

A identidade masculina na antropologia de Julián Marías

Eugénio Lopes. Orcid: 0000-0001-8474-3538.

lopes_eugenio@hotmail.com

Recibido 18/10/2022

Resumen

En nuestros días la identidad masculina es frecuentemente puesta en cuestión. En este sentido, con este artículo pretendo describir la persona masculina en la antropología del filósofo español Julián Marías y cómo esta difiere, al tiempo que co-implica, la femenina. Posteriormente analizaré en qué consiste la felicidad masculina y cómo difiere, se relaciona y co-implica la femenina.

Palabras clave: condición sexual, persona humana, varón y mujer, felicidad.

Abstract

The Male Identity in the Anthropology of Julián Marías

Nowadays, masculine identity is often questioned. In this sense, with this article, I try to describe the masculine person in the anthropology of the Spanish philosopher, Julián Marías, and how it differs from, but simultaneously implies, the feminine. Subsequently, I will analyze what male happiness consists of for this philosopher and how it differs relates and implies to female happiness.

Key words: Sexed condition, Human person, Man and Woman, Happiness.

A identidade masculina na antropologia de Julián Marías

Eugénio Lopes. Orcid: 0000-0001-8474-3538.

lopes_eugenio@hotmail.com

Recibido 18/10/2022

§ 1. Pessoa humana e condição sexuada

Seguindo o filósofo Maine de Biran e o Padre Gratry, Julián Marías distingue na pessoa humana entre o mundo exterior e o mundo interior¹. O mundo exterior refere-se a tudo aquilo que é externo à pessoa humana em princípio e ao menos em parte. Já o mundo interior remete-nos para a interioridade, a intimidade e os afetos do indivíduo, que não se reduzem a um tipo de psiquismo, mas referem-se à pessoa enquanto tal, na sua individualidade e unidade. Ou seja, refere-se a um mundo que é «o meu»².

Pois bem, para Marías este mundo interior apresenta-se de forma diferente no varão e na mulher. Ou seja, os seus mapas afetivos, da mesma forma que o físico e o mental, são influenciados pela sua condição sexuada, enquanto uma das várias formas de instalação³. E só partindo desta diferenciação é que posteriormente pode-se compreender realisticamente a sua condição amorosa⁴.

¹ Cfr. J. Marías, *La mujer y su sombra*. Madrid, Alianza, 1986, pp. 37-38. Neste sentido, cfr. também M. de Biran, «Discours à la société médicale de Bergerac», en *Oeuvres de Maine de Biran*, vol. 5. Paris, Vrin, 1984 e A. Gratry, *La connaissance de Dieu*. Paris, Charles Douniol, 1853 e *De la connaissance de l'âme*. Paris, Charles Douniol, 1861.

² Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*. Revista de Occidente, Madrid, 1970, pp. 21 e 46-47.

³ Cfr. *idem*, p. 202.

⁴ Cfr. J. Ibarra, *La condición amorosa de la persona en la antropología de Julián Marías*, pp. 254 e 269. Esta visão de Marías apresenta alguns limites. Primeiro, porque não propõe e não se funda numa natureza humana. Por outro lado, esta sua distinção não faz referência a um plano ontológico. Finalmente esta conceção não apresenta uma diferença profunda entre a metafísica e a antropologia (Cfr. *idem*, pp. 257-26; 265-268 e 273).

Como Marías concebe esta distinção?⁵ Inicialmente, achei pertinente partir da distinção que ele estabelece entre a condição sexuada da condição sexual, pois, frequente e erroneamente tende-se a pensar que trata-se da mesma coisa⁶. Ou seja, para Marías, a condição sexuada faz referência ao facto de a pessoa humana ser varão ou mulher. Já a condição sexual, ou melhor a atividade sexual, consiste, por sua vez, numa zona muito importante, mas ao mesmo tempo limitada e reduzida da vida humana, que não começa com o nosso nascimento e que, do mesmo modo, termina geralmente com a nossa morte. Estando fundada na condição sexuada da vida humana, a condição sexual afeta, pois, a integridade da segunda em todas as suas dimensões e em todo o tempo⁷. Desta forma, antes de serem sexuais, as relações com o outro sexo são sempre sexuadas: eróticas, imaginativas, entre outras coisas⁸. Então, não se pode falar explicitamente de sexo, ou caso contrário este evapora-se, volatiliza-se e dissipa-se⁹.

Assim, partindo da condição sexuada, Marías afirma que o ente «homem» por si só não existe. O homem enquanto tal é inexistente. Ou seja, a ideia de pessoa humana sem mais nada não existe; trata-se de uma pura abstração. Portanto, todos nós somos homens. Neste sentido, a condição sexuada está, pois, subdivida em duas formas de vida, no sentido da *diagogé* (διάγωγή): no varão e na mulher¹⁰. O homem está instalado

⁵ Esta visão de Marías apresenta alguns limites. Primeiro, porque não propõe e não se funda numa natureza humana. Por outro lado, esta sua distinção não faz referência a um plano ontológico. Finalmente esta conceção não apresenta uma diferença profunda entre a metafísica e a antropologia (Cfr. *idem*, pp. 257-26; 265-268 e 273).

⁶ Cfr. J. Marías, *La persona*. Madrid, Alianza, 1996, p. 107. Esta distinção feita por Marías é muito importante, tendo sido posteriormente adotada por outros filósofos (Cfr. B. Castilha, «Persona femenina, persona masculina», en *Documentos del Instituto de Ciencias para la familia*. Madrid, Rialp, 1996, p. 15). Neste sentido, a distinção entre a condição sexuada e sexual encontra-se analisada com mais detalhe em Antonio Malo. De muitas das suas obras que abordam esta temática e que certamente desenvolvem este conceito em Marías, sugiro, sobretudo, a leitura do seu livro: *Uomo o Donna. Una differenza che conta, Vita e pensiero*. Milano, 2017.

⁷ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, o. c., p. 160.

⁸ Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*. Madrid, Alianza, 1980, p. 38.

⁹ Neste sentido, Marías faz uma crítica muito pertinente a Freud, ou seja, o facto de ele ter colocado a componente sexual no centro da sua antropologia. Porém, não tudo se resume ao plano sexual... Assim, para Marías, Ele deveria sim ter abordado esta questão, colocando no centro da sua antropologia a condição sexuada. Por exemplo, as crianças têm sempre uma condição sexuada e não sexual (Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*. O. c., p. 166). Cfr. neste sentido, S. Freud, *Drei Abhandlungen Zur Sexualtheorie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.

¹⁰ Neste ponto, gostaria de fazer uma crítica a Marías. Ou seja, concordo com a distinção que ele faz no homem entre o varão e a mulher. Porém, ao longo das suas obras ele abdica de esta distinção e usa frequentemente o termo homem para referir-se apenas ao varão. Torna-se, pois, incoerente. Assim,

num sexo ou no outro, ambos integralmente pessoais, mas igualmente irreduzíveis. Tratam-se, pois, de duas realidades somáticas e psicofísicas, profundamente distintas, porque toda a realidade, inclusive a mais remota da sexualidade, vive-se desde a instalação do sexo, que num contexto e desde uma perspectiva não se podem reduzir à outra¹¹.

Retomemos o nosso argumento principal. O varão e a mulher, instalados cada qual no seu sexo respetivo vivem a realidade através dele. Neste sentido, Marías completa esse seu raciocínio afirmando que ele, enquanto varão, «está» no sexo masculino e não no feminino, influenciando, assim, o seu modo de estar vivendo, o modo concreto da sua mundanidade, da sua corporeidade e de todas as outras instalações. Desta forma, falar da igualdade de identidade entre o varão e a mulher é um grave erro. O que deve existir entre eles é, pois, um equilíbrio dinâmico, feito através de desigualdades e tensões, colocando ambos no mesmo nível, a fim de que seja possível essa plenitude e força do seu encontro, a sua polaridade ativa.

Não se trata aqui de uma mera individuação, mas sim de afirmar-se que a vida humana existe disjuntivamente e não divisoriamente; numa disjunção circunstancial que pertence intrinsecamente à consistência dessa vida¹². Desta forma, esta disjunção entre o varão e a mulher afeta a ambos, estabelecendo-se entre eles uma relação de polaridade num campo magnético; ou seja, o facto de serem duas realidades distintas é aquilo que provoca, recorrendo à expressão de Marías, essa «atração magnética» entre ambos. Assim, cada sexo implica, pois, o outro¹³ e a crise de identidade de um envolve sempre a do outro¹⁴.

Neste sentido, segundo Marías, ser varão significa estar referido à mulher. Do mesmo modo, ser mulher significa estar referido ao varão. Ou seja, não se pode

muitas das vezes, quando o leitor se depara com a palavra homem não sabe se Marías se está a referir ao homem enquanto tal, ou apenas ao varão.

¹¹ Cfr. J. Marías, *La educación sentimental*. Madrid, Alianza, 1992, p. 165. Leonardo Polo, filósofo contemporâneo de Julián Marías, também faz esta distinção de varão e mulher na pessoa humana (Cfr. L. Polo, *La esencia del hombre*. Pamplona, Eunsa, 2015, pp. 149-158).

¹² Marías completa esta sua ideia, através desta analogia: «*se conservaba todavía algo decisivo, lo que podríamos llamar la diferencia de potencial entre el hombre y la mujer, que es, claro está, la condición para que pase la corriente o salte la chispa. Si esa diferencia de potencial disminuye, no hay corriente eléctrica; o si prefiere otra imagen, desaparece el campo magnético y hay un estado neutral que me parece una de las grandes amenazas de la época en que vivimos*» (J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., pp. 41-42).

¹³ Cfr. *idem*, p. 198.

¹⁴ Cfr. *idem*, p. 13.

entender a realidade do varão sem co-implicar a realidade da mulher e vice-versa. Desta forma, o varão necessita da mulher para ser varão e a mulher necessita do varão para ser mulher, uma vez que cada um sexo projeta-se até ao outro¹⁵.

Vimos que o varão e a mulher têm duas identidades diferentes, mas simultaneamente complementares, apesar de terem a mesma dignidade. Analisemos, então, esta identidade, em particular a masculina, a fim de evitar uma extensão do artigo muito grande.

Marías parte do conceito de que a vida humana é radical, pois é constituída de insegurança. O homem, sem fazer distinção de sexos, «é ignorante, não sabe a que submeter-se, é débil, está ameaçado, sujeito a constante insegurança, destinado ao fracasso, condenado à morte»¹⁶. Ou seja, muitas das vezes não sabe o que fazer diante de numa circunstância hostil, que por sua vez é problemática, em grande parte latente.

Assim, polarmente, em relação à mulher, o varão define-se propriamente pelos atributos opostos àqueles, isto é, pela segurança, o saber, a decisão e os recursos. Ou seja, à fraqueza, insegurança e desorientação do ser humano opõem-se os atributos viris, tais como: o poder, a segurança e a decisão, respetivamente. Inicialmente, esta identidade do varão proposta por Marías, enquanto uma forma do ser humano, pode parecer uma contradição, pois, ele afirma simultaneamente que o homem é naturalmente necessitado, débil e inseguro. No entanto, se a analisarmos bem de perto, não o é. O varão não possui *a priori* estes atributos, mas tem de pretendê-los possuir. Ou seja, tem de esforçar-se por adquiri-los, uma vez que, segundo Marías, o homem é «futuração». Está projetado para o futuro¹⁷.

Neste sentido, segundo Marías, ao varão pertence-lhe como virtude própria a «andréia» (ἀνδρεία), a fortaleza, algo que não se deve confundir ou reduzir à força física, nem tampouco à potência sexual¹⁸. A fortaleza (ou a coragem, mais concretamente na minha opinião) consiste, sim, segundo Marías, em outras coisas: na astúcia, na inteligência, no prestígio, na experiência, na autoridade, na segurança, na

¹⁵ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, o. c., p. 163.

¹⁶ *Idem*, p. 185. Nota: as traduções ao português das obras de Julián Marías foram feitas pelo autor.

¹⁷ Ao longo das suas obras, Marías usa constantemente o conceito de «futuração», que provém de Ortega y Gasset (Cfr. neste sentido P. Prini, «La continuidad de Ortega y de Marías», em *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*. Madrid, Alianza, 2002, pp. 308-309).

¹⁸ Eu traduziria a palavra grega *andréia*, mais concretamente, por 'coragem'.

capacidade de expressão, na aptidão para revelar ou fingir essas faculdades, através da palavra e do rosto¹⁹.

De facto, esta ideia de Marías pode-se comprovar e validar de vários modos, apesar de ele não os evidenciar nas suas obras. O primeiro, consiste no facto de que a palavra varão, usando a terminologia de Marías, traduz-se no grego clássico como «*aner*» (ἀνήρ), que simultaneamente é a raiz da palavra «*andreía*» (ἀνδρεία). De igual forma, esta palavra é traduzida ao latim por *vir*, *vir*, que simultaneamente é a raiz da palavra latina *vis*, *vis*, que significa 'coragem, bravura ou fortaleza'. Por sua vez, a palavra latina *vir* também é a raiz da palavra latina *virtus*, *virtutis*, que significa 'virtude, capacidade, bravura, valor, força e coragem'.

Um outro modo é que, historicamente falando, antes de o Rei David morrer, ele chamou o seu filho Salomão e deu-lhe o seguinte conselho: «*confortare et esto vir*»²⁰. Repare-se aqui que o Rei David não pede ao seu filho Salomão para ter riqueza, fama, poder, etc., mas somente para ter coragem...

Para Julián Marías, o cinema, tema ao qual ele também dedicou bastante estudo, é a grande potência educadora da modernidade, e não é nenhum exagero afirmá-lo; muito mais do que a literatura e no teatro²¹. Isto verifica-se sobretudo no facto de poder mostrar-nos o mundo tal como é, mesmo aqueles lugares até hoje desconhecidos, bem como a interioridade da pessoa humana nos seus variados detalhes. Podemos confirmar este último aspeto por exemplo no amor, que deixa de ser uma palavra e torna-se visível nos olhos, gestos, vozes e beijos, algo que já vinha a acontecer no teatro²². Ou seja, estes mundos passam a ser conhecidos, não somente através do sentido da visão, como acontecia com a literatura, mas também com o sentido da

¹⁹ Esta visão da *andreía* em Marías é idêntica àquela que encontramos em Aristóteles, por exemplo em *Ética a Nicómaco*, III, 6; 1115a 4 - III, 9; 1117b 23. Ortega y Gasset também destaca o ser inteligente com um dos atributos que deve encontrar-se no varão, que se deve distinguir do ser intelectual. Ou seja, para o filósofo espanhol, o homem intelectual não é forçosamente sinónimo de homem inteligente. Um não pressupõe obrigatoriamente o outro (Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VI, 6.^a ed. Madrid, Revista de Occidente, 1964. pp. 142-144).

²⁰ 1Reis, 2; 2: «Tem coragem e sê um homem» (tradução ao português feita pelo autor).

²¹ Cfr. J. Marías, *La mujer y su sombra*, o. c., p. 10.

²² Cfr. J. Marías, *La educación sentimental*, o. c., p. 211. Veja-se, neste sentido, J. Marías, *Escritos sobre cine*. Barcelona, Royal Books, 1994.

audição, possibilitando uma melhor captação e degustação da mensagem que o realizador pretende transmitir aos seus espetadores²³.

Neste sentido, no filme *Braveheart* (1995), podemos, de igual modo, verificar nesta passagem a associação da coragem ao varão: Depois de ter recebido o título de cavaleiro (*knight*), Sir William Wallace (Mel Gibson) encontra-se com Sir Robert the Bruce (Agnus Macfadyen) e instrui-o da seguinte forma: «Agora diz-me, o que significa ser nobre? O teu título dá-te o direito ao trono do nosso país, mas os homens não seguem títulos; eles seguem sim a coragem. Agora, o nosso povo conhece-te. Nobres e comuns respeitam-te. E se tu apenas os conduzisses à liberdade, eles seguir-te-iam. E eu também.»

Servindo-me do pensamento de Marías, gostaria de ir um pouco mais longe neste raciocínio. Ou seja, vimos que o cinema é um grande meio de educação. Assim, quiçá os varões possam medir o seu grau de masculinidade recorrendo sobretudo aos filmes que assistem (raciocínio que, de igual modo, pode-se aplicar aos livros que leem). Neste sentido, se o leitor tem gosto em assistir filmes onde defende-se esta virtudes masculina, pode-se dizer que o leitor tendencialmente tem ou aspira a um elevado grau de masculinidade.

Pode-se evidenciar uma outra curiosidade ou modo de comprovar esta ideia de Marías, com relação à identidade masculina, porém, agora, conectando a filosofia com a teologia (de facto, todas as áreas do saber devem de dialogar entre si, e desta forma evitar qualquer sectarismo, a fim de obterem-se conclusões mais válidas): Para Aristóteles, o grau máximo da virtude da *andreía* verifica-se no homem que dá a sua

²³ Desta forma, pode-se confrontar esta ideia de Marías com aquela de Aristóteles, que logo no início do primeiro livro da *Metafísica* (I, 980a), afirmava que os homens desejam as perceções, sobretudo a da vista. E foi isto o que o cinema proporcionou. Como vimos, Marías reconhece no cinema um grande meio de educação sentimental. Mas, simultaneamente, faz um apelo à forma de como hoje se usa o cinema. Em vez de o usarmos para os fins anteriormente descritos, nos dias de hoje implantou-se nele muita técnica, efeitos especiais, a fim de alcançar-se mais sucesso, sobretudo financeiro, como se podemos verificar por exemplo nos filmes de ficção científica. Isto conduz, pois à sua «despersonalização», uma vez que desta forma não permite a sedimentação e a transparência da vida interior das personagens. Outra crítica que ele faz ao cinema consiste no facto de contemporaneamente através dele manipular-se a verdadeira essência das várias entidades, como se pode verificar, por exemplo, no amor. Ou seja, nos filmes frequentemente associam-se ao amor afetos que essencialmente não são amor, tais como a paixão, o prazer, o desejo, a simpatia, a admiração, etc. (Cfr. J. Marías, *La mujer y su sombra*, o. c., pp. 96-97). Neste sentido, o que não diria Marías sobre alguns filmes, como por exemplo *Fifty Shades of Grey*, para não falar já de casos mais extremos, como se pode verificar no cinema pornográfico.

vida (o seu sangue) por causas nobres, sobretudo em favor dos seus amigos e da sua família, pois fazê-lo é belo e não fazê-lo é, em contrapartida, feio e reprovável²⁴. Ora, este comportamento podemos verificar no próprio Jesus Cristo, que deu a sua vida (o seu sangue) em resgate da humanidade, sua família; ou seja, para salvar toda a humanidade caída no pecado. Deste modo, este também é um motivo pelo qual, no mundo da cristandade, considera-se Jesus como modelo de todo o homem... E não é mentira nenhuma afirmá-lo, tendo em consideração a visão de *andreia*, segundo o filósofo grego Aristóteles e também segundo Marías.

Regressando ao nosso raciocínio, seguindo o raciocínio de Julián Marías, vimos que o varão deve conferir segurança, uma das manifestações da virtude da *andreia*. Ora, frequentemente, associa-se a segurança à proteção da mulher por parte do varão. No entanto, são coisas diferentes. O varão não oferece proteção à mulher, segundo Marías. O varão em relação à mulher é 'agressivo', predador e possessivo. Oferece-lhe sim segurança, para que ela posteriormente escolha a sua proteção. Ao invés, a mulher é mais protetora, principalmente com os filhos e secundariamente com o varão. O varão limita-se somente a sugeri-la; a oferecer aquela estrutura que a torna possível.

Desta forma, Marías consegue resolver um problema, que ao longo da história foi muito hipotizado e debatido: a paternidade do varão em relação à mulher, exceto nos casos em que haja uma relação filial entre eles. O varão, que necessita sentir a mulher como inferior a ele, é, segundo Marías, o tipo de varão que não se sente seguro na sua condição varonil. E daqui entende-se o porquê da mulher, durante muitos anos, ter-se sujeitado a uma escravidão e dependência total em relação ao varão. Assim, sempre que isto acontece, a relação entre eles deteriora-se.

Marías aponta um outro caso onde o varão não se sente à altura da sua fortaleza ou coragem. Refiro-me à ilusão da mulher. Isto verifica-se naquelas sociedades nas quais a convivência intersexual reduz-se àquelas de tipo exclusivamente sexual, ou familiar. Quando isto acontece, ou seja, a eliminação da relação pessoal, sexuada, com a mulher, o varão limita a sua relação somente a um encontro exclusivamente sexual.

Finalmente, apresento aqui uma outra característica da identidade do varão, no pensamento de Marías, ou seja, o entusiasmo que ele tem em relação à mulher. Como o varão se entusiasma pela mulher, compreende-se, assim, que tudo aquilo que ele faz

²⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 8; 1169a 18-35.

para saber, poder liderar, alcançar riqueza ou segurança, fá-lo somente com o intuito de poder brindar tudo isso à mulher.

Marías, deste modo, critica o facto de ter-se eliminado a galanteria e de não se ter criado algo que a pudesse substituir. Ou seja, no passado, o varão usava esta arte a fim de cativar e conquistar a mulher. E isto era propriamente aquilo que mais deleitava tanto o varão como a mulher. Assim, por um lado, enquanto o varão sentia-se realmente varão no facto de conquistar a mulher, que desejava conquistar deste modo, por outro lado, a mulher sentia-se realmente mulher, ao ser conquistada pelo varão daquela forma²⁵. Neste sentido, para o mestre de Marías, Ortega y Gasset, a mulher possui uma capacidade potente de poder influir na educação masculina e, neste sentido, criar uma sociedade melhor²⁶.

Vimos quais são os atributos que caracterizam o varão, segundo Julián Marías. Assim, depois de analisar o sexo masculino, analisemos agora um pouco a identidade feminina no pensamento deste autor, a fim de poder-se compreender de melhor forma aquela masculina²⁷.

Seguindo os passos do seu mestre José Ortega y Gasset, este é também sem dúvida um dos seus temas prediletos²⁸, tendo iniciado o seu estudo numa das suas obras mais

²⁵ Cfr. J. Marías, *La educación sentimental*, o. c., pp. 227-229. Porém, para um estudo mais pormenorizado deste tema recomendo a leitura da sua obra: *La estructura social, teoría y método*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955. Ortega y Gasset também defende a galantearia, uma consequência do amor cortês (Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 320-322 y 443-445). Desta forma ele afirma: «*La mujer prefiere no al mejor, sino al que a ella le parece mejor, al individuo en que ve concretado su ideal del varón. En efecto, así es. El ideal, el diseño exaltado que del hombre tiene la mujer, actúa como un aparato de selección sobre la muchedumbre de los varones y destaca los que con él coinciden. He aquí precisamente la marcha de la historia, que es, en buena parte, la historia de los ideales masculinos inventados por la mujer. Así las damas de Provenza decidieron que el hombre debía ser pious e courtois. ¡Proeza y cortesía! Crearon el ideal del 'caballero' que, si bien decaído y malparado, sigue aún informando la sociedad europea*» (J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, o. c., p. 327).

²⁶ Cfr. *idem*, pp. 325-327.

²⁷ Neste sentido, para aprofundar no conhecimento da identidade feminina, recomendo a leitura de N. Gómez, *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 2014.

²⁸ Neste sentido, Marías afirma: «*hay que preguntarse por la realidad antropológica —no meramente anatómica o fisiológica o psicológica— de la mujer. Hay que preguntarse qué es ser mujer; o, con otra expresión, quién es la mujer*» (J. Marías, *La mujer en lo siglo XX*, o. c., p. 141). «*Hay que preguntarse más bien por la consistencia de la mujer, es decir, la línea general y dominante de su pretensión polar, coimplicada con la masculina*» (J. Marías, *La mujer y su sombra*, o. c., p. 57). De facto, neste sentido, J. del Agua, afirma que não se entende a vida e a filosofia de Marías se prescinde-se da sua mulher (Cfr. J. del Agua, «*Julián Marías o la continuación di una empresa intelectual*», em *Homenaje a Julián Marías*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984. p. 18).

antigas, a *Introducción a la filosofía*, onde dedicou duas páginas a abordar a condição da mulher, pois viu que no século XX a condição global mulher mudou radicalmente. Posteriormente, entre 1976 e 1977, deu um curso de conferências sobre ela; escreveu dois livros sobre este assunto, *La mujer en el siglo XX* e *La mujer y su sombra*, e abordou-o em quase todos os outros livros que posteriormente ele também redigiu²⁹. Porém, foquemo-nos mais concretamente no estudo que Marías dedica à mulher, enquanto complemento daquilo que afirmei ao falar do varão. De facto, não se pode separar o estudo da pessoa masculina daquela feminina, pois, ambos co implicam-se, como defende Marías. Assim, o estudo dum permite-nos compreender e aprofundar no estudo do outro e vice-versa.

Enquanto o varão, como vimos, distingue-se pela sua força ou coragem, a mulher distingue-se de este, sobretudo através da beleza e da graça, ideia que Marías retirou de Baldassare Castiglione, na sua obra *Il Cortegiano*³⁰. Por outro lado, a literatura do *século d'Ouro* também exerceu muita influência nele, com relação a este âmbito³¹. Desta forma, na opinião de Marías, a mulher que não procura ser bela não funciona como mulher; atraçou e, de certa forma, sacrificou a sua condição. E daqui pode-se verificar que um dos grandes males que afetam a mulher contemporânea é, pois, o facto de ela estar a perder esta sua tendência natural. A mulher contemporânea não está interessada em ser bela, segundo Marías³². Assim, a mulher tem que ser distinta e elegante; distinção e elegância que não são sinónimos de moda, ideia que paira nas sociedades hodiernas. A distinção e a elegância tratam-se sim de razões que afetam a sua condição³³. Porém, ao falar de beleza não se a pode confundi-la exclusivamente com a beleza física. Trata-se sim de uma beleza pessoal feminina. Desta forma, quando

²⁹ Cfr. J. Marías, *La mujer y su sombra*, o. c., pp. 9-11.

³⁰ Cfr. J. Marías, *La educación sentimental*, o. c., p. 103.

³¹ Cfr. *idem*, pp. 110-113. No livro *La mujer y su sombra*, o. c., pp. 62-63 e 68-69, Marías acrescenta estas características secundárias à mulher, que assim a distinguem do varão: serenidade, seriedade, elementaridade, profundidade e hospitalidade. Por outro lado, para Ortega, as características principais que se devem verificar numa mulher são: a veemência, a espontaneidade e autenticidade, a graça, a moleza e a compreensão (Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VIII, 2.ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 428-445).

³² Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., pp. 152-153.

³³ Cfr. *idem*, p. 95.

não existe beleza pessoal, as perfeições somáticas resultam inoperantes, conseguindo-se um grau de beleza muito deficiente³⁴.

É verdade que o varão pode e deve também ter beleza, que manifesta-se através da sua perfeição morfológica, da harmonia dos movimentos, da tonalidade da voz e da postura. No entanto, a beleza masculina é secundária, manifestando-se através de um esforço de abstração, segundo Marías. Assim, conclui-se que esta beleza masculina trata-se de uma qualidade distinta da beleza propriamente feminina.

Para Marías, a beleza feminina coincide mais concretamente com a sua beleza interior, ou, se pretendermos ser mais explícitos, com aquilo que denominamos de «*gratia*»³⁵. Esta caracteriza-se, então, pela ligeireza, agradabilidade, gratuidade, gracilidade, delgadeza, esbelteza; por ser um dom gratuito inseguro, instável, quase milagroso. E estas características opõem-se então à gravidade do varão³⁶. Esta beleza manifesta-se, então, na impressão de fugacidade da mulher, nesse carácter improvável, como se trata-se de querer voar. E é isto que serve então de convite ao varão. A mulher provoca desta forma o varão a fim de que este a siga e voem juntos até ao alto³⁷. Até a um lugar onde posteriormente ela permite-lhe que ele possa deitar raízes e finalmente conhecer a sua intimidade. Intimidade que Marías associa obrigatoriamente à noção de pudor, enquanto resumo da intimidade feminina³⁸. Esta deve ser, portanto, aquela característica que mais se deve evidenciar na mulher³⁹.

³⁴ Cfr. *idem*, p. 193.

³⁵ Segundo Marías, se conectamos a filosofia com a teologia, podemos verificar em Maria, mãe de Jesus, a mulher que possui um elevado grau de 'graça'. Isto pode-se verificar concretamente na saudação do anjo Gabriel a Maria (Lc, 1; 28): «*Ave gratia plena*» (Te saúdo, cheia de graça [tradução do autor]). Não é por nada que, de igual modo, Maria é considerada no cristianismo como modelo de toda a mulher.

³⁶ Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., p. 193.

³⁷ Esta ideia também a podemos encontrar em J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VIII, o. c., p. 415.

³⁸ Neste ponto, Ortega y Gasset defendia que o homem é mais lírico, ou seja, tem uma capacidade inata de mostrar mais facilmente a sua intimidade. Por isso, ele é mais espontâneo no dar-se ao público, mais extrovertido. E, fruto desta sua condição lírica, deste seu modo de ser extroverso, nasceram as atividades históricas do homem, ou seja, aquelas que são próprias dele, como a ciência, a política, a produção industrial, a poesia, etc. Estas são, pois, as atividades onde a pessoa se torna mais pública e, assim, expressa de uma forma mais profunda o íntimo do seu ser (Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, IV, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 432 e 433).

³⁹ Ao falar de pudor, interpreto que Marías segue a definição aristotélica, contida na sua *Ética a Nicómaco*, 1128b 12-13: «medo de ter má fama». Nota: a tradução das citações de Aristóteles ao português foi feita por mim.

Porém, nos dias de hoje isto não se evidencia. A mulher tem vindo a perder esta sua virtude, pois associa o pudor a algo negativo. Contudo, Marías nega esta visão, afirmando que o pudor é muito positivo, pois, consiste naquilo que chama e desperta o interesse do varão⁴⁰. É, portanto, neste ponto que verifica-se a reciprocidade de ambos: a mulher apoia-se no varão e por sua vez envolve-o; por outro lado, este sustém a mulher e abriga-a. O varão é, pois, invasor, insistente; já a mulher, em contrapartida, é hospitaleira⁴¹.

Vimos que para Marías, o varão e a mulher têm a mesma dignidade, mas identidades diferentes⁴². Neste sentido, ele afirma que quando a mulher abdica da sua identidade, não se masculiniza, mas sim se despersonaliza. Isto faz com que ela se converta em algo não pessoal ou num modo pessoalmente deficiente. Por outro lado, quando a mulher quer converter-se num outro varão, corre o risco de que o varão deixe de interessar-se nela, pois o que mais desperta interesse no varão é próprio o facto de ele saber que existe uma realidade diferente da dele⁴³.

Porém, as feministas rejeitam esta ideia, querendo, desta forma, igualar o sexo feminino ao masculino em termos de identidade⁴⁴. Isto deve-se ao facto de ter-se identificado o meramente humano com aquilo que era próprio do varão, segundo Marías. Porém, como vimos, a pessoa humana realiza-se em duas formas de vida e não apenas numa. Para Marías, isto deve-se ao facto de, ao longo da história, ter-se

⁴⁰ Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., pp. 166-168. Por outro lado, quando o varão não conhece a interioridade da mulher, as coisas acabam por frustrarem-se (Cfr. J. Marías, *La educación sentimental*, pp. 278-279). Nesta linha, o mestre de Marías, Ortega, afirmava que «*cuando se da el caso de que una mujer posea facilidad y gracia bastantes para transmitir a la muchedumbre su secreto personal de una manera convincente y auténtica, descubrimos que esa intimidad femenina, tan deliciosa bajo la luz de un interior, puesta al aire libre resulta la cosa más pobre del mundo*» (J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, IV, o. c., p. 433). Por isso, para ele, enquanto o lirismo é o género literário que se associa ao varão, o género epistolar é aquele que se associa à mulher (Cfr. *ibid.*).

⁴¹ Cfr. J. Marías, *La mujer y su sombra*, o. c., pp. 93-106.

⁴² «Las mujeres deben ser iguales a los hombres, pero separadas», afirma o filósofo espanhol (J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., p. 123).

⁴³ Cfr. *idem*, pp. 96 e 112.

⁴⁴ Ortega também critica esta atitude das feministas (Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, o. c., p. 328). Se bem que Marías não a criticou nas suas obras, veja-se neste sentido a ideia defendida pela feminista Susan Okin: «*A just future would be one without gender. In its social structures and practices, one's sex would have no more relevance than one's eye colour or the length of one's toes [...] If we are to be at all true to our democratic ideals, moving away from gender is essential. Obviously, the attainment of such a social world requires major changes in a multitude of institutions and social settings outside the home, as well as within it*» (S. Okin, *Justice, Gender and the Family*. New York, Basic Books, 1989, pp. 171 e 172).

transmitido a ideia errónea de que a mulher era débil e, portanto, inferior ao varão em muitos aspetos, em certas situações como um apêndice do varão, algo que enfureceu as feministas, levando-as, então, a querer imitar o varão em tudo⁴⁵. Isto verifica-se, por exemplo, na primeira guerra mundial, onde a mulher quis incorporar no exército⁴⁶.

Marías rejeita esta posição, afirmando que trata-se de um mau erro de interpretação⁴⁷. Assim, objetando, afirma que a mulher é caracterizada pela sua resistência, sua estabilidade, capacidade de acicatar a realidade, força que à última hora se descobre. Neste sentido, a única coisa mais débil da mulher em relação ao varão é somente o seu corpo. Marías, a fim de mostrar a validade do seu argumento, serve-se da analogia do seu mestre Unamuno, exposta no seu livro *En torno al casticismo*, de 1895: a ideia de intra-história. Unamuno distinguia o presente momento histórico do outro, que não é histórico, ou seja, o intra-histórico. Neste sentido, por exemplo, ele faz as seguintes analogias: 1) compara e relaciona as ondas do mar ruidosas, com aquelas que estão no fundo, mas que são muito pacíficas; 2) ou os cavaleiros armados, com aqueles camponeses que ficavam a trabalhar no campo. Ora, isto acontece com as mulheres com relação aos varões: ficaram em casa a cuidar da casa, sem nenhum problema durante a guerra. Assim, graças à mulher, existia, portanto, uma grande estabilidade e continuidade num período muito caótico. Neste sentido, Marías dá um passo em frente e acrescenta que o trabalho doméstico muitas das vezes é muito mais desgastante e exigente do que aquele masculino.

Uma outra objeção levantada pelas feministas, motivando-as, assim, a igualar a sua identidade à do varão, consiste no facto de elas afirmarem que são etiquetadas pela sociedade como irracionais, não-rationais ou ilógicas, agindo, assim, subitamente sob o impulso da sua afetividade⁴⁸. Marías descredibiliza o facto de, ao longo da história,

⁴⁵ Apesar de nas suas obras Marías não fazer uma crítica a estas feministas, pode-se verificar a defesa desta ideologia nestas obras: A. Ferguson, N. Folbre, «The Unhappy Marriage of Patriarch and Capitalism», in *Women and Revolution*. Boston, South End Press, 1981 e A. Nucci, *La donna a una dimensione. Femminismo antagonista ed egemonia culturale*. Milano, Marietti, 2006.

⁴⁶ Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., pp. 19-21 e 105-111.

⁴⁷ «La persona de la mujer, la persona femenina, es inesperadamente fuerte. Por eso el mundo femenino es de extraña estabilidad y firmeza», afirma o filósofo espanhol (*idem*, pp. 101-102).

⁴⁸ Cfr. J. Marías, *Antropologia metafísica*, o. c., pp. 201 e 208-209. Nas suas obras, ao fazer esta observação, Marías não explicita e critica nenhuma autora. No entanto, explico aqui a proveniência desta ideologia: apesar de não se poder denomina-las de feministas no sentido forte da palavra, mas sim de proto-feminista, Mary Wollstonecraft, sobretudo através das suas obras *A vindication of the rights of woman*, (1792) e *Wrongs of Woman* (1798), e Hester Chapone, com a obra *Letters on the improvement of the mind*

ter-se afirmado que a mulher é ilógica e age impulsivamente de acordo com o seu mundo afetivo. Segundo o filósofo espanhol, isto deve-se ao facto de nunca ninguém ter-se interessado pela lógica das mulheres. Ou seja, a lógica que ao longo dos tempos foi usada, foi aquela masculina, tendo como expoente máximo Aristóteles, o pai da lógica. Desta forma, como a única lógica a ser estudada foi aquela masculina, muitas das vezes o sexo masculino considera as mulheres como ilógicas, pois somente conhecem uma lógica, a sua⁴⁹. Assim, «se a vida humana acontece em duas formas inseparáveis e irreduzíveis, polarmente opostas, definidas pela disjunção sexuada, a vida do varão e da mulher, a razão, a razão vital, a razão que é vida, tem que estar afetada por essa mesma disjunção»⁵⁰.

Por outro lado, segundo Marías, tem de ter-se também em consideração que a inteligência da mulher difere da do varão. Isto faz com que ambos compreendam a realidade de maneira diferente. Porém, esta forma de compreender a realidade é simultaneamente complementar. Assim, enquanto a inteligência do varão é mais projetiva, mais criadora, e de certa forma reativa, a da mulher é mais integrativa⁵¹. Acresce, todavia, o facto de que o varão interpreta a realidade a longo prazo, e em princípio tem uma iniciativa, enquanto a mulher interpreta-a a curto prazo. Desta forma, ambos condicionam, de igual modo, a sua forma de interpretar a realidade⁵².

addressed to a young lady (1773), estariam na base de defenderem a racionalidade da mulher e desta forma contra-argumentar que elas reagiam sob o impulso da sua afetividade («Who made man the exclusive judge, if woman partake with him the gift of reason?» – M. Wollstonecraft, *A vindication of the rights of woman*. Dover Publications, INC. New York, 1996, p. 3). Estas ideias, seriam aprofundadas posteriormente pelas feministas Virginia Woolf, sobretudo no seu livro *Three Guineas* (1938), e Millicent Fawcett, com o seu livro *Five Famous French Women* (1905), estendendo-se até à atualidade.

⁴⁹ Marías faz uma observação muito interessante ao abordar este ponto. Como a lógica presente na sociedade foi exclusivamente aquela masculina, isso fez com que a mulher tivesse que estudar aquela masculina. Desta forma, qualquer mulher possui dois tipos de lógica, a sua e a do sexo masculino. Assim, como ela sabe interpretar muito bem a lógica masculina, a mulher consegue facilmente manipulá-lo, inclusive aquele que é intelectualmente superior. Por outro lado, uma vez que possui dois tipos de lógica, muitas das vezes ela sente-se insegura, pois, não sabe a qual lógica olhar (Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., pp. 207-208).

⁵⁰ Cfr. *idem*, p. 204.

⁵¹ Cfr. *Idem*, pp. 117-118.

⁵² Desta forma compreende-se por que a mulher muitas das vezes insere os seus projetos dentro dos projetos mais amplos do varão: «*acostumbrada a acogerse a la fortaleza del varón, a vivir a su sombra, a contar con él para los asuntos más generales y abstractos, la mujer labra su propio mundo interior, más limitado y fino, y en él suele orientarse con sagaz seguridad*» (*idem*, p. 209).

Neste sentido, Marías faz, portanto, um apelo aos varões sempre que considerarem as mulheres ilógicas. Ou seja, sempre que isto acontece, deve-se ao facto de que eles não sabem o que elas querem, quando elas sabem perfeitamente o que querem, e provavelmente o ocultam. Desta forma, o varão deve de tratar a mulher enquanto tal. Por outro lado, a mulher deve também querer ser tratada enquanto tal. Assim, sempre que isso acontece o varão está em condições de saber algo mais sobre a mulher e também sobre a realidade que os circunda. Trata-se não de pensar nelas, mas sim de pensar com elas. De conviver com elas.

Em contrapartida, a fim de evitar muitos dissabores nas relações sexuadas, Marías também faz um apelo às mulheres: o de não procurarem imitar a lógica masculina e, ao invés, de criarem e cultivarem o seu próprio manual de lógica, permitindo, assim, que as relações com os varões sejam mais produtivas e autênticas.

§ 2. A felicidade e a condição sexuada

A felicidade foi também um dos temas que Marías mais estudou ao longo da sua vida de filósofo, tendo surgido em várias das suas obras, como por exemplo: *Introducción a la filosofía*, *Ensayos de teoría*, *La imagen de la vida humana*, *La estructura social*, *Antropología metafísica* e *La felicidad humana*. O motivo que conduziu o filósofo espanhol a abordar este tópico, deve-se sobretudo ao facto de ele crer que é um tema pouco abordado e, em contrapartida, quando é abordado, é sempre mal interpretado, confundindo-se frequentemente com outras realidades, sobretudo com o poder, a honra, a riqueza⁵³, ou com as suas condições afetivas, como, por exemplo, o prazer, a vida psíquica, a segurança, o bem-estar, a alegria ou a tranquilidade. São realidades que têm a ver com a felicidade, mas não são a felicidade propriamente dita⁵⁴.

Portanto, em que consiste a felicidade para Marías? A felicidade, que é natural ao homem, consiste, pois, na vida pessoal e biográfica, em estar a fazer algo que preencha

⁵³ Aqui vê-se que Marías serve-se da *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095b 15-35 e 1096a 1-10, para afirmar que a felicidade não consiste na honra, no poder e na riqueza.

⁵⁴ Neste sentido, pode-se ser feliz no sofrimento e infeliz diante do bem-estar e do prazer (Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*. Madrid, Alianza, 1989, pp. 34-35). Esta ideia encontra-se também em Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 3.

a vida⁵⁵. Ou seja, a vida enquanto tal tem sempre um desenlace, que por sua vez confere-lhe significação e unidade. Assim, a felicidade cumpre-se, segundo Marías, na totalidade da vida⁵⁶. Uma vida feliz é, pois, aquela que pode-se chamar de feliz na sua unidade projetiva⁵⁷. Portanto, para Marías, a felicidade é uma instalação que faz sempre referimento ao tempo futuro. É sempre prospetiva, algo que afeta inicialmente à «futuração». Assim, em vez de usar-se a expressão «sou feliz», dever-se-ia usar a expressão «vou a ser feliz»⁵⁸.

Daqui entende-se o porquê de Marías atribuir uma importância ao sentido da vida⁵⁹. Ou seja, este sentido não é sinónimo de felicidade, no entanto é responsável por atribuir esta unidade e totalidade à vida de uma determinada pessoa. Deste modo, ele apela para que conheçamos sempre qual é o sentido da nossa vida, porque ele não está dado. Estes sentidos devem, portanto, impor-se *a priori*. No entanto, também podemos optar pelo inverso; ou seja, pelo facto de serem as circunstâncias da vida que nos acontecem a impor esse sentido. Assim, após esse conhecimento e a sua consequente aceitação, julgamos, valorizamos e vivemos os sentidos concretos e sucessivos⁶⁰.

Portanto, para Marías, se a pessoa não dá um sentido à sua vida, o seu grau de felicidade ficará bastante condicionado negativamente. Correm-se graves riscos... Por um lado, a vida acaba por não ter rumo. Por outro, conduz à necessidade de preencher-se a vida com prazeres e êxitos, algo que conduz a uma inautenticidade, a uma falsidade.

⁵⁵ Cfr. J. Marías, *Ensayos de teoría*. Barcelona, Barna, 1954, pp. 90-91 e Cfr. J. Marías, *La estructura social, teoría y método*, pp. 195-196.

⁵⁶ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, o. c., pp. 281-282.

⁵⁷ Cfr. *idem*, p. 178. Aqui pode-se estabelecer um paralelismo com aquilo que Aristóteles afirmava ao abordar a felicidade: «Se é assim, se colocamos como função própria do homem um certo tipo de vida (ou seja, esta atividade da alma e as ações acompanhadas da razão) é função própria do homem de valor atuar-lhes bem e perfeitamente (cada uma coisa será realizada perfeitamente se o será segundo a sua virtude própria), se é assim, o bem do homem consiste numa atividade da alma segundo a sua virtude, e se as virtudes são mais de uma, segundo a melhor e mais perfeita. Mas é necessário acrescentar: numa vida completa. Em verdade, uma andorinha não faz a primavera, nem um dia de sol: assim, um dia de sol ou pouco tempo não farão nenhuma pessoa beata ou feliz» (cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1098a 14-20). Assim, também segundo o filósofo de Estagira, «está correta a afirmação de Sólon, que dizia que não se deve chamar feliz a um homem enquanto ele vive, mas apenas quando já alcançou o seu fim, pois nada incompleto é feliz, visto que não é um todo» (cfr. *Ética a Eudemo*, II, 1219b, 6-8).

⁵⁸ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, o. c., p. 279.

⁵⁹ O pensamento de Marías face ao sentido da vida é muito idêntico aquele proposto por V. Frankl. Neste sentido, aconselho a leitura do seu livro: *A vontade de sentido*. São Paulo, Paulus, 2011.

⁶⁰ Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., pp. 336-339.

Uma outra consequência negativa da falta de sentido na vida, verifica-se por exemplo no mau humor. Ou seja, aquelas pessoas que não têm sentido para as suas vidas estão sempre com um mau-humor, podendo assim, condicionar negativamente a felicidade das outras pessoas. Desta forma, quando não aceitamos esta falsificação que estamos a originar nas nossas vidas, muitas das vezes somos guiados à desesperação⁶¹.

Ao falar de felicidade, Marías constantemente apelida-a de «o impossível necessário». O facto de ser impossível faz com que não a possamos possuir plenamente. Já o facto de que seja necessária, conduz-nos a que tenhamos de esforçar-nos para consegui-la⁶². Ou seja, não podemos possuir a felicidade totalmente, daí que seja impossível. No entanto, também não podemos renunciar a ela; não podemos deixar de desejá-la. Daí que seja necessária⁶³. Daqui pode-se compreender o porquê de existirem algumas porções da nossa vida que foram ou que serão felizes⁶⁴.

Assim, para este filósofo, a felicidade total não existe nesta vida⁶⁵. Somente na vida para além da morte é que esta felicidade plena pode acontecer⁶⁶. Se não houvesse vida para além da morte, isto queria dizer que colocaríamos o sentido das nossas vidas nas coisas terrenas, como o poder, a riqueza e a vaidade⁶⁷. Segundo Marías, convém não nos enganarmos, ou, caso contrário, dar-se-á origem a uma situação instável e falsa. Daí que a esperança seja um ingrediente imprescindível para alcançar esta vida e consequentemente esta felicidade⁶⁸.

A esperança real e não fingida, viva e não rotineira, intensifica, pois, a felicidade nesta vida terrena, propagando-a até à vida para além da morte. Porém, ao afirmar que a felicidade plena encontra-se na vida ultraterrena, Marías faz um apelo ao facto

⁶¹ Cfr. *idem*, p. 334.

⁶² Cfr. J. Marías, *La imagen de la vida humana*. Buenos Aires, Emecé, 1955, p. 15.

⁶³ Ideia idêntica encontra-se em Aristóteles, pois em relação à felicidade afirmava: «é o bem mais digno de ser escolhido» pois «a felicidade é qualquer coisa de perfeito e autossuficiente, uma vez que é o fim das ações que realizamos» (*Ética a Nicómaco*, I, 5, 1097b 16-21).

⁶⁴ Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., p. 66.

⁶⁵ Cfr. J. Marías, *Ensayos de teoría*, o. c., p. 81.

⁶⁶ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente, 1947, p. 386.

⁶⁷ Já Platão falava da imortalidade da alma. Neste sentido, vejam-se, por exemplo, as suas obras: *Fédon*, *Leis* e *República*.

⁶⁸ Cfr. *idem*, pp. 325-329. Desta forma pode-se contra-argumentar M. Heidegger, que afirmava que a angústia, enquanto ser para a morte, era o estado mais originário (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Berlin, De Gruyter, 2006).

de não se dever, de nenhuma forma, descurar a vida terrena. Ou seja, a vida terrena serve de conexão para a vida eterna⁶⁹. Não nos podemos desligar de esta vida, quando vamos para a outra. A outra vida começa já nesta vida. «E essa conexão significa o cumprimento, a realização das trajetórias impossíveis, abandonadas, rotas, frustradas ou somente iniciadas, e isto impõe a exigência de autenticidade e intensidade»⁷⁰.

Para Marías é necessário imaginar a vida depois da morte para podê-la desejar. Ou, caso contrário, a nossa pretensão de felicidade ficará bastante afetada. Destaca-se aqui o papel importante da ilusão. Ou seja, para Marías, a ilusão, um outro tema ao qual também dedicou muito estudo, tendo inclusive escrito uma obra sobre tal (*Breve tratado de la ilusión*), desempenha também um papel importante face à felicidade⁷¹. «Sem a ilusão não é possível a felicidade»⁷². Como ela promove esta felicidade? Propriamente em anteciparmos, em projetarmos a nossa vida para além da morte, ou seja, a vida perdurável. Ao projetar-nos face a esta vida, permite-nos dar um outro sentido à nossa vida terrena e desta forma gozar de maior felicidade⁷³.

Analizou-se a felicidade na pessoa humana, sem distinção de sexos, segundo o filósofo Julián Marías. Porém, segundo este autor, se o varão e a mulher apresentam duas identidades diferentes, mas simultaneamente complementares, como vimos em precedência, certamente que também apresentam duas formas de felicidade diferentes, ou, caso contrário, este conceito fica afetado por uma indevida abstração. Portanto, se permanecermos na neutralidade, impedimos a instalação da condição sexuada, condicionando, deste modo, negativamente, o nosso grau de felicidade⁷⁴. Vejamos, portanto, em que é que consiste a felicidade no varão e na mulher.

⁶⁹ Como vimos, segundo Julián Marías, o cinema desempenha um papel importante na educação. Assim, seguindo esta linha de raciocínio, esta ideia de que a vida terrena serve de conexão para a vida eterna pode-se ver no início do filme *O Gladiador* (2000), quando o general Maximus (Russell Crowe), antes da batalha contra as tribos «germânicas», perto da região de Vindobona, exclama em voz alta aos seus soldados: «*What you do in this life, echoes in the eternity*».

⁷⁰ J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., p. 329.

⁷¹ Cfr. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*. Madrid, Alianza, 1985, pp. 53 e 96.

⁷² J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., p. 375. Ideia semelhante à de Marías encontra-se em Ricardo Stork, pois afirma: «*su ausencia (de la ilusión) provoca pesimismo y parálisis en la acción, pues suprime la esperanza de alcanzar lo que se busca al declarar que no es posible, que no hay nada que hacer*» (R. Stork, *Fundamentos de antropología*. Pamplona, Eunsa, 1996, p. 218).

⁷³ Já Tomás Moro dizia: «Que eu tenha a minha morte sempre diante dos meus olhos, que está sempre tão perto de mim; que eu não considere a morte estranha para mim» (T. More, *The Complete Works of St. Thomas More*. New Haven, Yale University Press, 1976, pp. 226-227) (Tradução do autor).

⁷⁴ Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., pp. 295-296.

Segundo Julián Marías, a felicidade do varão depende sobretudo daquilo que ele faz e do que se passa na sua vida. Ou seja, a sua felicidade é caracterizada pelo seu elevado grau de transitividade, que se reflete na ambição, no êxito e na superação dos obstáculos que se deparam na sua vida. O varão pode e quer ir sempre mais além de si mesmo. E esta felicidade eleva-se quando trata-se de algo real e que simultaneamente valha a pena (recorde-se, aqui a definição de andréia em Aristóteles, que mencionou-se anteriormente)⁷⁵. Daqui entende-se que a sua profissão é fonte de felicidade para o varão. Ou seja, o varão ao estar instalado na sua profissão, gera-lhe felicidade⁷⁶. Porém, ao falar da profissão como fonte de felicidade masculina, Marías faz um apelo ao facto de que a competitividade ou a rivalidade podem conduzir a um feroz grau de infelicidade. Ou seja, «esta atitude destrói a autorrealização, a complacência no exercício de uma profissão que torna possível a vocação e pode ser fonte de felicidade»⁷⁷.

Uma outra grande fonte de felicidade masculina consiste nas inúmeras relações sexuais que ele pode estabelecer com as mulheres, sobretudo na variante amical, pois, o varão caracteriza-se por projetar-se em relação à mulher e vice-versa. Desta forma, Marías faz um apelo ao varão: de não limitar as suas relações com a mulher ao plano puramente sexual, causa de muitas frustrações. Ou seja, as relações sexuais conferem prazer, mas não essencialmente felicidade⁷⁸.

Por outro lado, ao falar das relações sexuais como fonte de felicidade, o filósofo espanhol critica de igual modo o narcisismo e a homogeneização entre sexos. A primeira crítica faz referimento ao facto de que todo o varão narcisístico cria uma relação desequilibrada e desproporcional consigo mesmo, pois, em vez de doar-se a uma determinada mulher, prefere contemplar-se a si mesmo, gerando-lhe assim muita infelicidade. Já o facto de não se verificar uma distinção de identidade entre o varão e a mulher é de igual forma fonte de infelicidade⁷⁹.

Marías salienta também a contemplação da beleza feminina como causa de felicidade masculina. «Esta beleza, por estar ligada à pessoa mesma, por não ser mera

⁷⁵ Cfr. *idem*, p. 311. Esta ideia é também defendida por Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*. Buenos Aires, Edaf, 1995, pp. 166 e 167.

⁷⁶ Cfr. *La felicidad humana*, o. c., pp. 300-301.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., pp. 303-304.

⁷⁹ Cfr. *idem*. pp. 304-305.

beleza, vai muito mais além do prazer sensual ou do deleite estético e pode chegar a converter-se em fonte de felicidade no sentido estrito»⁸⁰. Desta forma, Marías critica, por exemplo, o facto de que muitas das vezes, quando passa na rua uma mulher atrativa, nenhum varão contempla essa sua beleza.

Anteriormente, ao descrever a identidade masculina, seguindo o pensamento de Julián Marías, vimos que ela é caracterizada pelo facto de o varão ter de possuir a sabedoria, os recursos, a segurança e a decisão. Ora, todo o varão que procure possuir estas qualidades, adquire de igual forma felicidade. Ou seja, o facto de o varão apostar na sua identidade masculina é causa de felicidade.

Analisemos agora a felicidade na pessoa feminina e de que modo ela difere e co implica aquela masculina. Enquanto a felicidade varonil apresentava um elevado grau de transitividade, a felicidade feminina caracteriza-se pelo elevado grau de imanência. Ou seja, segundo Marías, à mulher interessa-lhe mais aquilo que ela «é» do que aquilo que ela «faz». Primariamente, porque ela não faz coisas, mas sim «faz-se» a ela mesma⁸¹. Por outro lado, a mulher interessa-se menos do que o varão pelas mudanças das coisas. Isto verifica-se no facto de que a ela não lhe interessa ler notícias. Interessa-lhe mais o medíocre, o rotineiro, a vida que fica e não tanto os acidentes, que ao varão perturbam-no bastante. Por isso, a mulher demonstra maior solidez, estabilidade, equilíbrio e recursos diante de situações de grande adversidade, desgraça, perda e inconveniência.

A mulher é muito secreta, na opinião de Marías, tornando-a nesse sentido mais atrativa. Desta forma, quando ela está descontente não o demonstra com facilidade, pois ela pensa que não é elegante fazê-lo. Às vezes, isto deve-se ao facto de não se lhe dar verdadeiramente aquilo que ela quer, aparentando, então, contentar-se com essa situação. Assim, quando a mulher esconde o seu descontentamento, torna-se inautêntica. E esta atitude da sua parte é má, pois afeta a sua qualidade e põe em perigo a sua felicidade.

⁸⁰ Cfr. *idem*, p. 306.

⁸¹ Esta ideia podemos também encontrá-la em Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, o. c., pp. 328-331. Ou melhor, para ele, a mulher, à diferença do varão, caracteriza-se pelo «ser» ou «estar», a forma intermédia entre a atividade e a passividade. Por isso ela é mais quotidiana, fazendo assim com que um ontem se converta num hoje, algo que lhe confere um grande gozo.

Enquanto o varão está entre as coisas e de vez em quando entra em si mesmo, a mulher está habitualmente em si mesma, e se não está em si mesma, e se não está relativamente ao seu gosto na sua realidade, sente-se infeliz.⁸²

Daqui entende-se a bondade da mulher. Ela é mais bondosa em comparação com varão, devendo-se ao facto de que através de esta bondade permite-lhe estar em si mesma. É quase como uma defesa. Isto verifica-se sobretudo na maternidade e na hospitalidade, hospitalidade que estende-se até ao seu marido. São, pois, direitos feminis que ela deve sempre reclamar. Neste sentido, nenhuma mulher deveria ser narcisística ou avara, uma vez que contrapõem-se a esta bondade e conseqüentemente à sua felicidade.

A ambição é um dos aspetos que caracteriza e condiciona a felicidade do varão, como vimos. Segundo Marías, a mulher também tem ambição, mas de uma forma diferente daquela masculina. Ou seja, ela coloca a sua ambição em si mesma, nas suas relações e não nas suas obras, aspeto característico do varão, pois, como afirmámos, ela apresenta um alto grau de imanência. Desta forma, o filósofo espanhol afirma que quando a mulher tem ambições do tipo masculino, exteriores, isto deve-se ao facto de que ela sente-se descontente com a sua realidade. São, pois, formas substitutivas de consolar-se de um descontentamento profundo.

Como vimos, a autenticidade é fonte de felicidade feminina. Algo que muitas das vezes não acontece. Desta forma este filósofo apela aos varões que quando virem uma mulher descontente, devem de saber o motivo desse seu descontentamento. São perguntas que raras vezes os varões fazem em relação às mulheres e seria essencial fazê-las. Assim, consegue-se promover a felicidade feminina, que, à diferença daquela masculina, estende-se e condiciona a todos, sobretudo ao seu marido, filhos e familiares. É, pois, segundo Marías, o tipo primário de felicidade, que por sua vez é contagiante e ambiental⁸³.

Um outro ponto fundamental para garantir-se a felicidade da mulher consiste em ela ter que ser tratada enquanto tal. Ele precisa, pois, de ser amada, admirada, estimada e compreendida⁸⁴. Daí que, quando o varão trata-a sobretudo como um

⁸² J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., p. 309.

⁸³ Cfr. *idem*, o. c., p. 318.

⁸⁴ Cfr. J. Marías, *Una vida presente. Memorias*. Madrid, Páginas de Espuma, 2008, p. 325.

objeto sexual, coloca em risco também a felicidade feminil. A mulher nunca foi nem nunca será objeto sexual⁸⁵. E as consequências negativas desta realidade estendem-se às relações que os seus filhos estabelecem com ela. Em vez de a tratarem também como mulher, eles reduzem-na ao aspeto materno. É verdade que, na opinião de Marías, a maternidade é fonte de felicidade. Porém, antes de ser mãe, ela é mulher.

A satisfação dos desejos é também uma grande causa de felicidade para a mulher, algo que não acontece com o varão, pois frequentemente não sabe o que desejar⁸⁶. Infelizmente, ao longo da história, a mulher teve pouca possibilidade de desejar, pois a sociedade impunha certas regras de conduta, evitando assim o desejo feminino. Segundo o filósofo espanhol, isto está errado, pois «o desejo radica na condição fontanal da vida, fazendo com que se torne numa fonte que flui»⁸⁷. Apesar de ele ser muito amplo, abarcador, envolvente e, de certa forma, irresponsável, é uma fonte de vitalidade; ou seja, é o princípio que move-nos a tudo (seja nas formas de possível ou impossível, de passado, presente ou futuro, e inclusivamente ao querer, quando este apresenta-se com autenticidade).

Assim, do desejo emana a vida da mulher, que não se identifica com uma máquina de optar, de julgar, de decidir⁸⁸. Porém, para Marías existe o revés da medalha, ou seja, o facto de o desejo poder causar infelicidade. Isto verifica-se nos casos em que a mulher pretende satisfazer e realizar os desejos que não possui. São, pois, falsos desejos, inautênticos, que modificam a vida e impedem a complacência da mulher, deixando-a vazia, uma vez que carecem dessa radical orientação vetorial em que a operação de viver consiste; ou seja, aquela que nos leva àquilo que desejamos. Por outro lado, quando a mulher segue estes falsos desejos, muita das vezes introduzidos pela nossa sociedade, verifica-se a possibilidade do erro, a insegurança, a perplexidade, a infelicidade, pois a mulher é obrigada a abdicar daquelas trajetórias realmente atraentes, uma vez que as trajetórias muitas das vezes excluem-se.

⁸⁵ Esta ideia também é defendida por J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, o. c., pp. 323.

⁸⁶ O Estagirita também sabia qual era a importância da «*orexis*» (ὄρεξις), uma vez que viu que as potências adquiridas, aquelas propriamente humanas, não se atualizam somente quando sejam dadas as condições para o seu exercício. Necessitavam sim de um desejo ou eleição (Cfr. *Ética a Eudemo*, I, 4, 1215a 25).

⁸⁷ J. Marías, *La felicidad humana*, o. c., p. 313.

⁸⁸ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, o. c., pp. 112-114.

Ao analisar a felicidade masculina, verificámos que o facto de o varão apostar na sua identidade é fonte de felicidade. O mesmo sucede com a mulher, segundo o discípulo de Ortega. Ou seja, o facto de ela apostar na sua identidade, origina-lhe felicidade, não apenas ao varão, como vimos, mas também a ela, que se reflete, mais concretamente, na sua beleza, que não é sinónimo de vaidade ou algo meramente sexual. A beleza feminina é sexuada e engloba toda a mulher.

Neste sentido, pode-se dar todavia um passo em frente e dizer que, como a felicidade do varão e da mulher se implicam-se, isto é dependem uma da outra, tanto o varão como a mulher deveriam de contribuir a que o «outro» apostasse em desenvolver a sua respetiva identidade, contribuindo, assim, deste modo, a aumentar a felicidade de ambos.

Um aspeto curioso, que Marías salienta ao abordar a felicidade feminina, consiste em afirmar que o facto de ela dedicar-se aos seus trabalhos domésticos, gera-lhe também felicidade. Marías não nega de alguma forma que a mulher deva de abdicar dos seus trabalhos profissionais. Também não quer dizer que ela deva dedicar-se somente ao cuidado da sua casa. O que ele quer dizer é que a mulher também autorrealiza-se dedicando-se ao seu lar, a cuidar dos seus filhos e do seu marido, pois, como vimos ela é materna e hospitaleira⁸⁹. Neste sentido, Marías recomenda que a mulher dedique-se aos seus trabalhos profissionais a *part-time*. Se ela o faz, consegue ter mais tempo para a sua família, causa imprescindível de igual forma de felicidade⁹⁰.

De facto, esta noção de Marías pode ser comprovada olhando etimologicamente para as palavras «Património» e «Matrimónio». Enquanto a primeira palavra provém da palavra latina «*patrimonium*», que é formada pela aglutinação das palavras latinas «*patris*» (genitivo de «*pater*», que significa 'pai') e «*munia*» (que significa 'dever'), já a segunda provém da palavra latina «*matrimonium*», que é formada, por sua vez, pela

⁸⁹ Neste sentido, Ortega afirma que: «*en el hogar domina siempre el clima que la mujer trae y es. Por mucho que 'mande' el hombre, su intervención en la vida familiar es discontinua, periférica y oficial. La casa es lo esencialmente cotidiano, lo continuo, la serie indefinida de los minutos idénticos, el aire habitual que los pulmones tenazmente recogen y devuelven. Este ambiente doméstico emana de la madre y envuelve desde luego a la generación de los hijos*» (J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, o. c., pp. 164 e 165).

⁹⁰ Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, o. c., p. 185. Deste modo, é interessante esta ideia que Ortega nos descreve: «*Sobre un sepulcro de la vetusta Roma republicana, donde descansó el cuerpo de una de aquellas matronas genitricas de la raza más fuerte, se leen junto al nombre estas palabras: domiseda lanifica; guardó su casa e hiló. Nada más, Nos parece ver la noble figura quieta en su umbral, con los largos dedos consulares enredados en el blanco vellocino*» (J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, o. c., pp. 329 e 330).

aglutinação das palavras latinas «*matris*» (genitivo de «*mater*», que significa ‘mãe’) e «*munia*».

§ Concluindo

Nos dias de hoje, frequentemente fala-se e questiona-se a identidade masculina. Assim, penso que o pensamento de Julián Marías pode dar muitas respostas com relação a este argumento. Isto verifica-se mais concretamente no facto de ele dizer que a pessoa humana realiza-se em duas formas de vida polarmente opostas, mas simultaneamente co implicadas, o varão e a mulher. Desta forma, seguindo o pensamento de Marías, chega-se à conclusão de que o varão e a mulher têm a mesma dignidade, porém identidades diferentes. Esta visão serve muito para contra-argumentar algumas ideologias, que pretendem igualar a identidade entre os sexos.

Ora, como, quotidianamente, muitas correntes ideológicas atribuem uma má noção à identidade masculina, condicionando assim a sua autorrealização, convinha, pois, conhecer esta proposta de Marías. Seguindo esta perspectiva, penso que qualquer varão pode dar um significado e sentido mais profundo à sua existência, conferindo-lhe, então, um maior grau de autorrealização.

Bibliografía

AA.VV., *Biblia (Nova Vulgata)*.

<https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html> [16/09/2022].

Agua, Juan (1984), «Julián Marías o la continuación di una empresa intelectual», em *Homenaje a Julián Marías*. Madrid, Escape-Calpe.

Aquino, Tomás de [1485], *Summa Theologiae*.

<<https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>> [16/09/2022].

Aristóteles (1654), *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum*, en *Aristotelis Opera omnia, graece et latine*, vol. 3. Parisiis apud Joannem Billaine, Simeonem Piget, Frederic Leonard, via Jacobea. <<https://am.uc.pt/item/58648>> [16/09/2022].

Aristóteles, *Aristotelis Ethicorum Eudemiorum*. en *Aristotelis Opera omnia, graece et latine*, vol. 3. Parisiis apud Joannem Billaine, Simeonem Piget, Frederic Leonard, via Jacobea. <<https://am.uc.pt/item/58648>> [16/09/2022].

- Aristóteles, *Aristotelis Metaphysicorum*, en *Aristotelis Opera omnia, graece et latine*, vol. 4. Parisiis apud Joannem Billaine, Simeonem Piget, Frederic Leonard, via Jacobea. <<https://am.uc.pt/item/58649>> [16/09/2022].
- Biran, Maine (1984), «Discours à la société médicale de Bergerac», in *Oeuvres de Maine de Biran*, vol. 5. Paris, Vrin.
- Heidegger, Martin (2006), *Sein und Zeit*. Berlin, De Gruyter, 2006.
- Frankl, Viktor, *A vontade de sentido*. São Paulo, Paulus, 2011.
- Freud, Sigmund (1991), *Drei Abhandlungen Zur Sexualtheorie*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Gómez, Nieves (2014), *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 2014.
- Gratry, Alphonse (1861), *De la connaissance de l'âme*. Paris, Charles Douniol.
- Gratry, Alphonse (1853), *La connaissance de Dieu*. Paris, Charles Douniol.
- Ibarra, Juan (2006), *La condición amorosa de la persona en la Antropología de Julián Marías*. Roma, Pontificia Università della Santa Croce, Facultas Philosophiae, Tipolitografia Pioda snc.
- Malo, Antonio (2017), *Uomo o Donna. Una differenza che conta*. Milano, Vita e pensiero.
- Marías, Julián (2008), *Una vida presente. Memorias*. Madrid, Páginas de Espuma.
- Marías, Julián (1996), *La persona*. Madrid, Alianza.
- Marías, Julián (1994), *El cine de Julián Marías. Escritos sobre cine*. Barcelona, Royal Books.
- Marías, Julián (1992), *La educación sentimental*. Madrid, Alianza.
- Marías, Julián (1989), *La felicidad humana*. Madrid, Alianza.
- Marías, Julián (1986), *La mujer y su sombra*. Madrid, Alianza.
- Marías, Julián (1985), *Breve tratado de la ilusión*. Madrid, Alianza.
- Marías, Julián (1980), *La mujer en el siglo XX*. Madrid, Alianza.
- Marías, Julián (1970), *Antropología metafísica*. Madrid, Revista de Occidente, Madrid.
- Marías, Julián (1955), *La estructura social, teoría y método*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Marías, Julián (1955), *La imagen de la vida humana*. Buenos Aires, Emecé.
- Marías, Julián (1954), *Ensayos de teoría*. Barcelona, Barna.
- Marías, Julián (1947), *Introducción a la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente, 1947.
- More, Thomas (1976), *The Complete Works of St. Thomas More*. New Haven, Yale University Press.
- Prini, Pietro (2002), «La continuidad de Ortega y de Marías», en AA.VV., *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*. Madrid, Alianza.
- Okin, Susan (1989), *Justice, Gender and the Family*. New York, Basic Books.
- Ortega y Gasset, José (1995), *Estudios sobre el amor*. Buenos Aires, Edaf.
- Ortega y Gasset, José (1966), *Obras completas*, III, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1966), *Obras completas*, IV, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1964), *Obras completas*, VI, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1965), *Obras completas*, VIII, 2.ª ed. Madrid, Revista de Occidente.
- Platão (1513), *Fédon*, en *Omnia Platonis opera* (Aldo Manuzio ed.). Venetiis: in aedib. Aldi et Andreae soceri.
<<https://bibliotecafloridablanca.um.es/bibliotecafloridablanca/handle/11169/927>> [16/09/2022]
- Platão, *Leis*, en *Omnia Platonis opera* (Aldo Manuzio ed.). Venetiis: in aedib. Aldi et Andreae soceri.

<<https://bibliotecafloridablanca.um.es/bibliotecafloridablanca/handle/11169/927>>
[16/09/2022]

Platão, *República*, en *Omnia Platonis opera* (Aldo Manuzio ed.). Venetiis: in aedib. Aldi et Andreae soceri.

<<https://bibliotecafloridablanca.um.es/bibliotecafloridablanca/handle/11169/927>>
[16/09/2022]

Polo, Leonardo (2015), *La esencia del hombre*. Pamplona, Eunsa.

Rojas, Fernando de (1985), *Celestina: tragicomedia de Calisto y Melibea* (Miguel Marciales, ed.). Chicago, University of Illinois Press, 1985. 2 vols.

Stork, Ricardo (1996), *Fundamentos de Antropología*. Pamplona, Eunsa.

