

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2012

Departamento de Filosofia

Dissertação de Mestrado

Nara Lucia de Melo Lemos Rela

**MARIA ZAMBRANO:
O SAGRADO E SUA TRANSFORMAÇÃO
EM DIVINO PELA FILOSOFIA**

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Rela, Nara Lucia de Melo Lemos

R382m Maria Zambrano: o sagrado e sua transformação em divino pela filosofia / Nara Lucia de Melo Lemos Rela. - Belo Horizonte, 2012.

155 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Religião – Filosofia. 2. Sagrado. 3. Zambrano, Maria. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 21

Nara Lucia de Melo Lemos Rela

**MARIA ZAMBRANO:
O SAGRADO E SUA TRANSFORMAÇÃO
EM DIVINO PELA FILOSOFIA**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

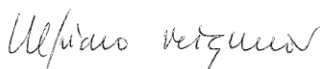
Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

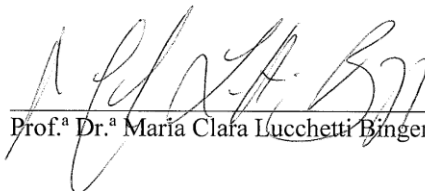
Dissertação de NARA LUCIA DE MELO LEMOS RELA defendida e APROVADA, com a nota 10 (dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE



Prof.^a Dr.^a Maria Clara Lucchetti Binghamer / PUC/RJ

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 17 de outubro de 2012.



Maryana Rela. *Maria Zambrano*. Acrílica sobre papel. 2012. 21 x 29,7 cm.

Para João Carlos, Pedro e Maryana Rela
pelo apoio e incentivo incondicionais

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro pela generosa acolhida e profícua orientação
Ao Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin pelo imprescindível apoio
À Prof. Dra. Maria Clara L. Bingemer de quem primeiro ouvi o nome de Zambrano
À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia pela oportunidade

“O pensar só começa quando experimentamos que a razão, tão glorificada durante séculos, é a mais tenaz adversária do pensar.”

Martin Heidegger

RESUMO

O objetivo do presente estudo foi entender a afirmação da filósofa Maria Zambrano em sua obra fundamental *El Hombre y lo Divino* de que a ação dentre todas da Filosofia é a transformação do Sagrado em divino. Os objetivos propostos neste estudo foram: 1) determinar a fundamentação da “Razão Poética”, conceito basilar do pensamento da filósofa e investigar seu papel nesse processo de transformação; 2) entender o que a filósofa denomina “delírio persecutório”; 3) entender os conceitos de “Sagrado” e “divino”; 4) identificar e investigar como a filósofa explica a ação da Filosofia para transformar o Sagrado em divino e as implicações advindas. Partindo-se do temor do homem primitivo em relação à realidade que o rodeava, o estudo traça a epopeia humana no desenvolvimento do seu pensar. Assim, surgiram os deuses gregos; que foram substituídos pelo “motor imóvel”; que deu sustentação ao Deus da religião; que deu suporte ao *cogito*, o qual embasou tantos outros sistemas filosóficos que endeusaram o ser humano; um retorno às origens após a grande destruição provocada pela morte de Deus e a apologia do “Super-Homem”; até que, finalmente, após tantos deuses criados pela Filosofia, o nada, aquele fundo obscuro com o qual o homem tem que se haver e que sente que o persegue como delírio, se diviniza também. O estudo foi dividido em cinco capítulos: 1) A Razão Poética, conceito imprescindível para se entender o pensamento de Zambrano, no qual foram estudadas sua fundamentação, contexto e sua importância para o conjunto da obra; 2) Do delírio à Filosofia, onde foram estudados os conceitos de “delírio persecutório”, “Sagrado” e “divino” e sua importância para a primeira transformação do Sagrado em divino; 3) O período de confluência dos deuses, quando conviveram concomitantemente os deuses gregos pagãos, o “motor imóvel” aristotélico e o Deus de Israel revelado no Filho, sendo estudada essa situação peculiar e sua implicação para as transformações do Sagrado pela Filosofia; 4) Os caminhos do Sagrado, sendo este capítulo centrado no pensamento de Nietzsche na obra *Assim falou Zaratustra* e no significado dado por Zambrano à decretação morte de Deus e ao conceito de “Super-Homem” na transformação do Sagrado em divino. Também foi estudado o conceito de Nada no pensamento metafísico da filósofa; 5) A “Piedade” como trato com o divino, tendo como núcleo central o conceito de “Piedade” no pensamento de Zambrano. Partiu-se da obra platônica *Eutifron* até o desenvolvimento do conceito pela filósofa, após

o que é apresentada a proposta da mesma acerca da “Piedade” como forma de solução para o embate ser x Sagrado e uno x múltiplo. Como conclusão geral, verificou-se que o homem sempre precisou de deuses e mesmo negando-os estiveram sempre presentes de forma velada. O “delírio persecutório” foi a força que possibilitou o processo de transformação do Sagrado em divino pela Filosofia. No entanto, todas as manifestações divinas oriundas dessa transformação não foram capazes de suprir a necessidade humana do Sagrado e, por esta razão, o homem é um ser abandonado. O estudo mostrou que a vontade última e mais recôndita do ser humano é o desejo de acesso ao Sagrado, de retorno à situação do homem antigo. A filósofa aponta que o caminho é a união de forças da razão do pensamento e da Razão Poética de forma a se completarem e promoverem a apreensão da realidade como um todo. O estudo da obra *El Hombre y lo Divino* possibilitou o entendimento de diversos conceitos importantes, o que auxilia no entendimento do cômputo geral das obras de Zambrano.

Palavras-chave: Razão Poética. Sagrado. Delírio Persecutório. Divino. Filosofia. Piedade.

ABSTRACT

The aim of the current study was to understand the philosopher Maria Zambrano's statement in her fundamental work *El Hombre y lo Divino* that the action among all the Philosophy's ones is the transformation of the Sacred into the divine. In this study, the proposed aims were: 1) to determine the foundation of the "Poetic Reason", a basic concept in the philosopher's thinking, as well as to investigate its role in this transformation process; 2) to understand what the philosopher calls "persecutory delusion"; 3) to understand the concepts of "Sacred" and "divine"; 4) to identify and investigate how the philosopher explains the Philosophy's action to transform the Sacred into the divine and the deriving implications. As from the primitive man's fear in relation to the reality which surrounded him, the study outlines the human epic events in the development of the man's thinking. This way, the Greek gods arose; who were replaced by the "immovable motor"; which gave support to the God of the religion; which provided sustenance to the God of religion; which gave support to the *cogito*, a foundation to many other philosophical systems that deified the human being; a coming back to the origins after the great destruction provoked by the death of God and the apology of "Super-Man"; up to the point where, finally, after so many gods created by Philosophy, the concept of Nothingness, that obscure background man has to deal with and that he feels that persecutes him as the delusion, is also deified. The study was divided into five chapters: 1) The Poetic Reason, an indispensable concept to understand Zambrano's thinking, where the foundations, context, and their importance to the whole work were studied; 2) From delusion to Philosophy, where the concepts of "persecutory delusion", "Sacred" and "divine" and their importance to the first transformation of the Sacred into the divine were studied; 3) The period of the gods' confluence, when they concurrently lived with the Greek pagan gods, Aristotle's "immovable motor" and Israel's God who was revealed in the Son, being this peculiar situation and its implication to the transformations of the Sacred by means of Philosophy studied ; 4) The Sacred paths, being this chapter centered in Nietzsche's thinking in the work *Thus Spoke Zarathustra* and in the meaning provided by Zambrano for the decree of God's death and for the concept of "Super-Man" in the transformation of the Sacred into the divine. The concept of Nothingness was also studied in the philosopher's metaphysical thinking; 5) The

“Piety” as the way to deal with the divine, having as the central core the concept of “Piety” in Zambrano’s thinking. The starting point was the platonic work *Eutifron* up to the development of the concept by the philosopher, after which the philosopher’s proposal about “Piety” is presented as a way of solution to the struggle between the being x the Sacred and the one x the multiple. As a general conclusion, it was verified that the man has always needed the gods and even denying them they were always present in a veiled way. The “persecutory delusion” was the power which enabled the process of transformation of the Sacred into the divine by Philosophy. However, all the divine manifestations arising from this transformation were not able to meet the human needs for the Sacred, and, for this reason, the man is an abandoned being. The study showed that the human being’s ultimate and innermost will is the desire of access to the Sacred, of coming back to the situation of the ancient man. The philosopher points out that the path would be the alliance of the powers of the thinking’s reason and the Poetic Reason, so that they complete each other and promote the apprehension of the reality as a whole. The study of the work *El Hombre y lo Divino* enabled the understanding of several important concepts, which helps in the understanding of the overall works by Zambrano.

Key-words: Poetic Reason. Sacred. Persecutory Delusion. Divine. Philosophy. Piety.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1: A RAZÃO POÉTICA	12
1.1 Fundamentação básica: a Razão Vital orteguiana	12
1.2 Fundamentação complementar: o “realismo espanhol”	19
1.3 Filosofia e Poesia: a Razão Poética	26
CAPÍTULO 2: DO DELÍRIO À FILOSOFIA	41
2.1 O Sagrado e o delírio gerador de deuses	41
2.1.1 O Sagrado como “fundo arcano”	41
2.1.2 O delírio gerador de deuses	48
2.2 O nascimento dos deuses gregos	50
2.3 O homem começa a perguntar: surge a Filosofia	55
CAPÍTULO 3: A CONFLUÊNCIA DOS DEUSES	63
3.1 Deus devorador e deus da inteligência	63
3.2 O Deus de Israel e seu Filho	71
3.2 Um olhar filosófico ao Livro de Jó	75
CAPÍTULO 4: OS CAMINHOS DO SAGRADO	82
4.1 A decretação da morte de Deus	82
4.2 O delírio do “Super Homem”	97
4.3 Do Ser ao Nada	113
CAPÍTULO 5: A PIEDADE COMO TRATO COM O DIVINO	121
5.1 O conceito de “piedade” (τὸ ὄσιον) no Eutifron	121
5.2 O conceito de “piedade” em Zambrano	125
5.3 A proposta de Zambrano para a expressão da “piedade”	128
CONCLUSÃO GERAL	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	147

INTRODUÇÃO

Maria Zambrano nasceu em Vélez-Málaga, Espanha, em 22 de abril de 1904 e faleceu no dia 6 de fevereiro de 1991. Filha de pais pedagogos e comprometidos com a formação de pensadores críticos, viveu em um ambiente acadêmico e politicamente engajado. Seus estudos de Filosofia se iniciaram em Segovia, quando pela primeira vez se admitiam mulheres na universidade. Teve como professores Xavier Zubiri, o catedrático em Ética Manuel García Morente, Lucio Gil Fagoaga, José Jordan de Urríes y Azara, Julián Besteiro e, indiretamente, os catedráticos da Universidade Central de Madrid Jose Ortega y Gasset, de quem foi discípula por um longo período até que as diferenças no pensamento filosófico se fizeram irreconciliáveis; Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Cláudio Sánchez Albornoz, Miguel Asín Palacios, dentre outros.

Em 1931 foi nomeada professora auxiliar de Metafísica, substituindo Zubiri quando da estada deste na Alemanha para estudos com Heidegger. Em 1933 publicou vários artigos, além de resenhas sobre as obras de Nietzsche.

Sua casa foi ponto de encontro de diversos intelectuais, tais como Pablo Neruda, Bergamín, Sánchez Barbudo, Serrano Plaja, Maruja Mallo, Ramón Gaya, Ricardo Gullón, Rosa Chacel, e Luis Rosales. Zambrano transitava entre os intelectuais masculinos com voz própria, fruto de seus estudos políticos e muitas leituras: Dostoiévski, Kant, Proust, León Bloy, bem como de filósofos clássicos e Spinoza. Lecionou estoicismo, pitagorismo e Plotino no curso de Filosofia da Universidade de Barcelona. Escreveu artigos considerados marcos sobre a guerra civil espanhola: “Un camino español: Séneca o la resignación” e “Misericordia”.

Por sua participação política e seu comprometimento com a república, perdida a guerra, segue para o exílio em 1939. Tem início a segunda fase de sua vida, repleta de sofrimento e sacrifícios, mas profícua em produção filosófica. É desta “segunda Zambrano” que este estudo se dedica.

Seu primeiro país de exílio foi o México, onde publicou vários livros e lecionou História da Filosofia na Universidade Michoacana em Morelia. Recebeu convite para se transferir para Havana, onde lecionou na Universidade e no Instituto de Altos Estudos e Investigações Científicas. Em Porto Rico ministrou aulas de Filosofia na Universidade Rio Piedras até 1945.

Frequentou círculos intelectuais importantes em Paris e em Roma, dos quais fizeram parte Picasso, Malraux, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, René Char e Albert Camus, Elena Croce, Elémire Zolla, Victoria Guerrini, Elsa Morante e Alberto Moravia.

Até 1964 Maria Zambrano não era conhecida em seu país natal, o que começou a mudar com as publicações de diversos comentadores espanhóis sobre suas obras, fazendo cada vez mais seu nome tornar-se referência e vários títulos seus serem publicados. Em 1980 foi nomeada “Filha Adotiva do Principado de Astúrias”, primeiro reconhecimento oficial de sua trajetória na Espanha. Em 1983 lhe é concedido o prêmio Príncipe de Astúrias de Humanidades e começam a surgir na imprensa espanhola numerosas referências à Zambrano.

Após 44 anos de exílio, retorna à terra natal e em 1988 lhe é concedido o Prêmio Cervantes, tornando-se a primeira mulher a receber tal honraria. Morre em 1991 e seu corpo é enterrado em sua cidade natal.

Maria Zambrano foi uma pensadora atuante que deixou suas pegadas na história da Espanha com suas ações e seus escritos éticos e políticos. Fora da Espanha, atualmente, tem sido objeto de estudos na Europa (Dinamarca, França, Suíça, Alemanha, Portugal, dentre outros), principalmente na Itália onde possui uma biblioteca em sua homenagem; México; Argentina; Peru; Porto Rico; Cuba e Estados Unidos. No Brasil seu pensamento ainda não é estudado.

Como influências recebidas podem ser citados diversos nomes de relevo na Filosofia: Platão que lhe abriu ao questionamento sobre a relação da Poesia com a Filosofia; Sêneca a quem dedicou um livro sobre seu pensamento e obras; os estoicos aos quais atribui como descobridores, frente ao entusiasmo platônico e ao rigor aristotélico, dessa forma de retirada ao elemental, à vida e à ética; Ortega y Gasset de quem foi discípula por longos anos até romperem no período da guerra civil de onde o conceito de Razão Vital do mestre foi ampliado em Razão Poética pela aluna; Miguel de Unamuno, a quem também dedicou um livro, foi importante para seu período de luta intelectual contra a Revolução, pois o considerava como o primeiro desterro de luz em uma Espanha em trevas; Xavier Zubiri, a quem deve sua formação aristotélica, bem como acerca de toda a filosofia grega; Friedrich Nietzsche que contribuiu para que Zambrano se aprofundasse no estudo do homem e seu vazio existencial; Martin Heidegger que retoma o estudo do ser e do Sagrado desde os antigos filósofos, importante para que Zambrano pudesse formar seu

conceito sobre Sagrado/divino; Henri Bergson, de quem a noção de tempo foi relevante para a construção de seu próprio conceito; Baruch Spinoza autor escolhido para sua tese de doutorado, além de Gabriel Marcel, Antonio Machado, entre outros.

Maria Zambrano em “El Hombre y lo Divino” afirma que o ser humano em seus primórdios não se sentia só, a imensidão incognoscível que o rodeava parecia-lhe plena de algo que ele não sabia nomear. Tal situação o amedrontava e fazia-lhe sentir observado: padecia de delírio persecutório.

“E el principio era el delirio; quiere decir que el hombre se sentía mirado sin ver. Que tal es el comienzo del delirio persecutorio: la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible. Es sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira”.¹

Conforme a filósofa, por trás desse delírio está uma matriz última de onde emana toda a realidade, a qual identificou como sendo o Sagrado, um fundo de mistério, a realidade oculta. Foi a partir desta matriz que o ser humano começou a concretar a sua realidade e nomeá-la em seus deuses, ou seja, fazendo divino o que via a sua volta. Ao buscar entender como esse acesso ao Sagrado foi possível, Zambrano chegou ao conceito de “Razão Poética”, o qual foi desenvolvido a partir do raciovitalismo orteguiano.

Para a pensadora espanhola, o divino é a manifestação do Sagrado e o que a Filosofia tem se dedicado através das diversas correntes é a transformação do Sagrado em divino, na pura unidade do divino. “Queda así anunciada, declarada, la acción de la Filosofía y su resultado (...): la transformación de lo sagrado en lo divino”.² O problema deste estudo é entender como Maria Zambrano explica essa ação da Filosofia e seu significado. A hipótese aventada é de que a referida ação implicaria na tentativa de enquadramento do Sagrado dentro dos limites conceituais estabelecidos pelo pensamento racional, no intuito de conhecê-lo e, conseqüentemente, dominá-lo.

Os objetivos propostos neste estudo são: determinar a fundamentação da “Razão Poética”, conceito basilar sob o qual está erigido o arcabouço filosófico de Zambrano, e investigar seu papel nesse processo de transformação; buscar entender o que a filósofa denomina como “delírio persecutório”; compreender os conceitos

¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino* (1955), p. 25

² Id., *Notas de un método*, p. 103

de Sagrado e divino, fundamentais para a elucidação do problema proposto; investigar como a filósofa explica a ação da Filosofia para transformar o Sagrado em divino e as implicações decorrentes de tal ação.

O estudo está dividido em cinco capítulos, estabelecidos conforme o desenvolvimento do pensamento da filósofa na obra:

1. **A Razão Poética**: Conceito fundamental no pensamento de Zambrano objetiva-se seu entendimento, sua fundamentação e sua importância para a solução do problema proposto. Para isso, seu estudo terá a seguinte subdivisão:

1.4 Fundamentação básica: a Razão Vital orteguiana

1.5 Fundamentação complementar: o “realismo espanhol”

1.6 Filosofia e Poesia: a Razão Poética

2. **Do delírio à Filosofia**: Destinado ao entendimento dos conceitos de “delírio persecutório”, “Sagrado” e “divino”, bem como da importância dos mesmos para a ação transformadora da Filosofia. O estudo compreende desde o homem primitivo até o início do filosofar, preocupando-se em identificar a transformação do Sagrado em divino, sendo para isso necessária a seguinte subdivisão:

2.1 O Sagrado e o delírio gerador de deuses

2.1.1 O Sagrado como “fundo arcano”

2.1.2 O delírio gerador de deuses

2.2 O nascimento dos deuses gregos

2.3 O homem começa a perguntar: surge a Filosofia

3. **O período de confluência de deuses**: Entendido como o período em que conviveram concomitantemente o cristianismo anterior à Teologia, os deuses gregos e o “motor imóvel” aristotélico. Neste capítulo são examinadas as implicações dessa convivência contígua para a transformação do Sagrado em divino pela Filosofia. É apresentada a leitura que Zambrano faz do Livro de Jó, essencial

para a compreensão da “Razão Poética”, bem como para o estudo do sentimento de abandono que sempre angustiou o homem. O capítulo sofre as seguintes subdivisões:

- 3.1 Deus devorador e deus da inteligência
- 3.2 O Deus de Israel e seu Filho
- 3.2 Um olhar filosófico ao Livro de Jó

4. Os caminhos do Sagrado: De acordo com Zambrano os homens sempre precisaram de deuses e a ação sagrada humana está na destruição dos mesmos para que outros tomem seu lugar. Este capítulo é centrado no pensamento de Nietzsche na obra *Assim falou Zaratustra* e no significado dado por Zambrano à decretação morte de Deus e ao conceito de “Super-Homem” na transformação do Sagrado em divino. Também é estudado o conceito de Nada no pensamento metafísico da filósofa. Para tanto, foram estabelecidas as seguintes subdivisões:

- 4.1 A decretação da morte de Deus
- 4.2 O delírio do “Super Homem”
- 4.3 Do Ser ao Nada

5. A “Piedade” como trato com o divino: O estudo tem como núcleo central o conceito de “Piedade” no pensamento de Zambrano. O caminho seguido é estabelecido pela própria filósofa, ou seja, a partir da obra platônica *Eutifron* até o desenvolvimento do seu próprio conceito, após o que é apresentada a proposta da filósofa da “Piedade” como forma de solução para o embate ser x Sagrado e uno x múltiplo. Para que tal proposta tenha êxito a “Razão Poética” é de vital importância. Apresenta as seguintes subdivisões:

- 5.1 O conceito de “piedade” (τὸ ὄσιον) no Eutifron
- 5.2 O conceito de “piedade” em Zambrano
- 5.3 A expressão da “piedade”

De natureza teórica, o estudo foi realizado através de pesquisa bibliográfica de obras pertinentes ao tema proposto. A razão de se eleger os escritos da maturidade deve-se ao fato de que somente nesta fase dedicou-se em grande parte à Metafísica, à análise da História da Filosofia, ao estudo do homem e à Filosofia da Religião. Foi selecionada como obra básica para estudo *El Hombre y lo Divino* por ser considerada fundamental, como a filósofa mesma indica no prólogo da segunda edição, escrito cerca de 20 anos depois da primeira, ambas em seu período de exílio.

“Y así el contenido de *El hombre y lo Divino*, en sus dos primeras impresiones, viene a adquirir, se me figura, un carácter introductivo en la mayor parte de sus argumentos. Un carácter de introducción a lo que ahora aparece y, quizás mayormente todavía, a todo lo que conservado en las carpetas aguarda el momento propicio de ser entregado a la atención del posible lector, por muy alejado y aun extraño que pudiera parecer. Y a todo también lo que se presenta indefinidamente en mi pensamiento. No está en este pensamiento hacer de *El Hombre y lo Divino* el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están a camino de ella. Mas no creo que haya otro que mejor les conviniera”.³

Como leitura de apoio foram selecionadas as obras da autora: *Escritos sobre Ortega, Filosofía y Poesía, Hacia un saber sobre el alma, Los intelectuales en el drama de España, Notas de un Método e Pensamiento y poesía en la vida española*. Na redação da dissertação é mostrado o diálogo que limita com outros filósofos, cuja influência é mais notável.

³ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 27

CAPÍTULO 1: A RAZÃO POÉTICA

O conceito de “Razão Poética” de María Zambrano tem suas raízes fincadas em Heráclito, para quem a realidade é movimento e movimento dos contrários que às vezes se harmonizam; é o íntimo movimento que descreve o pensar que verte a Filosofia. Gestado a partir da “Razão Vital” de Ortega y Gasset (1883 – 1955), conceito cujo horizonte era descobrir um *logos* que não negasse e nem excluísse realidade alguma, de onde o homem pudesse não só observar, mas também transitar. No entanto, a formação neokantiana de Ortega não permitiu que ultrapassasse a sistematização, ponto em que a discípula superou o mestre. Foi a partir do exílio que o pensamento de Maria Zambrano adquiriu musculatura, tendo como influência Platão, Sêneca, Ortega y Gasset, Nietzsche, Heidegger, Bergson, Spinoza, dentre outros.

Sendo coerente com seu pensamento, não foi sistematizado e apresentado de forma pedagógica em uma única obra, mas se faz presente em toda ela. O objetivo a que se propõe este capítulo é apresentar o conceito, como foi construído e fundamentado, bem como sua importância para que o homem conheça a si mesmo e a circunstância a qual está inserido. É a pedra sobre a qual todo o conjunto da obra de Zambrano está edificado e, por essa razão, de vital importância para que seu pensamento seja estudado. Faz-se necessária, portanto, a apresentação da “Razão Poética” para que os demais capítulos sejam compreendidos.

1.1 Fundamentação básica: a Razão Vital orteguiana

O que se pretende apresentar nas linhas que se seguem são os pontos fundamentais do conceito de “Razão Vital” para a formação da “Razão Poética” de Maria Zambrano, conforme interpretação da filósofa acerca do pensamento do mestre. Portanto, neste subitem não será abordado o conceito de Ortega como um todo, mas somente naquilo que for relevante para o estudo proposto.

O raciovitalismo orteguiano, como o próprio nome indica, fundamenta-se na vida mesma, realidade radical que contém em si outras realidades, as quais

necessitam dela para aparecerem⁴. A realidade radical é a verdadeira realidade, é o que verdadeiramente há, o ser do que há; o resto há só em aparência.⁵ A “Razão Vital” surgiu com a intenção de superar o que Ortega considerava como contradições inerentes tanto ao idealismo como ao realismo no tocante à interpretação da realidade.

A tese realista coloca como realidade o mundo e as coisas como os vemos, afirmando que tudo o que é, em definitivo, é como é a coisa, *res*.⁶ Para o realista o mundo já está pronto, basta descobri-lo, entende-lo em suas leis; é real e indubitável. A realidade são as coisas e seu conjunto de mundo e nela está incluído o homem, que interpreta a si mesmo como coisa do mundo exterior. No entanto, esta realidade somente se afirma quando o homem a está vendo, tocando e pensando como real, ou seja, a segurança da existência da realidade depende do sujeito que pensa essa realidade e a assegura como indubitável. “En suma: la tesis que afirma la realidad del mundo supone la tesis que afirma la realidad del pensamiento (...) Del mundo no ha quedado como últimamente real más que una cosa: el pensamiento”.⁷ Portanto, a tese realista não se sustenta.

Na tese idealista, a realidade é um sujeito que pensa o mundo e as coisas. O mundo não é indubitável; indubitáveis são o sujeito e seus pensamentos e a realidade das coisas só é segura enquanto um sujeito pensante assiste a elas. Para Ortega, a dificuldade do idealismo está em estar seguro de que as coisas são em si como nos aparece, ou seja, como são em nosso pensamento, “ (...) la dificultad específica del idealismo consiste en aclararnos como no siendo la realidad sino pensamiento inespacial, no obstante, hay cosas espaciales, cuerpo, mundo externo”⁸ Como há somente pensamentos, não pode apoiar-se em nada, pois não há nada fora do pensamento. Ao contrário do realismo, o homem não se vê como algo externo que está no mundo, mas é o mundo que está nele e é construído através de seus pensamentos. Enquanto no realismo viver é conformar-se ao mundo, para o idealista não cabe conformar-se com o que há, pois o que há não é realidade.

Para Ortega, a realidade se compõe de mim e das coisas; as coisas não são eu e nem eu sou as coisas: somos mutuamente transcendentais, mas somos ambos

⁴ CARVALHO, *Introdução à Filosofia da Razão Vital de Ortega y Gasset*, p. 75

⁵ ORTEGA Y GASSET, *Unas Lecciones de Metafísica*, p. 180

⁶ De acordo com Ortega, na *res* vão fundidos e confundidos dois significados diferentes: 1) o caráter do que definitivamente existe e 2) o modo de ser peculiar das coisas externas. (Cf. op.cit.)

⁷ *Ibid.*, p. 194

⁸ *Ibid.*, p. 199

imanes a essa coexistência absoluta que é a vida. A vida é realidade radical e a coexistência do sujeito com o mundo: “Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: no somos mutuamente transcendentales, pero ambos somos imanes a esa coexistencia absoluta que es la vida”⁹. A esta interação Ortega denomina “acontecer”, a vida é acontecimento, o que se passa a um eu e seu mundo. O eu e o mundo se manifestam simultaneamente, um não é anterior ao outro, pois constituem partes do processo de conhecimento.¹⁰ “Primeiro descobrimos o outro, um indivíduo semelhante a nós; a partir dele, descobrimos as demais realidades”.¹¹ Passamos pelo contato com o outro antes de atingir o eu e a realidade é a última que aparece.

Tendo a vida como substrato e a razão como sua intérprete e facilitadora o filósofo constrói a “Razão Vital”. Explica Ferrater Mora¹² (1912 – 1991) que este conceito designa o fato de que a razão, longe de ser um reino inteligível na qual a vida participa ou pode participar, é um dos constitutivos da vida, a qual não pode ser entendida sem ela. Portanto, a “Razão Vital” é a vida mesma, no tanto que é capaz de dar conta de si e de suas próprias situações; razão é uma função da vida e não o contrário. “Razão Vital” significa vida como razão e o homem não é um ente dotado de razão, mas sim uma realidade que tem que usar da razão para viver.¹³

A vida é desorientação, não saber o que fazer e é também esforço por orientar-se, por saber o que são as coisas e o homem. Segundo Ortega, eu estou orientado quando possuo um plano que me mostre como me conduzir com ela, o que esta coisa representa em minha vida.

“Esa figura o esquema es el ser de esa cosa. Y como el ser de esa cosa se me enlaza irremisiblemente con el ser de las otras, no logro obtener aquél, no consigo orientarme de un modo radical con respecto a ella si no me he orientado respecto a todas, si no he formado un plano de todo. Ese plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la Metafísica”.¹⁴

A Metafísica é inerente à vida humana, “que es lo que el hombre esta haciendo siempre y que todos sus demás quehaceres son decantaciones y precipitado

⁹ Ibid., p. 160.

¹⁰ CARVALHO, *Introdução à Filosofia da Razão Vital de Ortega y Gasset*, p. 100

¹¹ Ibid., *Idem*, p. 75

¹² MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol. IV, p. 2787

¹³ Ibid., vol. III, p. 2459

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, *Unas Lecciones de Metafísica*, p. 170

de aquel”.¹⁵ Não é uma ciência, mas sim a construção do mundo e construir o mundo com a circunstância¹⁶ é a vida humana. E esta não é ser já que não é, e sim ter que ser, ter que fazer para ser, portanto, ainda não ser. “El hombre hace mundo para salvarse en él, para instalarse en él, el hombre es Metafísica. La Metafísica es una cosa inevitable.”¹⁷

Na obra *Meditaciones del Quijote*, primeira edição em 1914, cuja influencia no pensamento de Zambrano foi notável, Ortega afirmava que a realidade não se mostra totalmente, que existe uma profundidade oculta que é necessária à superfície para que esta exista e se mostre. Exemplifica com a laranja, a qual é vista em sua superfície, mas não em sua totalidade. A profundidade oculta é necessária para que a superfície se mostre e nos faça perceber o que vemos como uma laranja.¹⁸ A partir daí elabora dois conceitos: o de mundo patente e o de “transmundo”. O primeiro significa a parte da realidade que se nos oferece ao simplesmente se abrir os olhos; é o mundo das puras impressões. “Transmundo” ou mundo latente está oculto e sua estrutura demanda esforço e nossa intervenção. O Mundo como o vemos é composto da união do mundo patente com o “transmundo”,¹⁹ ou seja, o Mundo Real é composto de puras impressões acrescidas das estruturas que nosso viver introduz ao interpretá-las (as puras impressões).²⁰

Posteriormente, na obra *El Tema de Nuestro Tiempo*, editada em 1923, Ortega afirma que cada objeto goza de uma espécie de dupla existência. Por um lado é uma estrutura de qualidades reais que podemos perceber, por outro é uma estrutura de valores que só se apresentam à nossa capacidade de estimar.

“Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas – hoy descubrimos en ellas facetas, detalles que ayer no habíamos visto – hay también una experiencia de los valores, un descubrimiento sucesivo de ellos, una mayor fineza en su estimación. Estas dos experiencias – la sensible y la estimativa – avanzan independientemente una de otra. A veces nos es perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales, y, sin embargo, somos ciegos para sus valores.”²¹

¹⁵ Ibid., p. 171

¹⁶ Circunstância é o ambiente físico e social. É o lugar, o tempo, a sociedade em que cada um é lançado desde o nascimento. É imposta, portanto, e, por isso mesmo, fonte de problemas e preocupações.

¹⁷ Ibid., p. 172

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, p. 105

¹⁹ Mundo = mundo patente + mundo latente.

²⁰ Ibid., p. 109

²¹ Id., *El tema de nuestro tiempo*, p. 63

A razão pela qual elevamos à dignidade de principio uma entidade qualquer e que descobrimos nela um valor superior é porque nos parece que vale mais que as outras coisas, assim a preferirmos e fazemos com que estas lhe sejam subordinadas. Junto aos elementos reais que compõem o que um objeto é, possui este uma série de elementos irrealis que constituem o que esse objeto vale.²² Dessa forma, a faculdade “estimativa” que nos faz “ver” os valores é, pois, completamente distinta da perspicácia sensível e intelectual.

No texto “Ni Vitalismo Ni Racionalismo”²³ Ortega apresenta a difícil dialética existente entre o racional e o irracional. Para ele na própria razão existe um abismo de irracionalidade. Parte da análise do Theeteto de Platão, onde o filósofo grego define o conhecimento teórico como “dar razão”. Ortega argumenta que Platão tropeça em uma antinomia da razão, pois se conhecer racionalmente é decompor até alcançar seus elementos ou princípios, isto se constituirá em uma operação formal de análise, de anatomia.

“Al hallarse la mente ante los últimos elementos, no puede seguir su faena resolutive o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional”.²⁴

No primeiro caso, resultaria que conhecer um objeto seria reduzi-lo a elementos incognoscíveis e no segundo a razão estaria em uma zona intermediária entre o conhecimento irracional do composto e um elemento não racional, a intuição. “Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría la *intuición*. En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad”.²⁵ Dessa forma, a racionalidade se fundamentaria em um elemento não racional. “La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad (...) El carácter esencialmente formal y operatorio de la razón transfiere a ésta de modo inexorable a un método intuitivo, opuesto a ella, pero de que ella vive. Razonar es un puro combinar visiones irrazonables”.²⁶

²² Ibid., p. 62

²³ Publicado primeiramente na *Revista de Occidente* em 1924 e posteriormente adicionado como apêndice no livro *El Tema de Nuestro Tiempo*.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, *El Tema de Nuestro Tiempo*, p. 113

²⁵ Ibid., p. 114

²⁶ Ibid., p. 119

Até este ponto Zambrano seguiu o pensamento do mestre. Ambos concordavam que o fundo último do real é sempre irracional e a única forma de acesso a esse fundo é através da intuição. A cisão ocorreu porque Ortega insistia que o conhecimento intuitivo devia estar acompanhado por um sistema conceitual e que a metáfora²⁷ somente constitui “um passo prévio a la elaboración de nuevos conceptos capaces de apresar la vida”.²⁸

“Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza y dónde acaba una cosa: es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre la manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras las fija y nos las entregan prisioneras. (...) De suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico, donde se alude a coger, apresar – el concepto será el verdadero instrumento u órgano (sic) de la percepción y apresamiento de las cosas”.²⁹

Para Zambrano era necesario mais do que uma reforma do entendimento e “había que postular una nueva forma de razón que superara las antinomias de *logos* y fuera capaz de enfrentarse al fondo irracional de lo real, a ‘lo otro’, como lo denomina la autora, a esa experiencia primigenia dada en la intuición que acontece fuera del *logos* discursivo”.³⁰ É conhecido o teor de uma carta que enviou em sete de novembro de 1944, do exílio em Havana, ao escritor galego Rafael Dieste, na qual Zambrano manifesta sua diferença com o pensamento do mestre:

“Hace ya años, en la guerra, sentí que no eran nuevos principios, ni una reforma de la Razón, como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener, muchas formas, será la misma en géneros diferentes”.³¹

No último período na Espanha, anterior ao exílio,³² Zambrano apresenta ao seu mestre o manuscrito de um artigo intitulado *Hacia um Saber sobre el Alma*³³ objetivando sua publicação na *Revista del Occidente*.³⁴

²⁷ A metáfora e sua importância para a Razão Poética será analisada com mais detalhes no item 1.3 deste capítulo

²⁸ BLESÁ, Mercedes. *Zambrano: más allá de la razón vital*. *Revista de Occidente* n. 276, maio/2004 p. 84

²⁹ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, p. 152

³⁰ BLESÁ, *Zambrano: más allá de la razón vital*, p. 86

³¹ *Boletín Galego de Literatura* 5. Universidad de Santiago de Compostela (1991), p. 102

³² Zambrano deixou a Espanha em 25/janeiro/1939 e somente retornou em 20/novembro/1984

³³ Este artigo posteriormente foi o título de um livro publicado em Buenos Aires em 1950, que possui textos escritos no período de 1933 a 1944

³⁴ Revista editada por Ortega

“Hacia un Saber sobre el Alma venía ya de España, fue el segundo ensayo publicado en la misma revista por Don José Ortega y Gasset, el que ocasionó mis llantos y lágrimas, y el que saliera de mi entrevista con él llorando a lágrima viva por la Gran Vía, diciéndome yo ‘no saben que Don José ha muerto’ y lo que había muerto era mi total discipulado con él. Lo que yo creía expresión de la razón vital le irritó profundamente: ‘No hemos llegado todavía aquí y usted de un salto, se planta más allá’ me dijo, publicándolo. (...) Pero en mí no estaba todavía claro que yo buscara otra razón, además de la vital. Por lo visto para él lo estuvo. Me acusó de no tener objetividad.”³⁵

Ortega estudou em Marburg (1904 – 1908), Alemanha, onde o neokantismo atingia seu ápice no início do século XX, tendo como mestres Hermann Cohen e Paul Nathorp. “En él, la filosofía bebida en Alemania en fuentes neokantianas, ha sido asimilada, viva y actuante, a su vigorosísimo pensamiento”.³⁶ Isso significa que, mesmo combatendo o idealismo, não ficou refratário ao pensamento neokantiano naquilo que era mais caro à Zambrano e que ficou patente quando da ruptura com a discípula. Apesar de tudo, Ortega autoriza a publicação do artigo no nr. 138 da Revista, em 1934, mas o rompimento da relação mestre/discípula foi irreversível. Zambrano demonstra isso no fato de, ao deixar sua casa em Madri rumo ao exílio, ter conscientemente deixado para trás também seus apontamentos das aulas de Ortega.

No entanto, em um artigo publicado em 1949 na revista *Asomante* em Porto Rico³⁷ intitulado “Ortega y Gasset, filósofo español”, mostra que, mesmo após passados mais de dez anos, ainda permanece sua antiga crença de que a “Razão Poética” seria um alargamento, uma adição à “Razão Vital”.

“Y el que haya surgido ante algunos filósofos el discípulo que, al pensar sus pensamientos, los que correspondían a la autenticidad de su vida, haya llevado a su término algunos pensamientos del maestro, que pueden ser, desde los más fundamentales, hasta alguna sugerencia marginal, alguna palabra dejada caer más allá de lo importante, como ‘por añadidura’. Si conociéramos de verdad la historia del pensamiento, quizá veríamos el origen de algunas teorías fundamentales de algún pensamiento dado ‘por añadidura’ de un maestro genial, de esos cuya riqueza desborda del siempre pequeño vaso de una vida humana.”³⁸

É inegável a relevância que foi para a “Razão Poética” o raciovitalismo orteguiano. Através dele foi admitida uma outra categoria para o conhecimento do

³⁵ ZAMBRANO, *Para entender la obra de María Zambrano. Revista Aurora, Papeles del “Seminario María Zambrano”*. N°11, p. 139. Barcelona. Universidad de Barcelona: 2010.

³⁶ Id., *Pensamiento y Poesía en la Vida Española*, p. 140

³⁷ Publicado posteriormente no livro *España, Sueño y Verdad* em 1994.

³⁸ ZAMBRANO, *Escritos sobre Ortega*, p. 89

real: a intuição, que é tão inerente ao homem quanto as categorias do conhecimento mencionadas desde Aristóteles. O conceito zambrano será analisado mais detalhadamente no subitem três do presente capítulo. Mas a Razão Poética também bebe no que Zambrano chamou de “realismo espanhol”. Esse é o tema do próximo subitem.

1.2 Fundamentação complementar: o “realismo espanhol”

Neste estudo, o termo “realismo espanhol” está grafado entre aspas com o intuito de designar a forma singular e especial que Maria Zambrano entende e utiliza o termo na construção de sua Razão Poética, completamente diferente do conceito usualmente aceito. Conforme ensina a Prof. Mercedes Gómez Bleza³⁹, esse termo originalmente foi utilizado na França e Inglaterra em meados do século XIX para designar “toda una corriente literária que atribuye a la novela el arte de copiar la realidad tal y como es”. Este conceito de novela e arte como mimese do real logo se estenderá a toda Europa graças ao “‘Pavillon du Realisme’ y el manifiesto de Coubert, la revista *Réalisme* de Durant y el ensayo del mismo título de Champfleury, junto a la publicación, seguida de un proceso judicial, de la obra de Flaubert *Madame Bovary*”.⁴⁰ Dessa forma, a literatura e a arte outorgam ao artista/escritor a capacidade de observar e reproduzir fielmente os acontecimentos da vida.

Na Espanha o termo “realismo” não se limitou a uma época determinada (segunda metade do século XIX) e nem a um gênero literário determinado (novela), “sino que se hace extensible a toda la tradición cultural española y a todos los géneros cultivados en ella para explicar la cosmovisión propia del arte y el pensamiento español”.⁴¹ Enraizando o pensamento nestes parâmetros que Zambrano complementa a fundamentação da Razão Poética, o que faz necessária, portanto, uma análise mais profunda do que a filósofa entende por este termo.

³⁹ ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 52

⁴⁰ *Ibid.*, p. 53

⁴¹ *Ibid.*

Conforme Zambrano, o saber filosófico do qual “todos os homens tem desejo natural”⁴² levou à forma fechada e sistemática da filosofia e, conseqüentemente, à soberba da razão.

“La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, es soberbia del hombre, que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree que lo tiene ya desde el comienzo. No cree estar en un todo, sino poseerlo totalmente”.⁴³

O idealismo, em seu afã de pureza, se esquivou da imediatez da vida e substituiu a realidade quase em absoluto pela ideia, “el afán de substituir la cambiante y dramática realidad por la idea, igual siempre a si misma.”⁴⁴ No entanto, o idealismo não fixou raízes na Espanha, o que Zambrano atribui ao fato de que o povo espanhol não permitiu que a realidade viva fosse superada por ideias mais ou menos puras e permanentes. “El español, tal vez por un amor excesivo, por una adhesión fidelísima a la realidad que le rodea, se ha negado persistentemente a elaborar teorías sobre ella, a dejársela suplantar por los conceptos, como ha hecho el europeo”⁴⁵. Não se trata de poder de construção, de congregar materiais e submetê-los à violência de uma ordem, mas simplesmente que tanto a violência quanto a ordem não foram aplicadas no terreno do pensamento. Somente no que tange ao saber a Espanha renunciou ou não teve o ímpeto de construir grandes conjuntos submetidos à unidade. “Podríamos decir que en cuanto al pensamiento fuimos anárquicos, si por anárquico se entiende simplemente lo que la palabra manifiesta: sin poder; sin sometimiento.”⁴⁶

A origem da filosofia está na admiração “segun textos muy venerable nos dicen”⁴⁷, pero está también la violencia, según otros, no menos venerables⁴⁸ nos

⁴² Ibid., p. 119. Zambrano faz alusão à *Metafísica* I, de Aristóteles

⁴³ Ibid., p. 109

⁴⁴ ZAMBRANO, *Los intelectuales em el drama de España*, p. 184

⁴⁵ Ibid., p. 185

⁴⁶ ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 120

⁴⁷ Zambrano novamente se refere à *Metafísica*. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro I, 982b1.10: “É por força de seu maravilhamento que os seres humanos começam agora a filosofar e, originalmente, começaram a filosofar (...)” e também em 983a1.15: “Todos começam – como dissemos – maravilhando-se pelas coisas serem como são (...)”.

⁴⁸ Refere-se à *Republica* de Platão, especificamente à “Alegoria da Caverna”, Livro VII, onde o filósofo aborda a questão da violência do conhecimento.

aseguran”.⁴⁹ A Filosofia, portanto, é filha de dois contrários: da admiração e da violência.

“La primera nos mantiene apegados a las cosas, a las criaturas, sin podernos desprender de ellas, en un éxtasis en que la vida queda suspensa y encantada. De ella sola no podría derivar algo tan viril y activo, como el pensamiento inquiridor, como el pensamiento desvelador. Hace falta que intervenga alguien más: la violencia, para que surja algo que se atreva a levantar y rasgar los velos en que aparecen encubiertas las cosas. ¿Y de dónde nace esa violencia? ¿Qué quiere esa violencia? Lo hemos dicho: quiere. La violencia quiere, mientras la admiración no quiere nada. A ésta le es ajeno perfectamente, el querer, le es ajeno y hasta enemigo todo lo que no sea proseguir su inextinguible pasmo extático. Y sin embargo, la violencia viene a romperla y rompiéndola en vez de destruir el hace nacer algo nuevo, un hijo de ambas: el pensamiento, el incansable pensamiento filosófico”.⁵⁰

O caminho natural que se seguiu foi o da sistematização do pensamento, o que, no entanto, não aconteceu com a Espanha, pois como já mostrado anteriormente a origem de seu pensamento não está na violência, mas acima de tudo calcada na admiração. “Desposeídos, pues, de la violencia en el origen de nuestro pensamiento, ello explicaría, por el pronto, no la existencia del pensamiento, puesto que de la otra raíz: la admiración, no puede únicamente surgir (...)”.⁵¹ A admiração é responsável pelo “realismo” e “materialismo” espanhóis, querendo com eles designar algo bem diferente dos demais realismos e materialismos que circularam no âmbito da cultura europeia.

Pensamiento desarraigado de la violencia y, por tanto, del querer, pensamiento no complicado con ningún querer ajeno, en la medida que esto sea posible, pensamiento no absoluto, no unitario; libre, disperso. Su forma no es el sistema; no se ofrece en principio nombrándose a sí mismo, estableciéndose a sí mismo, sino a través de otras cosas, envuelto en otras formas. La necesidad ineludible de saber que tiene todo hombre y todo pueblo sobre las cosas que más le importan, se ha satisfecho en España en formas diríamos “sacramentales” con la novela y su género máximo, la *poesía*. Novela y poesía funcionan sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado. Visto el pensamiento español, presenta graves cuestiones en esta su forma de existencia, vagabunda y anárquica.⁵²

⁴⁹ ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 120

⁵⁰ *Ibid.*, p. 121

⁵¹ *Ibid.*, p. 122

⁵² *Ibid.*, p. 123

“El conocimiento es cuestión de voluntad, y esto es una verdad evidente con solo mirar a la filosofía europea”.⁵³ A vontade é, por sua vez, representada pela violência. Vale notar que o conhecimento não brota de forma independente de suas puras e distantes fontes, nasce enlaçado ao afazer (quehacer) da vida, sem fazer escolhas, corre indiferente por tudo aquilo que se apresenta; “la pura admiración, el *zaumasein*⁵⁴, brota ante cualquier cosa”.⁵⁵ Isso significa que a admiração não estabelece diferença entre as coisas, se expressa de modo igualitário ante tudo.

O “realismo espanhol”, portanto, é desligado da vontade representada pela violência, apetite de poder e será, ante tudo, “un estilo de ver la vida y en consecuencia, de vivirla; una manera de estar plantado em la existencia. (...) El realismo, nuestro realismo insobornable, piedra de toque de toda autenticidad española, no se condensa em ninguna fórmula, no es una teoría”.⁵⁶ Zambrano coloca o “realismo espanhol” como *o outro* em relação ao idealismo europeu. “Al revés; lo hemos visto surgir como ‘lo otro’ que lo llamado teoría, como lo diferente e irreductible a sistema. Intentar sistematizarlo sería hacerle traición, sería suplantarle por una yerta máscara; sería traer en vez de la viva sustancia, su hueco molde”.⁵⁷ Por esta razão, nem mesmo o pensamento de Zambrano, tomado em âmbito geral, foi por ela sistematizado, embora alguns comentadores tentem afirmar o contrário e estabelecer algum tipo de fio condutor.⁵⁸ No entanto, nota-se que no tocante à Razão Poética houve como que uma construção paulatina iniciada quando de suas aulas com Miguel de Unamuno (1864 – 1936) e José Ortega y Gasset, período anterior à guerra civil, que só tomou corpo após o fechamento dos textos para a obra *El Hombre y lo Divino*, conforme se quer demonstrar neste primeiro capítulo. As obras editadas posteriormente já utilizam o conceito, o que se faz supor que o mesmo estava consolidado no pensamento da filósofa.

Uma outra característica apontada por María para o “realismo espanhol” é o predomínio do espontâneo, do imediato. Mostra o homem espanhol como voltado à vida como ela se apresenta; nenhuma ideia “no le quede desplegada, ninguna que pueda contenerlo en certa emplitud y lo represente dignamente. El universo entero

⁵³ Ibid., p. 125

⁵⁴ Thaumatein (Thaumazein) = admiração

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 130

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ver a Introdução do livro de BUNDGARD, Ana. *Mas allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2000.

está em él”.⁵⁹ É a imagem de um homem que não renuncia e não se desprende de nada, comparada a uma pedra saída da criação: nenhuma subtração, nenhum polimento. Enfim, um homem que não renuncia a nada e a tudo acolhe.

O “realismo”, portanto, é uma forma de conhecimento porque é uma forma de tratar com as coisas, de estar ante o mundo, uma maneira de observar o mundo admirando-se sem pretender reduzi-lo a nenhum sistema. “El realismo español no es otra cosa como conocimiento que un estar enamorado del mundo, prendido de él, sin poderse desligar, por tanto”.⁶⁰ Como enamorado do mundo, em um primeiro momento, não se desejará separar-se dele, tão pouco erguer barreiras que lhes separem ou mesmo estabelecer distinções que os diferenciem. No entanto, haverá o momento em que se toma consciência da impossibilidade de se viver embebido em puro arrebatamento e então surgirá o problema de sua relação com essa realidade. Não pode liberar-se dela e terá que tê-la de uma outra maneira. Zambrano aponta que talvez seja esta a raiz da mística espanhola, tão diferente da mística alemã.

A mística alemã parte da solidão absoluta frente à “tirânica vontade divina” e assenta-se no esforço de consolidar a existência.

“(…) es mística de naufragos, de agonizantes que se agarran a la indiscifrable potencia de Dios; en esta mística no aparece como en la nuestra la misericordia; ni tampoco la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz. Ni la carne, con su palpitar la materia misma de las cosas consideradas maternalmente como en Santa Teresa. El místico norteño es un hombre solo, que en su absoluta soledad no es ni padre ni hijo, ni tal vez hermano, está más acerca de la angustiosa filosofía idealista que tiene en ello con toda seguridad, su raíz”.⁶¹

Segundo Zambrano, na Espanha, nem mesmo o místico quer se desprender da realidade, da realidade que é natureza, da natureza que são as criaturas e as coisas. Esse apego à realidade torna impossíveis a sistematização, a quase abstração e a quase objetividade. O fato de o “realismo espanhol” não querer contradizer a realidade o tornou um saber popular e, ao mesmo tempo, reduziu a distância entre este e o saber culto. “Nada menos escolástico ni académico que este nuestro realismo que parece ser la forma de conocimiento en que el hombre ingenuo

⁵⁹ ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 132

⁶⁰ *Ibid.*, p. 135

⁶¹ *Ibid.*, p. 136

plantado en la realidad sin volverse un solo instante de espaldas a ella, adopta. Es así, su creación.”⁶²

Dentro da generalidade do “realismo espanhol” ao abarcar o entendimento, existe algo que é mais específico e delimitador: o “materialismo espanhol”, que vem a ser uma metafísica, uma condensação formulada de tudo o que o “realismo” implica. É a consagração da matéria, um fanatismo visual e tátil, onde as coisas adquirem um sentido e um significado preponderantes.

“Es la consagración de la materia, su exaltación, su apoteosis; es un fanatismo de lo material, de lo táctil y de lo visual sobre todo, fanatismo (...), pues no se ha dicho o que este materialismo español conciba la materia como algo estático, inerte y opaco, sino que la materia de la cual más que una teoría es un culto, una tenaz adoración, es materia sagrada, es decir, materia cargada de energía creadora, materia que se reparte en todo y todo lo identifica, que todo lo funde y transfunde. Es el vehículo y la unión: la comunión asequible y concentrada por la cual todo va a todos”.⁶³

Diante da matéria é impossível adotar uma postura contemplativa, torna-se imperativo se relacionar com ela. Zambrano compara essa relação com o adentrar-se a luz, onde segue-se mantendo quem é, mas não se fica imune à transformações. Isso significa que é impossível uma contemplação desinteressada, que não modifique a condição de quem contempla. A filósofa aponta que dentro do catolicismo este materialismo toma caracteres de mística sensualidade, de uma transfusão de céu e terra, em que na terra foram transpostos todos os valores celestiais e ao céu ascenderam todos os gozos terrenos.

Todo esse “materialismo” se reflete na literatura e na pintura espanholas, ressaltando a natureza de forma não panteísta, pois ela não é o ponto central daquele, papel reservado às coisas. “(...) entonces se muestra que con cosas, con nada más que cosas, brilla un universo en el que hay la huella del hombre, huella que es posible por esta cercanía o entrañamiento en que el hombre ha vivido con ellas”.

Outra característica do “realismo espanhol” é a estrutura íntima da vida, que carrega seu próprio ritmo. Devido ao seu apego à realidade em toda sua plenitude, não pode possuir o racionalismo essencial que nasce na Grécia e que logo conforma a vida europeia na busca da verdade na razão e na ordem do conhecimento, bem

⁶² Ibid., p. 138

⁶³ Ibid., p. 142

como na firme crença de que o mundo e a realidade são, em última instância, racionais. A vida espanhola, ao contrário, não reduz a realidade a nada, vive em meio a ela com toda sua instabilidade e nutre-lhe um sentimento fundamental: a melancolia. “No es la melancolía un problema sino una forma de sentir la vida, de sentirla ante todo como tempo irreversible; es sentir cada uno de los momentos de que el tempo está compuesto”.⁶⁴ A vida é sentida como temporalidade, por onde o tempo flui de forma compacta e desemboca na morte e, por esta razão, só existem duas maneiras de esgotar a vida: se entregar ao momento gozando-o plenamente ou recolher a vida em sua totalidade, “dejar pasar los momentos en su diversidad en espera de recogerlos todos cuando ya no pasen, cuando ya no se nos vayan de entre las manos como el agua entre un cesto de juncos; tal el místico”. O poeta fica entre ambas opções, sem renunciar a cada um dos instantes que passam e nem tão pouco à totalidade deles, mas também não quer deixar de degustá-los um a um e nem também deixar a ânsia amorosa que pede a eternidade.

A última característica do “realismo espanhol” apontada é aquela para a qual converge todo o conhecimento, todo o realismo e todo o materialismo espanhóis: razão ou conhecimento poético.

Em um extremo da cultura clássica está a Filosofia, um conhecimento metódico que se esforça por separar as coisas das aparências que encobrem o mundo em prol de se encontrar a verdade e que sistematizou-se na tentativa de abarcar a totalidade do mundo e possuir a infinita multiplicidade das coisas. Em outro extremo ficou a pura poesia em seu aspecto inebriante e seu legítimo representante, o puro poeta. Este se abre a todas as coisas, se oferece integralmente sem mostrar resistência a nada, permanecendo vazio e manso para que todas as coisas encontrem nele seu lugar. O puro poeta a tudo acolhe e não existe sem as coisas dentro de si, as quais acabam por preenchê-lo tão completamente que não sobra distancia suficiente para poder expressá-las, além do que não pode fazê-lo por não ter nada seu. Toda expressão necessita de certa violência, da afirmação da existência de quem a mostra.

Dos extremos já foi falado o bastante, resta abordar quem está entre eles: o conhecimento poético espanhol. Aristóteles nos ensinou que a sabedoria está na mediania. “A virtude é, então, uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a

⁶⁴ Ibid., p. 147

nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria”.⁶⁵

O conhecimento poético espanhol não se divide em sistemas racionais, tão pouco perde sua identidade como o poeta; é um conhecimento que não se separa da realidade e do homem e nem divide a sociedade em minorias e massa. Significa equilíbrio individual e coletivo, pois pelo conhecimento poético o homem jamais se separa do universo e, conservando intacta sua intimidade, participa de tudo, é membro do universo, da natureza, do humano, daquilo que há entre o humano e além dele.⁶⁶

“En realidad, el español solamente es capaz de encontrar su equilibrio de conservar la fluidez de su vida por la poesía, por el conocimiento poético de las cosas y los sucesos que le incorporan a la marcha del tiempo. Si se hace racionalista se encierra, pierde su fluidez y se hace absolutista, reaccionario, enemigo de la esperanza”.⁶⁷

Conhecimento do homem que, vaticina Zambrano, não será senão o movimento de reintegração, de restauração da unidade humana há muito perdida na cultura europeia. Por isso mesmo a razão é o fiel da balança que mantém o equilíbrio entre o homem, a realidade e a relação entre ambos.

Em suma, o “realismo espanhol” conforme apresentado pela filósofa se deve à incapacidade de sistematização de seu conhecimento, à espontaneidade e imediatez do povo espanhol, ao seu “materialismo” singular, à forma de trato em relação à temporalidade e ao conhecimento poético.

1.3 Filosofia e Poesia: a Razão Poética

Para se empreender o estudo da Razão Poética nos moldes pretendidos pelo presente estudo, faz-se necessário um trabalho arqueológico em busca da fagulha que lhe deu origem e o impulso para que Zambrano fosse paulatinamente construindo o conceito sem, contudo, cometer o erro crasso de tentar sistematizá-lo. Do contrário, além de cair na incoerência em relação aos princípios básicos, isto é, seu caráter não sistemático, perde-se aquilo que tem de essencial para a sua própria

⁶⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco, Livro II, 1107a1*, p. 77

⁶⁶ ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 159

⁶⁷ *Ibid.*, p. 158

compreensão: a realidade abarcada em sua totalidade. Conforme já relatado no subitem 1.1 do presente capítulo, foi no texto *Hacia un saber sobre el alma*, escrito em 1934, que surgiram as primeiras pinceladas acerca do conceito de Razão Poética, texto este motivo do rompimento de seu discipulado. No texto em questão, a filósofa mostra que há duas formas de se reagir diante daqueles pensamentos que são pedaços de outro pensamento mais radical, ou seja, daqueles que se originam de pensamentos já formulados, mas que, todavia, ainda são desconhecidos: uma é permanecer insensível diante da verdade a que apontam; outra é perceber, ato este realizado por uma sensibilidade nascida da necessidade que temos dessa verdade que está aí embora não possa ser encontrada, e ser instigado a buscá-la. “Es el conocimiento que da la sed para pegarnos a la roca bajo la cual mana el agua, sin poder deshacerla para que salga a la superficie”.⁶⁸ A Razão, tomando-se como um caminho, como um instrumento técnico, ordena os pensamentos e mostra a direção, agindo sobre o que se apresenta externamente ao homem. Mas, apesar de todo esse arcabouço a verdade não pode ser encontrada, falta saber sobre a alma, uma ordem do interior. Zambrano foi leitora de Max Scheler (1874 – 1928), cujas obras *Ordo Amoris e Morte e Sobrevivência* a influenciaram acerca dessa necessidade da alma, da interioridade.

“Su planteamiento arranca de Pascal y de Spinoza por un lado; de Nietzsche, por otro. De Pascal, el Pascal de la frase repetida y aprovechada hasta para hacerle decir lo contrario: ‘Hay razones del corazón que la razón no conoce’, el Spinoza del *Amor Dei intellectualis(sic)*⁶⁹ y el Nietzsche que pedía un más allá del hombre⁷⁰. Y como eje de todo, la idea cristiana del hombre como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor”.⁷¹

Max Scheler reclama por uma ordem do coração, uma ordem da alma desconhecida pelo racionalismo, segundo Zambrano.

“Encontro-me num mundo incomensurável de objetos sensíveis e espirituais que põem em movimento incessante o meu coração e as minhas paixões. Sei que tanto os objetos que chego a conhecer pela percepção e pelo pensamento como tudo o que quero, escolho, faço, empreendo e realizo dependem do jogo deste movimento do meu coração. Daqui se segue, para mim, que toda a espécie de autenticidade,

⁶⁸ ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, p.15

⁶⁹ Spinoza foi tema da tese doutoral de Zambrano, a qual será abordada ainda neste subitem

⁷⁰ Nietzsche foi um filósofo importante para Zambrano, ao qual dedicou um capítulo no livro *El Hombre y lo Divino* e também na obra *Hacia un saber sobre el Alma*. O filósofo alemão será tema do capítulo 4 deste estudo.

⁷¹ ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 16

de falsidade e de ilusão da minha vida e dos meus impulsos depende de se existe uma *ordem objetivamente justa* das incitações do meu amor e do meu ódio, da minha inclinação e da aversão, do meu múltiplo interesse pelas coisas deste mundo, e se me é possível imprimir no ânimo este *ordo amoris*.⁷²

Ressalta-se que desde a conscientização da Filosofia acerca do homem como ser pensante esta se preocupou somente com o pensamento, o que não impediu Descartes de escrever um tratado sobre as paixões e Spinoza uma *Ética* “donde la psicología es metafísica aún; es Metafísica, porque el estudio y clasificación naturalista de las pasiones iban dirigidas hacia un saber superior sobre el hombre y su vida.”⁷³ Ainda, tanto Leibniz quanto Hume e Locke tratam acerca do entendimento humano e Kant transforma em ética a sua filosofia da razão e da pessoa. A alma ficou renegada como um resto, pois de um lado a razão iluminava a natureza e de outro fundava o caráter transcendente do homem, seu ser e sua liberdade. “Por entre la naturaleza y el yo del idealismo, quedaba ese trozo del cosmos en el hombre que se ha llamado *alma*.”⁷⁴

Da natureza, das coisas como limites o homem veio a saber, mas somente dentro daquele propiciado pela razão que domina e daquele outro, um saber poético, do cosmos, da natureza como não dominável ficou ignorante. Zambrano aponta que o mais curioso é que, ao mesmo tempo em que o homem do século XIX avançava sobre a natureza dominando-a, vivia em uma consciência romântica em relação ao irresistível dela. “El hombre romántico que con su razón va sometiendo las fuerzas de la naturaleza como jamás se había hecho, habla poéticamente de la naturaleza com terror, casi con espanto”.⁷⁵ Para Zambrano, a natureza era para esse homem romântico somente espelho a partir de onde podia ver refletida sua alma, sobre a qual a razão aplicada à ciência nada lhe dizia; “su alma, encargada al conocimiento de su naciente ciencia llamada Psicología ‘independizada de la Metafísica’.”⁷⁶ A alma do romântico idealista buscava a si mesma na poesia, na expressão poética e, com o sentimento de alma incompreendida, se dirigia para uma irresistível força de compensação para essa natureza inabarcável por ele. Os fenômenos naturais podiam

⁷² SCHELER, Max. *Ordo Amoris* Tradução de Artur Morão. http://lehinrichsen.pro.br/arquivos/scheler_ordo_amoris.pdf . Acessado em 06/02/2012, p.1

⁷³ ZAMBRANO, *Hacia um saber sobre el Alma*, p.16

⁷⁴ *Ibid.*, p. 17

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18

⁷⁶ *Ibid.*

ser reduzidos a fórmulas matemáticas, mas dessas fórmulas transcendem algo inominável, irredutível, que deixa o homem assombrado diante do mistério de sua presença e sua impressionante beleza. Portanto, duas razões concomitantes: a natureza no que tem de irredutível a fórmulas matemáticas e a alma humana no que tem de estranha às luzes da razão.⁷⁷

O que seria alma para Zambrano? Para ela o “eu” está rodeado de capas concêntricas cada vez mais distantes e estranhas; desde dentro de si mesmo até atingir o que já não é mais o homem. “Entre el yo y el fuera de la naturaleza se interpone lo que llamamos alma.”⁷⁸ Através da natureza pelos românticos e através dos cultos e oráculos pelas religiões gregas, a alma buscou-se a si mesma. A alma retratada neste ensaio *Hacia un saber sobre el Alma*, já era um primeiro esboço do que mais tarde se transformou em Razão Poética.

“Según distintos momentos de la Historia, el alma se ha enlazado preferentemente con una zona del universo y ha estado relacionada con las otras cosas que en el hombre no son alma. Atrayente sería ir descubriendo el alma bajo aquellas formas en que ella sola ha ido a buscar su expresión, dejando aparte por el momento lo que ha dicho el intelecto acerca del alma que cae bajo él. Descubrir esas razones del corazón, que el corazón mismo ha encontrado, aprovechando su soledad y abandono”.⁷⁹

Aquilo que ela acreditava ser a vida mesmo do homem, o seu diálogo com a realidade de dentro de si com o fora de si, por isso mesmo “Razão Vital”, foi percebida por Ortega como um ultrapassar dos limites dos conceitos racionais, porque neste artigo a discípula não permitiu que a alma se submetesse ao intelecto, ao contrário, a fez tomar parte da empreitada da apreensão da realidade como um todo. Em sua condição de órfã intelectual, pode partir em busca dessa nova forma de amplitude do conhecimento e mostrar que o que postulava também “tem razão, que a própria razão não conhece.”⁸⁰

Em uma famosa entrevista dada em 1986 a Antonio Colinas (1946-), poeta e ensaísta espanhol, a filósofa mostra que o conceito de Razão Poética lhe permaneceu sempre atual após o fatídico ensaio de 1934.

⁷⁷ Ibid., p. 19

⁷⁸ Ibid., p. 25

⁷⁹ Ibid., p. 26

⁸⁰ Paródia da mestranda à frase famosa, frequentemente mal empregada, de Pascal: “O coração tem suas razões, que a razão não conhece: percebe-se isso em mil coisas”. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Coleção Os Pensadores, vol.XVI. São Paulo, Abril Cultural: 1973

“La cosa comenzó hace ya muchos años. Mi razón vital de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo *Hacia un saber sobre el alma*, libro que se va a reeditar. Creía, entonces, estar haciendo *razón vital* y lo que estaba haciendo era *razón poética*. Y tardé a encontrar su nombre. Lo encontré precisamente en *Hacia un saber sobre el alma*, pero sin tener todavía mucha conciencia de ello”.⁸¹

Neste ensaio o conceito foi tomando forma, porém somente em 1937 ele foi usado pela primeira vez, como esclarece em uma entrevista dada em 1988 à repórter Pilar Trenas no programa “Muy Personal” da Televisão Espanhola. “La expresión ‘razón poética’ figura en uno de mis primeros ensayos, publicados, fíjese, en *Hora de España*, a propósito de la ‘guerra’, la guerra entre comillas, un libro de Antonio Machado que él me dijo que eran unos articulejos, unos articulillos sin unidad. Empleo ahí la razón poética”.⁸² O artigo em questão é um comentário acerca do texto “A Guerra” do poeta Antonio Machado (1875-1939), quem muito influenciou o pensamento da filósofa espanhola na construção de seu conceito. Para ele, “ el pensamiento científico, descualificador, desubjetivador, anula la heterogeneidad del ser, es decir, la realidad inmediata, sensible, que el poeta ama y de la que no puede ni quiere desprenderse. El pensar poético se da entre realidades, no entre sombras; entre intuiciones, no entre conceptos. El concepto se obtiene a fuerza de negaciones, y el poeta no renuncia a nada ni pretende degradar ninguna apariencia”.⁸³

Para Zambrano, da mesma forma que Machado, poesia e razão unidas são necessárias para que ocorra a total apreensão da realidade. “Poesía y razón se completan y requieren una a otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser”⁸⁴. São palavras de Machado que Maria completa: “Razón poética, de honda raíz de amor. (...) razón poética, razón de amor reintegradora de la rica sustancia del mundo”⁸⁵. Portanto, o que a Razão Poética visa é a união da razão, atuando como caminho norteador, com a poesia em sua abertura para a intuição. Essa proposta a filósofa espanhola mostra logo no início do texto *Hacia un saber sobre el alma*, quando apresenta a característica da Filosofia e da Paixão; a primeira como “Ciência das Ciências”, o pensamento em sua maior pureza a lançar

⁸¹ COLINAS, A. *El sentido primero de la palabra poética*. Madri, Siruela: 2008, p. 363

⁸² Entrevista acessada em 08/02/2011 através do link

http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/M_Zambrano.htm

⁸³ ZAMBRANO, M. *Hora de España*. Tomo III. Nr. XI-XV. Nov. Dez./1937. Também citado na obra *Los intelectuales en el drama de España*, p. 177

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

sua luz sobre as Ciências, cuja força pode ser destruidora e a Paixão como impulso, ímpeto, que afugenta a verdade. No entanto, a paixão e a razão unidas, a razão disparando-se com um ímpeto apaixonado para frear no ponto certo, podem alcançar a verdade desnuda.⁸⁶ Dessa forma, a mediania virtuosa estaria preservada.

Para uma análise mais detalhada do conceito é necessário resumir o essencial do que foi exposto desde o início do capítulo. A Razão Poética:

- a. Tem como fundamentação básica o raciovitalismo orteguiano, quando afirma que existe uma profundidade oculta da realidade (“trasmundo”) que não pode ser considerada irracional, mas que somente pode ser abarcada pela intuição, cuja experiência acontece fora do jogo discursivo.
- b. Tem como fundamentação complementar o “realismo espanhol”, cuja forma de expressão não é o sistema, mas sim a poesia ou a novela, pois está desligado da violência filosófica, mas é íntimo da vida cotidiana, do “quehacer”. É através de seu lado “materialista” que permanece conectado à realidade e ao sentido de fluxo temporal como começo e fim de uma existência real. Por isso mesmo, não se deixa perder no arrebatamento poético e se utiliza da razão como balizamento da apreensão da realidade.
- c. É um conceito ligado à vida mesmo do ser humano, que coloca a razão e a intuição como ingredientes para se abarcar a realidade em sua totalidade, como que enxergar a laranja por dentro e por fora, ao mesmo tempo.

Vistos os fundamentos básicos, agora pode se voltar ao estudo do conceito para entender como foi construído por Zambrano, embora esta não tenha apresentado uma definição final, mas sim em forma de “gotas de azeite” a perpassar por toda sua obra.

Reportando à entrevista dada a Antonio Colinas, a filósofa mostra que se inspirou em Heráclito (535 – 475 a.C): “esa razón poética – aunque no tuviera consciencia de ella – aleteaba en mí, germinaba en mí. No podía evitarla, aunque

⁸⁶ ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 14

quisiera. Era la razón que germina; una razón que no era nueva, pues ya aparece antes de Heráclito. No ya como medida, sino como fuego, como nacimiento: la razón naciente, la *aurora*”.⁸⁷ Vale lembrar que a filósofa espanhola frequentou várias classes de Metafísica em seu curso de Filosofia na Universidade de Madrid, chegando a ser professora desta matéria nesta Universidade e em várias outras quando de seu exílio.

O fragmento de Heráclito a que Zambrano se refere é o XXXVII (D.30, M.51) Clemente de Alexandria, *Tapeçarias* V.103.6:

A ordem, a mesma para todos, nenhum deus ou homem a fez, mas ela sempre foi, é e será: fogo eterno, aceso com medida e com medida apagado.⁸⁸

O filósofo Heráclito, conhecido por seu pensamento obscuro, possibilita uma série de interpretações de seus fragmentos, os quais, por sua vez, só chegaram até nós por citações nos escritos de diversos outros filósofos, principalmente os estoicos, considerados os que mais lhes foram fiéis. O professor Charles Kahn (1952 -), Universidade da Pensilvânia, cujo estudo e tradução dos fragmentos se baseia neste subitem, explica de forma clara a questão envolvida na interpretação dos fragmentos heraclitianos.

“Como bons estudiosos do mundo clássico, somos também seres históricos informados de uma perspectiva determinada, o que nos torna capazes de ver apenas aquilo que é visível a partir do ponto em que nos situamos. (...) Para aqueles dentre nós que escrevem na segunda metade do século XX, a atmosfera intelectual já é outra, mais ampliada, de modo que, naquilo que somos capazes de ver, estão incluídos não apenas os novos conhecimentos adquiridos em nosso próprio tempo, mas também novas perspectivas a respeito das interpretações que nos precederam. Por indução podemos ter certeza de que a próxima geração, neste caso até mesmo o próximo leitor perspicaz de Heráclito, será capaz de ver algo de novo e diferente em relação àquilo que hoje estamos vendo.”⁸⁹

Ensina que não existe um ponto de vista atemporal que possa traduzir fielmente o pensamento do filósofo, uma vez que o nosso senso histórico, o nosso sentido da relatividade do entendimento humano, variante conforme a época e as

⁸⁷ COLINAS, *El sentido primero de la palabra poética*, p. 364

⁸⁸ KAHN, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 73

⁸⁹ *Ibid.*, p. 108

condições que tornam possível a compreensão e sua comunicação, o inviabilizam. Dessa forma, para entendermos a influência de Heráclito na germinação da Razão Poética, temos que analisar como a filósofa Zambrano interpretou o fragmento acima referenciado. A pista ela mesma nos oferece: 1) traduzindo o fragmento da seguinte forma: “Este universo común para todos no es la obra de ningún hombre, ni de ningún Dios, sino el resultado del fuego central que se alumbra con medida y se extingue con medida”⁹⁰ e 2) afirmando na entrevista: “La fe en la naturaleza bajo esa forma del fuego en Heráclito se transformo en la idea de un *logos*, una razón que varía, una medida suprema. El fuego es el supuesto, es *sustratum* material y al mismo tiempo la metáfora de la idea del *logos*.”

O Prof. Kahn parece concordar ao explicar que Heráclito no fragmento XXXVII, acima, insiste na “pré-existência eterna da ordem do mundo como fogo eterno”⁹¹. Ele entende a “medida” como uma sequência de estágios e que a regularidade é expressa pelo termo *logos*.

“O principio de medida, mencionado enigmáticamente no fim do fragmento XXXVII (D.30), é assim esclarecido: trata-se de uma medida preservada através de uma sequência de estágios, numa progressão temporal que nos leva de volta ao *status quo ante*. As medidas de igualdade são assim rigorosamente respeitadas no longo prazo, não importa o quão dramáticas as ‘inversões’ possam ser em algum momento dado. E tendo em vista que esta regularidade é expressa pelo termo *logos* no fragmento XXXIX⁹², ela se encontra ligada tematicamente ao *logos* de I,2, de acordo com o qual “todas as coisas acontecem”.⁹³

O que se pode inferir dos excertos acima é que tanto a filósofa espanhola, como o Prof. Kahn chegaram a dois pontos em comum, ou seja, o fogo como substrato ordenador do mundo e o *logos* como regulador desse fogo e sua medida. Mais explicitamente:

⁹⁰ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 139

⁹¹ KAHN, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p.191

⁹² “A terra se dilui em mar, conservando a mesma quantidade (*logos*) que tinha antes de tornar-se terra”.

⁹³ *Ibid.*, p. 205

ZAMBRANO	KAHN
Fogo é o substrato material	Fogo é ordem do mundo Fogo eterno
<i>Logos</i> é razão que varia, mas que acende com medida e se apaga com medida. <i>Logos</i> é medida suprema	<i>Logos</i> é medida <i>Logos</i> é medida preservada em uma sequência de estágios <i>Logos</i> é regularidade

Ora, se o Fogo é o substrato material que ordena o mundo é, conseqüentemente, ao mesmo tempo, o *logos* que regula a sua medida. Portanto, Fogo e *logos* são a mesma coisa.

Segundo Ferrater Mora (1912 1991), em Heráclito o *logos* é a razão universal que domina o mundo e torna possível uma ordem, uma justiça e um destino. A sabedoria consiste principalmente em conhecer esta razão universal que tudo penetra e em aceitar suas justas decisões. O *logos* é, desse modo, a representação inteligível do fogo imanente ao mundo, princípio do qual toda realidade surge e ao qual, em último termo, tudo retorna.⁹⁴ Portanto, a definição de *logos* e o significado do fogo em Heráclito apresentados por Mora coincidem com a interpretação dada por María.

Esse fragmento de Heráclito será retomado no capítulo 2, acerca do Sagrado. Agora é necessário analisar outro detalhe da interpretação dada por Zambrano ao mesmo: a metáfora. Não se pretende aprofundar no conceito, apenas naquilo que interessa ao presente estudo.

Segundo Aristóteles define em sua *Poética*, a metáfora consiste em dar a uma coisa um nome que pertence a outra coisa: transferência que pode realizar-se do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, de uma espécie para outra ou com base numa analogia (*Poética*, 21, 1457 b7). Apesar do cunho racional e analítico,

⁹⁴MORA, *Diccionario de Filosofia*, Vol. III, p. 2029

Zambrano é coerente à definição aristotélica ao afirmar que Heráclito usa a palavra fogo em lugar de *logos* (substituição de uma coisa por outra). No entanto, ao expressar que o fogo é a “metáfora do *logos*”, a filósofa extrapola o sentido literal da palavra “metáfora”, passando para uma ampliação de seu significado, afirmando que “la Filosofía más pura se há desenvuelto en el espacio trazado por una metáfora, la de la visión y la luz inteligible”.⁹⁵ O que se segue abordará como entende ser a metáfora uma ampliação de significado.

Em um dos cursos que Ortega ministrou em sua cátedra de Metafísica na Universidade de Madri nos anos de 1932 e 1933, frequentados por Zambrano e que foram compilados na obra *Unas lecciones de Metafísica*, o filósofo abordava a metáfora. Ensinava que as metáforas “elementais e inverteradas” são tão verdadeiras como as leis de Newton.

“En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como sobre una isla formada por lo que le fue coral, en esas metáforas – digo – van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales”.⁹⁶

Estas metáforas “elementais e inverteradas” foram consideradas por Zambrano como “metáforas vivas” e atuantes que permeiam a vida cotidiana de um povo, moldando sua vida. Paul Ricoeur (1913 – 2005) também utiliza o termo “metáfora viva”, inclusive título de uma obra sua de 1975 onde analisa as diversas teorias linguísticas. Traça uma definição citando Martin Heidegger (1889 – 1976) em *Unterwegs zur Sprache*, onde este afirma que a verdadeira poesia desperta a visão mais vasta, faz remontar a palavra desde a sua origem, faz aparecer o mundo, e então Ricoeur pergunta: “ora, não é isso o que faz a metáfora viva?”⁹⁷ O tema mais importante da obra de Ricoeur, como ele mesmo afirma, é demonstrar que a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade. “Ligando dessa maneira ficção e redescrição, restituímos sua plenitude de sentido à descoberta de Aristóteles, na *Poética*, de que a *poiesis* da linguagem precede da conexão entre *mythos e mimesis*.”⁹⁸ Considerando que a metáfora consiste em falar de uma coisa nos termos de outra que se lhe

⁹⁵ ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 51

⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de Metafísica*, p. 52

⁹⁷ RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p. 438

⁹⁸ *Ibid.*, p. 14

assemelha⁹⁹, nesta categoria de semelhante¹⁰⁰, teria o poder de romper uma categorização anterior a fim de estabelecer novas fronteiras lógicas sobre a ruína dos precedentes.¹⁰¹

Para Zambrano, a metáfora é uma maneira de apresentar uma realidade que não pode ser feita de forma direta, por não alcançar uma definição racional. “La metáfora es una definición que roza con lo inefable, única forma en que ciertas realidades pueden hacerse visibles a los torpes ojos humanos”.¹⁰² Tudo o que o homem faz tem algo além do sentido primário, algo mais oculto que logo salta e manifesta. E assim ocorre com aquilo que observa e discerne, com o que fixa sua atenção: nada é somente o que é.¹⁰³ Através da metáfora é possível se entender uma forma imprecisa de pensamento, pois é a sobrevivência de algo anterior ao pensamento, como uma pegada de um tempo sagrado e, portanto, “una forma de continuidad con tipos y mentalidades ya idas”.¹⁰⁴ As palavras não seriam suficientes para traduzir todo um significado que as ultrapassa, daí a necessidade de pedir auxílio àquelas que alcançam outras notas sensoriais, tais como sons, cores, sabores e perfumes. A realidade sob a ótica das categorias racionais de conhecimento pode ser traduzida por predicados aplicados pela linguagem, mas para se abarcar a realidade ampliada pela Razão Poética faz-se necessário ampliar também a sua forma de expressão, que ultrapassa a linguagem, utilizando-se do recurso inestimável da metáfora. Por esta razão, Zambrano não concordou com Ortega em submeter a metáfora a conceitos racionais. Isso não lhe cabia.

“La metáfora es una forma de relación que va más allá y es más íntima, más sensorial también, que la establecida por los conceptos y sus respectivas relaciones. Es análoga a un juicio, sí, pero muy diferente. Pues que al nombrar la mariposa por la orquídea, o a la inversa, no se enuncia naturalmente el juicio ‘la orquídea es una mariposa’, ni la mariposa tiene como cualidad propia la orquídea. No se trata, pues en la metáfora de una identificación ni de una atribución, sino de otra forma de enlace y unidad. Porque no se trata de una relación ‘lógica’ sino de una relación más aparente y a la vez más profunda; de una relación que llega a ser intercambiabilidad entre formas, colores, a veces hasta perfumes, y el alma oculta que los produce”.¹⁰⁵

⁹⁹ Ibid., p. 302

¹⁰⁰ Ver ARISTOTELES, *Metafísica I, cap. IX*

¹⁰¹ RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p. 303

¹⁰² ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 52

¹⁰³ Id., *Notas de un método*, p. 119

¹⁰⁴ Id., *Hacia un saber sobre el alma*, p. 52

¹⁰⁵ Id., *Notas de un método*, p. 120

Ricoeur explicita esse poder de transposição do simples significado literal da palavra através do exemplo do poeta inglês Shakespeare, quando este compara o tempo a um mendigo.

“(...) ele é fiel à realidade profundamente humana do tempo, sendo necessário preservar a possibilidade de a metáfora não se restringir a suspender a realidade natural, mas de, ao abrir o sentido para o imaginário, ela o abrir também para uma dimensão da realidade que não coincide com aquela a que a linguagem ordinária visa sob o nome de realidade natural”.¹⁰⁶

Segundo o filósofo francês, no caso da metáfora, representar o tempo sob os traços de um mendigo é ver o tempo como um mendigo; “é o que fazemos quando lemos a metáfora, pois ler é estabelecer uma relação tal que X seja como Y em alguns sentidos, mas não em todos”.¹⁰⁷ Ainda, citando Marcus Hester, ao se ler uma poesia acontece o “ver como”, o qual é “o liame positivo entre *veículo e conteúdo*: na metáfora poética, o *veículo* metafórico é *como o conteúdo*, e de um ponto de vista, mas não de todos os pontos de vista, explicar uma metáfora é enumerar os sentidos apropriados nos quais o *veículo* é visto como o *conteúdo*. O ‘ver como’ é a relação intuitiva que mantém juntos o sentido e a imagem”.¹⁰⁸

Ricoeur, reportando a Gaston Bachelard (1884 – 1962) na obra *La Poétique de l'espace*, explica que a imagem não é um resíduo da impressão, mas uma aurora da palavra.

“É o poema que engendra a imagem: a imagem poética ‘torna-se um ser novo de nossa linguagem, expressa-nos tornando-nos o que ela expressa – noutras palavras, ela é ao mesmo tempo um dever de expressão e um dever de nosso ser. Aqui a expressão cria o ser... Não chegamos a meditar numa região que estaria antes da linguagem’”.¹⁰⁹

A metáfora é ferramenta da poesia, esta que há muito trava um embate com o pensamento, cada um arrogando a si a posse da alma onde habita. Para Zambrano, diferentemente dos primórdios humanos, pensamento e poesia estão separados e, por isso mesmo, são duas formas insuficientes que supõe o homem em duas metades distintas: o filósofo e o poeta. Não se encontra o homem inteiro na filosofia e não se encontra a totalidade do humano na poesia. Na última encontramos diretamente o homem concreto, individual, na primeira o homem em sua história universal, em seu

¹⁰⁶ RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p. 322

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 325

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 324

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 328

querer ser. “La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.”¹¹⁰

Como dito anteriormente, a Filosofia nasceu da admiração e da violência. A filósofa lança mão da *Alegoria da Caverna*, do livro VII da *Republica* de Platão para exemplificar que a força que origina a Filosofia nesta passagem é a violência.

“Y ahora ya, sí, admiración y violencia juntas como fuerzas contrarias que no se destruyen, nos explican ese primer momento filosófico en el que encontramos ya una dualidad y, tal vez, el conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse en seguida para liberarse de ellas. Diríase que el pensamiento no toma la cosa que ante sí tiene más que como pretexto y que su primitivo pasmo se ve en seguida negado y quién sabe si traicionado por esta prisa de lanzarse a otras regiones, que le hacen romper su naciente éxtasis. La filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento.”¹¹¹

Assim, o filósofo em situação de pasmo ante o imediato que possui teve que rompê-lo para seguir em busca de algo que não possui; abandonou a superfície do mundo, a generosa imediatez da vida, baseando sua ulterior posse total em uma primeira renúncia. O ascetismo é o instrumento desse tipo de saber ambicioso e o pasmo primeiro foi transformado em persistente interrogação; “la inquisición del intelecto há comenzado su próprio martírio y también el de la vida”.¹¹² O mesmo não ocorre com o poeta, que permaneceu fiel a sua primitiva admiração extática, satisfeito com o que já possuía. Tinha diante de si e captável pelos sentidos tudo o que lhe aparecia à volta e inclusive em sonhos: não havia limites.

O guerreiro à frente do embate entre Filosofia e Poesia foi Platão, cuja violência pela verdade pode ser notada nas inumeráveis passagens de seus diálogos. O mais inusitado, aponta María, é que a batalha é travada por aquele que parecia haver nascido para a poesia. Mas é também ostensivo que nas passagens mais decisivas de seus diálogos, quando parece esgotado o caminho da dialética e indo além da razão, irrompe o mito poético, veja-se a *Republica*, o *Banquete*, o *Fédon*. Em relação a este último diálogo, ao final fica a dúvida acerca da íntima verdade de Sócrates: qual era seu íntimo saber, qual a fonte de sua sabedoria, qual a força que manteve tão bela e clara sua vida? “El que dice que ‘la filosofía es una preparación para la muerte’ abandona la filosofía al llegar a sus umbrales y pisándolos ya casi,

¹¹⁰ ZAMBRANO, *Filosofia y Poesía*, p. 15

¹¹¹ *Ibid.*, p. 16

¹¹² *Ibid.*, p. 17

hace poesía y burla”.¹¹³ A filósofa se pergunta se por acaso tocava já algumas verdades além da Filosofia, uma verdade que somente poderia ser revelada pela beleza poética, uma verdade que não pode ser demonstrada, somente sugerida por esse *mais* que expande o mistério da beleza sobre a razão? E o que dizer acerca do “demônio” interior de Sócrates?

O poeta persegue a multiplicidade e a heterogeneidade, sem o ímpeto ascético do filósofo: a unidade. Esse é o ponto mais delicado, a questão da “unidade-heterogeneidade”. O filósofo segue o caminho em busca do ser oculto que está por trás das aparências, enquanto o poeta permanece sumido nestas. O ser seria a unidade oculta e, por isso mesmo, suscitador da violência filosófica; as aparências se destroem umas às outras e estão em perpétua guerra, quem vive nelas perece. “Es preciso ‘salvarse de las apariencias’, primero, y salvar después las apariencias mismas: resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad”.¹¹⁴ E quem alcançou a unidade alcançou também todas as coisas que são, pois enquanto são participam dela, ou seja, são unas: quem tem a unidade tem tudo. Como se explica, na *Alegoria da Caverna* a urgência do filósofo, a violência que o faz romper as correntes que o prendem à terra e a seus companheiros?

“Si Platón nos resulta tan seductor en el ‘Mito de la Caverna’ es, ni más ni menos, porque en él nos descubre la esperanza de la filosofía, la esperanza que es la justificación última, total. La esperanza de la filosofía, mostrándonos que la tiene, pues religión, poesía y hasta esa forma especial de la poesía que es la tragedia son formas de la esperanza, mientras la filosofía queda desesperanzada, desolada más bien. Y no han hecho tal vez, otra cosa los más altos filósofos; al final de sus cadenas de razones hechas para romper las cadenas del mundo y de la naturaleza, hay algo que las rompe a ellas también y que se llama a veces vida teórica, a veces ‘amor del *intelectualis*’, a veces ‘autonomía de la persona humana’.”¹¹⁵

O poeta ficou muito mais tempo que o filósofo preso ao momento de assombro, mas isso não significa que não possa sair dele, pois o poeta tem também seu voo, seu “trasmundo”. Se continuasse dissolvido nas aparências não poderia traduzir em palavras o seu encantar, pois para isso a distância se faz necessária e também a unidade que existe por trás de toda multiplicidade. O poeta em seu poema cria uma unidade com a palavra; o poema é a unidade não oculta, mas presente, a

¹¹³ Ibid., p.19

¹¹⁴ Ibid., p.20

¹¹⁵ Ibid.

unidade realizada, encarnada. No entanto, o poeta não exerceu violência nenhuma¹¹⁶ sobre as aparências heterogêneas e, sem a violência, alcançou também a unidade.

A comunicação entre o logos poético e a poesia concreta e viva é mais rápida e mais frequente, o logos da poesia é de um consumo imediato, cotidiano, chegando às vezes a se confundir com a vida. “Es el logos que se presta a ser devorado, consumido; es el logos disperso de la misericordia que va a quien la necesita, a todos los que necesitan. Mientras que el de la filosofía es inmóvil, no descende y sólo es asequible a quien puede alcanzarlo por sus pasos.”¹¹⁷

A poesia sempre se sentiu compelida a expressar o inefável em dois sentidos: pelo que está próximo e é carnal (material), mas também pelo que está inacessível, por ser um sentido além de todos os sentidos, a razão última acima de toda razão. Por isso mesmo, a linguagem poética é aquela capaz de ampliar o leque de possibilidades de se traduzir em palavras a realidade ampliada pela Razão Poética.

O conceito de Razão Poética de María Zambrano é o apaziguamento do embate entre Filosofia e Poesia, pois significa que o conhecimento da realidade primeiro deve passar pelas categorias de conhecimento propostas pela Filosofia, para, então, ir além através da intuição, que também é razão, mas uma razão que não é sentida no pensamento e sim nas entranhas. A realidade, portanto, somente é abarcada em sua totalidade quando Filosofia e Poesia, razão e intuição, estão unidas de forma complementar.

Após terem sido analisados os fundamentos, a definição e a construção do conceito de Razão Poética, os capítulos seguintes serão dedicados a explicar como Zambrano entendeu o desenvolvimento filosófico e o do homem como ser que pensa e sente, tendo como pano de fundo esta razão ampliada.

¹¹⁶ A não ser a violência de expressar a si mesmo na interpretação da realidade, conforme apontado no subitem anterior, “o realismo espanhol”.

¹¹⁷ Cf. Op. Cit., p. 23

CAPÍTULO 2: DO DELÍRIO Á FILOSOFIA

Foi a partir da visão do mundo e da estranheza diante do misterioso desconhecido que surgiu a necessidade de entender o que se via a partir daquilo que não se via, mas se presentia. A realidade apresentava-se completamente oculta e o homem, capaz de observar o seu redor, mas não a si mesmo, supõe que assim como ele o que o rodeava também o observava. É a partir desse sentimento, identificado por Zambrano como “delírio persecutório”, que a filósofa constrói seu conceito de Sagrado, entendido como o fundo arcano de onde brotou todo o pensamento e a partir do qual o homem deu início à concretagem da realidade à sua volta. Desta mesma matriz, conseqüentemente, proveio todo o desenvolvimento do pensamento posterior.

A necessidade imediata era de uma forma e, para aplacar esse delírio atormentador, o homem deu-se os deuses, a primeira manifestação do divino. No entanto, em um momento posterior, o delírio retornou travestido em pergunta: “O que são as coisas?”. Mais do que as respostas, são as perguntas que movem o mundo: surge a Filosofia. O presente Capítulo irá analisar como Zambrano entende o Sagrado e sua primeira transformação em divino pela Filosofia.

2.1 O Sagrado e o delírio gerador de deuses

2.2.1 O Sagrado como “fundo arcano”

Segundo Maria Zambrano a realidade para o homem muito antigo, para aquele que ainda não se pergunta e nem duvida de nada, para aquele anterior ao homem em estado mais original possível, é algo anterior às coisas; significa mistério, ocultamento. Ela é o Sagrado e somente este a outorga, pois tudo lhe pertence.

A filósofa foi leitora atenta do poeta lírico alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843), considerado por ela como uma das figuras insubstituíveis em seu horizonte moral, intelectual e sentimental (o outro é Nietzsche)¹¹⁸, o que é lícito supor uma considerável influência em seu pensamento no tocante ao Sagrado, como se fará

¹¹⁸ ZAMBRANO, *Escritos sobre Ortega*, p. 223

notar no que se segue. Da mesma forma, para Martin Heidegger (1889 – 1976), Hölderlin é figura imprescindível no universo poético, ao qual dedica um estudo acerca de sua poesia. Esta obra será importante para se entender a concepção do Sagrado por Zambrano.

“No se ha elegido a Hölderlin porque su obra, entre otras muchas, haga realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación (Bestimmung) poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en sentido eminente *el poeta del poeta*. Y por eso es el que se sitúa en la decisión.”¹¹⁹

No estudo da poesia *Como quando em dia de Festa*¹²⁰, a interpretação de Heidegger apresenta a natureza como algo anterior a tudo. “La naturaleza es más madura, tiene más tempo que ‘los tiempos’, por que en cuanto maravillosamente omnipresente ya le otorga previamente a todo lo real ese claro, cuyo espacio abierto es el único lugar en cuyo interior puede aparecer todo lo que es real (...)”¹²¹ Tanto Zambrano quanto Hölderlin, conforme análise heideggeriana acerca do poeta, consideram que a natureza para o homem antigo foi anterior a tudo, até mesmo aos deuses, pois o surgimento destes foi possibilitado pela sua observação.

Hölderlin considera como “sagrado” a natureza porque é “más antigua que los tiempos y reina sobre los dioses”¹²². Para Zambrano ela é a realidade, porquanto “es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde en suma, a lo que hoy llamamos ‘sagrado’.”¹²³ O filósofo francês Georges Gusdorf (1912-2000) também considera o Sagrado como um fundo ultimo do pensamento do homem primevo. Utiliza a palavra melanésia *Mana* para designar o Sagrado, a qual lhe parece situar-se na origem remota da apreensão religiosa do mundo.

“A noção primitiva de *mana* não corresponde a uma idéia clara e distinta, mas antes a uma espécie de matriz geral do pensamento primitivo em seu conjunto. Experiência pré-reflexiva, afirmação implícita, e não conceito em qualquer grau que se o considere.”¹²⁴

¹¹⁹ HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 38

¹²⁰ *Ibid.*, p. 65 - Versos: Pues ella, ella misma, que es más antigua que los tiempo/y reina sobre los dioses del poniente y el Oriente (...).

¹²¹ *Ibid.* p. 66

¹²² *Ibid.*

¹²³ ZAMBRANO, *El Hombre y lo divino*, p. 48

¹²⁴ GUSDORF, *Mito e Metafísica*, p. 53

Designa não o conteúdo do conhecimento, mas a forma e a estrutura deste. Corresponde a um certo “enfrentamento do homem com a realidade ambiente, dado inicialmente como um ser no mundo característico da vida primitiva.”¹²⁵

“É por isso que o sagrado se mantém como estrutura de consciência fundamental, como matriz primeira e indeterminada de todos os sentidos possíveis, inclusive dos mais contraditórios”¹²⁶

Não é ainda uma situação propriamente religiosa, é anterior a essa. Gusdorf cita Lévi-Strauss (1908 – 2009) mostrando que o antropólogo francês partilha da mesma posição: “O universo – escreve Lévi-Strauss – tem significação muito antes de que se comece a saber o que ele significa; (...) e significou desde o começo a totalidade daquilo que a humanidade pode esperar conhecer. (...) O *mana* não passa da reflexão subjetiva da exigência de uma totalidade não percebida.”¹²⁷ No entanto, o *mana* não é uma realidade em si, nem mesmo uma “categoria” para organizar o pensamento, pois o mesmo ainda é pré-categorial. O Sagrado, portanto, seria um “regime global do conhecimento”, não um conteúdo ou forma puros, mas uma reserva de significação de onde o homem primitivo sentia a realidade que o rodeava.

Zambrano resume, assim, a situação desse homem primitivo: no princípio era o delírio da visão do caos e da noite cega. A realidade o angustia por não saber seu nome e é sentida como contínua e plena, o espaço ainda não era entendido por ele. Há um misto de temor e ânsia de sair de si e embora ainda não possa observar-se a si mesmo, observa-se a partir do que o rodeia, da realidade sufocante e da qual não se sabe seu nome. Observam-lhe as árvores, as pedras e, sobretudo, a abóbada celeste e seus hóspedes que, sob sua cabeça, seguem seus passos e dos quais é impossível fugir. “E daquilo que não puede escapar, espera”.¹²⁸

Espera, esperança que se dirige a esta instância superior que o envolve, não-humana, misteriosa, oculta, porém não inventada, mas encontrada com sua vida. Matriz, “fondo ultimo de la realidad que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus* (sic). La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real”.¹²⁹

¹²⁵ Ibid., p. 54

¹²⁶ Ibid., p. 58

¹²⁷ Ibid., p. 57

¹²⁸ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 47

¹²⁹ Ibid.

A definição de *ens realissimum* aparece na “Crítica da Razão Pura” de Immanuel Kant (1724 – 1804), capítulo III, segunda seção, *Do Ideal Transcendental (prototypon transcendentale)*.

“O conceito de um *ens realissimum* é o conceito de um ser individual, porque na sua determinação, de todos os predicados opostos possíveis se encontra um só, a saber, aquele que pertence em absoluto ao ser. (...) É por isso um ideal transcendental, que serve de fundamento à determinação completa, que se encontra necessariamente em tudo que existe e que constitui a condição material suprema e completa da sua possibilidade, a que terá que referir-se todo o pensamento dos objetos em geral quanto ao seu conteúdo”.¹³⁰

Para que uma coisa seja conhecida é preciso que sejam avaliadas todas as possibilidades dessa mesma coisa, isto é, significa conhecer o predicado que lhe cabe dentro de um rol de predicados opostos dados e de todos os possíveis. Esse “conjunto de possibilidades” exclui uma porção de predicados que já são dados como derivados através de outros ou aqueles que são incompatíveis entre si, depurando-se até se tornar um conceito de um objeto singular, completamente determinado pela simples ideia, e que se deve por conseguinte, chamar um “ideal de razão pura”, ou ideal transcendental, conceito integralmente determinado *a priori*.

Kant admite que a determinação completa da realidade depende de um substrato transcendental.

“Se a determinação completa tiver, pois, na nossa razão, por fundamento, um substrato transcendental que contenha, por assim dizer, a provisão de matéria de onde podem extrair-se todos os predicados possíveis das coisas, então esse substrato não é senão a ideia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*).”¹³¹

Portanto, a realidade suprema não seria o conjunto, mas sim “o fundamento em que se assenta a possibilidade das coisas”¹³², que nela encontram as condições reais de sua completa determinação.

“Se prosseguirmos nesta nossa ideia e a hipostasiarmos poderemos determinar o ser originário, mediante o simples conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, totalmente suficiente,

¹³⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 490

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 492

eterno, etc, numa palavra, determina-lo na sua perfeição incondicionada por todos os seus predicamentos”¹³³

Kant conclui que “o conceito de tal ser é o de Deus, pensado em um sentido transcendental e, deste modo, o ideal da razão pura é objeto de uma teologia transcendental”.¹³⁴

Esta conclusão parece ter sido a mesma de María. Mas para se entender como chegou a ela é preciso regressar aos anos em que era estudante da Universidade de Madri e lembrar que era uma pessoa de sólida formação religiosa. Sua tese de doutorado versava sobre “La salvación del individuo en Espinosa”, onde tenta mostrar que todo o esforço da *Ética* está em reassumir a pessoa humana no mundo, colocando o homem em Deus através das leis da natureza, enlaçado com algo mais na estrutura matemática da natureza, segundo o conceito de natureza do Renascimento. “No es, pues, criatura predilecta de Dios, sino modo suyo; está en él, separado y prisionero a un tiempo.”¹³⁵ A salvação do homem feita por Spinoza, segundo Zambrano, foi encontrar algo que identificasse o homem a Deus. Parte do axioma II do livro II: “o homem pensa” e ao fazê-lo está de acordo com a ordem das coisas e, segundo a proposição I do mesmo livro: *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*. Deus é *res cogitans* e o homem também o é e essa identidade de atributos faz com que sejam idênticos em algo essencial. “Con esto parece haber quedado salvada la escisión que entre el hombre y la divinidad se manifestaba en el pensamiento cartesiano”.¹³⁶

Segundo Zambrano, um dos pressupostos do pensamento spinoziano é que o ser, o *Deus sive Natura*, não é unicamente pensamento, razão absoluta, “sino que allá, bajo este atributo y bajo todos los demás, se presente un fondo oculto, la divinidad, inabarcable por el conocimiento”.¹³⁷ E continua, afirmando que os atributos que podem ser abarcados pela mente humana, se constituem, por um lado, na extensão, no fundo material que sustém a existência humana tal como se dá no espaço e, por outro lado, o pensamento, que vem a ser a escala, a possível saída pela qual o homem pode e tem que sair.

¹³³ Ibid., p. 493

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España*, p. 69

¹³⁶ Ibid., p. 61

¹³⁷ Ibid., p. 62

“El Dios de Espinosa tiene mucho de sima, de abismo adonde por ley ineludible tiene uno que ir a parar; es la única salida posible del mundo, la única solución al conflicto de la imperfección esencial del ser del hombre. *Ad essentiam hominis non pertinet esse substantia, sive substantia formam hominis non constituit*”.¹³⁸

Descartes deixou o homem em solidão com seu pensamento, sob o qual estava um sujeito, um eu, uma consciência que pensa. Spinoza, colocando-se no terreno do pensamento, “va a mostrar que en el fondo de todo conocimiento adecuado está la idea de Dios: ‘Todo está en Dios y se concibe por Dios’ (Esc. De la Prop. XLVII del libro II)”.¹³⁹

A então estudante Zambrano afirma que toda a “ontologia” do conhecimento contida no livro II da *Ética* tem essa finalidade: “mostrar como Dios se halla en la base misma de nuestro conocimiento, como todo pensamiento adecuado, aun de cosa tan singular como mi cuerpo, supone el conocimiento, la idea adecuada de Dios. Dios está ahí como fondo permanente del cual no puedo evadirme”.¹⁴⁰ O grande labor metafísico da obra spinoziana é mostrar como debaixo dessa *res cogitans* se encontra a divindade.

“Dios está no sólo en el fondo de nuestra existencia, sino de todo conocimiento verdadero (...) Dios está en el fondo de esa conciencia que constituye el ser del hombre, oculto e inescrutable, aunque manifestándose mediante las cosas singulares que de él nos dan noticia y por cuyo conocimiento adecuado le reconocemos.”¹⁴¹

O objetivo neste estudo não é discutir o mérito da interpretação que Zambrano fez da obra de Spinoza, mas mostrar como a ideia de um fundo arcano como substrato do mundo surgiu em seu pensamento e, antecipando o que virá nos capítulos subsequentes, a sua identificação desse fundo com Deus.

Reportando novamente à entrevista dada a Antonio Colinas (Subitem 1.3), quando Zambrano afirma que: “la fe en la naturaleza bajo esa forma del fuego en Heráclito se transformo en la idea de un *logos*, una razón que varía, una medida suprema. El fuego es el supuesto, es *sustratum* material y al mismo tiempo la metáfora de la idea del *logos*”, e considerando que a filósofa também afirma que a Razão Poética está em conformidade com o pensamento de Heráclito, verifica-se

¹³⁸ Ibid., p. 62

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid., p. 63

¹⁴¹ Ibid.

que a ideia de um fundo, um substrato é a base dessa Razão. Segundo Ferrater Mora, em Heráclito o *logos* é a razão universal que domina o mundo e torna possível uma ordem, uma justiça e um destino. A sabedoria consiste principalmente em conhecer esta razão universal que tudo penetra e em aceitar suas justas decisões. O *logos* é, desse modo, a representação inteligível do fogo imanente ao mundo, principio do qual toda realidade surge e ao qual, em último termo, tudo retorna.¹⁴² Portanto, a definição de *logos* e o significado do fogo em Heráclito apresentados por Mora coincidem com a interpretação dada por María. E ainda, no fragmento XXXVII (D.30, M.51) Clemente de Alexandria, *Tapeçarias* V.103.6, lê-se: “**A ordem, a mesma para todos**”, que Zambrano traduz como: “**Este universo común para todos**” também são coincidentes. Segundo o Prof. Kahn, um *kosmos* (ordem), o mesmo para todos, deve ser entendido como “uma ordem moral ou política aplicável a todos os homens, como a ordem ‘divina’ da qual todas as leis humanas se alimentam”¹⁴³ e “na pré-existência eterna da ordem do mundo como fogo eterno.” Continua, dizendo o fogo tem “o efeito de identificar o mundo com a sua fonte ou *arché* eterna, a ordem cósmica com o seu timoneiro ou regulador divino”.¹⁴⁴

Nas interpretações de Heidegger sobre a poesia *Como quando em dia de festa*, o Sagrado, que se encontra “sobre os deuses” e os homens, é “mais antigo que os tempos”. É o que foi em tempos passados e antes que nada, o primeiro antes de toda outra coisa e o último depois de toda outra coisa, é o que precede a tudo e o que guarda tudo em si: o inicial e, enquanto tal, o que permanece.¹⁴⁵

Portanto, o Sagrado como fundo arcano, como substrato e origem da realidade está ao mesmo tempo em conformidade com a *poesia*, expressado por Hölderlin (natureza) e com o pensamento da *filosofia*, expressado por Heráclito (fogo/*logos*). O Sagrado expressado por ambos como fundo arcano do qual provém a realidade une filosofia e poesia, o argumento basilar da Razão Poética.

¹⁴² MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofia*, Vol. III, p. 2029 4ª. Ed. Madrid, Alianza: 1989

¹⁴³ KAHN, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 183

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 191

¹⁴⁵ HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 81

2.1.2 O delírio gerador de deuses

A jornada empreendida por Maria Zambrano na construção do conceito de Sagrado inicia-se partindo do princípio originário: da noite escura do caos. “Hölderlin también llama ‘sagrado’ al ‘caos’ (...) Lo sagrado es la esencia de la naturaleza, que desvela su esencia en el despertar en cuanto aquella que amanece.”¹⁴⁶

Quando o ser humano teve a visão do horizonte que o rodeava não se sentiu só, pois a imensidão incognoscível parecia-lhe plena de algo que ele não sabia nomear. Em seu entorno não havia um “espaço vital”, livre, em cujo vazio pudesse mover-se, ao contrário “la realidad le desborda, le sobrepasa y no le basta.”¹⁴⁷ Faltava-lhe a visão da realidade que pré-sentia e se lhe ocultava. Nesse primeiro olhar ao seu entorno sua necessidade era ver, enxergar algo que parecia lhe observar; sentia-se observado sem saber pelo quê. A esse sentimento Zambrano deu o nome de “delírio persecutório”, ou seja, “la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible. Es sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira”.¹⁴⁸

O teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937) explica esse sentimento como uma sensação singular, justamente no estupor diante de algo “totalmente outro”.

“A primeira sensação do numinoso na religião dos primitivos é o totalmente outro, o estranho, o que causa estranheza, que foge do usual, entendido e familiar, contrasta com ele, por isso causando pasmo estarecido.”¹⁴⁹

Para ele, da mesma forma, esse sentimento é causador de delírio. “Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento”.¹⁵⁰ Ao mesmo tempo em que se estremece, que se experimenta um “receio demoníaco” a esse algo que Otto qualificou como demoníaco-divino, a criatura sente-se atraída por ele no desejo de assimilá-lo. Para Zambrano também o delírio de perseguição obriga a perseguir. No entanto, não se sabe ou não se pode

¹⁴⁶ Ibid., p. 66

¹⁴⁷ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 44

¹⁴⁸ Ibid., p. 47

¹⁴⁹ OTTO, *O Sagrado*, p. 58

¹⁵⁰ Ibid., p. 68

discernir se persegue ou se é perseguido, pois “su conducta observada desde afuera es la de quien persigue, pero él va arrastrado, inocente de su acción.”¹⁵¹

Para o homem antigo toda a manifestação da realidade em pedras, cores, animais, plantas pertence a um deus. Saber para ele é conhecer a que deus pertence as diferentes classes de coisas e esse sentimento de posse precede ao surgimento dos deuses “También el hombre, lejos de sentirse libre, se sentía poseído, esclavo, sin saber de quien. Porque se sentía mirado y perseguido. Detrás de lo sagrado se prefigura un alguien, dueño y poseedor.”¹⁵² O delírio persecutório não pergunta, pois não tem a quem dirigir-se; a aparição dos deuses significa a possibilidade da pergunta e o aplacamento do delírio. Sem essa pergunta não filosófica a pergunta filosófica não poderia ter sido formulada. Essa atitude de perguntar supõe a aparição da consciência, esse desgarramento da alma, um ato de violência. “Y así, este desgajamiento del alma, la pérdida de la inocencia en que surge la actitud consciente no es sino la formulación, la concreción de una larga angustia, de este delirio persecutorio.”¹⁵³

Porém, antes que possa surgir a pergunta aos deuses há uma forma de trato universal, anterior a qualquer forma e função divina: o sacrifício. É através dele que o dono de cada coisa é instado a aparecer dentro de um instante, quando enfim, cedendo ao sacrifício se deixava “ver”. É também uma forma de tomar parte da natureza, do universo e se tornar “amigo” dos deuses, mas principalmente entrar em solidão. O sentido prático do sacrifício, ensina Zambrano, é dar lugar a um “espaço vital”, entregar algo em sacrifício para aplacar a fome dos deuses e poder possuir alguma coisa por algum tempo. “Pues todo pertenecía a los dioses y al hombre nada; al darles algo, se les rogaba conformidad, aceptación, limitación de su demanda. Sin el sacrificio, el hombre hubiera permanecido encadenado por siempre a la realidad habitante en las entidades divinas.”¹⁵⁴ Estes “instantes” nascidos do sacrifício corresponderão sempre às ações as quais a realidade se revela originalmente. Constituem atos originários da aparição da realidade em sua máxima plenitude, incluída aí a própria realidade da vida humana.¹⁵⁵ Segundo a filósofa, a realidade é conformada com a aparição dos deuses, pois o fato de que haja deuses desenha uma

¹⁵¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 45

¹⁵² *Ibid.*, p. 48

¹⁵³ *Ibid.*, p. 50

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 53

¹⁵⁵ *Ibid.*

primeira especificação do que mais tarde serão os gêneros e as espécies. O surgimento dos deuses dentro do âmbito do mundo sagrado permite que vá surgindo o mundo profano.

“Lo sagrado y lo profano son las dos especies de realidad: una es la incierta, contradictoria, múltiple realidad inmediata con la cual la vida humana tiene que ‘habérselas’, el lugar de su lucha y de su dominio, al par. El orbe sagrado es donde se decidirá esta lucha.”¹⁵⁶

O surgimento de um deus significa o fim de um longo período de obscuridade e padecimento. A aliança, o pacto está concluído e o delírio persecutório se cessou nesta fase inicial, pois mais adiante o homem será perseguido por um deus a quem pode perguntar. “Y será la primera pregunta que el hombre se ha atrevido a formular, pues ya tiene a quien dirigirse.”¹⁵⁷

2.2 O nascimento dos deuses gregos: a primeira manifestação do divino

Não há propriamente o nascimento dos deuses, eles já estão aí, sua presença obscura preexiste à imagem e ganharam forma por obra do homem grego.

“La estancia de lo sagrado preexiste a cualquier invención, a cualquier manifestación de lo divino. Preexiste y persiste siempre; es una estancia de la realidad de la misma vida. Y la acción que el hombre realiza es buscar un lugar donde alojarla, darle forma, nombre, situarlos en una morada para así el mismo ganar la suya; la propia morada humana, su “espacio vital”.¹⁵⁸

O Sagrado é consubstancial à vida humana e o esforço poético grego foi dar-lhe definição. “Definir los dioses es inventarlos como dioses, mas no es inventar la oscura matriz de la vida de donde estos dioses fueron naciendo a la luz”.¹⁵⁹ O Sagrado se fez divino ao se iluminar na forma dos deuses, pois enquanto Sagrado, é obscuro, ambíguo, ambivalente, apegado a um lugar. “Lo Sagrado no está enseñoreado del espacio, ni del tiempo; es el fondo oscuro de la vida: secreto, inaccesible. Es el arcano”.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Ibid., p. 56

¹⁵⁷ Ibid., p. 49

¹⁵⁸ Ibid., p. 220

¹⁵⁹ Ibid., p. 221

¹⁶⁰ Ibid., p. 221

O surgimento dos deuses homéricos é como o alvorecer, são ao mesmo tempo anúncio e realidade. Depois de uma noite escura onde tudo é ocultamento e mistério, o alvorecer anuncia que a luz do dia está próxima, quando então tudo será visto e a realidade desvelada. Assim, o surgimento dos deuses gregos tem a ligeireza da luz da aurora e é a declaração de uma nova ordem que jazia presa na escuridão, a possibilidade da visão da realidade antes oculta. Os deuses são a forma de manifestação da revelação do arcano convertido em mistério e o mistério, por sua vez, é algo acessível: “es la forma em que um secreto, sin perder su condición, se manifiesta”.¹⁶¹

Através do culto dionisíaco, das orgias e êxtases, ocorreu o primeiro momento de liberdade, ambíguo por certo, pois o homem o alcançou estando possuído. “Libertad encontrada dentro del mismo delirio y del delirio persecutorio que es la esencia del culto a Dionysos. La ‘milagrosa’ cura es la conversión del delirio en libertad, a causa de la expresión que ha sido capaz de dasatar (sic).”¹⁶² A razão, segundo Zambrano, é que os deuses criaram uma espécie de espaço vital que possibilita uma atividade ou uma atitude humana, mas ao mesmo tempo, espaço da solidão humana. “Dejaron al hombre libre por dejarle desamparado. El olimpo con su esplendor prepara la soledad humana.”¹⁶³ Neste sentido, foi também a preparação para a chegada do Deus único da solidão e da consciência.

Com os deuses gregos o homem se despede ao passo que abraça a natureza, é o Sagrado que possui forma e se diviniza. Sem a mediação dos deuses o homem não poderia empreender o longo caminho da descoberta das coisas, edificar cidades e se dar leis. São puras formas em que a natureza se fez transparente e decidiu-se mostrar na única maneira que o homem necessitava naquele primeiro momento: na forma de imagem.

“Pues la visión directa de lo que llamamos ‘naturaleza’ no ha podido darse originalmente, antes de producirse una liberación del terror sagrado en que la naturaleza, sin manifestarse, lo envuelve. Era necesaria esta primera forma de develación que es la imagen, primera forma en que la realidad – ambigua, escondida, inagotable – se hace presente.”¹⁶⁴

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid., p. 69

¹⁶³ Ibid., p. 70

¹⁶⁴ Ibid.

Anteriormente a realidade era sentida como repleta, preenchida, e o que cada deus faz é abrir um caminho neste arcano inicial. Zambrano ensina que não é o vazio que se povoa de deuses, mas bem o contrário: é o “cheio” da plenitude arcana, sagrada, que se abre e se faz acessível através dos deuses.

“Ellos abren camino y la vida humana puede desenvolverse, encontrando un hueco que es al par una guía, camino en el espacio dejado en libertad, por donde se puede transitar, ir hacia alguna parte. Transitar es justamente vivir; poder tener donde ir. Mas primeramente, cuando todavía no había dioses, no era posible el tránsito. El hombre sin dioses está cercado y perdido a la par en un contorno lleno, hermético, inaccesible; sin camino.”¹⁶⁵

Os deuses foram a forma encontrada para concretar a realidade. Entre o homem e a realidade que o rodeava se interpuseram imagens, sagradas a princípio, mas que posteriormente se converteram em simples representações, abrindo a possibilidade a todo um mundo figurativo que, por um lado representam as coisas visíveis e, por outro, “se da forma al contenido de las creencias y todo aquello que gime en el interior del alma humana.”¹⁶⁶

Após dar figura e imagem faltava nomear os deuses. Segundo Heidegger¹⁶⁷ o tempo verbal “nomear” se deriva do substantivo “nome”, *nomen*, nos quais se esconde a raiz “*gno*”, ou seja, conhecimento. O nome apresenta, dá a conhecer, mostra, permite que se abra e mostra como algo deve ser experimentado e conservado em sua vinda em presença. O nomear desvela, descobre. Nomear é o mostrar que permite experimentar e chegar a saber.

“Desde que somos habla el hombre ha experimentado muchas cosas y ha nombrado a muchos dioses. Desde que el lenguaje acontece auténticamente como habla, los dioses llegaron a la palabra y aparece un mundo. Pero nuevamente hay que decir que la presencia de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del lenguaje, sino que son uno con él y simultáneos. Y esto es tan verdad que es precisamente en nombrar a los dioses y en hacer palabra el mundo en lo que consiste el auténtico habla que nosotros mismos somos.”¹⁶⁸

Mas os deuses só podem chegar à palavra após eles mesmos lançarem uma interpelação e a nomeação é a resposta a essa interpelação, a qual nasce sempre da

¹⁶⁵ Ibid., p. 222

¹⁶⁶ Ibid., p. 71

¹⁶⁷ HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 208

¹⁶⁸ Ibid., p. 44

responsabilidade de um destino. É somente quando os deuses levam nosso existir à linguagem quando podemos penetrar no âmbito em que se decide se nos prometemos aos deuses ou nos negamos a eles.¹⁶⁹ Poesia é fundação mediante a palavra e na palavra. Poetizar é o originário nomear os deuses. Nomear poeticamente significa permitir que apareça o Sagrado na palavra. “Hacer poesía significa estar en la dicha que preserva em palabras el misterio de la cercanía a lo más dichoso. La dicha es la dicha del poeta.”¹⁷⁰ A poesia encerra, ao mesmo tempo, as leis e os sinais dos deuses, mas também a voz do povo e o poeta é quem se encontra no meio dos deuses e do povo e faz a mediação. “Es alguien que ha sido arrojado fuera, y afuera quiere decir a ese *Entre* que se halla entre los dioses y los hombres. Pero ese espacio intermedio es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir.”¹⁷¹

Heidegger ao interpretar e analisar os versos de Hölderlin: *Y del mismo modo que brilla un fuego en los ojos del hombre/cuando concibe algo sublime, así/nuevamente una llama prendida en los signos y hazañas del mundo/enciende hoy un fuego en el ama de los poetas*, parece concordar com Zambrano (Capítulo 1, subitem 1.3) quando esta afirma que o poeta tem uma ligação com o Sagrado, em um primeiro momento está totalmente aberto, mas para poder poetizar necessita estar ao mesmo tempo ligado ao real.

“Al igual que el elevado proyecto del hombre que medita se refleja en su mirada, así, cuando lo sagrado que ha de venir se desvela, resplandece una luz ‘en el alma de los poetas’. Una claridad se despliega en las almas aisladas de esos poetas que, abrazados por lo sagrado, a él pertenecen. Como comparten el duelo con la naturaleza que presiente, también tienen que entrar en la luz cuando despierta la naturaleza y ser ellos mismos esa claridad. Después, esos poetas se mantienen ellos mismos en lo abierto, cuyo claro se abre desde ‘el alto éter hasta el profundo abismo’. La apertura de lo abierto se articula con eso que llamamos ‘un mundo’. Por eso, es sólo para esos poetas para quienes los signos y hazañas del mundo entran en una luz; pues a los poetas no les es ajeno el mundo. Aunque, de acuerdo con su esencia, estos poetas pertenezcan a lo sagrado, y aunque, pensando la realidad de todo lo real, es decir, del ‘espíritu’, sean esencialmente ‘espirituales’, con todo, también tienen que quedar incluidos y atrapados en lo real.”¹⁷²

¹⁶⁹ Ibid., p. 45

¹⁷⁰ Ibid., p.29

¹⁷¹ Ibid., p. 51

¹⁷² Ibid., p. 71

Dessa forma, o canto tem que brotar do despertar da natureza “desde el alto éter hasta el profundo abismo”.¹⁷³ Por “éter” Heidegger entende como o nome para o pai da luz e do ar luminoso a que tudo anima e enche de vida e por “abismo” o que tudo engloba, o que é suportado pela “mãe terra”. Assim, “éter” e “abismo” nomeiam simultaneamente os âmbitos mais extremos do real, mas também as divindades supremas.¹⁷⁴ Em outras palavras, o poeta é aquele capaz de fazer a conexão entre o Sagrado e o mundo real, de colocar em palavras a mensagem dos deuses. “Y es que tiene que empezar por haber un poeta para que pueda llegar a existir una palabra del canto.”¹⁷⁵ “Lo sagrado dona la palabra y viene él mismo en esa palabra.”¹⁷⁶ A palavra é o próprio acontecer do Sagrado. O poeta, no entanto, não é capaz de nomear de modo imediato por si mesmo o Sagrado, a chama da clara luz que trás o poeta na alma precisa ser inflamada e para que isso ocorra, “tiene que haber alguien más alto, alguien más próximo a lo sagrado y al mismo tiempo todavía por debajo de él, un dios, para que arroje el rayo que inflama el incendio en el alma del poeta.” O poeta ao nomear os deuses é quem primeiro transforma o Sagrado em divino, na forma e figura daqueles.

Também em Heidegger a palavra “coração” adquire, como para Zambrano, o sentido de algo profundo, intuitivo, fundo arcano. “Los poetas logran llevar a cabo esta encomienda cuando todo lo que tocan y apresan sus manos está penetrado y atravesado por un ‘corazón puro’. Corazón significa aquello en donde se recoge y reúne el ser más propio de estos poetas: la callada calma de la pertenencia al abrazo de lo sagrado.”¹⁷⁷

Os poetas representam o espaço aberto no qual os deuses puderam se apresentar como hóspedes e os homens se constituírem na habitação em cujo interior se encontra o Sagrado. “Al principio sólo ponen y consolidan los cimientos sobre los que se debe construir la casa en la que los dioses deben llegar a ser huéspedes. Los poetas *consagran el suelo.*”¹⁷⁸

Os deuses são criaturas não de ser, mas de metamorfose e esta é uma condição de se evitar o padecer, na qual não há lugar para enigma. Sofrimento e enigma foram evitados e, dessa forma, todos os desejos e apetites, todas as

¹⁷³ Ibid., p. 74

¹⁷⁴ Ibid., p. 68

¹⁷⁵ Ibid., p. 75

¹⁷⁶ Ibid., p. 84

¹⁷⁷ Ibid., p. 79

¹⁷⁸ Ibid., p. 164

possibilidades se desenrolam sem contradição. A supremacia dos deuses ante os homens, ou seja, seu caráter divino entre outros é estar além do princípio de contradição, sem o qual não há divindade possível.

“Lo divino está más allá, como lo sagrado está más acá de ese principio que constituye, en cambio, la cárcel de lo humano. ‘Sagrado’ y divino están fuera del principio de contradicción. Lo primero por no encerrar unidad alguna; lo divino, por ser unidad que lo sobrepasa. La primera manera de sobrepasarlo, sin llegar aún al *ser*, es la de los dioses griegos, intermedios entre lo sagrado – sin unidad – y lo divino, en el despliegue de la metamorfosis.”¹⁷⁹

Os deuses são criaturas de não ser, maneira encontrada pelo homem de dar figura e forma ao Sagrado, àquele fundo de ocultação e mistério. Mas o homem tem necessidade do ser, de preencher o vazio que não se mostra. Novamente o delírio persecutório e, com ele, a pergunta. Surge a Filosofia.

2.3 O homem começa a perguntar: surge a Filosofia

O surgimento dos deuses e sua revelação pela poesia foi indispensável para o surgimento da Filosofia, pois foi a poesia quem primeiro travou como que uma luta com o Sagrado para lhe dar alguma forma. “El origen de la filosofía se hunde en esa lucha que tiene lugar todavía de lo sagrado y rente a ello. La filosofía nació, fue el producto de una actitud original, habida en una rara coyuntura entre el hombre y lo sagrado.”¹⁸⁰ Originados por uma ação poética a imagem dos deuses se mostraram insuficientes para proporcionar a solidão necessária para que o homem fosse inteiramente homem e pudesse viver por sua conta. A ação poética deu lugar a atitude filosófica: o ato de perguntar. Isso significa uma separação do que rodea, a perda de uma intimidade e o fim de uma adoração. “Así la pregunta filosófica que Tales formulara un día, significa el desprendimiento del alma humana, no ya de esos dioses creados por la poesía, sino de la instancia sagrada, del mundo oscuro donde ellos mismos salieron.”¹⁸¹

¹⁷⁹ ZAMRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 60

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 76

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 77

A pergunta de Tales, segundo Zambrano, significou um retrocesso à ignorância primeira, à obscuridade originária. O verdadeiro processo da Filosofia e também o seu progresso estava em penetrar nas trevas originárias do ser, da realidade e esquecer toda ideia e toda imagem. E, com isso, estar em solidão, que corresponde ao instante em que algo se vai e se está diante de uma realidade ainda mais enigmática, daí surge o que mais absorve a mente humana: um problema.

“Merced a las imágenes de los dioses, el hombre había quedado a salvo de la persecución nacida de ese fondo sagrado en que la realidad se hace sentir. Y en esa calma, la soledad podía darse, la soledad en que se origina la pregunta. La pregunta que es el despertar del hombre.”¹⁸²

A poesia segue presa a esse delírio persecutório, mas a pergunta filosófica tem também sua perseguição, de um modo novo, que a mente humana inicia depois de haver se desprendido do delírio persecutório gerador de deuses: perguntar sobre a razão das coisas. Filosofia e Poesia serão, então, dois caminhos que em instantes privilegiados se fundem em um só. A primeira em um caminho aberto passo a passo, tendo adiante o horizonte que vai se abrindo através de um “método” e a segunda como uma pomba que segue no ar levada somente pelo sentido de orientação.¹⁸³ Tem início uma disputa sobre quem falará em nome da divindade, “señalar imperativamente un camino es función de quien lo hace como un Moisés en nombre de una orden a su vez recibida, de una obediencia.”¹⁸⁴ Venceu a Filosofia por causa de seu retrocesso à ignorância. O poeta falava em nome de uns deuses que não o sustentavam. Havia se adiantado ao conformar o fundo sagrado nas imagens e histórias dos deuses e, com isso, deixou abandonado esse obscuro fundo originário, o sagrado verdadeiro.

Zambrano explica como se deu a vitória da Filosofia sobre a Poesia. Passado o primeiro momento em que a pergunta foi formulada pela Filosofia e as respostas apresentadas se mostraram inadequadas para ser a origem das coisas (água e ar), fixou sua atenção sobre uma realidade primária, original, sagrada por ser oculta e ambígua, mas possível de ser nomeada: o *apeiron*. “El *apeiron*, de donde todas las cosas vienen, según Anaximandro, fondo oscuro en donde la injusticia del

¹⁸² Ibid., p. 79

¹⁸³ Ibid., p. 80

¹⁸⁴ Ibid.

ser, de ser algo, estará asentada.”¹⁸⁵ A façanha da filosofia grega foi descobrir e apresentar como seu aquele abismo do ser situado além de todo ser sensível que é a realidade mais poética, a fonte de toda poesia. Em outras palavras, arrebatou da poesia seu segredo, sua fonte. Por haver lhe dado nome, por haver descendido até essa profundidade em que a consciência originária se desperta rodeada de trevas.

“Pues el apeiron sería el nombre, no sólo de la realidad que es pura palpación, germinación inagotable, sino de la misma vida humana antes de que el hombre tome un proyecto de ser sobre sí, antes de que se decida a ser alguien o a hacer algo. Y aun el instante en que ambas realidades andan mezcladas e indiscernibles, la comunidad primaria que la conciencia destruirá para establecerla de otro modo. En el camino de buscar equilibrio en la injusticia de las cosas que son y, de la más grave aún, de que el hombre sea, a su vez. Y sólo al final del largo camino, en la identidad de la inteligencia que conoce con lo conocido, la igualdad estará enteramente recuperada. La injusticia aniquilada, ya no en la oscuridad originaria, sino en la claridad final.”¹⁸⁶

Zambrano faz alusão ao *apeiron* de Anaximandro como início do processo filosófico, ainda concomitante à ação poética, e a sua consolidação através do ser de Parmênides. O *apeiron* para a filósofa seria o fundo arcano, o Sagrado resgatado pela Filosofia ao abandonar as imagens dos deuses, que não se mostravam, e seu ponto de partida em busca de algo que explicasse o que são as coisas. A Filosofia, o pensar filosófico, tem como origem um fundo obscuro, infinito, que a tudo envolve e a tudo origina.

O fragmento subsistente de Anaximandro que versa acerca do *apeiron* e da justiça dos contrários foi resgatado pelo filósofo Simplicio (490 – 560) em Phys. 24, 17:

Entre os que admitem um só princípio móvel e infinito, Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, sucessor e pupilo de Tales, disse que o princípio e elemento das coisas que existem era o ‘apeiron’, (indefinido ou infinito), tendo sido ele o primeiro a introduzir este nome do princípio material. Diz ele que tal princípio não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza apeiron, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras,

¹⁸⁵ Ibid., p.81

¹⁸⁶ Ibid.

*pela sua injustiça, de acordo com o decreto do tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.*¹⁸⁷

Conforme explicam os autores da obra *Os Filósofos Pré-socráticos*, para Anaximandro “a substancia original que constitui o mundo, era indefinida e não se assemelhava a nenhuma espécie de matéria do mundo já formado”¹⁸⁸, ou seja, que se supunha qualitativamente indefinido por não ser formalmente identificado como fogo, ar, água ou terra, “supondo naturalmente que ele era também de uma extensão e duração ilimitadas – propriedades que, quando expressas, sê-lo-iam em termos de integração total e de imortalidade divina”.¹⁸⁹

Giovanni Reale (1931 -) traduz o significado de *a-peiron* como o que é privado de *peras*, isto é, de limites e determinações não só externas, mas também internas. “No primeiro sentido, *ápeiron* indica o infinito espacial, infinito em grandeza, isto é, o *infinito quantitativo*, no segundo, ao invés, o indefinido quanto à qualidade, portanto, o *indeterminado qualitativo*”¹⁹⁰ Reale mostra a originalidade no pensamento de Anaximandro, pois princípio, realidade última das coisas, só pode ser o infinito, “justamente porque, enquanto tal, ele *não* tem princípio nem fim, é ingênito e imperecível e, *por isso mesmo*, pode ser princípio das outras coisas.”¹⁹¹ O seguinte excerto de Aristóteles em *Física 4, 203 b 6ss*¹⁹² parece corroborar com sua afirmação, conforme ele mesmo aponta.

(...) porque toda cosa o es un principio o proviene de un principio, pero del infinito no hay principio, ya que entonces tendría un límite. Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible, ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin, y hay también un término de toda destrucción. Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y que es lo divino, pues ‘es inmortal e imperecedero’, como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos.

¹⁸⁷ KIRK et all, *Os Filósofos Pré-socráticos*; p. 106. O texto em negrito é propriamente o texto subsistente de Anaximandro.

¹⁸⁸ Ibid., p. 109

¹⁸⁹ Ibid., p. 110

¹⁹⁰ REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 53

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² ARISTÓTELES, *Física*, p. 191

No tocante à justiça, os autores de *Os Filósofos Pré-socráticos* entendem que Anaximandro foi influenciado pela observação das principais mudanças das estações, nas quais o calor e a seca do verão parecem ter como adversários o frio e a chuva do inverno, “a prevalência de uma substância à custa do seu contrário é ‘injustiça’, e a reação verifica-se através da aplicação do castigo, com a restauração da igualdade.”¹⁹³ Reale afirma que o filósofo grego fazia alusão aos contrários que tendem exatamente a impor-se um ao outro. “A injustiça é a injustiça própria desta imposição, e o tempo é visto como o juiz, enquanto assinala um limite a um e a outro dos contrários, pondo termo ao predomínio de um em favor do outro e vice-versa.”¹⁹⁴

Com a etapa pré-socrática da filosofia grega, Poesia e Filosofia convivem em harmonia. No entanto, o surgimento da dialética marcará o instante da “pureza da atitude filosófica, desprendida inteiramente da poesia”.¹⁹⁵ Zambrano aponta as quatro etapas essenciais da relação entre Filosofia e Poesia:

1. Pergunta filosófica em que se descobre a atitude puramente filosófica;
2. O descobrimento filosófico da realidade poética do *apeiron*;
3. A unidade entre Filosofia e Poesia havida em Heráclito, Parmênides, Empédocles e
4. A denúncia da “mentira” da poesia por Platão.

E como no meio desta luta e como seu foco “está la actitud frente a lo sagrado y la acción derivada de la actitud, es decir, la relación con los dioses y con lo divino, aparecen los dos momentos de máxima gravedad de la acusación contra Anaxágoras y la condena de Sócrates por impiedad.”¹⁹⁶ A diferença havida entre filósofos e poetas se desenha sobre o fundo do Sagrado, da relação com os deuses, da piedade¹⁹⁷; da diferente ação que cada um realiza com esse fundo. Zambrano explica que a poesia extraiu suas histórias das formas dos deuses sem fundir-se a esse fundo escuro do *apeiron*, pois se trata do fundo não sagrado, mas divino, deixado intacto pelos deuses, fundo este do Deus desconhecido. A Filosofia, por sua

¹⁹³ KIRK et all, *Os Filósofos Pré-socráticos*, p. 119

¹⁹⁴ REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 55

¹⁹⁵ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino* (2007), p. 82

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 83

¹⁹⁷ O conceito de Piedade em Zambrano será tratado no Capítulo 6

vez, descobriu a realidade sagrada no *apeiron* e “no descansa hasta extraer de ella lo divino Unitario; la idea de Dios.”¹⁹⁸ A Poesia não teve, como na Filosofia, um ponto de partida, algo como uma barra de sustentação e sua ação foi transformar aquilo que pré-sentia através do delírio persecutório nas imagens dos deuses. “La filosofía se encontró, pues, ante una situación que comportaba, por una parte, la transformación de lo sagrado en lo divino hecha presente en las imágenes de los dioses, y el fondo originario oculto sin nombre por la otra.”¹⁹⁹ Dessa forma, para a Filosofia, após ter tido contato com o Sagrado através do *apeiron* que lhe dava o substrato para avançar em sua busca por respostas, as imagens dos deuses já não lhe eram suficientes. “Se trataba simplemente de que la filosofía, desde que se dio a conocer con Parménides, mostraba la unidad del ser; el ser, un antecedente de lo que sería el resultado final de su acción y el logro último de su actividad: la idea de Dios.”²⁰⁰ Assim, após a primeira transformação do Sagrado em divino através dos deuses, a Filosofia buscava a unidade, pois o obscuro *apeiron* foi somente o contato inicial com a realidade originária que continha a resposta para a pergunta filosófica que surgia. Zambrano afirma que a mente grega nunca duvidou da realidade, mas todo seu movimento ocorreu devido à ausência da unidade e seu verdadeiro problema foi pensar nela. Assim sendo, o *apeiron* foi prontamente substituído como ponto de partida pelo uno de Parmênides. Enquanto em Anaximandro a pergunta nascida da atitude filosófica realiza um descobrimento poético (*apeiron*), em Parmênides uma inspiração poética realiza um descobrimento filosófico (o ser).

“Y parece poética la actitud de Parménides a causa de la inspiración en que la unidad del ser es expresada. Se trata de la enunciación de algo en términos de revelación, y como tal ‘revelación’ va a funcionar, pues que a ella se volverá siempre como a un punto de partida donde reside el problema del ser y el no ser en sí mismos y del ser y del no ser confrontados con las ‘apariencias’, de las que ha de dar razón.”²⁰¹

Parmênides faz uso da poesia para transmitir a sua ideia de ser e o faz de modo dramático, traçando todo um cenário para explicar a questão da verdade e da diferença existente entre se pensar através do senso comum e através de um pensamento filosófico, este último ligado à verdade. Utilizando-se de uma deusa faz

¹⁹⁸ Cf. op.cit.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid., p. 84

de suas palavras como que uma revelação da qual ele, Parmênides, deverá ser o portador e transmissor, o que lhe configura certa autoridade. No excerto do fragmento que resume o que o ser é (Fr. 8, 1-4, de Simplicio em Phys. 78, 5; 145,1), lê-se:

De um só caminho nos resta falar: o do que é. Neste caminho há indícios em grande número de que o que é ingênito e imperecível existe, por ser completo, de uma só espécie, inabalável e perfeito.²⁰²

Para os autores da obra *Os Filósofos Pré-socráticos*, o desenvolvimento do fragmento de Parmênides, que se destina a explicar e justificar porque o ser existe “é uma forma de monismo: o que dá, certamente, a entender que tudo o que existe deve ser um só e mesmo caráter; e é de duvidar que alguma coisa possa ter, de fato, esse caráter, exceto a realidade como um todo.”²⁰³

Reale interpreta o fragmento 3 “(...) *De fato o mesmo é o pensar e o ser*”²⁰⁴ como “o ser é a única coisa pensável e exprimível; qualquer pensar, para ser tal, é *pensar o ser*, a ponto de podermos dizer que pensar e ser coincidem, no sentido de que não há pensamento que não exprima o ser; ao contrário, o não-ser é de todo impensável, inexprimível, indizível e, portanto, impossível.”²⁰⁵

Uma vez descoberta a unidade do ser, os deuses não representavam um problema para os filósofos, pois foram colocados fora da estrutura do ser sem estarem, contudo, submersos no não-ser; ficaram simplesmente fora de questão.

“La libertad hallada por la acción poética de configurar las imágenes divinas fue aprovechada por la filosofía para una acción específica acerca de lo divino, de signo contrario. Pues la acción entre todas de la filosofía fue la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino.”²⁰⁶

Zambrano explica da seguinte forma essa ação de transformação do Sagrado em divino pela Filosofia: as imagens dos deuses foram abandonadas e partiu-se do *apeiron*, realidade sagrada, ambígua, oculta, onde está contido todo germe,

²⁰² KAHN et all, *Os Filósofos Pré-socráticos*, p. 259

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1, p. 108

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 84

portadora de todos os sinais da realidade, matéria onde toda a abstração tornava explícito seu conteúdo. O ser de Parmênides é a ideia, é a identidade, a unidade de identidade que se coloca em outro polo do *apeiron*. Entre esses dois polos: o *apeiron*, realidade ilimitada e o ser uno, unidade de identidade, aparecem os princípios da ação específica do pensamento, ou seja, a transformação do Sagrado no divino.²⁰⁷ Em outras palavras, o pensamento havia dado um passo definitivo para transformar o Sagrado, a realidade múltipla, ambígua, inesgotável e opaca à mente, em algo idêntico à ação da inteligência, transformando-se em ser e pensar, em ser-pensamento. “Queda así anunciada, declarada la acción de la Filosofía y su resultado, el que aparecerá plenamente en Aristóteles salvadas las aporías de esta unidad y la multiplicidad: la transformación de lo sagrado en lo divino, pues esta unidad de identidad, ser y pensar es el núcleo de lo que se llama Dios.”²⁰⁸

“Y la “idea”, entre todas, portadora de la identidad será la idea de Dios. Divinidad que conservará la máxima realidad del *apeiron*, el ser origen de todo. Mas sin ambigüedad alguna, idéntico a sí mismo, siendo al mismo tiempo el sostén último del ser de cada cosa y su garantía ontológica. Permaneciendo en sí mismo y en todo. Justicia última sobre la injusticia de que cada cosa llegue a ser.”²⁰⁹

O ser de cada coisa provém do fundo indeterminado originário de forma ambígua por ser uma subtração do ser total e a ambiguidade desse ser será a injustiça (denunciada por Anaximandro), injustiça essa que corresponde à lei do ser. No *apeiron* a justiça significava simplesmente o retorno ao Sagrado, à não revelada divindade que ao não poder dar o ser, não podia também permiti-lo. A “ideia” de Deus fará prevalecer a justiça, pois doa o ser de cada coisa (ao contrário do *apeiron*) ao mesmo tempo que permanece como fundo originário e sagrado e mantém sua unidade de identidade permanecendo em si mesmo e em tudo. “Y era ésta la gran necesidad humana implicada en el problema del ser; vencer por la visión esa oscura resistencia de lo sagrado, desentrañar dentro de ella la pura esencia que siendo hace que cada cosa sea; descubrir al final al ser que hace ser.”²¹⁰

A ideia do Sagrado e de um ser uno que solucionasse a questão da injustiça e que pudesse permitir o “ser das coisas”, possibilitou que no final do mundo antigo

²⁰⁷ Ibid., p. 85

²⁰⁸ ZAMBRANO, *Notas de um Método*, p. 103

²⁰⁹ Id., *El Hombre y lo Divino*, p. 85

²¹⁰ Ibid.

ocorresse um momento *sui generis*, a coexistência de três deuses: os deuses gregos, o deus da Filosofia e o Deus de Israel. Esse é o assunto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3: O PERÍODO DE CONFLUÊNCIA DOS DEUSES

No final do mundo antigo, observa a filósofa, ocorre um fato inusitado: a convivência concomitante do cristianismo anterior à Teologia com os deuses gregos.

“Al final del Mundo Antiguo aparece un instante privilegiado, cuando el cristianismo en la simplicidad anterior a la teología coexiste con los antiguos dioses. (...) El nuevo dios se abría paso entre dos clases de dioses, entre dos especies de la manifestación de la divinidad.”²¹¹

Sob um viés filosófico, Zambrano elege três pontos para sua análise do trato com o Sagrado e com o divino neste período: Cronos, o deus que devora; o deus pensamento de pensamentos, “motor imóvel” e o Deus de Israel, aquele que cria e dá ao mundo seu Filho. Apresenta, ainda, sua leitura em pinceladas gregas ao livro de Jó, como um exemplo de trato direto com o Sagrado. O estudo que se seguirá irá abordar como o homem experimentou e se relacionou com um deus que devora, com um deus que não tem fome, mas sim luz e pensamento e com um Deus que se alimenta de si mesmo.

3.1 Deus devorador e deus da inteligência

Por suas características antropomórficas os deuses gregos se faziam próximos aos homens e as manifestações do divino correspondiam às situações mais íntimas da vida, àquelas mais básicas: comer e ser comido, consumir e ser consumido. Por isso mesmo, o deus da vida é, primeiramente, aquele que devora, “la avidez inicial a donde todo vuelve y que de todo tiene apetência, mucho antes que el poder creador”.²¹² Esse deus sentido de forma natural, devorador e destruidor, precisa ser alimentado e o sacrifício aplaca momentaneamente sua fome. Cronos é o deus que representa essa potência devoradora, cujo sacrifício não consegue arrefecer sua ânsia e este é o sinal da divindade em seu maior grau: não aceder ao sacrifício, ser um fundo irreduzível e rancoroso; “lo implacable es la primera manifestación de lo divino”.²¹³ O deus sempre exigirá novos sacrifícios e Cronos, insaciável, será

²¹¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 126

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid.

escravo da infinitude do número, dependente e necessitado da cadeia inumerável das gerações a quem devorar. O ato divino de devorar corresponde a uma série sem fim de reproduções, sem chegar propriamente a uma geração. “Y si todas las cosas y los seres vivos especialmente están bajo Cronos es en cuanto que son producto de la reproducción, simples números no cualitativos, en cuanto que todavía no se ha verificado el acontecimiento decisivo de una verdadera generación”.²¹⁴

Na mitologia grega, Cronos é filho de Urano e Géa. Tão logo os filhos nasciam Urano devolvia-os ao seio materno, temendo ser destronado por um deles. Incitado pela mãe Géa em seu desejo de libertar os filhos, Cronos corta os testículos do pai com uma *foice* (instrumento que corta as sementes) e os joga no mar, de cuja espuma formada da mistura de sangue e água nasce Afrodite. Segundo o Prof. Junito de Souza Brandão (1924 – 1995), “a castração de Urano põe fim a uma longa e ininterrupta procriação, de resto inútil, uma vez que o pai devolvia os recém-nascidos ao ventre materno”.²¹⁵ A castração traz a impotência e o soberano deverá ser afastado do poder, o que leva Cronos a tomar o lugar do pai, acabando por tornar-se um déspota pior do que este. Temendo a concretização da predição de que também seria destronado por um filho, passou a engolir todos eles até que Réia, sua esposa e irmã, usando de astúcia e artimanha conseguiu esconder Zeus, que veio realmente a destronar Cronos e dar início à geração dos deuses do Olimpo.

O Prof. Brandão confirma a identificação de Cronos como um deus devorador. Cronos, em grego *Krónos*, correspondente latino a *Saturno*, por uma espécie de homonímia forçada foi identificado com o *Tempo* personificado, pois em grego *Khrónos* é o tempo. No entanto, apesar de etimologicamente não ter relação com *Khrónos*, o *Tempo*, semanticamente a identificação é válida, pois Cronos devora, ao mesmo tempo que gera; estanca a fonte de vida (Urano), mas torna-se ele próprio uma fonte, fecundando Réia.²¹⁶ “Ele é o tempo da paralização. É o regulador que bloqueia qualquer criação do universo. É o tempo simétrico, o tempo da identidade. Sua fase denomina-se *esquizogenia*.”²¹⁷ Cronos é o tempo mítico.

“El dios Cronos permanecerá sumido en una forma singular de misterio; sin revelarse apenas, inasible. El tiempo que envuelve la vida humana

²¹⁴ Ibid., p. 127

²¹⁵ BRANDÃO, *Mitologia Grega, vol I, p. 199*

²¹⁶ Ibid., p. 198

²¹⁷ Ibid., p. 192 – Três fases da evolução criadora: *cosmogonia* (Urano), *esquizogenia* (Cronos) e *autogenia* (Zeus)

no es apto para dejarse apresar en una figura divina; apenas puede dibujar el horizonte de un mito. Será la forma del tiempo sin más cualidad que la genérica de ser devorador; inexplicable destructor que suscita una respuesta creadora, provocador de la lucha por la existencia de todas las criaturas que han de alzarse en rebeldía frente a él para vencerle de algún modo. La forma primera en que se plantea la lucha por la vida en los dioses y en los seres todos, según la teología de Hesíodo, es la lucha frente al Tiempo”.²¹⁸

Por estar sob todas as coisas, como Tempo, é o responsável pelo modo de vida própria dos deuses, a metamorfose, e pela desventura e cárcere da condição humana. “Responsable de la danza de los dioses y del cautiverio de los hombres”.²¹⁹ Com Cronos o homem vive a experiência do Sagrado como mistério, oculto, inacessível, como sombra e presença pressentida, mas não figurada. Com Zeus tem-se o início da geração dos deuses e com eles a luz, a visibilidade, o Sagrado dando-se imagem e forma, transformando-se em divino.

O primeiro sentimento de sentir-se observado sem saber por quem, o “delírio persecutório”, é aplacado através dos deuses gregos, que são uma resposta a esta situação, “imágenes fijadas por el arte, apresadas por el hombre para no depender enteramente de esos instantes fugitivos em que se siente una presencia total y fugitiva; um desconocido que nos mira y desaparece.”²²⁰ O ato de dar forma a uma matéria é o desejo de reter esse sentimento fugidio da presença do divino através de instantes de abertura ao “transmundo”, colocar na pedra a imagem que, sem ser vista, arrasta a alma porque responde plenamente à ânsia de ver.

Devorar e ser devorado mostra o aspecto miserável da vida humana, que experimenta ao mesmo tempo sentimentos antagônicos como o temor e ânsia de ser visto e que clama por algo que não comporte resistência à luz, ou seja, por um deus da visão, da inteligência.

“Por el conocimiento que despeje la oscuridad de ese interior de donde nace la mirada humana, de ese ciego que mira porque se asoma a mirar por nuestros ojos. Tras de la mirada humana se esconde el ciego menesteroso que sólo a ratos ve y parcialmente, a quien sólo se le dan limosnas de visiones, dejándole intacta, y cada vez más de manifiesto, la oscuridad, la imposibilidad de ver ese algo, justo lo que más le importa”.²²¹

²¹⁸ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 61

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid., p. 128

²²¹ Ibid., p. 129

A ânsia agora é ver. “El conocimiento que es necesidad de ver nace de una necesidad, la inmediata de tener que andar entre las cosas.”²²² Nesta afirmação, Zambrano se apoia na crítica que Ortega y Gasset faz ao “saber desinteressado” de Aristóteles, pois conforme já abordado em 1.1 acima, para o filósofo espanhol, o homem ao observar seu entorno, algumas coisas lhe ressaltavam em relação a outras e que eram preponderantes em sua escolha. Dessa forma, o saber não poderia dar-se desinteressadamente. Ao perguntar pelo mundo à sua volta e tentar entender o que são as coisas, a necessidade premente era ter a visão da realidade para nela poder se mover, ou seja, o homem movendo-se na realidade e ao mesmo tempo movendo-a. O deus apontado por Zambrano como aquele que proporciona a visão da realidade é o intelectual, descoberto pela Filosofia; a pura presença contida na natureza, o deus de Aristóteles, o “motor imóvel”, “pensamento de pensamentos”.

Em sua análise do suprassensível, Aristóteles afirma que as substâncias são as realidades primeiras, ou seja, todas as demais formas de ser dependem destas. Portanto, devem ser necessariamente incorruptíveis. O tempo e o movimento atendem esta necessidade: o tempo é eterno e não é mais do que determinação do movimento; não há tempo sem movimento e, assim, a eternidade do primeiro postula a eternidade do segundo.²²³ Há um tempo antes e depois de alguma coisa e para que ele tenha a qualidade da eternidade, o princípio que é sua causa deve ser eterno, o mesmo se aplicando à questão do movimento. Por outro lado, para que haja o móvel é necessário que o princípio seja imóvel, do qual dependa o movimento do universo.

Metafísica, Livro XII, 1073a1.25: *Ora, como aquilo que é movido é necessariamente movido por alguma coisa, e o primeiro motor tem que ser, em si, imóvel (...).*

Além disso, deverá ser *ato puro*, pois o movimento dos céus se dá sempre em ato e não em potência.

Metafísica, Livro XII, 1071b1.20: *A conclusão é que deve haver necessariamente um princípio cuja própria substância seja ato. Que se diga,*

²²² Ibid., p. 128

²²³ REALE, *História da Filosofia Antiga, Vol. II, p. 365*

además, que tais substâncias têm que ser imateriais, devido à necessidade de serem eternas, se é que alguma coisa é. Portanto, devem necessariamente ser ato.

Aristóteles conclui que o princípio do movimento, o princípio primeiro, só pode ser o “motor imóvel”.

Metafísica, Livro XII, 1072b1.9 e 10: *Mas uma vez que há alguma coisa que move enquanto não é ela mesma movida, existindo em ato, esta não pode ser diferentemente do que é em nenhum aspecto. De fato, o primeiro tipo de mudança é o movimento no espaço e o primeiro tipo de movimento no espaço é o circular. E isso é produzido pelo primeiro motor. Este, então, existe necessariamente e, porquanto é necessário, é bom, e neste sentido um primeiro princípio.*

Pode-se apontar que o conceito do “motor imóvel” teve duas fontes de inspiração: 1. em Xenófanes (570 – 475 a. C.), que postulava a divindade como sendo única, não semelhante aos homens ou aos animais, imóvel e que mova todas as coisas com o pensamento de sua mente. “Mas sem fadiga, com a força da mente, tudo faz vibrar” e “ Sempre no mesmo lugar permanece sem mover-se de modo algum, nem lhe convém ir ora a um lugar, ora a outro”.²²⁴ ; e 2. em Platão (427 – 347 a.C.), que ao analisar a natureza do movimento afirmava que “o movimento que move tanto a si mesmo quanto a um outro (...) é a fonte de toda transformação e de todo movimento de tudo que realmente existe.” Esse movimento é superior a todos os demais que dele derivam, é “automotor pois não será jamais mudado antecipadamente por uma outra coisa²²⁵ (...) e é o ponto de partida de todos os movimentos e o primeiro a surgir nas coisas em repouso e a existir nas coisas em movimento, ele é necessariamente a mais antiga e a mais poderosa das mutações (...).”²²⁶

Mas, como “Primeiro Motor”, é imóvel e movente.

Física, Livro VIII, Capítulo 5, 258b.5: *Es evidente, entonces, después de lo que se ha dicho, que el primer moviente es inmóvil.*

²²⁴ Ibid., Vol. I, p. 102

²²⁵ PLATÃO, *Leis. Livro X, p. 411, Trad. Edson Bini. Bauru, SP. Edipro: 1999*

²²⁶ Ibid., p. 412

Física, Livro VIII, Capítulo 6, 258b.10: *Puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa jamás, tiene que haber necesariamente algo eterno que mueva primero, y lo que primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil.*

Para demonstrar como “motor imóvel” realiza o movimento sem se mover, Aristóteles oferece a seguinte explicação:

Metafísica, Livro XII, Capítulo 7, 1072 a1.25 – 35: *O objeto do desejo e o objeto do pensamento movem-se sem serem movidos. Os objetos primários do desejo e do pensamento são idênticos. De fato, o bem aparente é o objeto do apetite, enquanto o objeto primário do desígnio racional é o bem real. O desejo é o produto da opinião e não esta o produto do desejo, já que o pensar é o ponto de partida. Acontece que o pensamento é movido pelo objeto do pensamento, e uma das colunas dos contrários constitui em si mesma o objeto do pensamento. Nesta coluna, a substância ocupa o primeiro lugar, e da substância aquilo que é simples e existe em ato. (O uno e o simples não são idênticos pois uno denota uma medida, ao passo que simples significa que o próprio sujeito encontra-se num certo estado). Mas o bom e aquilo que é em si mesmo desejável encontram-se também na mesma coluna. E o que é o primeiro numa classe sempre é o melhor ou análogo ao melhor.*

Utiliza como exemplos o desejo (que é gerado na opinião e que, portanto, tem o pensar como ponto de partida) e o pensamento, pois seus objetos primários são idênticos, ou seja, ambos desejam o bem, sendo o bem aparente²²⁷ objeto do apetite e o bem real objeto do desígnio racional. Como o pensar ocupa-se com o melhor, o desejo pensa a substância que é simples e existe em ato, e o pensamento o bem que é desejável em si mesmo.

Metafísica, Livro XII, 1072b1.20 - 30: *Ora, o pensar em si mesmo ocupa-se com aquilo que é em si mesmo o melhor, e o pensar no mais elevado sentido*

²²⁷ *Fainomenon kalon* = aquilo que se mostra como bom, como belo.

com aquilo que é no mais elevado sentido o melhor. E o pensamento pensa a si mesmo através da participação no objeto do pensamento. De fato, torna-se um objeto do pensamento graças ao ato de apreensão e pensar, de sorte que pensamento e objeto do pensamento são idênticos, porque aquilo que é receptivo do objeto do pensamento, isto é, a substância, é pensamento.

Esse motor é tanto causa eficiente na física como causa final na metafísica e move por apetência e amor.²²⁸

Física, Livro II, Cap. 7, 198b, p. 161: *“Pero los principios que mueven físicamente son dos. Y uno no es físico, pues tiene en sí el principio del movimiento; tal es lo que mueve sin ser movido, como en el caso de lo que es totalmente inmóvil y lo primero de todas las cosas, lo cual es también la esencia y al forma, pues es el fin y el para qué”.*

A nota 73 da *Física* (Op. Cit.) explica que o *Theós*, o “motor imóvel”, move não como causa eficiente, mas como final, no sentido que suscita o movimento de cada coisa para a realização plena de sua própria natureza.

Metafísica, Livro XII, 1072 b1: *Que a causa final seja aplicável às coisas imóveis é demonstrado pela distinção de seus significados. De fato, a causa final é tanto aquilo a favor do que quanto aquilo para o que; no segundo sentido ela aplica-se às coisas imóveis, mas no primeiro, não. E produz movimento como o que é amado, ao passo que todas as outras coisas produzem movimento por estarem elas próprias em movimento. (...) Mas uma vez que há alguma coisa que move enquanto não é ela mesma movida, existindo em ato, esta não pode ser diferentemente do que é em nenhum aspecto.*

A mesma nota 73 esclarece que “el *Theós* de Aristóteles no ha producido las cosas ni es su fin, en el sentido de que suscite en ellas un movimiento hasta el *Theós* como su fin ultimo; lo que suscita es sólo la aspiración (*hormé*) de cada cosa a realizar plenariamente su propia esencia. Si esto es así, sólo en sentido metafórico se

²²⁸ ESTRADA, *Deus nas Tradições Filosóficas*, p. 62

puede decir que el *Theós* es moviente, ya que no hay ningún ‘hacer’ de su parte, solo un suscitar”. Cada coisa aspira realizar plenamente sua natureza, por isso seu movimento é a favor do bem mais desejável que lhe é próprio, semelhante ao do amado que, por amor, se dirige ao que ama. O movimento realizado é por amor; o “motor imóvel” move através do amor sem se mover. “Para Aristóteles, a única forma de amor compatível com a razão é a que se realiza por um movimento ascendente, do amante ao amado”.²²⁹ O *Theós* de Aristóteles é ato puro, pensamento e vida.

Metafísica, Livro XII, 1072 b1.30: (...) *Ademais, a vida também pertence a Deus²³⁰, já que o ato do pensamento é vida, e Deus é esse ato. E o ato essencial de Deus é a vida maximamente boa e eterna. Afirmamos, portanto, que Deus é um ser vivo, eterno, maximamente bom, e portanto, a vida e uma contínua existência eterna dizem respeito a Deus, pois isso é o que Deus é.*

No entanto, esse Deus que permitia a visão e o reconhecimento da realidade não possibilitava a manifestação da mesma em sua totalidade, a visão intelectual deixou de fora o interior das coisas e do homem; não ocorria a visão que traria o apaziguamento do ser humano.

“Lejos de buscar en el interior de cada cosa, el pensamiento griego, que llegó a la idea de Dios, buscó desinteriorizarlas. Quizá, porque el ‘interior’ del hombre no podía aparecer, el hombre en Grecia no podía entrar en sí mismo; llevado así por el afán de visión, se exteriorizaba, se buscaba fuera de sí y creía sólo encontrarse cuando, al fin, podía verse en el mundo inteligible, como una idea transparente al fin a la mirada.”²³¹

Como prêmio à sua ação de descobrir o divino oculto na “natureza”, o homem encontrou a solidão e a falta de uma sede onde alojar seu ser, sem ter a quem dirigir a pergunta sobre si mesmo. A vida como ato de pensamento era diáfana e não descia à vida concreta, cotidiana, infernal; era vida pura, intelectual, exteriorizada. O íntimo do ser humano permanecia acéfalo e o divino estava longe

²²⁹ BOEHNER, *História da Filosofia Cristã*, p. 17

²³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica* – Nota de rodapé 470, p. 305 - “(...) o leitor deve entender a concepção da Divindade em Aristóteles nos estritos limites estabelecidos por ele mesmo aqui na *Metafísica*, isto é, Deus é caracterizado explicita e fundamentalmente como sendo o primeiro princípio, o primeiro motor e o pensamento que pensa a si mesmo, além de ter dimensão ontológica e biológica, isto é, Deus é Ser vivo”.

²³¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 130

dele, pois diluía-se na natureza como Ser. Mais uma vez não havia a visão e, ainda, permanecia o temor de ser visto. Na relação ver e ser visto a divindade descoberta pela Filosofia traz uma visão que não permite ao homem sentir sua mirada, “el dios de Aristóteles atraía hacia sí a todas las cosas ‘como el objeto de la voluntad y deseo mueve sin ser movido por ellos’, mueve sin ser movido. Y bajo él, la esperanza más inconfesable de todas las que mueven el corazón del hombre quedaba sin respuesta; la esperanza entre todas, ser visto, ser amado: mover a Dios.”²³² O “motor imóvel” não permitia a esperança da visão e a “natureza” trazia simultaneamente oculto e aparente o Ser que é inteligência, mas não satisfazia a ânsia contida no coração humano: o desejo de amar e ser amado. “Y es ansia lógica pues sólo la visión será perfecta cuando ninguna oscuridad haya sido abandonada a su propia suerte, cuando lo más sombrío de la caverna que es el corazón humano ascienda a luz también.”²³³ O amor é o sentimento essencial que movimenta o ser que entre todos se move, o homem, mas não será amor pleno se esse ser que move não possa também mover, fazer com que esse “motor imóvel” se mostre e se interesse também por ele e não apenas pela natureza.

O âmbito para o Deus da visão será proporcionado pelo temor e pela inteligência, pois a ânsia humana de ser visto necessitará para manifestar-se de ser assegurada pelo pensamento e de ser oferecida em uma manifestação divina, apesar do temor.

O recurso à divindade foi a pedra angular das metafísicas de Platão e de Aristóteles para explicar a origem e a ordem do mundo, assim como fundamentar a formação social, convergente com a ordem do cosmo. No próximo subitem serão analisadas as consequências resultantes nesse pensamento com o advento da fé judeu-cristã.

3.2 O Deus de Israel e seu Filho

Cronos é o deus que devora e somente reproduz; o “motor imóvel” é o Deus do pensamento e da inteligência; e o Deus de Israel é o Deus que gera e se revela. Não devora, não necessita de nenhum alimento ou sacrifício, pois se alimenta de si

²³² Ibid., p.132

²³³ Ibid.

mesmo. É quem maximiza no homem o temor de ser visto, o afã de esconder-se e é quem proporciona, através de Cristo, a visão do divino, fazendo esse ser temeroso sair de si e reconhecer o centro de seu ser. A vitória de Cristo marcará o final do mundo antigo e propiciará ao divino resplandecer em um corpo que não ofereça resistência à luz e possa ser transpassado por ela (sem deixar de ser corpo). “Entonces el reino de la visión, del Dios que ve, estará logrado”.²³⁴

A tradição judeu-cristã trouxe novos elementos epistemológicos e ontológicos que contribuíram para mudanças essenciais no pensamento filosófico grego. O cristianismo tenta estabelecer uma síntese entre a filosofia grega e as tradições bíblicas, entre a fé e o logos grego, mas também se apresenta ao Império Romano como uma “filosofia” mais que como uma religião, “reivindicando para si um *status* próprio nas discussões das diversas escolas filosóficas da cultura greco-romana.”²³⁵ Por um lado deve ignorar o helenismo e assimilar o conteúdo filosófico das diversas escolas, mas por outro deve corrigi-las para assimilar as premissas básicas da cosmovisão cristã.²³⁶ Isso significa a revisão do conceito de divino dos sistemas filosóficos anteriores, ou seja, a confirmação das críticas de pensadores aos deuses pagãos e ao panteão greco-romano (Xenófanes e Protágoras).

Além disso, em seus primórdios, o cristianismo buscou pontos de convergência entre a teologia natural filosófica e a teologia judeu-cristã. “A hipótese que se impõe é a de uma revelação natural de Deus aos pagãos que prepara a revelação cristã”²³⁷, como Paulo no Aerópago ao identificar o Deus cristão com o Deus desconhecido (At 17, 16-34). Dessa forma, a religião nascente se utiliza de estratégia para ser aceita: por um lado, assimilação de histórias e conceitos alheios para superar a teologia natural e, por outro, se apropria da bíblia hebraica, utilizando-se daquilo que lhe era interessante.

“A interpretação cristã leva a ver aqui a ânsia do Deus monoteísta desconhecido que põe um fim à pluralidade de mediações divinas. Revela-se, ao mesmo tempo, uma chave crucial da enculturação do cristianismo na cultura greco-romana: a convergência e complementação entre ambas as culturas que leva a ver no logos grego a preparação para a revelação do logos encarnado cristão. Os elementos mitológicos recebidos em ambas as tradições se mantêm e se transformam na nova síntese filosófica-teológica”.²³⁸

²³⁴ Ibid., p. 133

²³⁵ ESTRADA, *Deus nas Tradições Filosóficas*, p. 68

²³⁶ Ibid., p. 69

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid, p. 70

Realizando uma mescla entre as culturas greco-romanas e a judeu-cristã, o cristianismo partiu das raízes semitas para uma configuração helenista, onde Deus, ainda como aquele dos grandes sistemas filosóficos, é visto como inatingível pelo mundo e pela história, impassível e imutável. Ocorre também o afastamento do Deus bíblico.

O Deus de Israel é um deus criador a partir do nada. “À concepção aristotélica de um mundo eterno a revelação contrapõe a doutrina do começo temporal do universo (...). Dada a equivalência entre eternidade e necessidade na filosofia aristotélica, a ideia da temporalidade e da contingência do mundo prepara o caminho para a concepção do ato criador como ato livre de Deus”.²³⁹ Além de tudo, esse Deus falou para dizer “Sou aquele que é” na sarça ardente, sede de sua revelação como ser divino à indagação de Moisés acerca de seu nome: “Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que é. Disse mais: Assim dirás aos israelitas: EU SOU me enviou até vós” (Êx 3,14).

“Essa passagem do Êxodo constitui o ponto de partida para toda a especulação cristã sobre Deus enquanto Ser absoluto e último. O problema primordial da filosofia – a saber: Qual a realidade última e absoluta? – fora solucionado pelo próprio Deus. Ele, e só Ele, é o Incondicionado; não foi e não será; Ele é, pura e simplesmente, graças à sua transcendência ao tempo e à mudança. Não é limitado por coisa alguma, mas é o limite de todas as coisas. É de si mesmo, por si mesmo e para si mesmo todas as demais coisas provêm dele e existem por Ele e para Ele. Só Ele é necessário e infinito”.²⁴⁰

Essa concepção bíblica choca-se com a grega, pois a ideia de Deus é personalizada (Deus “é quem é” e não “o que é”), mantendo, contudo, a ideia do Deus absoluto grego. Há a analogia do homem com a divindade e não com o cosmo, pois foi gerado à imagem e semelhança de Deus. A realidade não é mais compreendida a partir do cosmo, mas desde o homem; giro antropocêntrico que é a chave hermenêutica para se entender a realidade.²⁴¹

O Deus que arde na sarça não necessita, Deus do Ser, alimentar-se de nada. “Y en su consunción sin fin promete al hombre algo que no será devorado”.²⁴² Pelo contrario, é um Deus que gera, Pai verdadeiro que permite o nascer e que estará permanentemente dando sustentação ao conato ávido de ser. Esse deus que, de pai

²³⁹ BOHENER, *História da Filosofia Cristã*, p. 15

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ ESTRADA, *Deus nas Tradições Filosóficas*, p. 73

²⁴² ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 127

rancoroso e ávido que devora, se converte em Deus que gera, retira-se por momentos. Surge, então, o espaço necessário para que o homem permaneça em solidão, para que possa se fundir em seu ser, o que até então não fora possível. “Y es propio del padre el retirarse, el lanzar al hijo a la soledad, el despegarle de si. Y en el Dios verdadero, frente al Hijo único, el abandonarlo”.²⁴³

A encarnação de Cristo se transforma em um difícil postulado, pois a afirmação de sua divindade, de seus sentimentos e sofrimentos conflita com o Deus da filosofia grega. “Não faltam tentativas de relacionar o logos platônico-aristotélico com o Cristo-Verbo do quarto Evangelho, palavra de Deus que desce ao mundo para depois retornar à divindade (Jo 1, 1-18), mas isto não leva a mudar o logos filosófico, mas aplicar-lhe suas categorias ao logos divino preexistente da dogmática cristã”.²⁴⁴

O Deus encarnado radicaliza a importância do homem, a transcendência e a imanência da divindade.

“Ao falar do Deus de amor que se identifica com o homem e que o exige como mediação para alcançar o Deus transcendente, se realça a importância de se compreender Deus desde o paradigma da subjetividade e desde o antropocentrismo cristológico, em lugar do cosmo, com o qual se torna possível questionar o paradigma grego que faz da natureza a referência fundamental para compreender a realidade”.²⁴⁵

O Deus de Israel se fez visível ao se transformar em carne à imagem do homem. Agora havia a quem dirigir-se e o delírio persecutório finalmente pode ser aplacado.

3.3 Um olhar filosófico ao Livro de Jó

O objetivo deste subitem é investigar a leitura particular que Maria Zambrano faz acerca do *Livro de Jó*, quando volta à questão do delírio sofrido pelo homem, desta vez na condição de indigente que grita e clama. “Su primera forma de expresión es un clamor; un deliro de exasperación en que irrumpe la necesidad

²⁴³ Ibid., p. 128

²⁴⁴ ESTRADA, *Deus nas Tradições Filosóficas*, p. 74

²⁴⁵ Ibid., p. 72

largamente contenida. Es la queja con que Job inaugura la historia del hombre”.²⁴⁶ A partir dessa afirmação, apresenta a história de Jó objetivando uma análise antropológico-filosófica da condição humana. É uma relação direta com a divindade que se difere da hierofania dos cultos míticos antigos.

“O Antigo Testamento apresenta uma imagem de Deus passional, onde há lugar para a piedade e a cólera em que Deus reage com misericórdia e com justiça, às vezes, também com indignação ante os acontecimentos históricos. Trata-se de um Deus que aparece implicado na contingência da história como interlocutor do homem, e os inevitáveis antropomorfismos desta concepção de Deus se colocam a serviço da história, entendida como aliança entre a divindade e a humanidade. A interação entre Deus e o homem, e as reações divinas ante os atos humanos, está distante da indiferença e da impassibilidade da divindade nos sistemas filosóficos gregos, já que provém de uma experiência histórica marcada pela contingência e pela experiência simultânea de sofrimento e busca de sentido messiânico para a história”.²⁴⁷

A escritura do *Livro de Jó* tem a data estimada para o século V a.C. e seu autor não é conhecido. Pelo texto, supõe-se que seja um israelita, conhecedor das obras dos profetas e dos ensinamentos dos sábios, devendo ter vivido na Palestina e ter viajado para o exterior. O protagonista da obra, Jó, é herói dos tempos antigos, considerado grande justo, supondo-se que tenha vivido nos tempos patriarcais no país de Edom.²⁴⁸ “Job es figura de una tradición donde Dios propiamente no existe. Lo que existe es *mi* Dios – o nuestro-. Y aún más precisamente: mi Señor, a quien el ver y el oír, o el oír y ver a un su mensajero es cosa posible, tan posible que lo raro es que no advenga.”²⁴⁹

Deus é apresentado tendo como base os nomes pelos quais é conhecido no texto: Onipotente, porque nada lhe escapa, e Criador, porque tem a ciência da constituição de tudo e por isso tudo pode criar. Zambrano lembra que Deus é conhecido por diversos nomes, apresentados conforme a contextualização cultural ou conforme o conteúdo a ser transmitido. Os nomes funcionam como via ou ponte, uma vez que “toda palavra sustancial y substantiva es puente y vía porque es centro que se abre.”²⁵⁰ Deus é arcano em cada nome que o revela, ao mesmo tempo ponte e via de sua inacessibilidade, como via que se abre e ponte que se tende, mas que pode ser retirada.

²⁴⁶ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 153

²⁴⁷ ESTRADA, *Deus nas Tradições Filosóficas*, p. 72

²⁴⁸ *Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulus:2004*, p. 800

²⁴⁹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 351

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 352

“La estructura de este *Libro de Job* se nos aparece simple y diáfana, apta para contener una doble revelación: la del Dios omnipotente (sic) y hacedor, Señor del hombre, y la revelación del hombre. Mas queda la tercera en que se conjugan las dos: la revelación del Señor de la palabra presentándose tan cabalmente como autor, que a los oídos de los hombres a quienes una semejante directa revelación les es impensable que les llegue, les suene en los confines de una justificación.”²⁵¹

Digno de nota é que o fundo arcano, neste caso, é representado pela Vontade de Deus, insondável e inexplicável, à qual deve-se submeter sem buscar entendimento. Por esta razão, mostram-se infrutíferos os argumentos apresentados pelos três amigos de Jó, assim como toda a justificação deste último como homem justo. O que está em jogo no *Livro de Jó*, segundo Zambrano, não é a existência de Deus ou a razão de seus desígnios, mas sim a relação pessoal com Ele. Desta forma, a análise que a filósofa faz do Livro foca-se nesse quesito e este é o recorte que se utiliza neste estudo.

Os discursos de Jó são “tritemáticos” e giram somente em torno de clamar seu Senhor, lamentar-se e ponderar, contestar a seus interlocutores e, através deles, a todos os que julgam. São como pêndulo que balança entre dois pontos extremos: o clamor, a queixa, a invocação, quando esperança e desespero se somam, e a passividade que se antecipa à morte. O ponto de equilíbrio, o fiel da balança, o ponto de repouso desse pendular raciocinante é oferecido pelos três amigos: o Senhor condena somente o iníquo, basta reconhecer a própria iniquidade para que a situação se reverta a seu favor. Mas o movimento do ânimo de Jó não pode deter-se em semelhante equilíbrio, pois perderia seu ser que se revela e se afirma nos dois polos extremos: sua entrega à morte e sua via de esperança e desespero até Deus. O clamor de Jó não era pelo que lhe havia sido retirado, seus bens e até sua carne, mas sim por aquilo que fora deixado: “por haberse quedado ahí, ahí intacto em su fondo último, según clama todo verdadero des-graciado.”²⁵² A questão de Jó é que se tornou um homem *des-graçado*, ou seja, um homem cuja graça divina lhe foi retirada. Não queria voltar a revestir-se, a retomar a vida anterior que se mostrou precária: nascimento impuro²⁵³, dias contados, felicidade fugaz. Reconhecia-se como uma larva e pedia a seu Senhor que o aniquilasse e o devolvesse ao período

²⁵¹ Ibid., p. 353

²⁵² Ibid., p. 354

²⁵³ Nascido de uma mulher, portanto, da carne

anterior ao seu nascimento, já que nem à morte teve direito como forma de ser levado a Ele.

Os diálogos entre os amigos e Jó não eram convergentes e suas propostas divergiam em um ponto crucial: o lugar do homem em relação a seu Senhor, ponto decisivo de toda existência. Zambrano cita Maomé "**Quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor**" (Hadith do Profeta Muhammad) e explica que não se trata de dois conhecimentos distintos (si mesmo e Deus), mas de um só, onde viver é conhecer e conhecer é viver sem separação, quando não há necessidade de método ou via alguma para se acessar Deus. As razões de Jó diferiam das de seus amigos dizendo as mesmas palavras, pois provinham de suas entranhas, do mais profundo de seu ser, enquanto aqueles usavam da razão e, dessa forma, não podiam entrar em contato com o fundo arcano de onde tudo provém. Jó também se utilizava da razão, porém de duas formas: da razão “racional” quando apresentava-se como justo e portanto merecedor dos favores divinos, e da razão “poética” proveniente de suas entranhas que não o levava a alegar coisa alguma, somente pedir o retorno da graça divina que o permitiria estar em contato com seu Senhor. E assim seguiam os amigos sem poder aliviar o pobre sofredor que, como a sarça ardente, queimava sem consumir-se.

Finalmente, Deus decide descer até Jó. O Senhor da Palavra se apresenta e fala; o homem da dor recebe a palavra. Toda a situação anterior se apaga e se torna passado, pois a palavra do Senhor instaura o presente. Não há mais esperança, tudo se detém: a história de Jó, as razões históricas ou historizantes de seus amigos, o sucesso mesmo fica em suspenso, assim como o jazigo de Jó e sua aflição. “Pues se assiste a una doble revelación o más bien a una revelación completa: la revelación de la palabra, la revelación que es ella misma, la palabra divina, y la revelación que viene con ella.”²⁵⁴ São revelados o universo e seu autor ao homem, e sua miséria representados por Jó. Toda onipotência divina e o esplendor de suas criações é recitada como um poema pelo “poeta do céu e da terra” e a pequenez humana é evidenciada pela Palavra. “Baja Él sólo con su palabra, a dar su palabra. Y es el poema de su obra, de su trabajo se diría hoy.”²⁵⁵ A poesia foi a forma utilizada pelo Senhor para trazer a sua palavra e mostrar que as “razões racionantes” apresentadas não eram suficientes para explicar toda a sua onipotência.

²⁵⁴ Ibid., p. 358

²⁵⁵ Ibid., p. 359

Na história de Jó a revelação do homem se dá de maneira entrelaçada com a revelação divina. Quando seu Senhor se manifesta em sua teofania Jó está miserável e corroído pelo sofrimento, todo seu ser sofre por três motivos: nascimento impuro, morte certa e, entre eles, sofrer injustiças. Mas, como declara seu sofrimento através do clamor, sofre de algo mais profundo que abre suas entranhas fazendo sair delas as razões, as mesmas razões que o pensamento filosófico enuncia sem queixa alguma, pois não há a quem fazê-la. “El dios de la filosofía no es quién, sino qué – lo que no ha dejado de ser una maravilla, una humana maravilla – mas no es el dios, señor amigo y adversario, el que abandona.”²⁵⁶ Zambrano explica que o homem como ser pensante não tem um deus a quem reclamar, um deus de suas entranhas, pois estas foram caladas no curso do filosofar, pela solitária filosofia peregrina.

Jó não padece da solidão, é o único que não está só. Sabe que seu Senhor está à espreita a observá-lo; pode senti-lo através do delírio persecutório representado pelo ato da retirada de seus bens e de suas carnes. É de abandono que padece. “Y el abandono, más que la soledad específica del filósofo; lo cual revela la transcendencia del ser humano en lo que tiene de invulnerable.”²⁵⁷ Pelo abandono que o filósofo não pode sofrer Jó o assume em sua totalidade de forma solitária a partir de sua transcendência desperta e plenamente atualizada. Anteriormente não havia vazio na vida e nem no ser de Jó. Sua vida havia sido enchida até transbordar e seu ser estava pleno porque sabia e sentia que tal plenitude lhe chegava da amizade com o Senhor. No entanto, não o havia visto e não o conhecia, mas o pressentia por acreditar ser Ele quem cumpre os preceitos da justiça e derrama sua misericórdia.²⁵⁸ No entanto, tudo havia passado sem uma razão, não lhe fora fechado o paraíso em que vivia como ocorrido com Adão, mas sim destruído o paraíso em que sua vida transcorria e na qual podia sentir seu Senhor perto.

“Había salido Job de ese ritmo paradisiaco más desventurado que Adán sin saber por qué. Pues él, Job, cumplía lo mandado sin desconocer por ello el favor que debía a su Señor. Él solo debía haber hecho su parte. La verdad era que todo se había invertido y todo se había fragmentado.”²⁵⁹

O Criador se apresenta declarando sua onipotência através de sua obra e mostra toda a pequenez e ignorância de Jó afirmando que lhe são desconhecidos os

²⁵⁶ Ibid., p. 360

²⁵⁷ Ibid., p. 361

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid., p. 364

grandes enigmas, como a ciência dos astros, as medidas da Terra, os números do universo. Se Jó conhecesse seus segredos estaria mais perto de seu Criador; a ignorância se apresenta como barreira de irredutível separação. A solução apontada por Zambrano para esta situação é “el conocimiento de Job, su aceptación de su próprio ‘ser’ un ser creado como los otros... El ‘ser así’ entre el nacimiento y la muerte, en la incertidumbre de su suerte en medio de un universo de arcanos.”²⁶⁰ Jó simplesmente acata a palavra de seu Deus. Já não clama, pois já o tem em palavra e presença; já não se queixa, pois já tem a quem se queixar, a Ele mesmo que o ouve. Não poderia ir por si mesmo a desvelar os segredos das obras divinas, pois para isso teria de fazer uso de uma razão calculadora, da ciência do número e das medidas, um conhecimento que viria de fora. E sua relação com seu Deus vinha das entranhas e somente a partir delas poderia perceber as obras, esses emblemas da onipotência divina, e tentar se intimar a seu Senhor. Despossuído de tudo, menos de seu sentir, o conhecimento lhe invade em forma de revelação, nascida ao ser privado da comunicação com o ser do qual tudo depende. O conhecimento foi revelado aos filósofos através da ignorância (Sócrates: só sei que nada sei) ou da dúvida (hiperbolizada por Descartes), mas em Jó ele se deu através do padecer e da revelação de si, quando não era nada mais que entranha e, finalmente, pode compreender que somente a partir dela seu Deus seria acessado. Em outras palavras, a racionalidade usada por seus amigos para justificar/entender as ações divinas e os argumentos de Jó para se afirmar como justo e, portanto, não merecedor de tamanho sofrimento, não se mostrou eficaz para aquilo que realmente importava: conectar-se ao Sagrado e ter de volta a sua graça, o que só ocorreu depois que Jó conheceu a sua miséria e se reduziu a apenas entranhas, podendo a partir delas utilizar de uma razão diferente, não somente racional.

Para Zambrano, o ponto crucial do *Livro de Jó* é a questão do abandono, do mísero homem sem seu Deus. Cita como chave do enigma o pássaro, reconhecido como avestruz pela Vulgata, relatado no capítulo 39, versículos 13 ao 18:

²⁶⁰ Ibid.

*A asa do avestruz bate alegremente, e
não tem as penas da cegonha e do falcão
Abandona à terra seus ovos,
para que a areia os incube,
sem pensar que um pé possa quebrá-los
e uma fera possa pisoteá-los.
É cruel com seus filhotes, como se não fossem seus,
e não lhe importa que malogre sua fadiga.
É porque Deus o privou da sabedoria
e não lhe concedeu inteligência.
Mas, quando se ergue batendo os flancos,
ri-se do cavalo e cavaleiro.*

Esse pássaro absorto “ri-se do cavalo e cavaleiro” e se assim o faz é porque está certo de que não poderiam ser destruídas essas criaturas germinantes em seus ovos, deixadas sob a areia em situação de abandono. *Durator ad filios suos, quase non sit suos*, cita Zambrano o versículo 16. Mas logo, *Cum tempus fuerit, in altu alas erigit – deridit equum et ascensorem ejus.*²⁶¹ Criaturas germinantes deixadas ao abandono, conato de vida e por isso ainda justos. A filósofa considera como privilegiado o abandono em que Jó foi deixado: sem posses não poderia ser possuído, pois sucede a quem possui ser possuído fatalmente. Mas como Jó era um justo estava possuído pela inércia, alojado em seu paraíso da Lei e do favor divinos, o que o impedia de sentir e ver a si mesmo. Seu conforto material e espiritual o impedia de olhar em suas entranhas. Deus lhe recordou que havia colocado a ciência (a razão que dá a ciência das coisas) no mais interior do homem, mas esta de nada valeu a Jó em sua condição de homem abandonado. Zambrano afirma que a transcendência humana se revela na total desposse e o abandono é o ponto privilegiado onde se anulam as forças possuidoras e possessivas. E Jó caiu no mais fundo abandono, era a pura imagem da putrefação, mas de uma forma em que ia se putrefazendo sem morrer.

“Se diría que la corriente de la vida pasaba por Job en su pudridero, atravesándolo. Una corriente circular cuyo centro no era ya el suyo, el

²⁶¹ Ibid., p. 369

de Job. La circulación de la vida toda sin término pasaba por su ser la larva, de embrión. Una larva, un conato de ser, pero un germen, un embrión que en esa larva había despertado. *Penetrabo omnes inferiores partes terrae – et inspiciam omnes dormientes, -et iluminabo omnes sperantes in Domino.*”²⁶²

Como os ovos dos pássaros trazia em si o gérmen da vida e em lugar de abandono, o que Jó recebeu foi o influxo vivificante para a sua transcendência. Ele vivia em conforto, conhecia seu Deus através de Suas obras e também na forma em que tocava sua vida como homem justo, honrado, admirado e louvado. Se era possuidor de bens e louvores é porque era um homem que agia conforme os preceitos divinos e, por isso mesmo, merecedor da graça. Portanto, toda a sua fé estava baseada em seus bens, em sua conduta justa e no reconhecimento que recebia de seus pares. Era uma fé que vinha de fora, racional, calculista. Quando tudo isso lhe foi tirado padeceu do delírio persecutório e da des-graça; perdeu seus bens e suas carnes e nem mesmo o túmulo lhe foi possível. Percebeu que não tinha nada, nunca teve nada verdadeiramente e de seu Deus não conhecia o rosto e nem a voz. Clamou, pediu ao seu Senhor que se mostrasse. Lançou, primeiramente, mão da razão para alcança-Lo, não conseguiu. À medida que seus discursos evoluíam ia adentrando em si até alcançar o mais recôndito de seu ser: suas entranhas. Somente após passar a falar a partir delas utilizando-se de outro tipo de razão que seu clamor se fez ouvir e seu Deus desceu até ele: a Razão Poética. Foi pela graça divina que Jó alcançou o Sagrado. *Cum tempus fuerit.*

Após esse período de confluência dos deuses, inicia-se outro de destruição dos mesmos até a morte de Deus e celebração do homem. Assunto do próximo capítulo.

²⁶² Ibid., p. 370. Eclesiástico 24, 45: *Penetrarei as profundezas da terra, visitarei todos os que dormem e iluminarei todos os que esperam no Senhor.*

CAPÍTULO 4: OS CAMINHOS DO SAGRADO

A empreitada da divinização do Sagrado teve início com o aparecimento dos deuses como forma de concretagem do mundo visível e perpassou por toda história da Filosofia, confundindo-se e fundindo-se à história do próprio homem. O mundo antigo lhe deu imagens, Parmênides perguntou pelo ser, Platão criou seu mundo ideal, Aristóteles buscou o sumo Bem, com a vinda de Cristo o Sagrado se fez homem, na modernidade o homem se fez Sagrado e no Idealismo o Sagrado transformou-se em alimento ao desejo humano de deificação. Nietzsche decretou a morte de Deus e idealizou o *Uebersensch* e o homem, sem Deus, teve que ater-se com o nada sentido em suas entranhas.

Dando continuidade à apresentação do entendimento de Zambrano acerca dos caminhos percorridos pelo Sagrado e de sua transformação em divino pela Filosofia visto nos Capítulos anteriores, a atenção estará agora voltada ao pensamento nietzchiano e à metafísica da filósofa acerca do nada.

4.1 A decretação da morte de Deus

Não se pode contar a história humana sem que dela façam parte os deuses, quer sejam eles recebidos por revelação ou criados poeticamente para serem depois definidos pelo pensamento. O homem padeceu de seus deuses, pois foi paciente do divino e também seu escultor, uma vez que não podia prescindir dele para contar a sua própria epopeia histórica. “Hasta ahora no ha transcurrido ninguna gran acción histórica, esos monumentos temporales llamados ‘culturas’, que no haya ido acompañada, como de algo esencial, de este padecer y de este forjar a Dios”.²⁶³

Mas a história humana não pode ser contada também sem a destruição dos deuses, quando devem morrer para que o homem se desocupe do divino e se entregue à razão. Podemos ler em Nietzsche: “Todos os deuses morreram; agora queremos que viva o Além-Homem”.²⁶⁴ E mais a frente, “Há muito que se acabaram os antigos deuses, e na verdade tiveram um bom e alegre fim, como

²⁶³ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 136

²⁶⁴ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 112

convém a deuses”.²⁶⁵ Heráclito foi o primeiro, afirmando que o universo não era obra de nenhum homem e de nenhum deus, mas sim do fogo central que acende e se apaga com medida. Seria como se os deuses com sua ilusória presença impedissem a visão do universo e até da própria realidade. Conforme já abordado no Capítulo 1, Heráclito substituiu a crença nos deuses pela fé no fogo central como a ideia de um logos, uma razão que varia e que é uma medida suprema. O fogo é a ideia da vida que não se acaba e que se alimenta de si mesma, ou seja, que cria e destrói. “Es una metáfora de la idea de Dios, una forma en que lo Sagrado se concreta. El pensamiento de Heráclito es uno de esos geniales momentos en que lo sagrado se define y, al par, el alma humana que lo confiesa como su íntima fe.”²⁶⁶ Para Zambrano a afirmação de Heráclito comporta um paradoxo: seu “ateísmo” não só é o anúncio de uma fé, mas também um passo para a configuração do Sagrado, para a preparação da ideia de Deus que tem lugar na filosofia grega.

“Y en realidad todos los filósofos ‘creadores’ de Grecia aportarán algo a la formación de esta idea que es la obra suprema, la acción definitiva de la filosofía. De ahí que el ateísmo de los pensadores griegos sea, en verdad, lo contrario: una negación de esa forma en que lo divino aparece bajo las imágenes de los dioses para despejar el campo de lo sagrado y de la mente humana a la par, y llegar así a la integración de la idea de Dios. Ni siquiera el ‘materialismo’ de Demócrito es una excepción, pues la materia es uno de los descubrimientos necesarios para la aparición de la idea de Dios, la materia y el espacio...”²⁶⁷

Outro momento, desta vez de negação, é quando o poeta Lucrecio afirma que, se os deuses existem, eles não se ocupam em nada dos homens. No entanto, o que está sendo negado não é a existência dos deuses, não se trata do ser, mas do homem. O homem é o problema e os deuses são negados na relação destes com aquele e dentro desta relação no aspecto que é vital: a providência. Não é um momento da revelação do Sagrado e sim de ocultamento, de vazio. O mundo estava vazio e a matéria não era capaz de povoá-lo, pois estava despojado de todo o sentido sagrado, desta força sagrada que sempre se conservou nos filósofos gregos. Assim, a declaração de Lucrecio acerca dos deuses é a expressão do desamparo, da solidão em que o homem se achava. Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) também abordou a questão do abandono, do sentimento de desamparo que suscita.

²⁶⁵ Ibid., p. 241

²⁶⁶ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 139

²⁶⁷ Ibid., p. 140

“Ó Zaratustra, sei tudo, e sei que te sentias mais abandonado, só, na multidão, do que jamais estiveste comigo... Uma coisa é o abandono, e outra a solidão... O abandono é muito diferente. Recordas-te, Zaratustra, quando a tua ave se pôs a gritar acima de ti, quando estavas no bosque, indeciso, sem saber para aonde ir, ao lado de um cadáver. Tu dizias então: ‘Guiem-me os meus animais!’ Verifiquei que é mais perigoso viver entre os homens do que entre os animais. Aquilo era abandono”.²⁶⁸

O filósofo Oswaldo Giacoia Junior verificou, ao analisar o aforismo 125 da obra *Gaia Ciência*, que Nietzsche deixa transparecer “o sentimento de abandono que, como vazio opressivo, esmaga a consciência do homem moderno”.²⁶⁹

Zambrano explica que o divino havia se desagregado em seus dois polos: de uma parte nas imagens vazias e sem ação dos deuses e de outra, na força enigmática do sagrado nos cultos. Além disso, a ideia de um Deus único cunhada pela filosofia, foi somente alcançada por alguns, “para los capaces de alimentar su amor de la ‘luz intelectual’.”²⁷⁰ A declaração desesperada de Lucrecio colocava em dúvida a relação dos deuses com os homens e mostrava seus limites e o que negava não eram os deuses, mas o homem mesmo. “La declaración de los derechos del hombre hecha en modo restrictivo, lo que el hombre tiene derecho a esperar si no hay dioses o si no se ocupan de él para nada: el vacío, el no ser.”²⁷¹ É uma forma pura de ateísmo que é renúncia ao que não se recebe dos deuses; é a denúncia da impossibilidade de uma vida divina, pois esta não é acessível ao homem.

A existência dos deuses foi se tornando indiferente e o Sagrado se bifurcou em dois focos: 1) a ideia de Deus criada por Aristóteles, “pensamento de pensamento”, luz que fascina e 2) a fascinação obscura das entranhas, quando o divino em sua pureza só atinge a alguns filósofos.

“Y el ateísmo sólo puede ejercerse, actuar en el vacío de lo divino, en ciertas almas sordas a lo sagrado, que han sido solamente educadas en la idea de Dios, en la idea lógica nacida, ciertamente, de una pasión también – Platón y aun Aristóteles solo a fuerza de pasión pudieron hacer su teología-. Mas la teología, convertida en lógica pura y en moral práctica, se desvirtúa y deja insatisfecha el hambre y la sed, el ansia de las entrañas que no encuentran dónde apacentarse. El ateísmo es la respuesta de la desolación humana y, en el caso de Lucrecio, el reproche del hombre ante lo inaccesible de los dioses.”²⁷²

²⁶⁸ ZARATUSTRA, *Assim falava Zaratustra*, p. 244

²⁶⁹ GIACOIA JR., *Nietzsche*, p. 20

²⁷⁰ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 141

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, p. 142

Mas o vazio de Deus expressado pelo ateísmo ainda não é a decretação da sua morte. O ateísmo pagão corresponde a duas situações de liberação pela inteligência: por um lado o surgimento de uma realidade antes oculta pela imagem dos deuses e, por outra, o sentimento de abandono, solidão e desolação dado voz por Lucrécio. No primeiro caso se faz sentir o que os deuses têm de devoradores da realidade, o que obscurecem com sua luz: aquilo que só existe quando eles existem. No outro aspecto, se faz sentir pela inacessibilidade à vida divina e em sua manifestação como não intervenção, Deus como o grande indiferente, Deus ou os deuses permanecem no céu enquanto o homem caminha solitário na Terra.

A ação do homem frente ao divino o coloca como protagonista de uma história religiosa condensada nos conflitos que se apresentaram nos momentos decisivos de sua jornada histórica. Embora racionalmente negando o Sagrado como fundo arcano, o homem ao mesmo tempo o fez se manifestar ao transformá-lo em divino transmutado nas diversas correntes filosóficas surgidas após se descobrir um ser pensante, levando até à própria morte de Deus e o culto ao nada. O ser humano sempre precisou de deuses e estes, através dos tempos, foram apresentados de diversas formas e, conforme relata a filósofa espanhola, mesmo quando foram negados estavam presentes.

“No se libra el hombre de ciertas ‘cosas’ cuando han desaparecido, menos aún cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, es que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios.”²⁷³

A ausência e o vazio de Deus podem ser sentidos em duas formas: na forma intelectual do ateísmo e na angustia, “la anadadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto.”²⁷⁴ A morte de Deus foi tornada questão por Friedrich Nietzsche nas obras *Gaia Ciência e Assim falou Zaratustra*, sintetizada na frase famosa “Deus está morto”. No entanto, Martin Heidegger em *Caminos de Bosque (Holzwege)* explica que a morte de um deus ou de deuses não era uma questão puramente nietzschiana, mas o foi também a outros pensadores anteriores.

“El chocante pensamiento de la muerte de un dios, del morir de los dioses, ya le era familiar al joven Nietzsche. En un apunte de la época

²⁷³ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 135

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 135

de elaboración de su primer escrito, *‘El origen de la tragedia’*, Nietzsche escribe (1870): ‘Creo en las palabras de los primitivos germanos: todos los dioses tienen que morir’. El joven Hegel dice así al final del tratado *Fe y saber* (1802): el ‘sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto’. La frase de Hegel piensa algo distinto a la de Nietzsche, pero de todos modos existe entre ambas una conexión esencial escondida en la esencia de toda metafísica. La frase que Pascal toma prestada de Plutarco: ‘Le gran Pan est mort’ (Pensées, 695), también entra en el mismo ámbito, aunque sea por motivos opuestos”.²⁷⁵

Nietzsche teve a coragem de bradar via seus personagens que “Deus está morto”, mas, ao mesmo tempo, teve também que admitir que o homem estaria sempre sob sua sombra.

A Gaia Ciência, 108 - Novas Lutas

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós temos que vencer também a sua sombra.

Para o teólogo suíço Hans Küng (1928 -) o que Nietzsche quer dizer é que “hay que *superar* no sólo la fe en Dios, sino también todas sus *consecuencias*. Dios está muerto, pero su sombra es larga.”²⁷⁶ É o que também se faz notar pelo aforismo 343 – *O Sentido de nossa jovialidade*, “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”.

Segundo Heidegger, a frase acima revela que a morte de Deus se refere ao Deus cristão²⁷⁷, mas se entendermos “Deus está morto” somente como fórmula de falta de fé, estaremos simplesmente interpretando teológico-apologéticamente e renunciando ao que realmente interessa a Nietzsche: a reflexão “sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre”.²⁷⁸ Portanto, o que está em jogo no fim é a relação do homem com o Sagrado, seja este definido e entendido de uma maneira ou de outra, pois “los

²⁷⁵ HEIDEGGER, *Caminos de Bosque*, p. 160

²⁷⁶ KÜNG, *Existe Dios?*, p. 511

²⁷⁷ HEIDEGGER, *Caminos de Bosque*, p. 162

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 164

nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales”. E continua um pouco mais abaixo:

“La frase ‘Dios ha muerto’ significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo.”²⁷⁹

Giacoia concorda com essa análise de Heidegger.

“O anúncio por Nietzsche, da morte de Deus significa o fim do modo tipicamente metafísico de pensar, na medida em que, para ele, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo adaptada às necessidades e anseios de amplas massas populares... Para Nietzsche, a morte de Deus é uma expressão simbólica do desaparecimento deste horizonte metafísico, baseado na oposição entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. Isto significa que não podemos mais sustentar a crença num conhecimento objetivo, que ultrapasse a particularidade de nossos afetos”.²⁸⁰

No entanto, se Deus, como fundamento suprasensível e meta de todo o real está morto; se o mundo suprasensível das ideias perdeu sua força vinculante e, sobretudo, a força capaz de despertar e construir, então não resta nada onde o homem ater-se ou guiar-se. “Por eso se encuentra en el fragmento citado la pregunta: ‘No erramos a través de una nada infinita?’. La fórmula ‘Dios ha muerto’ comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, ‘el más inquietante de todos los huéspedes’, se encuentra ante la puerta”.²⁸¹

No entender de Küng o anúncio da morte de Deus é na verdade um anúncio das consequências do ateísmo.

“En ninguna otra parte anuncia Nietzsche las últimas consecuencias del ateísmo más dramáticamente que en la famosa parábola del ‘hombre loco’, esa visión de un vidente con vista aguda ‘que en una clara mañana enciende una linterna’ y proclama la *muerte de Dios*. Conviene advertir que esta proclamación de la muerte de Dios no va dirigida en

²⁷⁹ Ibid., p. 162

²⁸⁰ GIACOIA JR., *Nietzsche*, p. 24

²⁸¹ HEIDEGGER, *Caminos de Bosque*, p. 162

primera línea a los teólogos. Sus destinatarios son más bien esos ateos superficiales... Lo que aquí se estigmatiza es el ateísmo frívolo e irresponsable, que no ve las consecuencias”.²⁸²

Ainda segundo o teólogo, no pensamento nietzschiano os homens não podem se eximir de sua responsabilidade, mesmo quando não sabiam o que haviam feito. Quando ele fala da morte de Deus não se limita a fazer uma constatação psicológica: não há Deus ou não creio em nenhum Deus; sua contestação tem mais a finalidade de interpretar a totalidade do mundo e do homem. Heidegger faz a mesma interpretação: “dicha frase no tiene el significado de una negación llena de odio mezquino del tipo: no hay ningún Dios. En realidad el significado de la frase es mucho peor: han matado a Dios... Pero que Dios haya sido matado por otros, y a mayores, por los hombres, es algo impensable”.²⁸³

A morte de Deus significa a grande queda: um vazio desolador representado pelo mar plenamente esgotado (*Como conseguimos beber inteiramente o mar?*), um espaço vital sem esperanças representado pelo horizonte apagado (*Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?*), o nada sem fundo, representado pela terra desenganchada do sol (*Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol?*). Para o próprio homem, uma queda mortal, sem rumo e direção.²⁸⁴

Urbano Zilles (1937 -) acompanha o pensamento de Küng quanto ao teor imbricado na frase nietzschiana.

“Para Nietzsche, a fórmula *Deus está morto* não é enunciado de um fato verificado nem a lamúria de alma enlutada, nem a ironia de inteligência lúcida. É uma decisão existencial do próprio homem. Veja-se que Nietzsche não afirma ‘Deus não existe’, nem ‘não creio em Deus’. Afirma ‘ quero que Deus não exista’. Nisso está sua atitude profética, não propriamente o pensador. Não critica os argumentos de seus adversários. Simplesmente os despreza.”²⁸⁵

Para Zilles, foi necessário matar Deus para que o homem pudesse realizar sua liberdade, pois a ideia de Deus tornou-se vazia.

Jean Lefranc, professor honorário da Universidade de Paris-Sorbonne IV, autor de numerosos estudos sobre o pensamento de Nietzsche, assim como Heidegger, também alerta sobre o sentido reducionista que se dá à famosa frase

²⁸² KÜNG, *Existe Dios?*, p. 508

²⁸³ HEIDEGGER, *Caminos de Bosque*, p. 193

²⁸⁴ KÜNG, *Existe Dios?*, p. 509. As citações em itálico entre parêntesis foram extraídas da obra *A Gaia Ciência*, p. 148, seção 125, O Louco.

²⁸⁵ ZILLES, *Filosofia da Religião*, p. 172

acerca da morte de Deus no tocante à religião, pois em sua interpretação o filósofo alemão “não pretende abolir todo sentido do divino, ela não anuncia a inconsistência de toda crença, mas anuncia a possibilidade, além do deus cristão, de um retorno de Dionísio.”²⁸⁶ De acordo com Lefranc, uma ou outra crença poderia ser abolida, mas o instinto religioso não poderia ser refutado.

“Não devemos entender que Nietzsche propunha uma reconstituição, seja lá qual for, de um neopaganismo como foi tentado às vezes no fim do século XIX; é exatamente de uma filosofia que se trata, de uma filosofia trágica da qual a Antiguidade talvez só tenha conhecido um breve esboço, de uma filosofia que não poderia negar o divino (*theion*), sem desconhecer a própria vida, de uma filosofia sem teologia, mas não sem “*theiologia*”.”²⁸⁷

Por mais surpreendente que possa parecer, afirma Lefranc, para Nietzsche os deuses também filosofam, como o parece demonstrar nas últimas páginas de *Além do Bem e do Mal*, onde o alemão dialoga com Dionísio. Na realidade, o que deixa entrever na obra é que ele próprio se considera Dionísio, o que se confirma também nos *Ditirambos de Dionísio* de 1889, como explica o Professor. “Através da filosofia de Nietzsche, em última análise quem fala é o deus Dionísio”.²⁸⁸ Nietzsche se considerava um dionisíaco, mas o que significa dionisíaco para ele? Nos *Fragments Póstumos* ele esclarece:

“Pela palavra dionisíaco é expresso um impulso para a unidade, uma saída para fora da pessoa, do cotidiano, da sociedade, acima do abismo do que acontece; o transbordamento apaixonado, doloroso, em estados mais obscuros, mais fortes e mais flutuantes; uma afirmação extasiada da vida como totalidade enquanto ela é igual a si mesma em toda mudança, igualmente poderosa, igualmente feliz; a grande participação panteísta na alegria e na dor que aprova e que santifica até os aspectos mais terríveis e mais enigmáticos da vida; a eterna vontade de gerar, de produzir e reproduzir; o sentimento da unidade necessária da criação e da destruição”.²⁸⁹

Se Nietzsche se considerava mais do que um simples porta voz de Dionísio, mas o próprio Dionísio, significa que ele admitia carregar em si o impulso dionisíaco, ou seja, essa ânsia para a unidade e para o êxtase da vida, sentimentos experimentados por quem acredita no divino. O filósofo Mario Ferreira dos Santos

²⁸⁶ LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p. 97

²⁸⁷ *Ibid.*.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 94

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 70

(1907 – 1968) partilha da mesma opinião, conforme explicita em sua análise simbólica da obra nietzschiana:

“Dionísio, no pensamento esotérico dos dionisíacos, é o ato presente em toda parte, eternamente anelante da potência à qual se une por um amor profundo. Nietzsche sentiu e viveu muito da concepção dionisíaca, mas marcando-a com traços de sua psicologia pessoal. Poder-se-á dizer que aproveita a simbólica dionisíaca para servir de símbolo do simbolizado que é ele mesmo, mas que, por sua vez, também simboliza o grande solitário, que é Dionísio, a forma que ainda não encontrou a potência para informa-la, e dar-lhe existência. Ele se sentia um avatar humano de Dionísio”.²⁹⁰

A morte de Deus é analisada por María Zambrano sob dois aspectos: o primeiro como a jornada histórica do homem que destrói seus deuses para substituí-los por outros; e o segundo na forma específica da religião cristã, irredutível a nenhuma outra religião anterior onde pudesse se inspirar, que comporta em seu centro como mistério insondável a morte de Deus pelas mãos dos homens. É a partir desse último ponto que a filósofa apresenta sua interpretação da controvertida frase nietzschiana.

O primeiro aspecto já foi tratado em parágrafos anteriores, tendo Heráclito como exemplo de quem destruiu deuses e os substituiu pelo fogo central, dando uma imagem ao logos. Na religião grega os deuses também morriam, mas isso ocorria por ação de seres de sua mesma estirpe, pelas mãos humanas eles eram destruídos. Cada vez que o homem sonhou em destruir seus deuses e os suplantou por outros, tornou-se seu herdeiro, “como si en esse trance de la destrucción de lo divino se sacrificase una etapa de su crecimiento, y él recibiera algo divino que le humanizara”.²⁹¹ Urano, criador de monstros, foi destruído por Cronos, que devora; assim, o homem se viu livre de seus próprios monstros, ganhou o tempo e o amor nascido das espumas do mar. Herdou um espaço vital e uma ordem, além da potência humanizadora do amor, que comporta um ritmo, uma medida, embora efêmero e frágil. Desta forma, o homem se alimentou da destruição de seus deuses. “Lo divino se transformaba como si tuviera que ir dando paso a unos dioses, a una forma de la divinidad, que hicieran posible la vida humana y se fueran creando, a través de luchas terribles, un espacio y un tiempo habitables”.²⁹²

²⁹⁰ NIETZSCHE, *Assim falava Zarathustra* - Análise Simbólica, p. 147

²⁹¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 144

²⁹² *Ibid.*

Mas “Deus está morto” só foi possível dentro do cristianismo, pois somente Cristo nos deu a imagem de um Deus morto verdadeiramente, o que ocorreu não através de lutas ou devorado por outros deuses, mas pelas mãos dos homens. “Él, la semilla de Dios caída en la tierra.”²⁹³ Para María Zambrano o grito de Nietzsche representa o grito de uma consciência cristã, nascido das entranhas de quem acredita no crime, um momento limite da condição humana.

“El crimen contra Dios es el crimen contra el amor, contra lo que se adora, pues se llega a ver en él, concreción de la vida divina, la resistencia última a la divinización del hombre. Lucrecio no pudo soñar con esta acción de dar muerte a los dioses para heredar la inaccesible vida divina, pero el criminal por amor lo hace oscuramente y mata lo divino que se le ofrece y que le resiste, en una especie de vértigo, de tentativa última para sumergirse en su seno definitivamente.”²⁹⁴

Afirmar a morte de Deus somente é possível para quem crê nele e, mais que isso, para quem o ama, pois somente o amor descobre a morte. No Prólogo de *Assim Falava Zaratustra* pode-se ler: “Amo ao que castiga a seu Deus, porque ama a seu Deus, porque morrerá da cólera de seu Deus”.²⁹⁵ Algumas páginas adiante, no capítulo Do Caminho do Criador, Nietzsche tece considerações acerca do amor: “Que saberia do amor o que não fosse constrangido a menosprezar precisamente o que amava!”²⁹⁶ E ainda, “Amar e perecer; desde a eternidade as duas palavras seguem juntas. Querer amar é aceitar até a morte”.²⁹⁷

Quem afirma “Deus está morto” participa de sua morte e do ato criminoso e ao fazê-lo carrega em suas entranhas o desejo de se fundir nele, “de identificarse abismándose, llevado por esa locura de amor que llega hasta el crimen cuando ya no se soporta más la diferencia com el amado, el abismo que aun en los amores entre los iguales permanece siempre.”²⁹⁸ Esperando, quem sabe, absorver Deus dentro de si, comungar na morte de forma absoluta, esperando que não haja mais distância alguma. Consumar o impulso dionisíaco.

“Entranhas” para Zambrano significa o âmago do ser, o recôndito onde o ser humano coloca todos os seus sentimentos e desejos mais profundos. Nietzsche também se utiliza do conceito com o mesmo significado:

²⁹³ Ibid., p. 145

²⁹⁴ Ibid., p. 147

²⁹⁵ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 23

²⁹⁶ Ibid., p. 93

²⁹⁷ Ibid., p. 167

²⁹⁸ Ibid..

Assim falava Zarathustra

Prólogo IV, p. 23: *Amo ao livre de coração e de espírito, porque assim sua cabeça serve de entranhas ao coração, e será o coração que o fará perecer.*

Dos Crentes em Além Mundos, p. 48: *... e as entranhas do ser não falam ao homem, a não ser que elas falem a própria voz do homem.*

Dos Grandes Acontecimentos, p. 179: *... para fazer crer, como tu, que sua voz sai das entranhas das coisas.*

Giacoina confirma o sentido de entranhas para Nietzsche, “uma vez que, para ele, filosofar consiste em gerar o pensamento a partir das entranhas. Filosofar é viver – isto é, transfigurar permanentemente em luz e chama tudo o que somos, tudo o que nos afeta”.²⁹⁹

Mas o amor a Deus não ocorreu de forma imediata, também teve que ser cumprido um caminho. Primeiro foi o delírio persecutório, o terror que acompanhou os passos do homem sob sua sombra; o temor e ainda o rancor, a ira testemunhada por Jó. Desta forma, ensina Zambrano, os primeiros sentimentos que marcaram a relação do homem com um Deus revelado foram o temor e o espanto; espanto ante sua presença escondida, ante o abismo que jaz sem que Ele se mostre e espanto maior ainda quando ameaça em descobrir sua face. Foi a partir da religião judeu-cristã que o amor pode ser revelado, quando ao terrível Deus dos exércitos sucedeu um Deus de amor.

“Do tronco da árvore da vingança e do ódio – e é isso que se deu - do ódio judaico, o ódio mais profundo e mais sublime que o mundo jamais conhecera, o ódio criador do ideal, do ódio transmutador de valores, do ódio sem semelhante na terra, do tronco deste ódio saiu uma coisa incomparável, um *amor novo*, a mais profunda e a mais sublime forma de amor.”³⁰⁰

O Deus de amor também é referido por Nietzsche quando explica que a morte de Deus foi causada pela compaixão pelos homens e pelo amor, “E recentemente eu ouvi dizer esta frase: ‘Deus morreu, matou-o a sua compaixão pelos homens’... Mas lembrai-vos também desta frase: todo grande amor suplanta a

²⁹⁹ GIACOIA JR., *Nietzsche*, p. 88

³⁰⁰ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral, Primeiro Ensaio, VIII*, p. 27

própria compaixão; pois quer criar o que ama.”³⁰¹ E também “Sabes como morreu? É verdade o que se diz, que o asfixiou a compaixão? Ao ver o homem suspenso na cruz, não pode evitar que o amor pelos homens se tornasse o seu inferno e lhe causasse a morte?”³⁰²

Somente na religião judaico-cristã é possível afirmar “Deus está morto”, pois somente nela o homem matou o seu Deus, na pessoa do Filho ante o silêncio do Pai que o permitiu. “E não souberam amar seu Deus, senão crucificando o homem.”³⁰³

“Este Jesus de Nazaré, este evangelho encarnado do amor, este ‘Salvador’, que trazia aos pobres, aos enfermos e aos pecadores a bem-aventurança e a vitória, não era ele precisamente a sedução na sua forma mais irresistível, a sedução que, por um rodeio, havia de conduzir os homens a adotar os valores judaicos?... Que coisa mais sedutora do que este símbolo da ‘santa cruz’, este horrível paradoxo de um ‘Deus crucificado’, esta crueldade louca de um Deus que se crucifica ele mesmo *pela salvação* da humanidade?”³⁰⁴

O Prof. Lefranc lembra que, nos ataques ao Novo Testamento, Nietzsche poupa precisamente a figura de Jesus.³⁰⁵ Para Mario Ferreira dos Santos o filósofo reconhecia, no Cristo, que ele considerava verdadeiro, a nobreza superior, por isso preferiu morrer por suas ideias a sobreviver, retratando-as. Ele considerava a Cristo o símbolo mais sublime.

Zambrano entende que o Mistério da Redenção esconde a razão do ato da permissão do Pai para o assassinato do Filho e se pergunta se o homem necessitava matar a Deus fazendo como que a inversão de um ato sacrificial, quando não há mais a imolação à divindade, mas a própria divindade é imolada. Vai mais além: “necesitaba Dios mismo recibir este sacrificio de esencia y materia divinas iguales a sí mismo, satisfacerse con un alimento sacado de sí, de su propio dolor, beber la sangre destilada en una herida divina? En todo caso el hombre hubo de cumplir esta terrible acción”³⁰⁶.

Para Nietzsche aquele que se oferece em sacrifício é o precursor do que está por vir e que ainda não é compreendido pela massa e coloca a si mesmo na dupla posição de precursor e sacrificado.

³⁰¹ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 126

³⁰² *Ibid.*, p. 327

³⁰³ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, p. 128

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 28

³⁰⁵ LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p. 182

³⁰⁶ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 146

Assim falava Zaratustra, Das antigas e das novas tábuas, VI, p. 264

Meus irmãos, aquele que é um precursor há de ser sempre sacrificado e nós agora somos precursores.

Todos sangramos no altar secreto dos sacrifícios, todos ardemos e nos consumimos em honra dos velhos ídolos.

O que temos de melhor é ainda novo: excita o paladar dos velhos. A nossa carne é tenra, a nossa pele não é mais do que uma pele de cordeiro: como não havemos de excitar os velhos sacerdotes idólatras?

Em nós mesmos respira ainda o velho sacerdote idólatra, que se prepara para celebrar um festim com o melhor que temos. Ai, meus irmãos! Como não hão de ser os precursores sacrificados!

Mas assim o quer a nossa condição, e eu amo os que se não querem preservar. Amo de todo o meu coração os que desaparecem porque passarão para o outro lado.

É sob esta ótica também que entende Cristo: como um precursor não compreendido “Meus irmãos, alguém olhou uma vez o coração dos bons e dos justos e disse: ‘São os fariseus’. Ninguém o compreendeu.”³⁰⁷ Cristo “aquele que quebra a tábua e os valores antigos; a esse destruidor chamam criminoso”.³⁰⁸ Pois, “crucificam aquele que grava novos valores em tábuas novas; sacrificam para si o futuro; e crucificam o futuro dos homens!”.³⁰⁹ Referindo-se ao Jesus-Hebreu, “Crede-me, meus irmãos! Morreu muito cedo; se tivesse se retratado de sua doutrina teria vivido até minha idade! Mas era bastante nobre para retratar-se!”.³¹⁰ O que se apreende é que Nietzsche se identificou com Cristo, pois sentia-se também incompreendido por estar avante de seu tempo e portador de verdades as quais a grande massa e os intelectuais ilustrados não eram capazes de captar.

No que tange ao aspecto humano da tragédia, o homem aparece como o criminoso que vai em busca do único crime que poderia apaziguar seu desejo íntimo de herdar seu Deus e se fundir a ele, realizando, assim, a sua natureza. “De todo el

³⁰⁷ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 277

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 278

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 105. Cristo-Hebreu é a expressão que usa Nietzsche para referir-se à interpretação paulina de Cristo, conforme esclarece o rodapé da página em questão.

Antiguo Testamento se desprende la imagen de un hombre perseguido por el crimen que late en sus entrañas. Va en busca de su crimen que era ése: matar a la semilla de su Dios, a la palabra, a la luz, a su futuro infinito”.³¹¹ Por outro lado, é uma relação de mão dupla: Deus em busca de aplacamento para poder perdoar e o homem em busca de realizar seu crime para poder ser perdoado, cometer o crime máximo para acontecer a reconciliação. Assim, Deus na pessoa do Filho e o homem apuraram o cálice, pois naquele momento foi apurado também o cálice do humano. “Bendiz o cálice que vai desbordar, para que dele fluam as douradas águas, levando a todos os lados o reflexo de tua delícia. Olha! Este cálice deseja esvaziar-se outra vez e Zaratustra outra vez quer tornar-se homem”.³¹²

Para o filósofo Gilles Deleuze (1925 – 1995) também a morte de Deus representa o desejo íntimo da fusão do homem ao divino, mas que durante muito tempo aparece-nos como um drama intra-religioso, como um assunto entre o Deus judeu e o Deus cristão.

“Ao ponto de nós já não sabermos muito bem se é o Filho que morre, por ressentimento do Pai, ou se é o Pai que morre, para que o Filho seja independente (e se torne ‘cosmopolita’). Mas já São Paulo funda o cristianismo baseado na ideia de que Cristo morreu pelos nossos pecados. Com a Reforma, a morte de Deus torna-se cada vez mais um assunto entre Deus e o homem. Até o dia em que o homem se descobre como o assassino de Deus, quer assumir-se como tal e carregar este novo peso. Quer a consequência lógica desta morte: tornar-se ele próprio Deus, substituir Deus”.³¹³

Afirma Zambrano que a ação de negar a Deus surgiu no momento em que se desejou voltar à situação primária da vida, quando o homem não havia ainda recebido nenhuma revelação, quando nem mesmo havia descoberto Deus, ou seja, à situação primeva de quando o Sagrado ainda envolvia a vida humana. A negação da existência de Deus pelo ateísmo é feita de forma matemática, mas tratada no âmbito do Deus-ideia, já que, como afirmado acima, não considera o fundo arcano e obscuro, as trevas do Deus desconhecido. A destruição de Deus, contudo, é uma ação empreendida contra o Deus-desconhecido, irrevelado e não descoberto pela razão. “La acción destructora de lo divino nace, sin duda, de una desesperación, respuesta en que se apuran cortándolos los conflictos de las tragedias, es decir de la

³¹¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 146

³¹² NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 14

³¹³ DELEUZE, *Nietzsche*, p. 28

necesidad”.³¹⁴ Trata-se de uma ação sagrada executada no momento de maior amadurecimento do homem, quando parece que essas ações sagradas já não são mais possíveis.

“Se trata de una de las más profundas paradojas humanas. Realizar una acción sagrada profana, con la convicción de que se trata del despeje de una situación de la proclamación de la libertad, de la subida al poder de la razón que absolutamente no quiere compartirlo con nadie”.³¹⁵

O ateísmo, portanto, é o fruto de uma ação sagrada, da maior entre todas que é destruir a Deus, realizada de uma maneira que parece o enunciado de uma verdade que, como as verdades lógicas, se consagra instantaneamente ao ser apresentada em termos quase matemáticos.

No entanto, quando uma realidade é negada a relação que se tem com ela é intensificada, pois quanto mais fora de nosso horizonte está o objeto da negação, mais ampla e profunda é nossa relação com ele, até invadir totalmente nossa vida, até deixar de ser uma relação no estrito sentido do termo. “Cuando uno de ellos, que es el que comporta la máxima realidad, desaparece, se abisma la relación. Y entonces sucede simplemente que el otro, el que no puede desaparecer – en este caso, nosotros, nuestra humana vida -, queda sumido en una situación indefinible, queda, a su vez, abismado”.³¹⁶

O resgate dessa relação do abismo em que se perdeu não pode ser empreendido pela mente, não se logra através do pensamento racional e suas definições. Definir não é revelar e nem tão pouco desvelar, afirma Zambrano. De nada serve à mente recorrer às suas definições pré-estabelecidas quando se trata de Deus, se a elas não precede a realidade mesma saindo do abismo, se não tem lugar uma nova versão do eterno. Em outras palavras, a mente racional é incapaz de abarcar a realidade abismal que lhe escapa, pois ela foge aos seus conceitos. O fundo arcano e obscuro somente pode ser atingido por outro tipo de razão: a Razão Poética.

³¹⁴ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 138

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid., p. 134

4.2 O delírio do “Super-Homem”³¹⁷

No princípio era o delírio persecutório que acompanhava o homem, origem e nascimento dos deuses, pois quem se sente perseguido logo torna-se perseguidor daquilo que pressente e não sabe definir. Todo delírio nasce de uma ânsia proveniente do fundo mais obscuro da condição humana e dentre eles o mais profundo e o mais irrenunciável é o desejo de ser divino ou de chegar ao divino. O homem trás em si como condição natural a deificação, “eso apetito de hacerse divino que el hombre tiene y que una y otra vez surge, aun de los desengaños más atroces, como un fuego inextinguible”.³¹⁸

Segundo Zambrano, nenhuma ilusão ou delírio sobre o próprio ser se explicaria se o homem não fosse um pedinte, um indigente que pede e sabe pedir. Sua primeira forma de expressão é um clamor, um delírio de exasperação que irrompe a necessidade longamente contida. O homem sente sua servidão e sua necessidade, pede porque é servo e necessita e no pedir já existe um conato de exigência. O pedir mostra a deficiência em que se está; é já uma primeira forma de consciência. Porém, antes que consciência é um sentir originário que faz nascer a consciência, pois a súplica se dirige concretamente a alguém “Se estes tivessem o pão de graça, atrás de quem andariam a gritar?”.³¹⁹

Quando a súplica se transforma em exigência nasce o pensar, pois “exigir es pensar ya”.³²⁰ A exigência nasce do pensamento e é este que o faz deixar de ser servo. No entanto, durante a Idade Média, no período em que o homem acreditava ter um ser, sua exigência foi amainada, vivendo em uma certa espécie de servidão, se contentando em mendigar.

“Es el contentamiento esencial de toda la Edad Media que rezuma aun en la nostalgia de su poesía, aun en el amor platónico y más en el amor ‘platónico’ que en nada. El platonismo medieval es la expresión más cabal quizá de ese profundo contentamiento del mendigo que es el hombre. Porque es la aceptación de la distancia, de la lejanía, de la ausencia, em suma: la aceptación del no-ser dentro del ser, la incorporación del no-ser que el hombre padece dentro del ser que ya tiene. El platonizante es el mendigo más satisfecho”.³²¹

³¹⁷ Termo utilizado por Zambrano para o conceito nietzschiano de “além-homem” (Übermensch)

³¹⁸ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 150

³¹⁹ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, XXII, p. 275

³²⁰ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 153

³²¹ *Ibid.*, p. 154

A mendicância procede do fato do homem sentir o não-ser dentro de si e ansiar, não por ter algo, mas pelo horizonte infinito daquilo que não está presente, ou seja, com a ausência; “esta articulación del no-ser, de la ausencia con el ser y la presencia, es la hazaña del platonismo, forma en que el no-ser se transforma en alimento y, aun más, en horizonte”.³²² Há um desprezo ao corpo e valorização da alma, esperança de um mundo além da vida terrena e a promessa de eternidade. O platonismo foi duramente criticado por Nietzsche na voz do profeta Zaratustra.

“Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à terra, e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterestras. São eles envenenadores, conscientemente ou não. São menosprezadores da vida, moribundos intoxicados de um cansaço da terra; que pereçam, pois!

Outrora tinha a alma um olhar de desdém para o corpo; e nada era superior a esse desdém. Queria a alma um corpo magro, horrível, consumido de fome! Julgava assim libertar-se dele e da terra!³²³

Com a Filosofia e a religião cristã, o delírio de deificação havia sido aplacado. A Filosofia, especialmente, havia sido a sua cura, quase conseguindo anulá-lo. “Y así, resulta explicable el odio de Nietzsche a la filosofía. Tenia que desandar todo su camino, deshaciendo toda la sabia, lenta persuasión que ella había desplegado desde los tiempos de Sócrates”.³²⁴ A Filosofia havia convencido o homem que este possuía um ser, um ser “humano”, a cristalização da ideia de “natureza humana” cunhada pelos estoicos que foi muito bem aproveitada pelo cristianismo como forma de se consolidar no pensamento o significado da pessoa de Cristo baixar na Terra: que o homem teria um ser possível, capaz de ser redimido. “La idea de ‘naturaleza humana’, es decir: que el hombre tenga un ser, bien podía servir de trasunto filosófico de esta fe original”.³²⁵ Para Nietzsche a questão da “natureza humana” escondia a intenção dos estoicos em incorporar sua moral não só ao homem, mas também à natureza.

“Vocês querem viver “conforme a natureza”? Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme esta indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar,

³²² Ibid.

³²³ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 19

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ibid., p. 152

preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo ‘viver conforme a natureza’ signifique no fundo ‘viver conforme a vida’ – como poderiam fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e tem de ser? – Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza ‘conforme a Stoa’, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! Com todo seu amor à verdade, vocês se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo *falso*, ou seja, estoico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa – e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tiranizar a si mesmos – estoicismo é tirania consigo -, também a natureza se deixe tiranizar: pois o estoico não é *parte* da natureza?”³²⁶

Dessa forma, a ânsia de deificação durante a Idade Média foi aplacada pelo fato do homem poder transpor sua condição humana, sem anulá-la, pela vida eterna. Sua ânsia de ser se satisfazia com a promessa de eternidade oferecida pelo cristianismo.

Foi no Renascimento que o homem voltou a sonhar outra vez, a fantasiar sobre seu ser; novamente se mostraram despertos a dúvida, a angústia e a ilusão sobre seu destino. “El ensoñarse es la forma más tenue del delirio. Y el delirio de deificación, de llegar a ser divino, es el mas hondo y al parecer irrenunciable de todos”.³²⁷

A história humana poderia ser contada não só pelos seus sonhos e desvarios, mas também pelos seus persistentes delírios. O delírio de deificação que acompanhou o homem em sua epopeia histórica manifestou-se em etapas sucessivas, as quais Zambrano identificou como fases de sua transformação em super-homem: primeiramente o rei-mendigo, depois a etapa humana e finalmente o super-homem. Este conceito foi baseado no pensamento de Nietzsche, naquilo em que o filósofo denominou de *Übermensch* e foi traduzido como “além-do-homem”, “Além-Homem” e também como “super-homem”, sendo este último considerado atualmente inadequado por não traduzir o sentido dado por seu autor. Para se apreender o sentido do conceito de “super-homem” para Zambrano, faz-se necessário primeiramente entender o significado de *Übermensch* para Nietzsche, delineado na obra *Assim falava Zaratustra*.

³²⁶ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, aforismo 9, p. 14

³²⁷ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 152

Prólogo, III, p. 18: *Eu vos ensino o Além-Homem. O Homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*

Até agora todos os seres criaram alguma coisa que os ultrapassou: quereis ser o refluxo dessa grande maré e retornar ao animal, em vez de superar o homem?

Idem, p. 19: *Que é o símio para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Pois tal deve ser o homem para o Além-Homem: uma irrisão ou uma vergonha.*

Da guerra e dos guerreiros, p. 71: *E vosso mais alto pensamento deveis ouvi-lo de mim; ei-lo: o homem é algo que deve ser superado.*

Das antigas e das novas tábuas, III, p. 261: *Foi também no meu caminho que apanhei a palavra “Além-Homem”, e esta doutrina: o homem é algo que deve ser superado.*

O homem há de ser uma ponte e não um fim: que deverá bendizer as horas do meio-dia e da tarde; que são o caminho de novas auroras.

Idem, IV, p. 263: *Assim o exige o meu grande amor aos mais afastados: não poupes o teu próximo! O homem é o que deve ser superado.*

Há múltiplos caminhos e meios para a superação: isto compete a ti!

Mas só um jogral pensa: “Também se pode saltar por cima do homem”.

Supera-te a ti mesmo, até no teu próximo, e não consintas te deem um direito que possas conquistar.

Idem, XII, p. 267: *Não poreis mais a vossa honra nas vossas origens, mas no termo para onde ides! Que a vossa vontade e a vossa decisão de ir além de vós mesmos constituam a vossa nova honra!*

Do Homem Superior, II, p. 359: *Vamos! Coragem, Homens Superiores! Só agora vai dar à luz a montanha do futuro humano. Deus morreu: agora queremos que viva o Além-Homem.*

Idem, III, idem: *Os mais preocupados perguntam hoje: “Como fazer para conservar o homem?” Mas Zaratustra pergunta – e é o primeiro e único a fazê-lo: “Como fazer para que o homem seja superado?”.*

O super-humano é o que trago no coração, é o meu primeiro e único, e não o homem: não o próximo, não o mais pobre, não o mais aflito, não o melhor.

Meus irmãos, o que eu posso amar no homem é ser ele uma transição e um declínio.

Conforme explica Mario Ferreira dos Santos, “o Além-Homem” não é uma espécie que desaparece para dar lugar a outra espécie, mas a transfiguração desta pela afirmação do que é nobre e aristocrático, em sentido nietzschiano que nada tem a ver com aristocracia titular, que está no homem e este deve atualizar para superar-se.³²⁸ E continua, “O Além-Homem é o tipo que alcança o mais alto acabamento. É a plenitude do ser homem, o homem humanamente acabado, completo, realizando as suas perfeições, sem deixar de ser homem”.³²⁹ Nietzsche confirma tal entendimento na obra *Ecce Homo*: “Aqui, a cada instante, o homem é superado; o conceito de ‘super-homem’ torna-se então a mais alta realidade; tudo aquilo que até agora tem sido grande no homem está a infinita distância *debaixo* dele”.

Giacoia explica que o “Além-do-homem” é um conceito que se contrapõe a figura do último homem³³⁰, por constituir um contra-ideal da tendência ao nivelamento e à uniformização, apontados por Nietzsche como característica da moderna sociedade de massa. “Para ele, o homem pode ser visto não como um fim – como o deseja o *último* homem-, mas como um meio para conquistar possibilidades mais sublimes de existência”.³³¹ A seguinte passagem confirma sua explicação:

³²⁸ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, nota, p. 16.

³²⁹ *Ibid.*, nota, p. 21

³³⁰ O último homem simboliza a modernidade, que considera a si mesma o ponto mais avançado do desenvolvimento histórico da humanidade, acreditando que a finalidade dessa história consistia precisamente na chegada do moderno. Orgulhoso de sua cultura e formação, que o elevaria acima de todo passado, o último homem crê na onipotência de seu saber e de seu agir. GIACOIA, *Nietzsche*, p. 56

³³¹ GIACOIA JR., *Nietzsche*, p. 57

Assim falava Zaratustra, Prólogo IV, p. 22: O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-Homem: uma corda sobre um abismo. Perigoso passar um abismo, perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar.

A grandeza do homem consiste em ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem, é ser ele uma ascensão e um declínio.

Para que o homem possa lograr sua própria superação, deve-se conduzir sob o intermédio de dois outros ensinamentos de Zaratustra: a *vontade de poder* e o *eterno retorno*.

A “vontade de poder” ou “vontade de potência” significa para Nietzsche o próprio caminhar da vida. “Onde encontrei a vida, encontrei a vontade de potência e até na vontade do servidor, encontrei a vontade de ser mestre”.³³² E ainda: “Não há vontade senão na vida; mas essa vontade não é querer viver; na verdade ela é vontade de potência”.³³³ E mais adiante: “Há para o vivo muitas coisas que ele estima mais alto que a própria vida, mas, nessa mesma estima, o que fala é a vontade de potência”.³³⁴ Portanto, tudo é passivo dessa vontade e todo ente a carrega em seu bojo, como ensina Heidegger: “A expressão ‘vontade de poder’ denomina o caráter fundamental do ente; todo ente que é, na medida em que é, é: vontade de poder. Com isso enuncia-se o caráter do ente como ente”.³³⁵

Pierre Héber-Suffrin explica que ao se analisar o conceito de “vontade de potência” deve-se considerar todas as coisas como um conjunto de forças que estão executando um trabalho, como uma potência. Podemos ler em Nietzsche:

“... é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema -, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de

³³² NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 157

³³³ *Ibid.*, p. 158

³³⁴ *Ibid.*, p. 159

³³⁵ HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. I, p. 19

dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais.”³³⁶

Mas, segundo Héber-Suffrin, deve-se também observar para onde vai esse conjunto de forças, o que quer essa potência.

“Assim, analisar uma crença, uma instituição ou um comportamento é primeiramente considerá-los como potências, como atividades eficazes; é depois perguntar de onde vêm essas potências, de que intenção elas procedem, para que objetivo elas se dirigem, o que quer aquele que nelas acredita, as intui, assim se comporta”.³³⁷

O termo “vontade de poder” foi interpretado e utilizado de forma equívoca, muitas vezes de acordo com interesses em jogo. Deleuze alerta que um dos grandes contrassensos é crer que a “vontade de poder” possa significar “desejo de dominar” ou “querer o poder”.³³⁸ Como Heidegger esclarece, “o caráter fundamental do ente é vontade de poder, querer e, portanto, devir”.³³⁹ Em outras palavras, a vontade de ultrapassar a si mesmo, de se auto-superar. De acordo com Giacoia, o ensinamento que conduz a essa forma de superação é o eterno retorno do mesmo.

“Não se trata de mera aceitação resignada dos acontecimentos do destino, mas de afirmação incondicional, que aceita e bendiz cada instante vivido. Por meio desse ensinamento, o homem deve aprender a agir como se a mais ínfima de suas ações devesse se repetir eternamente, de maneira a dar à sua própria existência a bela forma de obra de arte. O eterno retorno é a lição que imprime ao instante o selo da eternidade”.³⁴⁰

Nietzsche apresenta o conceito do “eterno retorno” em duas obras:

Assim falava Zaratustra, O Convalescente, p. 287: *Olha; nós sabemos o que ensinas: que todas as coisas retornam eternamente, e nós com elas; que nós já existimos uma infinidade de vezes, e todas as coisas conosco.*

³³⁶ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, p. 40

³³⁷ HÉBER-SUFFRIN, *O “Zaratustra” de Nietzsche*, p. 67

³³⁸ DELEUZE, *Nietzsche*, p. 38

³³⁹ HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol I, p. 19

³⁴⁰ GIACOIA JR., *Nietzsche*, p. 60

Ensinas que há um grande Ano do acontecer, um Ano desmesurado que, à semelhança de um relógio de areia, tem sempre de voltar novamente para correr e esvaziar-se outra vez, de forma que todos esses grandes anos são iguais a si mesmos, no que tem de maior e de mais ínfimo, de forma que nós, no decurso desses grandes anos, somos iguais a nós mesmos, no que temos de maior e de mais ínfimo.

A Gaia Ciência; aforismo 341 – O maior dos pesos, p. 230:*E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Essa vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela.*

Se com o conceito de “vontade de poder” Nietzsche mostra o impulso do homem em superar a si mesmo rumo ao “Além-Homem”, é com o conceito do “eterno retorno” que sinaliza a moral que deverá acompanhar essa transformação e esse homem superado, como mostra Héber-Suffrin:

“Ao mesmo tempo, a metafísica do eterno retorno inspira a conduta do super-homem, a conduta ativa por excelência. O super-homem, que diz ‘sim’ a todo o real, não é aquele que o assume, que o aceita tal qual é, que carrega o peso do real; é aquele que age, impõe a sua força ativa, domina e transforma o real. Ele realiza essa liberdade que é ação, força coagente, e não reação, força coagida. E a doutrina do eterno retorno dá sua plena dimensão a essa atividade: o super-homem é aquele que tem realmente consciência de que o mais ínfimo de seus comportamentos

deverá repetir-se eternamente, que a menor de suas decisões compromete uma eternidade. Este é um excelente critério da seleção mais severa, da rigorosa eliminação de todas as veleidades mesquinhas, de todos esses atos furtivos, que nos apressamos a esquecer. O super-homem é aquele que só faz o que merece ser repetido uma infinidade de vezes, e durar uma eternidade; o super-homem é aquele que ‘antecede com palavras de ouro os seus atos’ (Prologo, par. 4), e ao fazer isso, compromete-se pela eternidade”.³⁴¹

Para Deleuze, é preciso evitar fazer do “eterno retorno” um *retorno do Mesmo*. “Não é o Mesmo que volta, já que o voltar é a forma original do Mesmo, que apenas se diz do diverso, do múltiplo, do devir. O Mesmo não volta, é o voltar apenas que é o Mesmo daquilo que devém... Trata-se aí da essência do eterno Retorno”.³⁴² Deleuze concorda com Héber-Suffrin quanto ao caráter seletivo do conceito, pois para ele este é o segredo de Nietzsche, ou seja, que o eterno retorno é seletivo e o é por duas razões: primeiro como pensamento seletivo, porque nos dá uma lei para a autonomia da vontade desgarrada de toda moral, ou seja, aquilo que se queira, quer seja vício ou virtude, deverá ser querido de uma tal maneira que lhe queira o eterno retorno. Mas também como Ser seletivo, uma vez que só volta a afirmação, só a alegria volta. “Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação é expulso pelo próprio movimento do eterno Retorno”.³⁴³ Considera esse movimento como uma força centrífuga que expulsa o que deve ser negado.

Heidegger mostra que os conceitos de “vontade de poder” e de “eterno retorno” não podem ser pensados separadamente.

“A vontade de poder é um ‘pressuposto’ para o eterno retorno do mesmo, na medida em que somente a partir da vontade de poder é possível conhecer o que significa eterno retorno do mesmo. Como, no que diz respeito à coisa propriamente dita, o eterno retorno do mesmo é o fundamento e a essência da vontade de poder, a vontade de poder pode ser estabelecida como fundamento e ponto de partida para a visualização da essência do eterno retorno do mesmo”.³⁴⁴

Heidegger lembra que Nietzsche foi um revolucionário pelo fato de ter trazido à luz em meio à virada o que há de decisivo e essencial.

“Na filosofia, isso sempre acontece quando se colocam aquelas poucas questões grandiosas. Ao pensar o ‘ápice da consideração’ e o

³⁴¹ HÉBER-SUFFRIN, *O “Zaratustra” de Nietzsche*, p. 114

³⁴² DELEUZE, *Nietzsche*, p. 34

³⁴³ *Ibid.*, p. 35

³⁴⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol I, p. 332

‘pensamento mais pesado’, Nietzsche sempre pensa e considera o ser, ou seja, a vontade de poder, como eterno retorno. O que isso significa – tomado de maneira totalmente ampla e essencial? Eternidade não como um agora estático, nem tampouco como uma sequência de agoras que se desenrolam até o infinito, mas como um agora que rebate em si mesmo: o que é isso senão a essência velada do tempo? Pensar o ser, a vontade de poder, como eterno retorno, pensar o pensamento mais pesado da filosofia significa pensar o ser como tempo. Nietzsche pensou esse pensamento”.³⁴⁵

Após essa breve abordagem do *Übermensch* nietzschiano, pode-se voltar ao ponto em que Zambrano aponta as três fases em que o homem se apresentou como “super-homem”, após o qual poderá se entender como a filósofa interpretou o conceito de Nietzsche.

A primeira fase é a do “rei-mendigo”, manifestação primitiva do que mais tarde seria o super-homem, quando o homem-pedinte teve que revestir-se, cobrir-se de esplendor e também fazer-se rei. No entanto, tratou-se de “una investidura de harapos transformada en esplendor”.³⁴⁶ Da mendicância essencial surge o ímpeto ascensional que o leva a querer coroar-se. “Es el primer superhombre, el que inocentemente quiere coronarse”.³⁴⁷ Zambrano cita como exemplo desse rei que quer coroar-se a tragédia de Édipo Rei, de Sófocles (497 – 405 a.C.). Para ela, o que faz o herói não perceber que o destino previsto se fazia cumprir, foi um impulso que o cegou, privando-o da capacidade da suspeita. Foi movido por um interesse muito forte que o inibiu a suspeitar do que por várias razões se mostrava suspeito. “Era simplemente el ímpetu ascensional, la necesidad de hacerse rey que le condujo a desposar la reina”.³⁴⁸ Nesta fábula está o rastro dessa primeira barreira que o homem encontra no ímpeto ascensional que desprende de sua condição de mendigo, a qual somente poderá ser superada, não como se pensaria, ou seja, quando não necessite mais pedir nada a ninguém, mas sim na situação exatamente oposta: a de dar, de conceder todo favor, de mandar. “Sólo cuando manda el hombre se siente redimido de su condición especial de tener que pordiosear lo que necesita”.³⁴⁹ Em *Zarathustra* Nietzsche explica o que está implícito no ato de mandar:

³⁴⁵ Ibid., p. 20

³⁴⁶ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 155

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid., p. 155

³⁴⁹ Ibid.

“Eis o que aprendi em terceiro lugar: foi que mandar é mais difícil que obedecer. Não somente porque aquele que manda assume a carga de todos os que lhe obedecem, e que essa carga arrisca esmagá-lo, mas porque reconheci que mandar comporta uma aventura e um risco, e cada vez que manda, arrisca a vida... E até quando é ele mesmo a quem manda, não escapa à expiação. Torna-se fatalmente juiz, vingador e vítima de sua própria lei”.³⁵⁰

A realeza nasce do mandar, em converter sua pobreza originária em poder, encobrir a nudez que não pode ser exibida revestindo-a de esplendor e cingindo sua cabeça com uma coroa. Primeiro é um super-homem sem consciência do que quer; depois um super-homem mais preocupado em legitimar sua ação e sua investidura. E toda investidura é vestido mágico que reveste o homem de algo extra-humano que lhe falta, sua ação doava-lhe algo divino. Assim ocorreu com os reis-deuses surgidos na história e que conduziram gerações inteiras de homens.

“El mendigo se nos aparece aún como signo de que el hombre habría de ser divino. Y al no ser un dios no es otra cosa que mendigo. El mendigo y el rey forman un solo personaje y en el uno se encontrarán siempre huellas del otro. Como si en la unidad de los dos se manifestara la ambigüedad esencial de lo humano. Los dos igualmente espontáneos y primarios y, por ello, sagrados, pertenecientes al mundo de lo sagrado”.³⁵¹

Desta forma, o rei e o mendigo vivem uma “história do coração”, de gozo e sofrimento que corresponde ao pedir a ao outorgar. O rei correndo o risco de negar-se, de negar o mendigo e não reconhecer-se nele e o mendigo refugiado em seu não-ser, sem risco, predestinado a ser o juiz, um personagem tão inevitável na vida humana como o rei e o mendigo.³⁵²

A ideia do “ser” foi como uma dádiva, uma esmola ao rei-mendigo. Para Zambrano a ideia do ser, antes que pergunta, foi resposta³⁵³: assim como o rei se revestia de uma força não sua, outorgada por um ser divino, o ser do homem foi resposta, reflexo, de um Ser maior. Portanto, o ser humano apesar de distinto dos outros seres, como eles, fazia parte da “natureza”. Mais tarde essa noção de “ser” se incorporou ao cristianismo sob a ideia do criacionismo; o ser do homem havia sido recebido, de novo aparece o mendigo, visto a partir do nada anterior à sua criação.

³⁵⁰ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 157

³⁵¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 156

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ Crítica à Heidegger

“Y, así se puso más de manifesto la condición del hombre; el mendigo que ha recibido algo espléndido, mas en precario y en riesgo de muerte eterna. Tenia ser; sí, pero asechado por algo peor que la nada, pues que el ser, una vez que es, no puede aniquilarse”.³⁵⁴

A segunda etapa, a humana, começou com a Filosofia, quando o homem deixou de pedir e passou a exigir, atitude não mais dirigida ao nada ou a ninguém, mas a si mesmo, ao próprio homem. Zambrano aponta Descartes como quem passa a impressão de se estar pensando pela primeira vez, pois o pensamento ganha *status* de ação: o ato de pensar realizado em toda sua pureza e plenitude. O *cogito* cartesiano é pura ação, exigência levada a cabo e liberação definitiva do homem de sua condição mendicante. O que ocorre é que a indignidade humana é sentida, mas não tem reconhecida sua origem e razão e, diante dessa situação de incerteza, o homem é impelido a atuar de forma contrária como compensação: por não descobrir o que sente, age. Por esta razão, esse sentir originário será sempre uma forma de ação.

O homem passa, então, a existir, descobrindo o lugar exato de seu ser: a consciência e, a partir dela, tudo ganha visibilidade porque seu ser havia se revelado. Por si mesmo encontrou seu ser, sua exigência foi satisfeita. O contato com o divino acabou por ser evitado também, pois deixara de ser receptáculo do nada vindo do alto ou de outro lugar, enfim de nada que não brotasse de si mesmo. Era a solidão completa, pura, pois a consciência como o lugar que lhe era próprio livrara o homem de seu âmago, simbolizado por Zambrano como entranhas. Já não havia mais lugar para o subterrâneo e a consciência pairava acima de tudo, inacessível para o que fosse não humano. “La conciencia, en su impasibilidad, actúa con esa silenciosa energía de lo que no alberga lugar para nada extraño. La conciencia no permite la extrañeza. El hombre, libre de lo extraño y de lo entrañable, había encontrado por fin su ser propio, a salvo de toda enajenación”.³⁵⁵ A exigência que levava ao pensar havia se cumprido: estava fundada a etapa humana.

“Si alguien quiere sorprender al hombre como tal, en el punto exacto de su humanización, habrá de dirigirse a este periodo del pensamiento europeo que va desde Descartes hasta el fin del idealismo, es decir,

³⁵⁴ Ibid., p. 158

³⁵⁵ Ibid., p. 159

hasta el momento en que frente a Hegel se levantan las réplicas de Marx, Kierkegaard y más tarde Nietzsche. Los tres, desde ángulos tan diferentes, alzan frente a ‘lo humano’ lo no-humano: lo no-humano económico que deshumaniza – enajena – la vida pretendidamente humana y su libertad, logro último del vivir desde y según la conciencia. La precariedad e indigencia del ser mismo del hombre – otra vez el mendigo frente a Dios -, mas cargado por el fardo de una culpa en Kierkegaard, y la continuación ‘lógica’ del idealismo ávido de deificación en el super-hombre de Nietzsche”.³⁵⁶

O idealismo ao levar o sujeito do conhecimento ao limite extremo acaba por mostrar ao sujeito transcendental, já sem limite algum, o “saber absoluto”, isso é, a Filosofia, onde foram absorvidas a poesia e a religião, constituída como um saber livre de enigmas e mistérios. Desta forma, o homem se torna seu próprio horizonte e garantia de sua existência em liberdade. Havia encontrado em si as condições do divino: independência de seu ser frente a ele, a transparência de um mundo sem enigma.

“En la primera etapa, el hombre estaba definido por su alma; en esta etapa cartesiana lo estará por la conciencia. Mas en el extremo del idealismo se ha ganado el ‘espíritu’, algo más activo que la conciencia, idéntico a sí mismo, que tiene las cualidades de lo divino, pero en el hombre. Bordeaba así esta filosofía la mística de un modo bastante análogo a como se adentró en ella Plotino en el extremo límite del pensamiento antiguo”.³⁵⁷

Segundo a filósofa, na etapa “do humano”, ocorrida após o homem ter se livrado da mendicância, o mesmo havia mantido recolhido o sonho de deificação para o qual tende espontaneamente. O sonho não lhe arrastava para além de sua condição.

Para Zambrano a figura do “super-homem” começou a ser desenhada pelo Idealismo, o que ocorreu sem que este tivesse consciência disso. Era o resultado da instalação do homem no plano do “espírito” e, como para esta filosofia o “espírito” não padece, este estava não somente a salvo do padecer, mas também além de onde qualquer padecer tem sentido, uma vez que sua vida é liberdade e passividade. E é exatamente nessa liberdade que o sujeito proposto pelo Idealismo transcende o humano: por ser liberdade pura, sem luta, sem tragédia.

³⁵⁶ Ibid., p. 160

³⁵⁷ Ibid., p. 162

A réplica ao “super-homem” do Idealismo foi o “super-homem” de Nietzsche, recuperação do divino em tudo aquilo que a ideia do divino definido pela Filosofia havia deixado oculto. Mais que uma réplica contra o Cristianismo, era uma réplica contra a Filosofia, o que, segundo Zambrano, arrastou o filósofo a um anticristianismo.

É predicado da vida vivida humanamente ser trágica e esta foi a forma de Nietzsche apurar a liberdade. No entanto, a liberdade vivida tragicamente requer um sacrifício e um alguém a quem oferecê-la. Os sonhos obscuros são iluminados quando são expressos por alguém que acaba por ser sua vítima, pois os delírios sagrados se resolvem ou se esclarecem pelo sacrifício. Nietzsche foi a vítima do sacrifício exigido pelo delírio do homem em transformar-se em divino.

“Un sacrificio que le aisló de la vida intelectual de su tiempo; le puso aparte, lo hizo incomprendible. Por él fue llevado, más allá de toda comunidad, a donde la palabra ya no puede brotar, a ser consumido en silencio. Había retrocedido desde el pensar de la filosofía, y aun desde la ‘inspiración’ poética, al mundo trágico; no sólo en su pensamiento, sino en su ‘ser’. Mas no podría haber concebido tan claramente su delirio del ‘superhombre’, si su ser hubiese permanecido aparte. No fue un pensamiento; fue un delirio de protagonista de tragedia que ningún poeta ha podido transcribir. Nietzsche fue el autor de su propia tragedia, al par que protagonista. Como si Edipo hubiera escrito su fábula en lugar de ir a insinuarse en la conciencia impasible de Sófocles”.³⁵⁸

“Mas assim o quer a nossa condição, e eu amo os que se não querem preservar. Amo de todo o meu coração os que desaparecem porque passarão para o outro lado”.³⁵⁹ Não tendo a quem dedicar seu sacrifício, optou por destruir toda a etapa “humana” para buscar nas origens a reconstrução do homem e a possibilidade de sua superação. “Aquele que conhece a fundo as antigas origens acabará por procurar as fontes do futuro e novas origens”.³⁶⁰ Giacoia explica bem a razão desse retorno às origens.

“Em contraposição ao gosto dominante entre seus contemporâneos, em matéria tanto de filosofia quando de ciência, arte, religião, moral e política, Nietzsche se volta para a Grécia pré-socrática, com o propósito de nela buscar uma força originária, de que esperava um renascimento do espírito trágico na Europa, um contramovimento em relação ao cientificismo otimista dos tempos modernos. Cético quanto à tese de que a natureza humana é originariamente boa, não partilhando a confiança ilimitada na onipotência da ciência e da racionalidade, Nietzsche

³⁵⁸ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 151

³⁵⁹ NIETSCHE, *Assim falava Zaratustra, Das antigas e das novas tábuas*, VI, p. 264

³⁶⁰ *Ibid.*, XXV, p. 276

esperava da arte, especialmente da musica de Wagner, uma restauração da cultura trágica, no mesmo espírito em que esta florescera entre os gregos, embalada por um senso artístico notavelmente desenvolvido e por uma postura corajosa perante o drama da existência. Para Nietzsche, havia algo em comum entre a situação dos gregos, à época do florescimento da tragédia, e a situação da Europa no século 19”.³⁶¹

Heidegger também confirma que Nietzsche foi beber em fontes antigas como subsídio à sua metafísica.

“Ele pensa o pensamento de tal modo que acaba por retornar com sua metafísica ao começo da filosofia ocidental – dito de maneira mais clara: ele acaba por retornar ao começo tal como a filosofia ocidental se habituou a vê-lo no decurso de sua história. Esse é um hábito do qual Nietzsche comunga, apesar de sua apreensão de resto originária da filosofia pré-socrática”.³⁶²

Destruíu toda etapa humana para ir se colocar no mesmo lugar em que o rei-mendigo Édipo foi cegado pela luz de Apolo. Novamente estava presente a velha questão onde estava em jogo não somente a relação com os deuses gregos, mas principalmente o desenraizamento do homem ao Sagrado, o qual foi sentido por Nietzsche como o caos primeiro. Regressou até ao caos em busca do altar onde oferecer seu sacrifício, pois este seria o último sacrifício do homem do Ocidente ao Deus desconhecido. Descobriu Dionísio, deus primário da vida e da metamorfose, esta última considerava como o primeiro passo do caos à ordem. “Había que retroceder hasta el caos, hasta la vida sin forma, para rectificar el destino del hombre, para que el hombre no fuese ese ser distinto: dotado de ser fijo, de consciencia, enclavado en el *bien* y el *mal*.”.³⁶³ Dionísio em sua metamorfose significava a vida não submetida à forma, representando a liberação do homem do destino “humano” escolhido por ele. “Dionysios y no Cristo; más aún, Cristo por el padecer, despojado de moral, ‘sin humanismo’. Nietzsche va contra lo humano de Cristo... Había que renunciar y destruir toda idea, cualquier idea y la idea como tal, para que el hombre encontrase su perdido destino. Perdido por el error de haber querido ser ‘humano’”.³⁶⁴ Para Zambrano, ser humano leva consigo o bem e o

³⁶¹ GIACCOIA JR., *Nietzsche*, p. 32

³⁶² HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol I, p. 20

³⁶³ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 165

³⁶⁴ *Ibid*

mal; significa partir com uma carga gravada pelo mal, mas obrigado ao bem. Ser humano é ser culpado, como demonstrou toda a sabedoria das tragédias gregas.

“Nietzsche podía haber escrito un relato, de acuerdo con el Génesis, sobre la pérdida de la inocencia originaria por haber comido de la fruta prohibida, mas en sentido inverso. Pues el ‘seréis como dioses’ fue el engaño de la serpiente – diría Nietzsche – porque el destino de ser dioses se hubiera cumplido de no haber probado jamás ese fruto de ceniza, que convierte en espectro la vida”.³⁶⁵

Exatamente pela aceitação do padecer e do risco, que proveria a ascensão do ser à liberdade, o homem passaria da inocência do animal à condição divina. Para Zambrano, Nietzsche transferiu a onipresença do divino à vida. Um instante dessa vida resgatada levaria em si todas as vidas possíveis, atualizando em um só instante todos os ciclos ocorridos. Não haveria nada mais na vida sumido na possibilidade, nada mais estaria oculto. Desde o “ato puro” do deus aristotélico, sem rastro algum de “potência”, o divino se havia oferecido como presença total no pensamento, salvo do padecer e da passividade. No entanto, a vida, sujeita ao padecer e à passividade era por si mesmo contraditória: o homem participava do pensamento, mas como ser vivente estava sujeito à passividade, submetido ao “espírito” e ao desenrolar histórico. Significa dizer que sua vida nunca estaria totalmente presente, pois o tempo se lhe encobria e seu próprio ser não era somente oculto, mas também enigmático.

“El sueño de Nietzsche, encarnado en el superhombre, pretendió vivir la vida a todo riesgo, y había deshecho su enigma: nada de ser le estaba oculto. La vida sin más, pero toda la vida en ‘acto puro’; vida divina omnipresente, saltando en el tiempo”.³⁶⁶

A filósofa esclarece que o círculo mágico do “eterno retorno” acabou por aprisionar o homem, que não podia renunciar ao tempo e nem querer a eternidade. A vida que podia ser apurada em um só instante, para não deixar de ser vida, teria que seguir desdobrando-se no tempo. “El transcender infinito había sido aprisionado. El ‘eterno retorno’ es el reflejo de sí mismo, la infinitud prisionera de

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid., p. 166

la repetición... Libre de todo, pero no de la memoria, del peso de sí misma, la vida humana volvía a humanizarse”.³⁶⁷

Zambrano conclui que Nietzsche sonhava em dar nascimento a um deus a partir do próprio homem. Na desolação do “demasiado humano”, sonhava em gerar um deus a partir de suas entranhas e nascido de um parto humano. O futuro onde este “super-homem” teria realidade preencheria o vazio do “outro mundo” com essa “supravida” ou vida divina desaparecida e da qual o humano se havia emancipado.³⁶⁸

“El superhombre, rectificación del proyecto en que el hombre de Occidente decidió su ser, no se hundió lo bastante en el oscuro seno de la vida primaria, de lo sagrado. Lo divino – descubierto por el pensamiento – le atrajo fascinándole. Quiso ser divino, como lo ‘divino’ que ya estaba pensado, descubierto... Había en realidad sacrificado el hombre ante lo divino, abismándose en él. Todo lo humano había sido destruido implacablemente, menos el tiempo. Y más allá del tiempo, le hubiera esperado una última resistencia: la nada”.³⁶⁹

O “Super-Homem” nietzschiano foi o último delírio nascido das entranhas do rei-mendigo, do inocente-culpado que não pode deixar a carga do tempo, “resistencia implacable que la vida humana opone a todo delírio de deificación”.³⁷⁰

4.3 Do Ser ao Nada

Neste item será feita abordagem acerca da metafísica de María Zambrano, sua concepção do Nada e o papel da Razão Poética em seu constructo. O estudo será pautado exclusivamente pela ótica da Filósofa, pelos caminhos que ela conduz para demonstrar que o homem conta sua história, examina seu presente e projeta seu futuro tendo como substrato ou deuses, ou Deus ou alguma outra forma de manifestação do divino.

A Filosofia, segundo Aristóteles em sua Metafísica, surgiu do admirar-se do mundo, buscando dar identidade à realidade. O pensar seria o único modo de fazê-

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Ibid., p. 37

³⁶⁹ Ibid., p. 167

³⁷⁰ Ibid.

lo, “y por tanto toda la realidad vendría a coincidir con el pensamiento: el ser”.³⁷¹ Do não-ser nada se podia dizer, era o caminho falso alertado pela deusa a Parmênides. Em termos do ser o nada era impensável.

Foi a religião que, primeiramente, ousou abordar o nada partindo do ato criador de Deus: tudo foi criado do nada. Posteriormente, com Lutero, o nada recebeu outra conotação, pois “la nada ahora es el vacío interior, la renuncia a sí mismo, que el hombre precisa alcanzar para hacer posible el encuentro con lo divino, el dejarse poseer plenamente por el Absoluto”.³⁷²

“Y desde ese momento, comenzó a surgir la nada. La nada que no puede ser ni idea, porque no puede ser pensada en función de ser, del Ser. La nada se irá abriendo camino en la mente y el ánimo del hombre como sentir originario. Es decir: en los infiernos del ser”.³⁷³

Para Zambrano, os infernos são as entranhas, equivalente ao que hoje se conhece como “subconsciente”. É o “originario, el sentir irreductible, primero del hombre en su vida, su condición de viviente”.³⁷⁴ A Filosofia jamais havia penetrado no inferno, sendo este identificado por ela como a vida mesmo e para a qual se dedicou a delinear as maneiras de bem vivê-la. São nas entranhas que o nada é sentido como o “outro” que ameaça o que o homem tem de ser. E, sentido como ameaça última, só pode provir de Deus.

“Es casi una inversión de lo divino y lo diabólico según la ortodoxia católica: el demonio era el agente de la nada, de la negación total, radical. El *non serviam* ¿no fue acaso el grito de la nada vencida por Dios en su acto creador, la resistencia no vencida totalmente ante el amor que crea, que genera el ser?”.³⁷⁵

Existir é resistir, ser “frente a”, enfrentar-se. O homem começou a existir a partir do momento que ofereceu resistência a seus deuses. Para ela, Jó foi o mais antigo “existente” da tradição ocidental, porque frente ao Deus que disse: “Sou o que É” resistiu de uma forma claramente humana ao lhe opor resistência e pedir

³⁷¹ Ibid., p. 168

³⁷² MUÑOZ, *Introducción al Pensamiento de María Zambrano*, p. 143

³⁷³ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 171

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid.. “Non serviam” significa “não servirei”. Mencionado na Vulgata em Jeremias 2,20:” Desde tempos remotos quebraste o seu jugo, rompestes as tuas cadeias e dizias: ‘Não servirei’”, fazendo alusão ao que disse o povo de Israel a Deus. Zambrano parece interpretar a frase como sendo a de Lúcifer quando de sua queda, conforme crença difundida.

razões. O significado de resistência já foi abordado no Capítulo 1: uma forma de se por em contato com a realidade, que se nos dá como uma resistência. Não é uma coisa, nem ente, a resistência é algo que se sucede, um processo, um acontecimento. Não é um ser, mas sim algo como um “entre-ser”, algo que se dá entre o objeto e o próprio eu.³⁷⁶ Zambrano afirma que o sentido da resistência, por outro lado, sofreu alterações na história. O Deus revelado, caminho natural do ser, fez com que a apetência humana de ser fosse sentida como proveniente do Mal, tendo este a conotação de vazio e de um nada devorador. Conforme explicado acima, com Lutero teve outra conotação, ou seja, o sentido de resistência ao ser próprio do homem passou a ser o nada e o nada era Deus, o leva a Ele; deixar-se fundir ao nada seria fundir-se ao fundo secreto do divino. O demônio não assedia o nada, mas sim o ser, uma vez que o ser é passível de tentação. Esta aceitação do nada promoveu uma intercambialidade entre o divino e o diabólico, conforme o tipo de decisão humana de ser. Se o homem sente que o nada vem de Deus, entrega-se cegamente e deixa seu ser abater-se nele, que será o todo que inclui o nada ao ser, o nada da alma pelo amor. Se, ao contrário, persiste em seu projeto de ser e se contende com Deus, o nada será sentido como uma ameaça terrível.

“Es la creación, el crear sin tregua lo que sostiene a éste que quiere ser frente a – no necesariamente contra – lo divino inescrutable: la creación humana que desde entonces toma conciencia de su fondo inescrutable también. Es la fe que hará surgir el romanticismo: el filosófico y todos los demás. Y de ahí, ese aire luciferino de la creación romántica que sólo el pensamiento filosófico eludirá”.³⁷⁷

A emancipação do divino promovida pelo pensamento hegeliano leva o ser humano a uma estranha situação, pois se emancipou do divino herdando-o. “Mas de un modo tal que, como individuo sólo será efímero portador de un momento, *obrero* – cosa que tal vez percibiese Marx -, obrero de la historia, ante la cual, la manera del siervo antiguo, no puede alzar la frente”.³⁷⁸ Em Hegel o Sagrado se transformou em divino através da história e esta se intimava do indivíduo por ser a expressão do Espírito, enquanto o individuo mesmo se exteriorizava levado pelo entusiasmo de sentir-se partícipe de um deus em devir, de uma divindade que está se fazendo. Não

³⁷⁶ ZAMBRANO, *Escritos sobre Ortega*, p. 264

³⁷⁷ Id., *El Hombre y lo Divino*, p. 173

³⁷⁸ Ibid., p. 36

havia afrontamento, mas um fazer “frente a”, uma resistência. O nada, o vazio, volta a ser diabólico, mas agora com conotação positiva por ser o suposto da criação. “Cuanto más brote cercana a la nada, más auténticamente creación será la obra humana”.³⁷⁹

Zambrano aponta algumas características do nada conforme sua concepção, em uma clara contraposição ao pensamento romântico:

1) Tem uma condição “vivente”, uma vez que muda conforme o projeto de ser do homem, segundo este pretenda ou não ser, e segundo também o que pretenda ser e como. Neste caso o nada será a sombra de Deus, a resistência divina. “La sombra de Dios que puede ser simplemente su sombra – su amparo – o su vacío en las tinieblas contrarias”.³⁸⁰

2) Não pode configurar-se como o ser, dividir-se em gêneros e espécies, ser conteúdo de uma ideia ou definição, como acontece ao Espírito no pensamento hegeliano.

3) Não tem fixidez, se move, se modula, muda de sinal, é ambíguo, moveção, circunda o ser humano ou entra nele deslizando-se por uma abertura de sua alma. Neste caso aparece como lhe é possível, como sombra e silêncio.

4) Nunca é o mesmo, não tem identidade, mas é ativo e também sombra da vida. Neste caso, uma de suas funções é a de redutor: reduz a nada os projetos e os sucessos humanos. Por isso é a grande ameaça do homem enquanto projeta seu ser e é com o que tem que contar.

5) É como uma vida sem textura, sem essência. A vida com textura é o ser. Os animais e as plantas são só textura, mas o homem é mais que isso: é uma mescla de vida sem textura, o nada, com a vida com textura, o ser. Por esta razão, à medida que cresce o ser, cresce também o nada. “Y entonces la nada funciona a manera de posibilidad. La nada hace nacer”.³⁸¹

6) É também inércia, convida a ser e não o tolera. Neste caso, é a suprema resistência; por isso, cria o inferno, esse “infralugar” onde a vida não tem textura. Não lhe opor resistência é submergir-se na loucura, fazer-se “outro” não totalmente, ou seja, fazer-se o que não é sem chegar a sê-lo.

³⁷⁹ Ibid., p. 173

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Ibid, 174

O Existencialismo significou o despojamento do homem de toda a relação com Deus e, por isso mesmo, o nada como total solidão. Mas para Zambrano a solidão total é impossível, pois ao lado do homem vai o “outro”, o outro como sombra de si mesmo. O “outro” é “el hermano invisible, o perdido, aquél que me haría ser de veras si compartiera su existir conmigo; si nos integráramos en un ser único”.³⁸² Esse “outro” representa a resistência não ao nada, mas a algo muito além do nada, que não é algo, mas “Alguém”. Além do “outro” se estende o deserto da ausência de um “Alguém”, que em forma de um oco sem limites o homem contemporâneo chama de nada e com ele trava um corpo a corpo, como se houvesse se intimado. “La nada há perdido su carácter de postrimería”.³⁸³

A reação inconsciente diante do nada que se pressente e que angustia, como já visto, é a ação. Frente a um sentir originário que não reconhece, o homem deixa-se perder em um labirinto de deveres. “Es la forma más refinada de reacción, pues entre la defensa que se parapeta en los hechos y los deberes de la conciencia está los ‘quehaceres’”.³⁸⁴ O homem se vê submetido ao nada, fazendo deste uma espécie de deus adverso, o Sagrado transmutado em divino semelhante ao demônio dos séculos de plenitude da crença cristã. O nada não se pode fazer presente na consciência, pois é sua sombra, seu fundo arcano e, desta forma, ela o ignora. Mas aquilo que se ignora se faz sentir no padecer e, portanto, o nada, apesar de seu caráter negativo de vazio e ausência, adquire um caráter positivo de presença ao ser sentido, ao se padecer dele. É um sentir íntimo que brota do mais fundo do homem, de suas entranhas, de seu inferno irreduzível, do nada. “Brota incesantemente en un fluir manso e implacable porque une sin fundirlos a los contrarios”.³⁸⁵ A explicação para isso está na harmonia dos contrários que é a unidade em sua totalidade. O nada isola cada contrário do outro, deixando-o solto, sem referência e, portanto, sem luta. Quando o homem começa a sentir esse nada como algo, esse algo se transforma em seu contrário negativamente; o nada se transmuta em positivo para ser sentido, mas mantém a sua negatividade, uma vez que não se revela à consciência.

Pelo exposto, fica claro que Zambrano se inspira no pensamento de Heráclito, senão veja-se:

³⁸² Ibid., 175

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Ibid., 176

³⁸⁵ Ibid., 177

Fragmento 88: *A mesma coisa é o vivo e o morto, o desperto e o dormente, o jovem e o velho, porque estas coisas, transformando-se, são aquelas e aquelas, por sua vez, transformando-se, são estas.*

Fragmento 126: *As coisa frias se aquecem, as coisas quentes se esfriam, as coisa úmidas secam, as coisas secas umedecem*

Fragmento 8: *O que é oposição se concilia e, das coisas diferentes, nasce a harmonia mais bela, e tudo se gera por via de contraste*

Fragmento 51: *Estes (os ignorantes) não compreendem que o que é diferente concorda com ele mesmo: harmonia dos contrários, como a harmonia do arco e da lira.*

Platão, no Fédon, 71 a, explica que uma coisa nasce de seu próprio contrário: *“Assim obtemos este princípio geral de toda geração, segundo o qual é das coisas contrárias que nascem as coisas que lhes são contrárias”*.

Como Zambrano mesmo explicou que seu conceito de “entranhas” refere-se ao que hoje na psiquiatria se entende por “subconsciente”, não se pode excluir que seu pensamento metafísico acerca do nada tenha também recebido influência de Carl Gustav Jung (1875 – 1961), o qual igualmente se utilizou do pensamento de Heráclito para criar o conceito de “enantiodromia”: o oposto se converte em seu contrário e toda a função, quando chega a um extremo, reverte-se para converter-se em seu polo oposto, ou seja, a superabundância de qualquer força inevitavelmente produz o seu oposto.

Além de apresentar um elemento positivo e um elemento negativo, a harmonia dos contrários dá nascimento a um novo elemento: o negativo-positivo.

“La armonía de los contrarios son las nupcias en que no sólo se manifiesta lo que de positivo tenía cada contrario, sino en que surge algo nuevo no habido; la armonía es más rica que la previa disonancia. No sustrae, sino que añade algo imprevisible; es el milagro incesante de la vida que ha hecho soñar, anhelar un milagro total”.³⁸⁶

³⁸⁶ Ibid., p. 178

É na arte que essa harmonia dos contrários se faz sentir de modo pleno, pois proporciona o movimento criador onde o gerar tem a positividade do negativo, ou seja, do nada negativo surgiu algo positivo. “En la disonancia irremediable dentro de la nada, se produce lo contrario: lo negativo surge positivamente; es la positividad de lo negativo”.³⁸⁷ A arte, portanto, é a forma de se contatar o fundo último, as entranhas onde o nada se aloja. Quando o homem destrói toda a resistência da consciência e se abre a outro tipo de razão, a Poética, o nada se revela não como o contrário do ser ou de sombra deste, mas como algo sem limites, dotado de atividade e que sendo a negação de tudo aparece positivamente, como na manifestação artística, por exemplo. E, da mesma forma como aconteceu com o surgimento dos deuses, aquilo que era desconhecido e ameaçador ao ser nomeado produz alívio; o fundo sagrado de onde o homem despertou e que o levou à ação de concretar o mundo reaparece agora no nada.

“La nada es de esse género de ‘cosas’ que al ser nombradas producen un alivio como sucedió con los dioses demoníacos, devoradores insaciables del hombre; su solo nombre y su figura, por espantable que fuese, eran mejor que el no conocerlos. La nada se comporta como lo sagrado en el origen de nuestra historia.”³⁸⁸

O viver a partir da consciência produziu um vazio em torno do homem reduzindo tudo a ideias, as quais fizeram com que este empreendesse uma jornada em busca de afirmar a si mesmo. Mas nessa partida desenfreada surgiu uma resistência que não era ser, pois ser era o homem e, se se mostrava como “outro” do homem, conseqüentemente seria o outro do ser, ou seja, o nada. Mas esse nada é o tudo, é o fundo inominável que não é ideia, mas somente sentir que recolhe o vazio proporcionado pela consciência.

Quando a liberdade humana pretende ser absoluta encontra o nada. E o absoluto do ser sofre resistência do absoluto do nada, porém não na mesma proporção, mas de uma forma infinita; o nada é muito superior ao ser. Para Zambrano, o nada é o Sagrado em sua máxima resistência e com todas as suas características: hermético, ambíguo, ativo e incoercível. A filósofa empresta de Parmênides algumas características do ser e as transmite a esse nada Sagrado: um pleno, porém que não se pode concretar, sem poros e vazios. Nele, o ser se articula.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Ibid., p. 178

“La nada asemeja ser la sombra de un todo que no accede a ser discernido, el vacío de un lleno tan compacto que es su equivalente, la negativa muda informada a toda revelación. Es lo sagrado ‘puro’ sin indicio alguno de que permitirá ser develado”.³⁸⁹

O homem como ser de projeto³⁹⁰, vivendo a vida em “ato puro”, atualizada, representa o desejo de deificação mimetizada à trajetória do Espírito hegeliano. O mimetismo é filho da fascinação e a vida vivida desta forma está fechada para a liberdade e, por isso mesmo, o homem sujeito a ser livre entende que todas as coisas são nada. O nihilista, ao contrário do que ele próprio supõe, não é livre, portanto.

A primeira e originária abertura da vida humana às coisas que a rodeavam aconteceu quando o homem padeceu de seus deuses, ou seja, a realidade ganhou contornos quando padeceu do nada, do Sagrado como fundo arcano. Para Zambrano, o sujeito anulado no sentir do nada, se erguerá quando for fiel a sua dupla condição de sofrer o cárcere das circunstâncias³⁹¹, portanto do ser, e sua própria liberdade promovida pelo nada.

O nada foi a última manifestação do Sagrado.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 180

³⁹⁰ Alusão à Heidegger

³⁹¹ Conceito orteguiano de realidade

5. A “PIEIDADE” COMO TRATO COM O DIVINO

A proposta da filósofa é apresentar seu conceito de “piedade” e a expressão desta como forma de se abarcar a realidade como um todo, ultrapassando as sistematizações do racionalismo. Seu ponto de partida é o diálogo platônico *Eutífron*, onde é abordado o tema.

5.1 O conceito de “piedade” (τὸ ὄσιον)³⁹² no *Eutífron*

Eutífron, juntamente com *Críton*, *Fédon* e *Apologia de Sócrates*, faz parte dos diálogos de Platão nos quais é feita a apologia do mestre por ocasião de sua acusação de impiedade por Anito e Meleto. No diálogo em questão, Sócrates se dirige ao Pórtico do Rei, edifício destinado ao magistrado responsável pelas ofensas religiosas, e lá encontra Eutífron.

“Eutífron es desconocido fuera de las páginas de Platón, donde vuelve a aparecer (Crat. 396d) como ciudadano perteneciente al demo de Prospalta. Su personalidad ha sido incomparablemente trazada por Platón... Normalmente se considera, en palabras de Leisegang (RE, 2406) ‘como tipo representativo de una piedad genuina y peligrosa, igual que la que le costó la vida a Sócrates...’, un fanático por la ortodoxia’... Él se lamenta de la manera en que se ve incomprendido y ridiculizado en la Asamblea, no se sabe nada del próximo juicio de Sócrates y recibe afectuosamente a éste como compañero de sufrimientos por su creencias. De hecho, como dice Jowett (I, p. 306), ‘no es una mala persona, y se muestra amistoso con Sócrates, cuya señal acostumbrada reconoce con interés’”.³⁹³

O adivinho/religioso estava no Pórtico para acusar seu pai do homicídio de um escravo que havia matado outro escravo. Sua família considerava seu procedimento ímpio e o filho acusador comenta: “Mal sabem eles, Sócrates, o que é piedoso ou cruel aos olhos dos deuses”. Sócrates pergunta “julgas saber com tanta precisão a opinião dos deuses a respeito do que é e não é piedoso...” ao que Eutífron afirma que não passaria de um homem comum “se não tivesse conhecimento de todas essas coisas com precisão”.³⁹⁴ A partir daí, Sócrates tem diante de si dois

³⁹² τὸ ὄσιον = piedade como aquilo que é agradável aos deuses

³⁹³ GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. IV, p. 106

³⁹⁴ PLATÃO, *Eutífron*, p. 39

pontos que são irresistíveis à sua ironia: mostrar a quem se declara sábio e conhecedor das verdades que na realidade não sabe nada (refutação); e buscar a definição de um conceito através da maiêutica.

Segundo William Keith Chambers Guthrie (1906 – 1981), o diálogo em questão é um exemplo clássico da refutação socrática. Em primeiro lugar, o interlocutor está seguro de entender um termo moral e quando se lhe pede que o defina, acaba por perceber que sua definição é insatisfatória. Assim, a vítima fica reduzida ao silêncio e “nada de lo que dice permanece en su lugar.”³⁹⁵

Na Grécia primitiva, o assassinato produzia automaticamente a contaminação (miasma) do autor do crime e de toda sua família, assim como também da família da vítima até que esta tenha envidado todos os esforços para vingar sua morte. Era indiferente se o homicídio havia sido intencional ou acidental. A ideia de contaminação religiosa ainda estava arraigada na mente popular, apesar de que nesta época a lei já mostrava seu caráter racional e civilizado e Eutifron representa esta fase de transição, com tendências fortemente conservadoras.

“El propósito que le lleva a ofender a su familia por la acusación de su propio padre radica primariamente en evitar el *miasma*, aun que sea capaz de decir que esto no tiene nada que ver con la cuestión de si el responsable de la muerte ‘come en la misma mesa y vive en el mismo hogar que tú’, sino que depende solamente de que haya obrado o no con justicia (4b-c)”.³⁹⁶

Sócrates questiona seu interlocutor o que este considera piedoso e impiedoso e recebe como resposta: “É piedoso tudo aquilo que é agradável aos deuses, e ímpio o que a eles não agrada”.³⁹⁷ Guthrie entende que Eutifron, ao dizer que tudo o que agrada aos deuses é piedoso, estava mais próximo da opinião da maioria dos atenienses. Os deuses eram considerados como seres caprichosos, cujo favor dependerá do cumprimento de seus desejos e a maior parte do dever religioso consistirá em descobrir o que querem para que lhes seja oferecido, uma transação comercial, conforme define Sócrates. “Nesse caso, Eutífron, a piedade se resumiria numa técnica comercial que regulasse as trocas entre os deuses e os homens”.³⁹⁸ Dessa forma, a definição de piedade apresentada não é satisfatória.

³⁹⁵ GUTHRIE, *História de la Filosofía Grega*, p. 112

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 113

³⁹⁷ PLATÃO, *Eutifron*, p. 42

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 54

No diálogo, Sócrates lança mão de uma pergunta crucial: “o que é piedoso tem a aprovação dos deuses pelo fato de ser piedoso, ou é piedoso por ter a aprovação dos deuses?”³⁹⁹ O que o mestre quer dizer é que a relação entre o ativo e o passivo não é simétrica, mas sim de causa e efeito: se algo se produz é porque há um agente que o produz e isto não significa que o agente seja produtivo porque o objeto sofra a ação.

“Por consiguiente, no podemos decir que los dioses amam lo pío porque es algo-amado-por-los-dioses; más bien hay que decir que su condición de ser amado es consecuencia del acto de amar, y la razón por la que lo aman debe buscarse en otra parte”.⁴⁰⁰

O que fica patente é que a piedade possui um *pathos*, ou seja, que os deuses a amam, mas sua essência ainda não está esclarecida. O filósofo francês Victor Goldschmidt (1914 – 1981) afirma que todas as hipóteses apresentadas por Eutífron indicam um acidente de Valor, mas não a sua essência. “É por acidente que o Piedoso é estimado por tal deus, do mesmo modo que é acidental, para tal processo, constituir um ato de piedade e para a Piedade como qualidade, presente em tal processo”.⁴⁰¹ O diálogo, na página 48, confirma o entendimento de Goldschmidt.

Sócrates: *“Presumamos, estimado Eutífron, que é uma única coisa o que é amado pelos deuses e o que é piedoso. Logo, se o que é piedoso é amado por ser piedoso, também o que é amado o é por seu próprio caráter; portanto, se o que é amado pelos deuses o é porque é amado, da mesma maneira o que é piedoso o é porque é amado. Mas notas que ocorre de forma bem distinta, já que são duas coisas completamente diferentes. Uma é objeto de amor porque se a ama, enquanto a outro o é porque sua própria natureza o exige. Por conseguinte, parece-me, Eutífron, que, solicitado por mim a definir o que é piedoso, não queres mostrar-me a sua verdadeira natureza, restringindo-te a um simples fato, que é o que ocorre ao que é piedoso, que é amado por todos os deuses. Mas nada dizes no que concerne a seu caráter essencial. Logo, se crês que seja conveniente, para de disfarçar e, tomando as coisas desde o princípio, dize-me o que é de fato piedoso, sem levar em conta se é amado pelos deuses ou qualquer outra circunstância do*

³⁹⁹ Ibid., p. 46

⁴⁰⁰ GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, p. 108

⁴⁰¹ GOLDSCHMIDT, *Os diálogos de Platão*, p. 46

mesmo tipo. Pois esta não é a causa de nossa discussão. O que interessa é que me demonstres de bom grado qual é a natureza do piedoso e do ímpio”.

Como Eutifron se mostra aflito ao perceber que tudo gira ao redor, sem encontrar um lugar fixo, Sócrates toma a frente e o conduz à conclusão de que ser justo não significa ser totalmente piedoso.

Sócrates: *“Era algo parecido com isso que eu queria dizer-te há pouco, sendo por isto que indaguei se onde se encontra a justiça também se encontra a piedade, ou – o que é a mesma coisa -, se tudo o que é piedoso é justo, pode haver algo que, sendo justo, não seja totalmente piedoso. Reputaríamos então à piedade uma parte da justiça”. (p. 50)*

Toda a piedade é justa, mas nem toda a justiça é piedade, a proposição não é reversível, porque o justo tem uma extensão maior. Portanto, a piedade é uma parte de uma classe mais ampla que é a Justiça.⁴⁰² Afirmando que a piedade é uma parte da justiça ou retidão, Sócrates expressa sua convicção de que a norma é de caráter moral, conforme esclarece Guthrie.⁴⁰³

Segundo Goldschmidt, o Piedoso é justo. Ele pergunta-se se isso significa que tudo o que é justo é piedoso e reciprocamente, ou que o Piedoso é justo, mas que a Justiça também contém regiões de onde o Piedoso estaria excluído? Ele mesmo responde.

“Segundo a lógica elementar, se tudo o que é piedoso é justo, a recíproca não é verdadeira. Sócrates apoia esta regra de lógica corrente com um comentário suficientemente convincente para que Eutífron possa fazer sua escolha e enunciar: com efeito, o Piedoso é esta parte da Justiça que concerne às nossas relações com os deuses (o serviço dos deuses); a outra parte regula as relações humanas entre si. – Ele respeitou assim a lógica para chegar a uma opinião comum, precisamente aquela que o velho Céfalo sustenta quando aspira a uma vida ‘santa e justa’, que se resume em nada dever, nem dinheiro a um homem, nem sacrifício a um deus (Republica, I, 331 a-b). Ele respeitou também esta evidência sensível de que alguém pode possuir tal virtude e carecer de outra (Protágoras, 329 a). Mas ele pecou contra a exigência essencial que postula que tudo o que é santo seja justo e que tudo o que é justo seja santo. Ele ainda não viu que a Virtude é uma”.⁴⁰⁴

⁴⁰² GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, p. 109

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 113

⁴⁰⁴ GOLDSCHMIDT, *Os diálogos de Platão*, p. 56

C.C.W. Taylor, professor da Universidade de Oxford e especialista em Sócrates, no artigo “The End of the ‘Euthyphro’” publicado no volume 27, Nº. 2 (1982), p. 109 - 118 da revista *Phronesis* editada pela Brill, lembra que “a subsunção de *to hosion* à justiça deve nos lembrar que o tema do diálogo é *hosiotês*⁴⁰⁵ como um atributo das pessoas e suas ações”.⁴⁰⁶

5.2 O conceito de “piedade” em Zambrano

Uma das características da Filosofia é ater-se às coisas mais cotidianas e transformá-las em questão; tentar delas extrair seu sumo em um paciente trabalho arqueológico. Aliás, buscar o que está oculto por trás das camadas das definições intelectuais, é ao que se dedicou Zambrano em sua obra *El Hombre y lo Divino*. E foi dessa aptidão para cavoucar, tão comum aos filósofos de estirpe, que procurou um sentido para o conceito de “piedade” que ultrapassasse as definições até então estabelecidas.

“El carácter socrático se pone de manifiesto más que en ninguna otra parte, pues vemos claramente lo que Sócrates perseguía y dio la vida por hacer: transformar el simple vivir, la vida que nos ha entregado y que llevamos de un modo inerte, en eso que se ha llamado experiencia. Experiencia que forma esa primera capa, la más humilde, del saber ‘de las cosas de la vida’ y sin la cual ningún antiguo hubiera osado llamarse filósofo”.⁴⁰⁷

Zambrano demonstra estranheza pelo fato da “piedade” se mostrar interessante à Filosofia, uma vez que há muito o pensamento filosófico nada tem a ver com ela. A piedade, e todo esse mundo imenso designado por esse nome, permanece viva, mas não encontra morada no edifício mais alto dos saberes que permite a manifestação da realidade. “La piedad vive de incógnito desde hace mucho tempo”.⁴⁰⁸

A primeira definição proposta em *Eutifron* é que a piedade é a virtude que faz tratar devidamente os deuses e acaba por concluir que é o que trata do justo e do

⁴⁰⁵ Hosiotês = Piedade para com Deus, fidelidade em observar as obrigações da piedade.

⁴⁰⁶ No original: “the subsumption of *to hosion* under justice should remind us that the subject of the dialogue is *hosiotês*⁴⁰⁶ as an attribute of persons and their actions”.

⁴⁰⁷ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 191

⁴⁰⁸ Ibid.

injusto. Zambrano não se mostra satisfeita com esta definição e apresenta a sua: “piedad es el saber tratar adecuadamente con el outro”.⁴⁰⁹ Quando se fala em “piedade” se alude a alguém ou algo que não está no mesmo plano vital de quem diz, ou seja, encontra-se em uma outra realidade pertencente a outra região ou plano do ser em que estão os seres humanos, ou uma realidade que faz fronteira ou está além das fronteiras do ser. E isto não se verifica na definição de piedade no diálogo em questão, segundo expõe a filósofa em sua obra. A ideia do ser já havia sido estabelecida na Filosofia por Parmênides, sendo Platão e Aristóteles os responsáveis por sua definição mediante a teoria das ideias, mediante a distinção entre substância e essência e mediante a “teoria da definição” aristotélica em sua *Metafísica*: “o ser se diz de muitas maneiras”. Todas essas maneiras de ser são ser e se dizem, uma afirmação de que o ser é o que se diz propriamente. “Además, en 11a (Eutifron) dice que preguntar ‘¿qué es lo pio?’ equivale a preguntar por la esencia (*ousia*) o el ser de lo pío”.⁴¹⁰

Por outro lado, a Filosofia é também a declaração e afirmação da unidade, todas as coisas estão unidas no ser. Mas a unidade e o ser foram concebidos de maneira diferente por Parmênides e Heráclito: o primeiro apresenta a unidade de identidade em oposição à unidade de harmonia dos contrários do segundo. Conforme Zambrano, foi a partir da identidade parmenidiana que mais tarde o sujeito foi pensado como suporte uno, igual a si mesmo, o que a unidade da harmonia não possibilitou. Isto está em perfeita conexão com a íntima apetência de ser que o homem sentiu.

“Diríase que esta unidad de identidad impuesta por Parménides va anulando en su crecimiento a través de toda la historia de la filosofía a las realidades particulares que no pueden alcanzar la identidad. Si el ser idéntico a si mismo acabó por presentarse como sujeto creador del objeto primero, y por sujeto absoluto después, es porque ya desde el primer momento de su formulación actúa de esta manera: reduce, y lo que no puede ser reducido queda extrañado, sin posibilidad de ser reconocido”.⁴¹¹

Segundo Guthrie, Platão não passou incólume à concepção heraclitiana de que o mundo sensível está em perpétuo câmbio, mas, por outro lado, estava

⁴⁰⁹ Ibid., p. 193

⁴¹⁰ GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, p. 118

⁴¹¹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 195

convencido de que deveria haver um objeto estável para que seja possível o conhecimento. Concluiu que o universal é o responsável por isso, o qual existe fora do fluxo do câmbio e é o único objeto do conhecimento.⁴¹²

A filósofa aponta que, no *Eutifron*, a piedade inicialmente foi definida como trato adequado com os deuses, para acabar reconhecida como uma virtude, ou seja, um modo de ser do homem justo. Guthrie confirma tal afirmação: “La piedad es una de las dos especies fundamentales de moralidad (pues así puede traducirse *dikaion* en este contexto), la buena conducta que debemos observar en nuestro servicio a los dioses y la que debemos observar respecto a los hombres”.⁴¹³ Desta forma, o que era trato, relação, sentimento, submissão do homem a realidades outras, ficou convertido em ser do homem. Conversão ao ser e redução à unidade.

Goldschmidt mostra que Zambrano tem razão em sua análise, pois, segundo ele, um dos objetivos dos diálogos é passar da multiplicidade das coisas sensíveis para a região em que se descobre a unidade da Forma. Desde o início, esse é o desejo de Sócrates: “O que é que tu denominas o Piedoso e o Ímpio no que se refere à morte ou em outros assuntos?”, pois: “o Piedoso é idêntico a si mesmo em qualquer ato. (Eutifron, 5d).”⁴¹⁴ A essa indicação metodológica, o filósofo francês denomina *Preceito de Unificação* e tem como função reconduzir a multiplicidade das imagens à unidade da Forma.

“Deve-se compreender, em primeiro lugar, que o Piedoso não é um ato piedoso. Eutifron chegou a isso bastante rapidamente. É Piedoso, responde ele no início, agir como eu estou fazendo: perseguir com justiça os ímpios. Bastou que Sócrates lhe fizesse observar: ‘contudo, Eutifron, há ainda muitas outras coisas que tu denominas piedosas’, para que Eutifron apreendesse o preceito de unificação: ‘Se é assim que tu o entendes, é assim que eu te quero responder’ (6 e 8-9), e define: ‘Aquilo que agrada aos deuses é piedoso’. A resposta talvez não seja correta, mas obedece ao preceito de unificação, e Sócrates tem de reconhecê-lo: ‘Está ótimo, Eutifron, tu me respondeste como eu queria’ (7 a 2-3).⁴¹⁵

Tanto no pensamento de Zambrano, quanto no de Sócrates, a piedade estava inserida no trato com o “outro”. A diferença é que no pensamento socrático a piedade era o trato com os deuses em forma de serviço e usando a razão. Como

⁴¹² GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, p. 120

⁴¹³ *Ibid.*, p. 125

⁴¹⁴ GOLDSCHMIDT, *Os diálogos de Platão*, p. 38

⁴¹⁵ *Ibid.*

aponta Guthrie, “por médio del concepto de piedad como servicio, Sócrates introduce la analogía con los oficios (*téchnai*), que es su tema predilecto. El servicio en sí mismo una *téchne*, y todas as *téchnai* dependen del conocimiento. Por lo tanto, también la piedad”.⁴¹⁶

A definição proposta por Zambrano, “Piedade é saber tratar com o outro”, pode ser entendida como “Piedade é saber tratar com a realidade”, pois o “outro” é aquele que não sou eu, que está fora de mim, portanto a realidade que me envolve. Ela toma como base dois pontos: 1) o conceito orteguiano de “contra vontade” (contravoluntad), ou seja, a realidade é o que me circunda e resiste; e 2) um retorno à época em que o homem conservava o assombro e estranheza diante do que lhe rodeava. Era um tempo de pura alteridade “en que todo trato es aventurado y temeroso, trato con ‘lo outro’ puro, porque ‘lo uno’ estaba solamente presente de un modo velado, atrayendo, operando ya, pero sin manifestarse”.⁴¹⁷ O conceito de “Piedade” de Zambrano se refere ao trato com o outro da forma como acontecia neste tempo anterior aos deuses, em que a Razão Poética era o veículo para se acessar o fundo arcano, o “outro”, o Sagrado.

“Antes que los dioses se presentaran ante los hombres, la realidad estaba conformada de alguna otra manera, es decir, no lo estaba todavía y ante su inmensidad, el hombre, extraño y confundido se dirigía verificando algunas acciones específicas, acciones sagradas, ‘trato con lo otro’, en que aparece esto que llamamos piedad”.⁴¹⁸

Com o surgimento dos deuses este tempo já estava vencido, pois eles foram como uma aparição tranquilizadora ao oferecerem rostos para o sentimento de delírio persecutório, os quais também podiam ser observados. Começava o tempo do uno e do ser.

5.3 A proposta de Zambrano para a expressão da “piedade”

Uma religião comporta três elementos: o mistério que trás em seu centro; o mistério primeiro e oculto neste centro; e o atuar humano de forma adequada a reproduzir a ações sagradas, nas quais o sacrifício encontra-se implícito. Mas,

⁴¹⁶ GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, p. 125

⁴¹⁷ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 197

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 198

anterior ao sacrifício está a angústia, pois o Sagrado é a primeira realidade, desnuda, hermética, sem se revelar e, por isso mesmo, angustiosa. Ainda não havia a palavra aplacadora e a vida pertence a uma desconhecida deidade que, como nada pede, com nada conforma. Diante dessa imensidão, o homem quer orientar-se nestas ações sagradas, passivas como mostra a ambiguidade do sacrifício, suprema ação humana realizada por um escolhido e que, sendo oferecimento, é resposta a essa pressão que a realidade sem limites exerce. O sacrifício é um pacto, um rito onde se faz uma troca, uma oferenda para que seja consumida em lugar do homem e que amenize a angústia que sente e a fúria que pressente. “La primera relación que vemos así entre el hombre y la realidad es la de alimentarse y servir de alimento. Ofrecerse para rescatarse. Aplacar por la ofrenda el peligro de ser devorado, para obtener su primera porción de ser”.⁴¹⁹

As festas religiosas primitivas na Grécia eram divididas em três classes de cultos: aqueles dirigidos às divindades, o culto aos mortos e aqueles destinados ao ciclo da natureza (estações e colheitas). A ação primordial de todos eles é promover uma regularidade, submeter a limite e regra uma relação em princípio ilimitada. O culto aos deuses esconde o desejo de arrefecimento e merecimento de favores; o culto aos mortos reverencia um mistério; e o culto à natureza é o desejo de que os favores divinos se materializem trazendo vida e renascimento.

Assim, a primeira forma de “piedade”, do trato com o “outro”, com a realidade imensa e insondável, é na forma de culto e sacrifício. Mas todo culto envolve um saber e o saber que corresponde à realidade, significado no sacrifício é a inspiração. Nela se recebe algo superior, um dom que não pertence ao eleito e que é dado como um presente carregado de mistério em relação à sua fonte.

“Y, así, el saber por inspiración pertenece por entero al mundo de la piedad, es recibido de algo otro y él en sí mismo es sentido como distinto de quien lo tiene; es un huésped a quien hay que saber recibir y tratar para que no desaparezca dejando algo peor aún que su vacío”.⁴²⁰

Para o nascimento dos deuses, a poesia foi o piedoso saber inspirado. É criação, palavra inspirada, recebida, passiva. Giovanni Reale explica que “Hesíodo imagina, no proêmio, ter tido, aos pés do Hélicon, na Beócia, uma visão das Musas,

⁴¹⁹ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 199

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 200

e ter recebido delas a revelação da verdade da qual ele se faz, mediatamente, arauto”.⁴²¹ Daí o caráter sagrado do poeta, segundo Zambrano, pois o mesmo acaba também sendo um oráculo; nele habita um deus que o inspira e que se manifesta sem que o poeta tenha controle de sua manifestação e do que será revelado. A inspiração é um saber que mostra a angústia desse mundo do “outro”: os instantes de vazio e silêncio entre as manifestações, a descontinuidade nas aparições das forças divinas. Quando os deuses se mostram e são nomeados permite a invocação, “la llamada que hace descender la inspiración y la fuerza”.⁴²² Já é um prenúncio do ser e uma etapa da unidade e a consciência poética é quem revela esse mundo hermético sagrado. A través das cosmogonias os segredos das coisas se desvelam no gerar da realidade que circunda e explicam ao homem sua angústia e seu padecer. É o primeiro saber da piedade, do “trato adequado com o outro”, da realidade que se mostra, pois as cosmogonias são as poesias que o homem faz para representar-se em unidade, não só o que vê, mas sua misteriosa gênese, sua história. “Ante la piedad primera, la poesía hace el oficio que la filosofía hará más tarde; es una revelación. Confusa, intrincada, conservando el misterio y por eso lejos de contender, aliada con la piedad”.⁴²³ A poesia foi explicação, desvelamento do culto e do sacrifício e seu sentido mesmo. A Filosofia terá papel semelhante no desvelamento do homem e do mundo. “La continuidad irrumpe y la poesía irrumpe también, tiene una irrupción como tenderá más tarde la filosofía”.⁴²⁴

A piedade é viva e também se renova, sofre mudanças⁴²⁵ e, por isso mesmo, padece da reação daqueles que a temem e se agarram à piedade velha, temendo a vingança do mundo inominado ante o homem que se lança a saber. A condenação de Sócrates foi o exemplo marcante na trajetória do conhecimento, pois os que o condenavam não sabiam que se tratava de uma nova forma de piedade aquela que virá do pensamento. “No perciben que Sócrates, como Anaxágoras, sirve a un dios. Que el viejo hechicero no mentía cuando hablaba del *daimon* encerrado en su interior, con lo cual decía claramente que su inteligencia respondía a una inspiración”.⁴²⁶ No diálogo *Eutifron*, quando Sócrates é acusado por Meleto de

⁴²¹ REALE, *Historia da Filosofia Antiga, Vol. I, p. 41*

⁴²² ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino, p. 201*

⁴²³ *Ibid.*, p. 202

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ Inspiração em Heráclito, filósofo muito caro ao pensamento de Zambrano.

⁴²⁶ *Ibid.*

corromper os jovens, é abordada a inspiração que recebe pelo *daimon*, ficando bem claro o que Zambrano quer dizer com a piedade velha que resiste à piedade nova.

Sócrates: *Ah!, meu caro amigo, soa estranho para quem o ouve pela primeira vez. Porque afirma que sou um criador de deuses, acrescentando que invento novos deuses e que não acredito nos antigos.*

Eutifron: *Entendo, Sócrates, e acredito que ele esteja se referindo a esse “daimon” que tu dizes ouvir a todo momento. Ele deduz daí que tu promove inovações no que diz respeito ao divino, de onde se origina sua acusação...⁴²⁷*

Nada atemoriza tanto a piedade velha como a piedade nova e é inevitável que quem seja seu arauto pereça pelas mãos dos seguidores da velha piedade: a piedade dá morte a piedade que lhe segue. “Y en este crimen realizado en el dominio de lo sagrado se asienta – por sacrificio – el nacimiento de la piedad nueva”.⁴²⁸

O conceito de piedade cunhado por Zambrano abarca a realidade em sua totalidade, ou seja, aquilo que a Filosofia considera ser, mas também aquele lado que não tem ser, mas é pleno de realidade. No ser a unidade absorveu o que considerava ser e aquilo que possuía também realidade, mas não podia chegar ao ser a Filosofia o condenou à sombra. Em Aristóteles o pensamento do ser, ou seja, a revelação da *physis* retirou quase por completo a possibilidade da piedade. O “Motor Imóvel” absorverá de forma quase hegeliana aos deuses, “iba a revelar la *fysis* y a pensar la actualidad pura donde el tiempo de la muerte no existe. Por él todo trato se ha convertido en ser. El ser es todo”.⁴²⁹

O embate entre a piedade velha e a nova seria uma luta irreconciliável? Zambrano mostra uma alternativa possível para o trato com o divino e a solução do conflito: o estoicismo nascido entre o epicurismo e o cinismo. “Sólo el estoicismo producirá esa calma profunda unida al entusiasmo propio de las soluciones verdaderas de los grandes conflictos”.⁴³⁰ Para ela, somente o estoicismo oferecerá a

⁴²⁷ PLATÃO, *Eutifron*, p. 36

⁴²⁸ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 203

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ *Ibid.*

solução para a piedade a partir do ser, ou seja, a persistência do mundo sagrado no mundo do ser e pensamento.

“Conservará el inevitable ‘sacrificio’ en una forma sutil, casi insensible. La razón será dócil a la ‘inspiración’ e irá acompañada del número y de la armonía. Su manera de dominio será la persuasión y de ella nacerán saberes y artes, formas de pacto con ‘lo otro’ que harán a la inteligencia ser edificadora, conservadora.”⁴³¹

Sua afirmação baseia-se nos seguintes pontos em relação ao estoicismo antigo como solução para o conflito:

1. É unidade-harmonia de Heráclito

Zambrano nunca perde de vista, na construção de sua filosofia como um todo, o pensamento de Heráclito. É ele que serve de guia e pano de fundo onde tudo o mais será edificado.

Zenão de Cício (334 – 262 a.C.), fundador do estoicismo, foi estudioso de Heráclito, sendo a ideia do fogo, que é a *physis*, *logos*, a ideia central de sua ontologia. Alguns significativos fragmentos estoicos deixam claro a importância de tal ideia:⁴³²

A natureza é um fogo artífice, que procede no seu caminho para a geração, isto é, um sopro ígneo e criativo.

Cícero: *Zenão define a natureza como fogo artífice que procede à geração dos seres segundo um método preciso (...). Na realidade, a natureza do mundo, que envolve e estreita no seu abraço a todos os seres, não só procede com arte, mas é ela mesma, como diz Zenão, um verdadeiro artista: sua tarefa é prover e predispor tudo o que pode ser de utilidade e de vantagem (...). Dado que assim é a mente do mundo, em consequência disso, se lhe atribui com justiça os apelativos de sabedoria e providência.*

Reale explica que a *physis* heraclitiana repensada por Zenão, não podia mais manter o significado pré-socrático, arcaico, ou seja, um significado aquém das

⁴³¹ Ibid., 204

⁴³² Citados em REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. III, p. 267

distinções de orgânico-inorgânico, matéria-espírito, corpóreo-incorpóreo, imanente-transcendente, sensível-suprassensível, mas tirou do princípio heraclítico no qual se inspirou consequências vitalistas, hilozoístas⁴³³, orgânicas e panteístas.⁴³⁴

“Que tudo seja vivo, que a matéria seja intrinsecamente dotada de vida, que tudo seja organismo vivo, que tudo seja Deus e que Deus coincida com o cosmo, que *physis* e *theion* se identifiquem, são teses *implícitas e temáticas*, pelas razões explicadas. Uma vez negada a transcendência platônico-aristotélica, Deus, se admitido como existente, devia ser necessariamente imanentizado e identificado com o cosmo e com a natureza”.⁴³⁵

O filólogo alemão e estudioso da filosofia do Pórtico, Max Pohlenz (1872 - 1962), mostra a influência de Heráclito em Zenão acerca do significado do *logos*:

“Para Zenão, o *logos* não representa somente a razão pensante e cognoscente, mas também o princípio espiritual que dá forma a todo universo, racionalmente e com base num plano rigoroso, e fixa para cada criatura singular a sua destinação. Para Zenão, como para Heráclito, o *logos* reina tanto no cosmo como no homem e fornece-nos a chave para captar não só o significado do mundo, mas também o da nossa existência espiritual, e para conhecer o nosso destino efetivo. Desse modo, ele indicava também a via para chegar a uma compreensão do devir cósmico, de modo a satisfazer em igual medida o pensamento racional de Zenão e o seu sentimento religioso”.⁴³⁶

2. Tem uma textura musical mais do que arquitetônica. Mais do que em si mesmo, o estoicismo encontrou no pitagorismo que carrega em seu bojo a solução do trágico conflito entre o conhecimento do uno e a ideia do ser, e a multiplicidade do que será sempre “outro”.

Para os pitagóricos, o número é o elemento de todas as coisas, sendo o universo harmonia e número.

“Contemporaneamente, contudo, e mesmo antes, os chamados pitagóricos dedicaram-se às matemáticas e foram os primeiros a

⁴³³ Hilozoísmo: toda a realidade, inclusive a inerte, está dotada de sensibilidade e, portanto, animada por um princípio ativo. Do grego *Hyle* = matéria, *zoe* = vida

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 268

⁴³⁶ POHLENZ, M. *La Stoa, I*, p. 54s. Citado em REALE, *História da Filosofia Antiga, Vol. III*, p. 274

desenvolver estas ciências; e estudando-as passaram a crer que os princípios delas são os princípios de tudo. E uma vez que os números são naturalmente os primeiros entre esses princípios e eles imaginavam que poderiam detectar nos números, num grau maior do que no fogo, na terra e na água, muitas analogias com o que é e vem a ser – esta e aquela propriedade do número sendo justiça, e esta ou aquela alma e inteligência, uma outra oportunidade e, analogamente, mais ou menos como todo o resto – uma vez que perceberam posteriormente que as propriedades e proporções das escalas musicais são baseadas no números, e visto que parecia claro que todas as outras coisas tinham toda sua natureza moldada no números, e os números são as primeiras coisas em toda a natureza, supuseram ser os elementos dos números os elementos de todas as coisas e todo o céu uma escala musical e um número”.⁴³⁷

Os pitagóricos notaram através da observação da natureza, que o número estava por trás de tudo, ou seja, os fenômenos naturais poderiam ser traduzidos por relações numéricas e representados de modo matemático: as leis numéricas que determinam o ano, o ciclo das estações, o tempo de gestação do feto. Segundo Reale, perceberam que a música era traduzível por número e por determinações numéricas; a diversidade dos sons de um instrumento de cordas depende da diferença do comprimento das cordas; e, em geral, eles descobriram as relações harmônicas de oitava, de quinta e de quarta e as leis matemáticas que governam.⁴³⁸

Concebiam as coisas como limitadas ou limitantes e do acordo entre elas se originou o universo e o que nele existe. Representavam o universo como uma “inspiração” desse vazio por parte desse uno.

“También los pitagóricos decían que el vacío existe y que penetra en el universo mismo, como si éste lo inhalase desde un soplo infinito, y que es el vacío lo que delimita las cosas de la naturaleza, como si el vacío fuese lo que separa y delimita las cosas sucesivas; y afirmaban que está primariamente en los números, pues el vacío delimita su naturaleza”.⁴³⁹

Nos pitagóricos a unidade, o um, possui em si a capacidade geradora, bastando acrescentar uma unidade ao ímpar para gerar o par e, da mesma forma, acrescentar uma unidade ao par para gerar o ímpar. Mas o número e, conseqüentemente todas as coisas, é resultado do princípio supremo do ilimitado (ou indeterminado ou infinito) e do limite (limitante ou determinado), os quais não podem ser concebidos separadamente.

⁴³⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro I,5, 985b, p. 56

⁴³⁸ REALE, *História da Filosofia Antiga*, Vol. I, p. 80

⁴³⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 213b, p. 248

Da mesma forma, para os estoicos, tudo era corpo, o qual era sempre matéria unida à qualidade de forma inseparável. Existe uma única matéria, a qual trás em si o princípio da vida e da racionalidade, que faz germinar todas as coisas.

“Princípio passivo e princípio ativo, matéria e Deus, *não são*, pois, *duas entidades separadas*; são lógica conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade. Consequentemente, todas as coisas múltiplas e singulares referem-se aos dois princípios que coexistem ontologicamente, assim como os múltiplos membros referem-se ao organismo uno. E porque uma é a matéria e uno é o princípio ativo, uno é o cosmo que abarca em si tudo”.⁴⁴⁰

Os estoicos assimilaram do pitagorismo o princípio do ilimitado coexistindo com o limitado, ou seja, o infinito que oferece resistência e limite e possibilita a manifestação da realidade. Por outro lado, também, assimilaram a relação numérica existente em tudo; do uno que possibilita que o “outro” do um se apresente em sua multiplicidade.

3. Leva consigo a piedade já humanizada até seu extremo que é a tolerância

Para os estoicos a virtude é inerente ao ser humano indiferentemente do estrato social, sexo e condição a que pertençam, até mesmo nos escravos. Sêneca, referindo-se ao pensamento dos estoicos antigos afirmava que “a virtude não é vetada a ninguém, é permitida a todos, acolhe a todos, chama a todos a si, livres, libertos, escravos, reis, exules. Não escolhe a casa ou o patrimônio, contenta-se com o homem nu (*nudo homine*)”.⁴⁴¹

O homem é movido pela natureza a conservar a si mesmo, mas este instinto não se restringe a ele, o instinto de conservação é estendido a todos os semelhantes.

“Somos movidos pela própria natureza a amar aqueles que geramos. Daí deriva a existência entre os homens de um recíproco sentido de interesse de uns para com os outros, de onde que é necessário que um homem, pelo fato de ser homem, não pareça estranho a outro homem. Somos naturalmente levados à união, à associação com os outros homens e a uma sociedade natural. Somos movidos pela natureza a beneficiar a todos os que pudermos, sobretudo ensinando e dando regras de prudência”.⁴⁴²

⁴⁴⁰ REALE, *História da Filosofia Antiga*, Vol. III, p. 303

⁴⁴¹ SENECA, *De Beneficiis*, III, 18. Citado em REALE, *História da Filosofia Antiga*, Vol. III, p. 345

⁴⁴² CICERO, *De Finibus*, III, 19. Citado *Ibid.*, p. 355

Segundo Reale, sempre tendo como base os conceitos de *physis* e de *logos*, os estoicos conseguiram colocar em crise, mais do que outros filósofos, os antigos mitos da nobreza de sangue e da superioridade da raça, assim como as cadeias da escravidão. Todos os homens são capazes de alcançar a virtude, todo homem é livre e não é por natureza, escravo. “Os novos conceitos de nobreza, liberdade e escravidão são ligados à *sabedoria* e à *ignorância*: verdadeiro livre é o sábio, verdadeiro escravo é o néscio”.⁴⁴³

Os estoicos ao pregarem a igualdade ou a tolerância entre todos os seres humanizaram a piedade, o trato com o “outro”, com a realidade que é o próprio homem.

Para Zambrano, portanto, o estoicismo seria a síntese da piedade: abarca a realidade como um todo trazendo a solução para o conflito ser x uno x múltiplo. Promove a inserção do Sagrado no ser, pois como para os estoicos tudo é corpo, o Sagrado se torna imanente e identificado com o cosmo e com a natureza. Assim, a razão se fazendo acompanhar do número e da harmonia dos contrários, não oferecerá resistência à inspiração, propiciando a manifestação da arte e se abrindo a novos saberes. É do estoicismo como forma humanizada da piedade que “nascerá la diplomacia romana, la estrategia intelectual y hasta la cortesía y el protocolo, formas sutiles de tratar con ‘lo otro’ dentro de lo humano sin más”.⁴⁴⁴

A piedade significa o trato com o “outro”, a forma de se abarcar a realidade plenamente ou de se ver a laranja em sua superfície e em seu interior ao mesmo tempo, como defendia Ortega. A superfície vista pelo conhecimento racional e alma pela Razão Poética, como explica Zambrano.

⁴⁴³ REALE, *História da Filosofia Antiga*, Vol. III, p. 356

⁴⁴⁴ ZAMBRANO, *El Hombre y lo Divino*, p. 204

CONCLUSÃO GERAL

Na página 84 de *El Hombre y lo Divino* e na página 103 de *Notas de un Método*, Maria Zambrano afirma que a ação entre todas da Filosofia é a transformação do Sagrado em divino e o problema deste estudo era entender tal ação transformadora. A hipótese levantada foi de que a ação da Filosofia foi tentar colocar o Sagrado dentro dos limites de conceitos estabelecidos por ela para lhe dar conotação inteligível. Para que o estudo pudesse ser desenvolvido, foi necessário primeiramente entender o conceito de “Razão Poética”, considerado chave em seu pensamento.

Os objetivos propostos foram: 1) determinar a fundamentação da “Razão Poética” e investigar seu papel nesse processo de transformação; 2) entender o que a filósofa denomina “delírio persecutório”; 3) entender os conceitos de Sagrado e divino; 4) investigar como a filósofa explica a ação da Filosofia para transformar o Sagrado em divino e as implicações advindas.

A obra *El Hombre y lo Divino* é considerada pela própria Maria Zambrano como o eixo fundamental de seu pensamento e, por esta razão, o estudo da mesma propiciou que fossem identificados os conceitos-chave necessários para o entendimento da obra da Segunda Maria Zambrano, ou seja, as obras de sua maturidade, posteriores à selecionada para esta dissertação.

O estudo foi dividido em cinco capítulos, obedecendo ao desenvolvimento do texto, o que significa dizer que o que prevaleceu foram os momentos do desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental estabelecidos pela filósofa e não por relevância histórica.

O objetivo do primeiro capítulo foi entender o conceito fundamental do pensamento de Maria Zambrano: a Razão Poética. Como o mesmo nunca foi apresentado pela filósofa de forma pedagógica, mas sim diluído em suas obras, foi necessário um trabalho arqueológico para se buscar as origens que levaram a sua fundamentação e posterior definição. Sem estes quesitos não seria possível investigar o papel do conceito em todo o desenvolvimento filosófico da pensadora espanhola, o que impediria de se levar adiante a proposta deste estudo.

Verificou-se que o ponto de partida foi a “Razão Vital” de seu mestre Ortega y Gasset. Neste conceito, a razão está na vida e não no homem, o qual se utiliza da primeira para lograr a segunda. Estando o indivíduo em meio a sua

circunstância, ou seja, em meio a outros sujeitos, paixões e tudo o mais que lhe rodeia, somente fazendo uso da razão não pode captar a realidade em que vive. Faz-se necessária a intuição para se ter acesso àquilo que é vedado à razão, uma vez que existe uma profundidade oculta que é essencial à superfície para que seja percebida. Desta afirmação nasceram os conceitos de mundo patente, ou seja, a parte da realidade que é imediatamente percebida; e “transmundo”, o mundo latente que está oculto e que necessita da intuição para ser apreendido. O conhecimento racional só consegue chegar até o mundo patente, o “transmundo” só é possível através da intuição e sua forma de expressão é a metáfora. No entanto, Ortega afirmava que essa intuição e sua expressão metafórica, necessitavam do conceito para efetuarem a delimitação das coisas, como instrumento para a percepção e aprisionamento das mesmas. Para Zambrano esse aprisionamento significava sucumbir às categorias racionais de conhecimento e perder toda a amplitude expressiva da realidade. O exílio a que foi submetida, significou também a expressão física da separação intelectual entre a discípula e o mestre.

O outro fundamento da “Razão Poética” tem a ver com a paixão da filósofa pela Espanha e seu povo. Trata-se daquilo que entende por “racionalismo espanhol”, um conceito composto de vários ingredientes. É uma forma livre de pensar, sem se prender a conceitos, conformando-se com a Espanha e seu povo: um saber popular, intuitivo, ligado ao ato diário da vida, sendo transmitido pela novela e pela poesia. Em consequência há o predomínio do espontâneo, do imediato; mostra o homem espanhol como aquele voltado para a vida como ela se apresenta, da qual nada renuncia e a tudo acolhe. Esse realismo torna-se uma forma de conhecimento exatamente por sua característica diferenciada de tratar com as coisas, de estar no mundo admirando-o sem pretensão alguma de reduzi-lo a nenhum sistema. No entanto, o “realismo espanhol” pela ótica zambranianiana seria somente um conceito poético se não tivesse um fio-terra que o ligasse ao mundo: o “materialismo espanhol”. Ao mesmo tempo em que há a contemplação da matéria, torna-se imperativo se relacionar com ela, consagrá-la e se render ao fanatismo visual e tátil. Sua expressão está na sensualidade da mística, na literatura e na pintura espanholas. Devido a esse apego à realidade, o “realismo” é uma estrutura íntima da vida, que carrega seu próprio ritmo e não se reduz a nada, aceitando a instabilidade que lhe é inerente. Nutre pela vida um sentimento fundamental: a melancolia, forma de senti-la como temporalidade que flui de maneira compacta até

a morte. Por tudo isso, o “realismo espanhol” zambraniano é razão ou conhecimento poético, ou seja, situa-se entre a sistematização da razão filosófica e o arrebatamento poético.

Na construção do conceito de “Razão Poética” a filósofa se inspirou em Heráclito, que se utilizou da metáfora para traduzir e dar forma física ao *logos*. Com efeito, o filósofo se utiliza do fogo como substrato material para transmitir a ideia do *logos* e fazê-lo inteligível, uma metáfora, portanto. Para Zambrano a metáfora é uma forma de se ultrapassar a linguagem quando ela mesma é insuficiente para transmitir um significado; uma maneira de se apresentar uma realidade indiretamente e de se entender uma forma imprecisa de pensamento.

Pode-se concluir que a “Razão Poética” é um conceito que visa unir a racionalidade da Filosofia com a intuição da Poesia, única forma de superar os limites de cada uma para se abarcar a realidade como um todo. A razão conduz o intelecto e a intuição conduz a alma.

Após ser estudada a Razão Poética, seus fundamentos e características, tem-se a ferramenta necessária para se buscar o objetivo maior desse estudo: a análise do Sagrado e entender como o mesmo foi transformado em divino pela Filosofia, conforme argumento defendido por Zambrano.

O segundo capítulo foi dedicado ao estudo da primeira forma apontada pela filósofa em que o Sagrado foi transmutado em divino pela Filosofia. A filósofa parte do delírio persecutório sofrido pelo homem primitivo, que se sentia observado sem, no entanto, saber por quem. Pressentia que sobre si havia um fundo de mistério que se fazia manifestar na natureza e que o tornava pequeno e refém e, por ser algo tão imenso e insondável, foi entendido como Sagrado, fundo arcano. Neste subitem verificou-se que Zambrano fundamentou seu pensamento em Hölderlin quando afirmou que a natureza para esse homem antigo foi anterior a tudo, inclusive aos deuses, mostrando-se como irradiação da vida que emana do fundo misterioso do Sagrado. Apoiar-se também no conceito de *ens realissimum* de Kant, quando este afirma que a determinação completa da realidade depende de um substrato transcendental. Seus estudos sobre o pensamento de Spinoza foram importantes para que concluísse que sob a *res cogitans* se encontra a divindade, responsável por todo o conhecimento, oculta e inescrutável. No fogo e no *logos* de Heráclito enxergou a ideia de um fundo, um substrato que dá nascimento à realidade. Com o entendimento do Sagrado como fundo arcano do qual provém a

realidade, inspirando-se na poesia de Hölderlin e no pensamento de Heráclito, Zambrano fundamenta o argumento basilar da Razão Poética: a realidade somente pode ser plenamente expressada com a união e harmonia entre Filosofia e Poesia.

Para aplacar a fúria daquilo que sentia lhe observar o homem ofereceu sacrifícios, os quais lhe propiciavam um espaço de solidão e uma forma de possuir algo de seu. Nos momentos sacrificiais o Sagrado era instado a se revelar dentro de um instante arrebatador que possibilitava uma trégua ao delírio persecutório. Mas o delírio não pergunta, pois não tem a quem dirigir-se e a aparição dos deuses significa a possibilidade da pergunta e o apacramento do sentimento persecutório. Não houve propriamente um nascimento dos deuses, pois estes já faziam parte da realidade oculta do homem antigo que ansiava por sua visão. O Sagrado é consubstancial à vida humana e o esforço poético grego foi dar-lhe definição. Ao se iluminar este fundo obscuro na forma de deuses, o Sagrado sofre sua primeira transformação em divino e a realidade começa a se concretar. Fazendo uso da Razão Poética, o poeta foi o arauto deste novo trato com o divino, aquele capaz de fazer a mediação entre o Sagrado e o mundo real, colocando em palavras as mensagens dos deuses.

A poesia foi quem primeiro travou um embate com o Sagrado para lhe dar forma, propiciando o surgimento dos deuses, condição indispensável para o acontecer da Filosofia. No entanto, a poesia se mostrou insuficiente para responder as perguntas que surgiam e o homem buscou a *arché*, como em um processo de retrocesso às origens. Até então, a Filosofia e a poesia caminhavam juntas, mas o poeta se perdeu ao se fixar nas imagens dos deuses e abandonar o Sagrado. Venceu a Filosofia por causa de seu retrocesso à ignorância e seu delírio persecutório em busca da razão de tudo. Com a ideia do *apeiron* a Filosofia teve o substrato para avançar à cata de respostas, o que a imagem dos deuses não possibilitava. Assim, após a primeira transformação do Sagrado em divino através dos deuses, a Filosofia buscava a unidade encontrada na inspiração poética do ser parmenidiano. Ser e pensar passou a significar mesma coisa e o pensamento propiciou a segunda transformação do Sagrado, a realidade múltipla e ambígua, em divino, em ser-pensamento.

Ao final do mundo antigo ocorreu um momento *sui generis*: a coexistência dos deuses gregos, do deus da Filosofia e do Deus de Israel. Esse foi o tema do terceiro capítulo, que teve por objetivo analisar o trato com o Sagrado e com o

divino nesse período. Além disso, a filósofa apresenta a leitura que faz do Livro de Jó, quando, então, o homem e o Sagrado tem um íntimo contato.

O primeiro momento de transformação do Sagrado em divino se deu com o surgimento dos deuses gregos, tema amplamente analisado no segundo capítulo. Agora o estudo se concentra em Cronos, o deus que gera e devora, que representa o tempo regulador que bloqueia qualquer criação do universo e, por isso mesmo, suscita uma luta pela vida frente a ele. Com Cronos, o homem experimenta o Sagrado como mistério, oculto, como presença pressentida e não figurada, pois sente-se a passagem do tempo sem a sua visão. Novamente tem-se o delírio persecutório e a ânsia humana mais imediata e irrecusável é a visão daquilo que não ofereça resistência à luz. Ao se perguntar pelo que o rodeia e na tentativa de entender o que são as coisas para poder se mover em meio à realidade, movendo-a também, acontece a terceira transformação do Sagrado em divino: o “motor imóvel” aristotélico. A noção de tempo oferecida por Cronos agora tem o sentido de eternidade e como não há tempo sem movimento, a eternidade de um postula a eternidade do outro. Para que algo tenha eternidade sua causa deve ser algo eterno e para que algo se mova é necessário que o princípio movente seja imóvel, fazendo-se analogia com o cosmo. É feita uma análise do “motor imóvel” e de como Aristóteles explica que este se move sem ser movido, ou seja, pelo amor. É um período de ênfase ao conhecimento racional e de negligência às formas de trato direto com o Sagrado.

Cronos é o deus que gera, mas devora, é pressentido e não revelado; o “motor imóvel” é o deus da inteligência que revela o mundo, mas não a si mesmo; e o Deus de Israel gera e se revela. Tem-se o quarto momento da transformação do Sagrado em divino pela Filosofia através da pessoa do Filho, o Deus que se fez carne. O Deus encarnado radicaliza a importância do homem, a transcendência e a imanência da divindade. O capítulo prossegue com estudo da mescla do cristianismo com o helenismo; agora a pergunta sobre Deus não é mais “o que é”, mas “quem é”. A analogia passa-se a ser do homem com o divino e não com o cosmo.

A parte final do capítulo apresenta a interpretação de Zambrano ao Livro de Jó, quando então é analisada a questão do abandono, a necessidade de visão da divindade e da forma de lhe ter acesso. Enquanto Jó e seus amigos se utilizaram da razão para tentar entender os desígnios divinos, tudo se mostrou infrutífero.

Somente após Jó se render ao inexplicável e fazer uso de um outro tipo de razão, a Poética, seu Senhor lhe concedeu a graça de descender a ele e lhe mostrar Sua imensidão.

Os capítulos anteriores foram dedicados a análise de quatro momentos da transformação do Sagrado em divino: 1) o surgimento dos deuses, 2) o ser de Parmênides, 3) quando o conhecimento racional se tornou ferramenta e 4) a revelação/encarnação do divino através do Filho. Foram períodos de construção da divindade pela Filosofia. O quarto capítulo é dedicado ao movimento da destruição de tudo que foi pensado acerca do Sagrado até a ação máxima de se matar a Deus. O filósofo símbolo é Nietzsche, cuja ação destruidora teve como objetivo um retorno às origens, na tentativa de avaliar todo o caminho trilhado pela Filosofia. Zambrano tece considerações acerca de dois temas de fôlego do pensamento do filólogo/filósofo alemão: a questão da morte de Deus e o conceito de “Além Homem”, ou “Super-Homem”. Acaba por promover um resgate de Nietzsche ao demonstrar que a ação de negar e matar a Deus escondia um íntimo desejo de fusão ao divino, um retorno à situação primária da vida (às origens), quando o Sagrado ainda envolvia a vida humana. O “Super-Homem” representa o delírio de dar nascimento a um deus a partir do próprio homem, gerado de suas entranhas, quando então o vazio do “outro mundo” seria preenchido por essa “supra-vida” como substituição à vida divina desaparecida e da qual o ser humano se havia emancipado.

A partir do estudo dos conceitos-chave do pensamento nietzschiano foi apresentada a seguir a metafísica de Zambrano acerca do nada. A religião foi quem primeiro abordou o nada partindo do ato criador de Deus e, posteriormente, como nada devorador. Com Lutero passou a ser possibilidade de encontro e fusão com o divino e com Hegel se tornou parte importante na fenomenologia do Espírito. No existencialismo o nada significou a total solidão, pois promoveu o despojamento do homem de toda a relação com Deus. Mas Zambrano mostra que a solidão total é impossível, pois existe o “outro” que lhe oferece resistência e o se faz sentir. A filósofa recorre novamente a Heráclito e sua harmonia dos contrários para explicar como o nada, ausência de ser, pode ser sentido positivamente. Conclui que o nada é o Sagrado em sua maior resistência, transformado em divino pela Filosofia. O nada foi a última manifestação do Sagrado.

No Capítulo 5 é abordado o sentido dado por Zambrano para “Piedade”: o trato adequado com o outro. O ponto de partida é o diálogo platônico *Eutifron* onde Sócrates discute o tema com o religioso que dá nome à obra. Embora não chegue a uma conclusão acerca da essência da piedade e sua definição, o filósofo através de sua maiêutica entende que a piedade é uma parte da justiça e tem caráter moral. Zambrano não se mostra satisfeita com essa conclusão, que é na realidade uma forma de afirmação do ser. Para ela, em seu entendimento de Piedade como trato adequado com o outro há uma relação, envolve sentimento e submete o homem a outro tipo de realidade, enquanto que na definição socrática a piedade ficou convertida em ser do homem e redução à unidade. Como para Zambrano “outro” significa o que não sou eu, ou seja, aquilo que está fora de mim: a realidade que me rodeia, a definição de Piedade pode ser mais explícita quando definida como “Piedade é tratar com a realidade”. O trato com a realidade exige apreendê-la por completo e a forma de fazê-lo, como já se abordou nos capítulos anteriores, é através do uso do entendimento racional unido à Razão Poética. A forma de expressão da Piedade, primeiramente, foi através da poesia que deu nascimento aos deuses e depois na arte. No entanto, ainda permaneceu o embate entre o ser x Sagrado e o uno x múltiplo. Na conclusão do capítulo, Zambrano propõe como solução ao conflito a filosofia estoica, considerada por ela o meio de se abarcar todos os conceitos através da harmonia dos contrários.

O conceito de Razão Poética se mostrou o eixo central de todos os capítulos, pois para a filósofa as categorias de pensamento estabelecidas pelo idealismo são insuficientes para abarcar a realidade em sua totalidade; há algo que lhes escapa porque está fora do que comumente se entende por razão. No pensamento de Zambrano, razão não é somente o que corresponde ao pensar, mas também todo intento de interpretação da realidade. A Razão Poética seria uma forma de interpretação abrangente, cuja ação principal é promover a inserção do homem na percepção, não só do que o rodeia, mas também da dupla relação de si mesmo com a circunstância a qual está inserido e, com isso, ampliar o conceito de razão. A sistematização promovida pela Filosofia Moderna, pelo Idealismo, pelo Neokantismo e pelo Positivismo acabou por encerrar a Filosofia em um círculo fechado, um ponto de partida que é ao mesmo tempo ponto de chegada, do qual o homem ficou excluído. Um sistema filosófico é composto de ideias, de conceitos que tem uma estrutura e uma conexão ao centro do qual o pensamento orbita, de

uma maneira ao mesmo tempo viva e matemática. O centro de um sistema não é constituído por conceitos ou ideias, mas por uma intuição que corresponde à revelação da realidade. Com a Razão Poética Zambrano apresenta uma forma de se adentrar ao centro, à intuição originária, pois somente com a união desta aos conceitos e categorias poderá se promover a ampla percepção.

O homem antigo estava na privilegiada situação de contato direto com Sagrado, o fundo arcano de onde pensamento surgiu e a partir do qual a realidade pode ser concretada. O início de tudo foi o delírio persecutório, sentir-se observado por algo desconhecido, e o que ficou patente em todo o desenvolvimento dos capítulos é que este delírio nunca deixou de acompanhar o homem em sua epopeia histórica. Conforme mostrado, quando o ser humano está diante da angústia de sentir algo obscuro que faz limite com o seu ser e com a realidade que conhece, a reação imediata é alguma forma de ação compensatória e a força ígnea que motiva todo esse agir está no delírio persecutório.

O ser humano sempre precisou de deuses, exercendo a dupla ação sagrada de destruir e criar novos. Assim, 1) surgiram os deuses gregos; 2) que foram substituídos pelo “motor imóvel”; 3) que deu sustentação ao Deus da religião; 4) que deu suporte ao *cogito*, o qual embasou tantos outros sistemas filosóficos que endeusaram o ser humano; 5) que se transformou em História na fenomenologia do Espírito; 6) um retorno às origens após a grande destruição provocada pela morte de Deus e pela apologia ao “Super-Homem”; 7) até que, finalmente, após tantos deuses criados pela Filosofia, o nada, aquele fundo obscuro com o qual o homem tem que se haver e que sente que o persegue como delírio, se diviniza também.

No entanto, ao mesmo tempo em que se sente perseguido, o homem se torna persecutor do desconhecido que pressente e limita: surgem na Filosofia as inúmeras tentativas de elucidação e definição desse “algo”. A ânsia nunca satisfeita é a da visão. O exemplo dessa situação terrível é dado na leitura que Zambrano faz do Livro de Jó. O pobre homem necessitava ver o Sagrado que o perseguia, o que não ocorria mesmo sendo ele um justo e que servia fielmente seu Senhor oculto. A falta da visão o fez sentir-se totalmente abandonado e o abandono foi o que faltava para seu desespero. Como um homem justo, temente a Deus e em íntimo contato com Ele pode ser abandonado? A perda dos filhos, dos bens e de seu próprio corpo, na realidade, nada disso importava para Jó: o que lhe fazia realmente sofrer era o seu Senhor nunca se mostrar.

Do Livro de Jó Zambrano tira a situação de abandono que acompanha o ser humano desde a situação anterior ao surgimento dos deuses até a decretação da morte de Deus e da divinização do nada. Como ensinava Zaratustra, o homem sempre foi ponte, e esse papel exerceu com maestria quando se descobriu um ser pensante e divinizou a si próprio. Mas, mesmo assim, Deus foi necessário para dar suporte ao edifício racional. Nietzsche tentou, então, parir um deus das entranhas humanas e, dessa maneira, dar forma ao oculto que o abandonara e com o qual tentara se fundir quando decretou a sua morte. Por fim, o homem, não conseguindo aniquilar e nem superar esta situação de abandono, faz da situação nadificante em que vive a sua visão: o nada se diviniza como a última aparição do Sagrado.

Outro ponto importante foi demonstrado por Zambrano através de sua interpretação do Livro de Jó: enquanto Jó e seus amigos usavam da razão para entender e justificar as ações divinas, o desespero crescia e seu Deus não lhe era clemente. Quando o justo sofredor perdeu seu próprio corpo na putrefação das feridas e desistiu de se utilizar da razão para explicar o inexplicável, Deus desceu a ele por graça. O conhecimento racional não foi suficiente para acessar o Sagrado e essa incapacidade ficou patente quando Deus mostrava a Jó que seu conhecimento não era capaz da ciência das criações divinas. A visão do Sagrado só foi possível após Jó ter ido até onde pode com o pensamento para, a partir de então, se entregar a uma razão diferente da racional, a Poética.

O homem sempre precisou de deuses e a Filosofia foi fonte inesgotável. O delírio persecutório foi a força propulsora desta busca, materializada na ação transformadora do Sagrado, fundo arcano e obscuro, em forma visível, divina. Contudo, todas as manifestações divinas apontadas pela Filosofia não foram capazes de suprir a necessidade humana do Sagrado, exemplificado por Zambrano no grito de Nietzsche de que Deus estava morto, mas que escondia em suas entranhas a ânsia de fusão com o Sagrado. E por não lograr sucesso, fica o homem abandonado, sentimento parceiro em todo processo de divinização.

Maria Zambrano na obra *El Hombre y lo Divino* demonstra que a vontade última e mais recôndita do ser humano é o desejo de acesso ao Sagrado, de retorno à situação do homem antigo. A filósofa aponta o caminho: a razão do pensamento e a Razão Poética unidas de forma harmônica e complementar, e não contrárias entre si, travando um embate para que uma se sobreponha a outra. Cada uma em seu campo e sua competência.

O pensamento de Zambrano é amplo e muito dele pode ser extraído. A obra escolhida para estudo trás em si as chaves de leitura básicas para o entendimento do conjunto de sua obra e o objetivo deste estudo foi identifica-las e entende-las. Espera-se que, com isso, tenha sido despertado o interesse no estudo das obras metafísicas da filósofa que se seguiram a *El Hombre y lo Divino*. Pode-se assegurar que se estará diante de um pensamento que exige fôlego, mas que, sem dúvida, será de contribuição inestimável para o conhecimento do homem e seu mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA DA AUTORA

ZAMBRANO, María. *El Hombre y lo Divino*. Breviários 103. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1955

_____. *El Hombre y lo Divino*. Colección Heteroclásica. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2007

_____. *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011

_____. *Filosofía y Poesía*. 4ª. Edição. México: Fondo de Cultura Económica, 1996

_____. *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada, 2005

_____. *Los intelectuales en el drama de España*. Madrid: Trotta, 1998

_____. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989

_____. *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABELLAN, Jose Luis. *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Madrid: Anthropos

ARISTOTELES. *Ética a Nicòmaco*. Trad. Edson Bini. 3ª Ed. Bauru: Edipro; 2009

_____. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2006.

_____. *Física*. Madrid: Gredos, 2008

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. 10ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2007

BRANDÃO, Junito de S. 17ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002

COLINAS, Antonio. *El sentido primero de la palabra poética*. Madrid: Siruela, 2008

- CARVALHO, José Mauricio. *Introdução à Filosofia da Razão Vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002
- DELEUSE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2009
- DÓNOAN, CASTILLO, Julia. ZAMBRANO, Maria. COLINAS, Antonio. MARÍ, Antonio. SANZ, Moreno. *María Zambrano. Premio “Miguel de Cervantes” 1988.* Coleção Âmbitos Literários/Premios Cervantes nº 14. Madrid: Anthropos, 1989.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas Tradições Filosóficas. Vol. 2. Da Morte de Deus à crise do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2003
- GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão. Estrutura e Método Dialético*. São Paulo: Loyola, 2002
- GUSDORF, Georges. *Mito e Metafísica*. São Paulo: Convívio, 1979
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega, Vol. IV*. Madri: Gredos, 1990
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991
- HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin*. Madri: Alianza, 2005
- _____. *Caminos de Bosque*. Madri: Alianza, 2010
- _____. *Nietzsche Vol. I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010
- _____. *Nietzsche Vol II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007
- KAHN, Charles. *A Arte e o pensamento de Heráclito*. Coleção Philosophica. São Paulo: Paulus, 2009
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- KIRK, G.S. et al. *Os Filósofos Pré – Socráticos. 6ª Ed.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008
- KÜNG, Hans. *¿Existe Dios?* Madri: Ediciones Cristiandad, 1979
- LEFRANC, Jean. *Comprender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005
- MARSET, Juan Carlos. *María Zambrano. 1. Los años de formación*. Premio Antonio Dominguez Ortiz de Biografías 2004. Sevilla, Espanha: Fundación José Manuel Lara, 2004
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Madri: Alianza: 1982
- MUÑOZ, Juan Fernando Ortega. *María Zambrano. Biografía*. Málaga, Espanha: Editorial Arguval , 2006

- _____. *Introducción al Pensamiento de María Zambrano*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2005
- _____. *Assim falava Zaratustra*. 5a. edição. Petrópolis: Vozes, 2010
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- _____. *Genealogia da Moral*. Lisboa: Guimarães Editores
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Ediciones Catedra, 1984
- _____. *Unas Lecciones de Metafisica*. Madri: Alianza, 1970
- _____. *El Tema de Nuestro Tiempo*. 13ª Edição. Madri: Revista de Occidente, 1958
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. 2ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos. Os Pensadores*. Vol.XVI. São Paulo: Abril Cultural, 1973
- PLATÃO. *Eutífron. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1999
- _____. *Leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999
- REALE, Giovanni. *Série Historia da Filosofia Antiga, Vol. 1 a 4*. São Paulo: Loyola, 1993
- REVILLA, Carmen (org.). *Claves de la Razón Poética*. Madrid: Trotta, 1998
- RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. 2ª Ed. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola: 2005
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 6ª Ed. São Paulo: Paulus, 2007