



RAZÃO HISTÓRICA E RAZÃO VITAL E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO EM ORTEGA Y GASSET

José Mauricio de Carvalho
Doutor em Filosofia
Professor do Departamento de Filosofia da UFSJ
Vanessa da Costa Bessa
Bolsista do PIBIC/FAPEMIG

Resumo: Neste artigo estudamos como o filósofo espanhol José Ortega y Gasset estabelece a razão histórica como uma forma de conhecimento fundamental para completar as investigações que o levaram a identificar a vida como a realidade fundamental a ser examinada e entendida. O artigo procura estudar a compreensão orteguiana de que a razão vital é histórica e que ela é parte da vida que pretende clarear.

Palavras-Chave: Perspectiva. Razão vital. Razão histórica. Conhecimento. Problema.

Abstract: This article examines how the Spanish philosopher Jose Ortega y Gasset establishes the historical reason as a form of knowledge essential to complete the investigations that led him to identify life as the fundamental reality to be examined and understood. The paper studies the demand *orteguiana* understanding that the reason is historical and vital that it is part of life you want to lighten.

Keywords: Perspective. Vital reason. Historical reason. Knowledge. Problem.

1. Considerações iniciais

Quando examinamos o significado do conhecimento para o homem, tocamos em sua inserção no mundo e começamos a investigar como o mundo nos parece ser. Nas filosofias mais recentes, isto é, aquelas que se seguiram ao idealismo alemão, saber como o mundo é passou a significar entender como o fenômeno surge na consciência.

Esse foi o redirecionamento da crítica moderna ao antigo realismo, um esforço para aprimorar o entendimento que formamos do mundo. Deve-se observar que mesmo essas filosofias mais recentes não asseguram o acesso definitivo à verdade sobre o mundo. O aprofundamento dessa compreensão permanece sendo um desafio, e as filosofias contemporâneas se propõem a ampliar a compreensibilidade da subjetividade idealista. O que nos parece uma conclusão possível depois de mais de dois mil e seiscentos anos de tradição filosófica é que nenhuma teoria consegue alcançar a verdade de uma maneira definitiva. Assim, o que o homem formula é uma verdade insuficiente, mas que permite, ainda que provisoriamente, alcançar certezas que o situam no mundo. Elas se mostram no seio da cultura, ligadas à ciência, à religião, à arte, à própria singularidade pessoal. Não se tratam de muitas verdades, mas de verdades mais ou menos completas que nos fornecem balizas para nossa existência. A verdade mais completa não se sustenta em verdades particulares ou parciais, e é dela que a Filosofia pretende falar.

O conhecimento dessa verdade fundamental é um problema antigo com o qual defrontaram incontáveis gerações de filósofos. Durante algum tempo a verdade é vista de certo modo, depois esse modo já não parece adequado. De algum jeito, concebemos objetos, ganhamos intimidade com as coisas, somos por elas afetados. Os filósofos tratam essa apreensão e procuram compreendê-la com os instrumentos que dispõem durante a história, a criação filosófica é temporal e concebe verdades insuficientes, mesmo que tenha em vista uma verdade completa.

Ortega y Gasset, filósofo espanhol, depara-se com o problema do conhecimento e tece considerações muito particulares sobre o assunto. Suas considerações sobre o conhecimento constituem um importante capítulo da filosofia contemporânea. Em sua abordagem a vida parece ser o maior dos desafios a serem enfrentados. A vida mesma escapa à nossa análise, em especial quando a razão dela se distancia. Ortega y Gasset pretende elaborar os elementos de uma razão que brote de dentro do núcleo vital. Ele quis conceber uma razão integrante da vida mesmo, mas acabou precisando enfrentar o significado temporal do conhecimento. A compreensão humana dos problemas se modifica no tempo e Ortega y Gasset assim entende. Para entender esse processo lhe parece importante penetrar no modo de pensar de cada tempo, pois só assim a razão revela elementos importantes.

Este trabalho procura esclarecer como devemos pensar a realidade que fundamenta todo o real e que, segundo a interpretação de Ortega y Gasset, é a vida.

Dedica-se também a mostrar como ele desenvolveu suas ideias, apontar os componentes essenciais de sua análise do conhecimento e, finalmente, proceder a uma avaliação crítica de suas ideias. O principal de sua contribuição é o entendimento de que a razão vital é histórica e que ela é parte da vida mesma que pretende clarear.

2. As raízes da meditação orteguiana nascem no neokantismo

Ortega y Gasset começa a enfrentar os problemas filosóficos, entre os quais o conhecimento da verdade, a partir de sua formação neokantiana, em Marburgo, Alemanha, nas primeiras décadas do último século. Naquela universidade ele teve contato com a filosofia kantiana e com os problemas filosóficos que desafiavam os pensadores daquele tempo. Há cerca de cem anos, o retorno a Kant parecia, para aquela geração de pensadores alemães, fundamental para se investigar o conhecimento humano¹.

A compreensão realista herdada da tradição grega e medieval entende o real independente do sujeito pensante. Em Marburgo, Ortega y Gasset avalia a evolução do pensamento moderno de Descartes a Husserl e considera que muita coisa foi feita para construir uma alternativa à perspectiva realista grega e medieval. Podia-se descansar com as conquistas já obtidas? Não lhe pareceu.

As observações dos filósofos de Marburgo o levaram a perceber que a herança neokantiana não fala do conhecimento de um eu empírico, concreto, mas de uma consciência pura diante do mundo. Pensar é tratar algo como verdadeiro, mas, para se conhecer verdadeiramente, é preciso colocar entre parênteses as proposições singulares sobre este algo, ensinava a fenomenologia que também pretendia naqueles dias, como Ortega y Gasset, revisar o neokantismo. A redução transcendental dos fenomenólogos guarda uma distância temporal da intuição e entre uma e outra atua um eu singular.

¹ Os meandros dessa discussão encontram-se no livro *A problemática do culturalismo*, de Antônio Paim. Nessa obra, Paim estuda a divergência da filosofia de Marburgo concebida pela diretriz filosófica que ficou conhecida como culturalista. Ele investiga os aspectos fundamentais da revisão do kantismo que se processava na Alemanha no início do século passado, inclusive a reação ao pensamento de Natorp, Cassirer, etc, que representam a chamada Escola de Marburgo. Quanto ao culturalismo propriamente dito, explica Paim que ele assume a perspectiva transcendental de Kant “propondo-se solucionar os problemas que Kant deixara em aberto – e não enfrentados pelo neokantismo – acabou criando a possibilidade de estudar toda a cultura, a partir daquele ponto de vista último” (p. 15). Como veremos na continuidade do artigo, o propósito de Ortega y Gasset foi parecido ao dos culturalistas: revisar o legado de Marburgo e a fenomenologia. Os caminhos seguidos é que foram diferentes.

Ortega y Gasset entende que a redução transcendental é também é difícil porque não há como deixar de lado, de maneira perfeita, tudo o que somos. E há mais problema, quando se foca a investigação no sujeito humano ele se mostra como temporalidade. Na compreensão de Ortega y Gasset, o sugerido pela fenomenologia não é suficiente para considerar a historicidade da consciência, pois o procedimento fenomenológico tira o foco da vida mesma que é, no seu entendimento, a realidade radical a ser elucidada. É isso o que nota Julian Marías, um dos conhecedores mais destacados do raciovitalismo orteguiano. Ele explica que Ortega y Gasset queria ir além da fenomenologia para alcançar a vida mesma: “A fenomenologia, afirma, quando a pensamos a fundo, descobre-nos sua última raiz errônea e nos deixa fora dela, além dela, instalados não na consciência, porque a rigor consciência não existe, mas na realidade radical que é a vida” (2004, p. 500). Por caminhos diversos, culturalistas, raciovitalistas e existencialistas procurarão revisar a fenomenologia e o neokantismo para pensar a consciência transcendental na existência concreta.

O que Ortega y Gasset espera é aprimorar as conclusões do neokantismo e da fenomenologia, colocando-as na direção da vida, que é parte do real. Sem isso, não se chega ao significado da oposição entre a consciência e mundo. Entende-se como mundo não só a natureza, mas tudo o que é produzido pelo homem na cultura². A posição adotada pelos primeiros fenomenólogos e culturalistas será corrigida por Miguel Reale ao reposicionar a cultura dizendo que sem ela a natureza e os valores não teriam sentido. Isto significa que o pensamento culturalista acabou modificando aquele problema do neokantismo identificado por Ortega y Gasset, ainda que de uma forma diversa da que ele fizera. O que o filósofo espanhol espera superar é a teoria do conhecimento neokantiana concebida em Marburgo, pois entendia que ela se mantinha afastada da vida. Em contrapartida, espera propor uma forma de conhecimento que não perca o vínculo com a vida. Esse é o assunto de diversos ensaios orteguianos comentados abaixo, nos quais afirma que a realidade radical da verdade não pode se afastar da vida sob pena de se tornar ilusória e absurda.

² A posição culturalista será aperfeiçoada por Miguel Reale. O filósofo brasileiro procura superar as posições dos filósofos alemães, chegando à nova conceituação de cultura apresentada na sua *Introdução à Filosofia*. Ali afirma (1989): “os valores não se confundem com os objetos culturais, que são objetos derivados e complexos, representando uma forma de integração do ser e do dever ser, o que significa que a cultura não é por nós concebida, à maneira de Windelband, de Rickert, ou de Radbruch, como valor – a cultura é antes elemento integrante, inconcebível sem a correlação ser-dever ser” (p. 142). Assim pensando, continua fazendo a revisão do neokantismo iniciada pelos culturalistas, trabalho de que também se ocupou Ortega y Gasset.

A solução culturalista para trazer a verdade para a temporalidade foi conceber a historicidade da verdade, concebida por Miguel Reale na trilha dos neo-hegelianos. Ele o fez aperfeiçoando a crítica dos culturalistas alemães à filosofia praticada em Marburgo, que era o mesmo propósito de Ortega.³

A diferença entre as duas soluções é significativa, pois a noção de razão vital e histórica tem muitos aspectos não considerados na abordagem culturalista. Abaixo vamos considerar a proposta orteguiana para entender o conhecimento.

3. O ponto de partida epistemológico: a perspectiva

Podemos começar falando dos estudos de Ortega y Gasset sobre o conhecimento lembrando o ensaio que dedicou a Kant. A formação de Ortega y Gasset em Marburgo o fez conviver proximamente com a filosofia kantiana, conforme ele diz na abertura daquele ensaio: “Durante dez anos vivi dentro do pensamento kantiano: eu o respirei como uma atmosfera, e ele foi minha casa e minha prisão” (1924, p. 25).

A formação em Marburgo contribuiu muito para sua disciplina intelectual, mas ele avaliava que a importância era maior. Não se pode entender o pensamento contemporâneo sem compreender a obra de Kant, avalia Ortega y Gasset. Kant deu lugar especial ao problema do conhecimento porque, no esforço para obter a certeza, conclui que é no funcionamento da consciência que se deve concentrar o esforço filosófico. Ele o diz do seguinte modo: “É uma mente que volta às costas para o real e se preocupa com ela própria” (ORTEGA Y GASSET, 1924, p. 27). Trata-se de um aprofundamento do movimento iniciado no Renascimento, quando o estudo do conhecimento tornou-se prevalente entre as questões filosóficas. O problema é próprio de um novo tipo de homem que surge na modernidade, conforme explica: “Não digo que a filosofia crítica seja um efeito do capitalismo, mas que ambos são criações paralelas de um tipo humano onde a suspicácia predomina” (ORTEGA Y GASSET, 1924, p. 27). E há algo de especificamente germânico nesse novo modo de investigar o mundo, acrescenta Ortega y Gasset. Trata-se de virar as costas ao universo mesmo e enxergá-lo através do eu: “Tudo o que o alemão vê com plena evidência, o vê

³ No artigo toma-se por conjectura aquela forma de conceber uma representação do mundo elaborada por Miguel Reale em *Verdade e Conjectura* (2001). Ali a apresenta como “um pensamento provisório que se busca posteriormente confirmar com novos processos cognoscitivos” (p. 25).

subjetivado e como conteúdo em seu eu” (ORTEGA Y GASSET, 1924, p. 34). O voltar as costas ao universo significa também pensar o mundo como extensão do eu. Assim, na raiz do kantismo temos um modo germânico de ver o mundo⁴: “Esta sensação de cósmico pavor fez, desde Kant, a filosofia alemã deixar de ser filosofia do ser e se converter em filosofia da cultura” (ORTEGA Y GASSET, 1924, p. 43).

A investigação sobre o conhecimento nos coloca diante da posição raciovitalista do autor. O ponto de partida da meditação raciovitalista é a noção de perspectiva com a qual o filósofo trata o acesso à verdade. Como já indicamos: “O que pensamos como real, uma pedra ou uma árvore, não se forma independente de mim [...] É o meu viver que oportuniza que a pedra e a árvore sejam tais como representação” (ORTEGA Y GASSET, 2004, p. 64). O assunto foi inicialmente considerado na meditação preliminar das *Meditaciones del Quijote* (ORTEGA Y GASSET, 1914), livro em que o filósofo relata o contato com as árvores que cercam o mosteiro *El Escorial*. Ao referir-se a elas, diz que as árvores que nos aparecem integram o bosque, mas que não se tem propriamente o conhecimento do bosque quando se observa cada árvore. O bosque mesmo permanece oculto, sua realidade é mais profunda que aquela revelada em suas partes.

Tal forma singular de olhar o mundo é a maneira que temos para chegar à verdade, construir do mundo uma perspectiva pessoal. Pouco tempo depois explicita seu entendimento de conhecimento pessoal do mundo quando afirma em *Verdad y Perspectiva*: “o ponto de vista individual me parece o único desde o qual se pode olhar o mundo e sua verdade” (ORTEGA Y GASSET, 1916, p. 18). Disso segue a responsabilidade insuprimível de cada homem de buscar a verdade a que tem acesso de forma privilegiada, numa perspectiva a que deve se manter fiel, segundo explica: “aspiro contagiar aos demais para que sejam fieis cada qual a sua perspectiva”(idem, p. 20). A fidelidade à própria perspectiva é um aspecto do viver em sociedade que faz parte da circunstância do homem, já o dissera nas *Meditaciones*. É que sendo fiel a uma perspectiva se pode contribuir para a verdade de certo grupo, como explica em *Ideas sobre Pio Baroja*. Nesse ensaio, associa a perspectiva com a qual vemos a verdade do mundo “a um imperativo de verdade e uma como que repugnância ao fantasmagórico” (1910, p. 74). A parte do mundo que se apresenta na perspectiva é algo que se mostra na

⁴ Embora seguindo um caminho diferente dos utilitaristas, conforme observa Javier San Martin (2000): “a filosofia de Ortega y Gasset é antes de tudo uma filosofia da cultura” (p. 157).

consciência, ele esclarece em *Consciencia, objeto y las tres distancias de este*: “toda visão é visão de algo, toda imagem imagina algo, em todo juízo julgo algo” (1915, p. 62). Nesse sentido, ele se mantém fiel a sua formação fenomenológica e neokantiana de que conhecer é conhecer algo. Esse algo parece querer se dar a conhecer, afirma em *Los Hermanos Zubiaurre*: “A vida do mundo parece consistir em um formidável afã lírico, em uma indômita vontade de expressar o que há em todo ser” (1920, p. 267).

Dois assuntos presentes nos ensaios acima mencionados ganham uma abordagem mais trabalhada em *El origen deportiva del Estado* (1924) e *Dios a la vista* (1926), os planos de verdade e o compromisso de buscá-la. No primeiro texto a questão da perspectiva se expressa em planos de verdade, isto é, trilhas distintas para chegar a ela. Essas trilhas levam a verdades mais ou menos completas, como esclarece: “A verdade científica é uma verdade exata, porém incompleta e penúltima, que se integra forçosamente em outra espécie de verdade, última e completa, ainda que inexata, a qual não haveria inconveniente em chamar de mito” (1924, p.608).

A verdade mais completa é a que se relaciona com a vida, ainda assim ela é total, o que indica a importância de olhar para outras perspectivas na mesma ou em outras gerações, buscando entender o esforço da história da filosofia para mostrá-la. Essa verdade mais ampla é diferente do conhecimento tecnológico e utilitário, importante para tratar das necessidades do cotidiano, mas secundário em relação à vida mesma de cada qual. A atividade original e primeira é a vida descrita como “livre expansão de uma energia pré-existente” (*idem*, p. 609). Essa atividade vital o filósofo denomina desportiva, tratando-a como a “mais elevada, séria e importante da vida, e a atividade do trabalho como sendo derivada dela” (*idem*, p. 610). E o filósofo é ainda mais específico na continuidade do texto quando afirma: “vida propriamente falando é só a de cariz desportivo, a outra é relativamente mecanização e mero funcionamento” (*idem*, p. 610).

Em *Dios a la vista*, Ortega y Gasset destaca o caráter histórico do olhar pessoal que cada pessoa dirige ao mundo, dando assim um complemento temporal à perspectiva pessoal das *Meditaciones*. Diz ele que: “cada época é um regime atencional determinado, um sistema de preferências e posições, de clarividências e cegueiras” (1996, p. 494). O regime atencional revela a busca pela verdade primária como tarefa fundamental, como aquilo que o homem não pode deixar de procurar. Trata-se de uma verdade essencial, fundamental, constitutiva, uma forma de conhecimento para a qual

não se pode voltar as costas. Isso significa que não se pode deixar essa verdade de modo algum? Não há como desprezá-la? Ortega y Gasset nos explica que a busca por esta verdade não é automática no livro *En torno a Galileo* (1933). Ele a buscará se for fiel a sua vocação, mas nada assegura que o será.

Um ano antes, no ensaio *Pidiendo un Goethe desde dentro*, a questão já aparece de forma clara. Naquele texto temos explicado o sentido do compromisso com a verdade pessoal e a possibilidade de virar-lhe as costas. Diz o filósofo: “o homem possui uma ampla margem de liberdade com respeito a seu eu ou destino. Pode-se realizá-lo, pode-se ser infiel ao seu destino” (1994, p. 401). Nesse ensaio fica evidente que a procura da verdade de si mesmo, que é a única autêntica, não é automática, mas uma escolha a ser feita. O encontro com a realidade radical, que é a vida de cada um de nós, pode ser abandonada ou rejeitada de muitos modos e em variados momentos. Quando deixamos nossa vocação, mergulhamos na infelicidade. Ortega y Gasset atribui o permanente mau humor de Goethe à infidelidade à sua vocação ou à sua verdade íntima. Então quem não é fiel a si mesmo não está na rota de uma vida boa. O poeta, ele diz de Goethe, é um homem cheio de qualidades especiais que possui “um caráter esplêndido – enérgico, claro, generoso e jovial, porém constantemente infiel a seu destino” (1994, p. 410).

4. Razão Vital

O significado de razão vital começa a surgir nos textos acima indicados onde Ortega y Gasset chama atenção para a perspectiva com que cada um olha o mundo. Como diz Julián Marías em *Acerca de Ortega*, a perspectiva “é a raiz de onde emerge esta Filosofia” (1991, p. 135), referindo-se ao raciovitalismo orteguiano. Dela parte Ortega y Gasset para repensar o significado da razão humana. Nos trabalhos dedicados à vitalidade da razão, o que nosso filósofo observa é algo que está além do sentido pessoal com que a verdade se revela na vida. E o que é a vida para Gasset? É “uma experiência pessoal, livre, circunstancial, e intransferível” (CARVALHO, 1996, p. 85). E como algo que está além de mim se expressa em minha vida? Através de um órgão específico: a razão. Com a razão vital o filósofo, conforme dissemos em *Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual*: “deixa de falar de uma subjetividade desencarnada para, em contrapartida, referir-se ao eu vinculado, inexoravelmente à circunstância”

(2003, p. 40). Esse foi um passo fundamental no pensamento de Ortega y Gasset que associará, a partir da formulação da razão vital, o homem à realidade em que vive.

No livro *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega y Gasset esclarece o significado de razão vital e o vínculo que ela mantém com a verdade. Não faz sentido falar de verdade quando o pensamento está longe da vida, como também não se justifica um vitalismo que não está atento ao pensamento que trata a verdade. Não é o caso de escolher entre vida e pensamento, uma vez que “uma renuncia o que o outro retém” (1923, p. 163). Na avaliação de Margarida Amoedo, o filósofo “preocupa-se com uma concepção de conhecimento que, sendo racional, não perde por esse fato o caráter vital” (2002, p. 298). Essa estratégia de busca da verdade é a sistematização mais clara que o filósofo concebe de uma razão conceitualmente precisa, como sugeria o neokantismo de Marburgo, mas que não se opõe à vida, como lhe parecia ocorrer com ele. Na obra em questão, o filósofo espanhol refere-se ao homem como alguém que está no mundo, está em si, mas que também se relaciona com o que está fora. É o movimento para dentro e para fora que possibilita a emergência do objeto. Assim temos uma relação sujeito e objeto que interage com a realidade, que é base da razão vital. Essa forma de pensar o conhecimento afasta-se não apenas do neokantismo, mas de todo o racionalismo moderno.

Um ano depois do lançamento do livro mencionado acima, no ensaio *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), o filósofo trata ainda mais claramente de sua discordância do racionalismo subjetivista dos filósofos modernos. Ele explica que a razão, em algum momento durante o ato cognitivo, interrompe sua análise e não consegue continuar a tarefa de decompor o real até o fim. O resultado da limitação é que o real seguirá sendo irracional ou conhecido por um procedimento irracional. Ele afirma: “na razão mesma encontramos, pois, um abismo de irracionalidade” (1924, p. 274). As duas soluções possíveis no racionalismo subjetivista são rejeitadas por Ortega y Gasset, para quem a razão vital resolve as dificuldades do racionalismo cartesiano.

5. Razão Histórica

Charles Cascalés explica, em *L'humanisme d'Ortega y Gasset* (1957), que o filósofo espanhol não considera suficiente opor a razão clássica pensada pelos filósofos

àquela que nosso pensador denomina de vital, pois “é preciso perceber a evidência que a vida se torna um pouco transparente apenas diante da razão histórica” (1957, p. 111-2).

Através da razão histórica, o filósofo completa a noção de razão vital no estudo do objeto que escolheu: a vida. Com ela, Ortega y Gasset pensa a vida pessoal no âmbito da diferença de gerações que se sucedem no tempo. É no seio da sociedade que forma uma coletânea de crenças, saberes, leis e técnicas, em cujo meio cada pessoa começa sua vida singular e perfaz sua trajetória única. A ambientação histórica da razão é responsável pelos padrões culturais que adota, pelas crenças que assume e renova, quando as antigas já não mais apaziguam a ânsia de saber a razão das coisas. A razão histórica nos revela então que nosso passado alternou épocas de crise e outras de relativa tranquilidade. É ainda a razão histórica que propicia, através do método das gerações, fazer alguma previsão do que está se constituindo no horizonte da história, olhar a história como mais do que uma sucessão de fatos, perceber, ainda, em que consiste a noção de evolução que não é exatamente a que Hegel propugnou. Vejamos como essa compreensão surge nos textos orteguianos.

No ensaio *Las Atlántidas* (1924), Ortega y Gasset trata a curiosidade humana pelo passado. Ele denomina por *Atlántida* toda cultura que desaparece do horizonte da história sem deixar uma influência palpável em outros grupos. A descoberta de povos que desapareceram sem deixar vestígios culturais foi uma marca do seu tempo. Até então isso parecia coisa impossível de ocorrer. O fato estimulou a pesquisa arqueológica, mas também, diz o filósofo, ensinou a olhar para a história de modo diverso do que fora feito no século XIX. Não se trata de obrigar a história a seguir um caminho indicado pela razão, mas de colocar a razão para acompanhar a trilha da irracionalidade que parece guiar o rumo dos acontecimentos. Nesse sentido, a razão histórica reconhece a necessidade de superar o historicismo do século XIX como o formulado pelo marxismo e o positivismo. Por outro lado, a razão histórica mostra que “outros tempos e povos são diferentes do que é nossa idade e âmbito cultural” (1924, p. 308). Assim, o entendimento da história exige do estudioso “transportar-se de sua própria vida, deixar de lado as convicções e tendências mais radicais do seu espírito. O que é mais evidente para nós, não o foi para o homem da Idade Média” (1924, p. 308). Assim, a história nos pede para mergulhar no que outros tempos produziram, procurando entender suas crenças mais profundas. A verdade emerge daí, se, além da referência direta à vida, tivermos em conta a historicidade do processo, conforme

lembra Margarida Amoedo: “o conhecimento da realidade [...] da realidade radical exige uma razão que, para além de apreender a estrutura da vida, apreendesse a evolução e o funcionamento dessa estrutura” (2002, p. 318).

Refletindo sobre uma razão que passeia pela história, Ortega y Gasset estabelece, de modo singular, a relação entre vida e tempo, história e cultura. Já o dissemos do seguinte modo: “o homem é histórico e vive numa cultura que também o é” (2009, p. 340). Ela lhe recebe em seu seio e o ensina até ser modificada por sua ação. Trata-se de aspecto fundamental do raciovitalismo que completa suas considerações iniciais sobre perspectiva. Esse caminhar intelectual que aparece em *Las Atlantidas* somente se aprofunda nos trabalhos escritos nas últimas décadas de vida, a partir dos anos trinta do século que passou. Os componentes dessa razão, que não deixa de ser vital para ser histórica, é o que esperamos indicar a seguir.

A inserção da razão vital na história foi tema do livro *Entorno a Galileo* (1933). Nele o filósofo examina as transformações da história europeia com destaque para o surgimento da sociedade técnica e científica entre os séculos XIV e XVII, análise que fez acerca da figura de Galileu Galilei. Para Ortega y Gasset, a história vai além dos puros acontecimentos, pois se a tanto ela se reduzisse “o passado humano seria uma radical descontinuidade de fatos soltos sem estrutura, lei ou forma” (1933, p. 18). No livro muitos aspectos da razão histórica indicados nos trabalhos anteriores se explicitam. Ele explica que a vida pessoal muda quando uma civilização praticamente substitui outra, transmudando o modo de viver, crenças, renovando os problemas e teorias. O primeiro aspecto a destacar no exame do tempo histórico é o lado de dentro dos fatos que associa aspectos singulares da vida de cada um aos elementos de seu tempo. Ele diz: “O fato histórico não é, pois, nunca um puro passar e cair, é função de uma vida individual ou coletiva” (*idem*, p.18). A vida pessoal que daí emerge é, “em sua raiz, radical insegurança” (*idem*, p. 32), o que explica porque estamos sempre nos ocupando de criar justificativas que nos dêem segurança. Tais elaborações cognitivas formam o mundo do homem, mas esse mundo é frequentemente abalado durante a história, pois transformações no espaço cultural afetam sua composição. Ele afirma: “Toda mudança no mundo, do horizonte, traz consigo uma mudança na estrutura do drama vital” (*idem*, p. 35). O vínculo entre drama vital de cada um e a ambiência histórica o faz retornar à noção de geração antes mencionada no já citado livro *El tema de nuestro tiempo*, do seguinte modo: “cada vida está submersa em uma determinada

circunstância coletiva” (*idem*, p. 35). Essa noção é ampliada com a meditação sobre coetaneidade, pela qual em um mesmo tempo histórico vivem diferentes gerações com diferentes concepções de vida. Ele menciona três grandes etapas da vida: a jovem, a adulta e a velha, mas as subdivide em cinco períodos de quinze anos para fazer uma análise mais precisa da forma de atuar de cada grupo social. Em cada momento o homem se comporta diversamente, ora contestando o conhecimento já formado, ora criando outros novos e, finalmente, consolidando ideias já pensadas.

Quando se olha o mundo numa perspectiva, não se o contempla vazio de significação: as coisas já possuem uma razão, o homem mergulha num *a priori* cultural cheio de certezas, de valores, crenças, conhecimentos, como se apreende no livro acima mencionado. A razão vital é histórica. O homem está sempre em busca de certezas e essas mudam no tempo. Ortega y Gasset afirma em *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1940) que conhecer é uma forma de buscar ter certeza. Ele afirma: “Pensamento é quanto fazemos, seja ele o que for, para sair da dúvida em que caímos e para chegar de novo a estar no certo” (1940, p. 530). É da certeza que se parte para se falar de verdade pessoal e dela para o entendimento de que conhecer é uma forma de crença justificada que tem por pressuposto a transcendência do mundo em relação ao eu. O que são mesmo as crenças: são elas ideias? Ortega considera que precisamos distinguir umas das outras, pois algumas certezas nós temos sem sequer pensar nelas. Como já dissemos no livro *Introdução à filosofia da razão vital*: “Nelas (nas crenças) nos movemos e construímos nossas vidas. O que entendemos ser a realidade é fruto dessa crença. A vida se efetiva em meio a crenças” (2002, p. 272). É o que Ortega y Gasset quer demonstrar no ensaio *Ideas y Creencias*: “Toda nossa conduta, inclusive intelectual, depende de qual seja o sistema de nossas crenças. Nelas vivemos nos movemos e somos” (1934, p. 387).

As crenças, e aí está o centro da questão, não se estabelecem definitivamente para o homem, elas são históricas, nascem e morrem. Elas permanecem sólidas num determinado momento, são inquestionáveis para uma geração, mas não em outro momento, quando deixam de ser aceitas. O que para uma geração é a crença mais arraigada, para outra pode não ser mais que uma dúvida ou uma crença morta. Isso significa que as crenças são históricas, segundo explica em *Un capítulo de como muere una creencia*, caindo na dúvida ou sendo abandonadas as teses de um tempo já não são crenças propriamente ditas: “Sem colocarmos mais fissuras topamos, desde logo, com

estes três estados de uma mesma crença: quando ela é viva, quando é fé inerte ou morta e quando é dúvida” (1954, p. 721). A aproximação entre crença e história é assunto importante na filosofia orteguiana. A crença é histórica como o é o pensamento, e ele indicou isso em *Apuntes sobre el pensamiento* do seguinte modo: “Todo conceito com pretensões de representar alguma realidade humana leva inclusa uma data” (1994, p. 540).

No livro *História como sistema* (1941), Ortega y Gasset trata a questão que mobilizava os neokantianos de Marburgo nas primeiras décadas do último século: como estudar o homem, uma vez que os métodos usados pela ciência natural não captam o que lhe é fundamental? O filósofo refere-se à natureza como a “interpretação transitória que o homem deu ao que se encontra frente à sua vida. A esta, pois, como realidade radical – que inclui e forma todas as demais – somos referidos”. (1941, p. 31-2). Uma vez que a vida, como objeto de investigação epistemológica, necessita de um aparato metodológico próprio, Ortega y Gasset aprofunda o sentido de razão histórica com a qual espera superar os problemas indicados pela singularidade dos estudos sobre o homem. A vida do homem é o que ele faz a partir dos aspectos interiores, que o pensador trata como vocação e dos outros aspectos da circunstância. O “vivendo” é que é objeto da razão histórica, porque a vida mesma é a atividade contínua. A vida não é um ser fixo, no sentido das essências concebidas pelos gregos antigos, mas algo em movimento que não se limita a repetir o que já foi. A existência humana contempla o que se vive como já vivido, mas o passado revisto vai se modificando e deixando de ser o que é. É essa compreensão que leva o filósofo a dizer que o homem não tem natureza, mas história, ou melhor, entender que a natureza do homem é ser histórico: “a natureza é formada de coisas, a história – como *res-gestae* – do homem” (*idem*, p. 41). O assunto foi retomado no ensaio de 1944, denominado *A razão histórica*, onde ele reafirma: “o homem não tem natureza, mas tem história” (1944, p. 329). Com a afirmação, Ortega y Gasset quer se referir ao homem como aquele que se faz, e este fato aponta o sentido de sua compreensão. É a história que é capaz de revelar o que o homem é, fora dela não se compreende um ser formado por experiências temporais que vive num espaço coletivo igualmente histórico. Assim, Ortega y Gasset considera, no ensaio mencionado, que o homem precisa libertar-se de uma razão experimental e física para usar a razão histórica – e conclui: “o homem necessita de uma nova revelação e essa só pode vir da razão histórica” (*idem*, p. 330).

O sentido profundo de razão histórica foi aprofundado em uma obra importantíssima editada alguns anos antes do ensaio *Un capítulo de como muere una creencia*. O livro denomina-se *La Idea de principio em Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947). Ele foi escrito no verão de 1947, em Lisboa. Nele, o filósofo aprofunda o historicismo raciovitalista já indicado em *Las Atlántidas*, aplicando-o para solucionar questões de epistemologia e lógica de modo único em sua extensa obra. Daí a importância do livro, essencial para quem se debruça sobre as questões epistemológicas do raciovitalismo.

Ortega y Gasset começa examinando o conceito de experiência, que é básico para a ciência moderna, e que se torna assunto central da filosofia durante a modernidade. No livro, compara a forma moderna de pensar o mundo, representada pelas ideias de Descartes e Leibniz, com a maneira tradicional utilizada séculos antes por Aristóteles e Euclides. Também aprofunda a noção de crença ligada à visão de mundo presente nas diferentes gerações que se sucedem no tempo.

A referência a Leibniz, que dá título ao livro, deve-se ao fato do pensador alemão ser, por excelência, um filósofo de princípios, ou de fazer com maestria o que todo filósofo espera realizar: propor princípios que forneçam certezas para pensar o real. O estudo de Leibniz e o confronto de suas teses com Aristóteles pedem que se separe o aristotelismo mesmo das suas interpretações escolásticas. Ortega y Gasset entende que os princípios construídos num certo tempo cristalizam uma concepção de mundo e que essa solidificação é a base das crenças que mostram a forma de pensar de certo tempo.

Antes de prosseguir o esclarecimento do que são as crenças, o autor espera mostrar um aspecto fundamental de seu pensamento historicista. Separar o que propõe uma escola de suas versões posteriores. Tome-se, como exemplo, o que ocorreu com o aristotelismo. Os escolásticos não eram capazes de penetrar na circunstância em que se formou o modo de pensar dos gregos. Dito de outra forma: “Os frades da Idade Média recebem a filosofia grega, porém eles não recebem, claro está, os pressupostos, as peripécias históricas que obrigaram os gregos a criar a filosofia” (1947, p. 215). A escolástica foi uma espécie de recepção de ideias desconectadas da realidade histórica em que foram pensadas e isto é uma tragédia na avaliação orteguiana. O filosofar não pode ser separado dos desafios e crenças de certo tempo. Ortega y Gasset denominará escolásticas todas as tentativas existentes ao longo da história da filosofia para reproduzir elaborações filosóficas fora do contexto em que foram concebidas. Ele diz a

título de exemplo: “a Ontologia é uma coisa que se passou aos gregos, e não pode voltar a se passar a ninguém” (1947, p. 217).

A evolução do aristotelismo produziu, no decorrer da história, outro problema que Descartes e Leibniz precisaram superar: a aproximação entre o sensualismo e o materialismo. Esse vínculo entre estas teorias assumido pela escola estoica era uma espécie de extensão do aristotelismo e consiste numa crença. O critério de verdade do estoicismo é uma crença usada na relação com o mundo. Quem não tem crença mergulha na dúvida e não há nada mais desalentador que estar em dúvida. Ao tratar da concepção estoica de mundo, Ortega y Gasset descobre que a crença é importante elemento cognitivo de uma pessoa ou geração, mas o que é mesmo uma crença, como ela surge?

A inserção das crenças na concepção historicista de Ortega y Gasset se explicita com os conceitos *ideoma* e *draoma*. Toda teoria filosófica se apresenta em proposições, forma um conjunto sistemático de ideias ou *ideoma*. A filosofia é a reunião de ideias, mas o conjunto de proposições elaboradas por um filósofo tem pressupostos implícitos que ele toma como absolutamente certos. Essas assertivas de fundo não são sequer pensadas porque parecem absolutamente evidentes ao pensador e seus contemporâneos, isto é o *draoma*. O *draoma* não é a crença, mas é o ingrediente dela. Os pressupostos, as verdades vividas e nem sequer pensadas são os componentes das crenças. Mas como a crença se explicita no estudo dos filósofos? Ortega y Gasset assim exemplifica: “As causas mais radicais em que Aristóteles acreditava, isto é, que os sentidos nos mostram verdadeiramente o ser [...] elas estão, não em Aristóteles, mas em toda a vida grega de três séculos anteriores a ele” (1947, p. 259). O *draoma* é, portanto, uma ação vivente ou um ingrediente dela.

Entendida a relação entre o *ideoma* e o *draoma*, deparamo-nos com outro aspecto fundamental do historicismo raciovitalista: a explicação para a origem do filosofar. Quando o filósofo se coloca a pensar e descobrir princípios capazes de conferir entendimento ao mundo, ele responde a problemas vitais que não são desafios puramente cognitivos. As questões do presente já não podem ser respondidas pelas filosofias elaboradas no passado, porque elas já não respondem às necessidades vitais do novo tempo. Assim, o filosofar significa buscar princípios que respondem às necessidades vitais do pensador, uma vez que ele já não encontra na tradição resposta para seus problemas.

Ortega y Gasset considera Wilhelm Dilthey um grande filósofo, porque este intuiu, antes de todos os outros, que era a vida o grande problema a ser meditado naqueles dias. Apesar disto, Dilthey não chega ao núcleo do problema, porque tratou o filosofar como uma disposição natural, e ela é mais precisamente resposta ao desencanto com uma crença. Quando uma crença já não responde aos problemas vitais, ela e o sistema de ideias ao qual se associa são questionados. Diz o filósofo: “Uma ânsia de certeza se apodera do homem, e ele viverá sem sossego, cutucado, em grande perturbação, até que consiga fabricar para a crença fraturada o aparelho ortopédico que é uma certeza” (1947, p. 290).

Podemos chegar a uma síntese do que Ortega y Gasset concebeu sobre o conhecimento recordando parte do epílogo que escreveu para *História da Filosofia* de Julián Marías. No texto que denominou *Origen y epílogo de la filosofía* (1943) afirmou:

O conhecimento é [...] perspectiva, portanto, nem propriamente o ingresso da coisa na mente, como acreditavam os antigos, nem um estar a coisa mesma na mente [...], como queria a escolástica, nem é uma cópia da coisa [...], nem uma construção da coisa como supuseram Kant, os positivistas e a Escola de Marburgo, mas uma interpretação da coisa, submetendo-a a uma tradução como se faz de uma linguagem a outra, diríamos da linguagem do ser, que é muda, à linguagem do conhecer (1943, p. 372).

A razão histórica é ao mesmo tempo um esquema para tratar a vida e uma forma de conhecimento, ou, como diz Jean Paul Borel: “um esquema que vai servir de método de conhecimento” (1959, p. 155). Essa forma de tratar a razão nos mostra a vida do homem é espaço de manifestação da realidade, seu modo de ser é histórico e simultaneamente uma forma de conhecer o real. Para conhecer as coisas dependo não só de minhas experiências pessoais, mas de todo o passado humano. Esse passado se apresenta em cada imagem ou pensamento que elaboro no presente.

6. Considerações finais

O século XX trouxe mudanças significativas na vida cultural que foram sentidas como crise. A razão vital nos mostra que a vida da humanidade contempla

períodos tranquilos e outros de crise. Nos primeiros, os problemas provocam alterações em nossa vida. Nos segundos, é o mundo mesmo que está mudando. Apesar do impacto generalizado na cultura, a crise do último século teve sérias implicações epistêmicas, conforme indicamos em *O século XX em El Espectador de Ortega y Gasset, a crise como desvio moral*:

O desenvolvimento da ciência e tecnologia não propiciou a solução para os problemas humanos como acreditaram os positivistas do século XIX, embora oferecesse outras coisas que eles não esperavam. O conhecimento científico e tecnológico foi utilizado, por exemplo, na produção de armas de destruição em massa, provocando um cenário inimaginável no século anterior. O cientista estava longe de ser um novo sacerdote e a ciência uma nova religião. Outro problema foi a constatação de que o modelo de ciências da natureza que vinha do positivismo era inadequado para as ciências humanas que se estruturavam. Os limites do modelo positivista de ciência foram apontados por Edmund Husserl em *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*. Husserl percebeu que a questão não reduzia a importância da ciência e do seu papel na cultura, mas indicou que a interpretação positivista dela não atendia às necessidades do novo tempo. Uma nova filosofia precisava dar resposta para o século XX, inclusive para dialogar de forma mais adequada com as descobertas recentes da ciência (2010, p. 13/4).

Para o estudo da vida, que é o problema principal que temos de estudar nos dias que vivemos, Ortega y Gasset propõe uma estratégia que renova a razão teórica tradicional, voltando-a para a vida e depois descobrindo seu caráter histórico. É então quando se depara com a história que a razão convertida em método de investigação descobre a historicidade inalienável da condição humana, desvenda os percursos históricos, descobre a tensão interna das sociedades expresso no conflito entre gerações, anuncia o rumo das mudanças que se articula em cada tempo, revela a história como a luta do homem para vencer a morte.

Os estudos de Ortega y Gasset sobre o conhecimento constituem uma das páginas mais ricas, belas e singulares do pensamento contemporâneo. A noção de razão vital e histórica representa uma tentativa bem sucedida de apontar os limites do

hegelianismo, positivismo e representa, adicionalmente, um complemento ao que propunha a fenomenologia.

Neste trabalho, procuramos indicar como Ortega y Gasset estabelece um caminho original para tratar o conhecimento humano, partindo da perspectiva pessoal, razão vital e histórica. Apesar do ineditismo da proposta, suas conclusões tiveram o mesmo propósito do culturalismo: superar os limites inerentes ao movimento de retorno a Kant, que ocorreu no início do século passado. No que se refere à incapacidade da razão analisar a verdade quando ela não brota da vida mesmo, o filósofo não percebeu que o argumento perde muito da consistência quando se identifica a insuficiência da razão para tratar a verdade, como foi feito na fenomenologia existencial. Tenho em conta para a crítica, a título de exemplo, o que Karl Jaspers escreveu sobre o englobante. Aliás, o próprio Ortega fala de uma razão completa, mas insuficiente para contrapô-la às realizações da ciência, tecnologia, artes e outras criações culturais que expressam uma razão precisa, mas derivada. No entanto, perceber os limites da razão para tratar a verdade é mais do que falar de razão insuficiente.

A maior dificuldade presente na discordância orteguiana do neokantismo não está, contudo, na epistemologia, mas no plano ético. Ortega y Gasset não tem claro os problemas que surgem dos atos impulsivos ou instintivos. Como observou Tobias Barreto, os impulsos que vêm da vida não são lógicos, e a cultura corresponde ao sistema de forças originadas para humanizar a luta pela vida. No ensaio *Variações anti-sociológicas* (1887), Tobias Barreto observou que o fato de as ações nascerem dos impulsos vitais não as livram de serem ilógicas, falsas ou inconvenientes⁵. Disso conclui pelo antagonismo entre as escolhas éticas e instintivas, antagonismo que mostra as dificuldades de uma aproximação. Como entender a fidelidade a si mesmo ou à vocação, como dizia Ortega y Gasset para tratar do “compromisso do homem com ele mesmo” (CARVALHO, 2010, p. 114), se ela associa os instintos mais profundos aos procedimentos da razão? O que se passa não é mesmo o contrário, a razão prática é algo que limita as pulsões vitais. Não se trata de negar as forças, mas daí supor uma integração com a razão a distância é enorme.

⁵ Tobias Barreto escreveu no seu ensaio *Variações anti-sociológicas* (1889): “Nada, porém, mais desponderado. Ser natural não livra de ser ilógico, falso e inconveniente. As coisas que são naturalmente regulares, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela maior parte outras tantas irregularidades sociais” (p. 329).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMOEDO, Margarida Isaura Almeida. *José Ortega y Gasset; a aventura filosófica da educação*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2002.
- BOREL, Jean Paul. *Raizon et vie chez Ortega y Gasset*. Neuchateul: Editions de la Baconnière, 1959.
- BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. Rio de Janeiro: Record/INL, 1989.
- CARVALHO, José Mauricio de. Lições de Ortega sobre a vida humana. *Ética e Filosofia Política*. Juiz de fora, UFJF, 1 (1): 81-89, 1996.
- _____. *Introdução à Filosofia da Razão Vital*. Londrina: CEFIL, 2002.
- _____. Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual. CARVALHO, José Mauricio de (organizador). *Atas do Colóquio José Ortega y Gasset*. São João del-Rei: UFSJ, 2003.
- _____. Vida e valores na filosofia da razão vital de Ortega y Gasset. In: CARVALHO, José Mauricio de. *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, EDUFSC, 43 (2): 331-345, 2009.
- _____. A problemática ética em *El Espectador* de Ortega y Gasset. *Ethic@*. Florianópolis, 9 (1): 111-125, 2010.
- _____. O século XX em *El Espectador* de Ortega y Gasset: a crise como desvio moral. *Argumentos*. Fortaleza, Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2 (4): 9-18, ago./ dez. 2010.
- CASCALÉS, Charles. *L'humanisme d'Ortega y Gasset*. Paris: Presses universitaires de France, 1957.
- MARIAS, Julian. *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- _____. *Historia da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, José. Verdad y Perspectiva. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. Consciencia, objeto y las tres distancias de este. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. *Dios a la vista*. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. El origen deportiva del Estado. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II. Madrid: Alianza, 1998.

- _____. Ideas sobre Pio Baroja. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. Los Hermanos Zubiaurre. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. El tema de nuestro tiempo. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. III. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Las Atlántidas. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. III. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Ni vitalismo, ni racionalismo. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. III. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Kant. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. IV. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. *Pidiendo un Goethe desde dentro*. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. IV. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. IV. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Entorno a Galileo. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. V. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Ideas y Creencias. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. V. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Historia como sistema. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. VI. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. Origen y epílogo de la filosofía. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. IX. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. Un capítulo de como muere uma creencia. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. IX. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. La razón histórica. *Obras Completas*. 2ª reimpresión. v. XII. Madrid: Alianza, 1997.
- PAIM, Antônio. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- REALE, Miguel. *Introdução à Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 1989.
- _____. *Verdade e Conjectura*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SAN MARTIN, Javier. La ética de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, v. I, 2000.

