

PRESSUPOSTOS PARA O AGIR MORAL SEGUNDO ORTEGA Y GASSET

PRÉSSUPOSÉS POUR L'AGIR MORAL SELON ORTEGA Y GASSET

Arlindo F. GONÇALVES Jr.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

A superação do idealismo e da tendência situacionista é o objetivo presente na ética orteguiana, que parte da idéia de vida humana como realidade radical. O primado da vida humana situa o homem em uma condição de liberdade e constante quefazer, dada sua carência de identidade apriorística. Como consequência temos a idéia de vida como drama radical e prospectivo. A moralidade será identificada com o modo autêntico de ser, ou seja, aquele que cumpre o imperativo de coincidência com o programa vital, ao atender o apelo da vocação íntima. Como realidade que se expressa através da convivência, a vida autêntica se realiza na reciprocidade inter-pessoal, no sentido de reconhecer no outro sua dimensão de singularidade.

Palavras-chave: ética, raciovitalismo, Ortega y Gasset.

ABSTRACT

The overcoming of the idealism and the situationist trend is the present objective in the orteguian ethics that have broken of the life idea human being as radical reality. The primate of the life human being points out the man in a condition of freedom and constant to task, given its lack of aprioristic identity. As consequence we have the life idea as radical and prospect drama. The morality will be identified with the authentic way of being, or either, that one that fulfills the imperative of coincidence with the vital program, when taking care of I appeal it the close vocation. As express reality that if through the coexistence, the authentic life if carries through in the interpersonal reciprocity, in the direction to recognize in the other its dimension of singularity.

Key-words: ethics, raciovitalism, Ortega y Gasset.

INTRODUÇÃO

Partindo de uma realidade radical, a *vida humana*, o projeto ético orteguiano assinala a

autenticidade como *ethos* de realização ao atender á vocação pessoal e a fidelidade ao destino inalienável. O ideal de adesão ao programa vital é assim compreendido como critério estimativo que

fundamenta as escolhas e consolida uma axiologia que se traduz como tentativa de superação de suas justificativas subjetivistas e objetivismo. Neste sentido abordaremos o primeiro tópico, intitulado: *O homem enquanto carência constitutiva e liberdade*, em que será apresentado a noção de vida humana em um plano ontológico, ou seja, enquanto realidade primeira que não se esgota como realidade suficiente, mas antes como drama em um quefazer constante; este quefazer se realiza de forma livre como invenção, decisão e responsabilidade. O segundo item apresentado será: *Ingredientes do agir moral – a desportividade como perfeição*, onde serão recuperados os argumentos de Ortega y Gasset que descrevem características intrínsecas ao ethos que se referem ao conteúdo do agir moral, no caso o imperativo de perfeição baseado no entusiasmo e na atitude afirmativa aos valores nobres. Seguiremos com *A relação inter-humana e a realização moral*, e nesta parte assinalaremos a relação da interpessoalidade que se estende entre dois pólos: a impessoalidade e a intimidade, esta como via de realização ética, enquanto a primeira como manifestação da condição de alienação do homem para com seu destino próprio. Na quarta parte deste artigo – *O imperativo de autenticidade e a fidelidade à vocação* – apresentaremos sua fecunda teoria sobre a autenticidade identificada com a moralidade, e alcançada através de um processo que se inicia pelo ensimesmamento, e que leva o homem a atender o apelo de sua vocação singularíssima, seu destino inalienável, ou seja, atender ao imperativo de tornar-se àquilo que ele é.

1. O HOMEM ENQUANTO CARÊNCIA CONSTITUTIVA E LIBERDADE

O tema da carência constitutiva em Ortega y Gasset é compreendido como aspecto do ser que se define enquanto convivência e relação; é a chave com que oferece a superação das antinomias produzidas pela cisão epistemológica e originária entre sujeito e objeto. O ser carente – ou indigente – nasce em contrapartida do ser auto-suficiente, que ora privilegiou e tornou independente o *cogito*,

e ora cristalizou a suficiência e a anterioridade do mundo das coisas. Ao trilhar o caminho intermediário, Ortega y Gasset nos mostra a fragilidade da unilateralidade que toma para si a determinação e a substancialização do ser; volta-se ao encontro da interdependência e mútua indigência entre o eu e o mundo. Nesta fórmula em que o ser é entendido como relação.

O ponto central deste pensamento se encontra nas *Meditações do Quixote*, ou mais precisamente na reflexão em torno à metáfora do *bosque*, momento no qual Ortega y Gasset elabora sua concepção de realidade. A realidade - dinâmica no seu modo de entender - será definida sob um prisma bipolar e integrador entre superfície e profundidade. Ao narrar a paisagem de uma pequena floresta chamada de *La Herrería*, que se encontra próximo ao mosteiro de *El Escorial*, Ortega y Gasset se pergunta: "tenho agora ao meu redor cerca de duas dúzias de carvalhos circunspectos e de feixes gentis. É isso um bosque?"¹. Está interessado em poder definir o bosque a partir do que se apresenta a ele enquanto paisagem que possui um ser - *bosque* - e, chega à conclusão de que o bosque é a soma de nossas possibilidades.

As árvores não permitem ver o bosque, e graças a isso é que o bosque existe. Com isso se quer dizer que toda realidade se dá num jogo de luz e sombra. Toda paisagem – realidade vivida – se comporta desta maneira, ocultando em si outras paisagens. Nesta bipolaridade falamos que, seguindo a metáfora empregada, o bosque refere-se ao ser-profundo e está numa dimensão ontológica; as árvores, por sua vez, referem-se aos entes e estão numa dimensão ôntica.

Deste modo compreende-se o centro originário e estrutural do pensamento *orteguiano*: "Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim"². A partícula *e*, antes de se referir a uma simples adição define toda a complexidade da integração que se radica na absorção das circunstâncias pelo eu, injetando-lhes sentido, desvelando seu *logos*. É desta maneira que redescobrimos o ser na dimensão estrita da relação. Basta assinalar que o sentido desta coexistência refere-se antes ao horizonte do *trato*, ou seja, não

⁽¹⁾ ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 67.

⁽²⁾ *Ibidem*, p. 52.

é um simples “*estar aí* sem nada a ver um com o outro”³, mas uma disposição ao *diálogo*.

A carência – ou insuficiência – é, portanto, o que caracteriza a relação constitutiva entre o eu e a circunstância – uma radical dependência. E nesta perspectiva aberta a partir do ser indigente e necessariamente atuante, ou ainda, do defrontar do eu e da circunstância, é que surgirá o *quefazer vital* para impulsionar a dramática condição da vida humana no incessante ocupar-se com o mundo de forma livre.

O conceito de liberdade para Ortega y Gasset se insere numa perspectiva criadora da vida humana como parte da constituição do ser. Contrário às posições deterministas e formalistas, o humano se encontrará à frente às suas decisões – decidir o projeto da minha vida. Comprometido plenamente com o seu projeto, o humano está lançado no mundo das possibilidades sem indicativos a priori que possam assinalar pressupostos no caminho do existir.

Para a compreensão da estrutura do ato de liberdade tomaremos o processo em que vive o homem quando elege conscientemente ser o que tem que ser, partindo do pressuposto que ser livre significa não predispor de identidade constitutiva. Segundo a autora Naessens⁴ esse é o ponto de partida para a compreensão da noção de liberdade no pensamento orteguiano, que está configurado em três momentos fundamentais que compõem sua estrutura: momento de invenção; momento de decisão e momento de responsabilidade.

O momento de invenção traduz esta *carência de identidade constitutiva* que conduz o homem à abertura de estar constantemente criando a si próprio. A noção de invenção se dá no solo do quefazer vital enquanto *impulso a*, encontro, porém não apenas como vontade caprichosa, espontânea ou mesmo *gratuita*, mas em conformidade com a razão vital. A perspectiva do imperativo ter-que-ser compreende aqui sua relação com o ato livre na realização deste projeto vital, neste lançar-se ao invento e fabricação de si mesmo. Traduz assim a concepção do homem como obra aberta – drama – que

está a construir-se, em uma infinda tarefa de *fazer-se* no encontro com a realidade, ou seja, é pura instabilidade. Esta tarefa essencial de inventar-se a cada instante, dar *forma* ao programa vital, não dispõe, como já mencionado, de um modelo pré-estabelecido; ao contrário, é prescrito unicamente pela imaginação – ou fantasia – para eleger entre as múltiplas possibilidades a que responda verda-deiramente o apelo do seu eu autêntico.

O momento de decisão refere-se à realização, através da qual é obrigado a escolher entre as diversas possibilidades, dentre as quais a que permitirá *ser plenamente aquilo que tem que ser*, ou seja, realizar segundo a sua vocação o que representa o seu *eu autêntico*, ou também as que se inserem na completa alienação, este é o momento da decisão. Existem dois modos de decisão em que o homem atua conforme sua personalidade: espontâneo, imediato; e o reflexivo. Do primeiro temos as decisões que se realizam mecânica e subitamente. Do outro encontramos o pensar meditativo como fonte de eleição. É este último que nos interessa pois nele a razão vital opera de modo essencial.

Destaca-se, neste sentido, uma relação ontológica entre o viver e a *obrigatoriedade* do decidir. “Viver – diz Ortega y Gasset – é constantemente decidir o que seremos”⁵. Percebemos com isso o aspecto da tragicidade do quefazer vital pois inevitavelmente será um quefazer forçoso, é por isso estabelecida à relação liberdade-necessidade. Ser livre para decidir significa que não temos a escolha de não decidir – somos forçados a fazer escolhas.

As fatalidades – ou *facticidades* – as quais Ortega y Gasset identifica com as circunstâncias – são dados que não podem ser prescindidos pela consciência. É a matéria, manifesta nas situações, com a qual o projeto do existir se realizará mediante a escolha entre as possibilidades.

A noção de possibilidade aporta necessariamente à idéia de prospecção. As possibilidades correspondem ao futuro e isto denota a dramática

⁽³⁾ Idem, **O homem e a gente**: intercomunicação humana. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973. p. 124.

⁽⁴⁾ NAESSENS, Hilda. La estructura del acto libre en el pensamiento orteguiano. **Discurso y Realidad**, vol. VI, n. 1, abril, p. 33-45, 1991. Tomaremos deste artigo as divisões estruturais do conceito de liberdade como guia de interpretação pelo fato de termos aqui estabelecidos uma pertinente vinculação do tema liberdade com a noção de autenticidade.

⁽⁵⁾ ORTEGA Y GASSET, José. **Que é filosofia?** Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961. p. 235.

contradição do homem. Enquanto *projeto* executa seu ser lançando-se ao futuro e por isso a vida será decidir aquilo que seremos; daí o grande paradoxo do ser que ainda não é – presente ou passado – mas está em constante via de realização. As possibilidades, porém, não existem como um *fato*, ou seja, como algo que interpela a nossa vida sob um aspecto heteronômico, exterior. O repertório de possibilidades – diferentemente das circunstâncias – não nos é dado, não se impõe como necessário, mas, ao contrário, somente pode surgir enquanto produto da nossa imaginação. Inventamos nossas possibilidades.

A partir dessa perspectiva projetiva sobre as possibilidades pode-se conceber o momento de responsabilidade como uma conseqüência necessária do momento anterior, ao admitirmos uma atitude que se inclua na opção pelo modo autêntico de atualizar o apelo da vocação personalíssima. É o momento particularmente ético no qual assumimos a autoria das decisões mediante o projeto individual que leva consigo o encontro e o *trato* com as circunstâncias. Sendo assim a responsabilidade é absolutamente pessoal. Entenda-se também que não só a responsabilidade se refere ao plano individual como se ocupa do coletivo. O homem responsável por si e por sua circunstância já age sob a determinação de injetar o sentido da perfeição – *salvação* – no que se revelará como sua realidade. O momento de responsabilidade é precisamente o coroamento ético do pressuposto do homem sem uma natureza moral pré-estabelecida, e que está a se redefinir a cada instante. Ser responsável é, sobretudo, assumir para si a decisão de ser *responsável por si*; o que Ortega y Gasset irá traduzir como sendo um pré-ocupar-se, ou seja, ocupar-se por antecipação do seu projeto mais íntimo e autêntico, se opondo, assim, ao inautêntico modo de ser ou despreocupação.

2. INGREDIENTES DO AGIR MORAL: A DESPORTIVIDADE COMO PERFEIÇÃO

Em uma das fases do pensamento orteguiano – aquela em que está mais próximo ao vitalismo – encontramos como ingrediente do agir

moral a noção de desportividade. A positividade de uma moral originária da vida torna fecundo o entusiasmo, por isso impele a uma ação cada vez mais perfeita e integral sempre referida a uma existência concreta. O entusiasmo pode ser aqui compreendido no sentido clássico pronunciado na antiguidade como o sentimento de exaltação e arrebatamento decorrente daqueles que estavam sob inspiração divina; transportados pelo furor de uma natureza criadora. Daí o ideal ético do *bom arqueiro*.

Salientamos que este é um entre outros ideais que encontramos na ética de Ortega y Gasset. O que nos leva a uma constante renovação, posto serem, ademais de seu fundo comum e inexorável, relativos à história. Este é o aspecto de concretização individual que se projeta sobre um ideal meramente abstrato, daí sua função vital. Estar vivendo é estar concretamente diante das diferenças – possibilidades. Neste sentido, surge um imperativo da ética orteguiana, que é o de se adaptar as estruturas históricas enquanto reflexo de uma norma objetiva. O ideal, portanto, não está fora da vida como uma superestrutura desvinculada do viver mesmo, mas antes, pertence a ela como um constituinte essencial.

Uma destas *substâncias permanentes* na ética orteguiana a encontramos no traço da perfeição como meta, no sentido de restituir um objetivo sempre mais elevado à vida. Tal perfeição moral é concebida como *qualidade desportiva*, ou seja, identifica a vida moral ao jogo, no sentido de exigência de superação. O jogo cabe precisamente entre a mera *correção moral* e a máxima perfeição moral. Antes de ser forma cabal irá ser o sentido, o modo pelo qual se dará a realização.

Pode-se ainda identificar o imperativo de perfeição a um imperativo de nobreza da alma. Isto porque somente as almas nobres têm a capacidade para executar um *mais*. Tornam-se infinitas as possibilidades de perfeição do homem, sobretudo por não se esgotar na condição dos direitos, mas reconhecer os deveres em sua radical exigência, como aponta Ortega y Gasset: “a autêntica qualidade de nobreza é sentir-se a si mesmo não tanto como sujeito de direitos quanto como uma infinita obrigação e exigência de si mesmo ante si mesmo”⁶.

⁽⁶⁾ Idem, *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. VIII, p. 566-567.

Neste sentido, tal imperativo não é próprio das elites, como a princípio pode indicar, mas refere-se a um modo de ser, de desempenho na vida de cada qual, uma atitude de talante insigne.

O risco do jogo como via de realização é um dos ingredientes desse imperativo de perfeição. Neste sentido teremos uma relação entre os temas da perfeição e do jogo. Porém, o tema do jogo merece uma nota: não se trata somente de tomar a vida como jogo, mas de apresentar o jogo como um *modo de ser* da vida. O jogo é para Ortega y Gasset: “impulso libérrimo e generoso da potência vital”⁷. Contraposto a isto está um esforço que nasce de uma imposição: o trabalho. O trabalho adquire com a história um caráter de necessidade que o obriga a determinadas finalidades. Ortega y Gasset se vale de um momento de *progressismo* histórico para ressaltar o trabalho como resultado de uma cultura que o consagra de um modo utilitário e quantificável e parte desta usurpação de finalidades para especificar a distinção com a atitude esportiva:

O século XIX divinizou o trabalho. Note-se que este consiste em um esforço não qualificado, sem prestígios próprios, que recebe toda sua dignidade da necessidade a que serve. Por esta razão tem um caráter homogêneo e meramente quantitativo que permite medi-lo por horas e remunerá-lo matematicamente. (...) Se no trabalho é a vitalidade da obra que dá sentido e valor ao esforço, no esporte é o esforço espontâneo que dignifica o resultado. Trata-se de um esforço luxuoso que se entrega com as mãos cheias sem esperanças de recompensa, como um transbordar de íntimas energias⁸.

No ensaio *Notas do vago estio* (1925) em uma viagem à Cantabria, Ortega y Gasset faz uma reconstrução de aspectos da cultura feudal castelhana que nos levará a uma reflexão sobre a forma desportiva (heróica) de existência, tomando por base as paisagens dos castelos como *metáforas históricas*, ou mais precisamente da pergunta: “Como tem de ser a vida para que a casa resulte um

castelo?”. O castelo representa uma vida que se supõe seja de beligerância, projeção de uma cultura de vigorosas qualidades. Nessa cultura a relação entre as leis e a liberdade estava equacionada, segundo Ortega y Gasset, do seguinte modo: “*liberdade* significava império das leis estabelecidas. Ser livre é usar de leis, viver sobre elas. Para o germano, a lei é sempre o segundo, e nasce depois que a liberdade pessoal foi reconhecida, e então livremente cria a lei”⁹. Com esta nota Ortega y Gasset faz uma contraposição entre a chamada cultura dos castelos e a cultura das fábricas. Na primeira associa a idéia do *espírito guerreiro* e a segunda o *espírito industrial*.

A distinção de tais atitudes se assenta em dois elementos: primeiro, a distinta relação que travam com o empenho da atividade e o perigo que esta comporta; e o segundo está no respectivo enfrentamento com a morte.

O *espírito industrial* se baseia na economia para dirigir suas ações. Toma como pressuposto a relação entre o meio e o fim para mapear, de antemão, o melhor resultado em função da objetividade do produto desta ação, e sendo assim baseia-se na contenção dos possíveis riscos. Já o *espírito guerreiro* faz da aceitação do risco e do perigo sua forma de existência e que a define enquanto esforço heróico; parte, portanto de uma outra dimensão de sentimento vital e também de razão, na medida que assenta seu ânimo no prazer mesmo de seu esforço, e em seu próprio poder. Esta soberba, como diz Ortega y Gasset: “em realidade, não era senão nativa, formidável confiança em si próprio, e neste sentido – não no da vaidade –, firme estimacão de si mesmo”¹⁰. Se por um lado, o *espírito industrial* é instrumental e se vale de uma razão técnica para ajustar a própria ação a um fim previsto e pôr-se, assim, sempre no abrigo de uma *radical desconfiança* ante toda suspeita e no máximo controle de resultados; por outro, no *espírito heróico*, temos uma outra concepção de razão lastreada pelo sentimento de vitalidade.

O segundo aspecto de distinção entre as duas atitudes é o enfrentamento com a morte. No

⁽⁷⁾ Ibidem, Vol. III, p. 195.

⁽⁸⁾ Ibidem, Vol. III, p. 195.

⁽⁹⁾ Ibidem, Vol. II, p. 423.

⁽¹⁰⁾ Ibidem, Vol. II, p. 429.

espírito guerreiro a intensidade vital com que carrega suas atitudes a ponto de por a vida num gesto fecundo a cada instante, faz da sua própria vontade de ser o reconhecimento da morte como algo que pode intensificar mais ainda a vida. É na morte, ou melhor, na sua aceitação, que encontramos o ingrediente fundamental do ânimo heróico. Ortega y Gasset a coloca como diálogo com a própria vida: “*Sejamos poetas da existência que sabem encontrar na sua vida a rima exata em uma morte inspirada*”¹¹. O que não condiz com a atitude do *espírito industrial* que se distancia da aceitação da morte em consequência de distanciar-se do encontro integral com a vida.

A forma desportista de existência, segundo adoção orteguiana, significa atribuir à vida um sentido lúdico como tarefa de livre invenção e realização. Entenda-se com isso que a exaltação a este modo de ser requer esforço. O esforço – da autoexigência e da disciplina – em que a atividade humana se encontra ao desempenhar seu projeto profundo e criador, mas por conta da autonomia do sujeito na busca de objetivos de realização do próprio ser. Deste sentido desportivo encontraremos mais adiante uma íntima relação com a virtude de magnanimidade abordada como outro ingrediente do ideal de moralidade.

3. A RELAÇÃO INTER-HUMANA E A REALIZAÇÃO MORAL

Enquanto o homem é definido como ser de relações, que se realiza no trato com o outro, cabe analisar a forma de convivência característica da moralidade. Partimos da premissa fundamental de que há no homem um altruísmo básico que o torna aberto ao outro. Este outro é o homem, indivíduo indeterminado, ou seja, qualquer outro que seja meu semelhante. É considerado meu semelhante aquele “que é capaz de me responder com suas reações, em um nível aproximadamente igual ao das minhas ações”¹². Este ato de responder às minhas ações é chamado de *reciprocarse*, ou *corresponder*, que será o subsídio para a interação.

A dimensão social, portanto, só pode ser efetivada através desta capacidade de *reciprocarse* entre os homens. Essa capacidade pressupõe também o *reciprocarse* do Outro – uma vida que não é o Eu, mas um semelhante. Este Outro reconhecido e legitimado é que garante uma transcendência à minha solidão através da convivência – superação de vivências isoladas – o que designa a vida no seu modo interindividual. A condição de estar aberto ao Outro me retira da inoperância frente à vida. Porém, segundo Ortega y Gasset: “é precisamente por o serem, por serem *outros* homens e *outras* vidas semelhantes à minha, são na sua radical realidade, incomunicantes comigo. Entre nós cabe somente uma relativa e indireta e sempre problemática comunicação”¹³.

Resulta dessas premissas o fato do Outro ser estrangeiro a mim – o *essencial estrangeiro*. Habitamos uma mesma comunidade, coexistimos, porém nossas solidões fundadas em mundos próprios resistem a diluírem-se entre si. De acordo com Ortega y Gasset: “aquilo que o Outro é para mim, como estranho e estrangeiro, se projeta sobre esse mundo comum a ambos que é, por isso mesmo, por vir dos outros, o autêntico não-eu e, portanto, para mim a grande estranheza e a formal estrangeira”¹⁴.

A partir da relação com a alteridade temos duas perspectiva de realização no mundo, ou seja, temos dois modos de nos referirmos a ele e injetar-lhe significação. A primeira é através do olhar próprio, do eu inalienável, da *minha história* – que chamaremos de contato autêntico. A segunda é filtrada, determinada pela perspectiva do Outro, ou seja, é o mundo em que há o predomínio do olhar do Outro despejando seus desígnios – chamadas de convencionalidade. Toda interação é determinada por essa bipolaridade, havendo uma tensão entre as realidades radicais.

Os modos de presença na relação inter-humana e na especificidade do estar com o outro, estão radicados em proporções distintas: desde a convencionalidade até o trato íntimo. A convencionalidade extrema resulta em um pseudo-viver, quando entregue incondicionalmente ao Outro ou

⁽¹¹⁾ Ibidem, Vol. II, p. 433.

⁽¹²⁾ Idem, **O homem e a gente**: intercomunicação humana. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973. p. 181.

⁽¹³⁾ Ibidem, p. 176.

⁽¹⁴⁾ Ibidem, p. 177.

ao circundante social – entregue à jurisdição de suas possibilidades. Nega-se enquanto projeto individual e dilui-se na generalização. A mesma opressão está no oposto. No fato do não reconhecimento do Outro como semelhante, destituindo-o de sua propriedade singular, de seu ser. Aqui temos o ténue espaço para análise da relação social em que haverá uma efetiva aproximação.

Para existir uma interação legítima é preciso que este outro me interpele, ao ponto de tornar-mo-nos *Nós*. O que interessa na relação *Nós* – com a qual se identifica a forma primária do social, da sociedade – é o lugar privilegiado em que se dará o convívio. Ortega y Gasset utiliza a expressão trato para referir-se a esta realidade do nós. A intimidade surge, então, como o extremo da proximidade proporcionada pelo encontro com o Outro. O Outro passa a assumir seu profundo significado: revela-se como Tu. É precisamente na interação com esta nova dimensão, entendida enquanto uma categoria singular do não-eu, que teremos o desvelar do *eu*.

No pólo oposto da intimidade, teremos o impessoal. Das ações – fenômenos – do homem, temos aquelas que sujeitam a sua determinação a um *espírito coletivo*. Sua manifestação é imperativa e retira da ação humana toda a responsabilidade, para se encerrar na máscara do habitual. Daí temos instalado este impessoal *se*, que age no interdito da fala e ação do homem. De acordo com Ortega y Gasset: “o usual, o costumeiro, fazemo-lo porque *se* faz. Mas, quem faz o que se faz? Ora!...*A gente*. Muito bem! E quem é a gente? Ora...*Todos, ninguém* determinado”¹⁵. Neste sentido a minha vida perde o caráter de *minha* vida, “deixo de ser o personagem individualíssimo que sou, e atuo por conta da sociedade: sou um autômato social, estou *socializado*”¹⁶. Essa vida anônima da coletividade está fundamentalmente constituída de vigências e hábitos sociais.

Várias denominações encontramos para se referir a este sujeito despersonalizado do “a gente”: Estado, espírito nacional (*Volksgeist*), alma coletiva, tradição. Essa coletividade, que sem dúvida é produto do homem, ao mesmo tempo subtrai a alma, a

humanidade do humano, portanto o desumaniza como conclui Ortega y Gasset:

Isso de alma coletiva, de consciência social é arbitrário misticismo. Tal alma coletiva não existe, se por alma se entende, – e aqui não se pode entender outra coisa, – algo que é capaz de ser sujeito responsável por seus atos, algo que faz o que faz porque isso tem claro sentido para ele. Ah! Será então característico da gente, da sociedade, da coletividade, que sejam precisamente desalmados? (...) temos aqui, pois ações humanas nossas, às quais faltam os caracteres primordiais do humano; ações que não têm um sujeito determinado, criador e responsável por elas, sujeito para o qual elas tem sentido. Trata-se assim, de uma ação humana irracional, sem espírito, sem alma, na qual ajo como o gramofone ao qual se impõe um disco, que ele não entende, como o astro roda cego pela sua órbita, como o átomo vibra; como a planta germina, como a ave nidifica. Eis aqui um fazer humano irracional e desalmado. Estranha realidade essa que surge diante de nós! Parece algo humano, mas desumanizado, mecanizado, materializado!¹⁷

A impessoalidade do *a gente* é concebida aqui como o paradigma da alienação na dimensão pública. O homem nesta situação encontra-se em submissão, ou sob tutela, dos Outros. Seu ser-próprio é apossado, suscitado e anulado pelo Outro. Esse Outro do arrebatamento na convivência é, como vimos, indeterminado. Através do desencargo de ser o *a gente* exime, desobriga o homem de qualquer responsabilidade ao assumir para si todo julgamento e decisão. Como expressão desta situação tem-se o *homem-massa*.

Quais as características desse *homem-massa* no que tange a relação inter-pessoal? Para Ortega y Gasset o homem-massa estaria representado por um certo homem que emerge no século XX, e o que nos interessa em particular é o seu aspecto moral que expressa um paradigma de inautenticidade. O

⁽¹⁵⁾ *Ibidem*, p. 206.

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*, p. 206.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*, p. 206.

homem-massa é o modelo do viver impessoal e se define nas relações com o outro, com o mundo, com a história, ou seja, com a sua circunstância. Por *massa*, alerta Ortega y Gasset: “não se entende especialmente o obreiro; não designa uma classe social, mas um modo de ser do homem que se dá hoje em todas as classes sociais, por isso mesmo representa o nosso tempo, sobre o qual predomina e impera”¹⁸.

Das suas características intrínsecas destacamos que em primeiro lugar o homem-massa não pode ser tomado como transformador. Acredita-se imbuído de uma *pseudo onipotência*, daí a falta de obstáculos a serem transcendidos. Acredita que o progresso material é fatal e ilimitado, portanto é conduzido à inação, ou seja, nulifica as possibilidades do mundo. É justamente esta entrega à crença de um progresso inevitável da natureza que destituirá também este homem de construir-se, ou projetar-se. Neste sentido, o impedirá de lançar-se ao futuro com a sustentação de um plano de intervenção para a realidade. Como diz Ortega y Gasset: “sua vida carece de projeto e caminha ao acaso, por isso não constrói nada, ainda que suas possibilidades, seus poderes sejam enormes”¹⁹.

Também apontamos como característica do homem-massa o fato da sua subtração do passado. Prescinde do esforço secular e se acredita no alto dos privilégios, como se o conhecimento de sua época não fosse resultado da história.

O homem-massa regressa, dada sua característica de servidão – podemos dizer que seja governado pelo dever-ser imperativo regido pelo *outro* que o exime da responsabilidade de absorver o que lhe é estranho –, à esfera de barbárie. Tal barbárie, como diz Alain Guy: “de certo modo disfarçada sob um verniz de pseudo-cultura, o leva, na auto-suficiência e na sua insolência, à recusar sempre o diálogo ou a confrontação”²⁰. Essa barbárie também se sustenta na disposição à crença unicamente positiva do progresso, como conclui Ortega y Gasset: “o homem-massa crê que a

civilização em que nasceu e que usa é tão espontânea e primigênia como a Natureza, e *ipso facto* converte-se em primitivo”²¹.

O homem da ciência figuraria como sendo modelo do homem-massa, como diz Ortega y Gasset: “não por casualidade, nem por defeito unipessoal de cada homem de ciência, mas porque a técnica mesma – raiz da civilização – o converte automaticamente em homem-massa, faz dele um primitivo, um bárbaro moderno”²².

4. O IMPERATIVO DE AUTENTICIDADE E A FIDELIDADE À VOCAÇÃO

Na abordagem orteguiana a vida humana realiza-se moralmente quando atende-se ao imperativo de autenticidade e atende-se à vocação pessoal. O sentido destes dois conceitos adquire um caráter específico na obra orteguiana se diferenciando das limitações que o uso corrente lhes oferece. Referem-se antes, enquanto categorias constitutivas, ao programa vital do homem na sua disposição de realizar-se como ser integral e autêntico. Manifestam o *rito imperativo* de uma moral delineada pelo *ter-que-ser*, e neste sentido expressam a autonomia do homem que caminha movido pela vocação, ao encontro do seu destino particularíssimo, cumprindo assim a fidelidade a si próprio.

Segundo Ortega y Gasset uma definição possível para vocação seria: “Esta chamada a um certo tipo de vida, ou o que é igual, de um certo tipo de vida a nós, esta voz ou rito imperativo que ascende de nosso mais íntimo fundo”²³. Ao dizer de um certo tipo de vida, refere-se naturalmente, a um singular e concreto projeto de existência que é o ser radical do homem. Este projeto não é apenas um dos possíveis e transitórios que se abrem na minha vida, mas o projeto *que cada qual é* - originário e que se identifica com a própria vocação de cada um. Uma *voz* que se manifesta enquanto imperativo, uma chamada que move o homem a ser o que tem

⁽¹⁸⁾ Idem, **A rebelião das massas**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962. p. 149.

⁽¹⁹⁾ Ibidem, p. 104.

⁽²⁰⁾ GUY, Alain. **Ortega y Gasset: ou la raison vitale et historique**. Paris: Éditions Seghers, 1969. p. 154.

⁽²¹⁾ ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962. p. 149.

⁽²²⁾ Ibidem., p. 171.

⁽²³⁾ Idem, **Obras completas**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. V, p.168.

de ser. Está radicado no fundo inalienável da vida humana e, logo, não é eleita livremente.

Encontramo-nos aqui com uma aparente contradição acerca do tema da *liberdade*, pois dizíamos anteriormente do caráter de indeterminação da vida humana, mas o homem estaria “forçosamente obrigado a ser livre”. O que escaparia a esta afirmação, inserindo assim um aspecto de anterioridade é precisamente a situação em que o homem se encontra constituído, aprioristicamente, de vocação, inerente ao seu projeto mais autêntico.

Ortega y Gasset define este projeto singular como sendo o próprio *destino* que se apresenta como *vocação*. Ser fiel à vocação é realizar o seu destino, ou *eu autêntico*. A liberdade estará, necessariamente, na realização ou não deste destino, no atendimento ou não do apelo da vocação. Aqui resta somente ao homem a escolha, que Ortega y Gasset define como o “mais surpreendente do drama vital”, ou seja, “o homem possui uma ampla margem de liberdade com respeito a seu eu ou destino. Pode negar-se a realizá-lo, pode ser infiel a si mesmo. Então a vida carece de autenticidade. (...) Pois bem, podemos ser mais ou menos fiéis à nossa vocação e, conseqüentemente, nossa vida será mais ou menos autêntica”²⁴.

Mas como podemos identificar o critério pelo qual reconhecemos a vocação legítima, em consonância com o ser daquela exterior e adstrita ao projeto vital? Este critério irá ter sua referência no próprio homem. Segundo Ortega y Gasset: “O homem não reconhece seu eu, sua vocação singularíssima, senão pelo gosto ou o desgosto que em cada situação sente. A infelicidade lhe vai avisando, como a agulha de um aparato registrador, quando sua vida efetiva realiza seu programa vital, sua entelequia, e quando se desvia dela. (...) *Somente seus sofrimentos e seus gozos lhe instruem sobre si mesmo*”²⁵.

Na base de realização da tarefa vocacional teremos o dado da felicidade. Essa felicidade indica, longe de ser um prazer superficial, uma identificação

ontológica e psicológica, uma felicidade profunda resultante da experiência concreta da consciência com o eu autêntico. Segundo Mataix esta felicidade, “é a satisfação de estar cumprindo não *um* dever entre tantos, mas *o* dever que preenche todos os poros da existência, já que a chamada da consciência é uma chamada contínua e pessoal”²⁶. A felicidade é conseqüência, portanto, das ações que se manifestam no solo comum entre o projeto que tem-que-ser e aquele que resulta por ser. Não se identifica com a simples satisfação de nossos desejos pois aqui não se representa a totalidade. Segundo Ortega y Gasset: “a felicidade é um objeto vago, indefinido e difuso, para o qual se dirige constantemente um desejo integral e difuso que emana de nós (...) Disto a imaginar a mesma felicidade desejada como um desejo satisfeito não há mais que um passo. Diria que a consecução do desejado é a forma particular de ser felizes nossos desejos, mas não a felicidade de nosso ser inteiro”²⁷. A finalidade deste desejo é necessariamente uma determinada ação, daí a afirmação de Bonete: “Parece claro que para Ortega y Gasset o homem não é feliz ao possuir as coisas que deseja, mas senão ao considerá-las como motivo de atividade”²⁸. Ademais, depende das facticidades, das circunstâncias que irão favorecer ou não a execução desta atividade.

Cabe mencionar que esta felicidade não é um estado atingido e cristalizado perenemente, mas tarefa inconclusa, a ser reconquistado, a cada instante, dada a característica de prospecção, futurização do quefazer vital – enquanto as circunstâncias referem-se ao aspecto presente e real.

O imperativo de atendimento à vocação nos abre, forçosamente, a interrogar sobre o conteúdo deste *ter-que-ser*. O que é precisamente que tenho que realizar? Ortega y Gasset nos dá uma pista ao se referir a *Persönlichkeit*, ou seja, a personalidade. Sobre isso, diz: “Não é o que em cada momento somos, mas algo, como a máscara, eterno a nosso ser atual e que necessitamos nos esforçar em

⁽²⁴⁾ Ibidem, Vol. IV, p. 401.

⁽²⁵⁾ Ibidem, Vol. IV, p. 406-407.

⁽²⁶⁾ MATAIX, Anselmo. Ética y vocación en J. Ortega y Gasset. **Stromata**. enero-diciembre, año XXII, 1966., p. 27.

⁽²⁷⁾ ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. II, p. 81, Cf. nota

⁽²⁸⁾ BONETE, Enrique. La ética en la Filosofía española del siglo XX. In: CAMPS, Vitória. **História de la ética**. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 426.

realidade, como o ator se esforça em viver na cena o personagem imaginário, o papel que representa”²⁹.

Em uma interpretação sobre Goethe, Ortega y Gasset (In: *Poesia e realidade*) identifica neste autor a preocupação em delimitar o duplo papel do destino ao estar o homem em contato com a cultura. Por um lado o destino se apresenta na sua perspectiva ideal - modo autêntico de ser -, e logo, subjugado ao encontrar a resistência do mundo. Por outro lado, o destino real, aquele em que alteramos o plano pessoal em função da vigência do social. No primeiro temos o modo íntimo e concreto de ser; enquanto o segundo é regido pelo imperativo do dever-ser, fundado numa ética intelectual e abstrata. Ao abordar Goethe, Ortega y Gasset intenciona fazer uma delimitação à noção de destino quando relacionada aos imperativos intelectuais e os vitais e propõe um esclarecimento acerca destas duas funções:

Não se confunda, pois, o dever ser da moral, que habita na região intelectual do homem, com o imperativo vital, com o ter que ser da vocação pessoal, situado na região mais profunda e primária de nosso ser. Todo o intelectual e volitivo é secundário e já reação provocada por nosso ser radical. Se o intelecto humano funciona, é já para resolver o problema que projeta seu destino íntimo.³⁰

No processo de autenticidade como consequência do apelo vocacional surge outro tema que também assume um significado particular, a *missão*. Todo homem não somente tem sua própria missão como se identifica com ela. A missão é parte radical, portanto, do eu que é vocação. Ortega y Gasset define *missão* como: “a consciência que cada homem tem de seu mais autêntico ser que está chamado a realizar. A idéia de missão é, pois, um ingrediente constitutivo da condição humana”³¹. Ou seja, sem missão não teremos o homem. Se missão é *consciência*, sobretudo da vocação, voltamos à discussão sobre o critério, que é tênue, do atendimento ao plano de conduta orientado pela autenticidade e para isso retomaremos a noção de *solidão radical*.

Para conduzir um plano de vida, um quefazer, compatível com a vocação a via se dá através da dinâmica do eu que se acolhe em si e emerge ao mundo com aquela consciência. Acolher-se em si, encontrar-se como solidão radical é o que possibilitará a orientação para o caminho desta missão no solo fértil do engajamento. Neste sentido, podemos falar que a completa exterioridade do homem que privilegia a dimensão do público, a heteronomia, falsifica seu destino. Aquele que renuncia ao projeto de ter-que-ser acaba por ser infiel ao fundo autêntico da existência e com isso revela-se amoral. O problema encerra-se, então, no conhecimento existencial da vocação, da missão.

Realizando o projeto autêntico o homem realiza, necessariamente, uma virtude elevada, que para Ortega y Gasset, se identifica com a magnanimidade. A magnanimidade é uma virtude que se orienta à realização de elevadas empresas. É provida de uma disposição de ânimo que deseja a grandeza nas atitudes e tem como contrapartida a pusilanimidade relacionada às manifestações viciosas das pequenas satisfações.

Arelada à realização da autenticidade temos a virtude da magnanimidade, que em Ortega y Gasset assume uma similitude à noção explorada por Aristóteles, o que justificará o objetivo da missão moral, ou seja, o agir nobre.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* dá relevo a esta virtude enquanto a *areté* constitutiva destacando seu aspecto de justo meio – entre a pusilanimidade e a pretensão – conforme a reta razão. É ela que consagra as outras virtudes, “uma espécie de coroamento de todas as formas de excelência moral, pois ela realça a sua grandeza e não existe sem ela”³².

A pessoa magnânima é aquela que não só aspira grandes honras como também está a altura delas, ou seja: “numa situação extrema em relação à grandeza de suas pretensões, mas num meio termo em relação à justiça de tais pretensões, pois suas pretensões são compatíveis com seus méritos”³³. Assim, as honrarias perseguidas devem

⁽²⁹⁾ ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. IX, p. 559.

⁽³⁰⁾ Ibidem, Vol. IV, p. 406.

⁽³¹⁾ Ibidem, Vol. V, p. 212.

⁽³²⁾ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Fronteira, 1996. p. 182.

⁽³³⁾ Ibidem., p. 180.

estar em conformidade com os méritos segundo Aristóteles:

São magnânimas, portanto, as pessoas que têm a disposição de alma certa em relação às honrarias e à degradação. Mesmo sem considerar este argumento, as pessoas magnânimas parecem ter em vista as honrarias, pois aspiram principalmente a elas, mas de conformidade com seus méritos. As pessoas pusilânimes são deficientes porque pecam por falta, seja em comparação com seus próprios méritos, seja em comparação com as aspirações das pessoas magnânimas.³⁴

Ambos os termos - mérito e honraria – estão de acordo com o critério de bondade que os justificam. Em relação ao mérito, as pessoas magnânimas, diz Aristóteles: “tendo mais méritos, devem ser boas no mais alto grau, pois as pessoas melhores sempre merecem mais, e a melhor de todas merece o máximo. Portanto, as pessoas realmente magnânimas devem ser necessariamente boas. E a grandeza em relação a cada espécie de excelência moral parece característica das pessoas magnânimas”³⁵. As honrarias que se dão como próprio objetivo ou realização da magnanimidade estão igualmente submetidas ao critério anterior, pois: “se examinarmos as particularidades desta disposição da alma, uma pessoa magnânima que não fosse boa pareceria o maior absurdo. Ademais, se ela fosse má não mereceria honrarias, pois estas são o prêmio da excelência moral, e é aos bons que o concedemos”³⁶. Deste modo a magnanimidade pressupõe as formas de excelência moral, ou de caráter, como honras e méritos, ao mesmo tempo que é atributo da sua grandeza.

É neste sentido que a noção de magnanimidade se instala no pensamento orteguiano para se firmar como uma virtude primária e fundamental no ideal ético a ser perseguido pelo humano, como diz Aranguren:

Ortega adere impetuosamente à moral da magnanimidade ou megalopsyquia. Adere saltando diretamente a Aristóteles. Não sei se já para Aristóteles, mas sem dúvida para os gregos em um estado de sua história, a moral vivida havia sido de megalopsyquia. Com isso quero dizer que esta não era considerada como uma virtude entre as outras, senão como a virtude fundamental. Ortega pensa igual.³⁷

Ortega y Gasset parte da magnanimidade como uma virtude criadora para se contrapor à moral do *homem na defensiva* – identificada primeiramente na resignação dos estóicos do período pós alexandrino e, particularmente no *desvitalizado* neokantismo e nos valores utilitários – apontando à sobreabundância da vida psíquica, capacidade e entusiasmo. A noção de magnanimidade será explicada distintamente a partir das etapas percorridas por Ortega y Gasset. A primeira, anterior a 1929, tem a virtude da magnanimidade compreendida no seu aspecto de exuberância e espontaneidade, apontando à uma ética de *talante lúdico*. A segunda pressupõe a idéia de personalidade como dado a priori no exercício da vital, orientando assim para uma ética do quefazer autêntico e de responsabilidade. A diferença consistiria, segundo Mattei, em que: “a magnanimidade por um lado surgirá *naturalmente* da vitalidade (ou energia vital) e, por outro, será uma virtude necessariamente requerida pela realidade radical, ou vida humana como biografia”³⁸.

Mas em ambos os casos, esta virtude está relacionada com a aceitação do próprio destino e a atitude entusiástica em que o homem realiza seu projeto vital. Como indica Mattei, encontramos tanto no Ortega y Gasset *anterior* como no *posterior* o seguinte: “a necessidade do valor da magnanimidade com a qual devemos enfrentar nosso destino a fim de autenticamente chegar a ser; ou, ao menos, que nos encontremos na autêntica luta para atingi-lo”³⁹. Neste sentido o autor conclui que: “é na

(34) *Ibidem.*, p. 181.

(35) *Ibidem.*, p. 181.

(36) *Ibidem.*, p. 181.

(37) ARANGUREN, José Luis Lopez. *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus, 1966. p. 41.

(38) MATTEI, Carlos J. Ramos. La magnanimidad como expresión de la autenticidad para Don José Ortega y Gasset. *Diálogos*, n. 37, 1981, p. 93, nota.

(39) *Ibidem.*, p. 93.

virtude de magnanimidade onde o formalismo ético da autenticidade se expressa plenamente para Ortega y Gasset⁷⁴⁰

Julián Marías⁴¹ resgata a noção de autenticidade em Ortega y Gasset ao fazer uma análise em *Meditações do Quixote*, em que a concebe como *fundo insubordinável* quando estabelece a idéia de *projeto* como condição do homem e medida de sua realidade. Mas, em sua opinião, pode-se encontrar prerrogativas do tema já em escritos anteriores. Em *Velha e Nova Política* (1914) falava Ortega y Gasset na fidelidade à verdades íntimas e sobre a orientação ao *fundo insubordinável*; e em *Idéias sobre Pio Baroja*, sobre o *imperativo de verdade* que surge na vida acerca dos trinta anos de idade:

É inevitável: aos trinta anos, em meio dos fogos juvenis que perduram, aparece a primeira linha de neve e congelamento sobre os cumes de nossa alma... Um frio que não vem de fora, senão que nasce do mais íntimo e dali envia ao resto do espírito um efeito estranho que mais que nada se parece à impressão produzida por um olhar quieta e fixa sobre nós. Não é ainda tristeza, nem é amargura, nem é melancolia, o que suscitam os trinta anos: é, melhor dizendo, um imperativo de verdade e uma repugnância ao fantasmagórico. Agora, prontamente, começamos a querer ser nós mesmos, às vezes com plena consciência de nossos radicais defeitos. Queremos ser, antes de tudo, a verdade do que somos.⁴²

No capítulo intitulado *O fundo insubordinável* da referida obra, Ortega y Gasset contrapõe a idéia do eu profundo com aquilo que chama de *farsa*: aquele refere-se ao “núcleo último e individualíssimo da personalidade [que] está sofrendo sob o acúmulo de juízos e maneiras sentimentais que de fora caíram sobre nós”; a *farsa*, por sua vez

é como se chamam as realidades “em que se finge a realidade”⁴³. Aqui a alusão – para Marías⁴⁴, *aplicação* – é da teoria geral da dualidade realidade que é constituída pelos aspectos (integradores): superficiais, externos; e profundos, internos. Estes se manifestam naqueles e sua expressão adequada é missão do eu profundo, como diz Ortega y Gasset: “tem esta realidade interna, a missão de manifestar-se, exteriorizar-se naquela [superficial], caso contrário é farsa”. E conclui que “segundo isso a *verdade* do homem se apóia na correspondência exata entre o gesto e o espírito, na perfeita adequação entre o externo e o íntimo”⁴⁵.

Aqui pode tratar-se do prenúncio à teoria da verdade como alétheia, em que Ortega y Gasset a identifica como “coincidência do homem consigo mesmo” em 1933, nos seus escritos⁴⁶ de fase mais amadurecida. Segundo Marías: “não há oposição à idéia de alétheia mas, aprofundamento e complemento dela. Sobretudo, aplicação dela, especificamente, à realidade humana: se trata, em efeito, de uma correspondência, adequação ou coincidência do homem consigo mesmo, do externo com o íntimo do homem”⁴⁷. Esta adequação *deve* expressar o projeto íntimo e esta é a relação que se estabelece entre os dois pólos de realidade, como também expressa a *função* da verdade enquanto sinônimo de autenticidade. A autenticidade, diz Marías, “[ou] a coincidência do homem consigo mesmo não é senão a maneira adequada de fazer-se patente o latente no homem; com outras palavras, a forma humana da *alétheia*”⁴⁸

É necessário mencionar a importância da relação entre autenticidade e verdade: o tema aponta, mais que uma aproximação, uma subordinação da epistemologia ao fundamento da autenticidade vital. Verdade é a propriedade das idéias que melhor se adapta para atender à necessidade que o homem sente de satisfazer à dúvida em uma crença. Essa é a perspectiva com que encontramos delineado o

(40) *Ibidem.*, p. 93.

(41) MARIAS, Julián. Prólogo. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 37.

(42) ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. I, p. 72-73.

(43) *Ibidem.*, Vol. I, p. 82-83.

(44) MARIAS, Julián. Prólogo. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 592.

(45) ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. I, p. 73

(46) Na obra *En torno à Galileu* (1933), Ortega y Gasset intitula um dos capítulos justamente com tal expressão: *A coincidência do homem consigo mesmo*.

(47) MARIAS, Julián. Prólogo. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 592.

(48) *Ibidem.*, p. 593.

tema em Ortega y Gasset, que discute o seguinte: “Dizemos que encontramos uma verdade quando achamos um certo pensamento que satisfaz uma necessidade intelectual previamente sentida por nós.(...) Verdade é, portanto, aquilo que aquietava uma inquietude de nossa inteligência”⁴⁹.

Ortega y Gasset toma a noção de verdade como descobrimento de uma realidade ocultada pela aparência, assim como os gregos – mas se distinguindo da noção de identidade com a realidade sendo essa permanente – com a *alétheia*. O procedimento de encontrá-la, ou melhor, de averiguá-la atende a uma carência do homem em justificar-se e relaciona-se intimamente ao procedimento do ensimesmamento como via para o desvelar da autenticidade.

Um outro tema que desponta ao mencionarmos a noção de autenticidade é o vaticínio. Se, como vimos anteriormente, a vida consiste em prospecção e o dado da antecipação do futuro faz da realidade humana, traço elementar da condição vital, será próprio do modo de ser autêntico a capacidade do vaticínio: “quanto mais autêntica seja nossa conduta vital, mais autêntica será a predição do nosso futuro”⁵⁰. Tal é o sentido do projeto ou programa vital moderado em função da autenticidade. O programa é elaborado pela imaginação – daí o caráter novelista de que fala Ortega y Gasset firmando o homem como ser literário-dramático: “somos novelistas de nós mesmos”⁵¹ – para que nossa vontade possa eleger entre os vários seres possíveis. Porém cabe inserir na decisão a determinação do “ingrediente mais estranho e misterioso do homem”⁵², que confere o encontro com o ser próprio, autêntico, que é a vocação.

Neste sentido a autenticidade estar relacionada com o porvir: “Viver é profetizar”⁵³, diz Ortega y Gasset, e antecipar o sentido da existência em função da vocação é a razão primeira da autenticidade. Mas, se o programa vital é de cada

qual, como confluir as opiniões dentre a diversidade de *autênticos* que fazeres? Aqui volta Ortega y Gasset a aludir à dimensão objetiva da nossa vida individual: “A maior parte do que temos que ser para ser autênticos nos é comum com os demais homens lançados sobre a área da vida a uma mesma altura do vasto destino humano, ou seja, com os demais homens de nossa época”⁵⁴. Sobre o estar conforme *nossa época* entende-se que a vida autêntica deve se submeter, dentre outros aspectos, ao do imperativo da razão histórica. Deste modo o destino do homem é atualizado também conforme a permuta ou reorganização de paradigmas históricos.

Resta mencionar a relação entre a autenticidade-ensimesmamento anti a completa alteração ou renúncia do si mesmo: existem dois modos de vida diversos entre si que são “a solidão e a sociedade, o eu real, autêntico, responsável e o irresponsável, social, o vulgo, a gente”⁵⁵. Ortega y Gasset associa o tema do ensimesmamento, da solidão radical como o instante da vida autêntica que se detém sobre si mesma, em acordo rigoroso sobre a verdade na individualíssima opinião – convicção do ser. O momento de encontro com a convicção, quando estabeleço uma posição autêntica sobre as opiniões e as torno emanações da resolução de meu ser inalienável. Segundo Ortega y Gasset:

Uma opinião forjada assim por mim mesmo e que fundo em minha própria evidência é verdadeiramente minha, ela contém o que efetiva e autenticamente penso sobre aquele assunto; portanto, ao pensar assim, coincido comigo mesmo, sou eu mesmo. E a série de atos, de conduta, de vida que essa autêntica opinião engendre e motive, será autêntica vida minha, será meu autêntico ser. Pensando esse pensamento, vivendo essa vida o homem está em si mesmo, está ensimesmado.⁵⁶

Há, portanto, uma relação entre a não realização do destino com a impessoalidade. Prescindir do seu destino implica em subtrair-se na

⁽⁴⁹⁾ ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. IV, p. 456.

⁽⁵⁰⁾ *Ibidem*, Vol.V, p. 137.

⁽⁵¹⁾ *Ibidem*, Vol.V, p. 137.

⁽⁵²⁾ *Ibidem*, Vol.V, p. 138.

⁽⁵³⁾ *Ibidem*, Vol.V, p. 137.

⁽⁵⁴⁾ *Ibidem*, Vol.V, p. 138.

⁽⁵⁵⁾ *Ibidem*, Vol.V, p. 74.

⁽⁵⁶⁾ *Ibidem*, Vol.V, p. 73.

impessoalidade da alteração, converter-se num outro, no contorno de si, e por isso viver inautenticamente: “o homem alterado (diz Ortega y Gasset) e fora de si perdeu sua autenticidade e vive uma vida falsa”⁵⁷. Neste sentido sempre recorre Ortega y Gasset às expressões de “falsificação”, “suplantação”, “naufrágio”, “suicídio em vida”, para designar o modo de vida inautêntico que sempre incide com grande frequência em nossa vida como postura passiva e irreflexiva e passa a atender ao social. A sociedade, diz Ortega y Gasset, pode ser uma jornada de companhia, ensaio de amor onde se compartilham solidões; mas também pode se mostrar completamente oposta, como refúgio da autêntica realidade, o que implica que “previamente renunciei à minha solidão, que me tornei insensível e cego para com ela, que fugi dela e de mim mesmo para fazer-me *os outros*”⁵⁸.

A esta transição do sujeito responsável da vida autêntica para o sujeito impessoal, ou como diz Ortega y Gasset, a substituição “do eu mesmo que sou em minha solidão pelo eu-gente”⁵⁹, aponta a desvitalização e a falta de sentido pessoal no pensar e no fazer. Pensar sem a busca de evidências, como que mecanicamente, sem *viver* este pensar é um pseudopensar e deste modo, conclui Ortega y Gasset, “anulei meu real viver, estive pseudovivendo”⁶⁰.

Ortega y Gasset ressalta, contudo, que não se pretende dar a essa vida desumanizada pelo anonimato do *a gente*, uma qualificação do tipo valorativa. Ou seja, a autenticidade como categoria moral não constitui em si mesma uma axiologia mas, que nesta equação entre o que somos por nossa conta e o que somos por conta da sociedade, o que fazer vital é realidade fundamental, como aponta:

Não se quer dizer que a vida deve ser autêntica, que só ensimesmado é o homem como é devido. Aqui não fazemos considerações de beataria moral. É muito fácil rir da moral, da velha moral que se oferece indefesa à insolência contemporânea. Com essa moral não temos nada que ver aqui. O que

dissemos é simplesmente que a vida tem realidade – não bondade nem meritoriedade, mas pura e simples realidade na medida em que é autêntica, em que cada homem sente, pensa e faz o que ele e só ele, individualíssimo tem que sentir, pensar e fazer.⁶¹

CONCLUSÃO

A moral enquanto categoria existencial se aproxima mais da noção de homem radicado, como ser de realização, que de uma ética essencialista deontológica, alheia à realidade da vida humana. Neste sentido encontramos a moral como dado íntimo da ação humana, o “ser inexorável de cada homem”, do qual não lhe é possibilitado desfazer-se, mas somente agir em seu horizonte – quando corrompe seu autêntico modo de ser, falsifica-se na alteridade, subtrai-se de si mesmo, ou seja, da sua moral.

O paradigma da vida humana como dado primário na perspectiva orteguiana conduz necessariamente ao estar *condenado* à transcendência, posto ser nela - especificamente no que compreendo como sendo *minha vida* – que surgirão todas as possibilidades de realidade.

Como compreender a coerência em que a realidade moral se efetiva a partir de um indício pessoal e único por um lado, com um imperativo ideal que permeia todos os *ethos* por outro? Esgotar-se somente no primeiro aspecto seria postular e reduzir a ética orteguiana ao *situacional*. É indubitável mesmo, que a situação concreta individual seja dado mantido, que exista o aspecto normativo que nos levará a uma moral objetiva atualizada na ação concreta do indivíduo. Ortega y Gasset pressupõe a existência de uma moral objetiva, o que ficará mais elucidado com a posterior compreensão junto à filosofia dos valores de inspiração scheleriana.

Ter claro para si mesmo o lastro que orienta sua vida é, para Ortega y Gasset, saber a que se ater. E essa dinâmica de relacionamento com a

⁽⁵⁷⁾ Ibidem, Vol.V, p. 73.

⁽⁵⁸⁾ Ibidem, Vol.V, p. 74.

⁽⁵⁹⁾ Ibidem, Vol.V, p. 74.

⁽⁶⁰⁾ Ibidem, Vol.V, p. 75.

⁽⁶¹⁾ Ibidem, Vol.V, p. 74-75.

entelequia de cada qual é que possibilitará ao homem extrair o sentido verdadeiro para as suas ações, ou seja, o ater-se autêntico. Fora dessa consciência e sem atender ao apelo da sua vocação mais íntima, resta o agir naufragado na multiplicidade das coisas – distanciado do próprio ser – ou, mais especificamente o agir imoral. Ter critérios

enraizados na consciência deste ater-se às coisas e circunstâncias é, pois, um dos imperativos da ética orteguiana. É o pressuposto para que se defina e se exerça a personalidade original do humano. Tais critérios próprios que justificam a vida humana orientam para a finalidade ideal – ortodoxa – da atividade moral.

