

ÉTICA E AXIOLOGIA RADICADOS NA VIDA HUMANA SEGUNDO GARCÍA MORENTE

ÉTHIQUE ET AXIOLOGIE ENRACINÉES DANS LA VIE HUMAINE SELON GARCÍA MORENTE

Arlindo Ferreira GONÇALVES JR.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RÉSUMÉ

La théorie éthique de García Morente trouve dans la Phénoménologie et dans la philosophie ortéguienne sa juste place. Le présent article est dédié à récupérer la thématique morale et son fondement dans le plan ontologique et exécutif. Sa Éthique est structurée sur le concept de vie humaine comme réalité radical et la figure du Cavalier Chrétien c'est sa expression concret.

RESUMO

A teoria ética de García Morente encontra na Fenomenologia e na filosofia orteguiana seu exato lugar. O presente artigo é dedicado a recuperar a temática moral e seu fundamento no plano ontológico e executivo. Sua Ética está estruturada sobre o conceito de vida humana como realidade radical e a figura do Cavaleiro Cristão é sua expressão concreta.

García Morente (1886-1942), foi figura cardeal para o estabelecimento da chamada *Escuela de Madrid*. Recém chegado do ambiente neokantista de Marburgo e Berlim, onde estudara com Cohen, Cassirer e Natorp, integrou-se à Universidade de Madrid, inicialmente na cátedra de Ética, e, juntamente com Xavier Zubiri e José Gaos, sob a orientação doutrinal da filosofia de Ortega y Gasset no período entre 1923 e 1929, estabeleceu o seu núcleo originário. Período sob grande influência da fenomenologia de Husserl, Scheler e da

descoberta da ontologia da vida humana. O principal marco institucional que possibilita a articulação de atividades desse grupo, vem da reforma do Ensino Universitário ocorrida na Segunda República – em particular pelas ações dos ministros Fernando de Los Ríos e Marcelino Domingo – que se concretiza com a autonomia da Faculdade de Filosofia e Letras, na qual García Morente torna-se decano em 1932. No período de sua instauração e estabelecimento (1933-1936) nota-se uma intensa atividade intelectual em diversos *centros editoriais*

inaugurando um ambiente de discussão filosófica na Espanha. Na era franquista, a dissolução leva García Morente à Argentina, quando, no ano de 1937, realiza cursos e conferências e volta para a Espanha convertido ao catolicismo. Etapa em que privilegia o tema religioso, mas mantendo um fundamento fenomenológico personalista.

A tomada de consciência da vida humana como dado radical e primário teorizado por Ortega, e a estimativa axiológica scheleriana, são as fontes para García Morente traçar sua fenomenologia moral. A descrição do modo de ser autêntico como finalidade ética, é encontrada em vários momentos de sua obra, nas quais o autor constrói as bases para uma ontologia e executividade da vida. No plano ontológico, metafísico, da vida humana – palco para a realização ética – encontram-se as estruturas originárias que compreendem as categorias regionais ônticas, das quais definem-se os objetos reais, ideais, os valores, e a própria vida. O plano da executividade se dá como trânsito para a realização da vida autêntica através de um específico modo de ser. Assim, figura a vida privada como ethos de originalidade pessoal regulado por estágios de afirmação do eu inalienável em relação com sua auto legislação.

A elucidação do conceito de ética, na obra de García Morente, é apresentada em seu texto *O cultivo das humanidades*¹, em que o autor analisa três espécies de ações: as que não são absolutamente humanas; as que são relativamente humanas; as especificamente humanas.

Das primeiras, temos as ações em que o homem exerce o que há em comum com os animais, se referem à ordem da natureza pura, e não são especificamente humanas. O segundo grupo são ações que o homem executa modificando a natureza intencionalmente, porém como meio para outras ações. Estas, portanto, são especificamente humanas, pois modificam a própria realidade do homem a fim de executar o ser que se imagina querer.

Interessa-nos, logo, as duas últimas classes. As que correspondem às ações relativamente humanas – as que o homem faz *para* algo – são chamadas de *técnicas*, representam meios

adequados para realizar metas ideais e não dispõem, por si mesmas, de valor, uma vez que estão em função de outras. Já as ações especificamente humanas – as que o homem faz *porque* é algo – constituem um fim em si mesmas e são denominadas de *éticas*. Expressam a conformidade entre o que o homem – bem como um grupo humano – aspira a ser com aquilo com que se encontra, ou seja, a fidelidade ao destino autêntico.

Para estabelecer se um ato de vida é técnico ou ético, García Morente propõe três critérios: o que define uma ação ser absoluta, a *salvação* e o *estilo*. O primeiro critério, relacionado ao motivo da ação, estabelece que a atitude ética é absoluta, enquanto a técnica, relativa. A atividade ética é absoluta pois é razão em si mesma e não em sua utilidade. O segundo critério está associado aos atos que o homem acredita poder executar digna e eternamente, pois o modo de fazer lhe convém como o fim mais perfeito. O estilo, terceiro critério, é definido como marca da atitude original, resultado da personalidade criadora. É particularidade dos atos éticos, sendo que, a técnica – salientando o caso da ciência - não possui estilo, a não ser que o homem se acrescente à obra.

Uma vez determinado o horizonte de atualização da esfera ética, faz-se necessário recuperar na obra de García Morente sua fundamentação. Sendo a vida humana o lastro no qual a atitude ética se manifesta, cabe investigá-la, junto à axiologia, em profundidade como objeto metafísico, para determinar seus caracteres estruturais, bem como, compreender o modo que se realiza como quefazer vital. Apresentaremos, neste sentido, a reflexão sobre a vida humana em duas etapas – plano ontológico e o plano de sua executividade – para depois compreender como esta teoria é representada na figura do *cavaleiro cristão*, como modelo ético.

PLANO ONTOLÓGICO

Em seu texto *Lições Preliminares de Filosofia*², García Morente demarca conceitos primários – à luz de uma notória influência

⁽¹⁾ Conferência pronunciada na Universidad del Litoral (Santa Fé, Argentina), em 1938.

⁽²⁾ Resultado de um curso realizado em Tucuman, no ano de 1937.

orteguiana – que servirão como orientação radical na compreensão de seu pensamento. Nota-se que são noções metafísicas, mas propedêuticas para a construção, a posteriori, do que entendemos ser sua ética. Neste intento, encontram-se uma análise estrutural das chamadas, categorias regionais ônticas, que correspondem às esferas dos objetos reais, dos objetos ideais, dos valores, e da vida.

Nas duas primeiras esferas de objetividade, os objetos reais e ideais apresentam categorias ônticas comuns que definem suas estruturas, como o fato de *serem*, e também existirem somente *na* vida humana, realidade primária. No que especifica suas diferenças teremos, na esfera dos objetos reais, os seguintes caracteres que os fundamentam, seja como objetos físicos ou psíquicos: modo de ser como realidade; temporalidade; causalidade. Quanto à esfera dos objetos ideais, em particular, são em essência intemporais, e implicam em idealidade.

A esfera ontológica dos valores figura como terceira classe de objetos descritos por García Morente. Ao definir o sentido em que os valores vigoram em nossa vida, o autor caracteriza-os como a peculiaridade da não indiferença sentida por nós enquanto coisas que constituem o mundo. Segundo algumas teorias, quando enunciamos que não somos indiferentes a algo, estamos atribuindo juízo de valor. Diferentemente dos juízos de realidade, aqueles não acrescentam nada ao ser – existencial ou essencial – das coisas. Deste pressuposto pode-se extrair duas conseqüências: que os valores não são coisas ou, tão pouco, elementos das coisas; que os valores são impressões subjetivas cujo critério é a agradabilidade. A esta segunda conseqüência, deduzida da primeira, faz-se frente, apontando sua insuficiência quanto a relatividade e impossibilidade de um critério exclusivamente subjetivo. Por conseguinte, ficaria o convencimento de sua objetividade, o que estaria em desacordo e não poderia ser deduzido da primeira asserção – de que os valores não são coisas. Esta aparente contradição revela-se como uma falsa aporia. O dilema, que resulta entre a impossibilidade de afirmar o valor como coisa bem como impressão subjetiva, é falso porque, em sua estrutura mesma, os valores *não são*. A categoria de *ser* é aplicada aos objetos reais e ideais, mas não aos valores, já

que *não são*, senão que, *valem*. O *valer*, portanto, figura como a primeira das categorias regionais ônticas dos objetos de valor, seguido da: qualidade, polaridade, e hierarquia.

Como primeira categoria ôntica, o *valer*, conceito trabalhado primeiramente por Lotze, contraposto ao ser, tem como essência a não-indiferença. A não-indiferença é, portanto, o valer que significa ter valor. Assim, pode-se dizer que pertencem ao grupo dos objetos *não independentes*³, que não possuem substantividade e somente aplicam-se a outros objetos. Neste sentido, valor e coisa que tem valor são ontologicamente inseparáveis.

A segunda categoria é a *qualidade*, ou *qualidade pura*. Não se define como coisa, portanto, é irreal na medida em que não se pode representá-la à parte do objeto que a possui. Distanciado do objeto, esta categoria não possui *caracteres de realidade* – ser, espacialidade, temporalidade e causalidade. Mas, tão pouco pode ser definida como ideal, já que escapam às leis de demonstração que implicam em conexões de fundamento e conseqüência. Portanto, as qualidades são definidas negativamente – não são nem reais, nem ideais. São independentes do número, tempo, espaço. Com isso, pode-se afirmar que os valores sejam absolutos, pois estão à revelia das condições mencionadas.

A *polaridade* é a terceira categoria na ontologia dos valores. Está relacionada com a noção de não-indiferença do valer, pois os valores tem como orientação um ponto de indiferença em que se estabelecem as possibilidades de distanciarem-se, positivamente ou negativamente. Não é possível, neste sentido, que um valor exista isoladamente, pois necessariamente haverá sua condição contrária, o contravalor. García Morente assinala que os sentimentos, enquanto fenômenos psíquicos, também apresentam a característica da polaridade, o que resultou numa confusão, entre os psicólogos que tentavam compreender os valores como sentimentos. A diferença, entretanto, está no tipo de polaridade. A polaridade dos valores é fundada pois os valores referem-se a qualidades objetivas das coisas mesmas; enquanto a psicológica, é

³ García Morente alude aqui à teoria husserliana que se baseia, por sua vez, à psicologia de Stumpf.

infundada, ou seja, reflete uma projeção absolutamente subjetiva.

A última categoria ôntica da esfera axiológica é a *hierarquia*. Uma vez que há uma multiplicidade de valores – modos de valer/modos da não-indiferença – há também uma classificação objetiva entre suas propriedades. Esta classificação, *hierarquia*, tem seu fundamento nas relações mútuas em que a não-indiferença dos valores estabelecem com os próprios valores. A classificação dos valores que García Morente crê ser a mais apropriada, é aquela apresentada por Scheler na obra, *O formalismo na ética e a ética material dos valores*. Nela encontraremos uma sucessão dos grupos de valores escalonados hierarquicamente em ordem crescente – dos que se afirmam inferiores aos superiores –, distribuídos do seguinte modo: valores úteis; valores vitais; valores lógicos; valores estéticos; valores éticos; e valores religiosos. Deste modo hierarquizar os valores, corresponde a afirmá-los superiores, uns sobre outros, ou seja, assinalar um marco com o zero para designar o ponto de indiferença.

Depois de analisar as estruturas ônticas dos objetos reais, ideais, e axiológicos, García Morente toma como quarto problema ontológico a vida, como dado/objeto metafísico – minha vida. É fundamento no qual há o surgimento de todos os outros objetos. *Haver* este, que designa a totalidade da existência, pois, “haver algo é existir algo em uma outra forma; e a totalidade da existência, a existência inteira é o que há” (*Lecciones preliminares de filosofía*, p. 386). A vida, portanto, será identificada a esta *existência inteira*, e abrangerá não só todos os objetos, como o eu, que pensa todos eles, compreendendo o ôntico e o ontológico. Assim, podemos dizer que é sempre *minha vida*, pois somente nela haverá existência, direta ou indiretamente, de algo. Dilui-se, deste modo, as antinomias causadas pelo realismo e idealismo metafísicos, pois, tanto a realidade do eu como das coisas, pertencem a uma realidade que as antecede e fundamenta – minha vida.

A *minha vida*, diferentemente dos outros entes que *estão em* um determinado plano, não está *em*, portanto, é exercida numa etapa mais profunda da ontologia. Isto ocorre porque é um ente independente, ou seja, absoluto e autêntico – resposta

ao problema metafísico sobre aquilo que radicalmente existe. Enquanto os outros entes – reais, ideais, estimativos – dependem, se derivam, e se encontram na vida, esta resulta como modo insubordinável.

Frente a vida como objeto ontológico, faz-se necessário para sua compreensão radical, uma nova lógica que sustente uma metafísica da vida, ou da existência, portanto, uma lógica vital ou existencial. É na obra *Meditações do Quixote*, de Ortega y Gasset, publicada em 1914, que se reconhece o primeiro intento daquela lógica, que irá contemplar a vida como objeto metafísico, de um modo autêntico e vital, e que supere os paradigmas idealistas e realistas. O que, posteriormente, será abordado também pela filosofia da existência, em particular no pensamento heideggeriano, daí, segundo García Morente, os conceitos de vida e existência terem o mesmo significado. É, portanto, com base nestes pressupostos, que a vida é tomada aqui como objeto de uma ontologia fundamental.

O primeiro aspecto, já descrito como estrutura ôntica da vida, é sua primazia de ser autêntico e absoluto sobre os outros entes particulares. Deste aspecto derivam-se três características da vida: é raiz de todo ente; tem segurança de sua existência; e se interessa por si mesma. Por ser raiz de todo ente, a vida não pode ser derivada, é, por si mesma, determinante. Em segundo lugar, sua existência é fundamental e primária, logo, sabe do seu próprio ser. A terceira característica é o interesse que o ente vital tem por sua entidade – a existência – neste sentido a vida, que se volta sobre si mesma, “quer viver”.

Segue deste dado primordial de anterioridade da vida, como ente absoluto e autêntico, outros caracteres que a designam segundo uma lógica vital contrário à chamada, *lógica parmenídica*. Esta, cuja estrutura é definida em termos de sujeito e objeto, reduz a realidade a *entes-coisas*, e, neste sentido, descreve o ser sem possibilidade de futurização ou variação, ou seja, sem tempo e idêntico. Por outro lado, a lógica vital, ou existencial, atende à necessidade de compreensão da vida matizada em sua essência e executividade, logo, os conceitos, ou caracteres que compõem esta perspectiva se mostrarão, quando comparados àquela lógica de Parmênides, como contraditórios. Destas

contradições insuperáveis, expressões mesmas da vida como objeto metafísico, García Morente se vale para definir as características da sua estrutura ôntica: ocupação/preocupação; antecipação/projeção; ser/interesse em ser; liberdade/determinismo; ansiedade/temor; existência/nada.

A vida é um ocupar-se com as coisas, e esta asserção expressa uma dupla contradição: as coisas não existem em si mesmas, mas somente como resultado de nosso trato é que passa a existir; o ocupar-se não tem outro sentido além de preocupar-se. Desta última define-se o sentido do ocupar-se previamente com o futuro. Decorre da *ocupação preocupativa* que a vida é não-indiferença já que aponta para uma dentre outras possibilidades de ser. Ou seja, primeiro a vida se preocupa em ser, depois na maneira de existir. Há, deste modo, uma nova contradição entre o ser da vida e o interesse por ser, pois esse interesse é por ser o que já existe.

Outra contradição na ontologia da vida encontra-se na sua identificação ao quefazer. Se a vida é um quefazer constante, um contínuo ato de escolha, portanto, ela não é, e não nos é dada. O viver é feito por entes que estão *na* vida, e, portanto, contam já com sua existência, e neste sentido ela é algo dado, porém em aberto, sem indicativos de como realizá-la. O que nos leva ao problema, também contraditório, entre liberdade e determinismo. A vida não se esgota somente em um dos pólos da vontade, mas consiste na sua síntese, ou seja, a vida é liberdade necessária, já que somos obrigados a ser livres.

O mais importante aspecto da vida, também oposto à lógica parmenídica, é o tempo contido em seu fundamento. A partir da nomenclatura heideggeriana, García Morente concebe duas classes de tempo: aquele que existe *na* vida, e o tempo que efetivamente a vida é. Enquanto o primeiro refere-se aos entes secundários e derivados refletem o tempo *inautêntico*, a segunda classe, por outro lado, este sentido é invertido em tempo vital. Invertido, pois como a vida é radicalmente antecipação/preocupação, o presente é realização de um futuro.

Ainda na esteira do pensamento de Heidegger, outra manifestação essencial da vida está na angústia, derivada da ansiedade de ser junto a temeridade ante o nada. Aqui temos a última e incisiva contradição, a coexistência entre o ser e o nada. O nada é compreendido como dado primordial e anterior ao próprio ser, que se deriva dele por negação. Portanto, os seres que estão *na* vida significam desde logo, a negação do nada, e seu mecanismo de propensão ao ser, refere-se à condição de que a vida elege-se ao ser e não ao nada.

PLANO DA EXECUTIVIDADE

A vida humana é o dado radicalmente problemático – como foi analisado por García Morente em seu trabalho: *Problemática da Vida*⁴ –, posto a duplicidade que garante, não só o fato de sermos viventes, mas como o de saber que o somos, saber da necessidade de ter de nos fazermos.

A noção de problemática se manifesta à luz de três exigências: duração, qualidade e personalidade. Nossa vida se faz problemática, enquanto a sua duração, ao reconhecermos que a dinâmica do viver é finita, o que exige um constante projeto e sua execução. Sua duração, consistência, é notoriamente frágil, e nós, obrigados a sermos autores e atuantes nos projetos que designam nossa vida. Quanto à vida ser problemática em sua qualidade, nos remete, àquilo que esboçamos como ilusão – acentuadamente juvenil – a ser vivida, resolução de um contexto ideal para uma vida predileta, mesmo que entre este esquematismo e sua realização haja fatores incalculáveis. O aspecto problemático que se refere à personalidade, expressa a condição inalienável do homem se fazer-se pessoa, ou seja, individual e única.

Em outro momento encontramos na obra de García Morente uma abordagem da vida humana em seu plano de execução em que assinala, por sua vez, a esfera ética, ou autêntica do modo de ser. Em seu artigo intitulado, *Ensaio sobre a vida privada*⁵,

⁽⁴⁾ Conferência pronunciada no Colégio Maior "Jiménez de Cisneros" em 1942.

⁽⁵⁾ Publicado originalmente na Revista de Occidente (janeiro e fevereiro de 1935), foi desenvolvido a partir de uma conferência pronunciada na *Asociación de Amigos del Arte*, em Buenos Aires.

anuncia uma descrição das formas, esquemas fundamentais, da vida privada, tomando-a em contrapartida à vida pública. Nesta está o horizonte da exteriorização, publicidade, e por isso sua realidade – quando preferida – remete a um modo menos intenso e inautêntico da vida humana. Ainda que a existência humana oscile entre a vida pública e a vida privada, nesta, íntima e pessoal, emerge a possibilidade do destino inalienável.

Na análise da estrutura da vida privada, García Morente toma como primeiro objeto à relação específica entre dois seres humanos – desconhecidos ou não um para o outro –, na qual se derivam três situações primordiais: em que nenhum dos dois conhece um ao outro; em que os dois conhecem um ao outro; e, por último, um dos dois é conhecido do outro, mas não conhece a este outro.

O extremo característico da relação pública se exemplifica no caso em que os dois se desconhecem. O que permitirá o trato/comunicação nesta relação é algo mecânico e impessoal que leva cada um a ocultar a personalidade em detrimento ao genérico, ou seja, refletem *espécies sociais* que são preestabelecidas e levam ao estado coisificante de anulação da autenticidade. A relação pública é, portanto, abstrata e anônima. Abstrata no sentido de abranger, na interação, antes de pessoas, conceitos – daí a necessidade de instituições reguladoras coletivas. É anônima, já que é relação de ninguém em específico, sem a presença de um *eu* ou *tu*, mas espécies que carecem da necessidade de se apresentarem nominalmente.

No caso em que duas pessoas se conhecem temos, por outro lado, a expressão das relações privadas. Ao contrário da relação pública, a privada desvela vidas reais, personalidades íntimas e inconfundíveis – daí ser concreta e nominal. A base de sua regulação não estará numa lei exterior, mas num *mútuo conhecer-se*. O extremo desta relação seria a total compenetração entre os dois atuantes, algo, por essência irrealizável, já que a vida é intransferível e faz perdurar o que García Morente chama de *último resíduo de dualidade* (*Ensayo sobre la vida privada*, p. 325), ou seja, o encargo das minhas próprias decisões acerca de minha vida.

No terceiro caso, em que apenas um é conhecido pelo outro, e que não há reciprocidade, o exemplo típico está no caso da fama. Na fama há,

entrelaçados, os dois modos de relação, sendo que o homem famoso tem a perspectiva da relação pública sobre aqueles que o contemplam, por isso, sem conhecê-los; o contrário se dá a partir dos que o tem como famoso, já que sua vida está convertida em objeto.

Como já mencionado, o ingrediente que irá sustentar e promover as relações privadas é o *conhecer-se*. Tomado como objeto, esta atitude epistemológica é investigada como fundamento para uma conceituação do humano e da pura natureza – coisa. Parte-se, neste sentido, da seguinte indagação: Que diferença pode existir entre saber o que é uma coisa e saber o que é uma pessoa?

Conhecer uma pessoa no âmbito da reciprocidade significa dizer que é um mútuo *conhecer-se*, ou seja, inclui um saber do eu sobre o outro e do outro sobre mim. Logo, a diferença – no horizonte do conhecimento – entre pessoa e coisa está na constituição, no modo como se apresenta com objeto. As coisas só podem ser objetos, mas as pessoas transcendem à esta condição já que não se esgotam à objetividade pura, e trazem em si um resíduo irredutível, que podemos traduzir como sendo a própria subjetividade, já que o objeto conhecido também o é sujeito cognoscente. Observe-se que as coisas também trazem resíduos, incógnitas problemáticas, porém imanentes e invariáveis, no sentido de que aquilo que cambia é o conhecimento que temos acerca delas e não elas propriamente.

Uma vez que a pessoa não tem um ser pré-fixado, mas é projeto, conclui-se que a diferença fundamental com as coisas está na liberdade criadora. Enquanto uma coisa é sua natureza, a pessoa, opostamente, está se executando a si mesma em seu programa de contínua criação.

Entre pessoa e coisa ainda há a diferença de mundo a que pertencem ou surgem. Enquanto coisas são elementos/objetos do mundo, a pessoa traz um *eu* criador de um mundo, ou seja, as coisas são para mim, no meu mundo, mas eu não sou para as coisas. Por outro lado, na relação entre duas pessoas ocorre a interpenetração de dois mundos.

Se pelo aspecto das coisas temos algo a ser *descoberto*, posto sua essência ser inalterada, na relação com outra pessoa esta apreensão é impossível. Nesta relação sempre será compreen-

são de um outro eu, a partir do meu próprio mundo que modifica a estrutura do ser variante que é o outro ao se interagir no trato.

O exame da expressão *conhecer uma pessoa*, passa pela necessidade de tomar como objeto de reflexão a autenticidade em que podem ser empregados os dois termos. Pode ser admitido no sentido usual do conhecer – relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível – desde que o conhecer uma pessoa indique a sua exterioridade natural e social, ou seja, conhecer o que há de *coisa* na pessoa. Nisto se baseiam as relações da vida pública, ao se dimensionarem pelas compreensões prefiguradas e despersonalizadas. Já na concepção do conhecer como intuição vivente de mútuo tratamento – *conhecer-se* – é que o sentido da expressão *conhecer uma pessoa* adquire sua fecundidade. A outra pessoa não pode ser conhecida no sentido usual já que não se reduz a conceito, mas só pode ser intuída. Deste modo o conhecimento possível se realiza aproximadamente na convivência/intercomunicação entre um eu e um tu – conteúdo da relação privada.

A relação privada se construirá num processo de compenetração, que vai desde o público, denominado de graus e planos de profundidade, e se desenvolve nas seguintes etapas: vida pública e desindividualizada; seleção no amplo espectro do anônimo para uma aproximação de reciprocidade – 1º grau da vida privada; e posteriormente se realizar as suas formas por excelência na amizade, no amor e na solidão.

No primeiro grau de vida privada tem-se a seleção dentre os homens possíveis ou presentes, que se ampara no critério estimativo de predileção indefinida e sem um sistema determinado de motivações. Se este primeiro momento é marcado pela *admissão à intimidade* – entrada para a condição de vida privada, também assinala a insustentabilidade na sua permanência, ou seja, é ainda realização que pode se designar na volta ao público. Este momento de primeiro plano, portanto, é caracterizado pela disposição, ensaio e intermediação de ruptura do anonimato em função do conhecer-se mútuo. Exemplo de mecanismo que a sociedade desenvolve para esta passagem está no trato da *apresentação* entre homens. Aqui a condição de pura abstração é diluída, criando

possibilidade à região da interpenetração de individualidades, mesmo que as convenções, de modo geral, encubram um duplo sentido – facilitadora e retentora da personalidade íntima. Dentre outros usos de rituais sociais – cortesias – para a progressiva irrupção da vida privada teremos a saudação e a visitação. Esses usos cortesios diminuem ao passo da conquista e aprofundamento – processo de intensificação – da vida privada, bem como restringe-se o número de pessoas nesta seleção.

Paralelamente a esta seleção/redução intensifica-se o processo de *autentificação*. Mas para isso ser vivido é necessário que haja disposição para a vida privada, o que não ocorre em muitos homens que se esgotam nas abstrações comuns da esfera pública. Ainda que se faça necessário as formas aprendidas e pré-fixadas no viver do homem para sua inserção no mundo; processo de mecanização e coisificação que se chama *cultura coletiva* no qual contará com uma vida que não é sua, mas está presente em forma de natureza (somática, fisiológica, psicológica, social, moral, intelectual) e que deve ser redimensionada livremente em função de sua vida. Processo este de superação e relaboração autêntica do coletivo/vigente, a fim de forjar o homem em sua personalidade plena.

Uma vez estabelecido o plano introdutório do processo de compenetração à vida privada, cabe mencionar suas formas radicais constitutivas: a amizade, o amor e a solidão.

A amizade, sempre entre um eu e um tu, exige reciprocidade, um viver que se dirige a um outro e é tomada, por sua vez, das intenções deste outro. E neste sentido, mais que um sentimento subjetivo, mas antes uma dedicação desinteressada, sem uma causa, e que ao intensificar o trato, observa García Morente: “o limpa de todo egoísmo e acaba por vincular estreitamente as duas vidas em clara e serena colaboração vital” (*Ensayo sobre la vida privada*, p. 343).

A *colaboração vital*, finalidade essencial no trato amistoso, consiste no auxílio para a realização vocacional do outro, em seu destino próprio. Necessidade básica nesta relação é o respeito mútuo enquanto que a confiança é seu exercício. Respeito ao reconhecer o outro em sua irrepetibilidade e, logo, como fim em si mesmo;

confiança – solo para a intercomunicação – é o saber ativo da demanda de deste outro da amizade.

Num estágio mais complexo está o amor como forma de relação da vida privada. Complexo, pois inclui ingredientes peculiares: psicológicos, biológicos e, sobretudo, egoísticos. O egoísmo é referente a necessidade do amante encontrar na pessoa amada sua própria revelação, ou seja, a afirmação de si mesmo que emana daquilo que atribuo neste outro da exaltação. Exalta-se, neste sentido, não só o objeto amado, mas todo o mundo em que me ocupo, cumprindo assim um jogo de recobrimento e desvelamento do *eu* na relação. O eu e o tu, nesta perspectiva, aspiram em confundirem-se, e assim o egoísmo não é empregado usualmente, mas com a intenção de uma penetração e identificação integral dos amantes – finalidade própria do amor.

Se a condição para a amizade, como visto, é o respeito, isto já não ocorre aqui, pelo fato de não haver – a princípio – dualidade. O termo usado para expressar a condição para o amor será *dileção*, no sentido de assinalar a intensidade de atração, para uma união total e exclusiva de duas vidas. E o exercício que exprime este plano de abertura da alma do amante é a *confidência*.

Resulta ainda o aspecto trágico na estrutura mesma do amor. A forma de vida aspirada pelos amantes é em si irrealizável e contrária a condição inalterável da vida humana – individual e impenetrável. Daí a inquietude e angústia frente à intuição trágica da impossibilidade da identificação plena, pelo qual García Morente conclui que o amor autêntico deveria ser o suicídio comum, “único modo de conseguir no nada da morte essa absoluta fusão, impossível na vida, por isso o autêntico amor é raramente sentido, nunca vivido com plenitude e sempre irremediavelmente trágico” (*Ensayo sobre la vida privada*, p. 347).

Como forma mais perfeita de vida privada teremos, por fim, a solidão. Subentende-se que seja o modo ativo da solidão, ou seja, aquela criada por nós no abandono voluntário do mundo social; contrário ao modo passivo, de intolerável e forçosa angústia em que somos impelidos, por situações

exteriores, ao impedimento da convivência – que é sentida como indispensável. A solidão ativa, pois, é necessária para o despertar da originalidade de cada vida.

A condição para que esta solidão se realize é chamada de *ensimesmamento*. Faz-se no caminho de individuação, na direção da pessoa em si, e se divide em dois momentos: o da objetividade – em que tomamos nossa própria personalidade como realidade objetiva no mundo, ainda que seja uma objetividade acessível somente a nós; e o da confrontação com esta personalidade objetiva com a projetada por nós – entre vida vivida e uma vida a ser feita. O exercício que caracteriza a solidão como forma radical de vida privada é a *confissão*, enquanto sua finalidade última, a *salvação*. A confissão – atualização da solidão ativa – consiste numa revelação da alma a si mesmo, ou seja, consciência do ser que somos através do ensimesmamento. A salvação, por sua vez, se define por *salvar* o homem de ser natureza – coisa – pela superação inferior e superior: a primeira refere-se a uma atitude coletiva, em fazer cultura e estabelecer o mundo humano/não natural; a segunda é no âmbito individual, como busca de originalidade e cumprimento do destino autêntico.

O CAVALEIRO CRISTÃO COMO MODELO IDEAL ÉTICO

O cavaleiro cristão⁶ é uma figura a que García Morente recorre para criar uma simbolização do estilo espanhol e que expressa um paradigma ético de atualização de virtudes. É identificado como a própria síntese e aplicabilidade das noções estruturais analisadas nas páginas anteriores acerca da vida humana, canalizadas para um modelo radical, mesmo que, de vigência circunscrita a uma determinada cultura. Como símbolo que evoca modalidades e formas de um estilo de vida – o hispânico – não poderia ser encontrado de outra maneira, a não ser no interior da própria história ibérica e representado necessariamente em uma figura humana típica. A escolha recai na figura do cavaleiro cristão pela amplitude do alcance interpretativo que possui, fato este decorrente de

⁽⁶⁾ O cavaleiro cristão é o título de uma conferência em junho de 1938 na Asociación de Amigos del Arte de Buenos Aires, e constitui parte do curso: *Idéia da hispanidade*.

não estar fixado a um determinado personagem individual e concreto, e em uma época específica.

Assim como o homem belo e bom (*kalós kai agatos*) era o parâmetro do ideal humano – estético e ético – para os gregos na antiguidade; o patrício romano com sua dignidade e honradez nos *negócios* (*otium cum dignitate*) – seja na esfera pública como na pessoal; bem como, para o *gentleman* que representa a alma inglesa; o cavaleiro cristão é um tipo ideal que sintetiza e orienta a expectativa vital do povo hispânico através da fusão das essências que o compõem: a cavaleiridade e a cristandade. Sendo ideal, não é em si realizável em concretude, mas assinala uma *íntima aspiração* para aquele a quem um espanhol gostaria de ser, e que, neste sentido, seria o autêntico e o verdadeiro. Seguiremos com a sua caracterização a fim de apontá-lo como paradigma ético da vida humana privada.

A condição primária à qual o cavaleiro cristão se radica está no impulso de transformação da realidade: transformação que atenda à vontade de impor ao seu mundo a excelência dos valores supremos, de maneira direta e decisiva. Tal esforço e método o define no perfil do *paladino*, cuja mentalidade pode ser compreendida à luz da própria atmosfera gerada pelo período da Reconquista, e que determina um modo de ser, de modificação imperiosa e urgente da realidade para submetê-la ao *melhor e mais perfeito*. O paladino encontra a virtude como causa de suas ações, que são autônomas, já que procedem de leis próprias – único código decifrador de uma vida legítima e regida por preferências absolutas a partir de sua própria convicção. Há, portanto, na mentalidade do paladino, otimismo na crença da própria vontade e impaciência quanto às transformações da realidade.

Quanto àquelas preferências – valores impostos por si próprio, norteadores de sua conduta encontram-se a grandeza contra a mesquinhez; arrojo contra a timidez; altivez contra o servilismo; e o impulso se sobrepondo ao cálculo.

A grandeza é cultivada com sentimento de valor pessoal de sobrepor aquilo que temos ao que somos. Esta é a primeira preferência concreta a que o cavaleiro cristão elege sua atitude em detrimento às que valorizam os bens e posses, e que é refletido como sentimento de mesquinhez. Despreza o que se possui e afirma o que se é como

única fonte de valor verdadeiro e absoluto. Como conseqüências práticas do sentimento de grandeza como preferência frente ao mesquinho referidas no estilo espanhol estão os traços acentuados de generosidade; desprezo por bens materiais – e sua decorrente aceitação do sacrifício; austeridade e simplicidade nas manifestações estéticas – como exemplo *El Escorial*.

A segunda preferência do cavaleiro cristão é o arrojo ante a timidez, ou, valentia contra o apoucamento. Intrépido e valente, faz da ausência de medo uma de suas características, não em termos incoerentes do homem rude, que de modo inconsciente atende a uma demanda *fisiológica*, mas, por outro lado, valentia para cumprir um ideal de resolução pondo a vontade acima das limitações naturais. Desta última categoria, a valentia, pode-se dizer que seja fundamentalmente humana, e ao impor a si um sacrifício consciente de realização de uma causa, tem na idéia dos mártires seu tipo supremo; e também se executa a partir de convicções radicalmente pessoais de seu ser autêntico, cuja orientação fixa sustenta suas decisões. A segurança e certeza de sua ação valente se originam na submissão ao destino e no desprezo pela morte: destino pessoal e insubstituível, congruência entre o ser e o fazer-se, e não mero fatalismo; desprezo pela morte como convicção religiosa de buscar na noção de vida eterna a cristalização dos supremos valores.

A altivez, terceira preferência de modo de ser do cavaleiro cristão, é compreendida como combinação das outras precedentes, há o distanciamento superlativo do servilismo. A afirmação de seu propósito se dá, muitas vezes, pela via da intransigência, para cumprir sua missão em consonância com a idéia que tem de si próprio. Neste sentido, prefere orgulhosamente sua personalidade sincera, possuir o que se é, à uma aparente condição material.

A obediência aos ditames internos de sua vida pessoal à revelia do cálculo formal para sua ação faz o cavaleiro cristão preferir o impulso ante a prudente empresa das probabilidades. Prefere o impulso cujo caminho de execução é animado pela voz interior de si à *métrica* dos números diante dos objetivos, independentes de suas condições. Mesmo

que isso denote incerteza de conquistas, tem já conquistado, a virtude do atendimento ao destino pessoal. Se a preferência ao impulso significa a fé em si mesmo, o cavaleiro cristão impõe ao mundo seu projeto de dominação como expressão de ser vontade atualizada, e a seu tempo, abstenção – o que reflete um resíduo de estoicismo.

Tais preferências, vale dizer qualidades ou virtudes, constituem a própria personalidade do cavaleiro cristão. Personalidade entusiasta, enérgica, nobre, generosa, e que reflete um predomínio sobre a vida individual e coletiva. Prevalece nela as relações reais sobre as formais, ou seja, o trato com o outro refere-se a situação concreta em que cada um se apresenta como integral, sem encerrar-se em generalizações e abstrações. A relação real a que o cavaleiro hispânico compromete-se está fundada no conhecimento do outro em sua dimensão singular, mas a virtude de obediência a este só será efetuada no reconhecimento de qualidades que designem uma real superioridade de caráter - daí as obrigações jurídicas, por serem formalistas, pesarem menos que às de amizade.

A consciência de seu valor faz sua personalidade elevar-se além de todo ressentimento. Embora aparentemente o ressentido também traga em si a atitude de desconsideração aos valores alheios, esta se diferencia interiormente por encontrar-se aí com sua própria inferioridade. Enquanto, pois, o espírito hispânico, regulado pela estimação individual e realista menospreza os valores que não coincidam com os seus, que os tem por superiores, o ressentido o faz por inconsciência, por sua natureza imprópria. O ressentimento é, assim, um *desvio* do espírito que afirma sua própria personalidade. Tal perspectiva que o incorpora numa dimensão moral de sentido negativo, a encontramos especificamente nas abordagens de Scheler e Nietzsche. A apreciação do conceito por García Morente dá lugar, todavia, à sua forma de manifestação, que por vezes podem expressar-se similarmente, sendo que o diferenciador está no projeto interno da atitude que se reconhece como autêntica estimação. Mesmo que este ato reflexo resulte em um efetivo retraimento e intimismo produzidos pela tendência de não *admirar* a vida exterior convencional. O culto da honraria se dá, neste sentido, como a máxima manifestação deste ânimo auto reconhecido do cavaleiro cristão.

A atitude frente a idéia da morte sintetiza e define no cavaleiro cristão sua própria concepção de vida. O significado do ser vivente, em termos radicais, é resultado da atribuição do sentido que dá a morte. Assim, há duas perspectivas em relação ao tema: a que considera a morte como o caso de tudo; e a que encontra nela um princípio. Do primeiro grupo temos um imediatismo inequívoco, pois a realidade não pode ser afirmada como um devir. Já na segunda posição, a vida é compreendida no sentido mais verdadeiro, ou seja, vida eterna.

Cabe a noção de vida eterna cumprir as esperanças do homem adscrito àqueles que fazem da morte uma possibilidade de vir a ser. Como consequência tem-se uma transvaloração, pois vida humana terrena será caminho – inferior e subordinado – à eternidade, não se esgotando em si mesma. Porém, desta nova hierarquia objetiva dos valores, a vida se converte em oferenda a algo supremo não pela inação ou conformismo, mas antes pela vontade de cumprir sua *entelequia*.

A idéia de valorizar a relação com a morte para que esta projete uma nova perspectiva de vitalidade e de compromisso com o ideal do ser vivente, tem seu fundamento no paradigma de religiosidade que lastreia a atitude do cavaleiro cristão. Como sua característica radical, a religiosidade, é intrínseca ao seu estilo. Aspecto que teve origem, sobretudo, na afirmação do ser hispânico, ao cultivar sua identidade no catolicismo como projeto nacional contrário à cultura islâmica coexistente. O caráter da religiosidade hispânica se estrutura, segundo García Morente, em três principais modalidades: na confiança ilimitada em Deus e sua providência; no peculiar modo de fé; e na impaciência de eternidade. Da primeira temos como consequência o arrojo em se fazer responsável pela vida e pela história, em se por a frente em execuções determinadas e heróicas. Da segunda, ao ser, sólida e pura, tem-se o fundamento de todas as certezas. A terceira forma dá ao ideal ético do cavaleiro o seu afã à glória eterna através de seus atos, que assumem uma relação imediata com Deus. Aspirar ao eterno significa colocar-se na essência do infinito, unir a distância entre o ser temporal com Deus.

A aplicabilidade, enfim, do conceito de vida privada – já exposto anteriormente – ao caráter do

cavaleiro cristão, se refere ao modo particular de como este se ocupa no conjunto das relações com outros homens. A personalidade privada é a única que se expressa autenticamente e de maneira a atender às relações reais à revelia das formais e abstratas, características da publicidade. A relação privada se orienta a uma realidade singular realizando o cumprimento da lei pessoal que se auto regula pela estimação individual. A esta disposição autônoma, que revela uma obediência à norma personalizada, dá-se o nome de *privilégio*⁷. Na história da cultura hispânica um dos momentos em que este privilégio foi melhor assinalado é a Idade Média em que a vida coletiva dava lugar ao trato íntimo. Precisamente o período medieval ainda não está submetido ao despotismo das abstrações contratualistas que, radicadas no racionalismo, substituem a realidade do sujeito pela idéia impessoal de cidadão. O ideal da vida privada que privilegia a manifestação concreta já não pode, naturalmente, se utilizar da modalidade feudal para expressar-se, porém, constituirá a essência da nova perspectiva humana.

NOTA FINAL SOBRE A ÉTICA E A AXIOLOGIA EM GARCÍA MORENTE

Recuperados os argumentos que nos possibilitam traçar um esboço da ética e da teoria dos valores na obra de García Morente, convém, à guisa de conclusão, uma digressão sobre sua posição filosófica na *Escola de Madrid*.

Da *Escola de Madrid* compreendemos tratar-se de um núcleo doutrinário cuja atitude filosófica está orientada pelos conceitos básicos do modelo raciovitalista de Ortega y Gasset. García Morente, bem como Recaséns Siches, figuram como sendo os mais próximos à obra orteguiana, ao se reconhecer pouca inovação aos paradigmas da razão vital e histórica. No caso específico das teorias éticas e valorativas, parte-se da oposição ao formalismo kantiano e do positivismo utilitarista, para consagrar a personalidade autêntica como

modo de realização verdadeiro. A atitude ética, neste sentido, será norteadada pelos imperativos autônomos das vocações pessoais – demanda de cumprimento do destino singularíssimo e inalienável – bem como, ao apelo de atualização de valores.

Se pudermos identificar ao pensamento orteguiano, tanto os fundamentos ontológicos centrados no conceito de vida humana, tanto o plano de executividade, cuja finalidade é a autenticidade, em que se especificam as teorias éticas e axiológicas de García Morente? Cremos que a incidência da teoria axiológica de Scheler é o fator de maior distinção, e isto se evidencia no tratamento hermenêutico da figura do cavaleiro cristão. O modelo de ideal ético hispânico para Ortega y Gasset, encontrado junto à figura de Don Juan⁸, se aproxima do modelo analisado do cavaleiro cristão pelas seguintes características: magnanimidade, afã de aventura, submissão da razão abstrata à razão vital, autenticidade como protótipo de moralidade, tragicidade, atitude frente à morte. Mas se diferencia precisamente no que diz respeito à religiosidade. Enquanto a mito de Don Juan é acentuadamente marcado pela abnegação dos valores cristãos e sobrenaturais, o cavaleiro cristão, ao seu modo, os realiza plenamente. A indicação desta diferença centrada na cristandade nos faz interpretá-la como aplicação da *tábua estimativa* em que Scheler – como já visto – concebe uma sucessão hierárquica à priori dos valores, culminando nos religiosos. Nesta passagem e interpenetração de paradigmas, é que García Morente acrescenta à teoria moral e axiológica da *Escola de Madrid*, a necessidade de situar o humano na história pela via do desejo de eternidade.

BIBLIOGRAFIA

MORENTE, Manuel García. *El cultivo de las humanidades (1938)*. In: **Escritos desconocidos e inéditos**. Madrid: Editorial Católica, 1987.

⁷⁾ O uso da expressão advém de historiadores da Revolução francesa que indicavam a passagem do domínio privado ao público se referindo a "abolição dos privilégios" (*Idea de la hispanidad*, p. 32).

⁸⁾ Cf. meu artigo: **O mito de Don Juan como ideal ético de autenticidade na filosofia de Ortega y Gasset**. Revista Reflexão, Campinas, nº 70, p. 27-33, janeiro/abril/1998.

_____. *Ensayo sobre la vida privada (1935)*. In, **Escritos desconocidos e inéditos**. Madrid: Editorial Católica, 1987.

_____. *Idea de la hispanidad (1937)*. **Monográfico Hispania**. Oviedo: <<http://www.filosofia.org/his/h1938a1.htm>>

_____. **Lecciones preliminares de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948, 4ª ed..

_____. *Problemática de la vida (1942)*. In, **Escritos desconocidos e inéditos**. Madrid: Editorial Católica, 1987.