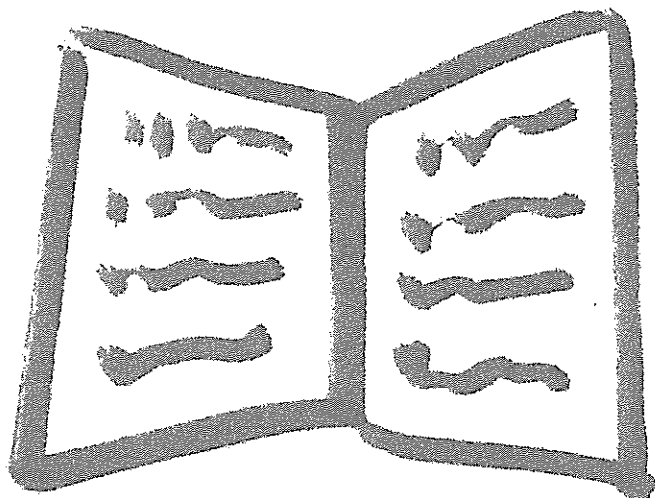


MARIA JOSÉ VAZ PINTO  
MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA  
COORD.



# ENSINAR FILOSOFIA? O QUE DIZEM OS FILÓSOFOS



Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Esta obra não pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo à exceção de excertos para divulgação.

Reservados todos os direitos, de acordo com a legislação em vigor.

**Ficha Técnica:**

**Título:** Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos

**Coordenação:** Maria José Vaz Pinto e Maria Luísa Ribeiro Ferreira

**Revisão:** Joana Pereira Marques

**Editor:** Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Este livro ou partes dele não poderão ser reproduzidos de qualquer forma, mesmo eletrónica, sem explícita autorização do Editor e do Autor.

**Design e Paginação:** Arco da Velha

**Impressão e acabamento:** Guide - Artes Gráficas, Lda.

Obra publicada pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, no âmbito do projeto PTDC/FIL-FIL/102893/2008 Ensino/Aprendizagem da Filosofia.

**Apoios:**

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal



Depósito legal: 355659/13

ISBN: 978-989-8553-17-1

## ORTEGA Y GASSET - O CERCO DE JERICÓ. A QUESTÃO DO MÉTODO DA FILOSOFIA

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora<sup>1</sup>

Reza a Bíblia que Jericó caiu na posse dos hebreus de maneira bem singular. Era a cidade bastião amuralhado, difícil de conquistar, mas imprescindível para assegurar o assentamento judaico na esquiva Terra prometida a Moisés. Josué, estratega, não a teria tomado sem custo, em combate, apesar das informações recolhidas pelos espíões anteriormente enviados. Mas Jeová inspira uma estranha tática de assédio, misto de desafio, ameaça e terror: a exibição da força e união espiritual do povo escolhido, simbolizadas pela arca da aliança. Durante sete dias seguidos, deveriam os guerreiros hebreus sitiar a cidade e realizar, em torno das muralhas, uma espécie de procissão, cujo centro era formado por sete sacerdotes, cada um tocando a sua trompeta, antecedendo a arca. Nos primeiros seis dias, proceder-se-ia a este “cerco” singular uma única vez. Por fim, no sétimo dia, a horda judaica deveria dar sete voltas seguidas às muralhas, sempre tocando as trompetas, até que, à sétima vez, Josué ordenasse ao povo que, em uníssono com a estridência dos cornos, soltasse um grande alarido. Assim foi feito. E, então, de repente, ruíram os muros com grande estrondo, e os hebreus puderam levar a cabo, sem mais resistência, o assalto à cidade, que arrasaram.

Estamos, no que respeita à filosofia, menos habituados a metáforas bélicas que cósmicas, e somos, em geral, mais proclives a exemplos retirados da mitologia clássica que da bíblica. Não deixa, pois, de ser estranha a opção de Ortega y Gasset nas suas Lições de 1929, *¿Qué es filosofía?*<sup>2</sup>, iniciadas em Fevereiro nas suas aulas da Universidade de Madrid, embora só terminadas no cenário “profano” de um Teatro (o Infanta Beatriz), e só publicadas na íntegra, em livro póstumo, em 1958<sup>3</sup>. O conteúdo desse curso é mais ou menos unanimemente considerado como revelador do pensamento mais maduro e pleno de Ortega, que então começa a mostrar-se. Diz ele:

1 Tal como foi afirmado na apresentação deste volume, este texto foi gentilmente cedido pela sua autora tendo sido primeiramente publicado in: M. AMOEDO *et alii* (Org.), *J. Ortega y Gasset. Leituras críticas no cinquentenário da morte do Autor*, Évora, 2007, 67-79. (Nota da Coord.).

2 Veja-se: ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es filosofía?* [1ª ed. 1958], *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, vol. VII, Madrid, Alianza Editorial / Revista de Occidente, 31997, 275-421. As referências das citações, integradas no texto ou em pé de página, remetem, em primeiro lugar, para esta edição, mencionando-se a Lição e paginação respectivas. Separada por ponto e vírgula, segue-se a paginação da edição de 1958, citada na nota 2.

3 ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es filosofía?* 1ª edição em livro na colecção: *Obras inéditas de José Ortega y Gasset*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, 264 páginas.

“*Los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas.*” (I, 279; 27)

Partindo da estranheza desta metáfora metodológica, procuraremos mostrar, com parcimónia, a sua originalidade e pregnância, não isentas, contudo, de algum desconcerto. Atenderemos, então, aos seguintes pontos: 1. O cunho orteguiano da metáfora; 2. O dramatismo das trompetas; 3. O sítio à cidadela filosófica; 4. Os limites da metáfora metodológica: a conquista de Jericó.

### 1. Cunho orteguiano da metáfora

Deixar-se de *greguerías* – utilizando, interpretativamente, a designação engenhosamente irónica de Ramón Gómez de la Sierna<sup>4</sup> –, justamente quando o que se pretende é caracterizar a Filosofia propriamente dita, nem é costumeiro nem parece coisa fácil, para mais se se defende, desde o primeiro momento, que não se pretende fazer uma “introdução elementar à filosofia” (I, 279; 26), mas sim tratá-la num “estudo monográfico sobre uma questão hipertécnica” (280; 27), tomando “a actividade filosófica ela mesma, o filosofar ele mesmo e submetendo-o radicalmente a uma análise.” (279; 26)

Terá o acento husserliano e fenomenológico destas expressões induzido o horizonte judaico? Mas porquê, se o próprio Husserl escolhe a terminologia grega para designar o que assim parece ficar apontado: o rigor da *epoché*, implicada no lema *Zu den Sachen selbst!* A leitura do magnífico texto de Ortega leva-nos, por outro lado, a fazer, com ele, a experiência da própria *história da filosofia* como via de acesso ao que ela, em si mesma, é. E se nesse contexto, de algum modo “historicista”, notamos a inspiração diltheyana, mais directamente vinculada ao Idealismo Alemão e à metodologia hermenêutica – esboçada no pequeno texto de 1900, editado por Misch em 1924<sup>5</sup> –, não encontramos nela nenhum dramatismo, mas determinação científica do estudo da História, como expressão objectivada do espírito e da vida humanas, bem pouco acordes, no seu estilo, com o som estentóreo de quaisquer trompetas. Nem mesmo a consabida leitura do Heidegger de *Sein und Zeit*, tão estrita e poderosamente fenomenológi-

4 Veja-se GÓMEZ DE LA SIERNA, Ramón: *Greguerías. Selección 1919-1969*. Ed. de C. Nicolás. Madrid, Espasa-Calpe, 1991. “*Greguería es metáfora más humor*”, diz o autor, definindo o neologismo inventado a propósito do que, estilisticamente, lembra, em clave humorística, as sentenças da sabedoria grega.

5 Veja-se DILTHEY, Wilhelm: “Die Entstehung der Hermeneutik” (1900). Na edição de G. Misch: *Gesammelte Schriften V*, Stuttgart / Göttingen, 1924, publicam-se pela primeira vez os “Apêndices”, em que aparece tematizada, sob a forma de aporias, a estrutura circular da compreensão. Não creio, no entanto, que a imagem orteguiana do “cerco” procure dar forma à circularidade hermenêutica, mas antes ao circunscrever do problema, que recolhe a *epoché* husserliana.

co, pode suscitar semelhantes evocações: a articulação lógico-linguística do compreender afectivo, que abre na angústia o acesso ao ser na sua verdade, dificilmente poderia evocar a estridência, como estribilho de um hipotético assédio filosófico. Mais próximo estaria de Spengler - que Nelson Orringer esquece tão estrondosamente<sup>6</sup>, apesar da clara presença em *La Rebelión de las masas*, obra publicada em livro justamente nesse ano de 1929 -, quer pela imagem bélica, quer pela referência ao carácter “trágico” do homem fáustico<sup>7</sup>.

Porém, toda esta *seriedadade* de ânimo, tão profundamente germânica, escapa ao que Ortega indica desde o primeiro momento como “a distinta situação em que a filosofia se encontra hoje dentro do espírito colectivo, a diferente atitude em que hoje se coloca ante o seu próprio ofício e labor” (I, 278; 24): “a necessidade de ideias” e a “voluptuosidade” que nelas sente (*ibi.*), necessidade que é a de “estar a ser o que de verdade é” e volúpia, “*prima facies* da felicidade”, por “todo o ser ser feliz quando cumpre o seu destino” (*ibi.*). Não se trata, pois, de não ser “sério”, por falhar no cumprimento do requisito científico do rigor técnico, mas de exercer o seu ofício noutro *temple*, com outro ânimo que o do convicto ou o do positivista de laboratório:

*“yo prefiero que se acerque el curioso a la filosofía sin tomarla muy en serio, antes bien con el temple de espíritu que lleva a ejercitar un deporte y ocuparse en un juego. Frente al radical vivir, la teoría es un juego, no es cosa terrible, grave, formal”* (VI, 347; 129).

Por isso, para Ortega, em resposta ao que pede *nuestro tiempo*, o filósofo tem, por um lado, que “levar ao extremo para si [próprio] o rigor metódico quando investiga e persegue as suas verdades”, mas, por outro, deve, ao expressá-las e comunicá-las, “fugir do cínico uso com que alguns homens de ciência se comprazem, como Hércules de feira, em ostentar ante o público os biceps do seu tecnicismo” (I, 280; 27). Daí que “seja a clareza a cortesia do filósofo” (*ibi.*), devendo evitar o “dragão tremebundo” que seria, para qualquer profano na matéria, a “terminologia hermética” do cientista ou do filósofo especialista.

Há, certamente, uma pitada heideggeriana neste assumir do estado de ânimo como configuração imediata da verdade, ao nível da palavra. Mas isso acontece num quadro de continuidade com o trabalho efectivamente

6 Em nenhum dos seus dois livros sobre “as fontes germânicas de Ortega” se lembra de procurar o diálogo deste com Spengler, não se compreende bem porquê, uma vez que ele é manifesto e directo em algumas obras, como é o caso, justamente, de *La Rebelión de las Masas*, por ex., no cap. IX, “Primitivismo y Técnica” (O.C., vol. IV, 196-197), onde a menção é explícita. Veja-se ORRINGER, Nelson: *Ortega y sus Fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979; *idem*, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, Madrid, C.S.I.C., 1984.

7 Spengler insiste no carácter “trágico” da civilização fáustica. Ortega transfigura-o em “dramático”. Veja-se O.C., vol. IV, 173.

realizado por Ortega, desde que em 1917 funda *El Sol* e em 1923 a *Revista de Occidente*, criando sucessivos canais de acesso a um vasto público, o que só lhe engendra antipatias no âmbito estritamente acadêmico... Ora, isto significa igualmente que só no quadro de uma *afectividade* de tipo especial é possível criar empatia com a contemporaneidade e, assim, aproximá-la ao pensar. É o que define como “jovialidade”, “o estado de ânimo em que costuma estar Jove”, *el temple* espiritual bem humorado, em que “brota e vive, floresce e frutifica a cultura” (VI, 348; 130), anterior à sua cristalização teórica, ao acinzentar-se das cores na realidade espectral dos conceitos (VI, 349; 131). “A seriedade vem depois...” (VI, 348; 130), também no que respeita à filosofia. Mas:

“¡Quién sabe, no obstante, si bajo este aparente ascetismo y distanciamiento de la vida, que es el estricto pensar, no se oculta una máxima forma de vitalidad, su lujo supremo! ¡Quién sabe si pensar la vida no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobrevivirla!” (VI, 349; 132)

Ora, é neste ânimo jovial e honrado de claridade filosófica, para lá da ingenuidade do mero viver, que considero devermos compreender o símil do “cerco de Jericó” como introdução à questão do método da filosofia em Ortega.

## 2. O dramatismo das trompetas

“En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal. Yo espero que esta tensión no falte, por ser el camino que emprendemos de tal naturaleza que gana en atractivos conforme va avanzando.” (I, 279; 25-26)

Posta a filosofia em cena como um assédio, em que são agentes e actores as ideias, deve o tom – o ânimo, a situação afectiva – ser mantido com coerência, de tal modo que se garanta a acentuação do que, na verdade, interessa: “os problemas”, enquanto “drama” das ideias. E é que “*la extraña aventura que a las verdades acontece*” consiste em que se dão num palco temporal, de apropriação histórica, sem com isso deixarem de ser, elas mesmas, alheias a esse tempo, que tão só é o da sua presença fugaz na mente – cena - humana (I, 281; 28). Numa palavra: união das dimensões de temporalidade e acronia, a montagem teatral, que a filosofia leva metodicamente a cabo, abre a *perspectiva*, que permite converter as coisas em problemas (IV, 323; 92).

Mais importante que a designação de “perspectivismo” metódico, que Ortega faz sua (I, 286; 35), é a atenção recta à “latente tragédia ontológica” (IV, 323; 92) inerente a esta operação. Ápice da radicalidade do *homo theoreticus*, a filosofia é aquela “*audacia del hombre que le lleva a negar provisionalmente el ser y al negarlo convertírselo en problema*”. Pois, na verdade, “*no hay problema teórico si no se parte de algo que es, que está indiscutiblemente ahí y, no obstante o por lo mismo, se lo piensa como no siendo, como no*

*debiendo ser. La teoría [...] empieza, pues, negando la realidad, destruyendo virtualmente el mundo, aniquilándolo: es un ideal retrotraer el mundo a la nada, a la ante-creación, puesto que es un sorprenderse de que sea y un rebacer hacia atrás el camino de su génesis.*" (IV, 322; 91).

Há, pois, toda uma encenação, um fazer de conta sistemático, uma atitude mental que permite descobrir na sua dimensão problemática o que o viver, enquanto "estar ocupado" no mundo com as coisas – a expressão é de Ortega (III, 311; 73), apesar dos evidentes ecos heideggerianos – não descobre. De facto, ao contrário do que acontece no "heroísmo teórico", o dia-a-dia oferece-nos sem parar "problemas práticos", isto é, solicitações de "*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.*" (III, 322; 90). Um problema deste tipo é, precisamente, "o que se pode resolver" (III, 310; 72), o que, já de antemão, é resolúvel. E é assim, também, que a ciência – hoje diríamos, a tecnociência – concebe os problemas de que se ocupa: "*para el físico es problema lo que en principio se puede resolver, la solución le es, en cierto modo, anterior al problema*" (IV, 320; 88). Por isso o pragmatismo, cujo modelo de teoria é a prática científica, coincide com esta em considerar que "um problema insolúvel não seria um problema" (III, 310; 71). Admitir a hipotética insolubilidade de um problema é converter a realidade em ideal: e a isso só a filosofia, enquanto "atitude pura, radicalmente teórica", aspira. Ela é, pois, digamos, pura *mise en scène* ontológica: negação da evidência da coisa e assédio ao que não é coisa. Algo assim, dir-se-ia, como um *estrangulamento ideal* da realidade, mediante a ficção do seu não ser. Como consegui-lo sem edificação do fingimento? E é aí que a "melodia dramática" das trompetas é imprescindível para manter desperta e em tensão a consciência rarificante dos problemas: o cerco que estrangula Jericó não é real, mas ideal. Está pendente da gravidade da ameaça que soa no sopro dos cornos: o poder estentóreo do Deus dos Hebreus, cuja aliança a Arca atesta.

Não desilude Ortega a sua fonte mais vernácula: a sua raiz na terra que não só produziu *el Quijote* mas também o teatro do *Siglo de Oro*, a grandiosidade barroca da palavra em forma de experimento do mundo e experiência do espectador, que em vez de assistir a uma representação ou de viver ingenuamente imerso numa situação, une o ver a distância e o sentir-se envolvido no perspectivar de um *problema*. Drama, pois, é a aventura em palco da verdade, nas ideias em que se desvela. Compreende-se, então, a importância, de outro modo incómoda, do ritmo estridente das trompetas. É esse ruído que mantém alerta, misto de desafio e ameaça, para, por fim, no alarido final, uníssono, permitir derrubar – não técnica mas espiritual, intencionalmente – a muralha e atacar o bastião do problema.

Que problema?

### 3. O sítio à cidadela filosófica

*“De lo externo y abstruso [...] descenderemos a asuntos más inmediatos, tan inmediatos que no pueden serlo más, como que son nuestra misma vida, la de cada cual. Más aún, vamos a descender audazmente por debajo de lo que suele cada cual creer que es su vida y que es sólo la costra de ella; perforando ésta vamos a ingresar en zonas subterráneas de nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser.”* (I, 279; 26)

O tema das Lições, como o título do livro indica, é “o que é a Filosofia”. De aí a importância da metáfora metódica: a tomada de Jericó é o chegar ao coração do que anela e busca a Filosofia, mediante um acercar-se circular, centrípeto, que vai da mais externa “circunstância” à “circunstância” mais imediata, e desta ao “eu”, para o “perfurar” (I, 279; 26) até ao cerne da sua intimidade. Não são, pois, sete mas quatro os sítios ou “giros”, nesta leitura.

O primeiro círculo, com grande fanfarra, é o que ocupa as 3 primeiras Lições. Começa por desenhar a circunstância ou situação da filosofia, penosa a partir de meados do século XIX, pela aceitação explícita do que Ortega chama o “imperialismo da física” e o “terrorismo dos laboratórios”, conduzindo ao seu “angostamento” extremo: mera teoria do conhecimento científico, positivista e pragmática, que se move em torno do modelo de exactidão, confirmação experimental e utilidade prática que a modernidade europeia inventou e impôs. Razão histórica deste quadro é a “sensibilidade vital” de um tipo humano: o burguês comodista, dominador, industrial. Com ele, a filosofia entra em crise – porque reduzida, porque carente – e, desse modo, exige de si própria, “sem medrosidade”, uma mudança. Esta deve partir do “nosso tempo” mas o seu ressurgir só pode dar-se pela mesma razão pela qual, inicialmente, “nasceu” (na Grécia): como “apetite” radical e nativo de universo, como reacção integral e teórica, capaz de o aceitar como problema. E é assim que esta primeira circunferência se encerra com uma pomposa definição formal: é a filosofia o “sistema integral de atitudes intelectuais em que se organiza metodicamente a aspiração ao conhecimento absoluto” (III, 310; 71). E com uma certeza: *“la filosofía es una cosa inevitable”* (IV, 317; 84).

O segundo círculo, mais estrito, ocupa-se do que Ortega chama uma “introdução” à filosofia (VI, 357; 142) propriamente dita, enquanto “saber do universo, de tudo quanto há”. Supõe, portanto, aquela primeira “redução” da cultura científica à vida filosófica – algo assim como um passo intermédio àquele que o Husserl da *Krisis* dará, alguns anos depois, da ciência ao mundo da vida – e centra-se, nas lições IV e V, incluído o começo da VI, na tematização do propósito filosófico como *heróica e problemática* “teoria do universo”. Heróica, porque *“tirón hacia lo completo”*,



porque exposição “*al máximo peligro intelectual*” (IV, 98), no exercício de plena liberdade, ao assumir o “imperativo de autonomia” (V, 335; 111), os princípios de “pantomia” ou universalismo (V, 336; 112-113) e, ao contrário do silencioso abismo místico, de “transparência” (V, 342; 120). Problemática, na medida em que a noção de “Universo” é ela mesma problemática. Se o primeiro aspecto é eminentemente grego, o segundo é já, indefectivelmente, moderno. Pois, como montar um sistema sobre o incerto (“*todo lo que hay*”)? De que dados fiáveis partir? Ou seja: vencida a ingenuidade da atitude natural da filosofia grega, desponta a consciência crítica moderna que se centra no “*problema de lo que segura, indubitavelmente hay.*” (VI, 359; 145)

Entramos, assim, no terceiro círculo, passando da “preparação para fazer filosofia”, em que era fundamental a jovialidade, a “fazer filosofia” pura e dura, em que a seriedade do especialista se impõe (VI, 345; 126). Isto traduz-se em “*hablar de las cosas obligándonos a verlas mientras las vamos meditando*” (VI, 357; 142). Este novo aperto metódico do cerco ocupa as Lições VI a VIII e tem como pólo noemático a história da própria filosofia no que, para Ortega, muito fenomenologicamente, é o seu caminho imparável para a descoberta do “eu”. Em nenhum momento está o pensador espanhol mais próximo das análises de Husserl, que esse mesmo ano proferira em Paris, em 23 e 25 de Fevereiro, as famosas conferências, embrião das *Meditações cartesianas*, aparecidas dois anos depois. A questão fulcral é a da busca da evidência: “*el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aseveramos lo aseveramos porque lo hemos visto*” (VI, 350-351; 134). Esta é levada, em percurso eminentemente moderno, da periferia ao centro: do realismo ingénuo do mundo antigo (Grécia, “primitiva” porque anterior à descoberta da subjectividade), ao Idealismo moderno (o reconhecimento da importância da óptica subjectiva), da dúvida metódica cartesiana – mera “*mise-en-scène* de outra ideia muito maior” (VII, 156) – à realidade do sujeito que pensa, deste à correspondente idealidade do pensado e desta à resposta à pergunta inicial: De que posso ter a certeza? Do Eu! “*La primacia teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo [...] como hecho universal: es el hecho primario del Universo*” (VII, 367; 159). Mas, aí, “*al decir yo me digo a mi mismo: pongo mi ser con sólo referirme a él, esto es, con sólo referirme a mí. Yo soy en la medida en que vuelvo sobre mí, en que me retraigo hacia el propio ser – no saliendo fuera sino en un perpetuo movimiento de retorno.*” (VII, 373; 167) Como o falcão caçador (*gerifalte*), que sempre volta ao punho... Não é isto “trato exclusivo consigo mesmo”? “*Al encontrar el verdadero ser de nuestro yo, nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad.*” (VII, 374; 168) “Libertar o

eu da sua exclusiva prisão”: eis o que constitui “*el tema de nuestro tiempo*”: (IX, 391 e 392; 195 e 197).

Passamos, assim, ao quarto e último sítio da cidadela filosófica, que ocupa as Lições IX a XI ( 388 ss.; 197 ss): a recuperação do mundo do eu na plenitude do que é “a minha vida”, “a realidade primordial do universo” (IX, 404; 213). Indubitável é, pois, não o eu fechado, que engoliu em si o universo, mas o eu aberto ao mundo, que é “o meu”: “*lo indubitable es una relación con dos términos inseparables*” (IX, 403; 211). E a isso, que só na filosofia vem ao exercício pleno, chama Ortega, em 1929, *vida*: “*paisaje tan viejo, el más nuevo*” (IX, 405-406; 215). Mas “*la vida es secreto*”: a “rosa íntima” de Jericó, que nenhum ataque directo desfloraria, mas que agora, numa aproximação envolvente - quase um abraço, que foge totalmente à metáfora bélica! - vai ser visitada no seu ser mais recôndito, que não é “o que se passa nas minhas células” (X, 413; 227), biologicamente, nem na sua tradução psicológica, mas no próprio facto de viver, aquilo que é mais próximo de cada qual. A “intimidade” é o súbito e imprevisito “encontrar-se vivendo” (X, 415 ss; 230 ss), forçado a decidir o que vamos ser, na “*incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma*”, pura e impremeditada *futurição*: ser, paradoxalmente, o que ainda não é. Pouco importa o *crescendo* heideggeriano destas duas últimas lições, claramente herdeiras da analítica existenciária de *Sein und Zeit*, no que se refere quer ao estilo quer ao tema das “categorias da vida” (X e XI). Puro enraizamento no “ainda não”, a vida - em cada instante dilatada num “tempo real interior” (XI, 433; 256) - é o que cada qual está destinado a viver, mas que alcança com o filósofo um especial paroxismo. Com Fichte, contra Fichte, identificado com “filosofar é não viver”<sup>8</sup>, Ortega procura terminar o seu curso com a resposta à pergunta que lhe deu título, defendendo que “*filosofar es una forma particular de vivir que supone el propio vivir*” (XI, 424; 244). “Fazer filosofia”, cume do “fazer teórico”, é um “ocupar-se do mundo” “fingindo que não vivo”: “*es un virtual desvivirse o no vivir*” (XI, 428-429; 251), “*un desvivirse por cuanto hay o Universo - un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca*” (XI, 430; 253).

Chegados ao centro, contudo, onde estamos? A que centro chegamos, no “des-viver-se” que é o mais puro cumprir-se da vida? Breve evocação

8 É particularmente interessante a presença de Fichte ao longo das Lições, quer pela culminação idealista da história da filosofia, enquanto alcançar do eu como cerne do filosofar (Lição VII), quer pelo comentário, tacticamente não menos importante, da tese fichteana de que “Filosofia é propriamente não viver e viver, propriamente, não filosofar” (Lição IV, 323; 93). Ortega recolhe, comenta e transforma ambas as referências, fazendo da sua filosofia uma continuação e superação do que antes introduzira como sendo de Fichte (Lições VII e X), que, assim, aparece como antecedente da sua própria via. Tácita mas, por isso mesmo, ainda mais significativa é a defesa da tese de que “*no deseamos una cosa porque la hayamos visto antes, sino al revés*” (XI, 435; 258), em que se transmuta a que Fichte defendeu na 2ª Nota à edição dinamarquesa das *Lições sobre o Destino do Sábio*: “O impulso é o primeiro e supremo no homem” - “um dom faz-nos felizes, porque era um bem para nós antes que o recebêssemos”.

táctica do “velho e divino Platão” (XI, 429; 252): o desinteressar-se contemplativo da filosofia é *a mais pura erótica*, que se interessa pela mesmidade de cada coisa e termina mostrando-se, afinal, como “*enamoramiento*”! (XI, 434; 258).

É neste ponto que despertamos para o que constitui o momento final da nossa meditação:

#### 4. Limites da metáfora metodológica: a “conquista” de “Jerico”.

Voltamos ao princípio. Que nos dizia a evocação do “cerco de Jerico”? Metáfora do método, ficciona um assédio. Metáfora da acção de filosofar, procura o *sancta sanctorum* que, irreduto, escapa ao saber científico e ao trato quotidiano com o mundo, porque, afinal, constitui o mais íntimo e poderoso do próprio curso do assalto: o que se guarda na arca, a aliança. Mais que garantia de que a força dramaticamente exibida não é mera ficção, a arca é o que une o que está, já de antes, mas cada vez mais intensamente, em relação.

*“Nos iremos aproximando en giros concéntricos, de radio cada vez más corto e intenso, deslizándonos por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en si mismo, aunque no en nuestro modo de tratarlo. [...] Vamos a descender audazmente por debajo de lo que suele cada cual creer que es su vida y que es sólo la costra de ella; perforando ésta vamos a ingresar en zonas subterráneas de nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser.”* (I, 279; 25-26)

Mais amoroso que bélico, o assédio procura, como Novalis, a flor azul, o rosto de Ísis, debaixo de todos os véus. E é indiferente encontrar nele o sorriso da amada ou o reflexo do próprio, pois, num ou noutra caso é o mais característico do humano que é encontrado. Uma Antropologia, portanto? Sim, mas muito mais à maneira heideggeriana que scheleriana, ao contrário do que defende Orringer<sup>9</sup>, por exemplo. É o universo que se revê nessa intimidade, aberta pela pre-ocupação vital; é o universo que adorme-

9 Na conclusão do excelente estudo e cotejo de textos que constitui *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?* de Ortega, Nelson ORRINGER, embora atribuindo a Heidegger a influência decisiva na “*transición entre una orientación filosófica antropológica y otra que, sin abandonar ésta, se mueve en un sentido ontológico*” (p. 138) considera que “*de Scheler parece proceder el plan general de la obra, la idea de anteponer la sociología del saber a la metafísica*” (137), além da sua presenta significar “*un acto de afirmación por parte de Ortega frente al nuevo filósofo Heidegger*” (139). Com respeito pela investigação e intuito comparatístico do autor, bem documentado, não me parece de maneira nenhuma que, nesta obra, a “sociología” filosófica, de inspiração scheleriana, tenha mais peso que a ontologia. E mesmo aceitando o conhecido prurido orteguiano de originalidade, em defesa de uma hipotética acusação de “inspiração” em *Ser e Tempo*, do que não há dúvida é de que a orientação da exposição acerca do que é filosofia, sobre a base da sua história, conduz à problemática ontológica do que é o humano, enquanto vida que faz de si “*lugar y hueco*” em que o universo - “*todo lo que hay*” - se conhece e reconhece. As Lições culminam, pois, como em Heidegger, não tanto na dimensão antropológica mas na mais propriamente ontológica do humano.

ce na des-preocupação da vida quotidiana. As câmaras secretas do “puro ser o nosso ser” são o humano aberto ao mundo envolvente, múltímodo de formas e racionalmente estruturado, naquilo que será, muito em breve, sistematicamente designado como Razão vital. O palco em que as *dramatis personae* actuam é o da vida histórica, com os seus sonhos e lutas, mas também sorrisos. Talvez seja mais ajustado, por isso, terminar não tanto com o grandioso alarido bélico, que antecede a conquista e, não esqueçamos, a razia de Jericó - de que, simbolicamente, só é poupada a rameira e a sua família! - mas com outra metáfora teatral, jovialmente invocada por Ortega, no final, em que se proclama o amor a um... jerico.

“*No hay modo de escaparse a la condición esencial del vivir, y siendo ella la realidad, lo mejor, lo más discreto es subrayarlo con ironía, repitiendo el gesto elegante del hada Titania que en la selva encantada de Shakespeare acaricia la cabeza de asno.*” (XI, 438; 264)