

PROMETEUS - FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHAI

JULHO - DEZEMBRO DE 2015 - VOLUME 8 - ANO 8 - Nº 18

ISSN: 2176 - 5960

CIÊNCIAS INTERDEPENDENTES: O PROBLEMA DA VERDADE NO SISTEMA DE LA PSICOLOGÍA DE ORTEGA Y GASSET

José Maurício de Carvalho

Doutor em Filosofia

Mauro Sérgio de Carvalho Tomaz

Graduando em Filosofia e bolsista pelo PIBIC FAPEMIG

Universidade Federal de São João del-Rei

RESUMO: o presente trabalho busca evidenciar os pontos principais da leitura da obra póstuma *Sistema de la Psicología* do filósofo espanhol José Ortega y Gasset com o propósito de explicitar o que o autor entende por verdade, a saber: a importância do que ele chama de “*problemas nodales*”, bem como a (im)possibilidade da existência das ciências independentes e de sua relação com a verdade que formulam e que, dita dessa forma, se daria isoladamente no trato com determinados objetos, mas que isoladamente não pode ser classificada como Verdade. Conclui-se, então, com a importância desta concepção não só para a busca da Verdade empreendida pela Filosofia e, ademais, no desenvolver do pensamento orteguiano, como também para todo conhecimento que queira fundamentar-se como ciência.

PALAVRAS-CHAVE: conhecimento. Ciência. Verdade. Problema.

ABSTRACT: The following work seeks to make clear the main points of the reading of the posthumous work *Sistema de la Psicología* of the Spanish philosopher José Ortega Y Gasset with the purpose of explicit what the author understands as true: the importance of what he calls the “*nodales problems*”, as well as the (im)possibility of the existence of the independent sciences and its relation with the truth that formulate, that if would told isolated on the treatment of certain objects, but that isolated it cannot be classified as truth. Ending with the importance of this conception not only for the search of the truth explored by Philosophy and, more, to development of the orteguian thinking, but for the whole knowledge that intends to be based as science.

KEYWORDS: knowledge. Science. Truth. Problem.

I. Considerações iniciais

Sistema de la Psicología é obra póstuma do filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883 – 1955) e contém XV lições preparadas para um curso ministrado no outono de 1915 no *Centro de Estudios Históricos de Madrid* (ORTEGA Y GASSET, 1998a, p. 61).

O trabalho de compilação dessas lições foi feito pela primeira vez em 1982 por Paulino Garagorri, que abre a edição com Nota Preliminar, transcrita, alguns anos depois, na edição que a *Alianza* fez das *Obras Completas de Ortega y Gasset* (Tomo XII, 2 ed. 1997). Garagorri é o responsável pelo título dessas lições como *Investigaciones psicológicas* (Idem, 1993, p. 333), nome utilizado na edição da *Alianza*¹.

Garagorri comenta ainda nessa Nota que agrega ao texto base – as quinze lições – dois ensaios que “por seu conteúdo antecipam, em parte, a obra inédita que contém o volume e podem lhe servir de complemento” (Idem, p. 334). Estes dois ensaios tratam de temas parecidos: no primeiro denominado de *Para un diccionario filosófico*, Ortega desenvolve os conceitos de *Abstracción, Abstracto e Percepción* (Tomo XII). Esse texto aparece separado dos demais na edição da *Taurus* no Tomo VII. O outro é uma

¹ Eis o que diz Garagorri sobre a nomenclatura: “El texto que en póstuma y primera edición publico, reproduce el manuscrito redactado por Ortega como preparación de las quince lecciones en que el filósofo quería exponer el resultado, en aquellas fechas, de sus ‘investigaciones psicológicas’. Esta denominación, expresiva de su fecha, me há parecido adecuada para titular el volumen” (Idem, 1993, p. 333, aspas no original). Nas *Obras Completas* de Ortega publicadas recentemente pela *Taurus* o livro aparece no volume VII e com o título original. A Nota Preliminar de Paulino Garagorri foi retirada da edição da *Taurus* (2007), onde o nome *Investigaciones psicológicas* (da edição da *Alianza*) foi preterido em detrimento do nome original do curso dado por Ortega, *Sistema de psicología*, nome que está na nota de rodapé do manuscrito deixado por Ortega no texto *Conciencia, objeto y las tres distancias* de este que integra o primeiro volume de *El Espectador* na seção *Filosofía*.

conferência denominada de *Sensación, construcción y intuición* (Alianza: Tomo XII), que se encontra no volume primeiro da *Taurus*. Sobre esse conteúdo há ainda um pequeno ensaio intitulado *Sobre el concepto de sensación* (Alianza e *Taurus*: Tomo I). Todos esses textos, de clara referência fenomenológica, são de 1913.

Os estudos contemporâneos indicam que até 1912 Ortega está claramente marcado pelo neokantismo incorporado pela sua formação na universidade alemã. Sobre a conferência *Sensación, construcción y intuición*, Javier Martín comenta, em *La recepción de la Fenomenología y su Filosofía en torno a El tema de nuestro tempo*, que este foi o texto com o qual o filósofo se apresentou em público, pela primeira vez, como fenomenólogo². Trata-se de referência importante porque é o início do diálogo que o filósofo iniciou com a fenomenologia e que foi predominante até 1929, quando as interpretações idealistas das *Investigaciones Lógicas* de Husserl o levaram a querer ir além da fenomenologia. A conferência *Sensación, construcción y intuición*, assim como as lições de *Sistema de la Psicología*, integram o momento inicial de aproximação com a fenomenologia que parece alcançar o ponto culminante no livro *El tema de nuestro tempo*, que data do início dos anos 20. Nessa última obra, que o filósofo considerava representativa do seu pensamento até então, Ortega desenvolve a mesma linha argumentativa utilizada na conferência de 1913, cuidando primeiro de negar o positivismo, depois o culturalismo de Heidelberg³ para afirmar, por fim, a razão vital como uma variação da fenomenologia de Husserl.

Segundo Garagorri, as XV lições do *Sistema de la Psicología* foram escritas de forma que é possível notar a intenção do filósofo de realizar: “a superação do idealismo ou subjetivismo” (Idem, p.335), que culminará mais tarde numa sua nova formulação da razão vital como “realidade radical” (Ibidem), como indicaremos no final desse texto.

A pretensão de Ortega, clara na lição I, utilizada como prólogo, é tratar dos fundamentos da Psicologia enquanto ciência. Essa era uma exigência da época deixada pelo neokantismo, justificar a validade as novas ciências que emergiam no cenário cultural. Para realizar seu intento, Ortega emprega as referências da fenomenologia.

²Diz Javier Martín (2013): “apresenta-se Ortega em público com essa nova filosofia que inaugura a nova sensibilidade do século XX” (p. 42).

³ Ortega y Gasset depois de sua formação básica na Universidade Central de Madrid estudou na Universidade de Marburgo, onde o neokantismo de Natorp e Cassirer contrapunha-se à interpretação do kantismo pelo culturalismo da chamada Escola de Baden - Universidade de Heidelberg.

Entretanto, como lembra Garagorri o propósito apresentado no prólogo abre espaço para uma investigação que se aprofunda em torno ao tema da verdade (1993):

[...] la reflexión de Ortega es fatalmente atraída por los temas capitales, y, en consecuencia, el tema previsto para estas “investigaciones psicológicas” llevará a Ortega a consideraciones reiteradas [...] em torno al magno tema [...] del problema de “la verdad”, pero en su dimensión radical, es decir, la cuestión de las condiciones de la verdad. (Ibidem, aspas e grifo no original)

A citação acima mostra como o problema da Verdade acaba por assumir o papel de protagonista, pois o filósofo se concentrará, na sequência do texto, em questões como: se ela existe, o que ela é, no que consiste e como fazer para alcançá-la⁴. Sua intenção, que só se esclarece completamente na lição XIV, parece ser a de demonstrar como as visões positivista e empirista empobreceram a noção de verdade de modo a inviabilizar os estudos de Psicologia como ciência.

Nesse trabalho vamos tratar do problema da verdade, presente em *Sistema de la Psicología* e sua intrínseca relação com as denominadas ciências interdependentes, tratando como passagem obrigatória a noção de problemas nodais que parece central para essa relação. Além disso, considera-se brevemente, como o problema da Verdade aparece no pensamento orteguiano dos anos seguintes à elaboração das lições de *Sistema de la Psicología*.

II. A importância dos “problemas nodais” para a ciência

Ortega y Gasset afirma que todo problema científico tem características próprias. Em sua perspectiva, o capricho importa tão pouco quanto a sua solução, devendo a verdadeira importância fazer na formulação do problema, já que o erro na resposta é somente um erro parcial, mas um erro inerente ao problema é catastrófico. Sendo assim, diz em *Sistema de la Psicología* (2007): “para que um problema seja científico é mister

⁴ Ortega não está fugindo do tema a que se propôs, apenas quer demonstrar, como se pode ver na lição V, que para fundamentar a Psicologia, que é ciência particular, é preciso tratar da ciência geral, na qual ela se fundamenta. Isso é necessário, pois, para o filósofo, a Psicologia de sua época ainda não havia encontrado a verdade à qual deveria servir. Para o autor, essa “diosa verdade” (Idem, p. 463) desconhecida fazia com que o conteúdo científico se tornasse nada mais que um artigo de fé.

duas condições: que a carência o permita, que a ciência o exija” (p. 435). E especificamente sobre o problema científico esclarece em seguida:

No todo lo que es susceptible de soportar una pregunta y aún un ajeteo mental – muchas veces la presunta investigación científica no es más que eso – puede convertirse en problema científico. Mas aún: es una función de la ciencia, lo es en función de la ciencia y, por tanto – esto es lo más importante –, en función del estado de la ciencia. (Ibidem)

Para Ortega, o interesse científico passa por uma situação paradoxal: por um lado, quer ir ao cerne do sistema, ignorando problemas marginais; por outro, não quer ser vago. A forma de efetivar semelhante propósito é considerar os problemas “com a plenitude e riqueza de observação” (Idem, p. 436) como se fazia com questões menores no século XVIII. Ou seja, tratar de temas com valor sistemático independentemente.

A estes problemas aparentemente contraditórios, Ortega chama “nodais”⁵ (Ibidem) ou “novos fenômenos problemáticos” (Idem, p. 438). Este tipo específico de problema tem a aparência de mero detalhe, mas se resolvido, soluciona uma multidão de outros problemas. Como exemplo, Ortega cita o problema da diferença entre o psíquico e o físico, que considera fundamental, embora não esteja no cerne da discussão psicológica - é um nó a ser desatado, por isso *nodales* - no estudo da Psicologia.

Os problemas nodais, (nós que se desatados permitem melhor compreensão do assunto), guarda uma relação inseparável com a crise identificada no conjunto das ciências. A profundíssima crise, como o filósofo a ela se referia, não tem sentido pejorativo, não significa decadência, ao contrário é um estado para renovar o pensar humano sobre o mundo. Antes do que se passava, crise⁶ era algo que se sobrepunha ao

⁵ Segundo o dicionário espanhol-português de A. T. D’Albuquerque, *nodal* é algo “pertencente ou relativo a *nodo*” (D’ALBUQUERQUE, 1991, p. 771) e *nodo* pode ser: “ponto de intersecção da eclíptica com a órbita dum planeta” (Ibidem), “ponto de intersecção de ondulações” (Ibidem) e “tumor duro em volta das articulações ósseas” (Ibidem). No *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de Antônio Geraldo da Cunha, “nodal” refere-se a “nó”, que é definido como “laço, parte mais rija da madeira, articulação dos dedos” (CUNHA, 2007, p. 550). Pode-se, dessa maneira, notar que em todas as definições, o vocábulo “nodal” refere-se a algo que amarra, justificando assim a significação que dá Ortega y Gasset aos problemas que amarram o problema central. Principalmente na definição de Cunha como “laço”: desatado o laço, flui-se livremente o que antes não era possível.

⁶ Eis o que parece ser a definição de crise para o filósofo: “[...] ‘crisis’ no significa nada pejorativo, no implica mengua ni peligro. Antes al contrario, puede sospecharse, en la crisis a que aludo, el anuncio de una incalculable ampliación y renovamiento del pensar humano” (Idem, p. 436).

conjunto de verdades vigentes, mas a crise de seu tempo é mais delicada, mais sutil. Ela não nasce de um ponto de vista geral, mas de acontecimentos “dentro do corpo de cada ciência” (p. 437), resultando em “explosões particulares no interior” (Idem, p. 437). Explosões que aqui podem levar a desatar nós, ou seja, quando se chega a um fato (um fenômeno) cuja “faticidade” não pode ser reconhecida pelos métodos vigentes. O que ocorreria se este novo fenômeno compromete os métodos essenciais da ciência? E se as técnicas utilizadas para desatar os nós se mostram limitadas e/ou ineficazes? Já que os métodos são insuficientes, cai-se em contradição, pois o fenômeno, ainda que se saiba que é apenas um evento desconhecido, se baseia, mesmo que para saber tão limitado, nos métodos e princípios que aniquila.

A realidade descrita não permite negar o fenômeno. Então o que fazer?, pergunta Ortega. A solução parece ser “tomar as coisas como são” (Ibidem). E ele explica que é preciso revisar os princípios para a compreensão do fenômeno, procurando observar até onde é possível mudar para resolver esse impasse. Sobre a importância da ciência como reveladora da realidade explica:

Hemos sorprendido los secretos cambios e fermentaciones de la cultura actual en aquel de sus dominios donde casi siempre se muestran con mayor precisión: em la ciencia. Hemos dibujado someramente la fisionomía peculiarísima de la crisis científica que vamos viviendo. (Idem, p. 438)

Assim parece ficar clara a importância dos “problemas nodais” para a ciência, além de seu papel fundamental na escolha e validação de determinado método científico os mencionados problemas quando superados ajudavam a superar a crise percebida no espaço da ciência.

III. Ciências independentes?

Como se cuidou de clarear acima, os problemas nodais são fundamentais quando se pensa a organização da ciência. Entretanto, considerando a multiplicidade das ciências existentes, que ciência esses problemas afetam? Para responder a tal indagação é preciso penetrar no *Sistema de la Psicología*, para que, com análise mais atenta, não haja o risco de tropeçar nalguma pedra solta.

Ortega y Gasset inicia assim uma investigação sobre o significado da Filosofia e seu papel de fundamento das outras ciências. Entendê-la como ciência de princípios não é afirmação dogmática, decorre da própria busca característica da Filosofia. Sendo assim, é preciso entrar no terreno filosófico independentemente de em qual campo de estudo se esteja, pois, “toda questão que se refira estritamente à possibilidade ou impossibilidade de algo é uma questão filosófica, que só com meios filosóficos pode resolver-se” (Idem, p. 451). Fica a Filosofia envolvida com a questão do fundamento, deixando para as outras ciências o tratamento de setores da realidade.

Ainda que se possa estabelecer essa divisão de tarefas, o trabalho das ciências continua difícil. Assim ocorre porque o desenvolvimento da liberdade na condução da ciência superou apenas as “amarras” mais externas, como, por exemplo, o Estado e a Igreja. Contudo, há muitas outras travas a serem superadas, conforme explica:

para el progreso interior y no meramente social de la ciencia, más importante que la liberación ante la Iglesia e el Estado es conquistar la liberación de ciertos prejuicios mucho más íntimamente ligados a la actividad misma del intelecto. Hay que libertar la ciencia de los prejuicios del hombre científico, de aquellas perturbaciones que a la pura intelección traen los amores y odios políticos, estéticos, económicos y en general vitales del hombre científico. (Idem, p. 453)

Isso não quer dizer que exista, nessa posição orteguiana, arrogância quanto à superioridade hierárquica da Filosofia, como se encontra em outros autores da tradição. Embora caiba à Filosofia um lugar fundamental no campo do conhecimento humano e mesmo sendo mais estável do que outras ciências, ela não é a única ciência possível. Existem, reconhece o autor, outras ciências, embora apenas uma independente, aquela cujo objeto é a verdade das verdades. Eis como Ortega se refere às verdades das ciências e da teoria que as fundamenta:

¿Qué se entiende por independencia de una ciencia? Todas las ciencias, salvo una, parten de supuestos, de admisiones cuya prueba no pueden dar ellas mismas. Estos supuestos son de dos clases: en primer lugar cada ciencia hace uso de proposiciones determinadas cuya verdad supone probada en otras ciencias. En segundo lugar ella misma es una complección de operaciones racionales – definiciones, proposiciones, pruebas, deducciones, inducciones, descripciones, hipótesis, analogías, probabilidades, etcétera, cuyo régimen, normas y valor no estudia ni legaliza ella misma. Dicho en otra forma más expresiva: toda ciencia independiente es una teoría, en la cual se hace uso de verdades tomadas a otras teorías determinadas y además se supone la posibilidad y consistencia de la teoría general. No hay, pues, en rigor, tal independencia de las ciencias independientes. Por eso Aristóteles, con mayor sensibilidad, no habla de ciencias independientes sino que habla de (...) las dichas en particular. Es decir: la ciencia es una y única, es un edificio todo él

trabado: unos miembros de él se apoyan en los otros y todos ellos en aquel miembro del edificio que se llama su cimiento. Se puede hablar de partes de la ciencia, de ciencias particulares, pero no estrictamente de ciencias independientes. Todas las verdades, cualquiera que sea su contenido, dependen cuando menos de una verdad, a saber de aquella que nos determina las condiciones de toda verdad para ser verdad. Sólo esta verdad de la verdad, sólo esta teoría que fundamenta la posibilidad de toda teoría, sólo, en suma, la ciencia de la ciencia puede llamarse, en cierto modo, independiente. Y digo 'en cierto modo' porque si bien esta ciencia que demuestra la posibilidad y condiciones generales de toda ciencia no supone a su vez otra ciencia, al probar eso, quiero decirse que pone otras ciencias, cuando menos en proyecto. Existe, pues, una interdependencia esencial entre todas las teorías, entre todas las ciencias. Ninguna lo es verdad, em derecho sino dentro del globo universal de la ciencia. (Idem, p. 456-457)

Em outras palavras, só se pode falar de “ciências independentes” se isso significar que é possível investigar separadamente os diversos problemas que se apresentam, que existem verdades que podem ser ditas isoladamente, embora isoladamente não sejam verdades. Dito dessa maneira, a nomenclatura aristotélica de “ciências particulares”, como se vê na citação, parece ser a mais correta. Aqui Ortega lembra a distinção entre ciência e investigação – entre verdade e busca da verdade - feita na primeira lição de *Sistema de la Psicología*.⁷

Há ainda, diz o filósofo, uma distinção entre ciências particulares e a Filosofia que vem dos neokantianos. Eles enxergam as ciências singulares como partes de uma estrutura filosófica latente que lhes dá sustentação, já que consideram que ciência é a “clara consciência do método racional” (Idem, p. 457), sendo que tal consciência está presente somente na Filosofia. Esta forma neokantiana de referir-se à Filosofia é parcialmente admitida por Ortega. Para nosso filósofo, a Filosofia realmente comporta uma investigação sobre os fundamentos. Contudo, a Filosofia possui uma indagação

⁷ A ciência, nesta perspectiva, é sistema de verdades; a investigação, o sistema de atos subjetivos. Para explicar essa distinção, Ortega usa a metáfora de um quadro: “Existe entre uma y outra la misma distancia que entre un cuadro e nuestra visión de él. En el cuadro coexisten todos sus pigmentos em una unidad simultánea, en tano que nuestra visión de él procede sucesivamente, captando trozo a trozo la superficie coloreada, conquistando gema a gema las líneas del dibujo: sobre esto, es menester que todas esas partes separadamente aprehendidas sean por nosotros de nuevo reunidas em una serie de articulaciones que suponen actos subjetivos de comparación, de distinción, de explicación, de colección. Ahora bien, ¿no es todo esto – partes, articulaciones, comparaciones, etcétera -, que constituye nuestro ver del cuadro, um conjunto de cosas ajenas por completo al cuadro, que no están en él, sino solo em nuestra visión de él? Más aún: ¿quién puede decir que há visto un cuadro todo entero , tal y como él es? Siempre se habrá escapado a nuestra visión algún matiz, alguna línea, cuando no importante trozos. Estrictamente análoga a esta distancia entre la consistencia del cuadro, lo él es em si mismo y el paseo que sobre él dan nuestras pupilas para irlo captando, es la que existe entre la ciencia o sistema de las verdades y la investigación o sistema de actos subjetivos em que descubrimos, aprehendemos, entramos em posesión de las verdades”. (Idem, p. 432-433)

sobre seus fundamentos, como a semasiologia (gramática geral) e a noologia (estudo do pensamento e da inteligência). E não só a Filosofia investiga os métodos: “todo cientista deverá considerá-los como o primeiro e mais imprescindível de seus estudos instrumentais” (Ibidem).

Assim, isso que se convencionou chamar Filosofia é uma espécie de fundamento para as ciências, o cimento do edifício do qual todas as outras ciências, que se apóiam uma nas outras, fazem parte e dependem, por tratar especificamente de um problema “concreto e preciso” (Idem, p. 458): a Verdade.

IV. O problema da verdade em *Sistema de la Psicología*

Na obra que estamos examinando, *Sistema de la Psicología*, Ortega faz três perguntas (2007): “Que é a verdade? Se ela existe ou não existe? E se existe em que consiste?” (p. 458). A pergunta se há ou não a verdade é, na sua avaliação, um problema de resposta única e exclusivamente afirmativa, pois ao dizer que “não há a verdade” está se afirmando, mesmo sem intenção, uma verdade com a intenção de negá-la. “Desse humilíssimo raciocínio inquebrantável se levanta toda a ciência primeira, cimento e sustento das demais” (Ibidem). O que Ortega parece querer esclarecer é que não há como negar a existência da verdade fundamental, pois ao negá-la se afirma o que se pretende negado. Os céticos excetuando-se os radicais, - em sua avaliação, não são adversários da Filosofia, mas aqueles que exercitam o problema primário da indagação filosófica: a dúvida - lembra ele na lição X, se confrontados com tal raciocínio hão de destruir-se a si mesmos. Assim ocorre porque a dúvida aspira à certeza e certeza é verdade, toda teoria é um sistema de verdades que parte necessariamente de dúvidas. O ceticismo radical, contudo, é o erro absoluto por negar as condições constitutivas de qualquer teoria, sendo ele também teoria. Em outras palavras, antes de o verdadeiro, o falso ou o duvidoso serem como são é preciso que o juízo a que se refiram faça sentido. Ter sentido é a única coisa que o cético não pode renunciar, ou seja, a condição de que a dúvida faça sentido é a verdade do Princípio de Identidade. Ora, o cético nega as leis do pensamento e uma delas é o Princípio de Identidade. Esse é o argumento orteguiano para rejeitar o ceticismo.

O problema da verdade exige um método próprio de investigação. Deve ser um método que não tenha pressupostos, como se observa na citação a seguir: “o método da ciência primeira e fundamental tem que ser um método sem supostos, um partir integralmente de si mesma; por isto e só por isto é primeira e fundamental” (Idem, p. 459).

Admitindo-se uma ciência primeira e fundamental que trata do problema da verdade com um método específico, ficam estabelecidas duas coisas a ciência que fundamenta as demais é sem pressuposto e sem ela as demais ciências não são constitutivamente ciências. É o que nos diz no texto que se segue:

1.^a Si hay alguna ciencia que explique y pruebe la verdad de las demás – el ser, en efecto, ciencias las demás – tendrá que formarse a sí misma sin presupuestos. 2.^a Si no hay ni es posible esa ciencia, todas las demás quedan em sospecha y serán ciencias por su palabra de honor pero no probadamente (Ibidem).

Ortega ressalta ainda que não cabe à Filosofia o julgamento do conteúdo das ciências particulares, mas sim a qualidade da verdade das proposições formuladas por elas, ou seja, não importa qual seja o conteúdo da verdade pronunciada pela ciência particular, mas sim o que ela têm para que possa ser considerada verdade. E acrescenta: “neste estrito sentido são as verdades dessas ciências relativas às verdades filosóficas: estas no entanto, se são, tem que ser não-relativas, portanto, absolutas” (Ibidem).

Eis as condições de uma ciência fundamental: 1) seu tema tem de ser a verdade; 2) seu método tem de proceder sem supostos – já que o suposto é uma verdade que não se prova, mas que se admite como provada - e 3) suas verdades têm de ser absolutas. Somente a Filosofia pode atender a tais condições.

Sendo assim, a primeira função da Filosofia para Ortega y Gasset, é a busca e estabelecimento dessa verdade fundamental. Por isso, na *Lección X*, ele diz que todas as ciências flutuam nessa Verdade e pressupõem a sua existência. Ou seja, as ciências são interdependentes entre si, mas assentam sua cientificidade na noção filosófica de Verdade.

Na Lição XII, Ortega se detém diante do caminho que vislumbra para fazer um profundo questionamento. Antes de saber se existe ou não a verdade, é preciso saber o que se entende por “verdade”. Sua argumentação culminará nas considerações sobre crença, já que ele propõe que a discussão sobre a verdade parte da dúvida e que “a dúvida é um duelo entre duas crenças” (Idem, p. 497). Crença entendida como

consciência de que algo existe assim independente de como seja. Com tal definição apenas a crença pode ser verdadeira ou falsa. Lembra ele que nenhuma crença cria de si mesma uma certeza de que é verdadeira, essa certeza é trabalho de outra crença. Por exemplo, uma crença se apresenta como “A é B”. Uma segunda crença, “A é B é verdadeiro”, se apresentaria para classificar a primeira (A é B) como verdadeira ou falsa.

A partir disso, Ortega pode estabelecer o que entende por verdade: ela ocorre quando uma proposição pressupõe que tal pensamento coincida com a realidade. Portanto, dúvida e probabilidade são variações da crença. Duvidar de algo é crer indubitavelmente, com o perdão do trocadilho, que ele é duvidoso. Por fim, o autor conclui que algo é verdade para um sujeito quando para ele este algo é verdade em si. Se deixa de ser verdade para o sujeito, deixa de ser também verdade. Dessa forma, Ortega iguala a chamada “verdade para mim” com “Verdade” no seguinte pensamento: “Se algo é, em rigor, verdade para mim – será verdade em absoluto” (Idem, p. 521). Com isso ele quer dizer que quando alguém admite uma verdade como sendo verdade para ela, admite imediatamente que essa verdade é absoluta, pois se não admitisse isso, seria impossível acreditar que tudo aquilo que admitia como sendo “verdade para ela” pudesse ser considerado como verdade absoluta.

Isso demonstra que o relativismo da verdade, para Ortega, é absurdo. Essa conclusão parte de duas premissas anteriores postas por ele. A primeira diz respeito ao subjetivismo, entendido por ele como o caráter da verdade dependente da constituição do sujeito, ou seja, o que é verdade para um indivíduo não o é para outro. Sendo assim, todo subjetivismo é ceticismo (Idem, p. 506). A segunda premissa já foi apresentada: todo ceticismo é absurdo. Pode-se notar sua explicação sobre o absurdo do relativismo (subjetivismo) na citação:

[...] toda teoría donde se reduce a un valor relativo el carácter “verdad”, es un absurdo en el mismo sentido en que lo sería la afirmación de que lo que estoy viendo cuando estoy viendo un color azul es un color verde. Todo lo que no sea declarar que si hay verdad lo que sea verdadero es absolutamente verdadero , y que lo que para mí es verdad si, en efecto, lo es y no se trata de un erro mío, lo que será para todo outro sujeto cualquiera que sea su condición – lleva al puro absurdo (Idem, p. 524, aspas no original)

Na lição XIV, Ortega atinge o ponto culminante de sua reflexão das *investigaciones psicológicas*. O que ele diz então? Que a verdade é relativa não por ela

mesma, mas devido à capacidade humana de conhecê-la. Como diz “ser verdade é parecer a um verdade: expressa, pois, a palavra verdade – como grande e pequeno – um *quid* relativo” (Idem, p. 502). Em outras palavras, “nem possuímos todas as verdades nem podemos possuí-las todas” (Idem, p. 524), pois “o universo não o é ninguém porque o indivíduo é ‘ponto de vista exclusivo’” (Idem, p. 522, aspas no original). “Nesse sentido, claro é que a verdade é relativa; mas esse sentido está mal expressado aí. Não é a verdade relativa ao homem senão o número e classes de verdades que podemos possuir (Idem, p. 524). A intenção de Ortega parece ser identificar a teoria positiva da influência do sujeito na verdade, como se nota no primeiro texto de *El Espectador I: Verdad y Perspectiva*, citado adiante. Essa concepção é o pano de fundo do pensamento sobre a verdade que o filósofo desenvolverá afastando-se da versão inicial da fenomenologia, para falar de uma razão vital.

Finalmente, Ortega y Gasset, dirigindo-se a seus alunos do Curso de Psicologia diz: “eu me limitei a assinalar a vocês o equívoco que existe em todo condicionamento do caráter ‘verdade’ pelo sujeito e sua constituição, em toda fórmula onde se fale de *verdade para*” (Idem, p. 523, grifos e aspas no original), dizendo que sua intenção não era a de “mostrar como é possível a verdade” (Idem, p. 516). Em seguida acrescenta, como a lembrar a todos que se colocam no caminho da investigação da verdade, que para se iniciar esta discussão é preciso se colocar em reflexão também sobre outros temas. Assim conclui Ortega:

Verdad era no más que un carácter del conocimiento; el conocimiento a su vez supone los conceptos de pensar, de realidad, de sujeto, de objeto, de conciencia, de representación, de contenido de la conciencia, etcétera. Germinando casi imperceptiblemente en una de estas palabras, florecido en la otra, triunfante en la tercera, multiplicado en la cuarta, etcétera, viene a explotar de un golpe el equívoco dentro del cuerpo mínimo y de tan inocente semblante, que tiene el término verdad. (Idem, p. 523)

V. A continuidade da investigação sobre a verdade

Embora o propósito central desse estudo seja examinar a noção de verdade fundamental apresentada no *Sistema de la Psicología*, não se pode deixar de considerar como Ortega continua essa investigação porque a partir do final dos anos 20 considera que se afasta da fenomenologia.

A compreensão fenomenológica de Ortega y Gasset, nos textos do final dos anos 20 não se adequa às posições de Husserl, especialmente se se considera a primeira fase

do seu pensamento. Ortega considerava que se afastava da fenomenologia, mas o mais adequado é considerá-lo um tipo singular de fenomenólogo⁸. Parece correto, como fez Javier Martín, entender que Ortega conhecia apenas a parte inicial da obra husserliana⁹ e que, portanto, seu movimento na direção de uma razão histórica e executiva corresponda a um movimento paralelo ao feito pelo próprio Edmund Husserl. Por isso parece melhor considerar a razão vital uma forma singular de fenomenologia, construída em diálogo crítico com Husserl, apesar das diferenças.

E como se desenvolvera inicialmente a adesão à fenomenologia? Nas *Meditaciones del Quijote* (de 1914) Ortega y Gasset já superara o neokantismo de sua formação germânica e admite que a realidade não é algo construído na consciência subjetiva, embora esclareça que necessita do sujeito para existir. Nesse ensaio da mesma época, Ortega adotava as posições fenomenológicas das *Investigaciones de la Psicología* e utiliza a noção de “consciência de” proposta por Husserl. No *Ensaio de Estética a manera de prólogo*, também escrito em 1914, explicita-se a noção de perspectiva no entendimento da realidade pela qual, esclarece o filósofo, as coisas são percebidas e tratadas não segundo uma razão transcendental à moda de Kant, mas por uma ótica singular ou particularíssima. Isso significa que o modo como cada um enxerga a realidade, e nela a verdade, é uma perspectiva singular. Então ele conclui que não há uma multiplicidade de verdades, mas uma verdade identificada diversamente pelos homens e épocas de modo diferente, conforme a posição do olhar, o que ele dissera nas *Investigaciones de la Psicología*. Pode-se notar que essa ideia permanece num texto de 1916, *Verdad y Perspectiva*, que abre o primeiro volume de *El Espectador* (1998c):

La verdad, lo real, el universo, la vida – como queráis llamarlo -, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuenta, cada una de las cuales hacia un individuo. Si este ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve sera un aspecto real do mundo. Y vice-versa: cada hombre tiene una misión de verdade. Donde está mi pupila no está otra: lo que de realidade ve mi pupila

⁸ Jesús Zamora chama atenção sobre essa questão entendendo que o raciovitalismo orteguiano não pode ser “considerado como simples continuação do desenvolvido por Husserl, em contraposição à redução transcendental (...) proporá a tese do eu executivo” (ZAMORA, 2014, p. 117). Contudo, Javier Martín – no texto mencionado anteriormente - esclarece que o eu fenomenológico é executivo.

⁹ Na comunicação *Ortega como fenomenólogo*, publicada em *José Ortega y Gasset, leituras no cinquentenário da morte do autor*, Javier San Martín esclarece as razões do afastamento de Ortega da fenomenologia devido ao conhecimento parcial que tinha da obra de Husserl, em especial no item 3 do texto denominado *La critica orteguiana de la fenomenologia* (AMOEDO, BARROS DIAS, DELGADO, 2007, p. 34-41).

no la ve otra (...). La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales.
(p. 19)

Essa noção de perspectiva da verdade também se encontra na metáfora do *Cerco de Jericó* apresentada em *Que es Filosofía?* que comentaremos adiante. Com ela o filósofo quer dizer que o sujeito conhece as coisas de modo parcial, mas em crescente aprofundamento. É esse movimento permanente de aproximação da verdade que explica a importância do contínuo esforço dos filósofos, mesmo sem concluir seu trabalho, eles estão em permanente aproximação da verdade.

Quando Ortega y Gasset indica no *Ensaio de Estética à maneira de prólogo* que a realidade não pode ser percebida nem pelo realismo nem pelo subjetivismo, ele não só espera superar os impasses da Filosofia no século XIX, mas indicar que a solução estava numa consciência vital que se percebe vivendo numa perspectiva única, acreditando que assim ia adiante da redução eidética de Husserl. Eis o texto de Ortega (1997a):

el conocimiento [...] es perspectiva, por tanto, ni propriamente un ingreso de la cosa in la mente como creían los antiguos, ni un estar la “cosa misma” en la mente per modum cognoscentis, como queria la escolástica, ni es una copia de la cosa como [falta el final de la frase], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivista y la escuela de Marburgo – sino que es una “interpretación” de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a outro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. (p. 372, grifos, colchetes e aspas no original)

A citação nos coloca diante do fato de que a verdade fundamental, mencionada no *Sistema de la Psicología*, é a vida na circunstância como foi apresentada nas *Meditaciones del Quijote* (2007): “yo soy yo y my circunstancia, y si no la salva a ella no me salvo yo” (p. 670).

Quanto ao sentido da perspectiva citado acima, o essencial pode ser encontrado em Carvalho que diferencia essa posição orteguiana do que pensava Kant (2002):

Perspectiva na descrição orteguiana não tem o significado consagrado por Kant, isto é, uma espécie de decisão última a jorrar da entrada do ser no pensamento ou de sua criação por ele, mas é apresentação dos objetos como se apresentam à vista. (p. 278)

Sendo assim, a perspectiva pessoal e única é a forma de acesso àquela Verdade fundamental do *Sistema* e será elaborada pelo trabalho coletivo dos homens em suas diferentes perspectivas, como no exemplo da multidão de pupilas que enxergam a verdade.

A tentativa de superação da posição fenomenológica começa a se delinear em *El tema de nuestro tiempo* (1923). No terceiro capítulo do livro Ortega explica que a

verdade da razão moderna divide o homem em um núcleo racional e outro material, que ele enxerga como vital. O aspecto que verdadeiramente importava a René Descartes era o caráter racional, que se mantinha imutável independente da circunstância. O racionalismo foi fundamentalmente a-histórico, avaliou Ortega (1994):

El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre del racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien, queda situada en un lugar de castigo. (p. 159)

A compreensão cartesiana da realidade nos apresenta a verdade como imutável, produto de uma dimensão abstrata, comum a todos os homens que Descartes denominou *razão* e Kant de *ente racional*. Essa parte do homem só reconhece como verdade o produto límpido da pura inteligência. E qual o problema que surge dessa forma de pensar que se torna prevalente nos tempos modernos? É que essa forma de pensar moderna inverte a perspectiva em que vive o homem e é incapaz de traduzir as experiências vitais. Não é possível conceituar uma cor da qual não se tenha experiência. "Dito de outra maneira: a cor é irracional". (p. 160) Importa, pois, inverter a lógica do racionalismo que, segundo Ortega, ainda estava presente na fenomenologia de Husserl, para elaborar uma nova forma de tratar a verdade, capaz de superar o imobilismo e o logicismo do racionalismo. Para perceber a realidade e sentir a História e seus tempos é preciso reconstruir um novo pensamento ou uma nova razão "que não é pura, mas vital". (p. 161).

Ao avaliar a fenomenologia, de modo diverso do que vinha fazendo até então, como uma forma de idealismo racionalista não houve alternativa para Ortega do que sugerir uma alteração na racionalidade fenomenológica e aproximação da verdade pela experiência vital. E é a isso que se dedicará nos anos seguintes. E assim que aquilo que ele intuitivamente reconhecia modificou-se pela interpretação corrente da fenomenologia como idealismo. E a investigação da verdade fundamental somente podia ser feita por uma razão vital e histórica, capaz de superar o relativismo do historicismo e a abstração do racionalismo.

O que é essa verdade fundamental, concebida pela razão vital, é assunto de diversos trabalhos a partir desse momento. Talvez o mais conhecido dos estudos desse

tempo seja o livro – também póstumo – “*¿Que és Filosofia?*” de 1928/1929, mas publicado somente em 1958, onde ele compara o trabalho do filósofo na procura da verdade fundamental à passagem bíblica do *Cerco de Jericó* (Josué 6, 1-27). O que Ortega esclarece nesse texto de sentido metafórico é que a verdade se revela parcialmente nas perspectivas diferentes dos diversos pensadores (1958):

Los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que os hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal. (Idem, 1958, pp. 25 e 26)

Essa reflexão em torno da verdade mostra que o filósofo pretendeu retomar o perspectivismo e a historicidade da razão, sem deixar de falar da Verdade fundamental, mas sem cair no relativismo ou na abstração racionalista.

VI. Verdade e razão vital

No terceiro capítulo de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega explica que a verdade descoberta pela consciência histórica é única, embora possa ser vista de diferentes perspectivas e em vários momentos do tempo, como também foi dito em “*¿Que és Filosofia?*”. E essa verdade, que é histórica e vital, é diversa daquela verdade formulada na tradição cartesiana que culmina nas filosofias de Kant e Hegel. As historiografias construídas no idealismo alemão revelam mal a condição humana, como ele esclarece no item IV de *História como sistema*, publicado em 1935. Esse texto aparece como capítulo de um livro de filosofia da história organizado por Klibansky e foi editado pela Universidade de Oxford. Na versão espanhola, publicada no volume VI das *Obras Completas* da Alianza pode-se ler (1997b):

La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico e naturalista lo humano. (...). O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital y histórica. (p. 23).

Essa razão vital e histórica representa o rompimento não só com a mentalidade experimental dos tempos modernos, mas também com a tradição metafísica elaborada na antiga Grécia, pois rompe com a forma estética de enxergar a verdade situada nas coisas e sem relação com o homem. Diz o filósofo na lição VII de *Entorno a Galileo*

(1994): "não vejo porque estou obrigado a interessar-me no ser das coisas se este ser tem elas por sua conta e afastado de mim" (p. 83). E na busca do sentido maior da verdade encontra-se com a verdade do homem que se expressa por uma fidelidade ao íntimo mais fundo de nós. Esse núcleo reúne o sistema de convicções que estrutura uma crença fundamental que alimenta todas as outras. A fidelidade a essa crença produz quietude e paz ou "a profunda quietude da vida, a digna serenidade de uma verdade alheia à minha vida, mas uma tão profunda verdade em que de verdade creio, que coincide comigo" (p. 86). Estamos diante do sentido profundo da verdade como coincidência consigo mesmo, aspecto nuclear da razão histórica.

Essa verdade é temporal a ponto de podermos dizer com Claudino Piletti (1968): "A história é o lugar onde se revela o ser do homem" (p. 29).

VII. Considerações Finais ou a face final do raciovitalismo

O problema da verdade examinado nesse trabalho, e que é estudado por Ortega y Gasset nas lições do *Sistema de Psicologia*, não privilegia uma visão única da verdade, mas reconhece, sem cair no relativismo, a inexorável influência da perspectiva individual na sua formulação. Essa perspectiva é corroborada pela Psicologia científica, mas sua formulação é filosófica. A Filosofia é a ciência fundamental e primeira. Assim apresentada a questão, todas as ciências particulares, mostram-se interdependentes entre si e dependentes dessa ciência primeira. Ora, o que aponta e garante esta interdependência é a noção de problemas nodais estudada no *Sistema de Psicologia*. A existência desses problemas, formadores de laços que tangenciam uma ciência, faz com que o ponto de encontro de duas ou mais delas não seja somente um apoio, mas que sua investigação sirva de método para compreender a ciência particular. Seguindo o exemplo, permite compreender porquê uma ciência inclina-se para este ou aquele lado ou porquê se apóia nessa ou naquela outra ciência.

Essas considerações indicam que na época em que Ortega as consolida no curso apresentado no *Centro de Estudios Históricos* de Madri formula uma questão que o acompanhará nos anos seguintes.

O problema da verdade, nos textos escritos na década de 30, articulam razão e história. Essa investigação se consolidou no que ficou conhecido como segunda

navegação, isto é, os textos elaborados depois de 1932. Nos trabalhos da segunda navegação, Ortega entenderá que a crença que fundamenta a verdade, como já formulara no *Sistema de la Psicología*, correspondia à noção de espírito do tempo de Hegel, como resumiu Carvalho em outra ocasião (2003):

O filósofo considera a crença uma forma mais radical de perceber o mundo que o exame racional dos problemas. Foi uma grande descoberta essa de que é possível traduzir como crença o que Hegel em outros tempos denominava de espírito do tempo. No raciovitalismo, ao contrário do hegelianismo, essa realidade não é racional. Para o filósofo, nós admitimos muitas coisas sem pensarmos nelas. (p. 36)

No parágrafo 36 de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, o filósofo aprofunda a relação entre crença e verdade apresentado no *Sistema de la Psicología*. Ele explica que a Filosofia, apesar do propósito de formular uma verdade eterna e universal tem base vivente, na qual vive e se movimenta o filósofo. Essa base é a raiz da verdade vital expressa por Ortega no conceito “*draoma*”, como aparece no texto abaixo (1997):

Uma crença não é um *ideoma*, mas um *draoma*, uma ação vivente ou ingrediente invisível dela. Olhada desde suas causas latentes, uma filosofia é não um sistema de ideomas, mas um sistema de ações vitais – de *draomas* – e, este tem seus princípios próprios, distintos dos patentes, e que são por essência latentes. (p. 259)

Ao proclamar essa raiz vital na sua formulação mais bem elaborada, ele não abriu mão daquela verdade fundamental que serve de base às ciências e que ele buscou no *Sistema de la Psicología*. A verdade fundamental encontra-se no espaço da cultura como crença de uma geração ou de mais de uma, e que o filósofo consegue captar numa perspectiva relativa e dar forma racional. Isso faz com que o trabalho do filósofo seja reconhecido como expressão da verdade pelos homens de seu tempo, como foi a tese de que os sentidos conduzem ao ser, verdade aceita nos dias que viveu Aristóteles. Essa tese de Aristóteles, da qual emana sua metafísica, está presente “em toda a vida grega dos três séculos anteriores a ele” (Idem, p. 259).

Essa forma de razão situada historicamente e sustentada na crença marca os textos da segunda etapa de sua meditação que tem sentido histórico e cultural, mas não deixa de se basear nos primeiros textos, conforme pudemos demonstrar. A verdade fundamental fundamenta as ciências como queria Ortega em 1913, mas faz mais. Ela dá sentido à existência do homem como conclui no final dos anos 30. Essa questão

começou a ser elaborada em *Sistema de la Psicología*, mas só ganhou forma muitos anos depois.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOEDO, M.; BARROS DIAS, J. e DELGADO, A. *José Ortega y Gasset, leituras no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Edição da Universidade, 2007.

CARVALHO, José Mauricio de. *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002.

_____ (org). *Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual*. Atas do colóquio Ortega y Gasset. São João del Rei: UFSJ, 2003.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 3 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007.

D'ALBUQUERQUE, A. T. *Dicionário Espanhol-Português*. Belo Horizonte-Rio de Janeiro: Villa Rica, 1991.

MARTÍN, Javier San. La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tempo. IN: BONILLA, Javier Zamora. *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013.

ORTEGA Y GASSET, José. *¿Que és Filosofia?*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

_____. *Meditaciones del Quijote*. Obras Completas. v. I, Madri: Taurus, 2007.

_____. *Conciencia, objeto y las tres distancias de este*. Obras Completas. 3 ed. v. II. Madrid: Alianza, 1998 (a).

_____. *Dios a la vista*. Obras Completas. 3 ed. v. II. Madri: Alianza, 1998 (b).

_____. *Verdad y Perspectiva*. Obras Completas. v. II, 3 ed. Madrid: Alianza, 1998 (c).

_____. *El tema de nuestro tiempo*. Obras Completas. v. III, 2 ed., Madrid: Alianza, 1994.

_____. *La rebelión de las masas*. Obras Completas. v. IV, 2 ed. , Madrid: Alianza, 1994 (a).

_____. *Misión de la Universidad*. Obras Completas. v. IV, 2 ed. , Madrid: Alianza, 1994 (b).

- _____. *En torno a Galileo*. Obras Completas. v. V, 2 ed. , Madrid: Alianza, 1994.
- _____. *Ensaio de Estética a manera de prólogo*. Obras Completas. 2 ed. v. VI. Madri: Alianza, 1997 (a).
- _____. *Historía como sistema*. Obras Completas. 2 ed. v. VI. Madri: Alianza, 1997 (b).
- _____. *Sistema de la Psicología*. Obras Completas. v. VII, Madrid: Taurus, 2007.
- _____. *La ideia de principio en Leibniz y la evolución de la teoria dedutiva*. Obras Completas. v. VIII, 2 ed. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. *Origen y epílogo de la Filosofía*. Obras Completas. v. IX. 2 ed. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. *Investigaciones Psicológicas*. Obras Completas. 2 ed. v. XII, Madri: Alianza, 1993.
- _____. *Para un dicionário filosófico*. Obras Completas. 2 ed. v. XII. Madri: Alianza, 1993 (a).
- PILETTI, Claudino. *A razão vital e histórica em Ortega y Gasset*. Porto Alegre: Globo, 1968.
- ZAMORA, Jesús Antônio Fernández. *La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenologia: las influencias de Husserl y Nartorp em la elaboración de las Meditaciones del Quijote*. *Revista de Estudios Orteguianos*. v. 28. Madri: Fundação José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2014.