

ORTEGA E O PROBLEMA DO FUNDAMENTO

José Mauricio de CARVALHO
Departamento de Filosofia da FUNREI

RESUMO

A pergunta pela razão de tudo existir é própria do homem. Em cada tempo ela ganhou um tratamento. Na Grécia Antiga, pela boca de Aristóteles, era a razão de ser, a causa necessária das coisas. O mundo moderno separou a causa necessária da questão do fundamento. Kant contribuiu para isso falando da liberdade como o espaço próprio do homem. Desde então a pergunta pela razão fundamental do ser se tornou dependente do modo de ser de quem a propõe. Ortega herda esse espírito do neokantismo através de Hermann Cohen e Wilhelm Dilthey. É a meditação de Ortega sobre o fundamento que examinamos neste artigo. Ela não é mais a razão das coisas do mundo, como nos gregos, nem se trata de descobrir a objetividade na consciência subjetiva, como propusera Kant. Existo e penso, mas o mundo está diante de mim e meu pensamento não se faz sem ele. Não apenas as coisas dependem de mim para existir, também eu dependo delas. A realidade fundamental que me permite dar conta disso é a vida, conclui Ortega.

Palavras-chave: *Fundamento – Vida – Filosofia.*

I. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O homem não se propõe a explicar o mundo por diletantismo. O contrário é o que ocorre: “o nascimento da filosofia está relacionado a problemas concretos da sociedade” (Paim, 1999. p. 11). Foi justamente porque conseguiram formular explicações interessantes para o que o mundo é que alguns homens foram reconhecidos como filósofos. Explicar o mundo foi parte do esforço para edificar um espaço mais receptivo às suas necessidades. Ao procurar uma explicação para o problema, os gregos chegaram ao conceito de fundamento. Fundamento era, na forma que lhe deu Aristóteles (384-322 a. C.) **1**, a causa indispensável ou a razão de ser das coisas. O motivo, a justificação pela qual a coisa é como é, significava sua razão ou

fundamento. O aristotelismo e os sistemas que o consideraram imprescindível trataram essa razão de ser como um conceito ontológico, isto é, como causa necessária pela qual o ser é o que é **2**. Na modernidade, o princípio de causalidade perdeu o caráter de necessidade que teve na antiguidade. A crítica ao conceito de causa começa com o empirismo, mas foi a filosofia de Emmanuel Kant (1724-1804) **3** que melhor ajudou a esclarecer porque o fundamento não constitui uma causa obrigatória. É uma nova compreensão da filosofia. Trata-se de um tipo de saber que procura explicar o mundo e a vida sem concorrer com ou aumentar o conhecimento científico.

Os neokantianos assumirão o desafio de pensar a história como produto de uma vontade

livre, que se torna fundamento ou razão de ser do mundo. Edmund Husserl (1859-1938) **4**, inseriu um novo aspecto na componente transcendental formulada por Kant, a noção de intencionalidade da consciência. A consciência preenchida de mundo pede uma nova fórmula para o problema do fundamento. Não se pode mais pensar o mundo sem a consciência e vice-versa. Assim se chega a doutrina da *Lebenswelt* que amplia o entendimento do sentido histórico do filosofar. Explicar o mundo de modo racional não se faz fora do diálogo com a história. A consciência é histórica, afirma Husserl, mas aqui não se trata de uma razão supra-individual ou absoluta como propôs Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) **5**. Uma filosofia que perca o sentido da história perde a razão de si própria, abandona a cultura e a procura pelo sentido do fundamento.

Martin Heidegger (1889-1976) **6**, recolhe a herança de Kant e Husserl. Ele afirma que a liberdade é a razão do fundamento. A liberdade, enquanto é a base da existência do homem, é o fundamento porque põe o existir como poder ser. O fundamento é aquele estar no mundo, cujas possibilidades são limitadas pelo próprio mundo. Trata-se dos limites que o mundo impõe ao homem em virtude de seu inserir-se nele. O problema do fundamento ajuda a clarear as escolhas, elucida a preferência por um caminho ao invés de outro.

As referências acima são suficientes para entendermos que esse é um tema que está no centro do debate filosófico há muitos séculos. Nesta comunicação, vamos explorar o sentido do fundamento, tal como a questão foi examinada pelo filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) **7**. Suas meditações mostram que o assunto ganha um sentido singular quando pensado na ótica da razão vital. Foi dela que o filósofo se valeu para formular a idéia de realidade fundamental e se colocar no espírito de seu tempo.

As influências mais marcantes no pensamento de Ortega foram: da Escola de Marburgo **8**, onde foi aluno de Hermann Cohen (1842-1918) **9**, do historicismo de Wilhelm Dilthey (1833-1911) **10** e da tradição espanhola, de onde viera Unamuno (1864-1936) **11**.

II. O DESAFIO DE SUPERAR O REALISMO E O IDEALISMO

A história da filosofia nos permite entender como o problema do fundamento foi abordado pelos tempos afora, primeiro na ótica do realismo grego e depois, do idealismo subjetivista. Ambas as óticas, no sentir de Ortega, falharam na determinação do que o fundamento é, embora ambas estivessem parcialmente corretas. O idealismo representa, contudo, um passo adiante do antigo realismo, afirma o filósofo:

“Ao deixar em suspenso a realidade do mundo exterior e descobrir a realidade primordial da consciência, da subjetividade, o idealismo levanta a filosofia a um novo nível, do qual já não pode descer mais, sob pena de retroceder no pior sentido da palavra. O realismo antigo, que parte da existência indiscutível das coisas cósmicas, é a ingenuidade filosófica, é a inocência paradisíaca” (Ortega, 1971. p. 137).

O idealismo precisa, contudo, ser aperfeiçoado, sua formulação no cartesianismo transformou o pensamento em coisa pensante. É preciso deixar o pensamento entregue ao seu próprio jeito. No entanto, o aprimoramento mais necessário é aprender a não olhar o pensamento separado do mundo. Não podemos fazer de espírito vazio, assim como não se pode falar de mundo à parte do sujeito que pensa. O desafio não é fácil, é preciso superar a coisificação do eu promovida pelo idealismo sem cair no antigo realismo. Essa tarefa foi comparada pelo filósofo com uma delicada, mas necessária intervenção cirúrgica capaz de reduzir o eu às suas proporções exatas. O eu ficou como que obeso depois de engolir o mundo.

“Na tese idealista, o eu, o sujeito, sorve o mundo exterior. O eu se encheu ingurgitando o universo. O eu idealista é um tumor: nós necessitamos lancetar esse tumor. Procuraremos empregar a mais sutil pulcritude e toda a assepsia recomendável” (idem. p. 138/9).

Do que foi dito, o principal desafio para os homens do final do século XX parece ser, para o filósofo, a superação do idealismo moderno sem violar a perspectiva transcendental inaugurada pelo kantismo. A estratégia para vencer tal desafio é

voltar ao sentido original da pergunta pelo fundamento, posta ainda nos tempos antigos. Um retorno ao universo especulativo dos gregos nos revela que eles estavam impressionados com a razão pela qual todas as coisas são, procuravam descobrir “a razão de ser de tudo quanto há” (idem. p. 142).

Depois de descobrir o sentido da indagação originária é preciso saber desviar-se dos rumos que a filosofia antiga tomou. Caso contrário, cairemos também no mesmo tipo de erro. Descartes iniciou a descoberta revolucionária: o pensamento integra o eu, o que inclui, por coerência, o mundo das coisas pensado. No entanto, o filósofo temeu que uma descoberta tão revolucionária pudesse se sustentar, sobretudo por que o ser do pensamento é puro parecer. Ele sentiu falta de algo mais sólido e ao transformar o pensamento em coisa pensante empobreceu o idealismo, o coisificou. A descoberta revolucionária se perdeu porque Descartes não superou o procedimento antigo ao tratar do novo. Ele disse:

“O eu não é pensamento, mas uma coisa de que o pensamento é atributo, manifestação, fenômeno. Recaímos no ser inerte da ontologia grega. Na mesma frase, no mesmo gesto com que Descartes nos descobre um novo mundo, no-lo retira e anula. Tem a intuição, a visão do ser para si, mas o concebe como um ser substancial, à grega. Esta dualidade e interior contradição e dorida incongruência consigo foi o idealismo, e a modernidade foi a Europa. A Europa viveu até agora enfeitada, encantada pela Grécia” (idem. p. 146).

No século XVIII, o idealismo ganha um novo componente com a filosofia de Kant. As coisas tornam-se conteúdo da consciência. Tomamos conhecimento da realidade do mundo, mas como não vamos até ele mesmo, a realidade passa a estar afiançada pela consciência. É esse o limite que estamos desafiados a superar. O mundo não é minha representação, afirma o filósofo contra Arthur Schopenhauer (1788-1860) 12. Olhamos algo, um prédio, por exemplo. Ele não está dentro do pensamento, mas também não está fora, pois precisa dele para existir. O prédio está junto com o meu pensamento, “nem dentro nem fora, mas com o meu pensamento” (idem. p. 151). Fica claro, no sentir do

filósofo, o erro do idealismo. Idealismo se converteu em subjetivismo sem se dar conta de que a subjetividade precisa que existam objetos. “O erro foi fazer que o eu sorvesse o mundo, ao invés de deixá-lo ambos inseparáveis, imediatos e juntos, e, por isso mesmo, distintos” (idem. p. 152).

Essa descoberta parece-lhe revelar qual era a realidade fundamental que permite a emergência do ser, uma realidade capaz de assegurar a si própria.

“Este fato é a existência conjunta de um eu ou subjetividade e seu mundo. Não há um sem o outro. Eu não me dou conta de mim senão dando-me conta de objetos do contorno. Eu não penso se não penso coisas – portanto, ao achar-me a mim, acho sempre diante de mim um mundo. Eu, enquanto subjetividade e pensamento, me encontro como parte de um fato dual cuja outra parte é mundo” (idem. p. 153).

A descoberta se completa com a percepção de que esse eu colocado ao lado do mundo é uma vida, minha vida. Minha vida é o fundamento de todo o resto. Viver é a realidade fundamental, todo o restante depende dela, pertence a ela como pormenor. É assim que a pergunta pelo fundamento, a questão central da filosofia, aparece para Ortega como a pergunta por essa realidade primária, a vida.

“O problema fundamental da filosofia é definir esse modo de ser, essa realidade primária que chamamos nossa vida. (...) Pela primeira vez, a filosofia parte de alguma coisa que não é uma abstração” (idem. p. 156).

Foi porque dela tudo depende, que Ortega a chama de fundamento. Fundamento significa que é na vida que tudo “tem de aparecer, assomar, brotar, surgir, existir todas as demais realidades” (Ortega, 1973. p. 96). Fora dela nada há.

III. O QUE A FILOSOFIA TEM A DIZER SOBRE O FUNDAMENTO

Descoberto o fundamento do qual todo o restante depende, o que a filosofia pode dizer sobre ele? Afinal, o que é a vida? Ela é uma aventura pessoal e dependente do mundo.

A vida é um modo de ser ingente. Os conceitos anteriores de ser proclamavam que ser é o que não necessita de nenhum outro. “O ser substancial é o ser suficiente – independente” (Ortega, 1971, p. 160), dissera Descartes. No entanto, ao contrário do que concluiu o pai da filosofia moderna, o que foi encontrado por Ortega é a correlação insuperável entre o sujeito e o mundo. Um não existe sem o outro e um não deixa de influir no outro. O ser individual, conclui, “é (...) não o suficiente, mas o ser indigente. Ser é necessitar um do outro” (p. 160). O ser ingente é para o mundo tanto quanto esse é para ele.

O fundamento é, pois, o viver, ou melhor, o meu viver. É através dele que todo o restante existe, ou não existe. Para o esclarecimento do que é essa realidade fundamental os conceitos anteriores não servem, pois se referem a uma mesma forma de ver o mundo que Ortega superou. Ele vai procurar novos termos que mesmo sem um passado científico possa significar uma explicação radiante para essa realidade nova. Ortega afirmou:

“Há de se aprender a libertar-se da sugestão tradicional que faz sempre consistir a realidade em alguma coisa, seja corporal, seja mental. Você não é coisa nenhuma, é simplesmente o que tem que viver com as coisas, entre as coisas, o que tem que viver não uma vida qualquer, senão uma vida determinada” (Ortega, O. C., v. IV, p. 400).

Necessitamos distinguir o funcionamento biológico do meu corpo. “Minha vida”, afirma Ortega, “não é o que ocorre com minhas células, como não é o que ocorre em meus astros, nestes pontinhos de ouro que vejo em meu mundo noturno” (Ortega, 1971, p. 163). Vida também não se confunde com o organismo psíquico, que pressupõe que eu viva e investigue os corpos e as almas. “Vida é o que somos e o que fazemos: é, pois, de todas as coisas a mais próxima a cada qual” (p. 164). Tudo o que fazemos é a nossa vida, de ler a especular na bolsa, de caminhar a guerrear. “Todo o viver é viver-se, sentir-se, viver, saber-se existindo” (p. 165). A vida é anterior ao pensamento, mas viver é um compreender-se, um dar-se conta do que nos passa.

A vida tem um caráter súbito e imprevisível. Não temos como nos preparar para viver, quando nos percebemos já estamos aí na vida. A vida deve

resolver seus próprios problemas, não há como transferi-los. Daí se vê que viver é estar olhando para o futuro, pois a cada momento estamos decidindo o que seremos, para onde iremos.

IV. AS CATEGORIAS DA VIDA

Indicamos de que modo Ortega justifica ser a vida a realidade fundamental e não mais as coisas como no realismo antigo ou a subjetividade como no idealismo. Todas as outras realidades se sustentam neste que é o fundamento do ato de pensar. Ortega indica adicionalmente que a vida é o patente, aquilo que se mostra nas evidências próximas. Não é como o mundo que esconde parte de si, enunciando que a vida é mistério. Viver não tem nenhum segredo. Categoria, por sua vez, é o conjunto de condições ou propriedades que todo ente traz consigo.

A primeira categoria é o *encontrar-se*, é o ser transparente para si próprio. O viver não é oculto para quem vive, ao contrário, é o próximo. Vimos que para Ortega viver é escolher, traçar o rumo do existir. No entanto, as possibilidades presentes nessas escolhas não são infinitas. Esse limite o filósofo traduz por *circunstância*, que é outra categoria fundamental do existir. “Não se vive num mundo vago, já que o mundo vital é constitutivamente circunstância, é este mundo, aqui, agora” (p. 184). Minha vida é um encontro com a situação concreta onde estou e a partir da qual tenho que fazer algo para continuar vivendo. Estando mergulhados nela, nosso olhar se lança para o futuro, olhamos para ele, nos direcionamos para o que buscamos. Estou, pois, mergulhado na circunstância, mas isso não significa que ela seja o meu ponto de chegada. O viver é o desafio de alterar a circunstância, de modificá-la para dar sentido à minha vida. Mudar a circunstância é o que se espera de cada homem. Essa busca significa que estamos decidindo o que seremos. Em cada momento estamos nos ocupando do que faremos no instante seguinte, nós nos pré-ocupamos. “Em cada instante temos que decidir o que seremos no seguinte, o que ocupará nossa vida” (p. 190). Por isso Ortega concorda com Heidegger, viver é preocupar-se, é ocupar-se com o que seremos, *Sorge*. É verdade que a imensa maioria da humanidade procura evitar

a preocupação, não deseja se ocupar com a própria vida. Essas criaturas entregam-se ao ordinário, aos pré-conceitos. Ortega disse que são medíocres porque se ocupam de tirar de si o peso de sua própria vida, fogem da responsabilidade diante do próprio destino. Este é o ideal de quem é fraco: “fazer o que toda a gente faz é sua preocupação” (p. 191). O desafio do homem não é, contudo, viver a mesmice. Se o mundo nem sempre é como o queremos, é o único que dispomos para construir uma vida que não caia na mediocridade. “Aceitemos esse mundo de aljofre como matéria para fazer uma vida mais completa” (p. 192), é a conclusão e o convite do filósofo, pois viver é intransferível. Ninguém pode viver por mim. É neste sentido que a vida humana é responsabilidade inalienável:

“O homem, cada homem, afirma o filósofo, tem que decidir a cada instante o que vai fazer, o que vai ser no seguinte. Essa decisão é intransferível, ninguém pode substituir-me na faina de me decidir, de decidir minha vida” (Ortega, 1989. p. 33).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações de Ortega y Gasset sobre o problema do fundamento mudaram o modo de compreender uma das questões centrais da filosofia. Ortega altera o rumo da indagação do que seja o fundamento, formulando-o de modo distinto do realismo antigo e do idealismo moderno. Ao abrir a compreensão da existência para um diálogo com a cultura e com o tempo, o filósofo espanhol nos fala da responsabilidade com o mundo a ser criado. Ao comprometer o modo de ser do homem com a separação ou salvação das circunstâncias, Ortega levou a superação do idealismo e do realismo até onde a fenomenologia de Husserl não chegou. Essa forma orteguiana de pensar compromete o homem com a explicação do mundo e dá significado à filosofia num tempo que precisou aprimorar os paradigmas que marcaram o modo de pensar nos últimos séculos. A filosofia proposta por Ortega contempla a responsabilidade de construir uma existência pessoal num mundo sem garantias e perigoso, numa história sem sentido prévia. Viver é abrir-se ao contato com os outros homens e com as coisas, é sair de nós mesmos, é arriscar-se na

construção do futuro. A filosofia orteguiana foi uma forma inovadora de explicar o mundo, colocando o fundamento na vida e transformando-a num projeto capaz de alterar as circunstâncias e realizar uma vocação.

Ao reconhecer que o modo de ser do homem apenas se exprime no comércio com o mundo, o filósofo deixou evidente a necessidade de modificá-lo. Se não salvo a circunstância não me salvo a mim. E, nesse ponto, ficou o grande espaço a ser preenchido e meditado pelos herdeiros de Ortega. O que há de humano nas circunstâncias, o quanto ela é já um espaço humanizado, o quanto esse espaço facilita ou empobrece as opções. Algumas dessas questões pudemos examinar no livro *O homem e a filosofia* (1998).

Ortega renovou o modo de olhar aquilo que os filósofos de outros tempos propuseram como garantia contra os riscos. Ele fez da vida uma aventura aberta de possibilidades e se tornou assim a voz de uma época que pediu responsabilidade nas escolhas e soube identificar os riscos de viver.

NOTAS

- (1) Aristóteles, filósofo grego, nasceu em Estagira, no ano de 384 a. C., e morreu na cidade de Eubéia, no ano de 322 a. C. Foi preceptor de Alexandre, o Grande. Seu sistema filosófico mostra a natureza como um imenso esforço de elevar-se das coisas até o pensamento. Escreveu uma vasta obra abordando diferentes campos do saber humano como lógica, política, história natural e metafísica. Seu pensamento influenciou Santo Tomás de Aquino. Suas obras fundamentais são: *Organon*, onde elaborou as bases da chamada lógica formal e *Ética a Nicômaco*, onde estruturou eudemonismo e desenvolveu a sua tese de justo meio. Escreveu também *Retórica*, *Poética*, *Política*, *Física* e *Metafísica*.
- (2) Referimo-nos, aqui em especial, à filosofia de Santo Tomás de Aquino, filósofo e teólogo italiano, que nasceu em Roccasecca, junto a Aquino, em 1224, e morreu em Fossanova, em 1274. Começou seus estudos na Abadia de Monte Cassino e, mais tarde, estudou lógica e artes liberais na Universidade de Nápoles. Ordenado sacerdote, foi para Paris, onde começou o seu magistério acadêmico. Nesse período, redigiu sua primeira obra de interesse filosófico *O comentário aos quatro livros das sentenças de Pedro Abelardo* (1254-1256). Pertencem também a esse período quase todas as suas obras maiores: *Summa contra gentiles*, *Quaestiones disputatae* e a *Summa Theological*, iniciada em 1267.
- (3) Emmanuel Kant, filósofo alemão, nasceu em Königsberg, em 1724, e morreu na mesma cidade, em 1804. O seu primeiro trabalho foi elaborado em 1724, intitulado *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas*, onde tentava conciliar o cartesianismo com o leibnizianismo. Em 1770, aos 46 anos de idade, tornou-se professor catedrático de filosofia com o estudo *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, estudo importante, pois anunciava aspectos da filosofia crítica. Onze anos

depois, em 1781, publicou a *Crítica da razão pura*, o marco amadurecido de uma nova forma de fazer filosofia, voltada não mais para as coisas, mas para o nosso modo de vê-las, que ele denominou de transcendental. Encontrar a razão da certeza passou a ser responsabilidade da consciência transcendental e a noção de fundamento, tal como fora postulado pela metafísica grega, perde significado por incapacidade da razão de chegar a formulá-lo.

- (4) Edmund Husserl, filósofo alemão de descendência judaica, nasceu em Prossnitz, no ano de 1859, e morreu em Freiburg, em 1938. Foi o teórico do método fenomenológico, tornando o filosofar sinônimo de ciência das essências. A fenomenologia propõe-se a constituir uma ciência universal através da captação da essência, sem violar o principal do legado constituído pela tradição kantiana, porém completando-o. Como isso se processaria? No sentir do filósofo, pela enucleação da essência presente no dado. Esse processo ficou reconhecido como processo da redução e tinha três momentos: *redução histórica* (pelo qual se abstraía todas as informações representadas pelas doutrinas filosóficas), *redução eidética* (pela suspensão do juízo individual) e, finalmente, *redução transcendental* (ou pôr entre parêntesis tudo o que não fosse de acordo com a pura consciência). Esse método lhe indicou o sentido da intencionalidade da consciência, isto é, sua condição de preenchida ou direcionada para algo no nosso ato de pensar.
- (5) Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão, nasceu em Stuttgart, em 1770, e morreu em Berlim, no ano de 1831. Sua filosofia, conhecida como idealismo absoluto, identifica o ser e o pensar, tomando-os como um único princípio, a idéia, que se desenvolve em uma dialética triádica e ascensional: tese, antítese e síntese. Eis a principal questão postulada por Hegel: a unidade entre o finito e o infinito, tema fundamental do idealismo alemão, Hegel entende resolvido pela filosofia, que é a ciência do absoluto. A dialética triádica acima mencionada é uma lei igualmente válida para o pensamento e para o real, justificando, portanto, uma identidade entre o real e o ideal. O sistema de Hegel supõe uma estrutura bem constituída com a natureza dividida em estádios: o mecânico, o físico e o orgânico. O espírito, ou a idéia, também passa por três estádios: *subjetivo*, alma (estudado pela antropologia), consciência (fenomenologia) e espírito (psicologia); *objetivo*, direito (representado pela constituição da legalidade), pessoa (moralidade) e eticidade (envolvendo a criação da família, da sociedade e do Estado); *absoluto*, arte (momento de representação subjetiva do absoluto), religião (momento da representação objetiva) e a filosofia (momento de apreensão do absoluto pelo conceito). Suas obras mais importantes são: *Fenomenologia do Espírito* (1806), *Grande Lógica* (1912-1916) e *Princípios de Filosofia do Direito* (1921).
- (6) Martin Heidegger doutorou-se com Rickert na Universidade de Friburgo, tornando-se professor com uma tese sobre a doutrina das categorias e da significação de Duns Scotus (1916). Em seguida, tornou-se professor em Marburgo, em 1923, e, a partir da publicação de *Ser e Tempo* (1927), voltou para Friburgo para suceder a Husserl. Quais as questões mais importantes que são contempladas pela filosofia de Heidegger? Um pequeno resumo de suas idéias nos poderá ser útil nesta comunicação. A existência humana tem, para Heidegger, três momentos cruciais. A descoberta da própria condição, que nasce da transparência de que existir é um fato sem vínculos, sem motivos; a necessidade de construir, com base nessa condição, um sentido ou significado para a vida, isto é, executar um projeto capaz de conferir singularidade à sua presença; e, finalmente, a descoberta de que a execução desse projeto não possui qualquer fiador, a sua concretização não tem garantias. *O decisivo é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato. A indeterminação que caracteriza cada poder ser de fato lançado da presença pertence necessariamente à decisão* (Heidegger, 1989, v. II, p. 88). Em Heidegger, o problema

da transcendência é complexo e comporta uma dupla implicação. De um lado, o Dasein está como que jogado no mundo; assim, o mundo lhe transcende. Por outro, o Dasein é quem retira do nada os outros entes, portanto, ultrapassa o mundo. A transcendência manifesta-se de muitos modos nesse processo de antecipação, conforme salientou Jean Wahl: *transcendência até o mundo, até o futuro, até os outros homens, transcendência para fora do nada, transcendência até o ser* (Wahl, s.d., p. 37). O homem, entende Heidegger, é como que jogado na existência, foi-lhe dado um corpo, nasceu numa cidade e país, teve determinados pais, vive num certo tempo sem ter sido consultado sobre qualquer desses aspectos. Também não lhe foi fornecida a razão de sua entrada no mundo, cabendo-lhe elaborar o sentido de sua existência no contato que passa a estabelecer com os outros depois que dá conta de sua condição. Esse sentimento de se encontrar aí como um ser por fazer é a facticidade. A transcendência exprime o caráter inconcluso do empreendimento, que somente subsiste devido ao contínuo processo de superação de si. O homem está possuído por esse desafio de chegar ao ponto que projeta, de antecipar uma realidade que ainda não é presente, mas realiza seu projeto sem garantias, eis o principal de *Ser e Tempo*, ou melhor, *estamos buscando um poder ser próprio do ser aí cuja possibilidade existencial resulte atestada pelo ser aí mesmo* (Heidegger, 1962, p. 291). O Dasein nunca é algo definitivamente pronto, mas um poder ou uma possibilidade projetada. A captação dessa circunstância ou possibilidade de ser como interpretante chama-se explicitação. A dúvida que acompanha o homem não se identifica com a angústia, pois é mais que um abalo das certezas. Ela o envolve em todo o seu ser. A angústia, ensinou Heidegger, propicia a abertura do existente à facticidade de sua condição. A angústia não equivale ao medo, pois a ameaça não se vincula a um objeto definido. *A fonte da angústia é o mundo como tal, e aquilo que nos angustia é uma possibilidade de ser-no-mundo. Assim a angústia mostra o Dasein, enquanto existindo facticamente em seu ser-no-mundo* (Bochenski, 1968, p. 160). A existência não é uma jornada descomprometida, mas um esforço contínuo onde a angústia é parceira inseparável. A angústia brota do inevitável isolamento do existente, no sentir de Heidegger, porque ela não está associada a um único objeto ou situação. Ela era a atitude humana frente à falta de significação incontestável das coisas do mundo. Existe, pois, uma identidade entre a razão pela qual o homem se angustia e frente ao que se angustia, isto é, o ser no mundo. *Enquanto disposição, o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia pelo ser-no-mundo. Em sua amplitude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, a presença como ser-no-mundo que de fato existe* (Heidegger, 1988, v. I, 1988). Essa curiosa associação entre o motivo e a circunstância da angústia, Heidegger cognominou de temor. Ela propicia ao homem a condição de confrontar-se com o autêntico ser, embora o homem, boa parte das vezes, não perfaça esse encontro com êxito. *Como angústia já sempre determina, de forma latente, o ser-no-mundo, este, enquanto ser que vem ao encontro na ocupação junto ao mundo, pode sentir temor. Temor é angústia imprópria, entregue à decadência do mundo e, como tal, angústia nela mesma velada* (Heidegger, 1988, v. I, p. 254). A reviravolta operada na filosofia com a crítica ao conceito de transcendência foi importante para operar a desabsolutização do homem e situá-lo como sujeito limitado e angustiado. O existente vive a expectativa do fim. Como unidade viva, ele acontece durante um certo espaço de tempo que inevitavelmente chega a um fim. A morte, para Heidegger, não é um episódio isolado, um acontecimento exterior à vida, o qual um dia se abate sobre ela. Ao contrário, sendo o existente dela consciente, o fato marca cada existente de tal forma que tudo o que ele faz passa a ter com ela alguma significação. Desse modo, o findar da existência não é um limite distante, mas está

continuamente presente para o sujeito humano que não só é sabedor dela, mas com ela se preocupa. *Em sua morte, a presença deve, pura e simplesmente, retomar a si* (Heidegger, 1989, v. II, p. 100). A morte está associada à própria condição de existente, além de propiciar-lhe a formulação de um conceito ontológico de finitude. A morte é a comprovação principal da falta de sentido da vida, mas instiga o homem a construir o futuro, o seu futuro. Enquanto existe, o Dasein jamais completa a sua totalidade, vive permanente no inacabado. A morte representa o ponto de chegada, o fim do Dasein. É ela que abre o campo das possibilidades, embora o deixe isolado de praticamente tudo. Como ela não lhe adiciona coisa alguma de efetivamente significativo, a morte constitui-se apenas na oportunidade de tornar-se algo estritamente pessoal. Em Heidegger, o conhecimento da condição humana se exprime numa crise que reflete a crise da cultura. Essa crise é justamente fruto da estranheza do mundo, a qual não é possível desconhecer e continuar a ter uma vida autêntica. Vê-se que as preocupações mais incisivas movimentam a angústia, ativando o crescimento do enigma que o homem representa para si próprio. O homem é aqui concebido como o espaço de manifestação do ser e, portanto, lugar da meditação acerca do nada. Estando no homem a origem do pensar, não é ele a questão fundamental. O homem é o suporte para que a questão do ser possa ser posta e examinada. Assim, o sendo é o espaço onde a finitude postula o ser e da boca do existente nasce a pergunta: por que há o ser e não antes o nada? *A questão porque há simplesmente o ente e não antes o nada se constitui para nós, na primeira, em dignidade antes ou tudo por ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e afinal por ser a mais originária das questões* (Heidegger, 1978, p.34).

⁽⁷⁾ José Ortega y Gasset, escritor e filósofo espanhol, que nasceu e morreu em Madri, respectivamente nos anos de 1883 e 1955. Fundou a conhecida Revista do Ocidente. Suas obras mais importantes são: *Meditações do Quixote, A desumanização da arte, A rebelião das massas e O homem e a gente*. Ortega desenvolveu uma filosofia da vida partindo de fonte diversa da empregada por Unamuno. Ele estudou em Leipzig, Berlim, e foi discípulo de Herman Cohen. Notam-se nele, além da escola neokantiana *as influências do historicismo de Dilthey, do relativismo de Simmel, do intuicionismo de Bergson e do vitalismo em geral* (Sciaccia, 1968, v. III, p. 199). Como podemos resumir o pensamento filosófico de Ortega? Para ele, a criação filosófica possui um sentido de liberdade, isto é, embora o homem viva mergulhado nas circunstâncias, a criação filosófica é fruto da liberdade. O filósofo espanhol insistiu que o mais importante no plano da criação é a capacidade do espírito de ir além da tentação quantitativa ou das influências que atuam sobre o homem, a possibilidade de transcendência, portanto. O que significa apregoar a liberdade do espírito? A filosofia e a ciência procuram mergulhar fundo no enigma do mundo e do homem. Nem uma nem outra dedicam-se aos fatos mesmos, pois *eles não nos dão a realidade, ao contrário, ocultam-na, isto é, nos propõem o problema da realidade. Se não houvesse fatos não haveria problemas, não haveria enigmas* (Ortega, 1958, p. 25/6). A filosofia nos auxilia, contudo, melhor do que a ciência, a ir adiante dos fatos, a operar a retirada do véu que oculta e cobre a verdade. Nessa trajetória, o homem se coloca diante dele mesmo, *é preciso que retiremos por um momento os fatos de em torno a nós e fiquemos a sós com nossa mente* (idem, p. 26). É aí, então, na solidão interior, que os caminhos se oferecem à nossa escolha. Frente à indefinição do futuro cada homem procura conferir um sentido à sua existência. Esse sentido não tem um caráter metafísico, não é um já decidido. Ortega inseriu essa discussão no pensar o sentido da vida que era outra forma de perguntar *o que é o ser do homem, que é que o homem em geral pode ser e que é o que tem que ser* (idem, 1989, p. 33). Esse fazer-se é o seu componente

historial do qual não tem como escapar. O que isso significou? Para Ortega, que o homem é histórico. No sentir do filósofo, a vida humana é feita de fatos e essa é a matéria-prima da história. A história do homem não é uma história da natureza. Como ela é diversa daquela, a vida humana não é redutível a uma ciência exata. A vida humana é penetrada pela filosofia, o que significa que para compreendê-la não é possível ficar no estrito universo da ciência. O homem é irredutível aos fatos, antes precisa perguntar-se *o que são as coisas a seu redor e o que ele é no meio às coisas* (idem, p.31). Essa pergunta sobre o que há de mais fundamental no homem é o que impulsiona o seu pensamento. Ortega explicou que não procuramos saber porque as coisas são em virtude de nossa capacidade racional. Caso a inteligência humana fosse um instrumento adequado para conhecer, nenhum problema ficaria sem solução. *O destino do homem, portanto, é ação* (Ortega, 1973, p. 63). O filósofo não se referia ao puro agir, porque isso ordinariamente leva a atos insensatos. O que traduziu por ação? Ação é abertura à condição histórica, ao desafio da vida. A aventura cognoscitiva principia justo porque o homem não tem outro remédio senão investigar, procurar saber, embora o que ele tem *sirva muito mal para este mister* (Ortega, 1989, p. 32). É a condição humana, a historicidade em que vive, que o põe a pensar e não uma capacidade para fazê-lo. Essa condição revela uma incerteza fundamental, não há saber humano definitivo. O que é a vida humana? Ortega respondeu que era ir além das circunstâncias. O que significa essa característica associada à própria atividade filosófica? Ortega entendeu que é o autêntico sentido da transcendência, a capacidade de ir além do previsível, do repetido. Não existe segurança, o novo é possibilidade permanente. A trajetória de um homem não é a trajetória de um astro. Em cada instante da vida era preciso escolher e as escolhas, por menores que fossem, guardavam relação com o conjunto completo da existência. Sendo um ente histórico, o ambiente do homem e ele próprio integram a circunstância. Concepção fecunda. Com ela, o filósofo reúne o passado e o futuro no homem. Ortega formulou dois princípios fundamentais para entender a historicidade do homem: *O homem constantemente faz mundo, forja horizontes e toda mudança do mundo, do horizonte, traz consigo uma mudança na estrutura do drama pessoal* (idem, p. 43). O homem viveu sob muitas formas e estruturas, conforme mostra a história. Com o tempo, ele foi se modificando. Desse modo, as diversas categorias espírito e corpo são unificadas pela vida. O mais importante tópico de influência para a questão em pauta nasceu do reconhecimento da finitude humana, o que sugeria para Ortega o encontro com o outro. Essa é uma questão importantíssima, pois a descoberta do outro é a ponte para transitar da interioridade para o mundo da cultura. Como Ortega deu esse passo? A presença do outro faz da vida uma experiência de relação e movimento, mas esse processo tem um fim: a morte. Nas considerações sobre a morte, Ortega atribuiu-lhe um sentido ético. A aventura humana é envelhecimento, *desde que nasce o homem não faz mais do que envelhecer* (idem, p. 192). Isso é uma lição fundamental, pois a morte comprime e enche a vida de densidade, ela exige que o homem faça o melhor a cada instante.

⁽⁸⁾ A Escola de Marburgo caracterizou-se pelo empenho de renovação do kantismo e pelo propósito de fixar uma distância entre a filosofia e a ciência. *O projeto foi iniciado por Hermann Cohen (1842-1918) que, no entanto, não observou a especificidade das ciências. Cohen notabilizou-se pelos estudos sobre Kant e Platão, divulgados, posteriormente, por seu discípulo Paul Natorp (1854-1924), deixando de lado a aplicação do método transcendental a diferentes campos. A história, por exemplo, foi esquecida, o que exigiu de Henrich Rickert (1863-1936) e Wilhelm Windelband (1848-1915) um trabalho de classificação e diferenciação das ciências. Esses autores enfocaram a importância de superar o que seriam os impasses do kantismo. Nesse sentido, rejeitaram a*

existência da coisa-em-si, bem como descartaram a sensação como fonte original do conhecimento. O resultado foi a organização de um idealismo bem mais radical que o de Kant, sem chegar a ser semelhante ao movimento liderado por Fichte, Schelling e Hegel, pois admitiam um componente irracional na realidade. Windelband referiu-se a dois tipos de ciências: as nomotéticas, em cujo seio o processo de generalização é mais fácil, e as idiográficas, voltadas para exame das questões mais singulares. Estas últimas não visavam a elaborar leis universais, mas descrever os fenômenos individuais. A Física integraria o primeiro grupo, a História e as Humanidades em geral, o segundo. As duas formas de ciência sofriram, contudo, o mesmo influxo dos valores, responsáveis pelas condições de possibilidade do conhecimento, isto é, os valores possuíam função transcendental no sentido kantiano. Emmanuel Kant não conseguiu restaurar a unidade do espírito, deixando em campos diferenciados a razão teórica e a prática, embora tenha conseguido superar as dificuldades oriundas do embate entre o racionalismo e o empirismo. No empenho de superar a ruptura deixada pelo kantismo, Rickert propôs uma nova classificação para as ciências, denominando culturais aquelas que Windelband cognominara idiográficas, e de naturais aquelas que Windelband cognominara nomotéticas. Explicou que estas últimas desenvolviam-se à parte dos valores, essenciais para as ciências da cultura. A contribuição principal de Rickert foi considerar os valores deixando-se ver na história. O historiador não podia ocupar-se de qualquer ser individual, devendo fazer uma escolha. Ele considerou que na base do espírito estava a apreciação dos valores. A referência aos valores permitiu-lhe enxergar nas ciências culturais a presença do espírito. O debate acerca do que então se chamou ciências do espírito teve vários desdobramentos (Carvalho, 1999, p. 24/5). Evidentemente, os pensadores da Escola de Marburgo trabalharam outras questões, mas essas mencionadas são suficientes para mostrar o que pensavam.

⁽⁹⁾ Para entender a evolução do neokantismo alemão neste século, leia o capítulo I – O culturalismo alemão, da obra *A problemática do culturalismo*, de Antônio Paim.

⁽¹⁰⁾ Wilhelm Dilthey, filósofo alemão, nasceu em Biebrich am Rein, em 1833, e morreu em Seis am Schelem, em 1911. Foi professor em várias universidades: Basileia (1866), Kiel (1868), Breslau (1871) e Berlim (1882). Por influência do iluminismo e do neokantismo, repudiou o conhecimento metafísico, situando-se na tradição hegeliana e afirmando a supremacia do espírito. Dilthey entendeu que pela história o homem se conhece e chega a formar um juízo sobre si. Suas obras mais importantes, *Obras escolhidas*, foram agrupadas e publicadas no México, em 1944 e 1945. Em português temos dois de seus trabalhos: *Leibniz e sua época* (editada em Coimbra em 1947) e *A essência da filosofia* (editada em Lisboa).

⁽¹¹⁾ Miguel de Unamuno, romancista, poeta e filósofo espanhol, nasceu em Bilbao, em 1864, e morreu em Salamanca, em 1936. Escreveu sobre os grandes problemas do homem de seu tempo, sendo muito conhecida sua obra *Do sentimento trágico da vida*, de 1913. Unamuno foi um homem profundamente religioso, amigo da solidão, da experiência interior do eu e inimigo da razão

objetiva. Entendia que a vida valia não pela ciência que o intelecto fosse capaz de edificar, mas por aquela outra que só o coração coloca em causa. Um pequeno trecho de seu ensaio *A solidão* dá idéia do que para ele é o problema filosófico fundamental: "cada dia que passa creio menos na questão social ou na questão política ou moral ou religiosa e em todas as outras questões, que foram inventadas para que não se tenha a coragem de enfrentar resolutamente a única verdadeira questão que possa interessar, vale dizer, a questão humana, que é a minha, a tua, a questão de todos nós" (citado por Sciacca, *História da Filosofia*, v. III, 1968, p. 198). Sciacca denomina de pragmático esse modo unamuniano de descrever a questão humana no que ela tem de imediato, mas, esclarece, de um pragmatismo diverso do desenvolvido nos Estados Unidos. Trata-se de um pragmatismo humanista, contrário ao coisista, que considera adequado aquilo que promove o progresso mundano, ou melhor, material.

⁽¹²⁾ Arthur Schopenhauer, filósofo alemão, nasceu em Dantzig, em 1788, e morreu em Francoforte sobre o Meno, em 1860. Seu livro mais conhecido é *O mundo como vontade e representação* (1818), onde expõe uma concepção pessimista da vida. Ele mostra oposição entre a vontade, que está presente em todos os fenômenos, e a sua representação na inteligência.

BIBLIOGRAFIA

CARVALHO, José Mauricio de. *O homem e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Filosofia da cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

GASSET, José Ortega y. *Que é filosofia*. Rio de Janeiro: Ibero Americano, 1971.

_____. *O homem e a gente*. Rio de Janeiro: Ibero Americano, 1973.

_____. *Em torno a Galileu*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Goethe desde dentro. Obras Completas*. 383-541, v. IV, 2. ed., Madrid: Alianza, 1994.

PAIM, Antônio. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. O que se deve entender por Filosofia. *Digesto Econômico*: 10-16. São Paulo, nov./dez. 1999.

SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia, do século XIX aos nossos dias*. 3. ed., v. III. São Paulo: Mestre Jou, 1968.