, 27-28).

¹ De modo algum estamos a afirmar que não exista uma ontologia em Kant ou que sua filosofia não pressuponha uma ontologia. Diferentemente, o que afirmamos é que a ontologia perde sua anterior primazia para a epistemologia.

Para Ortega, o “horror ao erro” conduziria a filosofia moderna, desde o Renascimento, passando por Descartes, por Locke, por Hume, por Leibniz e por Kant, a tomar como objeto primeiro e último do pensamento o próprio pensar. Esse caminho filosófico, do qual Kant representa a apoteose, consistiu numa espécie de estratégico e propedêutico passo atrás, de necessária investigação prévia dos instrumentos de que o conhecimento se serve em seus juízos e representações da realidade. O conjunto da filosofia crítica kantiana era para Ortega, na verdade, um grandioso prolegômeno do que talvez viesse a ser a verdadeira filosofia kantiana – isto é, aquela que assumisse o risco inerente ao filosofar (o erro, a ilusão e a insensatez).

A redução da filosofia à teoria do conhecimento, assim, foi uma espécie de incidental necessidade. A consequência mais grave que dela repercutiu, entretanto, foi a de fazer do pensar o elemento fundamental que define o que é o homem – e, em paralelo a isso, o de fazer do “mundo” não mais do que um mundo de cogitações e representações constituídas pelo pensar. Do fundo da epistemologia kantiana e de seus epígonos, rebrotava silente uma nova e grave ontologia. Ortega e Heidegger, por caminhos assemelhados embora distintos, cedo buscaram expor a “tese de Kant sobre o ser” como modo de reabrir o horizonte da filosofia para as “coisas mesmas”. Não à toa, na conferência “O que é Metafísica?”, que Heidegger pronunciou como sua aula inaugural em Freiburg, é do mesmo ano de seu ensaio “Kant e o problema da Metafísica”: ambos de 1929. Ortega, antes dele, feriu o problema em diferentes pontos, alguns dos quais nos interessam diretamente.

O primeiro deles é situar a filosofia moderna num quadro psicológico e histórico que de certa forma ditou seus contornos. Já nas *Meditaciones del Quijote* Ortega havia associado a cultura com o anseio demasiado humano por segurança – um modo artificial de contornar e fazer frente à insegurança radical que constitui a vida humana. (Ortega 1966a, 354-355). O idealismo moderno, ao caminhar na direção de uma filosofia da cultura, foi lido por Ortega como expressão mais patente desse estado, ao mesmo tempo psicológico e existencial, que acomete a vida humana.

La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués. Es este el nuevo tipo de hombre que va a desalojar al temperamento bélico y va a hacerse prototipo social. Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse, ante todo, de conquistar seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse (Ortega 1966, 31).

Foi essa insegurança existencial que conduziu Kant ao abandono (do primado) da ontologia e que pôs em primeiro plano toda sua preocupação com o conhecimento, em saber se realmente se sabe, dando prioridade hierárquica à epistemologia. Kant com isso desvelava certa ingenuidade dos antigos e, com eles, de toda a ontologia pré-moderna.² E este é um dos traços fundamentais da filosofia kantiana que necessita, para Ortega, ser conservado para que se possa superá-la, ir além dela. Neste percurso, a nova filosofia, pós-kantiana, deveria começar revelando o que há de igualmente ingênuo na filosofia crítica e sua evasão à ontologia:

² Ortega por vezes identifica a filosofia moderna ao idealismo, tratando como “idealistas” uma enorme variedade de filósofos que vão de Descartes a Fichte e os neokantianos. “Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía.” (Ortega 1966a, 39)

La nueva filosofía considera que la duda radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real. Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella. En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queremos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido (Ortega 1966, 31).

O segundo ponto é a radical cisão que a filosofia moderna – da qual, repito, a filosofia de Kant constituiria o ápice – opera sobre o que somos nós, sobre o que é o humano. Ao apontar para o estado de ingenuidade insuperável do homem, a necessidade que ele tem de *fiar* e *confiar* – a despeito de quanta dúvida e suspeita consiga suportar – Ortega aponta para outras dimensões do humano que, além de não serem pensamento e razão, podem diretamente contrariá-los. Longe de ser o atributo transcendental que funda uma antropologia universalista, a razão é um apêndice da vida humana e está longe de traduzir sua integralidade, especialmente quando tomada como “razão pura”, isto é, uma subjetividade abstrata e potencialmente comum a todas as pessoas, expurgada de todos os seus elementos acidentais e históricos, culturais, relativos a um tempo ou lugar.

Sem se entregar ao relativismo, que ele igualmente combateu, o plano de Ortega é substituir a “Razão Pura”, por uma “Razão Vital”, que é sumamente histórica, atenta à incrível maleabilidade e plasticidade do humano ao longo da história, aberta às variações concretas que a existência humana, enredada como sempre está às suas circunstâncias, assume no tempo e no espaço de cada civilização e cultura, de cada época e geração. Uma doutrina da razão pura admitida como anterior a toda experiência, qualquer que seja ela, opera uma cisão da pessoa humana em dois lados que passam a se ignorar mutuamente. O propósito de Ortega era reata-los.

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita a alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad (Ortega 1947, 191).

Mas, mais do que isso, a ideia de uma razão transcendental, anterior à própria experiência histórica e dela sua única e verdadeira matriz, carrega consigo um engodo perigoso: a ideia de que o homem a tem por garantida, de que o pensar e a razão são constitutivos de sua própria essência e “natureza” e que, portanto, consiste numa espécie de tesouro inalienável de sua existência. Longe de ser algo garantido e dado a nós como uma espécie de dádiva divina e eterna, a razão padece de uma específica precariedade, dependente sempre de um esforço contínuo e retomado, antinatural por excelência, uma vez que todos os seus produtos, tudo isso a que se pode chamar com o nome de *cultura*, não passa de um puro artificialismo com que domamos, disfarçamos e adornamos nossa animalidade latente em nós: a razão, nesse sentido, tem sempre algo de não-espontâneo e mesmo de insincero – “El orangután es el hombre sincero”, nos diz ele num de seus escritos de 1910 (Ortega y Gasset 1966, 148).

Mas a animalidade que o homem carrega consigo também está longe de, sozinha, defini-lo. Quando Ortega nos fala de uma Razão Vital, facilmente o termo pode sugerir alguma proximidade tácita com o biologismo que endossava as filosofias vitalistas. Mas aqui há uma diferença abissal. Para Ortega, a

“biologia” – e todo o conjunto de saberes que encerra – é só um pequeno “apêndice”, entre os muitos, muitíssimos, “capítulos” da vida humana. Com um pouco de exagero, e Ortega é um mestre nessa arte, pode-se considerar a biologia como produto espiritual e espirituoso de algumas *biografias*. O que se quer dizer é que todo o conteúdo, seja da biologia, ou de qualquer outra ciência, só ganha forma nisso que chamamos de *vida humana*. Esta, portanto, não consiste em seus atributos biológicos, nem nos processos fisiológicos realizados pelos órgãos que compõem seu corpo. Para Ortega, o homem não é seu corpo, nem sua mente, que são coisas que ele, diferentemente, as encontra, e não é. O homem, diz ele, não é coisa nenhuma, senão um drama. É apenas à luz do em que consiste a estrutura dramática da existência humana que pode-se compreender a insuficiência da razão para compreensão do humano – ao menos enquanto o que se entender por *razão* fundar-se na ideia de *ser* suposta pela física e pela matemática. E o termo “consistir”, usado na pergunta sobre o humano, pode sugerir de antemão uma compreensão equivocada: pois o ser do humano não tem uma “consistência fixa ou estável” – esta o humano só adquire quando já não é mais, quando deixa de ser, quando morre.

III – ORTEGA E O PROBLEMA DA VIDA PROPRIAMENTE HUMANA

Para Ortega, os maiores erros da filosofia moderna foram derivados dessa redução projetiva, isto é, que projeta *o ser das coisas* – entendido como sua consistência fixa e dada de uma vez por todas – sobre o *ser* deste outro tipo de ente que é o humano, que não é uma coisa e tampouco possui uma “natureza”. Isso não quer dizer que o humano não faça parte do mundo físico ou mesmo da natureza, ou ainda que não exista algo de natureza no homem e que não seja ele mesmo um *animal* em meio à natureza, com um corpo e um organismo naturais. Quer dizer apenas que o que é propriamente humano, singularmente humano, não diz respeito a nenhum desses aspectos ou atributos. E é neste sentido que o humano não tem natureza e o seu ser não é o de uma coisa, marcado pela consistência e pela repetição, pela permanência. Essa concepção eleática do ser desenhou uma espécie de círculo mágico do qual toda a filosofia, até a época de Ortega, permaneceu prisioneira.

Desde Parménides, quien busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente ya es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (de ser ya lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Aristóteles [...] busca en la cosa mutable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es lo que llamó “naturaleza” de las cosas, por tanto, lo que en cada cosa real parece ocultarse de ser como los son los conceptos y los objetos matemáticos. La *physis*, em grego, era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser y, sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluto carecían de auténtica realidad, de usía, *ousia*. La idea de tiempo intercalándose entre la usía invariable y los estados diversos de cosa, servía de puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad. La *res* quedaba aquí concebida como algo que tiene en su entraña –...– la misma condición ontológica que el concepto y el triángulo: la identidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo “ser” (Ortega 1964, 28-29).

Ortega define como “naturalismo” essa longa propensão da tradição ocidental em projetar sobre o real o modo de ser dos conceitos: por isso todo naturalismo é, no fundo, “intelectualismo”, pois promove uma intelectualização radical do ser. Neste ponto se mostra claramente como a nova ontologia de Ortega está em íntima relação com a filosofia crítica que emana de Kant, e coloca-se abertamente como sua continuação – portanto, como um esforço que ao continua-la e supera-la, de certa forma a mantém e a sustenta, a corrige, a assimila e a prossegue. Ao falar sobre a realidade – o que da maneira mais singela define a ontologia – é preciso que nos mantenhamos fiéis, ao mesmo tempo, às condições do real sobre o qual pensamos, por um lado, e às condições do pensar com o qual “manuseamos” a realidade, por outro. Daí porque a filosofia, até Kant, não fosse capaz de distinguir

mientras pensaba sobre el real, qué era en lo pensado la porción perteneciente al intelecto y qué lo que propiamente pertenecía al objeto. En rigor, hasta Kant no se había empezado a ver que el pensamiento no es copia y anejo de lo real sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él. [...] De donde resulta que, precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene sus formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un ¡perpetuo alerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*” (Ortega 1964, 30).

Possivelmente, foi essa convocação de Ortega, presente também em outras partes de sua obra³, para que a filosofia passasse a “desintelectualizar” o real, o que motivou que sua filosofia fosse às vezes confundida com alguma forma de existencialismo anti-intelectualista. Mas longe de aderir com este movimento a alguma forma de irracionalismo, de ultra-romantismo, de aposta ou retomada da fé, era este um passo de continuação daquele dado anteriormente por Kant – um movimento, portanto, da razão em direção à realidade – depois de estar ciente daquilo que, em sua representação do real, concerne apenas a ela, à razão. Mantendo algo de perene do Kantismo, contra Hegel e o idealismo subsequente a ele, matriz das modernas filosofias da história, proclama Ortega: “Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconoczcamos que el único lógico es el pensamiento.” (Ortega 1964, 30) Sua crítica ao racionalismo nunca redundou num abandono da razão: ao contrário, tratou-se, antes, de apontar a insuficiência da razão físico-matemática ao lidar com os problemas humanos. Por sua própria constituição, ela busca o que não existe: a natureza do homem.

³ Especialmente em *El tema de nuestro tiempo* (1947) e em *Ni racionalismo ni vitalismo* (1947).

Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna sino un drama – su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar el hombre a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado “hecho” y regalado como a la piedra, sino que [...] al encontrarse con que existe, al acontecer existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener otro remedio que hacer algo para no dejar de existir. Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es ser ya, puesto que el único que es dado y que hay cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer” (Ortega 1964, p. 32-33).

Eis a grande especificidade do ente humano quando comparado com os entes que a física e matemática tomaram como paradigmáticos do ser em geral. Diferentemente da pedra, ou das formas de vida infrahumana, o ser do homem não lhe é dado feito. Enquanto tais entes têm o atributo fundamental de ser o que já são, a vida *propriamente* humana padece de uma condição profundamente trágica: de não ser o que é, ou, posto de modo mais preciso, de estar sempre aquém de ser o que é, de ser, a cada momento, tão somente um *projeto* do que virá a ser no momento seguinte, de ter que fazer o próprio ser, com o qual e do qual se ocupa ao ocupar-se com o mundo e com os outros. Diferentemente da pedra e do tigre, a vida do homem é puro *afazer, ocupação e preocupação*, e o seu ser, visto por esse ângulo, é uma tarefa que ele reiteradamente desempenha até sua morte. E, diferentemente da pedra, do vegetal ou do animal, o homem não só precisa fazer-se a si mesmo; mais grave do que isso é que está entre seus afazeres o de determinar o que ele virá a ser, o que ele fará – incluindo, é óbvio, de si mesmo. Em Ortega, este fazer-se que é constitutivo do ente humano, do vivente, não é apenas sinônimo de tornar-se, de devir ou vir a ser, mas de fabricar-se, de escolher-se reiteradamente num jogo de possibilidades que se estabelece entre a perspectiva de cada qual e as circunstâncias nas quais sua existência vai lançada e a cada momento *encontra-se*. Daí se entende o seu chamado ético, recobrando Píndaro e Nietzsche, “*llega a ser el que eres*”, torna-te o que és, supondo de antemão uma distância entre um e outro. Daí porque Lopes Aranguren (1953; 1997, 170; 202-389) defende que a metafísica de Ortega é uma metafísica ética ou uma ética metafísica, ainda que ele não tenha nunca dedicado um livro ou tratado especificamente sobre o tema da ética.

Para Ortega, o homem é o ente que ainda não é, cujo ser naufraga indefinido nas circunstâncias em que é lançado. A circunstância é o único que lhe é dado. Na verdade, por circunstância se comprehende a dimensão de fatalidade que, de certa forma, pressiona e limita a dimensão de liberdade que igualmente existe na vida humana. As circunstâncias, assim, formam um círculo de limites, condições, meios, usos e aparatos que o mundo a cada momento dispõe sobre nossa existência e é sempre em meio a elas que se operam nossas escolhas e afazeres, a ocupação e a preocupação que constituem nossa vida. E, neste sentido, mesmo nosso corpo, saudável ou doente, vigoroso ou débil, e mesmo nossa mente, astuta ou torpe, são apenas partes das circunstâncias que compõem o drama de nossa vida. O corpo, embora envelheça, e a mente igualmente amadureça, são aparatos com que o vivente humano compõe o drama de sua vida e lhe dá forma. Mas nem o corpo, com seus atributos biológicos, nem a mente, com seus atributos cognitivos, traduzem sozinhos o

que é propriamente humano: isto é, aquilo que é produto de sua luta – da luta de cada qual – com suas circunstâncias. E o seu “ser” não é outro senão aquilo que se segregava de sua constante ocupação e afazer no trato com as circunstâncias.

O humano, assim, é o ente que se faz a si mesmo através de suas escolhas – sob a pressão de suas circunstâncias. Além de fazer-se a si mesmo em seus afazeres, o homem a cada momento precisa decidir o que fará no próximo. E a cada escolha que realiza, ele faz de si algo determinado entre outras possibilidades de ser que estavam em jogo na sua decisão. Também estas possibilidades que lhe são abertas tampouco o são presenteadas ou simplesmente dadas: é preciso inventá-las, cria-las, seja originalmente, seja imitativamente – mas lhe é absolutamente impossível “não fazer nada”, como é impossível desvincular seu ser do que dele se fez ou dele se tem feito. Em outras palavras, a pessoa humana constantemente precisa idear a personagem que será: daí a estrutura dramática da vida humana, que de modo algum pode ser reduzida aos atributos da razão pura ou da razão físico-matemática. O homem, diz Ortega, é romancista de si mesmo, original ou plagiário (Ortega 1964, 34).

Tendo em vista o que designamos como vida *propriamente* humana, Ortega nos diz que ela é “constitutivamente un drama porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.” (Ortega 1966, 400) Aqui se percebe um outro componente fundamental da circunstância, além daqueles relativos ao corpo e a mente, antes tratados, ainda que de maneira cínica, como os elementos básicos do Eu. Vê-se que o nosso “caráter” também é *parte* das circunstâncias. Para que isso não soe assemelhado a nenhuma espécie de subjetivismo ou individualismo metodológicos, para que em hipótese alguma isso se confunda com qualquer suposta prioridade do indivíduo sobre a sociedade, vejamos como Ortega define vida humana e, dela, extraí conclusões a serem adotados por biógrafos e historiadores:

Es preciso superar el error por el cual venimos a pensar que la vida de un hombre es lo que pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a la psicología. [...] La vida es lo más distante que se puede imaginar de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es el encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en lo puro otro que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí – realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediablemente, opriime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático – yo y mundo – es la vida. Forma, pues, un ámbito dentro del cual está la persona, el mundo y ... el biógrafo” (Ortega 1966, 400).

Poder-se-ia acrescentar: o historiador, o filósofo. Para estes, Ortega extraí uma importante consequência epistemológica de sua ontologia, de sua distinção entre entes que são como coisas e entes que são como dramas: a necessidade de fazer uso de conceitos ocasionais, próprios para anularem a identidade do pensado. Tais conceitos, como “Eu”, “aqui”, “este”, possuem

“una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieren pensar la auténtica realidad – que es la vida – tienen que ser en este sentido “ocasionales”. Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasionatus* porque según él, el hombre, al ser libre, es criador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia identidad. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión.

Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión” (Ortega 1964, 35-36).

Ora, entre os ingredientes básicos das circunstâncias que limitam a realização do projeto que cada qual de nós somos, está nada menos do que o passado. Em outras palavras, como parte essencial de sua ocasião e, portanto, como limite do que ele pode ser, está o passado de um homem, isto é, o que ele tem sido – cujo precipitado forma justamente o seu “caráter” – com o qual também temos de lutar para a realização de nosso projeto vital, daquele personagem programático que realizamos pelo afazer. Mas, nos diz Ortega, as experiências que compõem a vida não são apenas aquelas que cada um de nós individualmente fizemos, de meu passado ou do seu passado, mas das sociedades que foram parte do mundo e das circunstâncias de cada qual. A experiência de cada um de nós, assim, está integrada também no passado de indefinidos outros. A sociedade, arremata Ortega,

Consiste primariamente em um repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer. Ahora bien: para que una forma de vida – una opinión, una conducta – se convierta en uso, en vigencia social, es preciso “que pase tiempo” y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso tarda en formar-se. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardigrada (Ortega 1964, 38).

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS A DIMENSÃO ÉTICA DA VIDA HUMANA

Eis aqui o que não pode faltar a uma compreensão do conceito de Razão vital, em Ortega, e sua equivalência à Razão Histórica ou, como ainda a chamou certa vez, de “razão narrativa”. A única parcela que o homem tem de “ser”, de “coisa”, de consistência definida, fixa e imutável, é o seu passado. Mas como o homem não pode ser reduzido a coisa nenhuma, porque ele é puro afazer, ele também está sempre sendo outro do que foi até aqui, ainda que este “até aqui”, o que ele “tem feito”, seja o único dele que, não sendo mais um *faciendum*, já é um *factum*. Sua vida se dá nessa tensão permanente entre o que tem sido e o que será – e aquilo que foi, aquilo que ele tem sido, é um verdadeiro limite para o que *pode ser*.

É por isso que o passado nos importa e que, falando de modo mais preciso, *o humano é um ente para o qual o passado importa* – de um modo como não importa para a um tigre ou para qualquer outra forma de vida infrahumana. O tigre do século X e o do século XXI são basicamente os mesmos. O humano nunca é o mesmo. Daí a sentença de Ortega, segundo a qual o homem não tem natureza: o que ele tem é história ou, se quisermos, passado, individual e coletivo, biográfico e societário. Ora, a consequência epistemológica dessa intrigante condição humana é que, para averiguar a razão de nosso ser, para averiguar porque somos como somos, é preciso narrar: ao lado da razão físico-matemática, que lida com o ser de entes que são como coisas, entes que são o que sempre já têm sido, existe uma razão narrativa ou histórica, que lida com o ser de entes que são como dramas, entes que não são o que têm sido.

Para Ortega, mesmo a dimensão ética da vida humana só pode ser compreendida adequadamente se levamos em conta essa sua estrutura dramática.

Ortega não nos apresenta um sistema de valores, ou um conjunto de determinados conteúdos éticos em oposição a outros. O que ele afirma é que o humano é constitutivamente moral exatamente porque ele não consiste em algo que já é, mas em algo que precisa fazer-se a si mesmo, em algo que não é uma coisa, já feita e acabada por todos os tempos – “mas absoluta e problemática tarefa”! O sentido ético da existência humana deriva do fato radical de que ela está sempre por fazer e que reiteradamente nos assola com a tarefa vital de nos tornarmos os cumpridores de um destino particular e próprio, autêntico. Essa luta para nos tornarmos em realidade o que somos em projeto supõe que cada qual de nós corresponde a um destino que, enredado nas circunstâncias, no mundo e no destino de outros, cabe a nós torná-lo nosso, fazendo de seu cumprimento a tarefa que preside as demais, o afazer que orienta todos os demais afazeres. É o cumprimento e a realização deste destino íntimo, através da luta de cada qual com suas circunstâncias, que desafia a cada um de nós ao longo de toda nossa vida. Para nomear essa primária e vital tarefa do humano, Ortega reabilita o conceito de vocação, dando a ele uma conotação que não é mais nem aquela teológica, que Max Weber encontrou em Lutero, nem aquela que remete apenas à profissão ou ocupação econômica. Trata-se, antes, da mais grave das ocupações. É, portanto, das peculiaridades daquele “personagem programático” que cada qual de nós ideamos que

[...] depende el valor con que en nuestra vida queden calificadas todas nuestras cosas, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestro carácter, nuestra circunstancia. Son nuestras por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse. Por esta razón no puede decirse que dos hombres diferentes se encuentren en una misma situación. La disposición de las cosas en torno de ambos, que abstractamente parecería idéntica, responde de modo distinto al diferente destino íntimo que es cada uno de ellos. Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión. El hombre – esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo – es la suma de aparatos con que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo. [...] el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad. Si por vocación no se entendiese solo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida es más o menos auténtica (Ortega 1966, 401).

Ora, a partir dessa “ética metafísica” de Ortega, como a chamou Aranguren, talvez possamos iluminar melhor aquela tácita precariedade de que padece a razão humana. É que, como afazer e tarefa, como vocação, ela pode facilmente ser evadida, renunciada, abandonada, perdida. Como tal, depende de um esforço a ser a cada momento retomado e reafirmado. Enquanto aparato da vida humana, ela pode ser desenvolvida, cultivada e refinada, como pode ser desatendida e atrofiada. Longe de estar garantida e desde sempre disponível, sua disponibilidade depende tanto do lugar que ocupa no sistema de nossos afazeres, quanto do que com ela temos feito até aqui. Se a vida propriamente humana não pode ser reduzida à capacidade racional do homem, às suas faculdades cognitivas e mentais, tampouco pode dela prescindir. Entre todos os perigos que ela enfrenta, Ortega sabia, está o de perdê-la. A vocação da razão, por isso, não é

outra senão a tarefa que ante o seu destino ameaçado estamos todos chamados a dar vida e substância, tempo e história.

REFERÊNCIAS

- ARANGUREN, José Luís Lopez. *Ética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- ARANGUREN, José Luis López. *La ética de Ortega*, Madrid. Cuadernos Taurus, 1953.
- CONILL, Jesús. *Nietzsche y Ortega. Estudios Nietzsche*, tomo I, pp. 49-60, 2001.
- GUILY, Camile Lacau St.. *El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Bergson*. Revista de Estudios Orteguianos, n. 26, pp. 163-186, 2013.
- GUY, Alain. *Ortega y Bergson*. Revista de Filosofía, tomo 7, pp. 5, 1984.
- KELLY, Frank J. *The historicism of Jose Ortega y Gasset*. 1973. 142f. (Tese de doutorado – Filosofia). University of Oklahoma, 1973.
- MARÍAS, Julián. *Ortega: circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.
- MERMALL, Thomas. *Ortega y Bergson: un paralelo sociológico*. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 13, n. 1, pp. 134-142, 1988.
- MORUJÃO, Carlos; DIMAS, Samuel; RELVAS, Susana. *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*. Cham: Springer, 2021.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Planeta Sitibundo* [1910]. In: *Obras Completas, tomo I*. Madrid: Revista de Occidente, 1966a, pp. 147-154.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote* [1914]. In: *Obras Completas, tomo I*. Madrid: Revista de Occidente, 1966a, pp. 309 – 399.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo* [1923]. In: *Obras Completas, tomo III*. Madrid: Revista de Occidente, 1947, pp. 171 – 271.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Reflexiones de Centenario* [1924]. In: *Obras Completas, tomo IV*, 1966, pp. 25 – 47.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ni Racionalismo ni vitalismo* [1924]. In: *Obras Completas, tomo III*. Madrid: Revista de Occidente, 1947, p. 325 – 338.
- ORTEGA Y GASSET, José. *La filosofía de la Historia de Hegel y la historiología* [1928]. In: *Obras Completas, tomo IV* (6^a edição). Madrid: Revista de Occidente: 1966, pp. 521-541.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Pidiendo a un Goethe desde dentro* [1932]. In: *Obras Completas, tomo IV*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 395 – 420.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Prólogo para alemanes* [1934]. In: *Obras Completas, tomo VIII*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, pp. 11 - 65.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema* [1941]. In: *Obras Completas, tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, pp. 11 – 50.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SERRANO, Esteban Ruiz. *De Nietzsche a Ortega: idea de la vida y crisis de la modernidad*. 2017. 507f. (Tese de doutorado – Filosofia). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, 2017.
- STERN, Anfred. *José Ortega y Gasset and the modern world*. The Southern Journal of Philosophy, vol. 13, n. 2, pp. 255-269, 1975.
- TUTTLE, Howard. *Human Life is Radical Reality: An Idea Developed from the Conceptions of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*. New York: Peter Lang, 2007.

- VILLASENOR, José Sanchez. *Ortega y Gasset, existentialist: A Critical Study of his Though and his Sources*. Chigago: Henry Regnery Company, 1949.
- WEISS, R. O. *The Levelling Process as a Function of the Masses in the View of Kierkegaard and Ortega Y Gasset*. Kentucky Foreign Language Quarterly, 7(1), pp. 27–36, 1960.
- WILLIAMS, Gareth. *Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida* (1933). Res publica, vols. 13-14, pp. 151-164, 2004.

A VOCAÇÃO DA RAZÃO

Ortega y Gasset e a História

Artigo recebido em 24/03/2025 • Aceito em 30/06/2025

DOI | doi.org/10.5216/rth.v28i1.83225

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado