



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

LEANDRO DA SILVA SANTOS

**A FILOSOFIA RACIOVITAL DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET:
A busca pela totalidade**

RECIFE

2024

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
GRADUAÇÃO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA**

LEANDRO DA SILVA SANTOS

**A FILOSOFIA RACIOVITAL DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET:
A busca pela totalidade**

Trabalho apresentado para disciplina de Monografia II, ministrada pelo Prof. Dr. Sandro Sayão, do Centro de Filosofia e Ciência humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino.

RECIFE

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Santos, Leandro da Silva.

A filosofia raciovital de José Ortega y Gasset: a busca pela totalidade. /
Leandro da Silva Santos. - Recife, 2024.
34p.

Orientador(a): Thiago André Moura de Aquino

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de
Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Filosofia -
Bacharelado, 2024.

1. Filosofia. 2. Totalidade. 3. Conhecimento. 4. Vida. I. Aquino, Thiago
André Moura de. (Orientação). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

LEANDRO DA SILVA SANTOS

**A FILOSOFIA RACIOVITAL DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET:
A busca pela totalidade**

Trabalho apresentado para disciplina de Monografia II, ministrada pelo Prof. Dr. Sandro Sayão, do Centro de Filosofia e Ciência humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Aprovado em: 09/10/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Sandro Marcio Moura de Sena (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

A finalidade de Ortega y Gasset em sua obra “*O que é filosofia?*” é mostrar como a filosofia é muito mais do que se tem feito em seu estudo, uma vez que ela “não é uma ciência, porque é muito mais” (Ortega y Gasset, 2016, p.48). “Muito mais” haja vista que sua primeira definição diz respeito ao conhecimento do universo e não a problemas de aspectos particulares (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.59). Portanto, uma vez que o autor dialoga com toda tradição e com movimentos filosóficos principais da época (Cf. Ortega y Gasset, 2007, p.179), e estes, por sua vez, criticam em alguma medida a filosofia enquanto conhecimento da totalidade, esta, então, deve ser posta como problema no pensamento do filósofo. Assim, o intento do presente trabalho é saber como o filósofo contemporâneo logra a tal totalidade buscada.

Palavras-chave: filosofia; totalidade; conhecimento; vida.

ABSTRACT

Ortega y Gasset's purpose in his work "*What is philosophy?*" is to demonstrate that philosophy is far more than what has been done in its study, since it "is not a science, because it is much more" (Ortega y Gasset, 2016, p.48). It is "much more" because his initial definition refers to knowledge of the universe as a whole, rather than to the study of particular aspects (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.59). Therefore, since the author engages with the entire philosophical tradition and with the major movements of his time (Cf. Ortega y Gasset, 2007, p.179), which in turn criticize to some extent philosophy as knowledge of the totality, this issue must be understood as a central concern in his thought. Thus, this paper intends to know how the contemporary philosopher achieves this sought-after totality.

Keywords: philosophy; totality; knowledge; life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. A FILOSOFIA E A TOTALIDADE	8
2. A BUSCA FILOSÓFICA NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	14
2.1 A totalidade realista.....	14
2.2 A totalidade idealista	17
2.3 A superação do idealismo.....	19
3. A VIDA COMO A TOTALIDADE FILOSÓFICA	23
3.1 O conhecimento a partir da vida	26
3.2 O equívoco moderno.....	30
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	31
REFERÊNCIAS	33

INTRODUÇÃO

Como pode um filósofo do século XX, em meio a tantos críticos da metafísica¹, ainda apoiar uma concepção conforme a qual a filosofia é antes de tudo o conhecimento do universo, *i.e.*, uma busca pela totalidade? Eis a questão central, pois, que aqui se propõe: saber como, segundo José Ortega y Gasset, a filosofia deve alcançar sua finalidade. Afinal, ao defender tal posição, à primeira vista, não a faz senão criticando a visão contemporânea de conhecimento, a qual, conforme crer, estima critérios oriundos das ciências físicas.

No início da obra *O que é filosofia?* (1929), o filósofo mesmo entrega o contexto no qual está inserido: a filosofia de sua época está numa espécie de renascimento, após passar nas décadas anteriores por um período de esquecimento de sua essência, pois o espírito materialista imperava sobre as ciências e sobre a filosofia². Isso porque desde a modernidade, especialmente na figura de Immanuel Kant, esta última havia, daí em diante, sido tratada como um elemento instrumental a serviço da ciência, reduzindo-se a uma pseudoteoria do conhecimento. Essa falsidade dar-se porque antes de tudo os modernos “partiram do conhecimento físico já dado, e não perguntavam: o que é o conhecimento?” (Ortega y Gasset, 2016, p.45)³. Ora, uma vez que a verdade do conhecimento aí havia se reduzido a um tipo, com características estritas de “*exatidão* e o fato de ser regida por um duplo critério de certeza: a dedução racional e a confirmação pelos sentidos” (Ortega y Gasset, 2016, p.50), esse tipo foi, portanto, pressuposto. Veja-se que, embora sejam critérios admiráveis, não foram comprovados por si como formas perfeitas ou unicamente perfeitas de conhecimento. O *conhecimento físico*⁴, então, difundiu seu

¹ Exemplificando, Theodor Adorno, filósofo igualmente contemporâneo, afirma: “quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real” (Adorno, 1996, p.325). De igual modo, Nietzsche promove essa posição ao exaltar os sentidos: “Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos aceitar o testemunho dos sentidos — em que aprendemos a ainda aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O restante é aborto e ciência-ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento”. (Nietzsche, 2006, p.21).

² Ortega não considerava que o materialismo era uma filosofia: “*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 y Gasset, 1966b, p.37). [Pois, na verdade, toda a filosofia moderna é idealismo. Não há mais que duas notáveis exceções: Espinoza, que não era europeu, e o materialismo, que não era filosofia] (Tradução nossa).

³ A modernidade se perguntou como o sujeito apreende o objeto, deixando em aberto as questões mais fundamentais: de onde surge a necessidade de conhecer? Qual o seu objetivo? O que ele busca há? (Cf. Jorquera, 2005, p.66).

⁴ Ortega afirma que os primeiros indícios desse tipo de conhecimento vislumbram-se já na ciência de Galileu, na qual “por um lado possui o *rigor dedutivo* da matemática e por outro nos fala de *objetos reais* [...]. Isso acontecia pela primeira vez nos anais do pensamento; passava a existir pela primeira vez um conhecimento que, obtido mediante *deduções*, era ao mesmo tempo confirmado pela *observação sensível* dos fatos, ou seja, tolerava um *duplo critério de certeza*. [...] A união inseparável de ambos os critérios constitui o modo de conhecimento, chamado experimental, que caracteriza a física.” (Ortega y Gasset, 2016, p.39, grifos nossos).

império por meio do *terror dos laboratórios* (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.44), de modo que a filosofia se envergonhou e se curvou perante a nova ciência.

Desse modo, Ortega y Gasset visa reanimar o espírito audacioso do conhecimento propriamente filosófico, definindo primeiramente a filosofia como *investigação do universo*, em total atitude de heroísmo e dramaticidade perante o mundo desconhecido e sem domesticação dos dados, como o fazem as ciências. Tal atitude é tipicamente avessa à filosofia contemporânea, após a concepção kantiana ter expurgado os objetos metafísicos da razão pura e os filósofos posteriores terem deixado de lado tal posição. Ora, para estes não é possível a intuição da totalidade, até porque todo o saber certo e exato, segundo o conhecimento físico, parte da experiência. Assim, a característica da faina orteguiana é encontrar o ponto nefrágico de onde se desenvolveu essa concepção antifilosófica e criar uma nova filosofia a partir de uma nova razão, que não seja *pura*, mas que também não vire às costas para as verdades encontradas pelos modernos⁵.

Isto posto, percebe-se a falta de encaixe nas informações até aqui expostas para entender como a filosofia deve ser a investigação da totalidade. Este trabalho, então, tem em vista tornar mais clara a posição. Há de se fazer um percurso a partir de um princípio que rege a totalidade, porque só assim os demais conceitos se tornarão compreensíveis. É preciso iniciar, portanto, pelo que seja essa definição de *conhecimento do universo*; quais os princípios que regem essa busca; aplicar essas noções à filosofia desde sua origem e desenvolvimento ao longo da história; encontrar, com Ortega, esse fundamento de toda compreensão de mundo; para só então entender o que seja o conhecimento, tornar nítido o contexto da crise filosófica e, enfim, reafirmar o fazer filosófico. Neste sentido, por fim, além da obra já citada, haverá contribuições de outras do mesmo autor, de modo não exaustivo, mas que auxiliará a compreensão de sua investigação, dando acesso à sua filosofia ao passar por seus principais momentos.

1. A FILOSOFIA E A TOTALIDADE

O primeiro passo a ser dado, como dito, é compreender antes de tudo o que afinal se busca, mesmo não sabendo plenamente o que seja, mas suficientemente para que, quando

⁵ Essa noção remete a um termo de extrema importância: “*superación*”. Conforme o filósofo, uma vez que “*en el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación.*” (Ortega y Gasset, 1966b, p.25-26). [No mundo das ideias, como diz Hegel, toda superação é negação; mas toda verdadeira negação é conservação] (Tradução nossa), também “na história, toda superação implica uma assimilação: há de tragar-se o que se vai superar, trazer para dentro de nós precisamente o que queremos abandonar. Na vida do espírito, só se supera o que se conserva” (Ortega y Gasset, 2016, p.153).

encontrar, saiba-se que encontrou o que se procurava. Ora, o que de início o autor faz é distinguir a filosofia das demais ciências, tornando claro o modo de operação destas por meio da razão pura, a qual possui a física como saber exemplar. A característica mais significativa que ele apresenta desse tipo de saber é o fato de ser exato, contudo incompleto e penúltimo, uma vez que é um *conhecimento de correspondência simbólica*, tendo o experimento como principal instrumento. Ora,

O experimento é uma manipulação nossa, mediante a qual intervimos na natureza, obrigando-a a responder. Não é, pois, a natureza, sem mais e por si, o que o experimento nos revela, mas só a sua reação determinada frente a determinada intervenção nossa. Por conseguinte, [...] a chamada realidade física é uma realidade dependente e não absoluta, uma quase-realidade – porque é condicional e relativa ao homem (Ortega y Gasset, 2016, p.53).

Prova de que isso de fato é assim são os períodos de crise dos princípios científicos⁶, os quais “não podem ser reformados desde dentro da física, é preciso sair desta” (Ortega y Gasset, 2016, p.51) e adentrar como que o subsolo pertencente à filosofia. Por seu turno, esta pode ser primeiramente definida como *conhecimento do universo* (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.59), mas tal fórmula pode deixar escapar o que se quer realmente significar. Primeiramente, “universo” aqui diz respeito ao que não é particular, como os objetos determinados e limitados pelas ciências, as quais desde o início da aplicação de seus métodos precisam ter claro já não o problema em si, mas o que já é *dado* em seus princípios e métodos, *i.e.*, aquilo que não é um problema. Elas partem “não com um problema, mas com algo que dão ou tomam por sabido” (Ortega y Gasset, 2016, p.60). Assim age o físico tomando o universo sendo toda matéria, mas o filósofo “embarca em direção ao desconhecido enquanto tal” (Ortega y Gasset, 2016, p.60) e reconhece as possibilidades da existência ou inexistência da matéria, ou mesmo da insolubilidade das questões, demonstrando positivamente tal possibilidade – ao contrário das ciências que deixam de agir frente ao problema insolúvel. A filosofia traz consigo a possibilidade de o universo ser um puro problema. Universo aqui, portanto, significa tudo quanto *há*⁷, mesmo que não se saiba o que seja, apenas que não é um pedaço, mas um todo,

⁶ Ortega encontra-se num desses períodos, no qual afirma ser as ciências mais firmemente desenvolvidas pela razão pura as que são exemplares para as demais: a lógica, a matemática e a física. E, por isso, não seria possível que estas estivessem em uma *crise de fundamentos* sem que as demais não ficassem inseguras (Cf. Ortega y Gasset, 1964, 520). Jorquera comenta que enquanto a física, devido à insegurança em noções como *matéria* e *causalidade*, reconhecia nesta época já não poder proporcionar o conhecimento do real, senão um saber aproximado; a lógica via que o seu *princípio do terceiro-excluído* não parecia tão firme, interferido nas noções de verdade (2005, p.67-68).

⁷ O termo designa não apenas a existência, mas todas as possibilidades ontológicas: “Escolho o verbo “haver”; não digo “tudo o que existe”, mas “tudo o que há”. Esse “há”, que não é um grito de dor, é o círculo mais amplo de objetos que é possível traçar, até o ponto de incluir coisas, quer dizer, que há coisas das quais é preciso dizer que há mas que não existem” (Ortega y Gasset, 2016, p.76).

enquanto a ciência, embora busque por exatidão, resulta apenas em dados aproximados e prováveis.

No que diz respeito ao termo “conhecimento”, ele também tem um sentido peculiar frente às ciências. Nesta primeira aproximação, não se trata, como tradicionalmente, da “penetração perfeita do objeto pelo intelecto de seu sujeito” (Ortega y Gasset, 2016, p.61), visto que a coincidência entre intelecto e mundo também já corresponde a uma posição filosófica, afinal, há filosofias que creem ser o mundo irracional. Antes, o conhecimento dessa formulação trata-se de “um sistema integral de atitudes intelectuais no qual se organiza metodologicamente a aspiração ao conhecimento absoluto” (Ortega y Gasset, 2016, p.62), *i.e.*, o intelecto também toma o problema em seu todo, universalmente. Eis a apresentação não de uma filosofia, mas da atitude filosófica enquanto tal.

Mas, há ainda algo a ser melhor desenvolvido. Nesses termos, a filosofia, numa primeira visão, pareceria uma tarefa de extrema dificuldade, talvez de impossibilidade, com seu heroísmo de lançar-se para puros problemas e para o universal, parece, pois, uma tarefa megalomaniaca. Porém, quando Ortega trata da preocupação da filosofia por “tudo quanto há”, não quer dizer o somatório ou conjunto de todas essas coisas,

Interessa-lhe a totalidade de quanto há, e, conseqüentemente, de cada coisa o que ela é frente e junto das demais, seu posto, papel e patamar no conjunto de todas as coisas – diríamos a vida pública de cada coisa, o que ela representa e vale na soberana publicidade da existência universal. (Ortega y Gasset, 2016, p.76).

E ainda,

Trata-se, a rigor, de uma disciplina nem mais, nem menos modesta que as outras. Porque o universo ou tudo quanto há, não é *cada uma* das coisas que há, mas só o universal de cada coisa, portanto, só uma faceta de cada coisa. Neste sentido, mas só neste, o objeto da filosofia também é parcial, posto que é a parte pela qual cada coisa se insere no todo, diríamos sua parcela umbilical. E não seria incongruente afirmar que, afinal, o filósofo também é um especialista, a saber, um especialista em universos. (Ortega y Gasset, 2016, p.105).

Aí está o momento de enlace de tudo quanto há; a totalidade a ser buscada pela filosofia; a estrutura primeira da realidade buscada pela antiga metafísica; os princípios que regem o mundo. Tal totalidade diz respeito a algo anterior às ciências, lá onde elas precisam voltar e se nutrir para reformar seus métodos e princípios; nas questões últimas da realidade e do homem, questões que não param de pulsar e incomodar o ser humano ainda que não tenha respostas exatas e demonstráveis; no limiar frente ao qual enquanto a ciência para, devido ao limite de seus métodos, o homem que a faz [o homem enquanto homem, não enquanto cientista] prossegue em sua investigação. É por causa dessa totalidade que “Ortega considera, com razão, que seu pensamento era sistemático. Isso porque, como Hegel, embora em diferentes termos,

tinha uma visão globalista da realidade e considerava que só se pode entender a parte no âmbito do todo” (Ortega y Gasset, 1982, p.8).⁸

Já é sabido, pois, em alguma medida, o que seja a filosofia frente às ciências e qual sua atitude frente à realidade do mundo. Mas para que o foco do espírito investigativo retire sua atenção de um mundo cientificista⁹ e se volte para a filosofia em sua legítima atitude heroica, basta que o ser humano perceba-se a si envolto no mundo, pois “é uma atitude nata e espontânea da nossa mente na vida. Ao viver, vivemos num mundo ao redor que, confusa ou claramente, sentimos ou pressentimos completo” (Ortega y Gasset, 2016, p.63). O autor chega a dizer que, isso de ter uma noção completa de mundo, uma ideia de um universo integral, é uma necessidade psicológica imanente e impossível ao homem negar chamada *fisionomia transc científica do mundo* (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.64).

Todavia, basta que este indivíduo se detenha nesse mundo, e, apesar desse pressentimento, dar-se conta de que tudo o que observa pelos instrumentos científicos, os sentidos, não passa de esquirola, de fragmento, de um ‘não se bastar por si’. Ortega dá um ótimo exemplo (Cf. 2016, p.95-96). A primeira coisa que os olhos se deparam ao direcionarem-se ao mundo são as cores, mas estas não são a princípio o que parecem ser, não existem por si, necessitam de outro para se efetivarem, de se *estenderem* nesse outro para brilhar sua existência, *i.e.*, precisam de uma extensão. Mas esta também supõe o algo que se estende, a matéria. Ela, por seu turno, não se basta, pois não se deu a existência, e assim sucessivamente. Ou seja, ao encontrar o mundo, o indivíduo não se contenta só com o que há de *patente*, busca o *latente*, aquilo que dá suficiente integridade ao mundo. Eis, pois, a faina tipicamente filosófica: buscar a unidade, a integridade, aquilo por meio do qual se estrutura latentemente toda a realidade, o *ser fundamental*, ou, nos termos da obra “*Lições metafísicas*”, a *realidade radical*¹⁰.

⁸ Ainda prossegue no mesmo parágrafo Hélio Jaguaribe: “Essa visão sistemática da realidade o conduziu a se concentrar em um certo número de temas fundamentais, em torno dos quais gravitava toda a sua obra. A sistematicidade orteguiana, entretanto, se encontra na sua *visão do mundo*, não na *forma de exprimi-la*” (grifo nosso). Isso se deve ao fato de que o estilo do autor, embora muito claro e fluido, sempre manifeste os mesmos temas em diferentes perspectivas e gêneros textuais, o que daria, à primeira vista, a ideia de uma filosofia fragmentária. Porém, os temas sempre se ligam ao fundamento buscado por ele, o qual adiante se verá.

⁹ “Grosso modo, o cientificismo é a doutrina que somente valoriza positivamente um conhecimento se ele for científico. Os adeptos do cientificismo [...] defenderam, mesmo que por vezes quase tacitamente, que somente a investigação fundamentada na *metodologia e racionalidade da ciência natural* pode resultar em um conhecimento valioso. Os adeptos do cientificismo argumentam que toda outra forma de investigação, geralmente considerada e apelidada de não científica, que se autodeclare conhecimento é na verdade superstição, incorrendo em irracionalidade, confusão e erro.” (Oliveira, 2018, p.11-12, grifos nossos).

¹⁰ “*Radical* não quer dizer “única”, nem “a mais importante”; quer dizer simplesmente o que significa: realidade em que *ser radicam* ou arraigam todas as demais.” (Marías, 2004, p.503).

Ora, como resolver essa *dualidade*?¹¹ Pois a um só tempo a natureza do sujeito clama pela integralidade do universo, mas este se manifesta a todo tempo fragmentário. Há aqui, portanto, o que o pensador espanhol chamava legitimamente de *problema*. Este se caracteriza justamente por um momento *intermediário* ou *bicorne*, em que algo é dado, mas de modo incompleto; duas coisas têm-se como certas, mas ambas não se encaixam de modo perfeito (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.98). Quando se percebe esta zona, percebe-se a insuficiência e inicia-se o desejo pela saciedade dessa falta.

Pois bem, para buscar essa realidade, é preciso determinar os princípios dessa investigação, tornando claro que esse “radicalismo da filosofia não permite aceitar para suas frases outro modo de verdade além da total *evidência*, fundada em *intuições* adequadas” (Ortega y Gasset, 2016, p.132, grifos nossos). É preciso ter em mente desde o início desta busca que “para os efeitos da tese fundamental, entendemos por *realidade [radical ou ser fundamental]* o que verdadeiramente e indubitavelmente há” (Ortega y Gasset, 2019, p.185, grifos nossos). Ou seja, deve-se seguir um caminho comum que qualquer pessoa, por sua intuição, possa verificar para encontrar a tal realidade indubitável.¹² Não se trata de dizer que só ela exista de fato, mas que ela exista indubitável e fundamentalmente, de modo que todas as outras realidades se derivem a partir dela.

Haverá, assim, dois princípios que regem todo esse sistema filosófico. Ambos se tornam patentes quando desde o início se tem ciência da tarefa da filosofia e de seu comportamento diante do mundo, como se mostrou. Veja-se, *e.g.*, que ela de forma alguma se rebaixa ao nível científico para operar com causas secundárias, as quais sempre supõem desde o princípio algumas verdades metódicas ou conceituais. Ao contrário, o heroísmo intelectual da filosofia, enquanto busca do conhecimento do universo ou verdade universal, obriga-a a lançar-se num puro problema que é o universo, sem suposições. Portanto, todo princípio, método, conceito ou preceito deve ser construído pela própria filosofia, sem apoio de verdades metafisológicas. Isto é, aquilo que ela encontrar como verdade deve ser encontrado de modo autônomo. Aí está o primeiro princípio: *autonomia*. Esse, por seu turno, deve ser aplicado observando se a verdade buscada está *implicada* em outras, o que significaria dizer que não é a verdade primeira, mas uma secundária. Por outro lado, ela não pode estar *complicada* com outra, *i.e.*, justaposta com

¹¹ “*Dudar es ‘dubitare’, de ‘duo’, dos — como ‘zweifeln’, de ‘zwei’. Dudar es ser dos el que debe ser uno...*” (Ortega y Gasset, 1966b, p.30) [Duvidar é *dubitare*, de *duos*, dois – como *zweifeln*, de *zwei*. Duvidar é ser dois o que deve ser um] (tradução nossa).

¹² “Indiquei a vocês, de passagem, que método devem seguir para compreender e comprovar o que eu estou dizendo. Esse método é a evidência, e consiste em buscar se está na coisa mesma de que se fala o que dela se fala, o que dela se diz.” (Ortega y Gasset, 2019, p.68).

uma verdade de mesma equivalência, manifestando novamente que a verdade não está numa posição de primazia¹³. Em outra obra, Ortega dá o seguinte exemplo de complicação:

Si queremos pensar el cuerpo Tierra, pensamos un cuerpo casi redondo de determinado tamaño, un poco deprimido en la región de ambos polos y, según recientes averiguaciones, ligeramente deprimido también en la zona del Ecuador, en suma, un esferoide. Solo este pensamiento queríamos pensar. Pero resulta que no podemos pensarlo solitario, sino que al pensarlo yuxtaposamos o pensamos además el espacio en torno a ese esferoide, espacio que lo limita o lugar en que está. No habíamos previsto este añadido, no estaba en nuestro presupuesto pensarlo. Pero acontece que no tenemos más remedio, si pensamos el esferoide, que pensar también el espacio en torno. Ahora bien, es evidente que el concepto de este «espacio en torno» no estaba incluso o implicado en el concepto «esferoide». Sin embargo, esta idea nos impone inexcusablemente aquella, so pena de quedar incompleta, de que no logremos acabar de pensarla. El concepto «esferoide» no implica pero sí complica el pensamiento «espacio en torno». (1965, p.351)¹⁴.

Será de suma importância manter este último conceito em mente, uma vez que será com ele que Ortega terá seu trunfo sobre as filosofias precedentes, que procurava superar. Em contrapartida, há de ter a filosofia outro princípio, uma vez que o primeiro é apenas negativo, cuidando de não supor verdades. Assim,

Não basta não errar: é preciso acertar, é necessário atacar nosso problema sem descanso, e como este consiste em definir o todo ou Universo, cada conceito filosófico terá de ser fabricado em função do todo. (Ortega y Gasset, 2016, p.103).

O positivo terá, pois, por função dilatar a verdade primeira em direção ao universo, com certa pretensão de abarcá-lo – no aspecto universal de cada coisa. Em suma, sendo a verdade que se busca a primeira, não implicada nem complicada, a partir dela é que se implica ou se deriva todas as outras. Este é o princípio da *pantonomia*.

¹³ “Nos dice Ortega que toda verdad absoluta presenta una común desventaja. Esta reside en que ella, por ser tal, no admite que exista junto a sí otra verdad que pretenda ser de igual naturaleza y que por lo tanto esté, ontológicamente hablando, a su mismo nivel. En suma, no puede resultar que haya dos verdades absolutas; la existencia de algo así implica una contradicción lógica, pues de haber dos verdades absolutas, en términos reales, serían una y la misma. Siendo así, resulta que no puede haber dos verdades con la calidad señalada.” (Jorquera, 2005, p.6) [Diz-nos Ortega que toda verdade absoluta apresenta uma comum desvantagem. Esta reside em que ela, por ser tal, não admite que exista junto a si outra verdade que pretenda ser de igual natureza e que, portanto, esteja, ontologicamente falando, ao seu mesmo nível. Em suma, não pode resultar que haja duas verdades absolutas; a existência de algo assim implica uma contradição lógica, pois se houvesse duas verdades absolutas, em termos reais, seria uma e a mesma. Sendo assim, resulta que não pode haver duas verdades com a qualidade mencionada] (Tradução nossa).

¹⁴ [Se quisermos pensar o corpo Terra, pensamos um corpo quase redondo, de determinado tamanho, um pouco deprimido na região de ambos os polos e, segundo recentes averiguações, ligeiramente deprimido também na zona do Equador, em suma, um esferoide. Apenas este pensamento queríamos refletir. Porém, resulta que não podemos refleti-lo isoladamente, mas que ao fazê-lo justapomos ou pensamos também o espaço em torno a esse esferoide, espaço que o limita ou o lugar em que está. Não havíamos previsto este acréscimo, não estava em nosso pressuposto pensá-lo. Pois bem, é evidente que o conceito deste “espaço em torno” não estava incluso ou implicado no conceito “esferoide”. No entanto, esta ideia nos impõe inexoravelmente aquela, sob pena de ficar incompleta, de não conseguirmos terminar de pensá-la. O conceito “esferoide” não implica, mas sim complica o pensamento “espaço em torno”]. (Tradução nossa)

Desse modo, tendo em mãos o que seja a filosofia frente à atitude diversa das demais ciências, qual a sua busca e, por consequência, quais os seus princípios, pode-se a partir de então iniciar a investigação que faz o pensador. Essa procura pela verdade deve buscar-se desde a antiguidade, lá de onde brota a nascente da filosofia, com seu *realismo*. Posteriormente, no paradigma moderno e seu *idealismo*, para só então encontrar a verdade do *raciovitalismo*, por meio das complicações das verdades precedentes.

2. A BUSCA FILOSÓFICA NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

2.1 A totalidade realista

A varredura de Ortega na história filosófica inicia pelo que denomina *atitude natural da consciência*. Diz-se ‘natural’, dado ser o movimento primeiro do eu absorto na natureza do mundo; é o comportamento que há “naturalmente”, de modo mais espontâneo, tal como quando se diz que é “natural fugir do perigo”¹⁵. Para ilustrar (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.165), pode-se imaginar o principal movimento de *atenção*¹⁶ humana para com o mundo ao longo da história a partir de um *círculo*, no qual seu ponto central é o próprio *eu* e a periferia, o que é menos eu ou o mundo que o rodeia. Ora, uma vez que nas idades primitivas o mundo exterior a todo instante clama a atenção do homem, especialmente para sua própria sobrevivência e lida com as suas circunstâncias, tem ele então atenção *centrífuga*. O homem primitivo se encontra frente a um mundo a ser ainda desbravado em suas possibilidades e perigos, deve, então, estar maximamente alerta no exterior, pois se concentrar em algo senão no seu próprio entorno é distração e perigo de morte. É nessa situação em que o homem, além de viver, começa a filosofar no que vive e, por conseguinte, buscar a realidade fundamental aí significa buscar o ser das *coisas*¹⁷.

Não que o ser humano não se percebesse a si, neste primeiro momento, contudo a retração para o centro do círculo era extremamente fugaz, *e.g.*, em instantes de dores do corpo ou dores da alma, e, por isso, sem atenção suficiente para que fossem pensados. O indivíduo, então, via-se apenas como uma parte, um fragmento desse todo cósmico em que está envolto,

¹⁵ Tenha-se em mente que “natural” aqui não diz respeito a faculdades ou características imanentes. Saber-se-á adiante o motivo.

¹⁶ “A atenção é uma atividade fundamental do eu que dirige e regula toda a sua restante atuação” (Ortega y Gasset, 2016, p.165).

¹⁷ “E por *coisa* entendemos antes de tudo o que vemos e tocamos, o que encontramos como nosso entorno sensível” (Ortega y Gasset, 2019, p.165. Ênfase nossa).

possuindo, portanto, o mesmo ser deste. Com efeito, ao olhar para o mundo, ele só vê corpos e seus respectivos movimentos. Daí brota o pensamento para fundamentar as tais mudanças, encontrando, pois, o elemento invisível, imaterial, mas que, por ser *imóvel*, fundamenta as alterações. Consigne-se, porém, que esse imaterial ainda tem espectro material e os máximos exemplos são: a *ideia* platônica, uma vez que *ιδέα* e semelhantes remetem à imagem, figura, aspecto; e a *ψυχή* que enquanto primordialmente significava sopro ou ar leve, em Aristóteles será o princípio vital de alterações do corpo. E aqui se torna

Ininteligível como, segundo Aristóteles, os astros têm alma [no sentido moderno], isto é, consciência, e como uma consciência, que não consiste em nada além do puro dar-se conta de si, pode empurrar o grave bloco de um corpo sideral (Ortega y Gasset, 2016, p.170).

Torna-se evidente, portanto, que o que aqui se trata como imaterial não diz respeito de modo algum à *intimidade* da atenção *centrípeta* que vão encontrar os modernos. Trata-se antes de um elemento *interno*, porém com o mesmo ser das coisas [*res*] externas – daí o termo *realismo*. Em verdade, segundo o espanhol, esse movimento de conversão da atenção do externo ao interno se deu historicamente pela despreocupação com o exterior e pelo interesse ao interior, respectivamente efetuados pelo *ceticismo* e pelo *cristianismo*. Os cétricos, num mundo realista, duvidaram da possibilidade desse conhecimento [externo]. Já os cristãos deram o motivo positivo para o interesse do interior: ora, enquanto os deuses da mitologia não eram mais que poderes cósmicos divinizados, o Deus cristão é transcendente ao mundo e para que a alma do fiel se relacione com ele é necessário o desprendimento terreno. Portanto, “o cristianismo é o descobridor da solidão como substância da alma” (Ortega y Gasset, 2016, p.176)¹⁸. Contudo, isso é uma razão histórica, há de se ver a filosófica.

Considere-se que toda tese fundamental precisa ser bem analisada para provar sua radicalidade. Pois bem, para o realismo, o ser fundamental identifica-se com o ser das coisas, *i.e.*, tudo o mais que se investigar nesta concepção terá de estar neste paradigma: um ser *independente* do sujeito e *fixo, estável*. Só por isso o princípio da pantonomia estaria suprido, haja vista que é este o ser que sustenta todas as coisas de maneira universalista. Entretanto, não

¹⁸ “Se ha dicho por ello que el idealismo no ha comenzado con la filosofía moderna, sino con el cristianismo y en particular con el pensamiento de San Agustín. Es la tesis de Heinz Heimsoeth (entre otros). [...] Sin embargo, es razonable restringir el idealismo propiamente dicho a la edad moderna, pues aun cuando en ésta no se eliminan los motivos teológicos, van cobrando decisiva importancia los motivos gnoseológicos — y las tesis metafísicas derivadas de tales motivos o estrechamente relacionadas con ellos.” (Mora, 2001, Tomo I, p. 899). [Tem-se dito por isso que o idealismo não tem começado com a filosofia moderna, mas com o cristianismo e em particular com o pensamento de Santo Agostinho. É a tese de Heiz Heimsoeth (entre outros). [...] Todavía, é razoável restringir o idealismo propiamente dito à Idade Moderna, pois apesar de os motivos teológicos não serem eliminados nesse período, vão ganhando decisiva importância os motivos gnosiológicos – e as teses metafísicas derivadas de tais motivos ou estreitamente relacionadas com eles] (Tradução nossa).

é uma tese que se assegura a si mesma, não é evidentemente indubitável. Ortega dá o exemplo do salão em que ministra o curso das *Lições Metafísicas*. Se ele está no salão, sabe que este existe, do contrário não pode assegurar sua existência caso se retire para longe.

É claro que é muito provável que [e.g.] este salão continue estando aí quando eu vou embora, mas uma tese de orientação radical, e sobretudo a primeira, que vai ser decisiva para o resto, não tolera probabilidades. Tem de ser plenamente firme. [...] Em suma, a tese que afirma: a realidade é o mundo, é as coisas, resulta que complica outra: a realidade é um sujeito que pensa o mundo, as coisas. (Ortega y Gasset, 2019, p.168).

A noção realista não inclui o próprio pensamento do qual surgiu, já que encontrar o ser das coisas requer antes ter posse do ser do pensamento. Nesse caso, o que é indubitável é a visão, a percepção do salão, ou, nos termos modernos, o pensamento é indubitável. O realismo, desse modo, é ingênuo, tanto porque sua força é oriunda da atitude natural quanto porque, até Descartes, os pensadores não viam a possibilidade de uma tese oposta, nem mesmo enunciavam o que era o realismo e, por isso, não tinham sua defesa pronta. Não à toa diz o dicionário no sentido que aqui se toma o termo ‘realismo’:

La contraposición entre realismo e idealismo en este sentido es propia de la época moderna, en el curso de la cual se han manifestado muy poderosas corrientes de tipo idealista – y, por lo tanto, anti-realista. (Mora, 2001, Tomo II, p.538)¹⁹.

Na cronologia histórica, portanto, encontrar-se-á em René Descartes a superação do realismo, gérmen de todo idealismo. Porém, imediatamente se manifesta neste a dificuldade de superar algo que já é superação: o idealismo *conserva* e *explica* a posição precedente, *i.e.*, sua própria natureza é defensiva²⁰ e, assim, “está armada e é pontiaguda em todos os lados. Tocá-la para retirá-la é expor-se a receber espetadas dialéticas, a fracassar na empreitada” (Ortega y Gasset, 2019, p.170). Apesar disso, faz-se necessária a superação, haja vista a situação em que se encontra a filosofia no século XIX a ponto de ser absorvida pelas ciências.

Assinale-se que o idealismo foi, até à época do espanhol, a última tese radical em que efetivamente os homens viviam. Logo, todas as áreas do saber estavam, querendo ou não, bebendo dessa fonte, seja para adotá-la, seja para tomar estrita oposição, *e.g.*, o positivismo e o

¹⁹ [A contraposição entre realismo e idealismo neste sentido é própria da época moderna, no decurso da qual se tem manifestado muitas poderosas correntes de tipo idealista – e, portanto, antirrealista]. (Tradução nossa).

²⁰ “Hay en el idealismo — y, en general, en la filosofía moderna — una cierta actitud que Ortega y Gasset ha calificado de “*ontofobia*” (una especie de “horror a la realidad”). [...] El idealismo es, pues, fundamentalmente “*desconfiado*” y, por consiguiente, esencialmente “*cauteloso*”” (Mora, 2001, Tomo I, p.899, grifo nosso) [Há no idealismo – e, em geral, na filosofia moderna – uma certa atitude que Ortega y Gasset tem qualificado de “*ontofobia*” (uma espécie de “horror à realidade”). [...] O idealismo é, pois, fundamentalmente “*desconfiado*” e, por conseguinte, essencialmente “*cauteloso*”] (Tradução nossa). O autor enxerga na modernidade a suposição de uma desconfiança dado que, antes que saber, buscavam não errar, disso também a intensa preocupação pelo polimento de método perfeito (Cf. Ortega y Gasset, 1966b, p.27 *et seq.*).

materialismo²¹. Ambos também são frutos dessa modernidade inaugurada por Descartes. Isso se deu porque, ao encontrar algo tão diverso em sua filosofia, Descartes não achou, porém, meios claros de explicar como pensamento e mundo se relacionam, teorizando, pois, a *res cogitans* e a *res extensa*. Diferente dos idealistas, para os quais tudo se fundamenta na substância pensante, as ciências empíricas progredirão rápida e eficazmente com o auxílio da fundamentação da física cartesiana, *i.e.*, uma física sem intervenções de elementos não extensos, não mensuráveis, em suma, de elementos metafísicos²². Desse progresso exuberante da ciência, clamar-se-á no século XIX pela ampliação do método científico às demais áreas do conhecimento, incluindo a filosofia. Tal é a atitude positivista e materialista. Sinteticamente, enquanto há no idealismo especulações completamente desencarnadas da vida²³, as correntes de inspiração positivista lutam pelo cientificismo. É nesse contexto que se encontra Ortega, com a missão de encarar a superação do idealismo. Para tal, faz-se necessário voltar à base dessa corrente.

2.2 A totalidade idealista

O idealismo, como dito, tem seu prelúdio em Descartes, o qual, para fundamentar a cientificidade dos pensamentos filosóficos em saberes certos e evidentes, usou da dúvida metódica, operando-a como instrumento contra o duvidável e não apenas contra o duvidoso (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.102). É por meio desse procedimento que a atenção humana voltar-se-á gradualmente para o centro da circunferência supracitada, dado que ele porá em relevo o cariz completamente distinto do pensamento frente a tudo o mais que se encontra no universo. Com efeito, ao longo do desenvolvimento dessa corrente, o pensamento será posto como o ser

²¹ “No século XIX, a filosofia é ademais formalmente negada, o que supõe um peculiar fastio ao filosofar, provocado, ao menos parcialmente, pelo abuso dialético em que cai o genial idealismo alemão. Surge então a necessidade premente de se ater às coisas, à realidade mesma, de se afastar das construções mentais para se ajustar ao real tal como ele é. E a mente europeia de 1830 encontra nas ciências particulares o modelo que irá transpor para a filosofia. [...] Dessa atitude nasce o positivismo”. (Marías, 2004, p.375-376).

²² Segundo Wilhelm Dilthey “*Cuando Descartes desarrolla, sobre la base de las propiedades claras y distintas de los cuerpos, su idea de la naturaleza como un mecanismo ingente y considera como constante la cantidad de movimiento contenida en este todo, tenemos que, con el supuesto de que una sola alma engendrara desde fuera movimiento en este sistema material, penetraba irremediabilmente la contradicción.*” (2015, p.18). [Quando Descartes desenvolve, com base nas propriedades claras e distintas dos corpos, sua ideia de natureza como um mecanismo ingente e considera como constante a quantidade do movimento contida neste todo, temos que, com a suposição de que uma só alma engendrasses desde fora movimento neste sistema material, irremediavelmente surgiria a contradição]. (Tradução nossa).

²³ “*Por las venas del sujeto conoedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual*” (Dilthey, 2015, p.33). [Pelos veias do sujeito cognoscente construído por Locke, Hume e Kant não circula verdadeiro sangue, mas a sutil seiva da razão como mera atividade intelectual]. (Tradução nossa).

fundamental da realidade. Mas, como haverá de mostrar Ortega, a tal posição também é falha nos princípios desse sistema de totalidade. Percorram-se, antes, as peculiaridades dessa filosofia.

Como visto, o ser encontrado pelos antigos no realismo é toda expressão de *exterioridade*, assim, é independente do eu. Todavia, na dúvida cartesiana encontra-se algo que é plenamente diferente, por ser pura *intimidade*, *ser para si*, *parecer-se a si*:

Duvidar significa que algo *a mim me parece* duvidoso e problemático. **Algo parecer-me a mim e pensa-lo são a mesma coisa.** A dúvida não é senão um pensamento. No entanto, para duvidar da existência de um pensamento tenho necessariamente de pensar este pensamento, de dar-lhe existência no Universo; no mesmo ato em que tento suprimir meu pensamento, eu o realizo. Dito de outra forma: o pensamento é a única coisa do Universo cuja existência não se pode negar; porque negar é pensar. (Ortega y Gasset, 2016, p.148, ênfase nossa).

E é por isso que, conseqüentemente,

O pensamento é a única coisa na qual o seu ser, o que ele realmente é, não consiste em nada além do que é para si mesmo. É o que parece ser e nada mais: parece ser o que é. Esgota sua essência em sua aparência. (Ortega y Gasset, 2016, p.149).

Sendo assim, torna-se claro que a filosofia encontra pela primeira vez algo em que o *parecer* é idêntico ao *ser*. Dito de outra maneira, a verdade do realismo parmenídico encontra sua efetividade no idealismo: “*ser e pensar são o mesmo*”! Assim, a indubitabilidade ganha sua pedra de toque e tudo o mais que queira provar-se como certo deverá resistir à dúvida, ou seja, originar-se e tirar seu ser do pensamento. Aqui se encontra a antessala do idealismo apenas, não está completo, pois o que Descartes fez não foi senão pôr em dúvida o mundo externo como dado radical da filosofia. Posteriormente, em Immanuel Kant, o que se “*afirma unicamente [es] que la existencia de los objetos externos no es cognoscible mediante percepción inmediata*”. (Mora, 2001, Tomo I, p.890)²⁴. Sua distinção entre *noúmeno* e *fenômeno* acarretará que, apesar das várias faces do idealismo pós-kantiano, será característico de todos os filósofos dessa corrente a dispensa da *coisa-em-si*, e o mundo será equiparado à ‘representação de mundo’. (Cf. Mora, 2001, Tomo I, p.890). Há, assim, o ápice do idealismo, dado que “culmina em Fichte, nele o *eu* também toca o zênite de seu destino – e o eu se torna, pura e simplesmente, Universo, tudo” (Ortega y Gasset, 2016, p.183). Se antes havia apenas a dúvida do mundo exterior como dado radical e, posteriormente, um sujeito que molda o mundo de acordo com suas categorias, mas sem o conhecimento direto dele, agora só há o sujeito em plena solidão. É preciso, então,

²⁴[Afirma unicamente é que a existência dos objetos externos não é cognoscível mediante percepção imediata]. (Tradução nossa).

uma operação cirúrgica em um sujeito que ingurgitou o universo e tornou-se um tumor (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.183).

2.3 A superação do idealismo

Para efetivar o projeto orteguiano de alcançar outra filosofia para além do idealismo, é preciso cumprir com a própria noção de *superação* (vide n.5). Por essa, é possível notar mais nitidamente o que se fez entre o realismo e o idealismo, já que a partir dela a história da filosofia torna-se a unidade de um grande diálogo entre filósofos que debatem entre si (Cf. Ortega y Gasset, 1965, p.360-361). Ou seja, nela, as filosofias não vivem puramente por si ou em completo desacordo com as demais. Veja-se que o idealismo, *e.g.*, embora tenha nascido da crítica à posição precedente, *conservou* do realismo a necessidade de fundamentar e explicar toda a realidade, mantendo, assim, o princípio da pantonomia. Ora, Ortega deseja superar esse idealismo e reconhece o acerto que aspira conservar: a noção de *indubitabilidade* por meio da *intimidade*. A questão agora é saber como será possível sair da solidão idealista para o mundo carregando essa intimidade:

Como o eu pode voltar a sair de si mesmo? Isso não seria recair na ingenuidade antiga? A isso respondo, de imediato, que não seria nunca um *voltar* a sair – porque o eu ingênuo da antiguidade não tinha saído de si – pela simples razão de que sua ingenuidade consistia precisamente em nunca ter entrado em si. Para sair é preciso ter estado dentro. Isso não é só uma obviedade nem só um jogo de palavras. O *eu*, nós vimos, é intimidade: agora trata-se de que saia de si conservando sua intimidade. Isso não é contraditório? (Ortega y Gasset, 2016, p.185).

Saber-se-á mais adiante que se trata de um paradoxo possível de ser resolvido. Este é um *arqui-paradoxo*, porque se encontra aqui exatamente aquela situação bicorne tratada acima: o *problema* filosófico. Para encará-lo, Ortega analisa a frase mestra do cartesianismo e fundamento do idealismo: *cogito, ergo sum*.

Bem, viu-se que a única certeza clara e inquestionável encontrada pela dúvida metódica foi o *pensamento*, porque, ainda que o eu se iludida ao direcionar sua atenção para onde quer que seja, não pode negar a si mesmo que pensa, sabendo-se ou não de sua ilusão (Cf. Ortega y Gasset, 2016, 190). Sendo assim, deve-se dizer indubitavelmente que “*pensamento* existe”, mas daí concluir que o *eu* existe? O uso do termo *ergo* [portanto] manifesta que o eu aí não é uma certeza primária, mas uma derivação. Por seu turno, isso significa dizer que Descartes encontrou um ser tão diferente daquele que a filosofia havia tratado até então, que não soube agir frente a ele e acabou usando das mesmas categorias do antigo ser imutável e independente:

O pensamento deixa de ser realidade para ele; assim que o descobriu como primeira realidade, **converte-o em simples manifestação ou qualidade de outra realidade latente e estática**. Traduzindo o que foi dito para a frase cartesiana teremos: o pensamento existe indubitavelmente, mas, como consiste em mero parecer-se a si mesmo, em mera aparência, não é uma realidade, um ser no sentido tradicional da palavra. Como eu, Descartes, que duvidei de tudo, não me comprometi a pôr em dúvida a verdade das categorias antigas e, em especial, a noção clássica do ser – que é sua noção ingênua – preciso fazer um raciocínio, um entimema: se é indubitável que existe a aparência pensamento, é forçoso admitir uma realidade latente sob essa aparência, algo que nessa aparência aparece, que a sustenta e que verdadeiramente a é; Não vejo esse meu eu real, não me é evidente – por isso preciso chegar a ele por uma conclusão. (Ortega y Gasset, 2016, p.192, ênfase nossa).

Desse modo, ainda com as noções antigas e por causa delas, o francês diferencia o *pensamento* do *eu*, aquele sendo mera aparência deste e este, suporte daquele, como se o pensamento não se bastasse a si como pura aparência, mas, viu-se, é por ser aparência que existe indubitavelmente. Se isso não fosse assim, não seria o eu a tirar sua verdade do pensamento, mas o inverso. Por isso, ainda emprega o termo *substância* para o eu, como um sujeito possuidor do ser cósmico da antiguidade, mas o pensamento não pode ser substância, já que não é estático, mas pura *reflexão* (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.189).

Por outro lado, essa percepção equivocada de Descartes, embora tenha derivado do pensamento seu sujeito, não conseguiu derivar seu próprio objeto. Ora, embora o pensamento se sustente a si enquanto aparência para si mesmo, só o é numa espécie de ato de segunda ordem, num segundo momento. Isso porque, todo pensamento é pensamento-de-algo, e ao refletir esse próprio ato de pensar, a *execução* do primeiro pensamento-de-algo deixa de executar-se e torna-se mera *imagem* ou *conceito* para a próxima reflexão (Cf. Marías, 1959, p.262). Em outros termos, o *ser reflexivo* do pensamento supõe necessariamente algo anterior à sua existência, por hora, diga-se, algo mais *espontâneo*. Veja que é por este motivo que

Descartes, quien va a hacer realidad primordial, en orden metódico, al pensamiento que no nos diga nunca que es pensamiento, sino que se contente con enumerar una serie de realidades: ver, imaginar, juzgar, querer, estar alegre o triste, que merecen todas ser denominadas 'pensamiento'. (Ortega y Gasset *apud* Jorquera, p.14)²⁵

Observe-se que essas realidades só são pensamentos enquanto se tornam reflexivos, ser para si mesmas, senão são atos espontâneos.

É por não se darem conta disso que os filósofos posteriores, levando às últimas consequências o equívoco, não só tomarão o eu como a substância do pensamento, mas também o tornarão o subjacente de todo o mundo. Ou seja, o idealismo conseguirá enxergar a

²⁵ [É curioso e sintomático que Descartes, que fará do pensamento a realidade primordial, em ordem metódica, não nos diga nunca o que é o pensamento, mas que se contente em enumerar uma série de realidades: ver, imaginar, julgar, querer, alegrar-se ou entristecer-se, que merecem todas serem denominadas “pensamento”]. (Tradução nossa).

problemática do objeto externo como realidade fundamental, mas não a problemática desse sujeito substancializado enquanto realidade única. Como efeito, o objeto enquanto “*conteúdo da consciência*” será o equívoco do idealismo. Afinal, como a indubitabilidade tão aclamada na modernidade pôde alcançar o patamar de teorizar essa noção? A única coisa que o filtro filosófico da dúvida encontrou foi o pensamento, enquanto o *dar-me conta de...*, o *perceber*, *i.e.*, os atos enquanto tais:

Tem sentido inteligível a expressão “conteúdo da consciência ou mental” quando se diz desse teatro [exemplo dado pelo autor]? Ou é na verdade um rigoroso contrassenso, ou seja, uma combinação de palavras que entre si se repugnam, como “quadrado redondo”? Vejamos. Com que significado uso a palavra: este teatro? Por este teatro entendo uma habitação de vinte metros de altura ou quantos forem, por tantos de largura, com cortinas azuis e bambolinas, *et cetera*. Se eu digo que isso é conteúdo de minha consciência, de mim, digo que faz parte efetiva de mim algo extenso com um tamanho de vinte metros, de cor azul, etc. Mas se faz parte de mim, eu poderei dizer que, pelo menos em parte, meu eu, meu pensamento, tem tantos metros de altura por tantos de largura; conseqüentemente, que sou extenso, que meu pensamento ocupa espaço e que tem um pedaço azul. (Ortega y Gasset, 2016, p.199).

Portanto, os atributos pelos quais se observa o objeto manifestam que ele não faz parte do eu ou de seu pensamento. Observa-se agora o momento em que a tese idealista se *complica*, é o momento da superação. Ora, ao purificar o achado da modernidade dos erros posteriores, volta-se à estaca zero do período, tem-se apenas e até agora o pensamento como indubitável. Mas é preciso ir além, caso se queira derivar uma filosofia daí. Sendo assim, a questão sobre a existência dos objetos externos ainda é pertinente. Nesse momento ápice, diz Ortega:

[O objeto] não está dentro do meu pensamento, fazendo parte dele, mas tampouco está fora do meu pensamento, se por fora se entende um não ter a ver com ele – está **junto**, inseparavelmente junto ao meu pensá-lo. Nem dentro nem fora, mas **com** o meu pensamento, como anverso com o reverso e a direita com a esquerda, sem que por isso a direita seja a esquerda nem o reverso o anverso. (Ortega y Gasset, 2016, p.200, ênfase nossa).

Essa noção de um ‘sujeito junto ao mundo’ possui alguns detalhes. Primeiramente, a que se notar a *imediaticidade* do eu com o mundo, pois não há intermediários entre eles, ao contrário, se dão sempre juntos. E apesar disso, não são de modo algum o mesmo, tal como diz o autor ao fim da citação, *i.e.*, ainda que a direita só o seja em relação com a esquerda e vice-versa, claramente não se pode tomar um pelo outro como o fez, *mutatis mutandis*, o idealismo.

Mas, se são imediatos, “o eu, longe de ser fechado, é o ser aberto por excelência” (Ortega y Gasset, 2016, p.203) e, então, não é necessário também a formulação de algo latente para além do que se dá dentro desse contato entre ambos, como a noção de substância. Portanto, a filosofia construída por Ortega enseja a elaboração de *novas categorias*, que se refiram não mais apenas ao ser independente e estável, mas ao puro *parecer-me a mim do mundo*.

Além disso, nessa mesma última frase em ênfase, há de se notar algo de suma importância na filosofia orteguiana, isto é, que há três elementos que a compõem: um ato, um sujeito desse ato e ao que o ato se refere. Esses elementos sempre se apresentarão no novo ser dessa nova filosofia. Isso porque, sendo o pensamento indubitável, enquanto ato de parecer-se para si, só pode ser para si, se antes houver um *que* que aparece para um *alguém*. Não há ato de visão sem um ser visto ou sem aquele que vê. Voltando ao exemplo do teatro, estando nele, caso se fechem os olhos, junto a ele desaparecem a visão e a consciência dele. Exceto caso se fale, então, de outro ato, o de lembrar ou de imaginar, ou mesmo de sentir sob os pés o teatro de olhos fechados, mas, repita-se, há um ato de pensamento que necessita de um objeto e seu sujeito. Ora, se é verdade que nunca se dá o eu sem o mundo ou o mundo sem um eu, manifesta-se, assim, a *codependência* desses elementos que compõem a indubitabilidade: não pode haver um mundo ‘independente de mim’, mas a subjetividade também depende da existência de objetos (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.201), afinal, “eu não me dou conta de mim a não ser me dando conta de objetos” (Ortega y Gasset, 2016, p.202). Em outros termos, o *cogito* complica a existência do eu e do mundo. E essa coexistência de ambos é o dado radical e fundamental do qual tudo o mais há de se derivar.

Enfim, é com essa noção que se resolve o paradoxo supracitado:

Eu sou sempre comigo, não sou senão o que penso que sou, não posso sair de mim mesmo – mas para encontrar um mundo distinto de mim não preciso sair de mim, pois ele está sempre junto de mim e meu ser é um ser com o mundo. Sou intimidade, posto que em mim não entra nenhum ser transcendente, mas ao mesmo tempo sou lugar onde aparece desnudo o mundo, o que não sou eu, o exótico de mim. (Ortega y Gasset, 2016, p.201).

Torna-se, aqui, compreensível como a intimidade, de algum modo, se ampliou para além do próprio eu, dissolvendo aquela contradição. É desse modo que Ortega ao mesmo tempo que preserva a atitude natural da mente realista, ao voltar reafirmando a existência do mundo externo não mais como uma ilusão subjetivista, consegue também manter a indubitabilidade da existência só do que ao eu lhe parece existir, como fizera o idealismo.

Destarte, o ser fundamental que buscou a filosofia não é mais a *res* ou o *cogito* – o pensamento enquanto substância de todas as modificações mundanas – mas antes passa a ser a *coexistência*²⁶ entre o eu e o mundo, “ambos estamos em *ativa correlação*: eu sou quem vê o mundo e o mundo é o que é visto por mim” (Ortega y Gasset, 2016, p.202, grifo nosso). O

²⁶ Ortega posteriormente explicará que falar em *coexistência*, embora seja mais didático, é uma incorreção, dado que o termo ainda revela algo do existir estático da antiga filosofia. Assim, não é bem um estar eu estaticamente junto ao mundo, mas um *funcionar* dele em *mim* e o *meu funcionar* sobre ele. Do mesmo modo será com o *ser*, que não deverá ser tomado como *independente (nihil indigeat)*, antes como ser *indigente, dependente*. (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.212-214).

destaque para a “ativa correlação” se dá ao fato de ser ela a manifestação do que a filosofia busca: é porque existe uma contínua e ativa correlação entre o eu e o mundo que aquele pode pensar este, questioná-lo, amá-lo ou desprezá-lo, ocupar-se com ele, em suma, pode *viver*.

Desse modo também fica explicado o problema cartesiano de uma reflexão que supõe algo mais *imediato e espontâneo*, que possui um caráter constantemente executivo, que não se pode abstrair, tornar-se imagem, senão perde seu próprio ser, seu *ser executivo*. Este ser é a vida. Todavia, entenda-se bem que a “ativa correlação” ou a constante atuação de executar-se na circunstância não é uma mera atividade, porque mesmo os demais seres além do indivíduo humano fazem coisas, agem. Aqui, o filósofo distingue uma mera atividade do fazer humano:

Lo que da a una *actividad* el carácter de humano *hacer* es, pues, nuestra *voluntad* o querer ejercitarla. Ahora bien, nuestro querer consiste siempre en querer *algo*, pero además, en quererlo *por algo y para algo* (Ortega y Gasset *apud* Jorquera, 2005, p.51. Grifos nossos)²⁷.

Nesse sentido, o fazer humano se distingue por se submeter a fins, a motivos, conformes à vontade do eu.

Portanto, no sentido mais simples e sem abstrações, o ser fundamental da filosofia, sendo uma coexistência, possuidora de um ser executivo, é a *vida*. E a filosofia que daqui surge nada mais é do que a meditação dela (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.206), pois tudo o mais que se pensar, imaginar ou teorizar terá de se dar dentro desse âmbito que se chama vida²⁸, incluindo o conhecimento teórico e as ciências empíricas, cuja incompreensão trouxe a confusão do século XIX-XX.

3. VIDA COMO A TOTALIDADE FILOSÓFICA

As reflexões do filósofo espanhol, por meio de seus princípios, o levaram a enxergar a incompletude e a posterior necessidade de superação do idealismo como doutrina radical do universo. Afinal, o *cogito* moderno de modo algum pode ser tomado como aquele aspecto total

²⁷[O que dá a uma atividade o caráter do fazer humano é, pois, nossa vontade ou o querer exercê-la. Ora, nosso querer consiste sempre num querer algo, mas também, em querer por algo e para algo] (Tradução nossa). Quanto a isso, ainda diz Mariás: “Al decir que la vida es un hacer, no se quiere decir que se trate de una actividad por oposición a un estado o a una cosa estática. No toda actividad es un hacer. Éste viene definido por un por qué y un para qué: es algo que yo hago por algo y para algo” (Mariás, 1959, p.150). [Ao dizer que a vida é um *fazer*, não se quer dizer que se trate de uma atividade por oposição a um estado ou a uma coisa estática. Nem toda atividade é um fazer. Este é definido por um porquê e um para que: é algo que eu faço por algo e para algo]. (Tradução nossa).

²⁸ “Mesmo no caso de o *que* é real ser anterior, superior e transcendente a minha vida, independente dela e até origem e fundamento dela mesma – como no caso de Deus –, sua *realidade* como tal – se quisermos dar algum sentido efetivo a esse termo e não reduzi-lo a um nome vão ou a um equívoco – é *radicada* na realidade radical de minha vida, à qual fica “referida” na medida em que é “encontrada” nela”. (Mariás, 2004, p.503-504).

a partir do qual tudo o que há seja fundamentado, haja vista complicar junto a ele o mundo. Em outros termos, a existência da *reflexividade*, oriunda do caráter *íntimo* do pensamento, supõe uma realidade anterior e *espontânea* denominada *vida*, que possui o caráter de *executividade*. O que se deve fazer a partir de agora é precisar mais, polir esse novo fundamento.

Primeiramente, essa correlação a que Ortega denomina *vida* não possui o mesmo referente que às ciências particulares, *e.g.*, às ciências biológicas, para as quais *vida* não é senão fenômenos dos seres orgânicos. Em outros textos, o filósofo mostra que deve precisar o termo para que seus leitores não confundam o centro de sua filosofia com *vitalismos* diversos que fluíam no debate de sua época (Cf. Ortega y Gasset, 1966a, p.271-273). Ora, se o filósofo combatia pela irredutibilidade da filosofia às ciências, não haveria sentido em usar as mesmas noções produzidas por essas. Por outro lado, seu vitalismo também não diz respeito à noção filosófica mesma que corria naquele contexto, a qual, tentando combater a razão moderna, caía no irracionalismo. Diz-se vitalismo, porque a *vida* orteguiana é, ao contrário, o centro de sua filosofia, que deve ser investigada pela razão.

Ao contrário, quando aqui se fala de *vida*, fala do que é mais *imediato* e *evidente* a qualquer pessoa que pense nesse termo, aquilo que tanto o biólogo, quanto o filósofo ou até mesmo um indivíduo sem estudos – que não sabe o que é um organismo ou uma substância – possui. *Vida* é o elemento primário da existência individual, que, embora todas as pessoas a tenham, não têm a *minha*, pois a *vida* é intransferível (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.206). Em vista disso, a *vida* aqui é algo anterior à *vida* biológica ou a qualquer método e estudo científico, sendo estes apenas pequenos fragmentos da totalidade que é a *vida* de cada um, porque são apenas produtos da *razão pura*. Mas aqui se trata de uma *razão vital*, uma razão que opera em função da totalidade da *vida*. Além disso, uma consequência que surge desta referência à *vida* é que o ser radical encontrado, embora seja universal a todas as *vidas*, desde o princípio, está radicado no individual (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.240-241), não é, pois, uma abstração desvitalizada como efetuar o idealismo.

Desse modo, as teorias precedentes do *cogito* ou mesmo do *subjācens* são posteriores e referidas ou derivadas, logicamente, da *vida*. A *vida* é o *locus* no qual é possível encontrar toda e qualquer outra coisa que se possa pensar, pois até então

A *vida* esteve a serviço da religião, da ciência, da moral, da economia, da arte etc., apenas não foi tomada em si e [como] fundamento de todo o resto. Tratar a *vida* como realidade essencial foi próprio de um tempo que nela reconhece o sentido principal da realidade buscado pela Filosofia. (Carvalho, 2015, p.170-171).

Surge, pois, a questão de como tudo isso foi teorizado sem se perceber a *vida* como fundamento. Ou seja, como o *ser* antigo [por si, estático] é compreendido a partir do novo

[indigente, executivo], uma vez que agora percebe-se ser ele proveniente de uma razão fragmentária? O que ocorre nos casos antecedentes é o seguinte: a vida sempre foi um eu que se ocupa com o mundo, em que ‘ocupar’ é fazer algo, agir, atuar no mundo. Entretanto, é preciso perceber que o ser de todas as coisas terá, então, sua origem radical no ser da vida, *i.e.*, no ser atuante e funcional para o eu, por ser um *ser para mim*. O que é *feito* na ocupação é também vida, é o próprio ato. Isso é exemplificado quando o autor cita o ato de fazer um cigarro: aí, o que é feito é a ação de elaborá-lo e não o cigarro *por si* (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.241). O que aqui se denomina ser *por si* – que foi buscado tanto pelos antigos quanto pelos modernos, os quais, viu-se, entendiam também o ser como *estático* – é a abstração que o eu faz do objeto com o qual *vive*, para além de sua própria vivência. Em outros termos, o ser cósmico aparece quando se busca na própria ocupação não o ser funcional que se mostra nela, mas aquele separado do ato. Contudo, é uma atitude de alcançar apenas *virtualmente* este ser que não é *para mim*, haja vista que o ato da abstração também é uma vivência *minha*, pois “abstrair também é um fazer e um ocupar-se” (Ortega y Gasset, 2016, p.242). Essa é a atitude teórica, atitude filosófica, mas ainda assim é *vida* por excelência. Uma primeira consequência disso é que:

O estranho nesse fazer que chamamos de “pensar algo” reside no fato de ele não poder ser, nunca, nosso fazer primário ou primitivo com esse algo. Quero dizer que nunca pode ser a primeira coisa que fazemos com algo o pensar nesse algo, mas sim que, para poder exercer este peculiar fazer é preciso, evidentemente, que esse algo tenha estado numa relação prévia comigo que não seja meramente pensá-lo. (Ortega y Gasset, 2016, p.100).

Disso é possível, então, entender o que Carvalho quer dizer quando diz: “o que o pensar metafísico revela? Na compreensão orteguiana, que o mundo das coisas é um grande vazio de ser.” (2015, p.182). Aqui, uma segunda consequência e explicação disso: as coisas não possuem, assim, ser primário *por si* e *independente de mim*, quem dá o ser às coisas é aquele que as pensa. Antes de pensar as coisas, porém, o eu as vivencia e nessa vivência elas não possuem ser, porque “primordialmente, as coisas não são senão sua pura e presente atuação sobre mim” (Ortega y Gasset, 2016, p.110). Portanto, todos esses outros seres encontrados pelo pensamento serão modos de ser referidos ao dado radical. Desse modo, as teorias e conceitos anteriormente formulados ficam assim entendido, *e.g.*, o ser corporal e o imaterial:

Corpo e alma não existem para mim vitalmente, não fazem parte de minha vida. Ambos – corpo e alma – são duas construções intelectuais minhas, duas hipóteses, duas teorias que eu fiz ou recebi de outros para esclarecer certos problemas que minha vida me coloca. O que existe vitalmente para mim é, pois, minha teoria das células e minha teoria sobre a alma, isto é, duas convicções minhas, mas as células mesmas e a alma mesma não fazem parte de minha vida. O selvagem não tem ou pode não ter a ideia do corpo nem a ideia da alma e, contudo, vive. (Ortega y Gasset, 2016, p.62).

Isso porque o que faz parte de *minha vida* é aquilo que me é *evidente*, ao menos *potencialmente*, *i.e.*, não apenas como um ato de reparar e focar a atenção nos componentes da vida, mas é componente também os elementos que estão à disposição para serem reparados evidencialmente (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.64). Ora, se o ser é o que o sujeito procura, busca-o porque não é patente e evidente como a *minha vida*, é latente e faz parte de um modo particular e muito peculiar do fazer humano que é o pensamento.

Desse modo, fica claro o que se tem em vista quando se fala de *vida*: é o que há antes de todo e qualquer pensamento, é o imediato entre o eu e a circunstância. Daí sua frase lapidar segundo a qual “eu sou eu e a minha circunstância, e se não a salvo não me salvo eu” (Ortega y Gasset, 2019b, p.32). Assim foi dado o primeiro passo para encontrar esse novo dado radical a partir do qual tudo o mais é compreendido. Ao longo da sua obra filosófica mais madura, Ortega detalhará as novas categorias deste ser, suas características e fará outros trabalhos analisando outros campos do saber a partir da vida²⁹. Mas o que aqui importa agora é esclarecer, logicamente a partir deste novo princípio, a questão em aberto no início desta apresentação: os modernos pressupuseram o que é o conhecimento? Afinal, se o dado primeiro que Ortega descobriu é a vida; se a razão pura acima referida é um momento secundário a ela; e, além disso, afirmou ser sua filosofia também racional³⁰, o que é então o pensamento? Como deve ser entendido agora?

3.1. O conhecimento a partir da vida

Apesar de as demais áreas do saber poderem ser tratadas a partir da vida, é preciso, contudo, limitar-se a entender a posição de Ortega apenas no que toca ao conhecimento, por sua preciosidade quanto ao tema da presente investigação: a totalidade, a partir da qual deve ser entendida as partes – ordem que não foi seguida pelos filósofos modernos. Neste sentido, o foco de atenção deve voltar especialmente para este novo ser encontrado na vida, que não é estático ou independente, mas *executivo, atual* – entenda-se, que atua.

²⁹ Um dos campos a serem analisados por este novo dado será o da política na obra *Rebelião das Massas*. Sintetizando-a, diz Carvalho: “o século passado viu surgir uma crise social profunda, a qual Ortega y Gasset examinou na sua obra mais conhecida, *La rebelión de las masas* (1930). Esse é o tempo em que as massas desejam ser sujeito da história e onde se perdem as referências do passado. Quando, no espaço social, os desafios não encontram referências onde se apegar e resolver os problemas, a vida mostra a sua face de risco, de perigo e naufrágio.” (2015, p.179-180). A decorrência *histórica* será nessa filosofia um elemento de suma importância para as análises das circunstâncias da vida, porque será uma das consequências dessa razão vital ser também histórica.

³⁰ Assinale-se, não racionalista.

Ora, este novo ser revela duas coisas: primeiro, a ausência de um ser subsistente que faz da vida algo *sem natureza* própria e, segundo e por consequência, a faz *buscar fundamentos* para si mesma. Em síntese, a vida é um *projeto*³¹ lançado a determinar-se a si mesmo para se realizar frente aos obstáculos da circunstância; e é por causa desses obstáculos que precisa pensar e buscar as razões para si mesma, *i.e.*, para fundamentar o caminho de sua realização e superar então sua circunstância.

Veja-se que, uma vez não havendo certa natureza inata, imanente e imutável, a vida não possui também potências inatas, ou seja, o conhecimento não deve ser compreendido como uma faculdade da vida, mas – novamente se diga dele como de toda outra realidade – como um dado *implicado e referido* à vida. Por isso, é do ser dela que se deve compreendê-lo.

Para melhor entendimento desse “projeto vital lançado” que, primeiro, *não possui natureza*, é preciso ter atenção especial a um dos componentes desse princípio da totalidade: a *circunstância*. Como se viu ao falar dos dois componentes da vida e da mútua imediaticidade de ambos, assim como a direita e a esquerda são relativas uma à outra, a *circunstância* não é com o *eu* um único componente, não é o mesmo que ele, ao contrário, dele difere. Ora, a prova de que isso se dá assim é que a circunstância não só pode auxiliar como também dificultar as realizações desse eu, *i.e.*, resistir a muitas de suas vontades. A exemplo de um rapaz que, não obstante deseje ser jogador de basquete, não consegue ser aprovado nas seleções por sua estatura³². Ou um professor que, querendo cumprir sua função, não a consegue exercer com excelência porque a estrutura escolar não o permite, por falta de disponibilidade de materiais no laboratório, *e.g.* Apesar de ser a circunstância à primeira vista um estorvo para cumprir com o desejado, o rapaz pode empenhar-se em polir sua técnica e chamar atenção por isso, enquanto o professor pode encontrar outros meios ainda superiores àqueles que focava de início, como uma pesquisa de campo com seus estudantes.

Assim, percebe-se que é a circunstância, com seus entraves, o que põe o eu a *pensar* para a realização de seu projeto vital. Diga-se mais, é *sempre* ela, dado que, embora o eu possua toda sua circunstância presente sob controle, a circunstância temporal do futuro abala toda

³¹ Conforme explica Jorquera, entende-se projeto como um *programa projetado* no mundo, *i.e.*, uma *presença* na vida para além e antes do intelecto e da vontade, que uma vez lançada nesse outro que é o mundo, manifesta o caráter facilitador ou obstacular deste. O intelecto pode somente vislumbrar o projeto, e a vontade pode atuar apenas modificando as situações para realizá-lo. *Vocação* também é outro termo para o mesmo sentido, é uma forma de *sensibilidade* determinada diante do conteúdo da vida. (Cf. Jorquera, 2005, p.22-27).

³² Ortega fala de vários tipos de circunstâncias para além daquela que primariamente é perceptível, a espacial ou física [da qual faz parte o corpo], mas também temporal [histórica], cultural, social, etc. (Cf. Ortega y Gasset, 2019, p.77-78). Consigne-se que, em sentido estrito, *circunstância* nem sempre tem o mesmo sentido de *mundo*, dado que, enquanto o primeiro é puro problema e num problema não se pode estar, é preciso algo onde se esteja seguro, cria-se, então, o segundo como sistema de convicções ou conjunto de crenças (Cf. Ortega y Gasset, 2019, p.157).

garantia que possua para a realização de seus fins, portanto, ela *inexoravelmente* o põe a pensar. Por conseguinte, o que primordialmente se poderia dizer “inerente” à vida é sua *ignorância vital*, pois sempre se está em alguma dúvida quanto a algo e só – novamente, não é o conhecimento uma faculdade inata. Enfim, por tudo isso, o filósofo define o pensamento como todo e qualquer “*ajuste intelectual del hombre con su contorno*” (Ortega y Gasset *apud* Jorquera, 2005, p.43).³³ Para outra compreensão dessa ignorância do eu,

Uma imagem esclarecedora seria a de alguém que, dormindo fosse levado aos bastidores de um teatro, e ali, com um empurrão que o despertasse, fosse lançado à ribalta, diante do público. Ao encontrar-se ali, o que encontra esse personagem? Encontra-se metido numa situação difícil, sem saber como nem por quê, numa peripécia; a situação difícil consiste em resolver de algum modo decoroso aquela exposição diante do público, que ele não buscou, nem preparou, nem previu. Em linhas radicais a vida é sempre imprevista. Não nos foi anunciada antes de que entrássemos nela – em seu cenário, que é sempre um, concreto e determinado –, não nos prepararam. (Ortega y Gasset, 2019, p.49).

Perceba-se, novamente, que a vida é originária e primariamente um não saber a que se ater, mesmo após lançado, a circunstância o põe a pensar para solver esse impasse, como nos exemplos supracitados. Todavia, antes da resolução do projeto, tendo o eu por guia em meio à circunstância o pensamento, observe-se que a inexorabilidade da ignorância vital também aponta para aquele segundo efeito do ser vital: *a busca de fundamentos*. Isso porque, se a circunstância mostra a ignorância e essa urge o pensamento, torna-se claro que “a razão vital “não se distingue do viver”; a própria vida é a razão vital, porque “viver é não ter outro remédio senão raciocinar ante a inexorável circunstância”” (Marías, 2004, p.505). A vida é em si razão, é dar razão de si mesma e disso se depreende também que “a reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem” (Ortega y Gasset, 2019b, p.31). Mas, já que a vida humana é *histórica*, porque o *tempo* é a sua forma (Cf. Marías, 2004, p.500), conclui-se que a razão vital é uma *razão histórica*. Em outros termos, para se compreender a vida é ideal que, além da *analítica* das categorias vitais, se dê razão pelos acontecimentos, pela *narrativa*, isto é, rastreie-se historicamente o desenvolvimento das tais circunstâncias.

Retome-se o que se alcançou: o ser executivo faz a vida não ter natureza própria, mas um projeto, o qual a circunstância estorva, manifestando a ignorância; por sua vez, esta também mostra que a vida é razão, é pensar sobre si. Ora, todo esse caminho revela que o eu precisa de uma *orientação* para saber a que se ater, para solucionar seu projeto frente às situações, precisa de um certo *saber lidar* com os fatos que se lhe apresentam. Mas, consigne-se: trata-se ainda de um estado pré-intelectual e, por isso, os fatos não se apresentam como *objetos*, *substâncias*,

³³ [Ajuste intelectual do homem ao seu entorno] (Tradução nossa).

coisas, apenas como *facilidades* e *dificuldades* ao projeto. Ora, se a vida é intransferível e sempre *minha*, esses fatos sempre se apresentarão numa dada *perspectiva* para *mim*, de acordo com *minha* vida, com *meu* projeto e com *minha* circunstância, a partir de um aspecto, convicção impensada, interpretação inconsciente dos fatos que se chama *crença*³⁴. É, pois, delas que o eu usufrui para se orientar e resolver a ignorância, tendo como fim último a efetivação do projeto.

Note-se, entretanto, que como tudo na vida, as crenças não têm um ser por si, não têm uma existência independente. Ao invés, depende de cada vida, cultura, povo e época. E a depender de cada crença, tem-se uma *forma de pensamento*, dentre as quais se encontrará o conhecimento. Além deste último, há o pensamento religioso, a mitologia, o pensamento poético, a magia, a experiência ou sabedoria de vida, etc. (Cf. Ortega y Gasset, 1964, p.537), como formas ao longo da história humana pelas quais o eu encontrou meios para superar a circunstância ou se ajustar a seu entorno, *i.e.*, formas de pensar. Tenha-se, *e.g.*, o pensamento religioso à diferença do conhecimento. Este, como se mostrou acima, busca algo para além do que é presente, aquilo que fundamenta cada fato. Dizendo-se de modo mais claro, a operação do conhecimento supõe duas crenças: uma, de que *as coisas possuem um ser* e, outra, de que *este ser é inteligível* (que coincide em sua estrutura em alguma medida com o intelecto). O pensamento religioso, pelo contrário, supõe que o que há primariamente não são seres, mas a existência *de forças e vontades divinas incoercíveis*, frente às quais não há sentido buscar o ser das coisas, mas cultuá-las e/ou dirigir-lhes as súplicas (Cf. Jorquera, 2005, p.46). Ora, se o conhecimento se configura a partir de certas crenças e estas se alteram ao longo das épocas, sinaliza-se que ele é, novamente, não uma faculdade congênita à vida, mas uma forma de pensar que se desenvolveu *historicamente* para solucionar o projeto vital frente às circunstâncias.

Tudo isso não quer dizer, entretanto, que o indivíduo enquanto religioso ignore a existência dos *seres* do conhecimento, porque o próprio conhecimento possui *condições* próprias que não se analisará aqui³⁵. Afinal, o que interessa à presente exposição é compreender

³⁴ “A crença é uma verdade na qual as pessoas vivem sem duvidar. Elas estão presentes nas filosofias que traduzem um sentido para o mundo”. (Carvalho, 2012, p.193). Entenda-se, crença não é o mesmo que *ideia*. Esta é aquele produto da reflexão e que talvez, depois de muito tempo, possa chegar a se tornar uma crença, *i.e.*, a possuir uma força ainda maior de influência na vida.

³⁵ Segundo Jorquera, há cinco condições para operar o conhecimento: a ignorância vital, as duas crenças elencadas acima, o esforço da vontade, uma sensibilidade concreta e determinada e, a condição que fundamenta as demais, a indigência da vida humana. Quanto à quarta condição, “*los hombres que estuvieron en la creencia religiosa que hemos descrito más arriba, en rigor nunca ignoraron ni podían ignorar el ser de las cosas, por la sencilla razón de que ellos no estaban en la creencia que hiciese posible tal necesidad, y si no estaban en tal creencia era por no tener la sensibilidad para ello. Así vemos que el hombre no ignora en general; el hombre ignora de una concreta y específica manera.*” (Jorquera, 2005, p. 56). [Os homens que estiveram na crença religiosa que descrevemos acima, a rigor nunca ignoraram nem podiam ignorar o ser das coisas, pela simples razão de que eles não estavam na crença que fizesse possível tal necessidade, e se não estavam em tal crença era por não terem

como essa forma de pensamento, que é o conhecimento, foi suposta erroneamente pelos modernos. Mas, para voltar a eles, retomem-se as conclusões: o conhecimento não é inato; não se identifica plenamente com o pensamento, mas é apenas uma de suas formas e requer uma duplicidade de mundos por buscar algo não dado à primeira vista, de modo imediato, o ser.

3.2. Equívoco moderno

Tendo tudo o que até aqui se expôs em vista, torna-se claro que o equívoco moderno, cuja oposição é o que caracteriza a filosofia de Ortega, foi não fazerem questão, ao menos explicitamente, pela *realidade radical* e apressarem-se a responder à questão sobre como se dá o conhecimento. Ora, a teoria do conhecimento já pressupõe e é antes de tudo uma *ontologia* (Ortega y Gasset, 2016, p.85), exatamente porque, implicitamente e já de saída, responde à questão do que seja o ser ou a realidade e de sua identificação com o pensamento.

Os dois exemplos magnos que aqui nesta apresentação foram dados demonstram-no. René Descartes afirma que o que há só pode ser ou substância pensante, ou extensa, ou seja, só há substância, mas não sabe dizer o que ela seja, senão por atributos, em suma, não sabe o que é a realidade (Cf. Marías, 1959, p.144-145). Até mesmo quanto ao pensamento, confunde-o com os atos não *reflexivos*, mas *espontâneos*, supostos da reflexão, como se mostrou. Igualmente, Kant, ao buscar acima de tudo a *autonomia da razão* (alcançada com normas tiradas de si e para si e não pelas da realidade externa irracional) acaba por pressupor, com toda a modernidade, a identidade do ser e do pensar, afirmando que o real é o racional e inibindo a investigação de saber o que é a realidade por si. E, note-se, objetivando salvar a ciência do ceticismo, acaba por limitar a verdade ao tipo de juízos das ciências particulares.

Aqui, aplica-se fielmente o que Carvalho diz sobre a concepção filosófica de Ortega: “os princípios construídos num certo tempo traduzem uma concepção de mundo e que ela é a base das crenças que representam a forma de pensar daquele tempo” (2015, p. 176). Ou seja, a modernidade filosófica desenvolveu-se a partir de suposições, isto é, ideias que não foram justificadas para criar todo um corpo filosófico firme de si. O progresso científico, como dito, chegou a tal ponto de criar uma cosmovisão abrangente, que em consequência fez a filosofia envergonhar-se de si e não se dar conta de que tomava seus conceitos, métodos, princípios.

Veja-se que aqui a filosofia inicia seu desprezo por si mesma ao tolher-se, ao querer se tornar uma investigação do particular, como as ciências, e não do universal, da totalidade,

a sensibilidade para ela. Assim, vemos que o homem não ignora em geral; o homem ignora de uma concreta e específica maneira] (Tradução nossa).

desapercebendo-se da pressuposição dessa totalidade. Ela limita o real ao racional, à razão pura, à razão físico-matemática, sem a compreensão de *razão* enquanto *dar razão de algo* ou *o que põe o eu em contato com a realidade* para buscar resolver a circunstância. Observe-se que fica explícito que é desse posicionamento da filosofia de admiração as ciências particulares que surgirão correntes como o neokantismo e positivismo³⁶. Estas, por efeito, tomam a filosofia como serviçal das ciências, compreendendo-a seja como instrumento de validação das verdades científicas (para o neokantismo), seja como a ciência adquirindo consciência de si mesma (para o positivismo) (Cf. Marías, 2004, p.390). Consequentemente, negam o conhecimento propriamente filosófico, enquanto a investigação do universo, da totalidade, de modo autônomo e pantônomo. Motivo: ambas se encontram numa mesma compreensão de razão, a razão pura.

Sendo assim, Ortega conclui que a filosofia retomará seu posto quando reconhecer que, embora a razão moderna resulte num conhecimento aproximado e particular da realidade, não dá conta do todo. Especialmente quanto às questões humanas, que nem sempre envolvem exatidão, aproximação, experimentação. Em suma, questões que não estão *sub specie eterni*, mas *sub specie vitae*, na história. É preciso uma razão que consiga abarcar toda forma de pensamento, incluindo a razão pura, e reconhecer o grau de irracionalidade da realidade – uma razão que compreenda a totalidade, a vida, uma razão vital.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após passar por esses momentos centrais do pensamento de José Ortega y Gasset é possível perceber algumas peculiaridades de sua filosofia. O espanhol não aceita uma filosofia rebaixada ao nível das ciências, uma vez que as crises as fazem voltar à fonte dos princípios filosóficos, manifestando que esta possui uma abrangência ainda maior, pois seu anseio e característica é o saber universal. A presente exposição visou detalhar o que o autor compreende por totalidade e quais os princípios de sua busca, como isso se deu na história e como, embora presente este mesmo anseio desde o início, não foi possível satisfazê-los suficientemente. Ele mesmo, então, encontrou a totalidade na qual a realidade se dá, a vida.

Este dado do qual radica toda a realidade proclama “eu sou eu e a minha circunstância, e se não a salvo, não salvo a mim mesmo” (Ortega y Gasset, 2019b, p.32), *i.e.*, mostra-se a si como dois elementos inseparáveis, a não ser enquanto entes de razão, como momentos abstratos

³⁶ Embora tenha tido uma formação filosófica neokantiana em Marburgo, Ortega rejeita sua *alma mater* justamente por limitar o uso da razão, enquanto constata no positivismo uma petição de princípio, ao não conseguir provar que a *evidência* só existe para a presença sensível.

de uma mesma realidade, já que não são o mesmo, embora dependentes. Dependência esta que se caracteriza por um fazer-se a si mesmo, um executar-se, atualizar-se imediato e espontâneo, que curiosamente vai sendo e, simultaneamente, deixando de ser, vai consumindo-se, por sua forma ser histórica, não tem a si mesmo de modo subsistente, substancial.

Ora, isso revela haver algo novo no debate: uma sutil mudança no princípio fundamental de toda filosofia, não mais parmenídica, como fora toda a filosofia, mas agora “chegou a hora de a semente de Heráclito dar sua magna colheita” (Ortega y Gasset *apud* Marías, J. 2004, p.506), porque “trata-se, pois, nada menos, de invalidar o sentido tradicional do conceito “ser”, e como esta é a raiz mesma da filosofia, uma reforma da ideia do ser significa uma reforma radical da filosofia” (Ortega y Gasset, 2016, p.189). Portanto, trata-se de um novo ser, de uma nova ontologia e, por isso, de uma nova filosofia (Cf. Ortega y Gasset, 2016, p.210). A partir de então, o ser parmenídico deve ser radicado no ser executivo e, por isso, entendido como uma parte deste, *mentefaturado*³⁷ sobre a executividade da vida e encontrando-se nela latentemente.

Veja-se que é também esta a forma mais própria de *conhecimento*, uma vez que possui as crenças de um ser executivo e de que há uma certa correspondência com a racionalidade do sujeito, não plena, por não se tratar de racionalismo, mas alguma porque não é irracional – é raciovital. Em consequência, essa filosofia traz dentro de seu próprio bojo suas justificativas de existência, busca a si mesmo, a seus motivos e as suas crenças, afinal a filosofia não progride horizontalmente como as ciências, mas na direção da profundidade, para baixo, fazendo questão pelo que ainda não havia sido feito (Cf. Ortega y Gasset, 2019, p.36). Ora, se assim é, observa-se que, frente a tal filosofia, todas as pretéritas se tornam como que pré-filosofias (Cf. Marías, 1959, p.163-164). Isso porque, esta nova forma toma com toda a radicalidade o seu princípio de autonomia, enquanto as demais possuem algum aspecto de particularidade, uma vez que iniciam o conhecimento já com uma opinião que não passa pelo crivo da prova, da razão ou da explicação, e, por isso, são *crenças*. A filosofia raciovital é de fato, com a permissão da redundância que as conclusões manifestam, uma filosofia a tratar da totalidade e, assim, só ela dá conta do todo.

³⁷ Termo usando por Julián Marías (2004, p.507) ao se referir ao fato de que ao conhecer o sujeito *produz, faz o ser*, com a coisa a que diz respeito este ser, uma vez que a coisa mesma já há diante do eu. O ser, entenda-se no sentido parmenídico, é uma interpretação da realidade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. A atualidade da filosofia. In ADORNO, T. W. **Philosophische Frühschriften**. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pág. 325-344. Tradução de Bruno Pucci.
- CARVALHO, José Maurício de. Ortega y Gasset e a tradição filosófica. **Philosophos**, Goiânia, v.17, n°1, p.175-203, 2012.
- CARVALHO, José Maurício de. Ortega y Gasset, a vida como realidade metafísica. **Transfomação**, Marília, v.38, n° 1, p.167-186, 2015.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu**: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Tradução de Eugenio Imaz. Versão eletrônica. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- JORQUERA, William Leonardo Tapia. **El Conocimiento en el pensamiento de José Ortega y Gasset**. 90f. (tese de mestrado) Universidade do Chile, Santiago, 2005.
- MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARÍAS, Julián. **La escuela de Madrid**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1959.
- MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofía**. 2° ed. Tomo I e II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- OLIVEIRA, Bruno Camilo de. **O problema do cientificismo**. 238 f. (Tese de doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/39432>
- ORTEGA Y GASSET, José. **¿Qué es filosofía?** Madrid: Editorial Espas, 2007.
- ORTEGA Y GASSET, José. **História como sistema. Mirabeau ou o político**. Trad.: Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Lições metafísicas**. Trad.: Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2019a.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações do Quixote**. Trad.: Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2019b.
- ORTEGA Y GASSET, José. **O que é filosofia?** Trad.: Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Obras Completas**. Tomo III. *Ni vitalismo ni racionalismo*. 6° ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966a, p.270-280.

ORTEGA Y GASSET, José. **Obras Completas**. Tomo IV. *Kant*. 6° ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966b, p.23-59.

ORTEGA Y GASSET, José. **Obras Completas**. Tomo IX. *Origen y epílogo de la filosofía*. 2° ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p.345-434.

ORTEGA Y GASSET, José. **Obras Completas**. Tomo V. *Apuntes sobre el pensamiento su teúrgia y su demiurgia*. 6° ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p.517-547.