

AMOEDO, Margarida J. Almeida, «Filosofia: Arte de viver, cacando
na selva das ideias», in José Ortega y Gasset: A aventura
filosófica da educação, Lisboa: Imprensa Nacional-
Casa da Moeda, 2002, ff. 373-406.

Como se conduzirá entre as coisas e os outros homens? Como viverá na ânsia constante de ser o que ainda não é, nessa estranha condição *metafórica* que Ortega lhe reconhece? ⁸³⁶ Como alternarão no argumento da sua vida pessoal os momentos em que o mundo envolvente, com tudo o que acontece, permite tornar efectivo o seu projecto e aqueles em que isso lhe é vedado? ⁸³⁷ Estas são algumas das interrogações com que se debate o próprio homem ao viver, tomando através delas consciência do seu mistério. Tanto o seu enunciado, como as respostas que vai encontrando no seu ir sendo *in via* dependem das suas circunstâncias espaço-temporais, do pensamento reinante e, indubitavelmente também, da Educação. Consoante estes factores assim será a qualidade da vida humana, de cuja indigência, segundo a filosofia orteguiana, faz parte o supremo poder de levar a realidade à plenitude.

CAPÍTULO 7

FILOSOFIA: ARTE DE VIVER, CAÇANDO NA SELVA DAS IDEIAS

Sublinhados que estão o significado e a importância fundamentais, para Ortega, de que o homem se torne consciente do que há de radicalmente problemático na sua vida, procuremos em seguida delimitar a consequente concepção de conhecimento filosófico. Esta tarefa é muito dificultada pelo facto de ao longo da obra orteguiana serem inumeráveis as referências (frequentes vezes sob a forma de definição) ao conhecer, em geral, e à Filosofia, em particular, mesmo em contextos em que os temas tratados não as implicavam forçosamente.

Dado que segundo a doutrina da vida humana enquanto realidade radical com esta têm ligação todas as coisas e acontecimentos com sentido, compreende-se que Ortega afirme o conhecimento, em primeiro lugar, como uma *função interna à nossa vida* a cujos problemas os métodos têm de subordinar-se ⁸³⁸. Viver é, pois, o que determina, quer a necessidade, quer a específica direcção da investigação que se chama *conhecer*.

Atendamos, como no-lo propõe o filósofo espanhol, a dois usos diferentes da palavra *conhecimento* que, uma vez esclarecidos, nos permitem chegar à sua acepção estrita e evitar algumas confusões, distinguindo-a nomeadamente de *pensamento*. A relevância deste, a incompreensão do que seja e a sua situação no início dos anos quarenta levam Ortega a escrever *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* ⁸³⁹. Diz-nos aqui com clareza que tudo o que

⁸³⁶ «[...] el hombre se pasa la vida queriendo ser otro. Pero [...] la única manera posible de que una cosa sea otra es la metáfora — el 'ser como' o cuasi-ser. Lo cual nos revela inesperadamente que el hombre tiene un destino metafórico, que el hombre es la existencial metáfora.» *Id.*, «Máscaras», in *Idea del teatro. Una abreviatura*, in *OC*, VII, p. 495.

⁸³⁷ «¿Quién es ese 'sí mismo' que sólo se aclara a posteriori, en el choque con lo que le va pasando? Evidentemente, es nuestra vida-proyecto, que, en el caso del sufrimiento, no coincide con nuestra vida efectiva: el hombre se dilacera, se escinde en dos — el que tenía que ser y el que resulta siendo. [...] la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad.» *Id.*, *PGDD*, ob. cit., p. 407. Cf. parte II, n. 414.

⁸³⁸ Cf. *id.*, *HS*, ob. cit., p. 22.

⁸³⁹ Cf. parte I, n. 457.

o homem faz ao procurar eliminar as dúvidas, acerca de si mesmo e do que o rodeia, pode considerar-se pensamento⁸⁴⁰ e que o conhecimento é o modo pleno em que este se concretiza⁸⁴¹, «haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos»⁸⁴². Esta é a única aceção precisa do termo *conhecimento*. Pelo contrário, usado como sinónimo de *pensamento* traduz a conclusão errónea de que, por todo o conhecimento ser pensamento, o inverso também seria verdadeiro. Com rigor, o conhecimento é apenas uma das vias para satisfazer a necessidade de pensar e implica certos pressupostos. Um dos primeiros em termos históricos é o de que, sob a aparência por vezes caótica da realidade, existe o ser estável de todas as coisas. Conhecer é assim buscar o que as coisas são e toda a operação se realiza com base na *suposição* ou *crença* de que as realidades patententes possuem um ser latente⁸⁴³. Para além disso, é ainda pressuposto que a consistência deste ser deverá ser semelhante ao que costuma designar-se *inteligência*.

Ortega considera que foi na Grécia que o homem se entregou por excelência ao conhecimento com tal significação⁸⁴⁴, que herdada por toda a tradição ocidental, acarretou para esta algo da respectiva convicção acerca do Ser. Comentámos já suficientemente a sintese que quanto à concepção tradicional de Ser o filósofo espanhol apresentou em *Filosofia pura*⁸⁴⁵ e mostrámos depois que, em total coerência com as exigências de compreensão do homem na sua historicidade, a filosofia orteguiana da maturidade representa, de uma ou outra forma, o esforço por encontrar novas categorias

⁸⁴⁰ Cf. *id.*, ASP, ob. cit., p. 530.

⁸⁴¹ «[...] el conocer es Pensamiento, pensamiento concreto, operante, en pleno ejercicio. Ni la mera actividad intelectual — lo que los antiguos llamaban 'facultad' — ni los esquemas lógicos son ejemplos plenarios del Pensamiento. Conocimiento, en cambio, lo es.» *Ibid.*, p. 529.

⁸⁴² *Ibid.*, pp. 530-531.

⁸⁴³ Cf. *id.*, pp. 531-532. A definição do conhecimento como *pensamento do que as coisas são* é reafirmada por Ortega, nomeadamente em *La idea de principio en Leibniz*, um dos seus escritos mais importantes. Cf. *id.*, IPL, ob. cit., p. 155. Mas no filósofo espanhol falar em ser e no conhecimento do ser não permite abstrair da vida humana determinada e de quem nela sente necessidade de ir para além das coisas, de procurar uma estabilidade que estas por si não dão. Inconfundível com o existente, o ser das coisas exige uma busca radical — que se identifica com o conhecimento filosófico — e funda-se num tipo de perguntas essenciais. Cf. *id.*, *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., ex., pp. 66-68 e 150-158.

⁸⁴⁴ Cf. *id.*, ASP, ob. cit., pp. 533 e segs.

⁸⁴⁵ Cf. parte II, cap. 5.

configuradoras de um saber adequado aos imperativos do *nosso tempo*. Não é, portanto, necessário insistirmos na posição de Ortega em relação ao problema do Ser e basta aludir a ela para que se entenda por completo as implicações essenciais da referência histórica que o autor de *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgía y su demiurgia* faz corresponder ao sentido estrito de conhecimento. Como qualquer outra noção que diga respeito à vida humana, a de conhecimento é *função do tempo histórico*⁸⁴⁶ e isso mesmo autoriza dois tipos de conclusões: por um lado, a de Ortega de que conhecer não é uma actividade natural e inevitável no homem, mas sim uma forma de pensamento historicamente determinada⁸⁴⁷; por outro, a nossa de que a filosofia orteguiana tinha condições para superar, tanto a concepção helénica do conhecimento como *ciência do inviolável*, quanto a mais recente redução do conhecimento à *ciência empírica*.

No interessante escrito «El silencio, gran brahmán», publicado em 1930 no penúltimo volume de *El Espectador*, Ortega valorizara até uma *ciência vital*, espécie de «donación cognoscitiva que la vida, al irla viviendo, nos ha hecho»⁸⁴⁸. Dessa maneira, revelava o propósito inequívoco de não deixar confinar todo o saber válido a domínios científicos que conferem aos seus objectos um carácter fixo e fechado, oposto à permanente abertura da vida do homem a possibilidades novas e com elas à mudança. Bem vistas as coisas, na base da serena proposta feita naquele texto, de dar expressão ao saber que a vida nos vai entregando à medida que decorre, está a mesma justificação que leva Ortega a insurgir-se arduosamente contra a razão pura — de um modo geral a partir de *El tema de nuestro tiempo* — e contra o «especialismo», *verbi gratia* em *La rebelión de las masas*⁸⁴⁹.

O interesse do filósofo madrieno em salvaguardar a realidade radical, preservando-a de determinadas formas de conhecimento, nunca debilitou, antes pelo contrário, a preocupação simultânea de demarcar a forma que ele deveria assumir para revelar a vida humana na sua autenticidade profunda. As distinções que mencionámos entre o *conhecimento* e as restantes modalidades de *pensamento*, e entre *saber científico* e *saber vital* apenas exemplificam, em níveis diferentes de reflexão, o contínuo exercício orteguiano de contraste

⁸⁴⁶ Cf. Ortega y Gasset, José, ASP, ob. cit., pp. 539-540.

⁸⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 533 e 537.

⁸⁴⁸ *Id.*, «El silencio, gran brahmán», in *El Espectador*, VII, ob. cit., p. 631.

⁸⁴⁹ Cf. parte I, n. 320.

e valoração de várias vias de acesso à verdadeira vida que culmina na afirmação de que o «único intento que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar»⁸⁵⁰. Pensador atento às grandes inovações e transformações registadas em múltiplos âmbitos científicos, Ortega, que sempre soube posicionar-se perante elas, deu prova por si mesmo do inquebrantável ânimo filosófico, a que expressivamente se referiu, na supracitada quarta lição do curso dado em Lisboa em 1944, dizendo que «la filosofía es insomnio — es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez»⁸⁵¹.

No seu primeiro livro, Ortega qualificou a Filosofia como a *ciência geral do amor*, por a considerar a maior e mais incondicional aspiração à verdade⁸⁵². Contrapõe-na, então, à mera erudição e às ciências particulares, destacando o objectivo de compreensão unitária como a marca da sua especificidade. No entanto, só posteriormente a *Meditaciones del Quijote* se dedica à análise das condições de realização das finalidades próprias da Filosofia. Fá-lo em momentos muito diversos, ilustrados por escritos publicados por vezes à distância de anos e em que ressalta o comum intuito de explicar a relação existente entre o filósofo e a vida. Assim, a Filosofia e a actividade que lhe subjaz convertem-se em objecto ou tema da meditação orteguiana, coerentemente com a sua ideia da filosofia como um dos múltiplos *quehaceres* que caracterizam a vida humana e carecem de *justificación*: «Toda ocupación humana tiene que justificarse, no sólo ante los demás, sino ante los ojos del mismo que en ella se ocupa. [...] Y cuando la ocupación, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejar fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde orgánicamente alojarse que en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes.»⁸⁵³

Dirigido à vida, o filósofo exige, segundo uma comparação feita em 1921 e repetida em *El tema de nuestro tiempo*, uma atenção semelhante à que temos de prestar quando, ao olharmos através de

uma janela, queremos ver o vidro: o filósofo, para o ser verdadeiramente tem de evitar que os impulsos e movimentos do próprio viver o arrastem para o ultravital⁸⁵⁴. Tanto por esta referência a uma especial *acomodación ocular* de cada filosofia, como pela expressa articulação entre esta e a dimensão vital, histórica e perspectivista que decorre da *doctrina do ponto de vista*⁸⁵⁵, naquele famoso livro de 1923 Ortega antecipa algo do fundamental da resposta à pergunta *o que é a filosofia?* com que intitulou um dos seus *cursos* mais importantes.

Ocasão por excelência de reflexão sistemática sobre o filosofar, «¿Qué es filosofía?» impõe a si mesmo, desde o início, a obrigação de rigor e clareza que constantemente impende sobre as tarefas filosóficas⁸⁵⁶. Por certo, ao salientar o requisito de uma investigação rigorosa em termos metodológicos e de um enunciado claro dos resultados por ela obtidos, Ortega tinha presente o numeroso e heterogéneo público que acorrera ao curso, bem como o interesse próprio de dar a conhecer, extravasando os muros da instituição universitária, a qualidade dos desenvolvimentos produzidos pela sua meditação. Tal não invalida a importância das duas notas apontadas a todo o filósofo, antes confirma, uma vez mais, que o pensador espanhol é um exemplo vivo das doutrinas a que chega.

A actividade que visava definir levava ainda, pelo seu vínculo ao tempo histórico, a uma consideração prévia sobre o ponto de

a compreende. Cf. *ibid.*, pp. 540-546. Nem mesmo a inflexão operada por *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Platonologie* livra a fenomenologia husserliana daquela apreciação de Ortega — cf. *ibid.*, p. 546, n. 1 —, embora nos pareça que isto se deve ao facto de ter atribuído a Eugen Fink uma intervenção decisiva na mudança de *estilo* patente na última grande obra só parcialmente publicada ainda em vida de Husserl. Cf. *id.*, *IPL*, ob. cit., p. 273, n. 2.

⁸⁵⁴ «Cuando al través del cristal miramos el paisaje, solemos atender a este y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje. Algo parecido se nos invita a hacer en filosofía.» *Id.*, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Karl Vorländer*, in *OC*, VI, p. 294. «Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal. Para llegar a percibirlo es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y retraigamos sobre el la mirada [...]» *Id.*, *TT*, ob. cit., p. 188. «La vida [...] es lo patente, lo más patente que existe — y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella.» *Id.*, *QF?*, ob. cit., p. 424. Para referências mais gerais à necessidade de *acomodación ocular*, cf. parte II, n. 591.

⁸⁵⁵ Cf. *id.*, *TT*, ob. cit., pp. 201 e segs.

⁸⁵⁶ Cf. *id.*, *QF?*, ob. cit., p. 280.

⁸⁵⁰ *Id.*, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), in *OC*, XII, p. 303.

⁸⁵¹ *Ibid.*

⁸⁵² Cf. *id.*, *MQ*, ob. cit., pp. 316-317.

⁸⁵³ *Id.*, *AST*, ob. cit., p. 544. Uma das críticas dirigidas por Ortega a Husserl em 1941 — ou seja, três anos após a morte do filósofo alemão — foi justamente a de não se ter preocupado em determinar os motivos não doutrinários da sua filosofia, que por isso resultou ingénua e postuladora da realidade absoluta de vivências puras que, apesar do seu nome, nada têm a ver com a vida tal como o pensador espanhol

partida determinado que predispõe cada filósofo a orientar de certo modo as suas pesquisas. Ortega aproveita para esclarecer que o valor absoluto da verdade não é incompatível com as mudanças no pensamento tão frequentes na história humana. «El que una verdad si lo es vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo en una época, lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas», o que elimina qualquer relativismo radical e permite sustentar que «[n]o, pues, las verdades, sino el hombre es el que cambia y porque cambia va corriendo la serie de aquéllas, va seleccionando de ese orbe trasmundano [...] las que le son afines y cegándose para todas las demás»⁸⁵⁷. Tem, portanto, todo o sentido que Ortega procure enquadrar o trabalho que se propunha empreender na tendência, dominante no final dos anos vinte, para uma reabertura à Filosofia, manifesta no interesse pelos livros filosóficos⁸⁵⁸, numa *sensibilidad* que não quer prescindir, nem da dimensão eterna, nem da dimensão temporal que conflui no humano⁸⁵⁹ e manifesta também na libertação dos filósofos do exagerado culto à Física que se verificou no século passado⁸⁶⁰.

A análise de o que é a Filosofia encadeia-se com naturalidade na pergunta orteguiana sobre as razões por que no homem das gerações mais recentes *volta* a ser normal a vocação filosófica. Ortega diz que um *retorno a uma coisa*, se é verdadeiro, se não é um *fringir que se volta*, terá na base a mesma razão essencial que a ela conduziu na primeira vez, pelo que a questão única que importa, em seguida, enfrentar é *porquê acontece ao homem filosofar* — tenha sido ontem, ou seja hoje, ou noutra dia possível⁸⁶¹.

A definição por si só da Filosofia como *conhecimento do Universo* pode, adverte Ortega, deixar escapar o que é específico no seu objecto, a saber, o facto de ser algo de integral, que não admite as circunscricões levadas a cabo pelas ciências particulares e que, por consequência, tem de ser aceite, à partida, como um problema insolúvel⁸⁶². Nisso assenta o *heroísmo intelectual* ou *teorético* da Filosofia frequentemente mencionado no curso de 1929⁸⁶³ e que traduz, em simultâneo, a grandeza do objecto que cada filósofo tem em vista e a particular dureza da missão que lhe incumbe. A *verdade*

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁸⁵⁸ *Cf. ibid.*, p. 278.

⁸⁵⁹ *Cf. ibid.*, pp. 285-286.

⁸⁶⁰ *Cf. ibid.*, pp. 294-304.

⁸⁶¹ *Cf. ibid.*, p. 307.

⁸⁶² *Cf. ibid.*, pp. 308 e segs.

⁸⁶³ *Cf. ibid.*, pp. 308-309, 323, 329, 335, 359 e 377.

científica, não obstante o inegável poder que lhe advém da sua exactidão e da sua fecundidade na transformação do mundo, não satisfaz no ser humano a ânsia de possuir uma ideia da *totalidade*, de *tudo o que há*, do *Universo*⁸⁶⁴. Logo, é precisa uma verdade mais completa, mais radical, que Ortega designa *verdade vital*⁸⁶⁵ e à qual liga privilegiadamente a Filosofia.

A ilimitação e a profundidade dos problemas filosóficos derivam da própria raiz do filosofar que é a vida humana e, se no homem a exigência de compreensão da totalidade é uma *condição inevitável*, a Filosofia enquanto actividade mais, ou menos espontânea, mais, ou menos técnica revela-se igualmente como *inevitável*⁸⁶⁶ e autêntica necessidade do intelecto⁸⁶⁷. Filósofo é, então, quem aceita partir à pesquisa da totalidade do que há e, por esse motivo, aceita um problema sem limites ou um *problema absoluto*⁸⁶⁸. Para além disso, sem garantias de que o que há forme efectivamente um Universo e mesmo de que seja cognoscível, a sua atitude intelectual é inconfundível⁸⁶⁹. Para si, cada coisa tal como se apresenta não é o bastante; carece da sua razão de ser, desafia-o a percorrer o caminho inverso da sua génese e a descobrir, à margem de toda a finalidade prática, o que ela é aquém do que aparenta ser.

Deste modo, os problemas filosóficos são radicalmente teóricos e o filósofo o *homo theoreticus* em grau eminente⁸⁷⁰. A questão da *utilidade* da Filosofia perde neste encadeamento significado, porque

⁸⁶⁴ *Cf. ibid.*, pp. 308 e segs.

⁸⁶⁵ *Cf. ibid.*, p. 316.

⁸⁶⁶ «[...] la primera respuesta a nuestra pregunta '¿Qué es filosofía?' podía sonar así: 'La filosofía es una cosa... inevitable.'» *Ibid.*, p. 317. Deverá ler-se em sentido semelhante o apontamento seguinte feito no primeiro curso de Ortega no Instituto de Humanidades: «[...] lanzarse al alta mar de los principios, hacer filosofía, es una tarea siempre problemática, siempre en buena porción fracasada, pero es siempre necesaria y siempre ineludible.» *Id.*, IHL, ob. cit., p. 191.

⁸⁶⁷ *Cf. id.*, QF7, ob. cit., p. 330.

⁸⁶⁸ *Cf. ibid.*, p. 319. Esta expressão *problema absoluto* significa, ao mesmo tempo, *problema do absoluto e absolutamente problema* — *cf. ibid.*, p. 321.

⁸⁶⁹ «Sólo el filósofo hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al conocimiento. Y esto significa que es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación. Va a cazar la fiera según vive en la selva — no como el domador de circo que previamente la cloroformiza.» *Ibid.*, p. 320.

⁸⁷⁰ «Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo [...]» *Ibid.*, pp. 323-324.

ser útil implica um fim, o *para quê*, que torna a necessidade do útil relativa, ao passo que filosofar se impõe como uma necessidade sem mais, uma necessidade superior, paradoxal mas positivamente supérflua⁸⁷¹. Não se trata de um *capricho* e sim de uma actividade, cuja justificação no pensamento orteguiano faz apelo à concepção dos planos patente e latente da realidade, bem como às correspondentes concepções de verdade e de perspectiva. Perante aquilo que nos é dado, somos de imediato remetidos para o que não está presente; quer no âmbito material, quer no âmbito psíquico, o que podemos chamar «o *nosso mundo*» e tudo quanto o constitui são por essência fragmentos — maiores ou menores, mas tão-só fragmentos —, que reclamam, pela sua insuficiência e incapacidade de explicitarem a sua presença, serem completados no todo que não é dado.

Sucedem-se no discurso de Ortega as passagens eloquentes para exprimir o incentivo que a realidade patente representa para qualquer filósofo e a imprescindibilidade do seu *quefizer*. «En todo ser dado, em todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte — vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento», diz o pensador espanhol que pouco depois aduz um exemplo particularmente sugestivo para os seus ouvintes: «Este salón es en su totalidad presente en la percepción que de él tenemos. Parece — al menos en nuestra visión — algo completo y suficiente. [...] Pero si, al abandonarlo dentro de un instante, halláramos que en la puerta terminaba el mundo, que más allá de este salón no había nada, ni siquiera espacio vacío, nuestra mente sufriría un *choc* de sorpresa.»⁸⁷² Na verdade, este exemplo somente põe em evidência que na percepção do salão há, junto à presença imediata do seu interior, um fundo vago e apenas latente, de que se sentiria a falta a verificar-se a hipótese levantada. Ora, Ortega queria, mais do que reafirmar a sua doutrina da realidade e a *lei* segundo a qual *quando algo está presente, o mundo está co-presente*: queria avançar a tese de que nunca o *ser fundamental*, para que remete tudo o que nos é directamente acessível, poderá tornar-se patente. Por ser fundamental e não secundário ou fundamentado, o todo ou a integridade que os filósofos buscam é o que *não é dado*, nem o poderá ser. O que sabemos desse *eterno e essencial ausente* é que *falta*, como «[c]uando

⁸⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 328-330.

⁸⁷² *Ibid.*, pp. 330-332.

em un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja»⁸⁷³.

Obrigado a mover-se no plano do ser fundamental, o filósofo procura cumprir os dois imperativos magnos da Filosofia para Ortega: o de *pantonomia* e o de *autonomia*⁸⁷⁴. De acordo com este, tem de afastar-se das crenças recebidas, das opiniões comuns ou do reino da *doxa*⁸⁷⁵, usando a dúvida como um instrumento que *corta* não só o duvidoso, mas também o dubitável, o que, em princípio, pode ser passível de dúvida — *verbi gratia*, a existência independente de nós da realidade do mundo exterior —, para chegar às verdades primeiras de que nem teoricamente caiba duvidar⁸⁷⁶. Depois, tem de partir destas, voltar-se para o Universo e abarcá-lo na sua integridade, de acordo com a *pantonomia*. Com esta designação Ortega refere a tensão oposta à *autonomia*, que conduz o filósofo a um mínimo de verdades seguras provadas por si mesmas, mas insuficientes para enfrentar o problema irrecusável de definir a *totalidade*. A pantonomia vem, por seu turno, a coincidir com a suprema aspiração intelectual do homem ao *todo*, verdade última de cada coisa em função das restantes. Nesta medida, e apenas nela, o pensador espanhol admite concordar com os sistemas pós-kantianos e, em particular, com a ideia de Hegel da Filosofia como pensamento integral⁸⁷⁷.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 333.

⁸⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 335 e segs.

⁸⁷⁵ Por esta razão, Ortega caracteriza a Filosofia por contraposição à *doxa* e fala em *paradoxo* (termo que em castelhano é do género feminino, o que favorece o jogo de palavras): «Toda filosofía es paradoja, se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teóricamente creencias elementísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables.» *Ibid.*, p. 336. Cf. *ibid.*, p. 357; *id.*, IPL, ob. cit., pp. 245-246. Dispensamo-nos de ilustrar os diversos contextos e acepções que dão ao *paradoxo*, na meditação orteguiana, um significado primordialmente filosófico, por isso estar em síntese realizado num estudo de Pelayo Fernández que contempla «Fórmulas Definitórias», «Clases de Paradoja» e a relação proeminente entre «La Paradoja y la Filosofía». Cf. Fernández, Pelayo H., «Ortega y la paradoja: Teoría y tipología», in AAVV, *Ortega y Gasset Centennial / Centenario Ortega y Gasset*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985, pp. 19-33. O mesmo autor analisa o tema com maior desenvolvimento num livro que lhe é exclusivamente dedicado — cf. *id.*, *La paradoja en Ortega y Gasset*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985.

⁸⁷⁶ Tão corante é a dúvida em Filosofia que Ortega lhe chama o *bisturi do filósofo* — cf. Ortega y Gasset, José, *QF?*, ob. cit., p. 336 — e em *El hombre y la gente* sugere uma comparação assaz interessante para vincar a minúcia do corte: «En cierto modo el filósofo y el barbero son del mismo gremio: el barbero corta el pelo y el filósofo también — sólo que el filósofo corta cada pelo en cuatro.» *Id.*, HG, ob. cit., p. 154.

⁸⁷⁷ Cf. *id.*, *QF?*, ob. cit., p. 337.

Ortega faz questão em sublinhar que o conhecimento filosófico enquanto teórico usa obrigatoriamente os conceitos no sentido estrito de conteúdos mentais enunciáveis⁸⁷⁸. Essa característica, que poderia inclusive ficar subentendida, é para o autor espanhol, na ocasião em que pergunta *ex professo* o que é a Filosofia, da máxima relevância. O que dissemos já sobre o lugar dos conceitos na meditação orteguiana desde as *Meditaciones del Quijote*⁸⁷⁹ permite compreender, até à saciedade, que no *curso* de 1929 o orador lhes atribua o papel de intermediários entre a consciência e a realidade e os qualifique de indispensáveis para que se possa falar em sentido próprio de Filosofia.

Em relação a sistemas como os de Plotino e de Bergson, que conceptualmente nos demonstram que o conhecimento autêntico é um êxtase em que a consciência transpõe os limites do intelectual e toma contacto imediato com a realidade, Ortega considera que são filosofias enquanto provam a necessidade do êxtase através de conceitos e deixam de o ser quando abandonam estes em favor do transe místico⁸⁸⁰. A Filosofia é o contrário de um inenarrável mergulho no inefável: é ânsia de vir à superfície e trazer o que estava submerso, tornando-o patente, transparente, de tal modo dizível que chegue a parecer uma banalidade ou, com o termo espanhol, uma «petrogrullada». Não nos fixemos em exclusivo nesta meta de clareza que Ortega numa bela expressão refere como «uma resuelta voluntad de medioidia»⁸⁸¹, pois o mais grave de não recorrer aos conceitos para desocultar a realidade ou *dizer o ser* é a inviabilização, desde logo, de um saber sistemático — o único desde sempre almejado pelo nosso pensador como saber autenticamente filosófico⁸⁸².

⁸⁷⁸ «La teoría es un conjunto de conceptos — en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o inefable no es concepto, y un conocimiento que consista en vision inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será [...] la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía.» *Ibid.*, p. 338.

⁸⁷⁹ Cf. parte II, cap. 5.

⁸⁸⁰ Apesar da objecção orteguiana ao misticismo que se resume à não produção de benefícios intelectuais, comunicáveis e evidentes pelo menos nos sujeitos do êxtase, Ortega não aprecia negativamente os autores mencionados a título de exemplo. Eis um dos trechos em que de forma breve isso é explícito e com clareza: «Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores — como Plotino, el maestro Eckhart y el señor Bergson.» Ortega y Gasset, José, *QF7*, ob. cit., p. 341.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 342. Cf. *id.*, *Coloquio de Diaristadi, 1951*, in *OC*, IX, p. 632.

⁸⁸² Cf. parte II, cap. 1.

Divida e *conceitos* são, em suma, instrumentos imprescindíveis para o filósofo na sua missão de pôr a nu o que as coisas são e, em especial, a vida no seu sentido primário⁸⁸³. Além disso, não menos imprescindível para a Filosofia é a base de evidência intuitiva à qual Ortega reconhece, colocando-se aqui na esteira da Fenomenologia, a garantia de todo o conhecimento não empírico. *Intuição* «significa estritamente aquel estado mental em que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible»⁸⁸⁴, sendo esta a forma de presença imediata — *como em pessoa*⁸⁸⁵ — dos objectos não sensíveis. E no caso da investigação filosófica, em virtude do seu radicalismo, a evidência tem de ser total⁸⁸⁶, ou seja, fundar-se em *intuiciones adecuadas*, completas, em que temos presente na sua integridade o que os conceitos correspondentes procuram abarcar⁸⁸⁷.

Após uma espécie de definição geral da Filosofia — no seu problema radical, nos seus princípios directores e nos seus meios específicos —, o expositor do *curso* intitulado «¿Qué es filosofía?» podia já avançar para uma nova etapa em que queria aliciar os ouvintes a com ele *hacer filosofía*⁸⁸⁸. Nas últimas cinco lições, dando forma unitária a muitos aspectos da sua meditação antes dispersos por vários escritos e nalguns casos apenas insinuados, Ortega apresenta o núcleo essencial de uma concepção de vida que daí em diante constitua o eixo mais importante do seu sistema de ideias. De facto, a formalização dessa doutrina, a que fizemos já suficiente referência⁸⁸⁹, e todo o contexto espanhol, quer sócio-político, quer especificamente filosófico em que ela se produz, a que também dedicámos a nossa atenção⁸⁹⁰, representam na obra orteguiana um marco decisivo. Agora querentamos apenas realçar o valor determinante que a Filosofia tem, como forma de reflexão (sobre a disciplina, o filosofar, as suas finalidades e os seus meios, o filósofo), nesse que é um dos desenvolvimentos mais consistentes do tema principal da

⁸⁸³ Ortega diria, em *El hombre y lo gentile*, que a Filosofia se distingue das ciências que têm em vista um saber que permita o aproveitamento das coisas; por isto não é uma ciência, mas uma *inducción*, «es poner a las cosas y a si mismo desnudos, en las puras carnes [...]». Cf. Ortega y Gasset, José, *HC*, ob. cit., p. 145.

⁸⁸⁴ *Id.*, *QF7*, ob. cit., p. 353.

⁸⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 351.

⁸⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 356.

⁸⁸⁷ Cf. o exemplo dado em *ibid.*, pp. 354-355.

⁸⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 357.

⁸⁸⁹ Cf. parte II, cap. 3.

⁸⁹⁰ Cf. parte I, cap. 3.

vida humana. É esta a realidade que é objecto do saber filosófico, que os conceitos deverão tornar transparente articulando-se entre si de modo sistemático.

O ponto de partida da aventura em que se busca um conhecimento *universal* de tudo quanto há⁸⁹¹ tem de ser um *dado indubitável* — um *dado*, porque sem dados não há problemas e sem problemas não há pensamento⁸⁹²; *indubitável*, porque avançar na pesquisa radical proposta exige uma base que não precise de ser sujeita a prova, nem a inferência, que, em resumo, não tolere a dúvida⁸⁹³. Procurando esse dado inquestionável em que se possa alicerçar com a máxima segurança uma concepção de todo o Universo, o que um filósofo encontra em primeiro lugar é a sua actividade de filosofar — não a sua peculiar doutrina filosófica, mas o próprio «filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida»⁸⁹⁴.

Historicamente, Descartes inaugura o tipo de investigação que Ortega propõe e que confere a função de pedra angular ao que não admite qualquer dúvida. Por isso, o pensador espanhol, seguindo Hegel e Husserl por exemplo, reconhece com frequência e elogiosamente o autor de *Meditaciones de prima philosophia* como quem divide a história da Filosofia em duas grandes metades e dá início à modernidade⁸⁹⁵. A dúvida metódica, diz Ortega em 1929, não é um episódio da Filosofia, «es la filosofía misma, percatándose de su propia y nativa condición»⁸⁹⁶ que levou no alvorecer da Idade Moderna à

⁸⁹¹ «A despecho del aspecto megalómano que primeramente ofrece la filosofía al pretender abarcar el Universo e ingurgitárselo, se trata, en rigor, de una disciplina ni más ni menos modesta que las otras. Porque el Universo o todo cuanto hay no es *cada una* de las cosas que hay, sino sólo lo universal de cada cosa [...]» Ortega y Gasset, José, *QF?*, ob. cit., p. 337.

⁸⁹² Cf. *ibid.*, p. 358.

⁸⁹³ Cf. *ibid.*, p. 361.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 405.

⁸⁹⁵ Ortega, sempre que se refere a Descartes — o que acontece muitas vezes ao longo de toda a sua obra, ao ponto de ser, juntamente com Platão e Aristóteles, um dos autores mais citados —, deixa transparecer o seu apreço pelo filósofo francês. No entanto, há frases em que o explicita paradigmaticamente, como nestas, proferidas para um público argentino na sequência da exposição da crítica cartesiana ao Realismo filosófico: «Tal es la elegante y magnífica hazaña intelectual a que dio cima Renato Descartes, señor du Perron. Mi admiración de este caballero, 'siempre de negro hasta los pies vestido', a la española, es indecible. Me parece que es la cabeza más clara, acerada y buida que ha habido en Occidente.» *Id.*, *La razón litisírica* (Buenos Aires, 1940), in *OC*, xii, pp. 175-176.

⁸⁹⁶ *Id.*, *QF?*, ob. cit., p. 370.

descoberta do pensamento como dado seguro, uma vez que se sabe a si próprio. Enquanto a realidade do mundo exterior se revela como suspeita na sua pretensão de existir à margem dos actos em que as pensamos, tudo quanto é pensado parece indestrutível. *Cogitatio est* — eis a primeira afirmação possível, no decurso da qual se insulará o Idealismo posterior, interpretando tudo o que aparentemente não é pensamento como sendo não mais do que pensado ou ideia. Antes mesmo do extremo *arquiparadoxal*⁸⁹⁷ que vai atingir com os contributos de Leibniz, Kant, Fichte, ou Hegel, a Filosofia Moderna assenta, segundo Ortega, na *torsão mais antinatural* do homem, que vira costas ao mundo em redor, corta as amarras que o ligam a todos os corpos, aos outros homens, inclusive ao seu próprio corpo e se *reclui* dentro de si⁸⁹⁸. Não obstante o mérito de descobrir o pensamento como a única «coisa» do Universo cujo modo de ser consiste em *reflexividade*, em possibilidade de virar-se sobre si mesmo e dar conta das suas *cogitações*, Descartes suscita no pensador madri-leno uma leitura crítica indicada desde a lição v de «¿Qué es filosofía?»⁸⁹⁹ O que coloca em questão não é a dúvida metódica, posto que, repitamo-lo novamente, ela significa para Ortega um instrumento e ao mesmo tempo um princípio definidor da Filosofia, o que obriga a contrair com o filósofo francês, responsável pela sua tematização, uma dívida incontestável. As grandes objecções, analisadas em profundidade também em ocasiões posteriores⁹⁰⁰, reúnem-se numa fundamentação: depois de ter superado a ingenuidade filosófica do realismo antigo — capaz de duvidar apenas do carácter verdadeiro do conhecimento —, Descartes admitiu que o pensar, o dado firme encontrado após a intervenção do bisturi da dúvida, se resume à interioridade do Eu que pensa e, por outro lado, que o dar-se conta de si, a pura reflexividade permite postular a existên-

⁸⁹⁷ «Si al dudar de la existencia independiente del mundo exterior llamábamnos hace poco enorme paradoja, su inmediata consecuencia, que es convertir ese mundo exterior en mero pensamiento mío, será la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una concienzuda contradicción de nuestra creencia vital.» *Ibid.*, p. 371.

⁸⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 374.

⁸⁹⁹ Remetemos para o contexto em que Ortega sintetiza os grandes imperativos da missão filosófica: «Es [...] la filosofía ley intelectual de sí misma, es automática. A esto llamo principio de autonomía [...]: él nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes. Pero no se fíen ustedes de la ternura de los nietos.» *Ibid.*, p. 335.

⁹⁰⁰ Cf., ex., *id.*, «¿Qué es conocimiento?», ob. cit., pp. 41-44 e 149-150; *id.*, *LM*, ob. cit., pp. 122-128; *id.*, *La razón litisírica* (Buenos Aires, 1940), ob. cit., pp. 176-195.

cia do sujeito pensante. «No», opõe-se Ortega, «el yo y el pensamiento no son una cosa. El pensamiento no necesita de nada para existir; si así fuese, Descartes no podría aceptar la primera parte [de *Cogito, ergo, sum*], no podría decir: *Cogito* — el pensamiento existe» e, conseqüentemente, não poderia «fundar en esa verdad su conclusión — luego existo».⁹⁰¹

A substancialização cartesiana do sujeito do pensamento recusa-se a tomar como existente indubitável o que antes se recusara como duvidoso; por isso Ortega considera que o filósofo francês *no mesmo gesto em que nos descobre um mundo novo retira-nolo e anula-o*⁹⁰². Não se pense, porém, que a gravidade se esgota naquela contradição. O salto da asserção correctamente estabelecida — *o pensamento existe* — para a de que existe uma *coisa pensante* fez com que Descartes e os idealistas subsequentes julgassem inevitável optar pela afirmação de que só há realidade absoluta dentro de mim contra a anterior, oposta e insustentável, de que a realidade tem um ser, uma substância à margem da minha experiência das suas qualidades. Vendo só como possíveis estas duas alternativas, fica-lhes vedado o acesso à verdadeira, autêntica e radical realidade, a vida humana, onde o pensamento e o pensado não se confundem, mas estão juntos e são tão inseparáveis quanto inconfundíveis. Não há razão para recusar a decisiva descoberta idealista de que só posso asseverar o que a mim parece existir; no entanto, não é legítimo reduzir o real ao eu para quem ele existe, condenando o mundo exterior a pura ilusão. «Tan ridículo *quid pro quo* fuera decir que yo soy azul porque veo objetos azules, como decir que el objeto azul es un estado mío, parte de mi yo, porque sea visto por mí»⁹⁰³ — assim ironiza Ortega a respeito dos becos sem saída a que conduzem, afinal, quer o Realismo, que anula a especificidade do sujeito humano, quer as diversas versões de Idealismo, que desenraizam o homem daquilo que com ele forma a vida no seu sentido primário. O poder de denunciar esses resultados errôneos e conservar das respectivas posições o que não põe em causa os princípios metodológicos leva o nosso pensador a usar uma imagem, de acordo com a qual no âmbito do espírito — ao contrário do que acontece no biológico — as *ideias filhas* ou novas trazem no ventre as suas mães⁹⁰⁴.

⁹⁰¹ *Id.*, QF7, ob. cit., p. 399.

⁹⁰² Cf. *ibid.*, p. 396.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 402.

⁹⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 370 e 404.

Tendo insinuado na crítica aos limites da especulação de Descartes a necessidade de reconhecer que a consciência não é reclusão, nem perde o seu carácter íntimo e imediato pelo facto de se admitir a objectividade nela mesma patente, Ortega pode então prosseguir com a exposição da doutrina nuclear do seu pensamento. Retoma, portanto, a pergunta pelo dado radical do Universo e sustenta que o que primeiramente encontra, como filósofo, é alguém que procura algo indubitável porque quer pensar o Universo, isto é, encontra a actividade de filosofar ou, no dizer orteguiano, o *filósofo filosofando* como facto vital. A *vida* própria é, pois, o que a Filosofia tem de começar por definir, a realidade a que tudo o resto se refere, incluindo a Filosofia, que antes do mais é filosofar, sendo este, por sua vez, *viver*⁹⁰⁵. Descoberta como o princípio além do qual não é possível ir, a vida torna-se na meditação de Ortega y Gasset o elemento em que o filósofo tem de submergir para sobre ela teorizar. Por outras palavras, a vida humana, com as características que sabemos ter no pensamento do autor espanhol, revela-se como, ao mesmo tempo, o ponto de partida, o caminho e a meta da Filosofia. Esses aspectos unem-se todos numa forma de viver — o filosofar — que é neste caso paradigmática. Logo, ela constitui o meio preferível para definir a Filosofia em cada um dos seus sistemas, cuja autenticidade depende então da das vidas dos filósofos e do uso de novas categorias capazes de as apreender.

Ortega sabe que conceber o *viver* como a realidade mais indubitável e verdadeira implica uma ideia de *ser* inconfundível, quer com o ser cósmico dos *mitos*, quer com o ser subjectivo dos *modernos*, pelo que sugere uma nova ontologia e mesmo, em virtude dos seus efeitos no modo de viver, uma *vita nova*⁹⁰⁶. As duas últimas lições de «¿Qué es filosofía?» são precisamente dedicadas ao ensaio de apresentar, em registo oral e perante um público heterogéneo, as notas fundamentais encontradas por uma descrição da vida que supera os conceitos tradicionais de realidade e de ser⁹⁰⁷. Trata-se

⁹⁰⁵ Cf. *ibid.*, pp. 404-405. «La filosofía [...] es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir — como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.» *Ibid.*, p. 405. «[...] el filósofo es [...] forma particular del vivir que supone este vivir mismo — puesto que si hago filosofía es por algo previo [...]» *Ibid.*, p. 424. «Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente [...]» *Ibid.*, p. 430.

⁹⁰⁶ Cf. *ibid.*, pp. 407-408.

⁹⁰⁷ «Para los antiguos, realidad, ser, significaba 'cosa'; para los modernos, ser significaba 'intimidad, subjetividad'; para nosotros, ser 'vivir' — por

vidade disciplinadamente organizada; interroga-a ainda quanto à sua justificação histórica. Uma das obras que melhor exemplificam este empreendimento da investigação orteguiana é *Origen y epílogo de la filosofía*⁹¹², que à partida se destinava a ser um epílogo para a *Historia de la Filosofía* de Julián Marías⁹¹³, mas se foi desenvolvendo muito e, entrecortado pela redacção de *La idea de principio en Leibniz* e por diversos cursos e conferências, só seria publicado postumamente, em 1960. Para além do projectado epílogo que Ortega não chegou a concluir, o volume vindo a público inclui, como o título indica, outros textos relativos à origem da Filosofia. No seu todo, apesar de reunir escritos a que o autor não deu acabamento, *Origen y epílogo de la filosofía* é de extrema relevância quanto ao tema da fundamentação histórica do filosofar.

Ortega parte do quadro panorâmico do passado filosófico traçado por Marías na sua bem sucedida obra, cuja primeira edição se verificou em 1941. O passado filosófico começa por parecer uma série de opiniões divergentes — sobre o mesmo objecto — que se denunciam sucessivamente umas às outras como erros. Porém, há desde logo algo de positivo no facto de cada filosofia, ao pretender eliminar os erros que a precedem, se obrigar a demonstrá-los como tali: revelar as insuficiências das filosofias antecessoras como condição do aparecimento de uma nova ou outra em relação àquelas, usadas, portanto, como *instrumentos da verdade*. Neste sentido, o passado filosófico é, segundo Ortega, *o arsenal e o tesouro dos erros*⁹¹⁴. Ou seja, entre as doutrinas filosóficas já formuladas não há nenhuma que nos pareça suficientemente verdadeira⁹¹⁵; mas um erro absoluto não passa de uma hipótese insensata e o que se impõe é determinar o *algo de verdade* que as filosofias pretéritas contêm⁹¹⁶. Elas são, afinal, *verdades insuficientes ou parciais*, que no seu encaimento dialéctico permitem a cada filósofo conservar em si o conjunto das experiências de pensamento vividas pelos seus antecessores. Ortega recorre aqui explicitamente à *Aufhebung* de Hegel, ainda que esclareça que toma o termo — traduzido por «absorção» — para referir apenas o incontestável fenómeno de

⁹¹² Cf. parte I, n. 485.

⁹¹³ Cf. parte I, n. 483.

⁹¹⁴ Cf. Ortega y Gasset, José, OEF, ob. cit., p. 354.

⁹¹⁵ «El que presume poder instalarse en una doctrina antigua — y me refiero, claro está, solo a quien se da cuenta de lo que hace — sufre una ilusión óptica.» *Ibid.*, p. 350.

⁹¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 358. Cf. *id.*, *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de Karl Vorländer, in OC, VI, pp. 294 e segs.; *id.*, *TT*, ob. cit., p. 145; *id.*, *IPL*, ob. cit., p. 270.

de *estrear conceitos*⁹⁰⁸, o primeiro dos quais, o de *minha vida*, ilustra melhor que nenhum outro o carácter em simultâneo individual e universal da realidade a descrever: a vida no seu plano primário ou autêntico é sempre individual, quer dizer, de alguém que lhe chamará em sentido próprio *minha vida*; todavia, esta expressão enquanto se aplica a uma pluralidade de casos tem valor universal⁹⁰⁹. Mais de uma década depois Ortega insistiria com frequência na importância de forjar novos conceitos que, libertos da conotação substancialista característica da tradição filosófica ocidental, poderiam referir com a máxima aproximação possível a realidade recém-descoberta⁹¹⁰. A respeito deste aspecto, como de tantos outros, o *curso* de 1929 inaugurava uma sistematização extra-universitária, visando sobretudo delinear o filosofar como *modo extremo da atitude teórica*. Assumida pelo filósofo, esta atitude consiste, por um lado, em suspender *virtualmente* as ligações entre os seus interesses particulares e as coisas, de forma a que estas possam ser *contempladas* ou vistas a partir de si mesmas, e, por outro lado, em transformar a sua vida (do filósofo) no *lugar* onde o Universo se conhece. Assim, filosofar é, em certo sentido, um *desviver* e, num outro sentido, o viver por excelência, espécie de βίος θεωρητικός dos Gregos no qual, como num pano de fundo, podemos procurar, por detrás do nome de um homem, uma determinada vida como conhecimento⁹¹¹. O maior alcance das exigências de rigor e clareza adscritas no início de «¿Qué es filosofía?» ao desempenho de todas as tarefas filosóficas só após as onze lições se pode, então, compreender, dado a Filosofia — em cada filosofia — se definir pela vida, que determina a pergunta pelo modo radical de ser das coisas e tem no filosofar uma das suas formas essenciais.

Na sua abordagem da Filosofia como tema de meditação filosófica Ortega não se limita a enumerar os requisitos dessa acti-

tanto —, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a [...] nuestro punto de partida — el 'vivir' — hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto — estamos a nuestro nivel —, estamos a la altura de los tiempos.» *Ibid.*, p. 408.

⁹⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 411.

⁹⁰⁹ Cf. *ibid.*, pp. 427-428.

⁹¹⁰ Cf. *ex. id.*, *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940), ob. cit., pp. 185-187 e 195-196; *id.*, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), ob. cit., p. 259.

⁹¹¹ Cf. *id.*, *QF?*, ob. cit., pp. 429-430.

superación que conserva a doutrina superada numa construção intelectual mais completa, e não com o valor que tem no todo do sistema hegeliano⁹¹⁷.

Uma vez que na meditação orteguiana cada filosofia do passado é «una vía o 'camino' — *metodos* — por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados»⁹¹⁸, o que num certo momento se chama *filosofia actual* é sempre um estágio de que os sistemas anteriores são *ingredientes* necessários. Estes, na qualidade de interlocutores dos mesmos problemas radicais, que constantemente há que repensar e *continuar a pensar*, são a base que permite imprimir nova direcção ao conhecimento e, assim, elevá-lo mais e mais enquanto revelação da verdade. Na sua série dialéctica as filosofias assentam, como na formação acrobática conhecida por *torre humana*, nos ombros das que as antecedem ou, seguindo uma outra imagem também usada por Ortega, a sucessão das filosofias é como um longo caminho que, à medida que fosse sendo percorrido século após século, se enrolasse sobre si próprio, deixando de ser caminho e transformando-se em equipamento indispensável para quem empreende a caminhada⁹¹⁹.

O *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de *Émile Bréhier* esclarece que não é fácil retomar o trajecto já percorrido pelo passado da Filosofia. Em primeiro lugar, porque é preciso assumir uma atitude de *altruísmo intelectual*, de saída de si mesmo para, através do *sentido histórico* entendido como *órgão de acomodação ocular* ao que está distante⁹²⁰, ultrapassar os seus próprios limites e transformar-se no *antigo*, no que tem de ser assimilado⁹²¹. Em segundo lugar, porque a Filosofia não é um complexo de meras doutrinas, mas sim a conexão de sistemas que funcionam submersos no dinamismo da vida humana. Embora haja alguns aspectos comuns em todas as situações vitais que permitem entender o *suposto valor absoluto* das ideias, estas e com elas as respectivas filosofias significam reacções humanas específicas que certos tempos e lugares determinaram⁹²².

⁹¹⁷ Cf. *id.*, OEF, ob. cit., p. 359, n. 1. Para a demarcação de Ortega, neste texto, em relação ao sistema hegeliano, cf. ainda *ibid.*, p. 375, n. 1.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 359.

⁹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 361. Em *La idea de principio en Leibniz* a imagem usada é esta: «Cuando subimos a una montaña, cada uno de nuestros pasos es la aspiración a llegar hasta la cima, y si el que ahora damos mira hacia atrás, le parecerán sus congéneres anteriores un fracaso. Mas cada paso fue, como el último, un propósito de llegar a la cima y un creerse casi estar ya en ella.» *Id.*, IPL, ob. cit., p. 284.

⁹²⁰ Cf. parte II, n. 591.

⁹²¹ Cf. *id.*, *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de *Émile Bréhier*, in OC, VI, pp. 387-388.

⁹²² Cf. *ibid.*, pp. 390 e segs.

Compreendê-las implica, quer a missão do filósofo sistemático, quer a do *historiador da Filosofia* que, resultando de pontos de vista diferentes, são complementares. Se for autêntico, o historiador da Filosofia não se satisfará com espectros de doutrinas⁹²³; procurará ver cada ideia ao serviço de uma finalidade na existência concreta de um filósofo, investigando, simultaneamente, o papel desempenhado pelo pensamento filosófico em cada época da vida colectiva⁹²⁴. Nesta dupla vertente do seu trabalho trará à luz os pressupostos dos autores ou dos sistemas que toma por objecto e, nessa medida, concorrerá para o trabalho do filósofo sistemático, que ao meditar sobre as grandes questões da Filosofia vai ainda mais longe, ao ponto de poder entender os seus antecessores melhor do que eles se entendiam a si mesmos⁹²⁵.

Fruto de uma necessidade íntima e original de cada filósofo, a realidade primordial de uma filosofia está precisamente naquele que a cria na tentativa de se colocar fora da tradição. É evidente que a Filosofia tem de imediato uma faceta de fenómeno social — se bem que esta seja apenas uma espécie de *crosta*⁹²⁶ — e que, para além do mais, aquela tentativa é malograda, porque o homem precisa da tradição tal como o animal precisa dos instintos. E o filósofo em especial precisa, como vimos, de se apoderar do passado filosófico. Contudo, a *origem* e autêntica realidade da Filosofia não está no domínio do colectivo e sim no do indivíduo criador⁹²⁷, que «no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego,

⁹²³ Segundo Ortega não tem sentido falar de História das Ideias, nem de História da Filosofia, se se esquecem os requisitos da História como modo de conhecimento exigido pela realidade peculiar da vida humana. «La consideración de las doctrinas como meramente 'doctrinas' las destemoraliza, y así resulta que nos son expuestas las 'filosofías' de veintiséis siglos en un mismo plano del tiempo, es decir, como actuales. Parecería invitárenos a que juzgásemos si Parménides, Plotino o Duns Scoto 'tienen razón', lo mismo que pueda o no tenerlo Bergson o Husserl. Se los trata como contemporáneos al no hacemos ver que la entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que da su auténtico sentido es la fecha.» *Ibid.*, p. 393. É importante referir, ex., Parménides ao século VI a. C., não porque isso torne o seu pensamento automaticamente mais apreciável, mas porquanto só ao ser visto a partir do seu tempo será bem compreendido, qualquer que seja a ulterior apreensão — cf. *ibid.* Cf. *id.*, *Filosofía pura (Anejo a mi folleto «Kant»)*, in OC, IV, pp. 48-50.

⁹²⁴ Cf. *id.*, *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de *Émile Bréhier*, ob. cit., pp. 395-396.

⁹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 384.

⁹²⁶ «Encontramos ahí, en la gran exterioridad que es lo público, la institución filosófica», escreve Ortega para pouco depois acrescentar: «Pero lo que la filosofía tiene de fenómeno social es, claro está, lo más externo de su realidad, es como su contra.» *Ibid.*, pp. 398-399.

⁹²⁷ Cf. *ibid.*, p. 400.

haciendo la suya, hasta el punto de que es su síntoma más cierto verte rebotar de toda filosofía que ya está ahí, negarla y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar»⁹²⁸. Nada disto invalida o facto de cada filosofía surgir numa tradição filosófica particular — a de uma época, de um povo, ou de uma escola — e de toda a Filosofia representar até uma imensa tradição. Tentativa, por um lado, de existir à margem do sentir, do querer e do pensar inquietados por serem tradicionais, a Filosofia é, por outro lado, o que Ortega chama «la tradición de la in-tradición», ou seja, uma actividade que o homem ocidental vem exercendo com continuidade, desde o século VI a. C., apesar das sucessivas crises e mudanças nas crenças vigentes em etapas diversas da sua história⁹²⁹.

Na busca da origem da sua tradição, o filósofo realiza uma viagem de regresso ao momento germinal de toda a filosofia — a partir do qual poderá voltar a começar colocado na situação em que ela era absolutamente necessária —, refazendo depois e integrando, por essa via, o passado no seio do seu pensamento. «La adquisición de la filosofía ya hecha nos impone la faena de deshacerla primero [...]». Quanto mais largo sea el pasado filosófico, cuanto mayor sea la riqueza de nociones, métodos, teorías que hayamos tesaurizado, más inexcusable es reconquistar la pobreza inicial, aquella radical menesterosidad de filosofía que fué el hontanar de que brotó su ulterior abundancia»⁹³⁰. A história da Filosofia tem uma primeira dimensão neste regresso à origem por cada filósofo e, por isso, revela inequivocamente o seu carácter de interna à própria Filosofia⁹³¹; na repetição daquele movimento em que os sistemas anteriores são conservados em cada novo sistema temos a sua dimensão como

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 402.

⁹²⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 404-405.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 403.

⁹³¹ Ortega transpõe, imediata e implicitamente, o carácter interno da história da Filosofia para a História da Filosofia, como é óbvio na seguinte passagem, não obstante o uso de minúsculas na designação da disciplina (o que acontece também noutros contextos): «La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria. Dos razones lo sustentan. Primera: hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento [...]. Sólo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones [...] si las sabemos bien [...], poniendo al descubierto sus más evidentes supuestos. Segunda: lo que en la forzosidad inexorable de pensar dentro de una tradición hay de aprisionamiento, [...] sólo puede en algún modo contrarrestarse repristinando lo que la filosofía fué en su origen, cuando aún no existía una tradición [...]» *Ibid.*, pp. 402-403.

progreso — não como mera mudança ou sucessão⁹³², mas como caminho do filosofar em direcção ao presente. Para Ortega, o progresso assim concebido é constitutivo de todo o presente filosófico e vivido com evidência pelo filósofo⁹³³. A reflexão de Aristóteles sobre o movimento e, particularmente, sobre o movimento *sui generis* do pensamento — cujo modo de ser consiste no recomeço constante da passagem da potência ao acto⁹³⁴ — fornece ao autor espanhol um alicerce para a sua ideia do filosofar como um progresso do pensamento em direcção a si mesmo e como história que em cada filósofo encontra o seu termo, ainda que não acabe.

Por outras palavras, a construção histórica da Filosofia tem lugar em vista de um determinado sistema e, por seu turno, este modo de pensar que é próprio de uma época e reclama os tempos anteriores só é verdadeiro sistema na medida em que descobre, no passado filosófico que recuperou, o trajecto que progressivamente a si conduz. Ortega acautela a possível confusão entre esta sua tese e as de Hegel ou Comte, que, ordenando a evolução de todo o passado em função da sua própria filosofia como termo absoluto ultra-histórico, *paralisam* ou *congelam* a história⁹³⁵. Pelo contrário, a história da Filosofia entendida como um movimento que se dirige para o termo não definitivo que é a filosofia actual faz desta um

⁹³² Por ser muito elucidativo de um aspecto que diferencia a Filosofia das ciências particulares, atente-se no conteúdo desta breve nota introduzida por Ortega no prólogo que se nos tem vindo a revelar tão rico: «La acumulación en que consiste el progreso de la filosofía es de forma diferente a la que tiene lugar en el progreso de las ciencias particulares. En física sabemos hoy *más cosas* que hace diez siglos: la acumulación tiene un aspecto, cuando menos aumentativo. En filosofía sabemos las mismas cosas hoy que ayer, pero las sabemos con un saber de más quilates: la acumulación es intuscepción.» *Ibid.*, p. 407, n. 2. Sob um outro ponto de vista, a ideia orteguiana de progreso da Filosofia inclui até a possibilidade desta, enquanto realidade histórica, poder desaparecer: «Este progreso puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no solo este o el otro 'modo de pensar' filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filósofo, todo filósofo, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo [...]» *Id.*, IPL, ob. cit., p. 270.

⁹³³ Cf. *id.*, *Prólogo a «Historia de la Filosofía»*, de Émile Bréhier, ob. cit., pp. 407-409. «Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los orígenes del pensamiento filosófico, descubre que todos los sistemas del pasado siguen viviendo dentro del suyo [...]. Es, pues, constitutivo de todo presente filosófico ver caminar hacia él, en progreso hacia él, todo el pretérito de la filosofía.» *Ibid.*, p. 408.

⁹³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 409-415.

⁹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 417.

entre outros elos indispensáveis naquela longa cadeia. Enfim, a meditação orteguiana revela a coincidência entre a Filosofia e a sua história⁹³⁶ e, à semelhança de tudo o que diz respeito à vida humana, esclarece-la passa forçosamente pela *razão histórica*.

As análises de Ortega em *Origen y epílogo de la filosofía* sobre o momento em que o filósofo fez o seu aparecimento na história ilustram esse tipo de compreensão que, de certo modo, todas as reflexões do nosso autor ajudam a definir. O que aconteceu nesse instante originário foi, na expressão um tanto provocadora de Ortega, *um acaso monumental*, pois «la filosofía [...] comienza a la vez, puede inclusive que *exactamente* en la misma generación, en los dos extremos sobre pertenecer a la misma generación, viven en los dos extremos opuestos del mundo griego — Elea y Éfeso»⁹³⁷. Nesta dupla raiz — Parménides e Heraclito — de que germinaram as filosofias posteriores estaria também a origem do carácter polémico que marca toda a tradição filosófica.

Ortega centra a sua atenção no contexto dos dois filósofos gregos, acima de tudo no *solo* em que se instalaram e a partir do qual pensaram as suas ideias singulares⁹³⁸. Parménides e Heraclito surgem numa altura em que a religião tradicional e o discurso homérico tinham já sido substituídos por outras formas religiosas e científicas, como a teologia órfica e os mistérios dionisíacos. Aquele passado distante não mobilizou sequer o seu esforço negador, ao passo que as novas iniciativas intelectuais motivaram tal oposição de ambos os pensadores, que estes se apresentam como *dois gigantes do descontentamento*⁹³⁹. A situação em que viveram decorreu do culminar, por volta de 650 a. C., da colonização helénica. A partir

⁹³⁶ «El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y por eso una filosofía es la verdadera, no cuando es definitiva — cosa inimaginable —, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el progreso hacia ella misma». La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa.» *Ibid.*, p. 418.

⁹³⁷ *Id.*, OEF, ob. cit., p. 392.

⁹³⁸ Ortega dá a devida atenção à pertença de qualquer texto a um contexto, que faz parte do seu autor e do respectivo pensamento, embora não se possa considerar literalmente expreso. Referindo-se a este aspecto, distingue em todo o pensamento um *subsolo* (de camadas profundas com origem no que há de antigo no pensar colectivo), um *solo* (de pressupostos fundamentais recentes, encontrados e admitidos pelo autor) e um *adversário* (o pensar que, por parecer erróneo, suscita oposição superadora). Cf. *ibid.*, pp. 394-395.

⁹³⁹ Cf. *ibid.*, p. 409.

daí a Grécia continental começou a receber das suas colónias os produtos de uma *riqueza vital* manifestada no aumento das relações entre os povos, do comércio, da indústria, das técnicas, das artes, do luxo⁹⁴⁰. O Grego passou a dispor de possibilidades mais numerosas do que as suas necessidades e a ter de escolher. Em vez de simples existir no seio de uma tradição, a vida mostrou-se engrandecida, a valer a pena ser vivida. E o mundo revelou-se como algo muito valioso, merecedor de ser pensado independentemente das opiniões vulgares. Então, aparecem os pensadores, como indivíduos que se situam para além da *doxa*.

Invertendo o *logos* mítico que imaginava uma realidade divina prévia ao mundo da experiência humana para explicar a realidade presente com as suas limitações, os Jónicos procuram explicar a origem das coisas, o *aites*, através do que o homem experienciava. Desse modo, a opinião tradicional é posta em causa, nomeadamente o papel que nela tinham os deuses. A missão desempenhada por aqueles primeiros pensadores não poderia, pois, obter desde logo reconhecimento social e nem sequer eles poderiam ver-se a si mesmos como *pensadores*. Demasiado individualizada, a sua ocupação só com o passar do tempo se vai tipificando. Em Heraclito e Parménides ela começa já a ter algo de ofício ou magistratura, que se delimita por contraposição ao vulgo, à opinião pública. Há igualmente da parte do povo, que mal se apercebe dessa nova figura, uma reacção negativa, reforçada pela imagem imprecisa que tais homens de *excessivo* saber causavam. Por desejarem penetrar nos segredos do Universo, foram vistos como inimigos dos deuses; tiveram de enfrentar uma hostilidade prolongada por várias gerações e traduzida em Atenas na expulsão de Anaxágoras ou de Protagoras e na condenação de Sócrates. Quando necessitaram de denominar discretamente uma actividade que não coincidia com a dos antigos *sábios* (*sophoi*) nem gozava do seu prestígio, começaram a recorrer ao verbo a que corresponde *filosofar* que tinha para os Gregos o significado genérico de actuação em torno das artes e das ideias.

Ao contrário da designação *sofistas*, não incluía o sentido de exercício profissional e era suficientemente vaga para poder referir uma forma de vida recente, que precisaria ainda de tempo para se afirmar na sua especificidade. Graças sobretudo ao esforço de definição paradigmático em Platão, a palavra *filosofia* passaria a usar-se com um sentido cada vez mais rítoro e transformar-se-ia no termo

⁹⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 411 e segs.

permanente para o processo metódico de desvelamento da realidade, isto é, de obtenção da verdade. Segundo Ortega, *aletheia*, com o seu sentido dinâmico de *revelação da verdade*, foi naturalmente o nome primitivo para a actividade depois designada *filosofia*⁹⁴¹. Por isso Parménides e alguns contemporâneos o usaram a respeito das suas doutrinas e o que fazer a que deram origem — mais tarde disciplinarmente organizado na Filosofia — poderia ter mantido tal nome, não fora o enquadramento histórico do seu nascimento.

Em vista da preocupação de Ortega em tornar preciso o que entende por filosofar e explícito o maior número possível das implicações da correspondente Filosofia, somos levados a interrogar qual das suas obras ele próprio poderia considerar mais filosófica. Sabemos da sua exigência de que cada filosofia seja fiel ao dinamismo vital que lhe está na raiz e, ao mesmo tempo, se manifeste de modo tão sistemático e rigoroso, quanto claro. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* é, apesar do já referido carácter inacabado e póstumo⁹⁴², o melhor exemplo talvez de satisfação daqueles requisitos.

Leibniz é com efeito o ponto de partida do livro, mas este ultrapassa em muito o sugerido no título, que Ortega lhe deu quiçá provisoriamente⁹⁴³. Por um lado, porque para compreender o lugar dos princípios no pensamento leibniziano o filósofo espanhol percorre toda a história da Filosofia e, por outro, porque ao fazer isto não se limita a realizar um estudo histórico: com evidente originalidade, discute os grandes temas do pensamento ocidental, clarifica conceitos fundamentais como os de intuição e de experiência, traça quadros preciosos em que as diferentes tendências filosóficas são justificadas e, por fim, avaliadas em função dos problemas a que deveriam responder. Envolvendo e unificando os trinta e três pará-

grafos do texto publicado em 1958 está Ortega, com todas as aquisições essenciais da sua meditação amadurecida num longo, intenso e plurifacetado trajeto intelectual.

Neste caso mais do que em nenhum outro, o valor do filosofar orteguiano revela-se também no nível de tecnicismo atingido por exigência do tema e do seu tratamento. «Formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio», escreve Ortega a abrir o livro. «En la ciencia», acrescenta em seguida, «esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado [...] En filosofía esto se lleva al extremo, y no solo se procura 'explicar' las cosas desde sus principios, sino que se exige de estos principios que sean últimos, esto es, en sentido radical 'principios'.»⁹⁴⁴ Estavam lançados os primeiros dados e o autor obrigado a discorrer sobre a noção de *principio* e as suas *formas concretas*⁹⁴⁵. A Filosofia mencionada no seu *radicalismo ou extrínseco intelectual* é definida, não apenas como conhecimento a partir de princípios, mas igualmente como viagem à descoberta dos últimos princípios de que tem de partir⁹⁴⁶. Se a todos os filósofos cabe, portanto, o apelido de *hombres dos principios*, Leibniz parece a Ortega merecê-lo *por excelência*: pelo tipo e número de princípios que trabalhou; por ter introduzido na teoria filosófica mais princípios novos do que nenhum outro autor; pelo modo estilístico em que os fez aparecerem nos seus escritos; e, em suma, por fazer depender o conhecimento dos princípios, embora não os denomine uniformemente, nem os hierarquize, nem os dê como provados. Esta atitude leibniziana cambiante («tomasolada», no dizer orteguiano) a respeito dos princípios justifica a admiração, a perplexidade e o interesse que levam o pensador espanhol a empreender a sua reflexão sobre o conhecimento filosófico aquém e além de Leibniz⁹⁴⁷.

Mais do que acompanhar aqui a análise feita por Ortega das diversas situações da Filosofia, desde a Grécia até ao século XX⁹⁴⁸, e

⁹⁴¹ Cf. *id.*, QF7, ob. cit., p. 342; *id.*, OEF, ob. cit., pp. 384-386 e 433-434.

⁹⁴² Cf. parte I, cap. 5, e, em particular, a n. 492.

⁹⁴³ Precedido pelo de *El principialismo de Leibniz* (dado por Ortega aquando da redacção da maior parte do livro na Primavera e início do Verão de 1947), o título com que foi publicado é também da responsabilidade do autor e foi enunciado em 1952. Mas nada garante que o manteria, se tivesse podido terminar ele próprio o livro, uma vez que essa era uma das decisões que tinha deixado pendente para o que chamava «la hora de la administración» (opondo-a à etapa prévia ou «hora de la inspiración»). Cf. Mariñas, Julián, *Exhortación al estudio de un libro*, in *O*, v, p. 460; correspondência entre Ortega e Mariñas cit. in *id.*, Ortega. *Las trayectorias*, ob. cit., pp. 443 e 445 (a alínea 1 em ambas as cartas).

⁹⁴⁴ Ortega y Gasset, José, *IPL*, ob. cit., p. 63.

⁹⁴⁵ Ortega refere-se, sobretudo, à ordem lógica das proposições. A sua verdade pode, ou necessitar de fundamento (caso das proposições que são *consecuências* ou *principios relativos* e temos a *verdad: como razão ou prova*), ou, pelo contrário, ser evidente (caso dos *principios principios* ou *absolutos* e temos a *verdad: como evidencia*). Cf. *ibid.*, pp. 66-69 e 89.

⁹⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 64.

⁹⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 64-65 e 89.

⁹⁴⁸ Cf. *ibid.*, §§ 4 e segs.

a ilustração que vai realizando de diferentes filosofias⁹⁴⁹, importamos sublinhar esta tese assumida a poucas páginas do início do livro: «toda filosofia inovadora — empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía — descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido.»⁹⁵⁰ A palavra *método*, que suscita interessantes observações de Ortega neste e noutros textos⁹⁵¹, exige do autor um esclarecimento que a reforça, que acentue nela o significado da novidade inclusivamente no que se entende por *pensar*. Por conseguinte, a diferença primordial entre uma filosofia e as restantes não está tanto no que nos diz do Ser, mas no *seu dizer*, na sua *linguagem intelectual* ou *modo de pensar*. A consequência que Ortega daí infere não poderia ser mais explícita e afigura-se-nos muito importante até para a avaliação que fazamos do seu próprio pensamento: «Este emparelhamento entre certo modo de pensar y cierta idea del Ser no es accidental, sino que es inevitable. Por lo mismo, no tiene importancia que una filosofía haga constar o no el método con que opera.»⁹⁵² O que sim já é grave é que «mirando al trasluz una filosofía no veamos claramente, como en filigrana, cuál es su 'modo de pensar'»⁹⁵³.

Expressas as justificações e as reservas preliminares indispensáveis, Ortega parte então para a compreensão das novidades introduzidas por Leibniz no domínio do conhecimento. Tem, para isso, de delimitar a época da Filosofia em que o alemão emerge, de se referir ao extraordinário significado da Álgebra na evolução moderna da Matemática, ao primeiro passo dado por Descartes na criação da Geometria Analítica e, seguidamente, de reflectir sobre o pensamento lógico. O conceito, com a sua *lógicidade* e a sua *veracidade*⁹⁵⁴, surge como inevitável objecto de análise, primeiramente em geral, depois como a interrogação sobre o seu lugar no modo de pensar aristotélico-escolástico. Este último estudo, em particular, alarga-se por muitas páginas que especificam a enorme dívida (em vantagens

⁹⁴⁹ Esses são, em resumo, os aspectos de que se revestiu o «amplíssimo rodeo» anunciado por Ortega como base necessária para compreender a atitude de Leibniz perante os princípios. Cf. *ibid.*, p. 69.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁵¹ Cf. ex., *ibid.*, p. 102; *id.*, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, ob. cit., p. 406; *id.*, OEF, ob. cit., pp. 359 e 417.

⁹⁵² *Id.*, IPL, ob. cit., p. 70.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁵⁴ A respeito destas duas *caras* do conceito cf., sobretudo, *ibid.*, § 10, pp. 103-105.

e em limites) de toda a teoria dedutiva pré-cartesiana a Aristóteles⁹⁵⁵. Este filósofo é, segundo Ortega, o grande pilar do modo de *pensar coisista* dos antigos, assim como Descartes representa a primeira pedra no modo de *pensar matemático* característico dos modernos e que a ciência definitivamente incorporou⁹⁵⁶. Embora referido como um dos maiores filósofos de todos os tempos⁹⁵⁷ em quem «hasta el error y la insuficiencia llevan siempre dentro luz»⁹⁵⁸, Aristóteles surge como patrono de um pensamento subordinado às coisas sensíveis, das quais se parte e extrai, por abstracção *comunitista*, conceitos constituídos pelo que em cada uma delas há de *comunitário* com outras⁹⁵⁹. O mesmo tipo de abstracção volta a exercer-se sobre esses *conceitos sensíveis* ou *espécies* para encontrar o que também entre eles há de comum, ou seja, o *género*. Ser género e ser espécie traduzem, portanto, relações entre conceitos, relações de ordem lógica. O Estagirita, porém, subjugado pelo princípio de que é nos sentidos que o Ser se torna presente⁹⁶⁰, toma os correlatos como coisas independentes da relação e, por isso, fica aquém das possibilidades que a sua descoberta do problema da realidade do *ente* poderia ter aberto, se tivesse pensado de forma consequente a ana-

⁹⁵⁵ Cf. *ibid.*, §§ 11-20, pp. 105-221. Um comentário satisfatório do conteúdo destes parágrafos riquíssimos excederia todos os limites deste nosso trabalho. Alain Guy, no seu livro *Ortega y Gasset, Critique d'Aristote*, realiza uma análise minuciosa para a qual é oportuno remeter. Sem deixar de pôr em causa múltiplas afirmações, concepções e posições de Ortega, o conhecido hispanista — professor em Toulouse — repassa *La idea de principio en Leibniz* em tudo quanto diz respeito à dedutiva pré-crítica. Depois de uma longa e pormenorizada interpegação ao filósofo espanhol conclui: «Si, donc, Ortega nous apparaît, en dernière analyse, comme un historien de la philosophie parfaitement valable, encore que très personnel, c'est qu'il a su aussi, dans un même mouvement, être un cohérent philosophe de l'histoire, qui a interprété en une vue largement synthétique, tout l'ensemble du devenir occidental, en marche vers 'toujours plus de lumière' (*Melior Licit!*), pour reprendre le mot de Goethe, le poète-penseur si cher au coeur de José Ortega y Gasset...» Guy, Alain, *Ortega y Gasset, Critique d'Aristote. L'ambiguïté du mode de pensée prépositif, jugé par le rationalisme*, Privat-PUF, s. l., 1963, p. 199. E de modo particular a obra glosada, *La idea de principio en Leibniz*, «accrédite Ortega», segundo Alain Guy, «comme un historien de la philosophie aussi brillant que rigoureux, conséquent avec lui-même et supérieurement informé». *Ibid.*, pp. 12-13.

⁹⁵⁶ Cf. Ortega y Gasset, José, IPL, ob. cit., §§ 21-24, pp. 222-247.

⁹⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 240.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 154.

⁹⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 147.

⁹⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 257.

logia. Por seu turno, Descartes apercebeu-se do valor peculiar dos termos de uma relação e, ao tomá-los propriamente como correlatos, liberta-se do *coisismo* aristotélico e das limitações subsequentes em que a escolástica se enredou por completo ⁹⁶¹.

As posições orteguianas estão no mínimo latentes ao longo de todo o livro e patentes nalguns casos fundamentais, como os da concepção do *mundo* como conexão das coisas segundo a *perspectiva pragmática* que têm na vida de cada um de nós ⁹⁶², do carácter de *destino* das balizas espaço-temporais do homem ⁹⁶³ e da raiz humana das ideias que impede a sua transplantação de um povo para outro, de uma época para outra ⁹⁶⁴. Estas teses aparecem entremeadas com a análise do aristotelismo através da qual Ortega chega à modernidade. Quanto ao modo de pensar de Descartes — com as exigências do seu método que viriam a caracterizar a ciência posterior —, ele serve à reflexão orteguiana como ocasião para definir a Filosofia por oposição às *crenças*. Estas e a respectiva doutrina, que referimos anteriormente ⁹⁶⁵, recebem agora nova luz, em virtude da distinção entre «ideomas» e «draomas».

«Llamo ideoma», escreve Ortega numa nota muito esclarecedora, «a todo pensamento (cuya expresión tendrá que ser una posición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explicita un dogma (opinión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero en tanto que lo enunciarnos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo.» ⁹⁶⁶ Ainda que não se reduza à *Annahme (assunção)* que Meinong contrapôs a juízo no domínio meramente lógico, «ideoma» tem em Ortega a acepção de *pura ideia* resultante de dela se ter amputado a ligação ao ser humano que a sustenta. A primeira vista uma filosofia parece um *puro sistema de ideomas*, se for vista como um conjunto de enunciados alheios ao tempo e ao espaço; nesta perspectiva o filósofo seria apenas um suporte de um dizer abstracto. Cada filosofia — como todo o *dizer* — tem, no entanto, para além do *díctum*, um plano latente que os próprios «ideomas» expressos implicam sem que nem mesmo o filósofo se aperceba disso. Logo, na base do que ele afirma, ou nega com aparente neutralidade está a realidade por si vivida, os «draomas» na designação que aparece em *La idea de*

⁹⁶¹ Cf. *ibid.*, § 23, pp. 236-240.

⁹⁶² Cf. *ibid.*, pp. 160 e 234-235.

⁹⁶³ Cf. *ibid.*, p. 182.

⁹⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 214-215.

⁹⁶⁵ Cf. parte II, cap. 5.

⁹⁶⁶ Ortega y Gasset, José, *IPL*, ob. cit., p. 258, n. 2.

principio en Leibniz como sinónima da de *crenças* ⁹⁶⁷. Uma filosofia íntegra, então, um sistema de «ideomas» e, de modo subjacente como seu subsolo, elementos invisíveis do plano do vivido em que o filósofo está ou é.

Contudo, enquanto investigação dos autênticos princípios, o filósofo obriga-se a exumar aqueles supostos, usados mecânica e arbitrariamente. «Esta faena de denunciar presuntos princípios no es solo una de las ocupaciones del filósofo: es el alfa y el omega de la filosofía misma.» ⁹⁶⁸ Sabemos já a função primordial que Ortega, na sua concepção de Filosofia, atribui à *divida* ⁹⁶⁹, pelo que, em vista do *radicalismo* da busca dos primeiros princípios ⁹⁷⁰, se entende facilmente, quer a afirmação do carácter universal da *dúvida* — por corresponder ao problema filosófico, ele mesmo universal ⁹⁷¹ —, quer a conclusão de que *seni ella não há filosofía* ⁹⁷². O filósofo é, pois, no momento inicial da sua actividade um *incrédulo*, alguém que *não crê* ou que *crê que não crê* ⁹⁷³.

Por tudo isso, a sua atitude tem, no começo, algo de *dramático*: quando, por razões históricas, o que tomávamos por seguro perde a firmeza e a Realidade se torna num imenso enigma, o filósofo sente a angústia de um náufrago, ou seja, espelha profundamente um dos aspectos essenciais que encontramos na raiz da própria vida humana ⁹⁷⁴. Mas esta tem também para Ortega uma faceta *desportiva, jovial e festiva* ⁹⁷⁵ que se reflecte, como tal, na Filosofia,

⁹⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 258-259.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 261.

⁹⁶⁹ Cf., ex., parte II, n. 876.

⁹⁷⁰ Cf. parte II, n. 946; *id.*, *IPL*, ob. cit., pp. 280 e 282-285.

⁹⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 265.

⁹⁷² Cf. *ibid.*, p. 293. «La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella.» *Ibid.*, p. 312.

⁹⁷³ Consequentemente, a sua filosofia vai surgir como — diz Ortega — *ortopedia da crença fracturada*. Cf. *ibid.*, pp. 261-262.

⁹⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 293-296.

⁹⁷⁵ Em toda a sua vida, inclusive portanto na sua filosofia, Ortega revelou uma forte tendência — por nós ilustrada sempre que foi oportuno anteriormente — no sentido de acentuar os aspectos favoráveis do viver, seja em termos da expressão de expectativas pessoais, de análise de situações concretas, ou de teorização da *realidade radical*. Eugenio Frutos, num artigo de 1957 (quando não tinham sido ainda publicadas obras fundamentais como *El hombre y la gente*, *La idea de principio en Leibniz* e *Origen y epítogo de la filosofía*), afirma até que «Ortega es maestro en sacar conclusiones optimistas de premisas pesimistas», conclusões que fazem esperar um futuro positivo e permitem considerar «jubilosos» a sua posição. Frutos, Eugenio, «La idea del hombre en Ortega y Gasset», in *Revista de Filosofía*, Madrid, ano XVI, n.º 60-61 (1957), pp. 84-85 e 85, n. 140.

conforme disse mais do que uma vez em «¿Qué es filosofía?»⁹⁷⁶ Com sentido idêntico, mas num contexto de clara demarcação de Heidegger e de todo o *Existencialismo*⁹⁷⁷, o autor reafirma em *La idea de principio en Leibniz* que no estrato mais básico da vida há, junto à angústia, ao desespero e a outras inumeráveis facetas, «uma infinita alegria deportiva que leva entre outras coisas al gran juego que es la teoría, y especialmente, su superlativo — la filosofía»⁹⁷⁸.

Perante a unidade radical de aspectos antagónicos que integram a vida humana, é evidenciando umas vezes certo mau humor⁹⁷⁹, outras o entusiasmo de um *descifrador de enigmas*⁹⁸⁰ que cada filósofo empreende a interpretação do Universo em cumprimento do seu íntimo imperativo de autenticidade. Ortega, não obstante a sua recusa explícita das definições melodramáticas do filosofar, defende ser este uma *obrigação*, que o filósofo apenas assume se der conta — na precisa acepção de *dar razón* — dos problemas mais profundos que a realidade coloca. Não se trata para ele de assegurar uma solução para esses problemas, tanto mais que pode até acontecer que eles não sejam solúveis⁹⁸¹; por outro lado, não basta o *engagement* preconizado pelas tendências existencialistas, porque, apesar do vínculo entre Filosofia e vida, esta por si só não revela o

⁹⁷⁶ Cf. Ortega y Gasset, José, *QF7*, ob. cit., pp. 344-345, 347 e 388.

⁹⁷⁷ Cf., sobretudo, *id.*, *IPL*, ob. cit., pp. 296-303 e 314-315.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 296. Cf. *ibid.*, p. 297, e § 32, pp. 305-316.

⁹⁷⁹ «Ninguna idea preexistente, o poco menos, ningún tópicos de los que 'encuentra ahí' establecidos en su contorno social, le *va* suficientemente. Todos le parecen mancos o vagos o insólidos. Llega en esto a la hiperestesia — a no poder creer, usar, vivir sin más, ninguna idea recibida sobre tema alguno importante. De aquí el mal humor contra el vulgo característico de los filósofos [...]» *Ibid.*, p. 293.

⁹⁸⁰ «Hay en el teorizador, sobre todo en su forma prominente que es el filósofo, una fruición de 'descifrador de enigmas': en que, por lo pronto, pierde el enigma todo el carácter patético que *per accidens* puede envolver y lo empareja con el jeroglífico, la charada y las palabras cruzadas.» *Ibid.*, p. 307. Um problema teórico é para Ortega, portanto, ocasião para *jogar* um jogo sério — cf. parte II, n. 734 — e ao salientar que o essencial numa teoria são as regras de cujo cumprimento depende o valor de verdade — cf. Ortega y Gasset, José, *IPL*, ob. cit., p. 306 —, o filósofo espanhol revela-se em considerável proximidade à concepção que Thomas S. Kuhn, a partir de *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago, 1962), defendeu a respeito do trabalho dos cientistas nos períodos de *ciência normal*.

⁹⁸¹ Cf. Ortega y Gasset, José, *IPL*, ob. cit., p. 83. «La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas.» *Ibid.* «[...] lo ineludible en ella no es el logro, sino el intento.» *Ibid.*, p. 280. Cf. *ibid.*, pp. 282-284.

que é a verdade. Do que se trata sim é de *demonstrar a verdade para, graças a isso, poder viver autenticamente*⁹⁸².

O texto disponível de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, que Ortega ainda não tinha terminado quando a morte o surpreendeu, não chega a retomar a referência ao filósofo nascido em Leipzig, cujo pensamento conhecia bem como certifica o discurso «Del optimismo en Leibniz»⁹⁸³, preparado para o XIX Congresso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Todavia, o que Ortega nos deixou sob aquele longo título representa muito mais do que este faria crer, conforme inicialmente antecipámos, procurando, em seguida e de maneira sucinta, ilustrá-lo. É como se o livro inacabado continuasse a prometer um desenvolvimento que de certo o enriqueceria ainda mais, sem lhe ser, contudo, imprescindível. Ortega revela-nos nele os momentos cruciais da história da Filosofia, assim como a justificação última e plenamente filosófica do seu próprio *modo de pensar*. Toda a caracterização do filosofar e dos restantes temas que no caso constituem o miolo da filosofia — da *sua* filosofia —, sai da aparente dispersão por numerosos escritos, confluindo num livro maduro. Ele permite atestar o cariz sistemático do pensamento de Ortega; a sua posição relativa no quadro das grandes tendências da reflexão contemporânea; a originalidade de um método intelectual que não poderia ser apresentado *a priori*, porque isso contrariaria o seu carácter vital e histórico.

Embora do ponto de vista da nossa investigação nos importasse mais sublinhar as ideias orteguianas do que o respectivo modo de pensar e apresentar, a verdade é que este e aquelas estão essencialmente imbricados. É forçoso, para compreender o alcance de uma tese, perceber cada uma das categorias nela empregues e estas, por sua vez, só se compreendem se virmos como a meditação as vai usando, aguçando em círculos de fecundidade exponencial. Na impossibilidade de uma única obra nos expor o conjunto dessas categorias e teses do filósofo madrileno, necessitamos, em virtude da articulação que a sua metodologia lhes impõe, de acompanhar os momentos principais da sua expressão e encontramos, qual recompensa do esforço exigido, o todo do sistema sustentado pela pessoa do seu autor. Os propósitos sistemáticos desde cedo arrogados em termos formais concretizam-se na análise do objecto filosófico primacial, ele mesmo de índole sistemática patente nos requisitos gnosiológicos da sua historicidade. O que Ortega consi-

⁹⁸² Cf. *ibid.*, p. 316.

⁹⁸³ Cf. *id.*, «Del optimismo en Leibniz», apéndice in *IPL*, ob. cit., pp. 325-351.

derou falar à Fenomenologia⁹⁸⁴ era-lhe proporcionado pela ligação entre a sua *vontade de sistema* e a Vida sobre a qual *tinha de pensar para viver*. Recusando, consequentemente, a doutrina de Husserl no que tem de afirmação da consciência absoluta, o filósofo espanhol mantém-se, porém, próximo do autor de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie* no que diz respeito às exigências de rigor que no método fenomenológico podia, em todo o caso, respigar. As virtudes da *intuição* husserliana, presentes no momento em que a sua divulgação mal tinha começado⁹⁸⁵, reforçariam um programa filosófico diferente, construído para além, quer da fobia irracionalista que inviabiliza toda a objectividade, quer da fobia neokantiana que esteriliza de valor fáctico todos os actos cognoscitivos.

Segundo Ortega, o conhecimento da Realidade, irrecusável para qualquer ser humano de vida autêntica, surge ao intelectual como um imperativo através de cujo cumprimento prova estar, ou não *em forma*. E aos filósofos — de quem o rótulo de *intelectuais* diz muito pouco —, a missão que lhes cabe é comparável à arte da caça, tal como esta é caracterizada no *Prólogo* a «*Veinte años de caza mayor*», *del conde de Yébenes*⁹⁸⁶.

Uma entre outras possíveis actividades humanas à partida, a caça vai-se definindo, ao longo desse prólogo de 1942, enquanto ocupação escolhida pelo homem e capaz de lhe proporcionar felicidade. O autor ilustra-a historicamente como um privilégio que requer destreza, fundada na educação da coragem e da disciplina. A caça, deste ponto de vista, revela-se um *hacer*⁹⁸⁷ com lugar no grupo dos realizados por *esfuerzo desportivo* ou *supérfuo*, o que lhe confere desde logo a maior dignidade⁹⁸⁸. Tem, portanto, sentido perguntar

⁹⁸⁴ Cf. parte II, n. 153.

⁹⁸⁵ Cf. parte II, cap. 1.

⁹⁸⁶ Cf. parte I, n. 467.

⁹⁸⁷ «[...] todo lo que se hace, se hace para algo y por algo; estos dos ingredientes definen el hacer y gracias a ellos existe en el universo pareja realidad. Enorme error es confundirla con lo que suele llamarse actividad: el átomo que vibra, la piedra que cae, la célula que prolifera, actúan pero no 'hacen'.» *id.*, *Misión del bibliotecario*, in OC, v, p. 231. «El hacer [...] se compone de los factores [...]: 1.º, el ejercicio efectivo de una actividad que el hombre posee; 2.º, la voluntad de ejercitarla o quererla.» *id.*, *La razón histórica* (Lisboa, 1944), in OC, XII, p. 278. Portanto, nem toda a *actividade* é propriamente um *hacer* ou acção humana em sentido estrito. Cf. *id.*, *Prólogo a una edición de sus Obras*, in OC, VI, p. 348; *id.*, *Uma vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual*, in OC, IX, p. 733.

⁹⁸⁸ Cf. parte II, cap. 3.

em que consiste profundamente a acção venatória, ou seja, deixando à margem tudo aquilo que não a constitui na sua *mesmidade* ainda que a ela se ligue⁹⁸⁹. Procurando uma resposta, Ortega toma a relação entre caçador e caçado ao nível vital que lhe corresponde e mostra numa análise magistral, insubstituível por qualquer comentário, que o homem, na função de perseguidor de uma presa, *renuncia à sua supremacia*⁹⁹⁰ e, para poder ser caçador, precisa da peça a caçar e de situar-se na paisagem onde a habitual calma cede lugar a uma *vibração universal*⁹⁹¹. O que se passa no cenário de caça — as transformações que nele ocorrem determinadas pelos movimentos dos animais, dos sons, da atenção e da tensão produzidas — é narrado por Ortega nalguns parágrafos demasiado longos para reproduzirmos, mas de uma mestria incomparável⁹⁹². Sob o sugestivo subtítulo «De pronto, en este prólogo, se oyen ladridos», demonstra como a linguagem pode dizer a realidade nas diversas perspectivas que a integram, se se usarem as metáforas adequadas, rigorosas e capazes de actualizar a vivência em cada um dos seus destinatários.

Assim, o prólogo não nos dá apenas uma das figuras de que a vida humana se reveste quando, envolvido numa prática que no essencial é a mesma que herdou dos seus antepassados mais longínquos, o homem faz uma espécie de *féries de humanidade*⁹⁹³; ele dá-nos também um exemplo da aplicação do método preconizado por Ortega para *descobrir a verdade* (que se esconde por detrás das múltiplas formas que a vida assume), para *desvelar* ou *verificar* o real, mediante a vivência ou revivência que só a *razão vital e histórica* provoca. Por outro lado ainda, uma reflexão cuidada sobre a caça permite entender a imagem, que Platão e S. Tomás de Aquino tornaram clássica, do filósofo como um caçador.

Ortega confirma que «en efecto, sólo piensa de verdad quien ante un problema, en vez de mirar sólo por derecho, hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte»⁹⁹⁴. «Pensar de verdad», «problema», «mirar», «tópico», «inercia mental», «alerta»,

⁹⁸⁹ Cf. Ortega y Gasset, José, *Prólogo* a «*Veinte años de caza mayor*», *del conde de Yébenes*, in OC, VI, pp. 433 e segs.

⁹⁹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 439-440.

⁹⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 456.

⁹⁹² Cf. *ibid.*, pp. 455-457.

⁹⁹³ Cf. *ibid.*, pp. 476 e segs.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 490-491.

«horizonte» têm em Ortega, sabemo-lo já, um significado próprio. Por isso, a comparação feita nos seus termos mostra-se original e supõe toda a filosofia orteguiana, o que é talvez ainda mais evidente na frase imediatamente seguinte: «Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa.»⁹⁹⁵

Desnecessário será dizer que Ortega, o filósofo, foi um excelente *cazador*. A análise das suas doutrinas, do modo como elas surgem ao longo dos anos, demonstra à saciedade a importância de uma meditação e de um *logos* que se impõem a si mesmos não transgredir a Vida, *terminus a quo* e *terminus ad quem* — nunca definitivamente alcançado — do filosofar.

PARTE III

ORTEGA E O UNIVERSO EDUCATIVO

«La educación no podrá ser nunca una ficción de la naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva e innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa.»¹

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 491.

¹ Ortega y Gasset, José, «El Quijote en la escuela», in *BP*, ob. cit., p. 283.