


Fenomenologia e vocação em Ortega y Gasset

Phenomenology and vocation by Ortega y Gasset

 10.21680/1983-2109.2022v29n59ID25844

José Maurício de Carvalho

Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ)

 0000-0002-3534-5338

josemauriciodecarvalho@gmail.com

Resumo: Neste artigo avaliam-se novos estudos sobre a raiz fenomenológica do raciovitalismo. Discute-se a compatibilidade da ética da situação de Scheler com a concepção moral de Ortega, elaborada na chamada primeira navegação. A compreensão de que o pensamento orteguiano teve duas fases reativou esse debate sobre a presença da fenomenologia na segunda navegação. Os novos estudos aprofundam o tema. Conclui-se que a segunda navegação é um aprofundamento das ideias da primeira e que conceitos como vocação e missão podem ser lidos como valores no sentido concebido na primeira navegação, reafirmando, assim, a adesão de Ortega y Gasset à fenomenologia.

Palavras-chave: Ética; Fenomenologia; Raciovitalismo; Vocação; Missão

Abstract: In this article new studies are evaluated on the phenomenological root of raciovitalism. The compatibility of the ethics of Scheler's situation with the moral conception of Ortega, discussed in the so-called first navigation, is discussed. The understanding that the ortheguian thought had two phases reactivated this debate about the presence of phenomenology in the second navigation. The new studies deepen the theme. It is concluded that the second navigation is a deepening of the ideas of the first and that concepts such as vocation and mission can be read as values in the sense conceived in the first navigation, thus reaffirming Ortega y Gasset's adherence to phenomenology.

Keywords: Ethics; Phenomenology; Raciovitalism; Vocation; Mission

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Num artigo de 2015, Carvalho e Tomaz mostraram, com base nos estudos de Martín Sala, que a meditação de Ortega y Gasset era fenomenológica, mas possuía um caráter singular, no sentido de que: “não era simples continuação da [filosofia] desenvolvida por Husserl” (ZAMORA, 2014, p. 117). Mostraram adicionalmente que: “o estudo [orteguiano] dos valores, que tem influência da fenomenologia, se fez pela mediação de Max Scheler” (CARVALHO e TOMAZ, 2015, p. 14). E ainda que

na chamada segunda navegação, período posterior aos anos 1932, Ortega (id., p. 26): “colocara a vida como valor maior à volta do qual se articulavam os outros valores [e que isso...] era um tema já presente nos primeiros textos orteguianos.” E entendiam que isso fazia com que o pensamento ético da chamada segunda navegação fosse uma continuação da fase inicial, em que pese os acréscimos realizados.

Esse estudo completava outro trabalho de um dos autores intitulado *El problema del conocimiento en El Espectador de Ortega y Gasset* onde se dizia que as duas navegações representavam não um rompimento, mas um aprofundamento dos problemas discutidos na primeira fase de sua meditação. E o que é mesmo uma razão vital? A chave para compreensão da metafísica elaborada por Ortega y Gasset, ou seja, o que lhe dá compreensibilidade (MARÍAS, 1991, p. 32): “o método para essa metafísica, a via de acesso a essa realidade radical que é a vida humana, é justamente o que Ortega chama de razão vital.” Uma metafísica, para a qual (PILLETTI, 1968, p. 30): “cada homem é um ponto de vista, uma abertura para a verdade plenária.” Portanto, nessa segunda fase do pensamento orteguiano temos um olhar em perspectiva para o mundo concreto e histórico. O filósofo espanhol tratou a historicidade do homem com uma coerência extraordinária (id., p. 32): “sua intenção vital foi a busca duma unidade realmente integradora dos momentos históricos.”

Estudos sobre a raiz fenomenológica do raciovitalismo tornaram-se importantes desde que Álvarez e Salas publicaram *La última filosofía de Ortega y Gasset entorno a La idea de principio en Leibniz* e deram destaque à uma singular segunda fase do autor. Eles realçaram que (ÁLVAREZ E SALAS, 2003, p. 15): “pode-se falar de um segundo período do pensamento orteguiano que começa em 1932”. Os autores não defenderam um rompimento entre as duas etapas, mas ao destacar a segunda fase como se tivesse um novo problema deixaram a impressão de que podia haver descontinuidade entre elas.

O estudo de Carvalho e Tomaz, antes mencionado, tinha por pano de fundo as pesquisas de Martín Sala para quem o raciovitalismo era uma forma de fenomenologia, não rapidamente reconhecida por Ortega devido a sua incompreensão do pensamento de Husserl, especialmente dos últimos trabalhos do criador do método fenomenológico. O que atraía na fenomenologia era, segundo Ortega (AMOEDO, 2002, p. 213): “o propósito de salvaguardar as coisas mesmas sem perder a objetividade.” E a principal dificuldade de Ortega com as ideias de Husserl era que o filósofo alemão tomava (SALA, 2007, p. 35): “o transcendental como não executivo, quando o eu direto é sempre executivo de sua

vida, nas tomadas de postura, nas tomadas de partido, de decisões que vão configurando a realidade biográfica que somos.” Outros problemas que o filósofo espanhol percebia na fenomenologia era a pequena sistematização daquela filosofia, além de vê-la como uma metodologia a-histórica, interpretações que sabemos não estarem corretas considerando os atuais estudos de Husserl. Por isso, assim resumiu sua crítica (id., p. 41): “Ortega supôs reconhecer nas poucas publicações de Husserl um estilo de pensamento que ele assume e aplica, embora sem entender bem.”

Assim, examinando não somente os textos da chamada primeira navegação, mas também os da segunda que foram dedicados ao núcleo mais íntimo da personalidade e da razão histórica, concluíram CARVALHO e TOMAZ (2015) que também os textos dessa segunda navegação mantêm proximidade com a fenomenologia, porque o pensamento de Husserl não perdera o caráter intencional da vida, nem o caráter sistêmico ou a dimensão histórica. Então, superando os limites na interpretação orteguiana das ideias de Husserl, foi possível considerar o pensamento de Ortega, nas duas grandes fases de sua criação filosófica, como sendo de continuidade e sustentado por uma raiz fenomenológica.

Em recente artigo intitulado *La posibilidad de una ética de la situation en la filosofía de Ortega y Gasset*, Mora Viñuales examina a ética orteguiana e seu diálogo com a fenomenologia, observando que a obediência à vocação ou aos apelos do núcleo mais íntimo da personalidade se afastam da ética fenomenológica de Scheler, justamente porque algumas escolhas (VIÑUALES, 2020, p. 164): “consistirão em si mesmas em atos perversos realizados por aquele que não logra manter-se no caminho de sua própria autenticidade.” E acrescenta, ao escolher com base numa vocação (*ibidem*): “o homem deve eleger entre diversas possibilidades que se apresentam diante dele. Essas possibilidades não se lhes apresentam como equivalentes.” Por isso, o olhar de Viñuales se volta para o aprofundamento da questão da razão vital, o que o leva a negar a conciliação com as ideias de Scheler, e no fundo recusar a raiz fenomenológica da primeira fase. Por considerar as escolhas feitas em fidelidade ao núcleo íntimo como sendo essencialmente distintas do caminho axiológico pensado sob influência de Scheler, Viñuales concluiu não ser possível aproximar a ética orteguiana da ética da situação, reafirmando que não se pode considerar o raciovitalismo uma fenomenologia porque (*ibidem*): “as possibilidades tampouco seriam indiferentes, na medida em que algumas delas consistiram, em si mesmas de atos perversos,

realizados por aquele que não logra manter-se no caminho de sua própria autenticidade.”

A crítica acima colocou sob suspeita uma chave hermenêutica que parece importante e necessária para entender as ideias de Ortega, incluídos seus estudos de ética. Além do mais questiona diversos trabalhos anteriores, pedindo que se volte ao assunto para justificar por que a ética orteguiana não se afasta da compreensão fenomenológica, ainda que não seja simples aprofundamento da ética de Scheler.

2 ORTEGA Y GASSET E A FENOMENOLOGIA

Há numerosos intérpretes que reconhecem que o pensamento orteguiano é tecnicamente fenomenológico. Há um ponto de partida básico nesse reconhecimento, a compreensão orteguiana de que a filosofia cuida da vida, experimentada concretamente e na proximidade da primeira pessoa. Pensar é um voltar-se para as coisas concretas (MORATALLA, 2005, p. 378):

o grande tema da fenomenologia é a volta às coisas mesmas. Logo, cada filósofo particular o interpretará de forma diferente, porém todos estão de acordo na necessidade de voltar ao mais concreto, próximo e fundamental, além das culturas, abstrações ou preconceitos.

A citação confirma a raiz fenomenológica de Ortega y Gasset por considerar sua explicação do que é a vida semelhante à ideia da subjetividade concreta e numa situação da fenomenologia. Há outros argumentos ainda.

São conhecidos dos estudiosos de Ortega y Gasset os clássicos trabalhos de Javier San Martín Sala que explicam por que Ortega y Gasset é um tipo de fenomenólogo. Sala mostrou que o filósofo espanhol pouco se reconhecia como tal porque conheceu apenas parcialmente as teses de Edmund Husserl e que sua interpretação (SALA, 2007, p. 39): “como soubemos depois pelos textos de renovação e sobre a Europa, o que disse Ortega, está radicalmente errado.” Por proceder a uma precisa comparação entre os pensamentos de Husserl e Ortega, Sala avaliou que era fundamental não abandonar automaticamente a raiz fenomenológica do raciovitalismo. Então foi preciso detalhar as razões apresentadas por Ortega para recusar a fenomenologia. O comentarista as resumiu em três pontos (id., p. 36): “o caráter não executivo da consciência transcendental (...), a ausência de sistema da fenomenologia (...) e a alergia da fenomenologia à história.”

Ortega trabalhou na defesa desses três princípios que marcaram sua filosofia. Um livro emblemático onde se percebe isso é *História como sistema* (v. VI, p. 11-50) onde o filósofo espanhol afirmou a executividade do eu, onde a vida humana pensada historicamente situada foi apresentada como o núcleo de um sistema (ORTEGA Y GASSET, v. VI, 1997, p. 13): “A vida humana é uma realidade estranha, da qual o primeiro que lhe convém dizer é que é realidade radical, no sentido de que a ela se referem todas as demais.” E o que significa dizer que a vida é realidade radical? Que ela é a base das demais, apenas isso (MARÍAS, 2004, p. 503): “radical não quer dizer única, nem a mais importante, quer dizer simplesmente o que significa: realidade em que radicam ou arraigam todas as demais.” O filósofo defende uma realidade radical que é executiva e histórica, contra uma razão natural (ORTEGA Y GASSET, v. VI, 1997, p. 23): “ou dito de outro modo, o fracasso da razão física deixa a vida livre para ser razão vital e histórica.” Essa forma de pensar a razão como alternativa à razão natural deve-se à influência da fenomenologia, observa outro estudioso de Ortega (GRAY, 1994, p. 289): “Pode-se perceber um princípio fenomenológico – quiçá um eco da *epoché* de Husserl – no desejo de Ortega de desnaturalizar a vida para descobrir sua realidade como processo histórico.” A partir desse princípio, Ortega pensa uma (MARTÍN, 2013, p. 68) “historiologia como ontologia da vida humana desde a razão vital.”

Historia como sistema representa essa mentalidade e foi resumida como se segue com as três características que são a base do pensamento orteguiano: executividade da vida, sistematização e historicidade (BOREL, 1959, p. 177):

1. A vida é a realidade radical; 2. O homem é obrigado a fazer algo para viver; 3. A vida não é dada pronta, nós devemos fazê-la; 4. Nenhum fazer é imposto, nós escolhemos livremente; 5. Para poder escolher, é preciso ao menos algumas convicções sobre o que são as coisas a nossa volta; 6. Essas convicções representam um conjunto organizado de crenças de origem pessoal ou cultural.”

No entanto, negar à fenomenologia essas características que inseriu em sua obra, apenas demonstra que Ortega y Gasset não teve acesso aos textos mais importantes da segunda fase do pensamento de Husserl, isto porque (MARTÍN, 2013, p. 68): “a consciência transcendental direta, sempre é executiva de sua vida, nas tomadas de decisão, nas tomadas de partido, em todas as decisões que vão configurando a realidade biográfica que somos.” A outra objeção é fruto de evidente desconhecimento porque sabemos que a ética de Husserl mostra (id., p. 36): “que a fenomenologia deve ser sistemática.” E por último diz Martín Sala (id., p. 39): “na realidade a obra de Husserl está em função da história, e a história é uma das maiores preocupações de Husserl de uma data bem cedo como 1905, quando começa a tratar de controlar o conceito de individualização, que é

característico da história.” E não é só o que foi mencionado por Sala em seu estudo, sabemos que Husserl deu crescente importância a história humana na medida em que pensou a cultura, a vida e os problemas do Ocidente. Escreveu o fenomenólogo (HUSSERL, 1996, p. 68):

A cultura sob a ideia de infinitude, significa uma revolução do conceito de cultura, uma revolução de todo o modo de ser da humanidade como criadora de cultura. Significa, outrossim, uma revolução da historicidade, que de história da humanidade finita passou a ser uma humanidade capaz de tarefas infinitas.

Então, pode-se concluir que as razões elencadas por Ortega para se distanciar da fenomenologia não existiam de fato. Em artigo onde comenta a ética orteguiana, Expósito Ropero reafirmou ser a fenomenologia importante chave hermenêutica para compreender o pensamento orteguiano. Ele lembra que o filósofo dizia haver uma forma técnica e outra literária de filosofar e que (ROPERO, 2020, p. 148): “a forma técnica de filosofar, reivindicada por Ortega, seria a fenomenologia”. E ao reconhecê-la, o comentarista espera estabelecer bases sólidas para investigar a ética orteguiana.

Ele recorda que Ortega, em nome da clareza, emprega muitas expressões e metáforas geniais. E que esse artifício literário, embora torne o texto mais leve não faz dele fácil, impreciso ou banal. E Ortega tem claro que o uso das metáforas não o desobriga de cuidar da consistência de seus argumentos e especialmente que (*ibidem*): “a única forma satisfatória de fazer filosofia, é a forma técnica, tal como defendeu no *Discurso para a Real Academia de Ciências*.” A forma técnica é a fenomenologia. Ropero elencou um conjunto de textos que tratam dessa questão que reaparece em *Qué es filosofía primera* (id., p. 150): “cuja tese central sustenta, como é sabido, que minha vida, a de cada qual, é a realidade radical.” Os textos que reúnem os problemas filosóficos examinados por Ortega na primeira navegação são (*ibidem*): “*Sensación, construcción e intuición*, ambos de 1913; *Sistema de psicología* (1915); *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916); el citado *Discurso* (1918); *Lecciones del curso universitario* 1921-1922, ambos inéditos até sua publicação em 2007; y *Vitalidad, alma, espíritu* (1925).” E Ropero esclarece o papel desses trabalhos na compreensão do pensamento orteguiano, completando com observações da segunda navegação (*ibidem*): “ignorar esses escritos implica, pois, ignorar as bases mesmas da sua filosofia primeira, sobre as quais insisto, se sustenta todo o seu pensamento maduro”. E o comentarista afirma, adicionalmente, que esse assunto não é banal, porque desconsiderá-lo leva a má interpretação e confusão sobre a filosofia orteguiana.

O autor ainda acrescenta que (id., p. 151): “nem a ética de Ortega, nem, em geral, sua filosofia, podem ser cabalmente compreendidas sem a referência a sua adesão a teoria dos valores.” E se a ética orteguiana não pode ser avaliada sem considerar o que está no ensaio *Introducción a una estimativa* que é claramente fenomenológico, elaborado diretamente sob influência de Max Scheler, então ela é fenomenológica. Portanto, temos aqui um novo argumento a favor da tese.

A questão que precisará ser agora esclarecida é, pois, como uma ética pautada na fidelidade íntima e em categorias da razão vital desenvolvidas na segunda geração, preserva elementos da ética fenomenológica proposta em *Introducción a una estimativa* quando parecem possuir bases distintas. Para Roperero, a diferença não está propriamente no significado das categorias empregadas, mas no tipo de linguagem utilizada num e noutro momento. Ele explica (*ibidem*): “a disputa hermenêutica só é possível porque, efetivamente, encontramos no texto orteguiano duas formas essencialmente diferentes e diferenciadas de fazer filosofia: a figurativa e a fenomenológica.” Considere-se que a forma filosófica, como disse Ortega, é a fenomenológica. Nesse caso, a nova argumentação confirma a hipótese fenomenológica apontada por Martín Sala segundo a qual (id., p. 152): “não se deve falar da fenomenologia em Ortega, como se fora uma influência entre as muitas que atuam sobre ele, mas a fenomenologia é a filosofia de Ortega.”

Roperero acrescenta, portanto, uma outra justificativa sobre a importância da fenomenologia no pensamento de Ortega, além dos argumentos de Martín Sala. Para ele, a filosofia orteguiana não pode ser bem compreendida fora da fenomenologia por que as teses da segunda navegação (ROPERO, 2019, p. 216): “afundam suas raízes nas teses fenomenológicas esboçadas entorno a sua *Estimativa*.” Isso é mais radical que a análise de Salas e a completa, pois aqui não se trata de uma incompreensão de Ortega, mas da adesão à fenomenologia (id., p. 217): “O empenho de ler Ortega desde a fenomenologia não é, como poderia pensar-se à primeira vista, lê-lo desde fora, desde outros autores e negar-lhe sua categoria filosófica genuína e original, mas, justamente, lê-lo desde dentro.”

Essas explicações nos dão um novo olhar para a ética de Ortega. Elas indicam que a disciplina se desenvolve entorno aos valores e seu desenvolvimento é técnico e não literário ou metafórico. Isso se confirma quando se toma textos da segunda navegação como o ensaio sobre Velázquez, de 1947, e se observa que eles tomam por referência os textos da primeira navegação, como o entendimento de que a vida é um posicionar-se diante de valores e que a circunstância, que envolve o eu, é um valor (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. VIII, p. 468): “podemos reduzir os

componentes de toda vida humana a três grandes fatores: vocação, circunstância e acaso. Escrever a biografia de um homem é acertar e colocar em equação estes três valores”.

Ao apontar as bases fenomenológicas da ética orteguiana, Ropero deseja superar a interpretação de Aranguren que ainda causa confusão entre os orteguianos (ROPERO, 2020, p. 154): “creio que nela joga-se a possibilidade de uma leitura alternativa da ética orteguiana, quer dizer, o trânsito do paradigma proposto por Aranguren, em 1958, a um orientado pela axiologia fenomenológica.” Assim, o estudo de Ropero sobre a ética orteguiana representa um novo argumento a favor da influência fenomenológica no pensamento orteguiano e contribui para superar as considerações de Viñuales.

3 APROFUNDANDO O PROBLEMA DE VIÑUALES E CONCEITUANDO A VIDA COMO REALIDADE SITUADA

A recusa de Viñuales de identificar na segunda navegação um link e aproximação com as discussões morais da primeira navegação, merecem mais análise. Será preciso justificar que não apenas as ideias de Ortega da primeira navegação, especialmente de *Introducción a una estimativa* revelam influência fenomenológica. Um caminho para aprofundar o assunto está em começar pelo consensual (CARVALHO e TOMAZ, 2015, p. 24): “a reflexão de Ortega sobre os valores em *Introducción a una estimativa* acima resumida e comentada, está sob influência de Husserl, mas também de Scheler.”

Essa é uma questão pacífica como mostra outro estudioso da obra orteguiana, a influência de Scheler na chamada primeira navegação é inequívoca. Em *Introducción a una estimativa*, (CÁMARA, 2000, p. 166): “Ortega não só proclama a objetividade dos valores, mas também sustenta que o conhecimento deles é absoluto e quase matemático. *La estimativa ou ciência dos valores será, da mesma forma, um sistema de verdades evidentes, parecida a matemática.*”

Carvalho e Tomaz também estudaram esse período inicial do pensamento orteguiano e comentaram outro estudo que confirma essa influência fenomenológica. Afirmaram (CARVALHO e TOMAZ, 2015, p. 24): “no epílogo ao livro *De Francesca a Beatrice*, escrito em 1924, e editado em 1928, Ortega igualmente trata do caráter essencial representado pelo ideal, considerando-o mesmo uma função vital.” Esses comentaristas chamaram atenção para algo importante, Scheler também considera a vida como valor nuclear em sua ética da situação. Eles identificaram que a noção de vida como valor fundante dos demais,

conforme adotou Ortega y Gasset, não estava fora e era esteio da axiologia de Scheler e de sua ética da situação (id., p. 19):

Quanto à prevalência do valor vital sobre os demais, tema caro a Ortega y Gasset, ele foi assim apresentado por Scheler em *Da reviravolta dos valores* e constitui o núcleo da sua ética material dos valores: “dentre os valores essenciais dois pertencem ao âmbito valorativo médio: o valor da utilidade e o valor vital, sendo que este último é evidentemente preferível ao primeiro.”

Portanto, o que observaram Carvalho e Tomaz é que vida e razão não se separam tanto para Scheler como para Ortega e, para ambos, a vida é valor objetivo e mais importante que os demais. Assim, o livro de Scheler *Da reviravolta dos valores* representa um esforço para a superação do subjetivismo moderno e afirmação de valores objetivos, entre os quais a vida. Se por um lado, para Scheler, a vida é o valor mais importante como também pensava Ortega y Gasset, para esse último a vida não é um que fazer fora da relação eu e circunstância. A partir dos trabalhos da segunda navegação (1932), deve-se observar (AMOEDO, 2002, p. 275): “a ideia de que a realidade radical de cada um é um que fazer, reaparece na obra do pensador madrileno quase constantemente.” Em outras palavras, não há vida fora das escolhas feitas numa situação específica (CARVALHO, 2009, p. 333): “a vida é o resultado dessa relação, mas não se confunde com ela, eu e circunstância só se deixam ver de verdade na vida que é concreta e real.” Vida é portanto, (CARVALHO, 1996, p. 85): “uma experiência pessoal, livre, circunstancial e intransferível, mas somente é possível a partir de dois termos primários e inseparáveis: o homem que vive e a circunstância.”

Ao destacar a liberdade e responsabilidade com as escolhas feitas em situação, o filósofo mostra que mesmo que a circunstância interna ou externa aponte numa direção, cabe sempre ao eu a última palavra sobre que caminho seguir, obedecendo ou não essa orientação íntima. Esse aspecto fundamental para os estudos de ética é bem reconhecido pelos estudiosos de Ortega. Pode-se escolher viver ou não, sempre há uma escolha possível (MARÍAS, 1991, p. 29): “o homem é forçosamente livre, porque não tem sua vida feita, mas tem que fazê-la, instante a instante, e como o homem tem que justificar sua decisão em cada caso, para poder decidir, tem os dias contados, a vida é intrinsecamente moral.”

Eis como o filósofo espanhol reconhece que as escolhas existenciais orientadas pelo núcleo íntimo se concretizam numa singular situação de forma semelhante ao que ensinou Scheler (ORTEGA Y GASSET, 1997, v. XII, p. 25): “Todas estas situações por diferentes que sejam coincidem todas em ser porção da vida de vocês. Pelo visto a vida do homem se compõe de situações como a matéria se compõe de átomos. Sempre que se vive se vive em uma situação.”

Logo, não há vida fora de uma situação concreta, nem escolhas que não se façam fora dela (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. V, p. 123): “a vida consiste em que o homem se encontra, sem saber como, tendo que existir numa circunstância determinada e inexorável. Vive-se aqui e agora sem remédio.” Dizer isso é o mesmo que dizer que o homem é histórico, pois estar numa situação concreta, significa que ele se encontra num determinado lugar e num certo tempo. Isso significa que (id., p. 124): “o homem não tem mais remédio que contar com as crenças de seu tempo, e essa dimensão de sua circunstância é o que faz do homem um ente essencialmente histórico.”

Portanto, se há um pensamento essencialmente orteguiano, é que vida é um que fazer numa situação singular e considerar essa realidade é fundamental quando se pensa a vida. Isso significa que qualquer escolha, inclusive ética, somente se faz numa situação (CARVALHO, 2002, p. 60): “o que se diz é que não importa quais sejam os elementos que componham a situação, qualquer que sejam eles, integrarão o viver. Logo a situação na qual o homem se encontra faz parte do seu viver”. Isso significa que as escolhas que fazem parte do nosso que fazer, levam em conta o que somos e o que há a nossa volta, a situação em que estamos obrigados a escolher não é desconsiderada no ato da escolha. Tecnicamente, podemos dizer que (CARVALHO, 2003, p. 35):

O viver tem, pois, mais de um ingrediente, há o eu e existe a circunstância. Minha vida contém ambos; porém é diversa deles. Vivo na circunstância, mas ela não sou eu. Minha vida depende, mas se distingue, de cada aspecto que a integra. Por circunstância, o filósofo entende não só o conjunto de condições de fato ou acidentais, psicológicas, sociais, históricas nas quais se exerce a liberdade humana (...), mas também o físico, a tradição cultural, os valores e tudo o mais que faz parte do entorno de cada homem.

Viver deve considerar a situação em que estamos, interna e externamente e que podemos, ao menos parcialmente, modificar, pois a circunstância em que estamos é constituída com nossa presença e ação.

Parece, portanto, esclarecida a questão de que a ética da fidelidade íntima não é antagonica a uma ética da situação. Isso porque mesmo quando se escolhe com base no núcleo mais íntimo do que somos, a escolha é feita numa situação.

4. AINDA O PROBLEMA DA VOCAÇÃO

Se mostramos que a incompatibilidade entre a ética da razão vital e da situação não se justifica, resta ainda considerar o termo vocação para aprofundar a justificação. Antes de voltar às considerações de Viñuales, devemos partir da

noção orteguiana de vocação, termo conexo a missão. A vida humana autêntica é, para o filósofo, aquela que realiza uma missão existencial em cumprimento a uma vocação singularíssima. E nisso há um aspecto importante que afasta ética de Ortega do modelo ético kantiano (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. V, p. 125): “missão é o que o homem tem que realizar.” Ortega apresenta a missão como substituto para um ideal de vida de cunho normativo como aparece na filosofia kantiana.

E como a missão de cada pessoa está conexas à vocação? Porque a missão é a realização de uma intervenção na vida social que cada sujeito é convidado a fazer. A escolha moral (GONÇALEZ, 2001, p. 75): “não significa um exclusivo voltar-se para dentro, pois a vida se perfila como essencial doação. A meditação nos deverá ajudar a descobrir não o imperativo categórico do dever ser, mas o imperativo vital do ter que ser.” O essencial a destacar é que (*ibidem*): “a fidelidade a si mesmo transparece na coincidência do ser com o agir nos limites da circunstância, entendida e assumida”. A missão, que é social, segue, portanto, uma orientação interna que Ortega y Gasset denomina vocação (ORTEGA Y GASSET, 1994, v. V, p. 125): “a missão é o que o homem tem que fazer com sua vida para ser fiel a sua vocação.” Portanto, a conexão entre vocação e missão está na relação que vincula as escolhas e ações com os impulsos íntimos para seguir numa determinada direção. Algumas escolhas levam ao cumprimento da missão, outras não (CARVALHO, 2005, p. 90): “Há, portanto, atos que contribuem para a realização das missões e outros que não contribuem.”

O dito até aqui permite recusar a interpretação de Viñuales. A característica fundamental desse processo é que vocação é algo que orienta numa direção, mas não é uma imposição que obriga necessariamente a realizar um ato. Portanto, vocação é um convite para seguir numa direção, não uma imposição de um ato. Se propõe uma direção, deixa ao sujeito a escolha de como fará isto ou aquilo, isto ao contrário dos outros seres que agem sem escolha (ORTEGA Y GASSET, v. V, p. 210): Uma pedra que fosse medianamente inteligente, ao observar isto, diria: que sorte ser homem! Eu não tenho outro remédio que cumpra inexoravelmente minha lei: tenho que cair, cair sempre ... Em contrapartida, o que o homem tem que fazer, o que o homem tem que ser, não lhe é imposto, mas proposto.

O problema não é apenas o da liberdade de escolher, pois se assim é em parte, cada escolha traz a obrigação de (*id.*, p. 211): “descobrir qual de suas ações possíveis naquele instante é a que dá mais realidade a sua vida, a que possui mais sentido, a mais sua.” E esclarece mais adiante que essa exigência (*ibidem*): “vale mesmo para o homem honrado e heroico como para o perverso e ruim, também o perverso se vê obrigado a justificar para si mesmo seus atos buscando sentido e

papel no programa de sua vida.” Porém, essa necessidade do perverso de justificar para si suas más escolhas, não o retira da situação e nem lhe impõe uma missão, isso porque a fidelidade íntima tem um aspecto social (CARVALHO, 2016, p. 164): “Essa fidelidade íntima tem também um aspecto social ou coletivo, pois para respeitar a própria perspectiva é preciso notar que há aspectos culturais que fazem parte da vida.” Isso porque o homem pode escolher entre fazer de uma forma ou de outra e porque não se trata de decidir levando em conta apenas o impulso interno, mas, segundo explicou o filósofo também possui (ORTEGA Y GASSET, v. V, p. 215): “o ponto de vista coletivo, sob pena de ser um mal profissional e sofrer consequências graves com que a sociedade, que é cruelíssima, castiga aos que a servem mal.”

E há ainda um outro argumento muito forte que não separa a vocação à abertura ao outro. É que a fidelidade íntima encontra sua mais perfeita expressão no amor, é o amor que dá força ao nosso núcleo íntimo, o amor é uma forma de sentido. Diz o filósofo (ORTEGA Y GASSET, v. II, p. 143): “não é o amante que jura, senão o amor mesmo que, em sua plenitude, é juramento.”

O que Ortega quer dizer é que a vocação pode ser usada de muitos modos, mas sempre em vista do outro e da sociedade. Trata-se de um voltar-se para fora e para as boas coisas. A extraordinária capacidade visual de diferenciar pedras preciosas, por exemplo, pode ser usada para alguém se tornar um notável ourives ou para enganar e roubar os outros. Essa possibilidade de escolher o que fazer com uma vocação não pode ser desconsiderada. E, assim, parece respondida a questão da vocação para o mal que, conforme Viñuales, afastaria o filósofo espanhol da ética da situação de Max Scheler.

Há mais a considerar. Na obra *Meditaciones del Quijote* o filósofo deixa claro que não é indiferente à moralidade e que a busca do personagem por realizar seus movimentos íntimos, sua vocação, não podia ser entendida como descuido das exigências éticas. Diz o filósofo (ORTEGA Y GASSET, 1953, p. 315): “espero que ao ler isto ninguém derivará da consequência de ser me indiferente ao ideal moral. Eu não desdenho a moralidade em benefício de um frívolo julgar com ideias. As doutrinas imoralistas que até agora chegaram a meu conhecimento carecem de sentido.” E o que significa realizar seus movimentos íntimos de fidelidade ao que se é? Num ato de heroísmo, como explica uma intérprete de Ortega (AMOEDO, 2002, p. 232): “Estes homens que procuram ser únicos, isto é, ser a origem dos seus atos são heróis, porque a heroicidade consiste nesses quererem ser eles mesmos.” De fato, Ortega afirmará a exigência moral de cada um se comprometer consigo mesmo (ORTEGA Y GASSET, 1953, p. 392): “Herói quer dizer quem quer ser ele

mesmo. A raiz do ato heroico, será encontrado nele, pois é um verdadeiro ato de vontade. (...) Por isso, Dom Quixote não é uma figura épica, porém é sim um herói.” Ele é um herói porque quer ser ele mesmo (id., p. 390): “quando o herói quer, não são os antepassados nele ou os usos do presente que querem, mas ele mesmo.”

Essa obra consolida o entendimento que estamos diante de uma fenomenologia que tem a vida como realidade radical. Que assim é encontra-se atualmente bem reconhecido (ZAMORA, 2014, p. 130): “esta fenomenologia, a que temos denominado de vida, se concretizará com a publicação de *Meditaciones del Quijote*.” E completa adiante o comentarista (*ibidem*): “A realidade radical entendida como vida humana e executividade (...), se converteram todos eles em eixos de uma fenomenologia da vida, que receberá o nome de razão vital ou histórica.”

Pois bem, nessa fenomenologia da vida, o herói é marcado pela resistência ao habitual e costumeiro, desafiado que é por ações nobres e altos fins para concretizar sua vocação íntima. Ele dá curso a uma (HERNÁNDEZ-RANERA, 2020, p. 139): “tendência altruísta, transcendente, em que se traduz o amor, tendência que dá modulação mínima a vida de uma pessoa, figura, por sua vez, concepção de heroicidade como chegar a ser o que é.” Encontramos em Ortega uma releitura da ação do herói que conquista a si mesmo como uma das mais nobres ações humanas, isto porque (id., p. 141): “o estatuto do herói, figura moral para Scheler era inferior aos valores espirituais e aos valores do santo.” Ortega trata o herói como quem realiza grandes valores.

Então, nessa releitura, a vida do herói é marcada pela magnanimidade ou virtude de tornar-se bom de mente e coração, isto é, dotado de uma disposição para enfrentar o perigo e ações para realizar nobres fins. E como a magnanimidade entra na ética? (GONZALÉS, 2001, p. 76): “Aristóteles relaciona a magnanimidade com as grandes coisas e o professor Aranguren a conceitua como superabundância de vida psíquica e espiritual.” Essas referências ajudam a entender o significado que Ortega y Gasset atribui a esta virtude. Note-se que não são ações direcionadas para qualquer fim, mas para alcançar objetivos nobres (MARTÍN SALA, 2000, p. 157): “As *Meditaciones* são também um estudo do herói, que com o passar do tempo será o protótipo da virtude da magnanimidade.” Logo, notou esse comentarista, Ortega identificou no projeto moral de fidelidade íntima a procura pelo desenvolvimento pessoal na efetivação do que é nobre, na superação do ordinário, o que não apoia a tese da vocação para o mal, mesmo que o perverso se sinta obrigado a justificar seus atos, porque o homem busca quase

sempre uma justificação para o que faz. Eis como o filósofo vincula a alma grande com a procura do que é nobre, de um valor (id., p. 156):

A ética orteguiana superaria essa alternativa situando como virtude fundamental a magnanimidade, que vê no mundo as possibilidades de levar a sua perfeição a realidade evidente, a realidade humana. Frente a moral estoica da resignação, que só opera com um idealismo moral sem sangue, Ortega propõe o ideal da alma grande, o ideal de perfeição, de entusiasmar-se pela perfeição de se excitar com a realização do mundo ideal, perfeito.

E há ainda uma justificativa para reconhecer a força da situação na hora da escolha, mesmo quando se respeita o impulso íntimo de ser fiel a si mesmo: o impacto representado pela força do passado. Explica o filósofo essa inserção do homem no tempo da cultura (ORTEGA Y GASSET, v. V, p. 222): “Todo tigre é um primeiro tigre. Porém, o homem de hoje não começa a ser homem, senão que herda as formas de existência, as ideias, as experiências vitais de seus antecessores, e parte, pois, do nível que representa o pretérito humano acumulado.” É que nas escolhas estão não apenas elementos da situação presente, mas tudo o que formou a sociedade ao longo do tempo. Todo esse patrimônio herdado das gerações anteriores integra a situação e representa alguma orientação, isto fica consciente quando entendemos que os valores são objetos singulares da razão, diferentes dos objetos sensíveis ou intelectíveis, distinto deles, mas históricos. Enfim (CASCALES, 1957, p. 82):

a teoria dos valores, o vitalismo e a doutrina do ponto de vista estão intimamente ligados no pensamento orteguiano. Se os valores são objetos de uma experiência estimativa distinta da experiência sensível, eles não se oferecem, entretanto, numa intuição extratemporal, mas se revelam através de imperativos culturais.

As dificuldades contemporâneas vêm justamente de termos no homem-massa, integrante dessas últimas gerações, uma criatura que não tem compromisso com a excelência, que não se dedica a nobres fins e vive de forma medíocre. O homem-massa quer ser como todo o mundo e não se empenha no ato heroico de ser si mesmo, nem se preocupa de possuir um conhecimento que o coloque à altura do seu tempo (MARTÍN SALA, 2000, p. 158): “a remoralização da Europa, cuja desmoralização não é senão resultado do predomínio do homem-massa, do homem sem moral, solicita recuperar a ilusão de uma construção política, pôr-se outra vez em forma.” Portanto, a ideia de que a heroica tarefa de ser fiel a si mesmo é contrária a escolha em situação, só ocorre quando temos um homem sem compromisso com a excelência, um homem sem compromisso moral e um homem cuja cultura não está à altura do seu tempo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão de que a fidelidade ao núcleo íntimo e o florescimento da vocação pessoal e singularíssima não se compreende sem as bases estabelecidas na primeira navegação ou a teoria dos valores presentes em *Introducción a una estimativa* acabou confirmando os estudos de Hernández-Ranera e Expósito Ropero sobre a base fenomenológica do pensamento de Ortega y Gasset. Nisso consiste a primeira e principal conclusão desse trabalho, o respeito à fidelidade íntima, a uma vocação singularíssima, não é contrário aos valores e nem a uma ética da situação nos moldes da fenomenologia de Scheler como disse Viñuales.

Em certo sentido, os estudos de Ranera e Ropero, acima mencionados, realizam, no plano ético, aquilo que Carvalho reconheceu estar presente nos campos epistemológico e metafísico. Trata-se de considerar a segunda navegação um aprofundamento da primeira com ênfase na razão vital, mas sem romper com a temática e a metodologia utilizadas na primeira navegação. Afirmou (CARVALHO, 2014, p. 112): “não há um rompimento entre o que foi abordado nos dois momentos.” E esclarece (*ibidem*): “o que se entende como segunda navegação é o aprofundamento das teses orteguianas na direção da razão vital e questões culturais.”

A ética raciovitalista de Ortega não deixa de ser uma ética da situação, mas representa um passo adiante dos modelos éticos grego e kantiano porque (CARVALHO, 2016, p. 354): “a escolha ética obriga integralmente, mas não faz do sujeito infeliz.” Ou de uma forma ainda mais enfática (ORTEGA Y GASSET, v. II, p. 142): “uma interpretação da ética que obriga formalmente o homem a estar descontente com ele mesmo, prova *ipso facto* sua falsidade.”

Todos esses trabalhos encontram-se em sintonia com os estudos precursores de Martín Sala sobre a adesão de Ortega y Gasset à fenomenologia. E, desse modo, confirmam que o entendimento do raciovitalismo como fenomenologia é uma importante chave para interpretação das ideias orteguianas, também quando se consideram suas ideias éticas.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Lluís X. e SALAS, Jaime de. *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Edição da Universidade, 2003. 321 p.

AMOEDO, Margarida Isaura Almeida. *José Ortega y Gasset: a aventura filosófica da educação*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2002. 671 p.

BOREL, Jean-Paul. *Raison et vie chez Ortega y Gasset*. Neuchâtel: Baconnière, 1959. 299 p.

CÁMARA, Ignacio Sánchez. Ortega y Gasset e a filosofia dos valores. p. 159-170. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 1, 2000.

CASCALÈS, Charles. *L'humanisme d'Ortega y Gasset*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. 177 p.

CARVALHO, José Mauricio de. Lições de Ortega sobre a vida humana. *Ética e Filosofia Política*. Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n. 1, jul./dez.1996, p. 81-89.

_____. *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002, 499 p.

_____. Ortega y Gasset, um interlocutor ainda atual. p. 31-43. *Colóquio Ortega y Gasset*. São João del-Rei: UFSJ; Club de Filosofia Práctica de España, 2003.

_____. Vocação e missão na filosofia de Ortega y Gasset. p. 85-98. *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. 44, n. 217, jan./mar., 2005.

_____. O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. p. 331-345. *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis: UFSC, v. 43, n. 2, out. 2009.

_____. A problemática  tica em El Espectador de Ortega y Gasset. p. 152-159. *Nova  guia*. Lisboa: Z firo, 2012.

_____. El problema del conocimiento en *El Espectador* de Ortega y Gasset. p. 99-113. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 29, 2014.

_____. *Ortega e o nosso tempo*. São Paulo: Filoczar, 2016. 464 p.

CARVALHO, José Mauricio de e TOMAZ, Mauro Sérgio de Carvalho. Ortega y Gasset e os valores, um capítulo do diálogo com a fenomenologia. Curitiba. *Sociedade e Cultura*. v. 1, n.1, 13-29, jan./jul. 2015.

GONÇ LVEZ, Leopoldo Jesus Fernández. *A gratuidade da  tica de Ortega y Gasset*. São Paulo: Annablume; Rio: Riomar, 2001. 128 p.

GRAY, Rockwell. *José Ortega y Gasset, el imperativo de la modernidade*. Madrid: Espasa-Calpe, 1994. 397 p.

HERNANDEZ-RANERA, Iván Caja. La dimensión estimativa de la heroicidad em José Ortega y Gasset. p. 139-145. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 40, 2020.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 85 p.

MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991. 276 p.

_____. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 589 p.

MORATALLA, Tomaz Domingo. José Ortega y Gasset en la fenomenología hermen utica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico. p. 373-410. In: ALONSO, F.H.L. e S ENZ, A.C. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tebar, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. Meditaciones del Quijote. p. 311-400. *Obras Completas*. 3ª edición, v. I, Madrid: Revista de Occidente, 1953.

_____. Para la cultura del amor. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II, Madrid: Alianza, 1998, p. 140-145.

_____. En torno a Galileo. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. V, Madrid: Alianza, 1994, p. 9-164.

_____. Misión del bibliotecario. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. V, Madrid: Alianza, 1994, p. 207-234.

_____. Historia como sistema. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. VI, Madrid: Alianza, 1997, p. 11-50.

_____. Introducción a Velázquez. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. VIII, Madrid: Alianza, 1994, p. 457-487.

_____. Unas lecciones de metafísica. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. XII, Madrid: Alianza, 1997, p. 11-141.

PILLETTI, Claudino. *Razão vital e histórica em Ortega y Gasset*. Porto Alegre: Globo, 1968. 61 p.

ROPERO, Noé Expósito. La estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas. p. 187-217. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 39, 2019.

_____. La ética fenomenológica de Ortega: una relectura desde la estimativa. p. 147-156. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 40, 2020.

SALA, J. San Martín. La ética de Ortega: nuevas perspectivas. p. 151-158. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 1, 2000.

_____. Ortega como fenomenólogo. p. 21-41 In: AMOEDO, M.I.A; BARROS DIAS, J.M. e DELGADO, A.S. *José Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário de sua morte*. Évora: Universidade de Évora, 2007.

_____. La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tempo*. 47-68. In: BONILLA, J. Z. *Ortega y Gasset, Guía Comares*. Granada: ed. de BONILLA, J.Z, 2013.

VIÑUALES, Mora Pepe. La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset. p. 157-164. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 40, 2020.

ZAMORA, J. A. Fernández. La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología, las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las Meditaciones del Quijote. p. 117-130. *Revista de Estudios Orteguianos*. Madrid: Centro de Estudios Orteguianos, n. 28, 2014.