

ÉTICA ANTROPOLÓGICA EM JULIÁN MARÍAS

Arlindo F. GONÇALVES JR.
Universidade Gama Filho – RJ

RESUMO

O presente artigo pretende expor os temas da Ética de Julián Marías. Sua teoria é fundamentada sobre o raciovitalismo orteguiano e compreende a noção de homem enquanto estrutura empírica. A vida é entendida em seu aspecto biográfico e o seu critério ético é a intensidade. O projeto moral deve atender à realização da pessoa em seus projetos imaginários.

RÉSUMÉ

La presente étude prétend exposer les thèmes de l'Éthique de Julián Marías. Chez théorie est fondé sur le raciovitalisme ortéguien et comprend la condition de l'homme en tant que structure empirique. La vie est entendu en sa notion biographique et son critère éthique c'est la intensité.. Le projet moral doivent servir a la réalisation de la personne dan leurs projetes imaginaires.

Para Julián Marías a concepção do sujeito moral, na forma mais acabada em que podemos mencioná-lo - enquanto membro e executor da humanidade -, está sob a perspectiva da vida humana. Sua análise pressupõe uma metafísica antropológica que compreende o homem como uma estrutura concreta e empírica. Em meio às vigências operantes, o homem se faz através de sua biografia inserido num complexo sistema de instalações vetoriais. O mundo pessoal - dramático - é o ponto de partida, referindo-se a uma trajetória argumental somente justificada junto ao projeto imaginário e autêntico desde a perspectiva de si mesmo. A vida moral é tomada em consonância com sua vocação e sua absorção com a circunstancialidade, cuja relação amorosa tem seu lugar privilegiado. O objetivo deste texto é apresentar, através da recuperação de argumentos na obra de Julián Marías,

a edificação desta teoria moral na qual a intensidade do viver define-se seu como critério. Este exame estará compreendido em três partes - 1. As estruturas empíricas da vida humana; 2. As trajetórias vitais e os argumentos biográficos; 3. Projeto moral e justificativa pessoal - em que serão analisadas as respectivas obras: *Antropologia Metafísica* (1970); *Mapa do Mundo Pessoal* (1993), e *Tratado do Melhor* (1995).

1. AS ESTRUTURAS EMPÍRICAS NA VIDA HUMANA

Para examinar o lugar teórico da realidade do homem na vida humana, cabe não só uma fenomenologia analítica de sua estrutura comum a todos os homens, mas algo que aponte para a história narrativa da vida pessoal. Esta zona da

realidade recebe o estatuto de estrutura empírica e a ela pertencem todas as determinações. Tema já contemplado desde a teoria aristotélica dos modos de ser, em particular o modo próprio de uma substância (ídion), categoria que figura entre o ser essencial (káth' autó) e o ser acidental (katà symbebekós), porém designado ao ser de todas as coisas e não especificamente à realidade dramática da vida humana como pretende Marías.

Neste sentido o homem é definido como um conjunto das estruturas empíricas, ou formas concretas da circunstancialidade. Desta maneira, acontece na vida humana não como requisito, mas inserida na sua variação histórica e pessoal, incluindo o mundo intransferível com o que nos ocupamos.

Esta circunstancialidade remete necessariamente ao *estar*. Não um simples estar entre coisas, mas um *estar vivendo*. A condição dinâmica deste *estar* adquire uma estrutura metafísica e biográfica quando a compreendemos como forma mesma da realidade radical, por vezes confundida com a noção de ser, mas que é sempre posterior ao *viver*. *Estar* refere-se a uma situação única e concreta e compõe-se de minha circunstância e minha *pretensão*. Situar-se, então, inclui a possibilidade do voltar-se para outro objeto orientado para outra situação.

Diferentemente da *situação* - dinâmica - a instalação se apresenta como algo estável ao menos a ponto de podermos contar com sua duração, e que nos permite reconhecer o que estamos vivendo. Por instalação deve-se associar a operação que a vida executa em direção ao futuro, no sentido em que a define como o ponto de partida desta trajetória. Nota-se o caráter frutivo do estar, já que sua realidade está associada ao fazer algo que por sua vez é reflexivo, ou seja, volta-se a uma instalação prévia em mim mesmo na qual me encontro.

A instalação enquanto estrutura empírica é pluridimensional, ou seja, apesar de unitária é uma operação que se dá em vários sentidos. A própria análise das várias dimensões da instalação é sua forma concreta de ser. Assim o exercício de articular os projetos do eu vivente é necessariamente dispor-se com os ingredientes da instalação. Das formas de instalação pode-se assinalar inúmeras, dada sua generalidade, o que sugere uma aproximação com a própria condição humana na

sua dramática condição, mas a título de simplificação pode-se assinalar: a condição sexual, classe social, idade, corporeidade e cultura.

Estamos instalados nestas diferentes formas, e pode-se dizer que são as próprias formas do *acontecer*, que se efetivam historicamente. Marías recorre a imagem de um leito em que as águas transcorrem por correntes marítimas feitas de tensões e de diferenças de pressão ou temperatura. Nesta metáfora o fluxo da corrente representa o movimento futuro e a retenção - antecipatória - no presente da instalação é que me possibilita o estar projetando-me: já não me encerro, nem unicamente no presente, e tampouco no futuro, mas como prospecção.

A este mecanismo de mobilidade em que as formas de instalação se organizam - como que em feixes ou perspectivas - que projetam suas várias dimensões em um determinado objetivo, dá-se o nome de *estrutura vetorial da vida*. Esta estrutura é definida pela sua intensidade e direção e através da qual se efetiva concretamente o sistema da instalação. Termo extraído da mecânica, o vetor representa a direção ou resultado de uma força. Na abordagem de Marías é um símbolo para a realidade da ação vital ou, seu sentido biográfico. A este rumo vetorial de significação em que a vida se faz, há de se distinguir o caráter psicologista que reduz o telos humano em desejo e vontade, já que estes ocorrem no interior da vida humana e não a determinam. A estrutura vetorial é, portanto, o que permite o surgimento vivificado das coisas em argumentos ou feições, e sua relação com a instalação é de reciprocidade.

A instalação corpórea designa uma condição sexuada. Nela a vida humana se realiza como figura viril, polarizada e intencional, que necessita, para sua realização integral, da convivência entre as figuras femininas e masculinas - na dimensão exata em que elas atualizam seus arquétipos. Das formas em que as estruturas empíricas se apresentam, a que adquire mais importância é a *condição amorosa*, ao fazer convergir para si as demais dimensões da vida humana já mencionadas.

Retomando a abordagem orteguiana do ser como indigência, posto sua carência constitutiva, pela qual se orienta à circunstância, Marías reexamina a situação primordial da vida humana

como necessidade - o que traduz a permanente e intrínseca condição biográfica. Diferentemente do simples *faltar-me*, o necessitar inclui também o que há em posse. A posse humana, diz, “não é um simples *ter* e sim um *estar tendo*, de caráter programático, que se diversifica em formas distintas, segundo a qualidade do possuído” (AM, p. 173) ¹. Daí a diferenciação com a necessidade biológica, no sentido em que a necessidade pessoal, mesmo se dirigindo às coisas, está no âmbito e perspectiva de um argumento vital.

De um modo distinto e mais profundo, está a necessidade que se refere à outra pessoa. A necessidade de alguém tem seu conteúdo inapreensível, por tratar-se de uma realidade dramática e inacabada, que não está *aí*, mas em constante devir. É unicamente através de uma narrativa que adquira significação na biografia pessoal, que posso responder à demanda do *para que* deste alguém da necessidade. Cabe mencionar que este necessitar é projetado de uma condição sexuada, surgindo de dois modos: dentro do próprio sexo e em direção ao outro, sendo que a necessidade pessoal é antes de tudo heterossexuada - nota-se que prescinde da determinação de ser ou não sexual. Neste sentido o *amor* é compreendido como uma instalação a partir do qual se erradiam atos.

A instalação empírica pode-se encontrar em várias dimensões e possibilidades, o que garante as várias perspectivas concretas do *estar e do acontecer* biográficos. Esta amálgama de matizes que se refere à vida humana em suas instalações recebem o nome de *têmpera*. Como modulação da instalação representa a variedade de possibilidades através das quais se radicam modos pessoais sob a estabilidade das estruturas da instalação. Como exemplo podemos notar o uso da língua, que mesmo participando de uma instalação comum, ora falamos português, a cada momento e em cada condição pessoal se modela em uma disposição determinada, ou em *têmperas* que se movem dentro da condição *língua portuguesa* na qual estamos instalados, assim podemos usá-la de forma efusiva, lacônica, coloquialmente, etc.

Dada a realidade em que as *têmperas* da vida se encontram - como estruturas empíricas - seu lugar teórico está alocado no plano antropológico,

enquanto que, ontologicamente pertence à vida humana uma *têmpera*. Biograficamente, ou seja, radicadas nas instalações, elas se dão efetivas em sua pluralidade. A *têmpera* vital e pessoal é assim imbricada de determinação heterônoma, ou seja, o habitual na conduta é influenciado e regulado em certa proporção por estas determinações. A expressão *têmpera* se associa a noção de moderação - tema já abordado nas chamadas filosofias da existência - e o mesmo sentido é empregado também pela música. Mas ainda o termo se identifica, assim como apresentado por Ortega, com *tessitura*, no sentido em que seu modo varia sob determinações e representa uma versão empírica da instalação. Em seu fenômeno convergem as diversas dimensões da vida humana. A irrestrita adesão e consubstancialização da *têmpera* habitual com a que estamos socialmente instalados gera a inautenticidade, ou vida *desterrada*, ao compreender que a disposição individual cedeu lugar para aquilo que não lhe é inteiramente próprio, para uma situação fora de sintonia com sua singularidade e vocação.

A realização da pretensão de minha biografia é o que se pode chamar de felicidade. Ao nos encontrarmos no mundo concretamente o fazemos em estimativa, ou seja, *bem* ou *mal*. A felicidade está relacionada a esta gradação, quando tal estimativa afeta a vida empírica em sua estrutura prospectiva. Portanto, a expressão *estar feliz* comporta em si uma projeção desta condição mesmo que não alcance a vida integralmente.

Tal pretensão à felicidade que ocorre no interior da estrutura da vida, é paradoxal com relação à sua realização. Segundo Marías: “o homem é o ser que necessita ser feliz e que não o pode ser. A pretensão à felicidade é irrenunciável, porque coincide com a que constituí nossa vida” (AM, p. 229). Atender ao apelo desta pretensão significa uma aproximação a partir da instalação biográfica, deficiente, pois realizá-la é intrinsecamente impossível. Representa notoriamente a própria inquietação e instabilidade pelas quais a vida transcorre por revelar a descontinuidade do tempo, que se estende em sucessões de momento, e da inapreensão da vida *mesma* na forma unitária e inesgotável. A felicidade está determinada pela imaginação e ocorrência, mesmo que fruitiva, está associada ao imperativo de autenticidade da nossa

vida afirmada em sua autonomia. Seu preenchimento ou atualidade necessita da relação assertiva com a circunstância, uma resposta ao nosso destino. Em termos vetoriais pode-se dizer que a felicidade acontece quando sua orientação resultante, nosso estímulo programático, atinge seu objetivo. Isto não como estado estático, mas no *leito* dramático de uma instalação que se dá num fluxo contínuo de várias determinações vetoriais.

A fórmula da felicidade - o impossível necessário - abrange ainda a atitude humana da espera a partir de um programa imaginário convertida em sua vivenda - coisas com as quais e nas quais se vive - reabsorvidas, tornadas reais e assimilados na pessoa. Duas metáforas nos sugerem a atualização desta felicidade empírica: a posse e a efusão. Se compreendemos a felicidade como posse da realidade temos que nos limitar ao conceito quanto ao seu conteúdo e sua fonte originária. Sobre o primeiro há de se diferir entre pessoas e coisas, já que a felicidade: “é sempre pessoal e afeta-nos enquanto pessoas (...) porém, o pessoal é justamente o que não se pode possuir” (AM, p. 235). Parte-se vetorialmente na posse de si, projetados para personalizar o objeto, convertê-lo segundo a pretensão de torná-lo realidade pessoal e não coisificada. Cabe predicar a forma desta posse para fazê-la realidade vital e para isso introduz-se a noção de efusão. Sem ela não temos o incitamento da posse na nossa realidade íntima como assinala: “o único modo de *posse* de um pessoa é sua inclusão na textura de nossa vida, que sobre ela se verte e a envolve, posso fazer *minha* uma pessoa porque, em virtude da efusão, incorporo-a a minha vida tendo-me feito previamente *seu*” (AM, p. 236).

Aspecto limítrofe, mas também pertencente à estrutura empírica da vida humana, passaremos ao exame da noção de morte como realidade radicada na biografia. Partimos da identificação da palavra mortal com a própria condição pessoal - em contrapartida a imortal designado aos deuses - para percebermos sua significação intrínseca na realidade humana. Num sentido amplo a mortalidade é uma contingência presente de duas formas: enquanto eventualidade, pois sua possibilidade é ocasional e incerta; e como inevitabilidade, o que expressa a condição necessária de sua ocorrência. No sentido estrito, aqui interpretado enquanto estrutura

empírica, a morte é tomada dentro da biografia e se revela ao projetar-me, pois na experiência de futurização descubro-me como necessariamente mortal - *moriturus* - ainda que aceita sobre um véu de irrealidade e certo distanciamento. Cabe distingui-la do seu aspecto meramente biológico, psicofísico e espiritual, pois esta modulação desqualifica a morte a partir da minha vida e afeta o meu corpo, no qual não me reduzo. A morte biográfica e pessoal, por outro lado, é algo que ocorre a mim. Para uma aproximação lançamos mão de certas analogias que indiquem uma compreensão da realidade da morte pessoal. A primeira forma analógica, quando refere-se a morte alheia, de outra pessoa é a *ausência* e *despedida*.

2. AS TRAJETÓRIAS VITAIS E SEUS ARGUMENTOS BIOGRÁFICOS

O primeiro nível da condição pessoal da vida humana é a convivência. O homem como *herdeiro*, necessita da convivência essencial na qual ultrapassa o individual em direção ao social. Depositários de *vigências operantes* do meio histórico-social se mostram concentradas em culturas primitivas que regulam de forma mais severa o código que define o repertório de ações. O sistema de uso social da consciência, característica que irrompe no mundo ocidental, figura sendo o que permite a inclusão na coletividade. O segundo nível é o psíquico como ingrediente que corresponde ao volitivo, perceptivo e estimativo. Revela-se como possibilitador, dentre outras coisas, da convivência. O terceiro nível é o pessoal e varia de acordo com fatores culturais, históricos e individuais que condicionam, em parte, a perspectiva própria pessoal. Também vimos que a vida humana é futurização - projeto de antecipação do porvir. O que interessa neste pressuposto é a incidência e transformação ocorrida na própria pessoa e sua realidade. Ao lançar-se no futuro o humano relabora em seu imaginário, como um outro de si mesmo, uma nova realidade. Esta condição é reconhecida no trato com o outro pelo fato de identificarmos a presença do projeto na intimidade que se desvela, sobretudo, através da face humana. Percebemos parte do outro no que ele se imagina - efetiva e paradoxalmente naquilo que ele não é.

Outro caracter constitutivo do mundo pessoal é o dramático que define o humano em uma trajetória argumental. Característica que inclui justificação, finalidade e responsabilidade na ação humana, um *acontecer para alguém*, que se projeta singularmente sobre as possibilidades assinalando sua personalização sobre o mundo. Se o mundo pessoal relativo a cada um de nós é fundamentado pela convivência ou pelo encontro com outros que surgem em suas condições dramáticas, pode-se afirmar que o sistema do mundo pessoal possui as mesmas características. Daí a fonte para compreendermos o objeto do mapa do mundo pessoal. O que ele narra - e não o que descreve, posto se tratar de uma obra intrinsecamente aberta - são pessoas como tais e não coisas, atos psíquicos ou vigências sociais. Neste sentido, o mapa corresponde ao propósito das trajetórias argumentais e dramáticas, e ao contá-lo se faz na perspectiva da mundaneidade em que cada um se encontra lançado. Lançado ao risco de efetivar seu projeto dentre as tensões e movimentos das possibilidades e relações.

Duas das formas radicais de realização da vida como iniciação do dramatismo se apresentam na condição do homem e da mulher. Esta referência implica numa projeção de uma forma de vida à outra, já que suas realidades insuficientes carecem da convivência específica, mesmo preservando uma identidade constitutiva. A condição sexual em que estamos instalados é pressuposto para que a vida pessoal se lance às suas trajetórias argumentais é o fundo que dá origem à atração exposta pela corporeidade.

A relação homem e mulher têm ainda como função o descobrimento próprio de si pela interlocução com o outro que me surpreende pela inequívoca presença daquilo que corresponde ao reflexo da condição polar de reciprocidade - o contorno da própria realidade pessoal - como observado na seguinte passagem: “a experiência imediata, individual, da mulher por parte do homem, e a inversa, me parece um fator do descobrimento da própria condição pessoal. Eu me conheço como tal pessoa frente à outra, que conservando os traços de tal, é radicalmente diferente e me reserva surpresa após surpresa” (MMP, p. 35).

A aproximação com o outro da reciprocidade é, portanto, o princípio mesmo da gênese da pessoa

que se projeta *desde si mesma* tomando posse de sua personalidade e ao reconhecer o outro como tu, se descobre como eu. Toma lugar junto ao corpo que se personaliza pela freqüência, intensidade e qualidade do contato com o outro, e, neste sentido a constituição da pessoa também diz respeito à corporeidade para se chegar à instalação mundana.

A constituição humana, a partir desta realidade que privilegia a interdependência, parte de uma profunda insegurança em que a pessoa se realiza num constante *fluir* intencionalmente pelas possibilidades e riscos com um núcleo de identidade pessoal a ser conquistadas nestas variações dramáticas. Daí o *ser pessoa* não resulta necessariamente em ser pessoal. Na dimensão da segurança, por outro lado, temos as vigências e pautas de conduta que se referem ao trato social. Entre o social ou coletivo e o núcleo pessoal haverá uma tensão inerente. Naquele não só há uma interação interindividual, mas a aparição dos usos comuns. Nesta condição evidencia-se o apelo à despersonalização quando o humano se esvai na pressão exercida para o nivelamento da impessoalidade que se apresentam como a realidade mesma. Estado denominado de *conformismo*, ou seja, abandono do pessoal que é somente uma parte do mundo humano da convivência.

O mundo pessoal implica em ingredientes ou condições próprias como generosidade na relação com o outro que prescinde da noção de relação utilitária, bem como a memória e a imaginação, que compreendem aspectos de continuidade e criação na diversidade intrínseca às relações. Da imaginação temos a via de acesso ao *quem* da interlocução, já que nos aproximamos idealmente da perspectiva em que o ouro está instalado. Quando esse processo é atingido, tem-se uma relação eminentemente pessoal com caráter argumental e programático.

O descobrimento de uma pessoa - de alguém na sua dimensão essencial de irrepitibilidade - é concomitante ao descobrimento da minha própria realidade como pessoal e singular. O processo de desvelamento da relação pessoal se inicia pela impressão imediata do outro em manifesta transparência. Seguem-se os registros da comunicação não verbal - gestos e marcas da presença - e uma vez estabelecida a relação pessoal, as duas vidas tendem a preservar seu argumento

vital mesmo que nesta necessária convergência as experiências sejam compartilhadas. Pressupõe-se então, que haja trajetórias comuns para a relação, como agente facilitador da comunicação, sendo que a principal refere-se a temporalidade como estímulo.

Nesta análise da *cartografia biográfica* encontramos como relevo do mundo pessoal a temporalidade, ou dinâmica entre passado e projetos. Em uma relação concreta de convergência entre duas realidades argumentais equilibradas temos a necessidade de uma comunicação de passados. Mesmo que este nível de informação não venha a ser de plena absorção, seu intento mútuo definirá a própria relação pessoal. O conteúdo compartilhado para ambos é, a princípio, o que se tem como necessário ou relevante, e se articula mediante a demanda nos movimentos da relação criando uma possibilidade de referência, tal como assinala: “porções da vida pretérita das duas pessoas vão ingressando em uma espécie de *fundo comum* que vai sendo um tesouro de amizade ao qual se pode recorrer quando faz falta” (MMP, p. 77).

Na busca de preencher a diversidade primária, há que conferir uma fração de nivelamento, ou aspectos comuns, para que um conjunto de significações tenha solo fértil para recepção e assimilação na história em que o outro surge. Neste sentido, pessoas coetâneas encontram melhor mobilidade para a convergência biográfica. Dois requisitos imprescindíveis, porém, para esta relação pessoal são: a combinação entre veracidade e abertura, bem como a convergência de projetos. Do primeiro tem-se a possibilidade de não falseamento de esquemas recebidos, tomados por perspectivas que os reduzem a modos arbitrários. Do segundo, a condição que define a disposição e qualidade das relações, pois são nas modificações sofridas pelos projetos pessoais que se confluem. Esta disponibilidade de abertura e modificação, será critério de intensidade e enriquecimento para a realização pessoal na relação.

As formas de projeção no mundo pessoal que definem a constituição do *mapa*, não se esgotam, porém nas relações interlocutivas ou sociais, mas também ocorrem em zonas limítrofes, ou fronteiriças, cujo contato, mesmo não sendo pleno, é ainda pessoal. Nesta perspectiva teremos como fronteiras

as relações com os mortos, com a *personalização do não pessoal*, e com a dimensão da religiosidade. Os mortos pertencem ao nosso mundo pessoal na forma de ausência definitiva e desvelamento nós a estrutura mesma do nosso mundo, seja pela memória, seja pelas variações de distância em que os conservamos. Personalizar o não pessoal significa intervir representativamente e projetar sentido pessoal na circunstância alheia e desprovida de capacidade respondente - como exemplo a relação com o mundo social. A última relação refere-se a uma realidade que se manifesta pela crença, esperança e imaginação: a religiosidade. Figura como extremo de toda realidade conhecida e o que a torna pessoal é a disponibilidade ao amor cristalizado, em muitas culturas, na forma suprema de Deus como o *grande ausente*.

Ocupando uma porção significativa no mundo pessoal e exigindo um encontro real tendo a intensidade como critério, estão os amigos. Para incluir esta categoria dentro do mapa biográfico há que especificar a amizade como inter-relação que não se esgota como ponto de intercessão tangencial de zonas comuns entre pessoas, mas que se efetiva como interpenetração duradoura.. A simpatia figura como terreno para o seu surgimento e se baseia na apreensão global da pessoa - ênfase que prescinde de uma percepção analítica. Tanto a simpatia como a antipatia são passíveis de ratificação e renovação, logo, são relativas entre pessoas concretas. Ser simpático significa a descoberta de uma possibilidade de aproximação e encontro efetivos, mutuamente na maioria das vezes. Descobrimos no sentido do efeito produzido na pessoa mesma, e assim é provável que uma pessoa introduza ou desperte na outra a possibilidade de transformação. Um estímulo positivo é aquele que seja catalisador para potencialidades inerentes à autenticidade de cada pessoa, daí seu caráter de libertação. Por outro lado, no sentido negativo, teremos a corrupção de quem de fato somos. Estes processos podem ocorrer mesmo nas amizades *fracionárias*, as quais, mesmo sendo aproximações de núcleos e projetos próprios, são apenas parciais. Uma delas se refere ao tempo e sua duração, - uma ligação que se esvai e afeta diferentes dimensões das trajetórias vitais exemplificadas, sobretudo nos grupos de afinidades.

Mas a amizade em sua plenitude, em que algo de essencial é compartilhado, está na expansão da

própria pessoa como suprassunção da própria solidão, sem o seu anulamento. Marías sustenta ainda que essa forma de plenitude é mais intensificada na relação inter-sexuada, entre homens e mulheres², já que a mobilização da personalidade e o elemento de ilusão potencializam a realidade pessoal de modo mais genérico, e a compreensão mútua, companhia, abertura e receptividade se elevam. Assim, diz: “a mulher para o homem [e também o contrário] significa uma apelação imediata ao pessoal; ante a mulher vivida como tal o homem reage de uma maneira global ou conjunta, não em uma direção particular e abstrata; percebe a diferença polar, a referência mútua de duas maneiras de ser pessoa (...), sobretudo, a recíproca projeção argumental chaga ao máximo, porque se superpõe à que já significa a disjunção polar entre duas formas de vida que consistem em mútua referência” (MMP, p. 113).

No âmbito do amor pessoal, que incorpora - porém ultrapassando - a condição biológica da sexualidade encontra lugar na vivência de imaginária unicidade seu verdadeiro e radical sentido. Qual é a especificidade deste outro que irrompe da condição anônima que pertence os *demais* para tornarem-se um *quem* exaltado pelo meu desejo? A princípio este outro da atração - e aqui Marías mantém-se fundamentado na relação inter-sexual surge como realidade nova, única e como causa de abertura da minha curiosidade e *adivinhação*. Adivinhação em forma de promessa, no sentido em que este outro se mostra como realidade inapreensível mas animada pela atração de traduzi-la, já que incita - *promete* - a uma configuração humana nova. Cumpre-se então a *exigência* de compreensão, mesmo que radicalmente o outro escape a minha demanda. A capacidade de imaginação conjugada com o entusiasmo da atração compõe a disposição do amor como *incorporação de realidades*.

Exemplo da insuficiência do ingrediente imaginário se dá na figura de Don Juan - sobretudo o personagem de Zorrilla na peça *Don Juan Tenório* - que, para Marías, no que diz respeito ao traço de sedução do mito, representa o processo de descobrimento da mulher pelo homem interrompido pela incapacidade de imaginá-la ou reinventá-la, o que permitiria a superação da fugaz condição de inconstância que orienta sempre o desejo de Don Juan para outra mulher. Neste sentido, o personagem

encerra a ilusão como conquista: “a [sua] grande delícia é assistir ao processo em virtude da qual a mulher o individualiza, o considera único, lhe abre sua intimidade, se lhe entrega. Assim termina a história” (MMP, p. 130).

O amor que nasce com a presença da corporeidade como expressão concreta e perceptiva, se estabelece num descobrimento progressivo da imaginação. Portanto, o corpo ocupa uma dimensão somente primária que designa um *alguém* que o habita - como expressividade de um suposto amoroso, assume uma amalgama de significações. Mas quando desprovido destas funções o mero *culto ao corpo* será somente infra-pessoal.

A situação amorosa não é fato consubstanciado a priori em que contamos na relação experimentada entre homem e mulher, mas ates, existe como possibilidade de tensão na convivência. Possibilidade que promove uma aproximação capaz de personalizar sua vida de forma assertiva e singular desde que haja intensidade e realização desde sua instalação em direção à uma pessoa do *acolhimento*. Ao ser elemento de modificação da realidade do outro, o amor não pode ser confundido meramente com sendo um sentimento, senão como condição pessoal na qual supõe uma *instalação* cujos caracteres mais importantes são os biográficos cambiantes segundo os argumentos da vida - ilusão e desejo. O objeto do amor, o *quem*, é amado desde uma realidade argumental, que o delimita e presentifica a partir de si mesmo, única fonte de emanção, ou nos termos do autor: “os vetores de qualidade amorosa partem de uma instalação na rigorosa condição pessoal, quero dizer que se ama desde a pessoa que se é, e precisamente com uma prévia possessão desse modo de ser. A atitude propriamente amorosa significa uma concentração na condição pessoal, frente à habitual dispersão da vida em outras dimensões secundárias” (MMP, p. 142-143).

A atitude amorosa intensifica a realidade das pessoas que as experimentam ao descobrirem convergidos os núcleos vectoriais interpessoais a uma única forma de efetivação. Das convergências imediatas - efeitos - que resultam sobre a pessoa temos inicialmente um modo de *iluminação* no sentido de nova percepção, mais vigorosa e

inteligível sobre o outro do meu interesse. Sua realidade se desperta à uma decifração e mesmo que se conserve sempre aspectos de inatingíveis obscuridades já que em última instância o núcleo pessoal pode ser apenas intuído. Esse é o combustível para a convivência impelida ao descortinamento de apreensão do outro. Tal compreensão pode definir o que seja o amor autêntico que se diferencia através de uma orientação clarificadora sobre a realidade do objeto amado.

Uma vez autêntico o amor tem certa probabilidade a ser correspondido sobre a forma de uma possível simpatia e complacência recíprocas, uma *dupla iluminação*, cuja forma suprema seria a superação da solidão, ainda que preservada sua função. Sem ser possessão nem fusão é, antes, uma doação “*de coisa nenhuma*”, diz Marías, “doação nem sequer de apoio, serviço, calor humano, mas de *um mesmo*, ou seja, doação da pessoa que cada um é” (MMP, p. 148). Nessa confluência de trajetórias que adquire argumentos conjuntos o *entusiasmo recíproco* é ingrediente indispensável para a vitalidade do amor compartilhado, o que designa a exaltação de cada um, cuja intensidade oscila no decorrer do drama biográfico.

Da estrita relação entre o amor e a constituição pessoal de cada pessoa, extraímos o caráter de dependência. Cabe concluir que quanto mais intenso, profundo e pessoal, o amor com maior expressividade faz irromper a própria pessoa.

3. PROJETO MORAL E JUSTIFICATIVA PESSOAL

Numa primeira aproximação ao tema da moralidade, de forma ampla, surge a necessidade de reconhecer os pressupostos que a sustenta. Frente à espontaneidade da vida humana somos delimitados por certas normas cujo conteúdo impõe-se como ordenação ou delimitação para a realidade concreta. A primeira forma desta delimitação, ou moralidade, advém dos costumes que determinam as normas para o indivíduo que se orienta no grupo social. *Costume, moral e ética* encontram sua identificação nos seus significados quando tomados em suas radicais semânticas empregadas junto à noção de uso social. Um dos temas complexos encontrados nas diversas teorias

éticas, e quase se confundindo com seus objetivos está na necessidade de universalização para a conduta do sujeito moral, de forma a se contrapor à idéia de espontaneidade. Na ética aristotélica, por exemplo, o fim necessário à toda ação moral tem seu objetivo na realização do bem - *agathón* - assim pode-se afirmar sua pretensão à universalidade no sentido em que a conduta moral, dentre outras, é normativa e qualifica-se como dever. Estas normas que visam o bem se justificam além das próprias demandas sociais e se fundamentam no dever racional e não na obrigação gerada pelas vigências ou costumes. É, portanto o atributo da justificação do bem a qual persegue que define o caráter da universalidade moral. Mantida a exigência formal e deontológica desta universalidade ética não estaríamos nos opondo ao fluxo mesmo da vida na diversidade, inconstância, realizada dentro de uma consciência histórica? Neste sentido a moral tomaria traços de imoralidade, pois se levantaria contra a própria vida em sua essência. Esta postura é abarcada, sobretudo pelos acéticos, que compreendem a distância e o comprometimento entre os esquemas normativos e a realidade vital. Porém, a problemática não se resume simplesmente à subtração do dever e uma apologia desmesurada à espontaneidade: “se suspeita que a vida está unida a certa necessidade de moralidade”, diz Marías, “mas que esta pode exercer violência sobre ela, ou seja, encerrar algum risco de imoralidade. Isto leva a exigência de uma *fundamentação moral*” (TM, p. 16).

Uma vez aceita como evidente, necessária e inserida na estrutura mesma da vida, cabe examinar sua justificação em uma proposta que considere a diversidade das formas de interpretação que a validam. Ou seja, identificar o núcleo invariável e primário estabelecido dentre as múltiplas possibilidades de interpretação representadas em última análise nas próprias doutrinas morais. Uma das dificuldades inerentes à sua problemática recai sobre sua fundamentação - quando não religiosa - ao apelar a uma *natureza humana a priori*.

Quanto à natureza humana - conceito nascido na tradição ocidental - há de se reconhecer sua fragilidade como lastro para uma pretensão à universalidade não só pela exclusão que representa ao fato empírico da realidade pessoal, quanto pelo questionamento da própria existência intrínseca

como pressuposto. Há de situar a questão da moralidade na vida humana afim de preservá-la em seu caráter pessoal e exclusivamente humano, a partir, portanto, de toda dramaticidade em que o projeto do ser vivente se realiza.

A espontaneidade é condição importante, mas não primária quando se trata da vida humana. Assim a *natureza* do homem ocupa uma porção limitada dentro de uma realidade que abrange um repertório maior de aspectos que os influenciam. Podem as vigências sociais, por exemplo, exercer tal comunhão e participação pessoal que nasce no indivíduo como uma forma identificada com a própria natureza. Embora não seja absoluto este poder da vigência social como anulação de diferenças e submissão ao coletivo, se dá como um dispositivo imperativo. Frente a essa adesão prévia ao alheio, está a deliberação como consequência da imaginação que *elege* dentre várias possibilidades, ou seja, atribui-se a realidade humana o critério de justificar sua preferência em consonância com seu projeto pessoal. Viver é estimar, preferir, e neste sentido surge a vocação do *melhor* associada a idéia pretérita do bem, mas compreendida em sua forma empírica. Para atingi-lo a trajetória se inicia pela decisão justificada - o que representa a própria moralidade - na qual sou responsável, mesmo reconhecendo que esta ação não emana de mim tal como conclui Marías sobre este paradoxo que é o “núcleo mesmo da vivência da moralidade ou imoralidade da conduta”, ao afirmar: “fui ator, mas não autor dele” (TM, p. 24).

Ao conjunto de possibilidades em que cada ação vital é compreendida e exercida dentre erros e acertos de escolhas livres, dá-se o nome de *argumento*. Este conjunto argumental é impulsionado sempre em forma projetiva a partir e apoiado na vida já vivida. Daí a *obra* vital não ser criação, mas encontro com o já disposto. O sentido da valoração moral deve ser compreendido no interior da vida mesma, em conexão com seus ingredientes e circunstâncias. Conexão prévia, antecipada a si mesma que designa um projeto argumental sob a tutela de realidade. Compreende-se assim a moralidade como fator inerente e radicado na vida, condição mesma de seu funcionamento que se executa meio aos ingredientes dados ao conjunto argumental com o fim de realizar

o *melhor* na forma de cumprimento radical do destino particular.

Na discussão sobre a fundamentação racional da moralidade encontra-se a ainda problemática da instância em que se principia a norma: no sujeito - consciência moral - ou fora dele, ou seja, autonomia ou heteronomia. Tendo como ponto de partida o pensamento kantiano, e sua tentativa de conjunção entre natureza e liberdade, a moral adquire aspecto formal-deontológico e seus postulados submetem a pessoa individual a um eu puro ou ideal. É moral o ato realizado segundo uma vontade imperativa na qual se objetiva sua universalidade como lei; formal no sentido de não especificar o conteúdo - material - concreto que objetiva o dever. Assim a moralidade atende à autonomia, uma vez que a obrigação ao dever está relacionada a uma autolegislação que descortina em si o imperativo categórico a priori. Além do cumprimento desta vontade pura teremos simplesmente uma moral heterônoma. O autor ainda assinala a insuficiência deste formalismo ao não preencher a moralidade com conteúdo materiais. Como suplementação à teoria kantiana considera Hartmann e Scheler como os seus realizadores com a chamada filosofia dos valores, projetados desde as abordagens de Lotze, Nietzsche, Meinong, von Ehrenfels e delegadas a improficuidade, sobretudo pelas teorias econômicas e psicológicas. Encontram-se, porém, certas limitações que provocaram sua desatualização ainda que não tenham se esgotado em sua possibilidade de compreensão.

O risco que inserem as perspectivas idealistas que tomam a moralidade como princípio reduzido a realidades abstratas e utópicas, é seu distanciamento da condição vital com seu variado matiz de manifestações. Antes de se conceber um modelo de *perfeição* o esquema de princípios arbitrários se mostra como uma construção que nega a condição moral da vida humana e se justifica em uma contraditória pretensão à universalidade. Exemplos foram dados na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* - iluminismo francês do século XVIII -, e na *Declaração dos Direitos Humanos* - 1948 - cujo projeto estava na noção de homogeneidade, formalismo de princípios e nivelamento da diversidade.

Em definitivo, a inconsistência dessa tentativa de abstração em detrimento do real, elimina a *razão histórica* além de interpenetrar formas possíveis de vida através da difusão de mentalidade que prescrevem interpretações e tendências para as várias zonas da realidade - casos expressivos encontram-se no setor jurídico e religioso. As conseqüências paradoxais que representam estas disposições abstratas da moral estão na perspectiva e raiz de sua formulação, “toda moral abstrata, que parte de uns *princípios* que se proclamam universais e aspiram a uma vigência absoluta, mas que de fato têm uma origem circunstancial e até local, envolve o homem em uma rede de preceitos que pode anular sua espontaneidade” (TM, p. 40). Se na moral identificamos a possibilidade da vida pessoal se desvelar em plenitude, a perspectiva abstrata irrestrita se mostra como uma inversão que subleva a realidade vital a limites inautênticos. Além de afastar a noção de plena abstração, cabe assinalar seu conteúdo sem que para isso se imponham os valores como único recurso.

Neste sentido há de se ter em conta que a vida flui de modo criador, movido dentro da sua circunstancialidade, pelo desejo transformador do homem que o encerra vetorialmente no solo empírico de seu dramatismo e originalidade. A única possibilidade do agir moral é, portanto, levar a cabo este programa vital de inovação, a partir da perspectiva singularíssima e autêntica. Reconhece-lo, não na forma analítica, mas empírica, no interior da realidade humana vivida a partir de sua intuição imediata. Deste modo, conclui: “portanto toda doutrina moral que pretenda dar razão dessa condição, acontece no nível da *antropologia*, sem que isto lhe faça perder nada de seu rigor” (TM, p. 42). O nível de realidade que se projeta a problemática moral corresponde, então, a vida em sua concretude, ou seja, ao homem individual.

Desde a tradição cultural greco-romana as formas de moralidade são compreendidas estritamente determinadas pelos costumes da cultura dentro de supostos e repertórios invariáveis. A primeira grande crise neste modelo talvez tenha sido ocasionada em decorrência do descobrimento da América. Fato de evidente revelação de uma consciência moral funde-se em crenças conflitivas quando interpretadas sobre o lastro cristão europeu, cuja imagem ética é a comunidade dos homens

vivendo em irmandade, criados à semelhança de Deus. Esta perspectiva de considerar a variedade da condição humana resulta do encontro e surpresa com a alteridade e incapacidade de abarcar seu código de referência antropológico.

Também outro aspecto introduzido na atitude dedutiva é a consciência histórica. A situação estabelecida e toda a realização individual e social passa a ser compreendida a partir da determinação do tempo vigente. O tempo está na base da explicação e justificativa das condutas dos homens. Marías aponta, porém, que este determinismo é parcial, pois uma vez configurada em uma hierarquia de crenças, há de se distinguir em sua funcionalidade quais são as elementares - que ocorrem em pequenos números - das secundárias e marginais - simples opiniões. O meio efetivo de orientação sobre as crenças - aceitação ou não de seu estabelecimento - está na consciência moral concreta que atua diretamente sobre o juízo e a conduta. A esta afirmação ou negação das crenças tem papel importante a qualidade das pressões sociais que tem capacidade de influência na hierarquização de crenças. Se pelo conjunto de vigências compreende-se a *verdadeira textura de uma sociedade*, é necessário tomá-la desde sua origem que remonta a um imaginário individual até seu uso impessoal na sociedade e também seu caráter de contingência necessária. Sua dinâmica e atualidade dependem da interação entre os indivíduos e a história. Os mecanismos que envolvem suas variações são capitais - e pouco explorados - para compreensão do próprio sentido aceito como sistema. Pode-se atestar a importância de seu reconhecimento como objeto de exame, sobretudo quanto a valoração em que se justifica seus conteúdos, seu estabelecimento e modo de pressão. Se podemos contar com ela não significa uma adesão irrestrita pois nos resta liberdade frente a ela, mesmo que através desta resistência tenha-se que abdicar de sua pretensa comodidade oferecida como forma de proporcionar vantagens sociais - o que pode culminar numa adesão à tirania do coletivo na consciência pessoal.

A moralidade relaciona-se e afeta a vida humana em todos os seus conteúdos e condutas. Para sua análise faz-se necessário considerá-la a partir do modo como a vida humana se realiza unitariamente, ou seja, através de instalações das quais o homem se projeta vetorialmente. A

consideração moral não deve se esgotar no ato em desacordo com suas determinações intrínsecas, mas nas instalações prévias que dão sentido as estruturas empíricas. O *estar* invariável, cuja noção de instalação nos remete não implica algo estático e diferente dos atos a que a moralidade se articula, mas antes, e exatamente, como atitude mesma do ser vivente. Como conclui: “nada é estático na vida humana, estar não é um mero *estar entre as coisas*, pois a realidade pessoal é inteiramente distinta da que pertence às coisas, e o estar do homem é *estar vivendo*. Os traços morais ou imorais se dão já na maneira de estar instalados” (TM, p. 60).

A moralidade deve ser condicionada diretamente com as instalações concretas com as quais a trajetória biográfica é afetada enquanto supostos circunstanciais. Uma das instalações fundamentais da vida humana que retifica a moral é a *idade*. Antes de se articular num fluxo contínuo e homogêneo, o que designaria sua perfeição incondicional, a moral atende a determinação da idade e em suas particularidades que a definem, ou seja, é sempre transitória, sucessiva e argumental. Estar em consonância com o horizonte circunstancial de cada idade significa seguir fiel e autenticamente a sua moralidade - o contrário consiste em desperdiçar as possibilidades definidas nas gerações a contar desde a primeira infância.

Outra instalação empírica através da qual se radica e manifesta a moral é sob a forma sexual, no sentido em que a vida se realiza como pessoa masculina e pessoa feminina. Ser plenamente masculino ou feminino consiste sê-lo vigorosamente moral, e esta intensidade define o próprio critério de autenticidade. Assim pode-se considerar moral o interesse projetado ao outro sexo, processo realizado no domínio da disjunção polar, no influxo de atração e referência mútua. A moral sexuada privilegia a sua configuração concreta exaltando seu caráter pessoal em detrimento ao coletivo. Embora este descreva um repertório vigente a margem de originalidade em que a moral se realiza está na conduta específica do indivíduo livre e responsável pela qualidade nas relações. A moralidade, em definição, “consiste em evitar a degradação da convivência, aumentar sua intensidade, escapar à rotina, vivificar tudo isso mediante a imaginação e a inclusão do caráter pessoal, sem reduzir o sexuado

ao meramente sexual ou às relações pertencentes ao social, à vida coletiva” (TM, p. 94).

Das suas várias formas reducionistas que desfiguram a efetiva compreensão da moral como atributo biográfico, encontramos um posicionamento do autor que define alguns modos de imoralidade na questão sexual, a saber: o matrimônio decidido fora dos interesses dos contratantes; ausência do uso imaginário de se aproximar da perspectiva do outro; as abordagens que esgotam a sexualidade no sentido biológico - em vista à fecundidade - ou psicológico; e, no caso extremo de deformação, estaria a aceitação social do aborto.

As condutas fundadas na condição sexual que se demonstram morais, tem por definitivo, em seu campo magnético de convivência, o sujeito pessoal como primado da relação. Prescindir da condição de reconhecer a dimensão de irrepetibilidade do sujeito, convertê-lo em coisa - impessoal - é mostra de constitutiva imoralidade.

As instalações vetoriais estruturadas na vida humana definem a possibilidade do direcionamento quantitativo em que uma magnitude vital se orienta à uma qualidade, ou seja, a intensidade com que se programa e executa o argumento pessoal é o impulso vetorial para sua realização. A moral depende da intensidade como seu critério que a define: maior intensidade, mais expressiva e autêntica a vida. Na chamada vida intensa, se conjugam dois fatores de magnitude e vigor energético como esforço vital de plenitude. Intensidade, neste sentido, identifica-se com o próprio gesto moral quando completado seu conteúdo qualitativo requerido - significa exaltação valorativa à vida.

O êxito da intensidade da vida, necessidade inerente ao plano biográfico, se apóia na plena vontade de acerto e ademais com o reconhecimento e não renúncia à insegurança e ao fracasso - características da dramaticidade da condição humana. Necessário para sua qualificação moral é uma *justificação geral prévia* que defina o sentido mesmo do viver. Contrário a esta vida intensa e moral é a *vita minima* como recusa e imobilidade frente a originalidade espontânea do homem. Definido como “formas tímidas de suicídio” (TM, p. 102), esta atitude de imoralidade representa a incapacidade de entregar-se, negar a vida e

atomizar seu talante positivo em uma possibilidade restrita à sua *avareza vital*. Na vida moral há de se compreender os seus conteúdos particulares num sistema integral de justificações, ancorados pelos argumentos que expressam a razão pessoal.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, cabe um breve comentário sobre este projeto de “continuidade” de Julián Marías. Ao propor uma análise ética que se fundamenta na combinação de ontologia e antropologia, realiza, em parte, o próprio projeto orteguiano. Traz a luz uma hermenêutica da vida pessoal inserida como realidade na estrutura primordial da razão vital e histórica. Em última instância nos ajuda não só a compreender as faces da vida humana - como o solo em que todas as realidades presuntivas irão se manifestar, e ao mesmo tempo como algo que nos remete a nós mesmos, que nos identificamos -, mas ainda elabora um plano de resposta à pretensão de Ortega, que em 1920, se propôs a elaborar uma fundamentação ética que tivesse as *ilusões* como critério estimativo. Com propriedade, Marías não só dá forma ao problema do critério ético, colocando-o no plano das estruturas empíricas e ao mesmo tempo preservando uma axiologia que inclui o a priori, como também desvela a dinâmica do projeto argumental a qual as *ilusões*, ou simulacros biográficos, se identificam como futurizações. As tendências explicitamente encontradas no decurso do pensamento orteguiano, que parte de uma adesão

ao vitalismo e culmina com a perspectiva da razão histórica, parecem encontrar sua síntese e aplicabilidade nos argumentos de Marías. O modo acabado como nos apresenta o instrumental de leitura para compreensão da passagem entre o indivíduo singularizado e uma Ética que apela ao ideal de autenticidade, dá conta também das antinomias geradas pelos deotologismos e teorias situacionais. Parte da excelência e fecundidade desta sua abordagem está na própria linguagem. Ao se utilizar de conceitos oriundos de saberes particulares - tomados emprestados da Física, Antropologia, e Análise literária -, o faz humanizando-os, interpretando-os na única realidade aos quais têm razão de ser, ou seja, na vida humana.

NOTAS

- ⁽¹⁾ As siglas para a obra de Marías referem-se a: AM - Antropologia Metafísica; MMP - Mapa do mundo pessoal; TM - Tratado do melhor.
- ⁽²⁾ Tema recorrente encontrado em: “A mulher no século XX”; “A mulher e sua sombra”; “A felicidade humana”; “A educação sentimental”.

BIBLIOGRAFIA

- MARÍAS, Julián. **Antropologia Metafísica: a estrutura empírica da vida humana**. SP: Duas Cidades, 1971.
- _____. **Mapa del mundo personal**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- _____. **Tratado de lo mejor: la moral y las formas de la vida**, Madrid: Alianza Editorial, 1995.