

Poesia, filosofia e mística: distinções e aproximações a partir de María Zambrano

Poetry, philosophy and mysticism: distinctions and approximations based on María Zambrano

MARCIO CAPPELLI*

Abstract

Poetry, philosophy and mysticism are frequently seen as human experiences belonging to different spheres. They are often presented as divorced realities. The purpose of this article is to show how the Spanish thinker María Zambrano, especially in the essays that make up the book *Philosophy and Poetry*, seeks to delineate the divisions and the areas of convergence between these discourses. To achieve our aim of pointing out this possibility of reconciliation, we will see: 1) how some events in Zambrano's life were fundamental for this elaboration; 2) the common origin and distinctions between poetry and philosophy; and 3) possible approximations, particularly taking mysticism into account. In the end, we intend to show how Zambrano, in a certain way, practises what she preaches.

Keywords: María Zambrano; Poetry; Philosophy; Mysticism; Approximations.

Texto escrito em português de acordo com a norma brasileira.

* Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas; <https://orcid.org/0000-0002-1601-5771>; alocappelli@gmail.com.

Resumo

Poesia, filosofia e mística costumam ser vistas como experiências humanas pertencentes a âmbitos distintos. Não raro são apresentadas como realidades divorciadas. O intuito desse artigo é mostrar como a pensadora espanhola María Zambrano, especialmente nos ensaios que compõem o livro *Filosofia e poesia*, busca delinear as cisões e as zonas de convergência entre esses discursos. Para cumprirmos nosso objetivo de apontar essa possibilidade de reconciliação, veremos: 1) como alguns acontecimentos da vida de Zambrano foram fundamentais para essa elaboração; 2) a origem comum e as distinções entre poesia e filosofia; e 3) possíveis aproximações, particularmente levando em conta a mística. Ao final, pretendemos mostrar como a própria Zambrano cumpre, em certa medida, aquilo que anuncia.

Palavras-chave: María Zambrano; Poesia; Filosofia; Mística; Aproximações.

Introdução

Diversos estudiosos, tanto da mística quanto da poesia, já sublinharam uma separação entre elas. Alguns dizem que enquanto o místico se concentra na interioridade, o poeta teria a sua atenção voltada à exterioridade. Contudo, muitas proximidades entre essas duas expressões já foram colocadas, como, por exemplo, o pendor apofático de ambas, isto é, o esforço para encontrar um jeito de dar corpo a uma linguagem capaz de, no limite, revelar alguma coisa – no sentido duplo da palavra: desvelar e velar novamente. Mesmo considerando o processo de autonomização da arte em relação à religião como algo inalienável na construção das sociedades ditas secularizadas, não faltaram teóricos que mostraram a índole espiritual, ou, para dizê-lo de outro modo, a aproximação ao *modus loquendi* místico no âmago da mais intensa rebeldia de poéticas modernas¹. Por isso, na ordem das palavras escolhidas para compor o título

¹ Octavio Paz, *O arco e a lira*, trad. Olga Savary (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982), 142.

do artigo, pode fazer franzir o sobrolho do leitor o fato de a filosofia estar mais próxima à mística. Há uma justificativa para isso, a saber, a ancoragem de nossa modesta reflexão a respeito dessa intrincada relação no pensamento da filósofa espanhola María Zambrano. Como pretendemos esclarecer, para ela, Platão, condenando a poesia, elabora uma filosofia que é mística. Ou seja, a filosofia possuiria um acento místico entendido nos termos da busca de uma união com a realidade superior, uma salvação alcançada pela via da dialética. A ironia, no entanto, reside, surpreendentemente, no desenvolvimento *a posteriori*, segundo a interpretação de Zambrano, porque, sobretudo com *O banquete*, teríamos, pela idealização do amor, uma senda aberta que, a partir de um revestimento cristão em séculos seguintes, daria origem a uma poesia mística platônica tal qual a de São João da Cruz. Nas palavras da própria pensadora, «para a poesia estava reservado nutrir-se de sua própria condenação»².

Sendo assim, por mais que as experiências poética e mística sejam mais facilmente associadas a uma densidade de ordem emocional e a filosofia a outra abstrata e lógica, as teses zambranianas ajudam a desconstruir essas reduções esquemáticas. Se há que se reconhecer uma tensão entre as falas artísticas e filosóficas, não é possível negar que ambas, cada uma a seu modo, são maneiras de sondar a realidade e que não estiveram separadas de todo ao longo da história. No ensaio «Poesia e filosofia: uma transa»³, Benedito Nunes distingue três tipos de relação entre filosofia e poesia: disciplinar, supradisciplinar e transacional. O primeiro modelo, de acordo com o filósofo paraense, é aquele em que a filosofia, unilateralmente, toma a poesia como objeto de investigação, colocando-se acima dela – movimento que tem como marco o tratamento dado por Platão ao problema do acesso à verdade, tal como podemos ver no Livro X de *A República* e que é homologado na estética hegeliana. Mantém-se,

² María Zambrano, *Filosofia e poesia*, trad. Fernando Miranda (Belo Horizonte: Moinhos, 2021), 68.

³ Para uma discussão interessante a respeito dos desencontros e encontros da poesia com a filosofia, ver o ensaio de Benedito Nunes, «Poesia e filosofia: uma transa,» in *Ensaaios filosóficos*, org. Victor Sales Pinheiro (São Paulo: Martins Fontes, 2010).

assim, uma separação rígida que associa a poesia ao domínio da imaginação e a filosofia ao âmbito da razão. O segundo tipo caracteriza-se por um nexa da poesia com a filosofia, que pode ser visto principalmente nos primeiros representantes do romantismo alemão, como Novalis, e em um filósofo como Nietzsche. Seria a procura de uma síntese que desemboca num «gênero misto»: filosofia poética e poesia filosófica. Já a transa, respeitadas a devidas diferenças, é, para Nunes, signo dos projetos de Heidegger, Ricoeur e Wittgenstein, onde «a filosofia não deixa de ser filosofia tornando-se poética nem a poesia deixa de ser poesia tornando-se filosófica. Uma polariza a outra sem assimilação transformadora»⁴.

Nesse sentido, nosso objetivo é mostrar como Zambrano, especialmente nos ensaios que compõem o livro *Filosofia e poesia*, busca encontrar as roturas e as zonas de convergência entre esses dois discursos, sem hierarquizá-los e diluí-los. Para chegarmos até o anúncio dessa possibilidade de reconciliação, veremos: 1) como alguns acontecimentos da vida de Zambrano foram fundamentais para essa elaboração; 2) a origem comum e as distinções entre poesia e filosofia; e 3) possíveis aproximações, particularmente levando em conta a mística.

1. O entrelugar da penumbra: do exílio à razão poética

Este tópico tem o intuito de elencar alguns aspectos importantes da biografia de Zambrano, relacionando-os com aquilo que, por assim dizer, explícita ou implicitamente, dá tonalidade a toda a sua obra: a razão poética – expressão elaborada por ela em 1937, ao tratar da poesia de António Machado⁵.

Já no início de seus estudos em filosofia, como veremos a seguir, é possível perceber um gosto pela «penumbra» frente àquilo que ela mesma viria a chamar posteriormente de «infernos da luz»⁶, algo que podemos

⁴ Nunes, «Poesia e filosofia: uma transa», 13.

⁵ Cf. María Zambrano, «A modo de autobiografia», *Anthropos*, n.º 70/71 (1978): 69-73. Ver também a nota 5 do artigo de Fernanda Henriques, «A penumbra tocada de alegria: a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em María Zambrano», *Philosophica*, 11 (1998): 49-61.

⁶ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 11.

entender como prefiguração de uma recusa aos modelos filosóficos que se estabeleceram sobretudo a partir de uma espécie de ruptura que, em tese, garantiria a autonomia da razão em detrimento de outras esferas da existência – tal como vislumbramos em parte considerável da tradição que se desenvolveu no caudal da razão demonstrativa grega, que dava sinais de vitória, ora subsumindo a força da palavra divina, ora criticando-a. Num artigo em que tenciona esclarecer especialmente uma expressão fulcral do léxico zambraniano, a saber, a «razão poética», Fernanda Henriques⁷ relaciona-a com a penumbra, imagem que parece condensar o espírito da obra de Zambrano – e está situada em nota elaborada pela própria filósofa espanhola por ocasião da publicação da edição de 1950 de *Hacia un saber sobre el alma*. No texto introdutório, Zambrano relata um ocorrido que teria feito com que desistisse de abandonar os estudos filosóficos. Durante uma exposição acerca das Categorias de Aristóteles feita por Xavier Zubiri – um dos seus mestres, assim como Ortega y Gasset, mas cujo pensamento, para ela, possuía certa impenetrabilidade –, sentiu-se não dentro de uma «revelación fulgurante», mas do que considerava o melhor lugar para o seu pensamento: «la penumbra tocada de alegría»⁸. De fato, esta expressão utilizada pela própria filósofa parece reunir as coordenadas que levam ao espaço fundamental de suas ideias, que cada vez mais ganhariam uma aura fronteira. Se, como afirma Henriques, a razão poética «é a afirmação de que há um modo racional – o conhecimento poético – capaz de recompor o originário, expressando também que essa recomposição é uma tarefa humana»⁹, encontramos aí um gesto de religação do apolíneo e do dionisíaco, a revelação da construção de um método que paulatinamente seria erguido sob o signo do movimento, do *chiaroscuro*, onde convivem, num tráfico contínuo, dados essenciais da experiência humana: o diurno e o noturno.

⁷ A síntese do trajeto que leva ao conceito de razão poética pode ser vista no artigo de Fernanda Henriques, «A penumbra tocada de alegría».

⁸ María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 10.

⁹ Henriques, «A penumbra tocada de alegría», 55.

Isto posto, vejamos se a geografia do pensamento zambraniano passa por algo determinante de sua vida que, de maneira correlata, poderia associar-se à penumbra e à razão poética. A própria Zambrano, ao falar da filosofia de Ortega y Gasset, admite que, no caso do seu mestre e do seu, o pensamento penetra a vida, «incorporando-se a ela, fazendo-se vida também»¹⁰. Nesse sentido, seguindo a própria pista que nos dá a autora, vale mencionar o exílio como algo marcante em sua trajetória e até mesmo como elemento subjacente ao seu esforço reflexivo. Tendo nascido em Vélez-Málaga, no dia 22 de abril de 1904, passado a maior parte da infância e adolescência em Segóvia e iniciado em Madri, aos 24 anos, os estudos de Filosofia, cercada de mestres como García Morente, Julián Besteiro, além dos já mencionados Ortega y Gasset e Xavier Zubiri – a quem viria a substituir na cátedra de Metafísica da Universidad Central em 1932 –, deixou a Espanha em 1939 por razões políticas, retornando para lá somente em 1982. Nesse ínterim, viveu no México, França, Porto Rico, Cuba, Itália, Suíça, sempre que possível dedicando-se à escrita e à docência. Durante as passagens por esses países, estabeleceu contatos com figuras como Octavio Paz, Albert Camus, René Char, entre outros nomes importantes do mundo intelectual e cultural.

Tal errância, portanto, formou Zambrano tanto quanto os seus estudos na Espanha. Diga-se, de passagem, ela foi capaz de integrar a tradição platônica, a filosofia de Espinoza, a fenomenologia e o raciovitalismo orteguiano. Mas, como ela mesma confessa diversas vezes, o exílio foi para ela uma dimensão essencial. Em *Las palabras del regreso*, mesmo considerando que o exílio por razões políticas não deveria existir, ela diz tê-lo sentido como realidade cósmica e arremata: «cuesta mucho trabajo renunciar a ello»¹¹. Podemos ainda evocar a descrição de um momento importante para a filósofa, quando, descrevendo o momento em que teve de abandonar a casa em que vivia, ao ser forçada a escolher alguns poucos

¹⁰ María Zambrano, «Posfácio,» in José Ortega y Gasset, *O que é filosofia?* (Campinas: Vide Editorial, 2016), 260.

¹¹ María Zambrano, *Las palabras del regreso* (Artículos periodísticos 1985-1990) (Salamanca: Amarú, 1995), 13.

pertences para levar consigo à fronteira, deixou para trás as anotações dos cursos que fizera com Ortega e Zubiri. Nas palavras de Zambrano:

Foi um ato de renúncia, de desprendimento, um auto-despojo de todo o resultado de meu trabalho de tantos anos, como se quisesse oferecer ao destino a completa liberdade de destruí-lo por inteiro, e sair sozinha, sem amarras nem bagagem, para o desconhecido. E assim tive de aceitar esta minha vocação, sem recair em discutir com ela, como antes me sucedia.¹²

Trata-se, portanto, de uma filosofia que sorve da própria condição de expatriação a sua força. Como afirma Ana María Martínez de la Escalera, o que temos é um verdadeiro «pensamiento de la dispersión»¹³. Ou ainda, tal como nos dá a ver Ana Bundgard comentando o aspecto filosófico-místico de Zambrano, «el exiliado, que vive en la oscuridad y en vacío, sin tierra y sin patria, cuando experimenta el abandono y el olvido, se integra a un orden cósmico atemporal»¹⁴. Por isso mesmo, pela estreita relação entre vida e pensamento, o exílio se converte em «condição» filosófica correspondente à imagem da penumbra e ao próprio conceito de razão poética. A filosofia não pode sucumbir diante da solicitação do *logos* apofântico grego, reiterado em um longo fio temporal, sem estar sob pena de obliterar outras dimensões fundamentais da vida que não a racional; antes, deveria estar aberta a ser fecundada pela própria realidade vital. É precisamente por isso que seu projeto desemboca em uma tentativa de reparação de uma cisão entre razão e sensibilidade, por meio de uma atenção amorosa à diversidade do mundo. Evidentemente, esse projeto de reparação, visto na razão poética, não se realiza de modo idealizado, mas dentro de certos limites, como enfatiza Henriques:

¹² Zambrano, «Posfácio», 261.

¹³ Ana María Martínez de la Escalera, «Zambrano: la razón poética como exiliada,» in *María Zambrano: pensadora de nuestro tempo*, coord. Pablo Armando González Ulloa Aguirre y Christian Eduardo Díaz Sosa (Ciudad de México/Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2009), 45.

¹⁴ Ana Bundgard, *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano* (Madrid: Trotta, 2000), 149.

«para ela, o equilíbrio originário é inalcançável, uma vez que, aberta uma ferida, haverá sempre cicatriz; contudo, pode haver a esperança de um processo de tratamento dessa ferida através de uma actividade racional de recomposição»¹⁵.

Para finalizar este breve passo de nossa reflexão, vale a pena mencionar um fato ocorrido quando da outorga do prêmio Cervantes a Zambrano, em 1988, e que representa bem este entrelaçamento da sua biografia com seu «jeito» de pensar. Devido a uma enfermidade, ela não pôde comparecer e enviou um de seus primos para representá-la, incumbindo-o de transmitir à audiência algumas palavras de gratidão pelo reconhecimento de sua obra. E termina assim o seu discurso: «Diréis que me he perdido, / Que, andando enamorada, / Me hice perdidiza y fui ganada.»¹⁶ Este trecho de um poema de São João da Cruz não foi escolhido ao acaso. Os versos contêm justamente o desejo de recuperação de uma unidade e ao mesmo tempo a consciência irredutível de que qualquer esforço do pensamento é marcado pela debilidade, isto é, trata-se de uma luta com o real para dizer algo que faça jus a sua facticidade, que até cintila na linguagem, mas não pode ser agarrado por ela. A razão poética corresponderia a essa disposição para a contemplação, uma atenção cuidadosa ao tecido complexo da vida.

2. Poesia e filosofia

Este passo de nosso percurso argumentativo procura elucidar, de maneira breve – portanto, sem pretensões de elaborar o estado da questão –, as distinções entre poesia e filosofia, em que pese o fato de, como reconhece Zambrano, termos, em alguns momentos da história, uma proximidade entre elas.

¹⁵ Fernanda Henriques, *María Zambrano e a razão poética – um pensar contemplativo*. Disponível em: <https://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/>

¹⁶ Poema de São João da Cruz, que pode ser lido em «Discurso de María Zambrano en la entrega del Premio Cervantes 1988,» in María Zambrano, *Premio «Miguel de Cervantes» 1988* (Madrid: Anthropos, 1988), 62.

Sempre que se procura estabelecer as relações possíveis entre arte e filosofia, especificamente levando em conta a poesia, *A República* de Platão é ponto incontornável do trajeto. Nela, como lembra o filósofo paraense Benedito Nunes em um ensaio a respeito de *Grande sertão: veredas*¹⁷, é possível ver com clareza, já no Livro II, que a educação do governante continha uma espécie de propedêutica que se configura justamente como a necessidade de distinguir os discursos verdadeiros dos mentirosos – onde estaria localizada a épica homérica.

A própria Zambrano entende *A República* como lugar privilegiado de visualização da «tomada de poder» do pensamento filosófico que levou os poetas a viverem nos «subúrbios», «dizendo aos gritos todas as verdades inconvenientes»¹⁸. Esse tipo de passagem do pensamento à filosofia ocorre, de acordo com Zambrano, por uma espécie de violência. Na sua perspectiva, a filosofia pode ser entendida nos termos de um conflito. Ela torna-se o que é, justamente por um corte que opera sobre o sentimento de maravilhamento diante do mundo, isto é, ela volta-se contra aquilo mesmo que lhe deu origem para superá-lo. Se todo o trajeto do pensamento filosófico tem início num pasmo, ele só se consolida enquanto tal pelo abandono progressivo das coisas que tem diante de si para se lançar a outras regiões. Nas palavras de nossa autora, «a filosofia é um êxtase fracassado», ou, «o esforço metódico por essa captura de alguma coisa que não temos e necessitamos ter, com tanto rigor, que faz nos arrancarmos daquilo que já temos sem o ter perseguido»¹⁹. Nesse sentido, a imagem do filósofo que corresponde a essa ruptura caracteriza-se por uma renúncia, um abandono da superfície do mundo, do tecido vital mais imediato que compõe a realidade empírica, sobretudo em nome de uma futura «posse» do real em outro patamar pela via de um ascetismo intelectual.

¹⁷ Cf. Benedito Nunes, «Literatura e Filosofia em *Grande sertão: veredas*,» in Benedito Nunes, *A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa*, org. Vitor Sales Pinheiro (Rio de Janeiro: Difel, 2013), 140-141.

¹⁸ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 14.

¹⁹ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 16.

A épic homérica, para Platão, além de ser o lugar privilegiado de uma «sabedoria» – enquanto Platão parece propor a construção de outro saber – e estar eivada de uma aura encantada, mantém os indivíduos agrihoados a uma realidade menos real, superficial. Por isso, o processo ascensional que leva à teoria, entendida como contemplação do inteligível, opõe-se à mimesis que, na *paideia* grega, teria conduzido os cidadãos ao engano – e, por conseguinte, a uma frouxidão ética. Dito de outro modo, para o bem da cidade, o filósofo governante deveria ser capaz de guiar-se pela razão, afastando-se da aparência engendrada pelo poeta. As obras poéticas, para o Sócrates de Platão, são tidas como «a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento de sua verdadeira natureza»²⁰. A filosofia seria a administração do *phármakon* que, por sua vez, permitiria a libertação do encantamento da poesia – «aquele mesmo canto mágico»²¹ –, que só pode conduzir à mentira das aparências. Livrar-se das aparências, dirigir-se ao ser oculto delas em outro plano era a tarefa anunciada por Platão. A superação da poesia era, dessa maneira, algo incontornável nesse projeto.

Todavia, Zambrano percebe que essa querela é algo, por vezes, não tão bem resolvido em Platão. Chega até a dizer que ela seria resultado de uma luta sub-reptícia de caráter vocacional no filósofo; afinal, decide pela filosofia:

[...] quem parece ter nascido para a poesia. E tanto é assim que em cada diálogo resvala nela, comprovando sua razão, sua justiça, sua fortaleza. Mas também é ostensivo que, nas passagens mais decisivas, quando já aparece esgotado o caminho da dialética e como um mais além das razões, irrompe o mito poético. É assim na *República*, em *O banquete*, no *Fédon*... de tal maneira que ao terminar a leitura desse último, o mais impressionante e dramático de todos, fica-nos a dúvida sobre a íntima verdade de Sócrates. [...] Quem diz que a

²⁰ Platão, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 449, 595b.

²¹ Platão, *A República*, 474, 608a.

«filosofia é uma preparação para a morte» abandona a filosofia ao chegar nos seus umbrais e, já em vias de atravessá-los, faz poesia e zombaria.²²

Essa relação complexa, no próprio Platão, entre filosofia e poesia, que aparece com força na *República*, obra da fase média de Platão, já está prefigurada num diálogo inicial, o *Íon*, mas de outro modo. Em termos muito básicos, a inspiração divina, o êxtase, a entrega às musas, elementos fundamentais da atividade do rapsodo e poeta, seriam uma antítese da técnica. Entretanto, Alberto Pucheu, no posfácio que escreveu para uma edição brasileira do *Íon*, ressalta que, por um lado, o caráter «ex-tático e entusiástico, através do ritmo e da harmonia dos versos, tira o poeta, o rapsodo e o público de si», mas, por outro, faz também «afloorar o “pensamento” [a dianóia] de tais versos»²³. Isto é, em alguma medida, Platão estaria tensionando os limites entre filosofia e poesia, mostrando que haveria uma zona produtiva de contaminação de uma pela outra. Por outras palavras, como grifa Eduardo Losso, apoiado no próprio Pucheu e também em Stephen Halliwell e Elizabeth Belfiore, Sócrates se vê compelido a participar da beleza poética para tornar-se livre dela²⁴.

Portanto, Platão, mesmo que não tenha sido capaz de estabelecer uma filosofia asséptica, sem relação com a poesia, não deixa de direcionar o debate para a necessidade da superação da linguagem poética. Quer dizer, se ele não conseguiu livrar-se da sombra da poesia, também não deixou de apontar que gostaria de subsumi-la, quem sabe, até mesmo sublimá-la, sobretudo porque o caminho que leva à justiça passa pelo ser, já que verdade e justiça são correlatas. À poesia, por sua vez, corresponde um falar delirante, o apego à heterogeneidade das coisas e à desarmonia.

²² Zambrano, *Filosofia e poesia*, 18.

²³ Alberto Pucheu, «Posfácio,» in Platão, *Íon*, trad. Cláudio Oliveira (Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011), 71.

²⁴ Cf. Eduardo Guerreiro Brito Losso, «O que há de magia na poesia: comparando poéticas do encantamento,» *Interações*, vol. 11, n.º 19 (2016): 46-51; cf. Stephen Halliwell, *Between ecstasy and truth: interpretations of Greek poetics from Homer to Longinus* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Elizabeth Belfiore, «“Elenchus, Epode”, and Magic: Socrates as Silenus,» *Phoenix*, vol. 34, n.º 2 (1980): 128-137.

Por isso mesmo, sublinha Zambrano, por mais que tenhamos nos acostumado a uma certa inversão de papéis nos tempos modernos, quando a filosofia nos atira rumo à desolação e a poesia ao consolo, na aurora da razão filosófica ela está mais ligada à fé e à esperança enquanto a dicção poética plasma a melancolia e o desespero²⁵. Mais: o filósofo, no uso da razão, despreza as aparências porque sabe que são passageiras, o poeta, pelo mesmo motivo, divinamente inspirado, em delírio encantatório, se agarra a elas²⁶. O filósofo, segundo a autora espanhola, quer possuir a palavra, já o poeta é seu escravo, se dedica a ela, se torna o que é na e pela palavra. Ele se consome nela, arde em delírio – aliás, destaca Zambrano, a linguagem originária é delírio²⁷. Para dizê-lo ao modo metalinguístico de Manoel de Barros: «Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer nascimentos – / O verbo tem que pegar delírio»²⁸. O delírio, do verbo *delirare* (estar louco) – proveniente de «de» (para fora) e «lira» (sulco do arado) –, é, portanto, desviar-se do trajeto do sulco do arado. Para Octavio Paz, num sentido semelhante, o poeta jamais sonega a ambiguidade do vocábulo, ou seja, na poesia, a palavra recupera sua «originalidade primitiva» e mostra todas as facetas²⁹, isto é, se desvia do sentido fixado convencionalmente. Mas, fiquemos com o que diz a própria Zambrano:

O poeta jamais toma uma decisão, é verdade. O poeta suporta este viver errante, suporta este viver instante por instante, pendente de um outro que ele nem sequer conhece. [...] Frente – e este «frente» quem o vê é o filósofo e não o poeta – à unidade descoberta pelo pensamento, a poesia se agarra à dispersão. Frente ao ser trata unicamente de fixar as aparências. E frente à razão e à lei, a força irresistível das paixões, o frenesi. Frente ao logos, o falar delirante.

²⁵ Cf. Zambrano, *Filosofia e poesia*, 14.

²⁶ Cf. Zambrano, *Filosofia e poesia*, 36.

²⁷ Cf. Zambrano, *Filosofia e poesia*, 41.

²⁸ Manoel Barros, *Manoel de Barros – Poesia completa* (São Paulo: Leya, 2010), 301.

²⁹ Cf. Paz, *O arco e a lira*, 25.

Frente à vigilância da razão, ao cuidado do filósofo, a embriaguez permanente.³⁰

Este excerto parece confirmar uma oposição entre filosofia e poesia. Mas, por outro lado, a proposta de leitura de Zambrano da história desses dois discursos parece não só reconhecer momentos privilegiados em que foram construídas interfaces da poesia com a filosofia; ela mesma pode ser interpretada como um lamento pelas dissensões entre esses dois modos de pensamento. Mais: pode ser vista como uma expressão do desejo de uni-las novamente³¹. Para compreender isto de maneira mais acurada, vejamos as possíveis relações entre poesia, filosofia e mística, trabalhadas pela filósofa.

3. Poesia, filosofia e mística

Para Zambrano, sob o céu das ideias platônicas, particularmente no cristianismo, tal qual vemos na mística de São João da Cruz, houve certa reconciliação entre pensamento e poesia. Na sua compreensão, como já expusemos, a poesia, presa à contingência do mundo, é um viver segundo a carne³². Sendo assim, o desprezo das realidades carnis – entre elas o corpo –, que muitas vezes apareceu no cristianismo e já estava prefigurado em Platão, pavimentou o caminho para a via crucis da poesia. No entanto, Zambrano faz questão de sublinhar que havia um aspecto na religião cristã estranho tanto para o ascetismo dos mistérios gregos quanto para o intelectualismo dos filósofos: a relação entre as ordens histórica e a-histórica³³. Um testemunho acerca dessa tensão entre o querigma cristão e os gregos pode ser encontrado no livro de *Atos dos Apóstolos*, capítulo 17, que narra a ida da personagem Paulo à Atenas, onde teria discutido com filósofos, no Areópago. De maneira resumida, inicialmente, Paulo elogia a religiosidade dos gregos e sua sabedoria por dedicarem um altar ao

³⁰ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 44.

³¹ Cf. Henriques, «A penumbra tocada de alegria», 55.

³² Cf. Zambrano, *Filosofia e poesia*, 47.

³³ Cf. Zambrano, *Filosofia e poesia*, 48.

«Deus desconhecido». Depois, lança mão de dois fragmentos de poetas gregos para destacar que essa divindade abscondita para os gregos, que teria criado o cosmo, estava revelada para os cristãos. Por fim, Paulo, ao anunciar a ressurreição dos mortos, é surpreendido pela zombaria de sua audiência. Festugière chama a atenção precisamente para o fato de que é a mistura da realidade contingente com a atemporal, isto é, a salvação da carne, que causa estranhamento aos filósofos nessa narrativa³⁴. Não é o anúncio da ressurreição de um ser divino que causa estranhamento. Átis, Adônis, Dionísio e Osíris experimentaram aquilo que, em grego, a palavra *anastasis* (ressurreição) denota. Algo semelhante pode-se dizer, afirma Festugière, a respeito da ideia de criação apresentada por Paulo; afinal, ainda que respeitadas as diferenças, no *Timeu*, o mundo é pensado como fruto do esforço do Demiurgo. Até mesmo a noção de um «Deus desconhecido» não era estranha para os gregos, já que o *Agathon* (Bem) platônico, segundo as alegorias da linha e da caverna d'*A República* – Livros VI e VII –, é «para além do ser (ousía)».

Entretanto, não obstante esta tensão, podemos perceber, por exemplo, já no século II, em Justino, a arquitetura do pensamento que inscreve a revelação cristã no discurso metafísico. Em outras palavras, Deus passa à categoria de entidade metaempírica. A palavra cristã, gradativamente, deixa de ser uma busca para expressar a transcendência na história, e torna-se, na cópula com o logos filosófico grego, um discurso conceitual afiançado em uma experiência metafísica do absoluto. Mais uma vez, reconhecemos que não se trata de desconsiderar que houve momentos de integração entre aquilo que, bem mais tarde, modernamente, viríamos a chamar de literatura e de teologia, como em Efrém, Gregório de Nazianzo e no próprio St. Agostinho³⁵.

³⁴ Cf. André-Jean Festugière, *La esencia de la tragédia griega* (Barcelona: Ariel, 1986), 116-119.

³⁵ No caso deste último, ainda que tenha manifestado, nas suas *Confissões*, um pesar ao ter chorado por Dido e não por sua condição de pecador, não há como negar que, nessa mesma obra, ele integrou uma série de *topoi* da própria epopeia virgiliana: cf. Hugo Langone, *Chorar por Dido é inútil: Santo Agostinho, as Confissões e o manejo da literatura pagã* (São Paulo: É Realizações, 2018).

No entanto, esse trajeto que culmina num desprezo pela realidade da carne começa antes. Se seguirmos a argumentação de Zambrano, podemos admitir que Platão aprofunda, dentro de um sistema específico de pensamento, a imagem órfica do corpo como sepulcro da alma³⁶. A união com o corpo significa um estado de desfiguração da alma que precisa ser depurado. Este esforço é precisamente o da filosofia. Recuperar o *status* original da alma. Esta reconquista passa pela purificação (*catharsis*) das paixões decorrentes do estado corporal em que nos encontramos. Só depois vem a dialética, caminho que «a razão, já recolhida em si mesma, percorre até a ideia do bem, que é o divino, do qual a alma humana é, *sui generis*, parente»³⁷. Desse modo, funda-se um ascetismo filosófico que, no fim das contas, é uma preparação para a morte, como é possível vislumbrar no *Fédon*. O filósofo é aquele que percorre o caminho progressivo de separação das sombras do mundo empírico, do corpo e, por conseguinte, da poesia, para alcançar o *status* original da natureza humana, a alma, que, por sua vez, mantém vínculo com a realidade divina. Por isso, Zambrano não hesita ao dizer: «o que Platão faz, na verdade, é teologia e mística; teologia por pensar ou tentar pensar, com a razão, o divino. Mística por nos oferecer o caminho para nos convertermos nisso»³⁸. Contra um outro tipo de teologia e pendor místico, o mítico-poético, Platão elabora uma teologia e uma mística de ordem racional. Levou, nas palavras zambranianas, «a segurança do pensamento [...] para aquilo que pulsava como gemido, como ânsia irrenunciável nos cultos órficos e dionisíacos»³⁹.

O poeta não é o asceta órfico. É o filósofo quem incorpora esse desejo de salvação, mas o redireciona nos trilhos da razão. Na perspicaz síntese de nossa autora, em Platão, «Parmênides e as antigas crenças deram as mãos»⁴⁰. Se Platão condena a poesia, o faz também em nome de um

³⁶ Zambrano dá como exemplo uma passagem do *Fedro* (250b): cf. Zambrano, *Filosofia e poesia*, 48.

³⁷ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 52.

³⁸ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 57.

³⁹ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 57.

⁴⁰ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 58.

desígnio religioso particular. Nesse sentido, no movimento de repulsa, a teologia e a mística da razão platônicas são vistas por Zambrano como uma tentativa de salvar aquilo que é desdenhado. Isto fica mais claro quando consideramos a beleza e o amor.

Os poetas, sobretudo se tomarmos a lírica, lamentam e choram a realidade amada que escapa. Platão quer ir além desse lamento que, no fundo, é testemunho da dispersão vivida na carne. Dito de outro modo, o poeta não pode salvar a beleza da carne e o amor; vive apenas, tragicamente, apegado a elas. Já na proposta de Platão, o que temos é a purificação dos apegos mundanos, mas também a idealização da beleza e do amor carnis, o que abrirá o caminho para o erotismo espiritualizado da mística cristã. No percurso que leva até lá, *O banquete* é ponto-chave. Nele, o amor foi salvo, idealizado. O trajeto ascensional em direção à beleza leva ao mais alto conhecimento do mistério do amor. Filosofia e *philokalia* estão em uma correlação. Graças a isso, «através do pensamento platônico, unem-se não apenas filosofia grega e cristianismo, mas a religião do amor e da alma, que sob diversos nomes existia, e o cristianismo»⁴¹.

O místico, seja medieval, renascentista ou barroco, busca o conhecimento de Deus pela via da experiência de sua presença. Mas essa *cognitio Dei experimentalis* não se dá sem um traço erótico. A idealização do *eros* em Platão aflui para a erotização da experiência mística cristã. Se o místico cristão, por um lado, luta para livrar-se das paixões mundanas, por outro, só abrasado de amor se aproxima de Deus. Conquanto a ascese do místico envolva o controle da carne, o que ele busca é também o auge de um deleite erótico, ainda que espiritual. E esse roteiro anagógico não seria possível sem *O banquete* de Platão, que, por sua vez, é influenciado pelos cultos órficos. Temos aí o fundamento de toda a mística cristã. O anelo enraizado na distância entre o desejante e o alvo do desejo. Desse modo, a tese zambranianiana parece se confirmar: boa parte da poesia do final da Idade Média e do Renascimento foi coberta pelo manto platônico, ainda

⁴¹ Zambrano, *Filosofia e poesia*, 66.

que não saiba. Portanto, se tomarmos São João da Cruz como exemplo, enfatiza Zambrano, veremos no jogo de sua poesia não só todo Platão, mas a religião do amor, inclusive, transfigurada em religião da poesia. Sobrevivem, pois, unidas, nessa mística cristã, poesia e filosofia⁴².

Considerações finais

Ao final desse percurso, cabe ainda perguntar se haveria algum outro lugar em que o desejo da carne, o pensamento filosófico e o anelo místico estariam juntos. Se considerarmos a própria obra de Zambrano, não seria inoportuno afirmar, pensamos, que ela realiza, em alguma medida, a reparação da ruptura que procurou delinear. Não que o pensamento zambrano possa ser comparado a um conhecimento excessivo, seja por meio de uma comunhão religiosa ímpar – a saber, aquela que implode a dicotomia sujeito-objeto – ou por formas científico-teológicas de significação do mundo. Ela parece borrar os limites entre filosofia e poesia imprimindo uma voltagem peculiar à linguagem para dar à especulação racional a vitalidade, ou, se quisermos, a abertura necessária. A sua filosofia, portanto, não persegue uma verdade totalizante alcançada por um ato de desprendimento do mundo. Por outro lado, de maneira alguma se resume a uma interjeição direta vinda do fundo da consciência. Antes, por meio de uma atenção máxima ao tecido delicado da carne da vida, procura esclarecer o real sem deflorar o seu enigma; reconhece que ele se furta a qualquer apreensão definitiva, e, por isso mesmo, requer a sua diligente inquirição pela via da razão poética, cujo caráter capital é a manutenção da luta permanente com a linguagem para dizer algo que sempre escapa. Ora, se a poesia é, como ela mesma diz, a vida segundo a carne, e os textos místicos são constituídos por um excesso do real e, ao mesmo tempo, pela consciência exígua de sua indisponibilidade, Zambrano não estaria, com sua filosofia, longe dos dois.

⁴² Cf. Zambrano, *Filosofia e poesia*, 68-69.

Bibliografia

- Barros, Manoel. *Manoel de Barros – Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010, 301.
- Belfiore, Elizabeth. «Elenchus, Epode», and Magic: Socrates as Silenus.» *Phoenix*, vol. 34, n.º 2 (1980): 128-137. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1087871>
- Bungard, Ana. *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2000.
- Escalera, Ana María Martínez de la. «Zambrano: la razón poética como exiliada.» In *María Zambrano: pensadora de nuestro tempo*. Coordinado por Pablo Armando González Ulloa Aguirre y Christian Eduardo Díaz Sosa. Ciudad de México/Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2009.
- Festugière, André-Jean. *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Halliwell, Stephen. *Between ecstasy and truth: interpretations of Greek poetics from Homer to Longinus*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Henriques, Fernanda. *María Zambrano e a razão poética – um pensar contemplativo*. Disponível em: <https://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/>
- Henriques, Fernanda. «A penumbra tocada de alegria: a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em María Zambrano.» *Philosophica*, 11 (1998): 49-61. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/philosophica19986114>
- Langone, Hugo. *Chorar por Dido é inútil: Santo Agostinho, as Confissões e o manejo da literatura pagã*. São Paulo: É Realizações, 2018.
- Losso, Eduardo Guerreiro Brito. «O que há de magia na poesia: comparando poéticas do encantamento.» *Interações*, vol. 11, n.º 19 (2016): 43-60. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/p.1983-2478.2016v11n19p43>
- Nunes, Benedito. «Poesia e filosofia: uma transa.» In *Ensaios filosóficos*. Organizado por Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- Nunes, Benedito. «Literatura e Filosofia em Grande sertão: veredas.» In *A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa*. Organizado por Vitor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- Paz, Octavio. *O arco e a lira*. Traduzido por Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- Platão. *A República*. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Pucheu, Alberto. «Posfácio.» In Platão, *Íon*. Traduzido por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

Zambrano, María. «A modo de autobiografia.» *Anthropos*, n.ºs 70/71 (1978): 69-73.

Zambrano, María. «Discurso de María Zambrano en la entrega del Premio Cervantes 1988.» In María Zambrano, *Premio «Miguel de Cervantes» 1988*. Madrid: Anthropos, 1988.

Zambrano, María. *Las palabras del regreso* (Artículos periodísticos 1985-1990). Salamanca: Amarú, 1995.

Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Zambrano, María. «Posfácio.» In José Ortega y Gasset. *O que é filosofia?* Campinas: Vide Editorial, 2016.

Zambrano, María. *Filosofia e poesia*. Traduzido por Fernando Miranda. Belo Horizonte: Moinhos, 2021.

Artigo submetido a 08.04.2022 e aprovado a 03.05.2022.



