

ESTUDOS

SOBRE A NOÇÃO ORTEGUIANA DE FILOSOFIA

I

A exposição do pensamento de um filósofo contemporâneo não levanta, em regra, problemas relativos a fontes¹, nem exige a reconstituição e compreensão de mentalidades e atmosferas culturais próprias de épocas que passaram; mas dá origem, em contrapartida, a dificuldades de interpretação derivadas de uma proximidade excessiva. Na verdade, partilhando connosco os cuidados do tempo presente, será difícil que não nos apaixonem os temas centrais das suas reflexões, e que a respeito da sua personalidade e da sua obra não circulem prejuízos deformadores, da mais variada natureza e procedência.

¹ A bibliografia sobre Ortega y Gasset indicada no livro de Francisco Xavier Pina Prata — *Dialéctica da Razão Vital*, Lisboa, 1962, é inteiramente satisfatória até esta data. Dos livros publicados depois registamos os seguintes: GUY, A. — *Ortega y Gasset, Critique d'Aristote*, Paris, 1963; MORA, G. F. de la — *Ortega y el 98*, Madrid, 1963; GARAGORRI, P. — *Relecciones y disputaciones orteguianas*, Madrid, 1965; PESCADOR, J. H. S. — *El derecho en Ortega*, Madrid, 1965; WALGRAVE, J. H. — *La filosofía de Ortega y Gasset* (trad. do holandês por Luís Daal), Madrid, 1965; ABÉLLAN, J. L. — *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, 1966; CERNI, V. A. — *Ortega y d'Ors en la cultura artística española*, Madrid, 1966; HUÉSCAR, A. R. — *Perspectiva y Verdad*, Madrid, 1966; ARROXO, C. M. — *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, 1968; DUJOVNE, L. — *La Conception de la Histoire en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, 1968; GARAGORRI, P. — *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid, 1968; VIGANT, E. — *Il pensiero de José Ortega y Gasset*, Pádua, 1968; GRANELL, M. — *La vecindad humana*,

E Ortega y Gasset, morto em 1955, é ainda, apesar da tão apregoada como mal entendida aceleração do tempo histórico que vivemos², um pensador actual que nos toca o espírito com extrema facilidade e viveza.

Madrid, 1969; GUY, A. — *Ortega y Gasset*, Paris, 1969; BOSCO, N. — *Ortega y Gasset*, Roma, 1970; GARAGORRI, P. — *Introducción a Ortega*, Madrid, 1970; LOPEZ-QUINTAS, A. — *Filosofia española contemporánea*, Madrid, 1970.

A *Revista de Occidente*, de Madrid, tem publicada a quase totalidade dos trabalhos do filósofo na sua edição *Obras Completas de Ortega y Gasset*, em 11 volumes. Em 1966, a Alianza Editorial, também de Madrid, deu a lume *Unas lecciones de metafísica*, ainda não incluídas na edição das obras completas.

As citações feitas ao longo do presente estudo referem-se às seguintes edições dos vários volumes das *Obras Completas*...: Vol. I, 6.^a ed., 1963; Vol. II, 6.^a ed., 1963; Vol. III, 5.^a ed., 1962; Vol. IV, 5.^a ed., 1962; Vol. V, 6.^a ed., 1964; Vol. VI, 6.^a ed., 1964; Vol. VII, 2.^a ed., 1964; Vol. VIII, 2.^a ed., 1965; Vol. IX, 2.^a ed., 1965; Vol. X, 1.^a ed., 1969; Vol. XI, 1.^a ed., 1969.

² A aceleração do tempo histórico, por virtude dos presente condicionamentos sociais de ordem técnica, significa em nosso entender, para além de um sentido mítico que nos não interessa analisar aqui, precisamente o seguinte:

a) Sendo, como se sabe, toda a comunicação — enunciativa e (ou) activa — constituída pelos seguintes elementos estruturais: I. um emissor (alguém que comunica); II. uma mensagem (algo que é comunicado); III. um código (linguagem ou forma expressiva da mensagem); IV. um receptor (alguém que interpreta o código e capta a mensagem); V. e uma resposta (que fecha o circuito da comunicação confirmando a mensagem ou levando à sua rectificação);

b) podendo inserir-se, como se compreende, os circuitos comunicativos, em transfinitas cadeias convergentes ou divergentes;

c) e actuando só a rapidez e alcance trazidos à comunicação pelos meios técnicos nos 2 últimos elementos estruturais (tornando a transmissão da mensagem mais rápida e mais ampla, e também naturalmente mais rápida a sua resposta), — conclui-se que aceleração do tempo histórico só se verifica nos movimentos meramente reactivos, ou passivos, da vida social, e não nos seus momentos substantivos ou criadores.

Na verdade, se não forem alimentadas pelo espírito, os complexos circuitos comunicativos tendem para uma repetição obsidiantemente limitadora, para uma «massificação» ou nivelamento inferior dos homens; e, sendo assim, não haverá aceleração, mas retardamento do tempo histórico. Por isso, um dos grandes problemas sociais da era tecnológica em que vivemos consiste em encontrar a forma de restabelecer o equilíbrio dinâmico dos vários elementos dos circuitos de comunicação.

Será por isso conveniente, em especial de um ponto de vista pedagógico que é também o nosso, começar pela análise dos preconceitos mais correntes à cerca do filósofo. Pensamos que os principais poderão resumir-se como segue: a) Ortega foi acima de tudo, um grande escritor; b) Foi mais um agitador de ideias e um retórico do que um filósofo; c) Foi um divulgador e um jornalista de talento; escreveu e falou sobre tudo, com igual desembaraço e brilho: das corridas de touros à reforma da Universidade, passando pela pintura de Velásquez; dos pré-socráticos a Heidegger, passando pela «razão vital»; d) Ortega foi, antes de mais, um inimitável professor de filosofia.

*

*

*

Vejamos a primeira acusação. Gasset foi, sem sombra de dúvida, um escritor de raça; e de tal forma o foi que é legítimo perguntar até que ponto terá sido atraído por um poder verbal impetuoso e fulgurante, por um excesso de facilidade expressiva, admiravelmente fecundos no domínio da pedagogia e da literatura, mas de uso difícil na análise e na especulação filosóficas. É verdade que são contundentes, inesperadas, e às vezes quase ridículas, muitas das suas expressões. Citaremos algumas, a título exemplificativo: «A filosofia é a ortopedia da crença fracturada»³; «A dúvida é a irmã vesga que a crença tem»⁴; «Não devemos colocar-nos perante o Universo desconfiados como aldeões. O positivismo foi uma filosofia aldeã»⁵. «O homem moderno meteu-se dentro de si, despertou da sua inconsciência cósmica, sacudiu o torpor que lhe ficara de hortalíça, de alga, de mamífero, e tomou posse de si mesmo, descobriu-se»⁶. «O eu idealista é um tumor. Precisa de ser lancetado»⁷. «Anuncio xequ-

³ *Obras Completas*, VIII, pág. 262 (*La idea de principio en Leibniz...*).

⁴ *Idem*, pág. 291.

⁵ *Obras Completas*, VII, pág. 328 (*Que es Filosofía?*).

⁶ *Idem*, pág. 382.

⁷ *Idem*, pág. 390.

-mate ao Ser de Aristóteles, de Platão, de Leibniz, de Kant, e, claro está, também de Descartes»⁸. «O *eu* tem tido uma carreira brilhante. Não pode queixar-se. Tragou o mundo mas ficou solitário. Tal como o Imperador da China que tinha, entre outros, o título de homem solitário. O *eu* do idealismo é o Imperador da China da Europa»⁹. «A bem-aventurança tem um carácter biológico e um dia, talvez menos afastado do que o leitor suspeite, se elaborará uma biologia geral em que a fauna e a fisiologia celestiais serão definidas e estudadas biologicamente»¹⁰. «No orbe intramundano, o que não é filosofia é sonambulismo»¹¹.

Estes, e todos os restantes excessos verbais orteguianos, não devem todavia ser interpretados como um índice de indisciplina mental, ou, sequer, como complacência em pendor estético que tivesse contaminado o rigor da reflexão filosófica e a pureza da sua expressão. Pelo contrário, trata-se de atitude deliberada: Ortega entende que a linguagem própria da filosofia é metafórica. «A metáfora é o autêntico nome das coisas.(...) Uma terminologia é o contrário de uma língua»¹². Anote-se, porém, que este repúdio de uma tradição tão cara ao Racionalismo (exemplarmente ilustrado no projecto leibniziano de uma «característica» universal, ou seja, de uma linguagem precisa e única que facilitasse e acelerasse as operações mentais e fosse instrumento da unificação e progresso das ciências), não implica, da parte de Ortega, uma tese irracionalista. Ele entende, na verdade, que a filosofia é *teoria*, quer dizer, é contemplação clara e comunicável porque inteligível¹³. Implica, isso sim, uma concepção de filosofia contraposta à de ciência, que considera superficialmente pragmática; e supõe, principalmente, que a filosofia é uma *teorização heróica e incansável* porque antecipadamente votada ao insucesso dado que, a seu ver,

⁸ *Idem*, pág. 394.

⁹ *Idem*, pág. 390.

¹⁰ *Obras Completas*, III, pág. 189 (*El tema de nuestro tiempo*).

¹¹ *Obras Completas*, V, pág. 541 (*Apuntes sobre el pensamiento...*).

¹² *Obras Completas*, VIII, pág. 292 (*La idea de principio em Leibniz...*).

¹³ *Obras Completas*, VII, pág. 342 (*Que es Filosofía?*).

a realidade fundamental é por natureza multiforme e equívoca, transeunte e histórica; é a própria vida que flui.

Além desta razão essencial, também o filósofo recorreu a uma linguagem metafórica e contundente com o fim de despertar a inteligência espanhola para a verdadeira filosofia que não era, em seu aviso, tomismo nem positivismo, mas livre e directo amor da verdade absoluta, mas, numa palavra, metafísica. E repare-se como este objectivo, embora marginal, está ainda dentro da sua concepção de filosofia como *reflexão pessoal de um ponto de vista concreto*, do ponto de vista do filósofo inserido na sua circunstância. Mas, apressemos-nos a prevenir equívocos: embora concreta e situada, a filosofia não deve ser, segundo Ortega, uma forma de «engagement»¹⁴.

*

*

*

Entendida assim a sua linguagem filosófica, tentemos agora compreender a variedade de temas e interesses que seduziram o grande pensador. Vai ser mais difícil. É certo que tal dispersão não é, necessariamente, um índice de superficialidade e deve interpretar-se, ela também, como sendo uma exigência da sua própria noção de filosofia, muito em especial daquela característica a que chamou princípio da *pantonomia* ou lei da totalidade: «Não basta o princípio de autonomia que é negativo, estático e de cautela, que nos convida a ter cuidado, mas não a caminhar. (...) Não basta não errar, é preciso acertar, é forçoso atacar sem descanso o nosso problema, e como este consiste em definir todo o

¹⁴ «A filosofia é jogo, como jogo é também a teoria. Não há pois ocasião para *s'engager* ou *ne pas s'engager*, nem para outros espalhafatos do provinciano existencialismo». «Não há nada mais contrário ao cariz do filosofar do que dizer melodramaticamente que nele se trata de *engager l'homme* numa doutrina. Isto só seria possível e teria sentido se a filosofia fosse uma *crença*». «A obrigação básica do filósofo é arcar com a dubitabilidade substancial e constituinte de todo o humano, e, portanto, o compromisso que para si mesmo o homem tem de *ne pas s'engager*». *Obras Completas*, VIII, págs. 314 e segs (*La idea de principio en Leibniz...*).

Universo, cada conceito deverá ser fabricado em função do todo, ao contrário dos conceitos das disciplinas particulares que só atendem ao que a parte é, como parte isolada ou falso todo. (...) A este princípio de conceptualização chamo pantonomia ou lei da totalidade»¹⁵. Naturalmente que esta posição é discutível. O filósofo está sem dúvida interessado em tudo, a sua curiosidade é universal e a sua vocação a do Ser absoluto. Mas não poderá deixar de seguir uma ordem de prioridade gnosiológica fora da qual as suas investigações se não fundamentarão em termos definitivos, e se arriscará, além disso, a perder-se, ingloriamente, numa heurística infundável e avulsa. Isto, admitindo mesmo que a «circunstância» do filósofo o não condiciona unicamente quanto aos seus itinerários para os problemas filosóficos fundamentais, mas o amarra ainda a uma perspectiva única sobre uma realidade concebida como pluriforme e movente. Façamos, porém, um maior esforço de compreensão: sem dúvida que, para Ortega, a filosofia é teoria, e se é teoria é organização racional unificadora, ou, se preferirmos, se é teoria é sistema; trata-se contudo de uma teoria interessada, ao serviço do agir; não é possível, segundo ele, aquela separação de ritmos e de planos feita por Descartes com a sua moral provisória; não se pode esperar, não se *deve* esperar; não deve subordinar-se a vida à razão¹⁶. E assim se entenderá que o movimento da construção filosófica seja como que indutivo e parta de qualquer um dos múltiplos problemas concretos levantados a acção.

*

*

*

Vimos as razões de uma investigação desordenada que não terá portanto de atribuir-se a caprichos de temperamento ou a indisciplina mental. Mas ficará ainda de pé a acusação de superficialidade. ¿Pode ela sustentar-se? Seguramente que não. Só na ignorância da obra de Ortega, e, por conseguinte,

¹⁵ *Obras Completas*, VII, pág. 336 (*Que es Filosofia?*).

¹⁶ *Obras Completas*, III, pág. 273 (*Ni Vitalismo ni Racionalismo*).

com uma imperdoável temeridade, poderia alguém atrever-se a tal juízo. E bastará, em abono do que afirmamos, levar em linha de conta a invulgar cultura filosófica de Gasset, o facto de ele ter definido uma nítida posição relativa a todos os grandes problemas que a reflexão filosófica em nossos dias teve de enfrentar, e ainda a sua pretensão de fazer mesmo um balanço crítico da filosofia contemporânea e de abrir para ela um novo caminho.

Na verdade, a obra do grande pensador espanhol dá-nos sobejas oportunidades para apreciarmos como é amplo e profundo o seu conhecimento da filosofia alemã, principalmente de Kant, de Dilthey e de Nietzsche; mas também de Descartes e dos gregos; e de toda a restante História da Filosofia.

Quanto à segunda das considerações feitas em cima, bastará dizer que Ortega se situa criticamente em relação ao *cogito ergo sum* cartesiano, à fenomenologia de Husserl e à investigação existencial-ontológica de Heidegger. E que o faz com inegável argúcia, sendo de salientar, em nosso critério, como mais pertinente, a objecção que levanta à noção heideggeriana da angústia. «Heidegger nunca se deu conta de que a realidade Vida tem, desde logo, a surpreendente característica de não ser só, em cada momento, *morte possível*, e, portanto, absoluto perigo, mas também a de que a morte está na sua mão, quer dizer, que a vida pode dar-se a morte a si própria»¹⁷. Portanto, mesmo no caso limite da concepção heideggeriana, a vida seria também, pela facto de não se aniquilar a si mesma, podendo fazê-lo, aceitação do perigo, consagração jovial e fecunda da morte. E acrescenta o filósofo: «A vida é precisamente a unidade radical e antagónica de estas duas dimensões entitativas (...) morte e vontade de viver, perigo e alegre desafio do perigo, desesperação e festa, em suma, angústia e desporto»¹⁸.

No que respeita ao propósito orteguiano de criticar e dar um novo rumo à filosofia contemporânea, deverá

¹⁷ *Obras Completas*, VIII, pág. 296 (*La idea de principio en Leibniz...*).

¹⁸ *Ibidem*.

fazer-se uma referência, antes de mais, ao que ele chama o «tema do nosso tempo», ou seja, à conversão da razão pura em razão vital: «O tema do nosso tempo consiste em submeter a razão à vitalidade (...) Dentro de poucos anos parecerá absurdo que se haja exigido à vida pôr-se ao serviço da cultura. A missão do tempo novo é precisamente converter a razão e mostrar que é a cultura, a arte, a ética que devem servir a vida»¹⁹. E anotar-se ainda a reivindicação feita pelo filósofo de uma prioridade cronológica relativamente a Heidegger quanto à necessidade de renovar e radicalizar a pergunta sobre o Ser, que ele próprio teria formulado em termos verdadeiramente novos: «Para os antigos, realidade, ser, significava *coisa*; para os modernos significa *intimidade*, *subjectividade*; para nós significa *viver*, ou seja *intimidade consigo e com as coisas*»²⁰. Por último, deverá sublinhar-se esta pretensa resolução do diferendo entre idealismo e realismo; a propósito, diz o filósofo expressamente o seguinte: «Eu não sou a minha vida. Esta, que é a realidade, compõe-se de mim e das coisas. As coisas não são *eu*, nem eu sou as coisas; somos mutuamente transcendentais, mas somos ambos imanentes a essa coexistência absoluta que é a vida ... Esta nossa tese conserva a verdade do idealismo que é a imanência e a verdade do realismo que é a transcendência»²¹.

Concluindo: Ortega não foi, seguramente, um pensador superficial.

Mas poderá perguntar-se, depois de lhe prestarmos a justiça devida, se ele terá efectivamente sido, como pretendeu, o filósofo maior da nossa época²²; se poderá colocar-se mesmo ao lado de um Husserl e de um Bergson, ou junto sequer de um Jaspers, de um Hartmann e de um Heidegger.

¹⁹ *Obras Completas*, III, pág. 273 (*Ni Vitalismo ni Racionalismo*).

²⁰ *Obras Completas*, VII, pág. 408 (*Qué es Filosofía?*).

²¹ *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1968 (2.^a edição), págs. 225-226.

²² *Obras Completas*, VIII, págs. 271 e segs. (*La idea de principio en Leibniz...*).

A resposta a tal pergunta seria negativa, em meu juízo, precisamente por ser, no próprio núcleo do seu pensamento, que se surpreende maior fragilidade e maior pobreza: o calcanhar de Aquiles de Ortega foi exactamente, e isso é imperdoável, a sua concepção básica de «razão vital». De resto, foi um pensador extraordinariamente lúcido e sugestivo; um admirável e inimitável professor de filosofia; mas faltou-lhe, talvez, a perseverante e áspera paixão do essencial.

II

Será a altura, pois, de analisarmos directamente a noção orteguiana de filosofia, à luz da perspectiva crítica agora aberta, decompondo-a, rapidamente, nos seus momentos lógicos fundamentais.

*

*

*

A filosofia começa, segundo Ortega, com uma dúvida universal. Diz textualmente: «A filosofia é um movimento formal que leva a sair da dúvida. Sem esta não há filosofia»²³. Está certo, julgamos. Trata-se da pesada herança cartesiana, que não repudia. É necessário contudo esclarecer bem este ponto de partida para não perdermos o rumo logo no início da viagem. ¿De que dúvida falamos? Nem toda a dúvida é filosófica e universal²⁴. Ora, logo neste primeiro momento, em nosso juízo, Ortega peca por falta de rigor: em vez de fazer a determinação gnosiológica de uma dúvida metódica universal, equaciona o problema quase em termos de dúvida

²³ *Idem*, pág. 293 (*La idea de principio en Leibniz...*).

²⁴ Vd. ABRANCHES DE SOVERAL, E. — *O Método Fenomenológico*, Porto, 1965, págs. 107 e segs.

psicológica²⁵, e lança subrepticiamente em jogo a sua «razão vital»²⁶ e a sua perspectiva historicista. Por um lado diz que a filosofia só surge, na História, sobre as ruínas de um sistema de crenças, que só são épocas de filosofar aquelas

²⁵ São vários os passos em que Ortega interpreta a dúvida filosófica — que por essência é metódica e universal — em termos meramente psicológicos. Citaremos alguns: «O homem dedica-se a esta estranha ocupação que é a filosofia quando, por ter perdido as crenças tradicionais, se encontra desorientado na vida» (*O. C.*, VIII, pág. 267). «A filosofia não cria a dúvida, mas, pelo contrário, é engendrada por ela. É um disparate acusar o Volterianismo de ter levado à descrença quando a verdade é o contrário. A pobre, a miserável coisa que é, ao fim e ao cabo, o volterianismo apareceu a executar a vã gesticulação formal em que consiste porque os homens haviam deixado de crer. Com Voltaires comprimidos numa pastilha não bastariam para ocasionar uma dúvida» (*O. C.*, VIII, pág. 312). «Filósofo só pode ser quem não creia, ou creia que não crê» (*O. C.*, VIII, pág. 261).

Registe-se todavia que Ortega, com a argúcia que o distingue, não deixou de entrever as limitações de tal posição. E assim, a propósito da última afirmação citada, não deixou de observar em nota: «Nem valerá a pena dizer que este crer cabe, e é até uma grande virtude, dentro da fé» (*Ibidem*). (Pena foi, na verdade, que a observação lhe tivesse parecido tão óbvia). E ainda, como que adivinhando a relação essencial que existe entre uma dúvida metódica e o critério de verdade que a fundamente — ou seja, no caso da filosofia, entre uma dúvida metódica universal e um critério de verdade radical — diz Ortega expressamente: «A dúvida sem via à vista não é dúvida é desespero. E o desespero não leva à filosofia mas ao salto mortal. O filósofo não necessita saltar porque crê possuir um caminho pelo qual se pode andar, avançar e chegar até à Realidade pelos próprios meios» (*O. C.*, VIII, pá. 268).

Ora bem: qual é a via da dúvida universal? Qual o *caminho* do filósofo?

Ortega não o diz claramente. Mas entende — retornando à anterior incompreensão quanto à natureza da dúvida metódica — que se não trata de *critérios de verdade*.

Voltaremos ao assunto na próxima nota.

²⁶ Vejamos pois como Ortega, a propósito da dúvida e dos critérios de verdade, faz entrar em cena a sua «razão vital». Escreve o filósofo: «Quando um critério de verdade falha, busca-se outro; quando este falha também busca-se um terceiro e assim sucessivamente até a um momento em que a acumulação de falhas se interpõe entre nós e a intenção de procurarmos ainda um novo critério mais rigoroso e seguro do que os precedentes (...) É a situação do cepticismo. Mas esta desconfiança frente a todo o esforço do mesmo género, ou seja, do esforço que busca, de direito, directamente, um critério de verdade mais firme do que os falidos, não anula a necessidade que sentimos de possuir esse critério. Esta atitude dual faz com que apren-

em que o cepticismo se mistura ao ar que se respira²⁷, mas considera-a, por outro lado, uma actividade «luxuosa e desportiva» do homem que, «em vez de facilitar a vida

damos a distinguir, por fim, entre a questão de encontrar um critério de verdade, um sinal que sirva para discernir quando uma opinião é ou não verdadeira — critério que acaba sempre por falhar — e o problema da verdade mesma como necessidade que o homem, a despeito de todos os fracassos, sente sempre; portanto, da verdade como função no organismo da vida humana. Então, e só então, caímos surpreendidos na conta de que o primário e mais radical sentido da pergunta de Pilatos: o que é a verdade?, não consiste na interrogação sobre o seu critério ou sinal distintivo, mas por algo prévio a tudo isso; a saber: quais são os rasgos, os precisos caracteres dessa peculiar necessidade ou interesse do homem a que costumamos chamar verdade?» (O. C., VIII, pág. 281).

Esta longa transcrição é bastante explícita quanto às dimensões *histórica* e *prática* da «razão vital» orteguiana.

Deixemos para posterior consideração a primeira dessas características.

E quanto ao significado e ao valor *prático* do conhecimento, pensamos que as seguintes objecções bastarão para uma crítica à posição de Ortega:

a) sem dúvida que uma análise atenta do conhecimento nos revela — um pouco inesperadamente talvez — que lhe é primordial um sentido ético, ou seja, um sentido *prático* na sua mais profunda exigência (Vd. ABRANCHES de SOVERAL, E. — *Dificuldades no conhecimentos do Outro e suas consequências filosóficas*, Porto, 1968, págs. 13 e segs.);

b) mas esse sentido pode e deve referir-se, em termos de maior radicalidade, à transfinitude da consciência do puro sujeito do conhecimento;

c) não se vê pois fundamento gnosiológico para referir tal sentido ao sujeito empírico a que nos remete a noção de vida, como pretende Ortega;

d) fazê-lo será portanto impor dogmáticamente como radical uma noção que o não é.

²⁷ Consideremos agora a *historicidade* da «razão vital» de Ortega. A nosso ver, ela consiste fundamentalmente no seguinte:

a) sendo a interpretação teórica do que há, a visão translúcida das intuições adequadas, uma breve ilha de claridade no mar obscuro do que não é inteligível, naturalmente que essa interpretação teórica — a filosofia — está antecipadamente votada ao malogro: não pode renunciar às suas exigências luciferinas, nem pode algum dia vir a iluminar aquilo que se não abre à luz.

b) A partir destes pressupostos orteguianos duas dimensões históricas se abrem à filosofia: 1. Uma é a dimensão em que se desenvolve a sua própria história interna, ou seja, o palco onde, dramática ou ridiculamente, se vão sucedendo, a presumir de eternas, as várias teorias, e caindo, segundo Ortega, uns após outros, os vários sistemas de verdades; e nem se verá sequer — se bem interpreto o filósofo — sentido de progresso ou perfeição

complica o tranquilo ser do mundo»²⁸. Em que ficamos? Será a filosofia afinal tábua de salvação do incrédulo que perdeu o pé no mar das suas dúvidas e não pode viver,

nesse suceder: conforme os movimentos imprevisíveis e irresistíveis da realidade, da vida, assim iriam estalando, uma após outra, as redes de conceitos que pretendiam apanhá-la. 2. Outra é a dimensão que situa a própria História da Filosofia no quadro mais amplo das manifestações vitais. Assim, a filosofia teria surgido, subtilmente, quando, no interior de uma época ou na cabeça de um homem, pela primeira vez convergiram uma dúvida autêntica nos sistemas de crenças de mais fácil geração (religiosas, poéticas ou míticas), a confiança no poder da razão e o prazer lúdico no jogo novíssimo da novíssima *teoria*. Desaparecerá um belo dia quando os homens, «estupificados» por uma descrença sem esperança, renunciem, ou deixem de ter acesso a um conhecimento teórico; ou quando, tendo finalmente entendido o sentido vital da teoria a substituam por algo que lhe seja superior.

c) Facilmente se compreenderá como estas duas dimensões históricas, além das objecções que directamente é possível fazer-lhes, decorrem de uma posição não fundamentada sobre os limites do conhecimento que, como veremos, não pode aceitar-se dogmáticamente no início da filosofia.

d) Mas, já agora, e porque nunca devem perder-se oportunidades soberanas como esta, duas palavras de esclarecimento (assim o julgamos) sobre a perspectiva historicista em geral e as suas relações com a verdade.

Seguiremos a linha central da argumentação husserliana:

1. É inegável que a história do conhecimento filosófico é a história dos seus fracassos.

2. Todavia, isso não legitima, por si só, que se conclua por um relativismo histórico; não só, nem principalmente, porque cairíamos em *contradição ao enunciar, em termos definitivos, a verdade da historicidade da verdade* (que é afinal isso de *contradição*? que fácil seria refutar assim qualquer um cepticismo terminal...) — mas porque, dessa forma, *se falsearia o próprio sentido da verdade*. Por outras palavras, a verdade é, por essência, universal e eterna, e o erro é, em contrapartida, e por essência também, relativo e histórico.

3. Assim sendo, se não faz sentido uma fundamentação histórica da verdade, já faz sentido uma *fundamentação histórica do erro*.

4. Foi o que Husserl pretendeu fazer com a sua tese de que a Filosofia nunca tinha chegado a ser instaurada de raiz; esta a justificação da cadeia de fracassos que a história nos aponta.

5. E eu permitir-me-ia mesmo, no plano das hipóteses, ir ainda mais longe: admitindo embora que a configuração do conhecimento humano era necessariamente relativa e histórica, ainda assim, sob a forma de *douta ignorância*, de um saber de não saber, a verdade vos surgiria como eterna e universal, e o erro como histórico e relativo.

sem ela, num mundo fantasmagórico e inconsistente? Será a filosofia «razão vital»? Ou será um jogo crítico, à margem das necessidades imediatas da vida, complicativo, *inútil* e perigoso?

Mas voltemos à dúvida universal e vestibular. O filósofo reconhece que ela implica uma fundamentação radical do conhecimento quando escreve: «A filosofia é uma ciência sem pressupostos, isto é, um sistema de verdades que se constrói sem admitir como fundamento nenhuma verdade que se dê como provada fora desse sistema»²⁹. A definição aceita-se apesar das dificuldades que oferece; de qualquer modo, propõe uma radicalidade positiva na exacta medida em que supõe possível esse sistema autofundamentado de conhecimentos. E por isso se não entende que, em nome dessa mesma radicalidade, seja legítimo admitir que a filosofia não conduza a parte nenhuma, por ser imperfeita a razão humana, ou ser o mundo irracional³⁰. Aqui se cometeram, a meu ver, duas graves faltas: a) A confiança no poder gnosiológico da razão humana é um pressuposto inevitável da filosofia; é absurdo partir de um cepticismo; aliás, não seria possível sair de um cepticismo inicial; daí que ele seja o menos fundado e o mais infecundo dos dogmatismos; b) Por outro lado, a hipótese mais radical acerca do mundo não é a da sua irracionalidade mas a da sua inexistência.

Convirá todavia esclarecer melhor o pensamento orteguiano relativamente a esta mesma questão da radicalidade filosófica. Além do princípio da pantonomia, de que já falámos, considera também o filósofo, naturalmente, o problema dos *dados*. Analisemos, primeiro, aquele princípio: dizer-se que o objecto da filosofia é o *universo*, ou a totalidade, ou tudo quanto há, é enunciar uma verdade incontroversa; todavia, dentro da perspectiva de radicalidade em que nos encontramos, não se nos afigura muito rigorosa essa formulação de totalidade; seria mais correcto dizer

²⁹ *Idem*, pág. 335.

³⁰ *Idem*, pág. 324.

que o Ser é uno, ou então, dentro de uma perspectiva estritamente gnosiológica, dizer que o objecto da filosofia é indeterminado; isso teria a vantagem de mostrar que é na estrutura gnosiológica do sujeito do conhecimento que haverá de ir buscar-se o radical critério de verdade.

Esta imprecisa formulação da unidade do Ser, e o facto de ela ter sido feita no plano do objecto têm como consequência, segundo pensamos, dois novos movimentos, menos exactos, do pensamento orteguiano: a sua noção de *dado* e a incorrecta interpretação das *cogitationes* cartesianas.

Vejam os a primeira das questões. Em vez de referir os *dados*, expressamente, à sensibilidade do sujeito do conhecimento — dado é fenómeno, é aquilo que aparece, por sua espontânea iniciativa, que se não inventa nem anula — Ortega relaciona-os com o Universo e diz: «Se o nosso problema é conhecer tudo o que há, isto é, o Universo, (...) temos que começar por distinguir três classes de coisas: a) as que acaso existam no Universo, saibamo-lo ou não; b) as que cremos errôneamente existirem no Universo, mas que, na realidade, não existem; c) por fim, as que há e podemos estar seguros de que existem, estas são as que existem simultâneamente no Universo e no nosso pensamento — são os dados indubitáveis do Universo»³¹. Há nesta posição, como se vê, à luz dos comentários já feitos, matéria bastante para algumas interrogações e perplexidades. Mas não queremos demorar, e muito menos repetir o que já dissemos. Bastará por isso só uma observação mais: não se vê como da certeza da existência de algo fora de nós se conclua a sua *existência* também *no nosso pensamento*; será, pelo menos, atribuir à palavra dois sentidos diversos que se não explicitam nem explicam.

Aliás este ponto liga-se à segunda das questões levantadas, a da interpretação orteguiana das *cogitationes* de Descartes.

A análise do *cogito* cartesiano é um mundo que não pode ser percorrido numa breve nota marginal. Só diremos,

³¹ *Idem*, págs. 357-358.

a seu respeito, o que for indispensável para esclarecimento do que julgamos haver de inaceitável na interpretação de Ortega.

Regressando a uma relação dos *dados* com a dúvida universal e vestibular, entende o filósofo que são afinal os pensamentos os dados irrecusáveis e radicais: «O pensamento é a única coisa do Universo que se não pode negar, porque negar é pensar»³², ou seja, conforme conclui, o único *dado* do Universo é o pensamento³³. Anotemos, desde já, a objecção inevitável: porque não duvidar então, do próprio Universo, e não circunscrever os pensamentos, *que não o Universo*, à interioridade do sujeito? Não o tendo feito, pôde Ortega adiantar uma crítica menos justificada quer a Descartes quer à concepção filosófica com ele nascida, a que dá também o nome equívoco de *idealismo*; diz assim o filósofo que, com o idealismo, o *eu* engoliu o *mundo* e que a tarefa filosófica dos nossos dias é a de restituir o mundo a si mesmo sem regressar a um realismo ingénuo³⁴. É na verdade esse o problema máximo da reflexão filosófica contemporânea; e não podemos deixar de admirar a argúcia de Ortega ao fazer um diagnóstico certíssimo apesar de uma análise deficiente da situação em que se baseia. Efectivamente, não é verdade que o *eu* tenha engolido o mundo; pelo menos o *eu pensante* de Descartes, e o *eu* de um solipsismo ou idealismo gnosiológico que em rigor nunca chegou a ser expressa e terminantemente formulado, mas que terá de aceitar-se, como hipótese possível, no início da perquirição filosófica; e é esse *eu*, concreto e pessoal sujeito do conhecimento, que terá de considerar-se quando se fala da dúvida e do pensamento como dado inicial irrecusável. Ora este *eu* pode problematizar e negar o mundo, mas nunca engoli-lo; não dispõe de goelas tamanhas... O único *eu* capaz de tal excesso seria um *eu* absoluto e pós-kantiano; mas

³² *Idem*, pág. 367.

³³ *Idem*, pág. 368.

³⁴ *Idem*, pág. 371.

esse está, obviamente, fora de causa e depende tanto, aliás, dos seus pressupostos gnosiológicos, que só pode aceitar-se depois de feita a crítica dos mesmos. (E creio bem que esta lhes impugnaria a legitimidade.) Por conseguinte, como dizíamos, o «tema do nosso tempo» será efectivamente o de restituir o mundo a si mesmo sem regressar a um realismo ingénuo, não porque o *eu* o tenha engolido, mas porque a dúvida universal, preâmbulo inevitável de toda a filosofia, problematizou a espontânea convicção da sua existência e passou a exigir-lhe fundamento.

Chegado que foi a este ponto, sempre com achegas extemporâneas de inspiração historicista, «tal homem ou tal época só adregam de ver tal verdade porque um interesse prévio a ela os conduziu (...) ¿De que teria servido a Galileu a verdade de Einstein?»³⁵ — insiste o nosso filósofo na tese de que o pensamento implica a existência simultânea de um sujeito e de um objecto, embora esse objecto, a realidade, o ser, deva entender-se em sentido diverso do tradicional: não como algo de transcendente ao sujeito e de independente dele, mas como algo de correlacionado com esse mesmo sujeito por tal forma que lhe seja, a um tempo, imanente e transcendente.

Ora a verdade é que esta tese é muito discutível e só formulável, a nosso ver, por defeituosa equação dos problemas em causa. Um exemplo particularmente infeliz, usado por Ortega para ilustrar a sua concepção, irá servir-nos também para expor o que nela há de erróneo: referindo-se ao teatro em que falava, dizia o filósofo que o mesmo não podia reduzir-se à ideia que dele existia na sua cabeça. Evidentemente que não; ninguém poderia, em seu juízo, afirmar tal absurdo, quer na hipótese de não ter sido posta em dúvida a existência do teatro, *quer mesmo na hipótese contrária*, pois, ainda assim, o teatro surgiria como *intencionalmente exterior* ao sujeito que o

³⁵ *Idem*, pág. 392.

pensasse. Não se compreende, da parte do filósofo, este escamotear da importantíssima noção de *objecto intencional*, que seguramente conhecia³⁶.

³⁶ Nenhuma passagem da obra de Ortega se nos afigura tão ilucidativa acerca dos seus equívocos sobre a noção de *objecto intencional* como aquela em que pretende esclarecer a sua concepção de fenomenologia em confronto com a de Husserl. Embora longa, vamos transcrevê-la na íntegra: «Desde 1914 (vejam-se as minhas *Meditaciones del Quijote*) a intuição do fenómeno «vida humana» é a base de todo o meu pensamento. Então o enunciava eu — relacionando-se com a exposição que fiz, durante vários cursos, da Fenomenologia de Husserl — de forma a que com ele ficasse corrigida a descrição do fenómeno «consciência de...» que, como é sabido, constitui, por sua vez, a base da doutrina husserliana. Quando, muitos anos depois, conheci o admirável Husserl, a sua idade e padecimentos não o deixavam já entrar nos temas mais difíceis da sua própria criação, pelo que havia entregado os seus manuscritos e o encargo de os continuar a um discípulo exemplarmente dotado, o Dr. Fink. Foi pois a este, encontrando-me de passagem por Friburgo, que expus a minha objecção liminar à Fenomenologia, que é esta, reduzida ao seu esquema mais simples: a consciência, na sua fenomenalidade é afirmadora do objecto (*ponente*, «*setzend*»), o que Husserl aliás reconhece e chama «atitude natural da consciência». A Fenomenologia consiste em descrever esse fenómeno da consciência natural a partir de uma consciência reflexiva que contempla a primeira sem «a tomar a sério», sem a acompanhar nas suas afirmações (*posiciones*, *Setzungen*), suspendendo a sua executividade (*epokhé*). A isto opunho duas coisas: 1.º, que, suspender o que eu chamava carácter executivo (*vollziehender Charakter*) da consciência é subtrair-lhe o que de mais constitutivo ela possui, e, portanto, o que de mais constitutivo existe em toda a consciência; 2.º, que suspendemos a executividade de uma consciência a partir de outra a reflexa, ao que Husserl chama «redução fenomenológica», sem que esta tenha título superior nenhum para invalidar a consciência primária e reflectida; 3.º, mas que se permite, em compensação, que a consciência reflexa seja executiva e afirme (*ponga*) com carácter de *ser absoluto* a consciência primária chamando-lhe *Erlebnis* ou vivência (...). Foi por virtude destas objecções que, desde 1914, expunha a descrição do fenómeno «consciência de...» advertindo — em oposição a todo o idealismo — que não é pura descrição mas já hipótese dizer que o acto de consciência é real, mas que o seu objecto é só intencional; portanto, irreal. A descrição que se atenha rigorosamente ao fenómeno — dizia eu então — enunciará que num fenómeno de consciência como a percepção encontramos a coexistência do eu e da coisa, portanto que esta não é idealidade, intencionalidade, mas a própria realidade» (O. C., VIII, págs. 273 e segs., nota 2).

Levantemos pela nossa parte, tópicamente, as seguintes objecções a Ortega:

a) Uma análise atenta da *intencionalidade da consciência*, do facto de a consciência ser sempre *consciência de...*, da sua inevitável ligação a

Em resumo, diremos que as duas principais lacunas do pensamento orteguiano dentro de uma linha de desenvolvimento com raiz no *cogito* de Descartes, consistem em não ter o filósofo considerado devidamente a intencionalidade da consciência nem o plano transcendental. Por isso as suas soluções se situam, apesar de tudo, numa linha de facilidade incompatível com uma tão nítida visão das responsabilidades filosóficas do tempo presente. Muito mais fundo foi Husserl com a determinação, na vivência, de um polo noético e de um polo noemático e com a sua teoria da constituição transcendental. Mais fundo foi Sartre com a sua doutrina da transcendência do *eu*. Mais fundo foi Merleau-Ponty com a hipótese de uma zona originária significativa pré-reflexiva. Mais fundo foram quantos se não furtaram às duras exigências da herança cartesiana, embora, eventualmente, viessem depois a ser vencidos por elas.

Julgamos que, embora breve e sincopada, esta exposição crítica do pensamento de Ortega y Gasset terá deixado patentes as deficiências da sua noção básica de «razão vital»; trata-se afinal, supomos, da inútil solução para problemas deficientemente equacionados.

conteúdo que lhe é heterónomo, — revela-nos o seu carácter *adjectivo* e não o seu poder «temático» ou *objectivante*.

b) A necessidade da *epokhé* (faamos, simplifcadamente, de uma única *epokhé*) é imposta pela própria estrutura adjectiva da consciência; pretende obviar ao risco implicado na possibilidade de erro (neste contexto o erro seria a *máscara* do *Nada*) e à finitude de uma concreta experiência espontânea que sempre insatisfaz a *transfinita apetência de Ser* que é característica também da intencionalidade da consciência.

c) Note-se que, de um ponto de vista estritamente metodológico, essa redução (a *épokhé*) consiste precisamente em pôr em causa a exemplaridade ontica dos objectos empíricos.

d) Exactamente por isso é que nenhuma investigação transcendental poderá deixar de regressar a uma experiência empírica, quer dizer, à mais forte experiência espontânea de objectividade, para se pronunciar, em termos definitivos, sobre o seu estatuto ontológico.

*

*

*

Restará, para remate deste estudo, tentar compreender como pôde Ortega, que não ignorou o movimento fenomenológico e conheceu pessoalmente Husserl e Fink, deixar de aprofundar e rectificar as suas próprias posições.

Tenho para mim — é uma hipótese entre outras possíveis — que a anomalia se explicará por duas razões fundamentais: na posse já de um pensamento original em plena maturação deve o filósofo ter experimentado grandes dificuldades (de que não foi por certo consciente, será de justiça admiti-lo) em empenhar-se num esforço de inteligência que implicava a rotura dos seus esquemas; por outro lado, havendo sido a perspectiva historicista, e, designadamente, a noção da razão histórica, a fonte primitiva da sua inspiração, tais dificuldades se terão ainda, compreensivelmente, agravado mais.

Mas, as objecções e reservas que deixamos expressas não nos proibem uma palavra final de sincera admiração pelo talento generoso e brilhante do grande pensador espanhol; a sua obra não passará; e em muitas das páginas fulgurantes que escreveu ficou para sempre, vivo e exemplar, um estilo filosófico que se quadra ao carácter das nossas cabeças peninsulares.

Eduardo Abranches de Soveral