

Maria João Neves

CESEM - Universidade Nova de Lisboa
filosofiamjn@gmail.com

Sendas de Encontro: María Zambrano, Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno e Xavier Zubiri

Resumo

Este artigo versa sobre a forma como a vida e a obra de Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset e Xavier Zubiri inspiraram o pensamento de María Zambrano. Pretende-se ter em conta, sobretudo, aqueles aspectos que a filósofa reconhece que assimilou. O artigo segue a germinação destas sementes de pensamento que logo floresceram, de forma original, na filosofia zambraniana.

Palavras chave

María Zambrano; Ortega y Gasset; Miguel de Unamuno; Xavier Zubiri; encontro

Abstract

This article is about how the life and work of Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset and Xavier Zubiri inspired the thought of María Zambrano. It is intended to take into account, especially those aspects that the philosopher recognizes that she assimilated. The article follows the germination of these seeds of thought that soon blossomed, in an original form in Zambrano's philosophy.

Palabras clave

María Zambrano; Ortega y Gasset; Miguel de Unamuno; Xavier Zubiri; encounter

1. J. L. L. Aranguren, «Filosofía y Poesía», *Papeles de Almagro, El pensamiento de María Zambrano*, Zero, Madrid, 1983, pág. 112. A expressão «discípula heterodoxa», sem deixar de ser verdadeira, acaba por ser redundante, como aponta com perspicácia Guillermo Lapiedra: «Así, un discípulo ortodoxo, es decir, aquel que se esfuerza en asimilar los contenidos doctrinales transmitidos por su maestro, a lo sumo en reorganizarlos, sistematizarlos, ampliarlos en alguna parcela descuidada, corregir incluso algún error y, sobre todo, memorizar las fórmulas que los sintetizan repitiéndolas como definitivas verdades, no sería en realidad un auténtico discípulo». G. Lapiedra Gutiérrez, «Una comparación entre Razón Vital y Razón Poética. María Zambrano y la Filosofía de la Religión», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense, Madrid, nº 2, 1997, pág. 65.

Estas *Sendas de Encontro* têm como leito o pensamento de María Zambrano, a quem José Luís Aranguren chamou «discípula heterodoxa de Ortega y Gasset»,¹ embora a frase possa considerar-se redundante pois todo o verdadeiro discipulado será heterodoxo. Não restam dúvidas sobre o facto de Ortega y Gasset ser o mestre a quem «fue fiel toda su vida»² se bem que esta fidelidade ao mestre, como bem aponta Carmen Revilla, «se conjuga con la fidelidad a sí misma».³

Zambrano colheu dos seus mestres sementes de pensamento que depois germinaram de forma original na sua filosofia. Este estudo versa sobre essas *sementes* que a própria filósofa considera que integrou, provenientes de três pensadores que a marcaram profundamente: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset e Xavier Zubiri. Sementes que por vezes tomam a forma de conceitos que María

Zambrano assimila, mas logo transforma dando-lhes um novo cariz no seu *corpus* filosófico, outras vezes trata-se de experiências vividas junto a estes pensadores que propiciaram uma mudança, uma decisão ou mesmo uma epifania.

Quando ainda muito jovem, residindo em Segóvia, María Zambrano vê Unamuno pela primeira vez, na companhia de seu pai Blas Zambrano e do poeta António Machado, impressiona-a sobretudo a sua *presença* que lhe pareceu *avassaladora*. Mais tarde dirá, recordando este momento: «Todo él era no de cuerpo y alma, sino de espíritu y presencia». ⁴ Já adulta, María Zambrano considera que Miguel de Unamuno (1864-1936) é a figura que mais se destaca dominando a cena literária da chamada *Geração de 98*. ⁵ Nas suas próprias palavras: «la figura de Don Miguel se elevaba y se adentraba en el ánimo de los españoles, como la de un mediador, porque su palabra, que sonaba desde más de medio siglo, lenta, imperceptiblemente, se había ido haciendo palabra de alimento». ⁶ Note-se como aparece aqui, a propósito de Unamuno, um conceito que se constituirá em pedra de toque da filosofia de María Zambrano: a *palavra-alimento*.

Quanto a Ortega y Gasset e Xavier Zubiri, seus professores na Faculdade de Filosofia da Universidade de Madrid, há um episódio que mostra a marca indelével que ambos filósofos imprimiram na então estudante: «Dos polos me aprisionaban y me hacían sentir que nunca podría entender nada (...): la claridad orteguiana, y la impenetrabilidad del pensamiento de Zubiri. (...) a nadie comuniqué mi decisión de dejar de estudiar filosofía, pero luego, un día inolvidable, del mes de mayo había de ser, por una de las rendijas del edificio de San Bernardo que daban a un patio y que era una cortina negra, entró un rayo de claridad: el profesor Zubiri explicó nada menos que las categorías de Aristóteles y yo me encontré, no dentro de una revelación fulgurante, sino dentro de lo que siempre ha sido mejor para mi pensamiento: la penumbra tocada de alegría. Y entonces, calladamente — en una penumbra, yo diría más que de mi mente, de mi ánimo, de mi corazón — se fue abriendo como una flor, el discernido sentir de que quizá yo no tenía por qué dejar de estudiar filosofía». ⁷

Esta *penumbra tocada de alegría* foi uma descoberta fundamental, constitui-se em tábua de salvação da continuidade dos estudos filosóficos de Zambrano e, desde então, estabelece-se como *lugar natural* do seu pensamento. A ela voltaremos, mais detidamente, ao longo deste estudo.

Partindo de um profundo sentimento religioso, Unamuno defende que perante a dúvida trágica de saber se ressuscitaremos ou não, devemos agir de tal forma que quando morrermos, todos aqueles que nos conheceram sintam que não deveríamos ter morrido. Pede a santidade para, deste modo, *forçar* Deus a existir. Considera que a razão não consola, só a fé nos pode salvar. Salvar de quê? Salvar-nos

2. J. Moreno Sanz, «Guías y constelaciones», en *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Residencia de Estudiantes/Fundación María Zambrano, 2004, pág. 211.

Este artigo tem em conta apenas as questões estritamente filosóficas não entrando em considerações sobre as diferenças de compromisso social e político de María Zambrano e Ortega y Gasset que ficam bem patentes na carta que dirige a discípula ao seu mestre em 1930, na qual o instiga a clarificar a sua posição política e a actuar: «(...) me duele en lo más profundo su tangencia en este momento. (...) Debe y puede V. hacer más, Sr. Ortega y Gasset;» in *Philosophica Malacitana* Vol. IV., Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, 1991, pág. 241. Veja-se, incluía na mesma revista o artigo intitulado «A propósito de 3 cartas de María Zambrano a Ortega», da autoria de Laureano Robles Carcedo, págs. 231-239. Sobre este assunto veja-se ainda, por exemplo, Óscar Adán, «Idea de Ortega» in *María Zambrano, La Hora de la Penumbra, República de las Letras, Revista Literaria de la Asociación Colegial de Escritores*, nº 84-85, Madrid, 2004, págs. 71-80, ou Ana Bundgård, «El binómio España-Europa en el pensamiento de Zambrano, Ferrater Mora y Ortega y Gasset» in Carmen Revilla (Ed.) *Claves de la Razón Poética*, Trotta, Madrid, 1998, págs. 43-54, onde na página 45 se afirma: «De hecho, la metodología seguida por nuestra autora y su interpretación de la vida y pensamiento de España frente a Europa es anti-orteguiana en sus presupuestos teóricos».

3. Revilla Guzmán, C., «María Zambrano discípula de Ortega y Gasset», en *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano», María Zambrano, discípula de Ortega y Gasset*, nº 13, Barcelona, Universitat de Barcelona, noviembre-diciembre 2012, pág. 6.

4. Maset, J.C., *María Zambrano. I. Los años de formación*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2004, pág. 316.

5. A Geração de 98 inclui as mais importantes figuras das letras espanholas, além de Unamuno importaria referir Valle-Inclán, Pío Baroja, Manuel y Antonio Machado, Ramiro de Maeztu, Benavente, Arniches, Blasco Ibañez, Gabriel y Galán, Gómez Moreno, Asín Palacios, Serafín Álvarez Quintero, Azorín y Villalpessa, entre outro. Embora sendo uma geração literária, as suas inquietudes provêm de factos historico-políticos concretos e os seus escritos são marcadamente ideológicos.

6. Zambrano, M., «La religión poética de Unamuno» en *España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid, 1994, pág. 117. Veja-se também M. Zambrano, *Unamuno*, edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, Barcelona, Debate, 2003.

7. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1989, pág. 10.
8. Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 21.
9. Cf. Savater, F., Prólogo a Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pág. 11.
10. Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, ed., cit., pág. 53.
11. Cf. «Ortega y Gasset filósofo español» in Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, Madrid, Siruela, 1994. También en *Andalucía, sueño y realidad*, Biblioteca de la cultura Andaluza, Granada, 1984, pág. 107.
12. Zambrano, M., «Una metáfora de la esperanza: las ruinas», *Lyceum*, La Habana, VIII, mayo, 1951.
13. Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág. 30.

daquilo que constitui para Unamuno o principal problema humano: a possível finitude e a ambição de perdurar. Nisto consiste então o *sentimiento trágico da vida*: a incerteza a respeito de saber se existe ou não vida eterna e, existindo esta, saber de que forma se produz a perdurabilidade. Trata-se da imortalidade, não somente da alma, mas da pessoa humana com todas as suas componentes: «El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere: el hombre que se va y a quien se oye (...)».⁸ Esta problemática é denominada «narcisismo transcendental»⁹ por Fernando Savater. Neste contexto, resta-nos a fé em que a ressurreição que Cristo anuncia seja uma verdadeira ressurreição da pessoa humana em todas as suas componentes, incluindo, claro, o elemento corpóreo. O apego de Unamuno ao corpo é tão profundo que chega a desejar a dor como prova iniludível de que se está vivo. Unamuno parte de um antagonismo radical que opõe razão e emoção com a consequente impossibilidade de a primeira apreender a vida pois esta caracteriza-se por ser irracional, incoerente e continuamente modificável, de tal forma que a razão é incapaz de se dar conta desse fluir: «(...) todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional, y todo lo racional antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida».¹⁰

A problemática da descontinuidade entre razão e vida também é abordada por Ortega y Gasset. De acordo com o filósofo, a razão dá-se na própria vida, a razão é vital e concretiza-se num diálogo com tudo aquilo que nos rodeia, quer dizer, com as circunstâncias. Ortega considera a concepção racionalista de razão, de acordo com a qual apenas são admitidos os dados objectivos apreendidos pelo entendimento, muito redutora. Opostamente a D. Miguel, D. José não parte de um pressuposto religioso, a sua posição é claramente laica e a sua filosofia caracteriza-se por uma renúncia à queixa a través de um aprofundar nela, de tal maneira que esta se transforma em conhecimento.¹¹ A queixa é aquilo que primeiro surge quando o cenário filosófico se desloca do conhecimento das coisas do mundo: «o que é?», «o que há?», para o conhecimento acerca do ser que pergunta pelo ser das coisas, um alguém que se queixa: «que me aconteceu?», «que se passa comigo?». Esta é a grande viragem da impassibilidade para o mundo, nas palavras de Zambrano: «del pasar y de las pasiones».¹² Por isso, a filosofia de Ortega y Gasset terá em conta não somente o homem com a sua objectividade mas também as circunstâncias. As circunstâncias, ainda que contingentes, são constitutivas do ser de cada sujeito particular, na célebre frase de Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo».¹³ O que implica que não se possa fazer abstracção das circunstâncias sob pena de desvirtuar o conhecimento. De um ponto de vista originário, o sujeito como realidade concreta e temporal, enraizado na vida, é anterior à razão, por muito que esta se considere indispensável para lidar convenientemente com o mundo. A razão vital orteguiana constitui-se em guia para que o homem caminhe orientadamente pela realidade, mas a vida é a realidade radical, i.e.,

anterior, em termos principiais, a qualquer enquadramento racional. Neste sentido, o projecto da razão vital orteguiana é caracterizado por María Zambrano do seguinte modo: «(...) ver la vida dejándola que sea vida, transformar la vida en una realidad en cierto modo objetiva, pero no clara y definida objetividad de la filosofía de antes».¹⁴

Enquanto Unamuno considera que o sofrimento garante a existência, Ortega propõe a conversão da atitude trágica através da reconciliação entre razão e vida. Zambrano é, também ela, herdeira da tradição trágica. No entanto, para a pensadora, não é a inevitabilidade da morte que confere a nota trágica à existência humana, mas antes a cegueira. Trágica é a falta de visão, e a falta de visão é ignorância, ocultação de algo essencial. O ser humano vive numa ignorância essencial com respeito a si próprio: não se reconhece, não conhece o seu ser, não sabe quem é. Édipo é a figura que melhor ilustra a nossa situação de precariedade. Por não saber quem é comete o mais horrendo dos crimes: matar o pai e casar-se com a mãe. A cegueira que depois se auto-infringe é apenas o reconhecimento do estado de cegueira essencial em que se encontrava desde sempre sem o saber. O reconhecimento da ignorância é, como sabemos desde Sócrates, o ponto de partida da possibilidade do conhecimento autêntico. Para Zambrano o conhecimento consiste em conhecer-se a si próprio, em desentranhar o seu ser.

Com respeito à tensão entre vida e pensamento, Zambrano, tal como o seu mestre Ortega, não estabelece uma oposição radical e definitiva entre razão e vida, senão que faz um esforço no sentido de alargar o horizonte do espaço cognoscível a zonas habitualmente desprezadas, «zonas de sombra», que se encontram mais além das da claridade racional. A filosofia zambraniana embebida de estoicismo busca, como também Ortega o fez, uma razão que esteja ao serviço da vida. No entanto, esta razão ao serviço da vida decantar-se-á por vias distintas em Zambrano e Ortega, como a própria filósofa assume numa carta dirigida a Pablo de Andrés: «(...) mi empeño es rescatar el “ser”, justamente, criticado implacablemente en la Razón Vital orteguiana. Creo sea visible, aunque yo, por no enfrentarme con el pensamiento de mi Maestro, haya omitido declaraciones críticas. Claro está que no he omitido nada de lo que he ido encontrando. Comprendo que desorienta a muchos el encontrar en alguien discípulo de Ortega un pensamiento acerca del ser, de la sustancia, de la identidad... tan diferente».¹⁵

Nos primórdios da Modernidade, a filosofia sentiu necessidade de justificar-se a si própria devido à sua pobreza de saberes expressáveis e ao seu método vacilante e vago;¹⁶ Descartes estabeleceu então como critérios de evidência a clareza e a distinção, pilares em que assenta o seu método em busca daquela que é para Zambrano a qualidade suprema da mente moderna: a diafanidade. Mas o conceito de diafanidade herda-o Zambrano de Zubiri: «Si viéramos el horizonte,

14. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, edición, introducción y notas de Ricardo Tejada, Madrid, Trotta, 2011, pág. 248.

15. Sexta carta de María Zambrano a Pablo de Andrés (La Pièce, Francia, 15-12-1965) citada en Pino Campos, L. M., «El magisterio de Ortega en María Zambrano. Las cartas a Pablo de Andrés Cobos» en *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, María Zambrano, discípula de Ortega y Gasset, n.º 13, op. cit., pág. 66.

16. Cf. Zambrano, M., M-40, *La actitud filosófica*, pág. 1.

17. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, págs. 18-19.

18. Cf. Zambrano, M., M-40: *La actitud filosófica*, pág. 1. Pedro Cerezo na página 194 do seu artigo «Los maestros de María Zambrano: Unamuno, Ortega y Zubiri», publicado em *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Residencia de Estudiantes/Fundación María Zambrano, Madrid, 2004, dir-nos-á que se Ortega buscava a claridade no conceito, María Zambrano atenderá à «claridad naciente que se enciende en la oscuridad» modulando-se assim de forma distinta a vontade de transparência que mestre e discípula partilham.

19. Zambrano, M., *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995, pág. 17.

20. Zambrano, M., *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 75.

no veríamos las cosas. El horizonte hace ver, sin ser visto; esto es, hace posible la diafanidad».¹⁷ Já María Zambrano considera que a ideia commumente aceite de saber é: «saber de leyes, es decir, de relaciones universales y necesarias, cuya causa es transparente. La diafanidad es la cualidad suprema del saber para la mente moderna hija del pensamiento cartesiano. (...) Diafanidad: claridad y distinción».¹⁸ São estas as qualidades da consciência que surge assim, para Zambrano, como o lugar exacto do ser do homem que se dispõe a viver a partir dela. O inteiramente humano é o exclusivamente consciente, de tal forma que o sujeito, havendo-se revelado a si mesmo, a partir de si mesmo, isto é, havendo-se tornado presente desde si e para si, parecia haver encontrado o centro da transparência. Neste caso, uma vez mais, o homem renuncia a todas as instâncias para recorrer apenas à razão, procurando através dela um conhecimento «adequado». Recorre à consciência, espaço por excelência da evidência, meio onde se acede à verdade *pura*, conceito particularmente caro à modernidade, tão sedenta de realidades sem mistura: um sujeito puro, uma consciência pura, uma verdade pura. No entanto, a vida que não se dá sem dispersão e confusão, sente-se humilhada ante tanta pureza. A vida não conhece a impassibilidade e, por consequência, o conhecimento baseado única e estritamente na consciência não lhe serve porque não pode participar dela, não pode tomar os seus caracteres que, na sua passividade, resistem à actualidade da inteligência. Este é então, de acordo com Zambrano, o drama da cultura moderna: a falta inicial de contacto entre a verdade da razão e a vida: «El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla».¹⁹ Portanto, se a verdade não enamora a vida, não serve para nada, antes dá lugar a um progressivo afastamento do homem vulgar das lides do pensamento, porque este se revela incapaz de ser *alimento*. Diz-nos Zambrano: «(...) las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras, poros por donde la inmensa realidad penetra en la soledad del hombre para poblarla y alimentarla, y se convierten en una pálida imagen de sí misma, en una mistificación de las ideas verdaderas, y así el extremo intelectualismo viene a hacer traición a la verdadera inteligencia en el instante mismo en que se vuelven de espaldas a la realidad».²⁰ Se num início o homem se sentia mais seguro porque as ideias pareciam proporcionar-lhe uma certa ordem, um modo de orientar-se ante o mundo natural em permanente mudança, este conforto durou pouco. O sentimento de que a verdade só se alcançava num plano inatingível para o humano, aumentou o seu desespero e desagrado pela vida.

Neste estado de radical descontinuidade entre razão e vida, Zambrano lança mão do conceito de verdade de Zubiri, uma verdade que não decorre da adequação mas sim do tempo: «La verdad es cuestión

de tiempo. No es un tiempo como el del griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento, sino el tiempo del destino. El tiempo oculta el secreto que promete todo cuanto hay. Lo que las cosas son, su destino, será transparente por esto cuando llegue la «consumación de los siglos». ²¹ (...) «El conocimiento de la verdad solo es posible mediante algo anterior al conocimiento mismo, mediante un previo encuentro: como diría más tarde Pascal, buscamos la verdad porque ella nos ha encontrado». ²²

Também para Zambrano a verdade implica um encontro prévio, ou, nas suas próprias palavras, ela é «pré-existente»²³ constitui-se como promessa de um destino, sem que com isso implique a condenação do humano, pelo contrário, o destino entretece-se de solidão e liberdade, consiste no apontar para algo que só essa pessoa pode ser, algo *que encaixa de um modo necessário*, como um catalisador para a realização da pessoa na sua plenitude. Dito de outro modo, quando a pessoa se dá conta e acolhe essa voz interior a que a filósofa também chama *finalidade-destino*. Zambrano dá um exemplo concreto de uma experiência deste tipo, justamente a propósito do seu mestre Ortega y Gasset: «[Ortega y Gasset] mirándonos en ese momento a nosotros, dijo: ‘Lo que España necesita ahora es una conversión.’ La imagen de Don José en el desierto de Vicálvaro, al pie de la roca, con aquellos pocos discípulos que tan enteramente lo escuchaban, tal como si fuese al par el primero y el último día, se asemejaba a ciertas imágenes de los sueños, imágenes reales, que se dan (...) en los sueños de la persona, conductores de la finalidad-destino (...)».²⁴ Quando se sente a finalidade-destino, inicia-se um caminho no sentido da realização da sua *vocação*. O destino tem uma lei própria, singular, original e única em cada pessoa; uma lei irreduzível às leis já existentes, incluindo as leis da natureza, pois nada de genérico lhe é válido. Simultaneamente, é portador de uma energia poderosa que estimula a ação em consonância com o percurso que desenha. Para Zambrano, encontrar-se com a verdade significaria encontrar-se com o seu próprio ser. Mas este ser, por essência transcendente, encontra-se para lá da notícia que dele temos, está permanentemente a construir-se e a destruir-se, modificando-se, defenindo-se o homem como «ser que padece su propia transcendencia».²⁵ Pois o seu ser é uma realidade transcendente, não se pode aceder a ele de uma vez por todas. Alcançá-lo implica uma tensão, um estar para lá de si mesmo, em rigor, significa ter consciência daquilo que ainda não se é e criar o vazio, fonte de possibilidades para que algo passe a ser. O ocultamento do ser do homem a si próprio dá-se sobre a forma de opacidade e ser opaco; para a autora não significa simplesmente não ser claro, porque também na claridade o homem se pode perder. Aquilo que salvaria o sujeito da sua opacidade seria uma certa órbita de luz e de sombra, uma espécie de penumbra. Voltamos então à *penumbra tocada de alegría* que Zambrano cedo descobre numa aula de Zubiri: «(...) la penumbra que salva del consumirse por el fuego. La penumbra es algo musical. Habría que cerrar los ojos, como

21. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía*, op. cit., pág. 33.

22. *Ibidem.*, pág. 40.

23. «(...) la preexistencia de la verdad que asiste a nuestro despertar», Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, pág. 27.

24. Zambrano, M., «José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-Revelación», *Insula*, Madrid, n.º 440-441, julio-agosto, 1993, págs. 1 e 7.

25. Zambrano, M., *El Sueño Creador*, Madrid, Turner, 1986, pág. 53.

26. Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, pág. 80.

27. Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, op. cit. págs. 114 y 124.

28. Zambrano, M., «La metáfora del corazón», in *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., pág. 55.

hacen los ciegos, o los que ven a medias, para oír la música. La música del pensamiento».²⁶

Para entender como a *penumbra tocada de alegría* se estabelece em horizonte de sentido de todo o filosofar zambraniano é necessário ir um pouco atrás, ao seu amor pela escuridão e à atenção dedicada às entranhas. Entramos aqui de novo na linhagem de Unamuno; vejamos: «(...) las entrañas, palabra que nace en Unamuno — pues en todo verdadero autor encontramos palabras nacidas —, las entrañas no son infernales».²⁷ Zambrano assume a entranha e aprofunda o pensamento sobre ela ao ponto de superar a dicotomia unamuniana entre razão e sentimento. Unamuno não pretende o conhecimento através da entranha, não lhe ocorre tal possibilidade. Grita, isso sim, contra a razão que lhe parece querer suprimi-las. Por este motivo critica duramente Pascal e as suas «razões do coração» que lhe parecem querer transformar um sentimento que não pode separar-se da carne, do corpo, do espírito, em algo puramente intelectual. Opõe-se também, veementemente, ao amor platónico que tão importante legado deixa em Ortega.

Para María Zambrano a entranha fundamental é o coração porque é o órgão que promove o acesso a um outro modo de conhecimento ao qual se aspira: conhecimento vivo que trata de averiguar o que se passa comigo. E este «passar» é, no que ao sujeito se refere, um padecer, por isso mesmo se torna necessária uma forma de conhecimento que não seja impassível, que não funcione por abstrações universalizáveis e insensíveis. O padecimento é incontornável no que às entranhas se refere porque elas são interdependentes, não são desvinculáveis, estão unidas, como tudo o que é vivo, por um compromisso de participação. Não é possível a acção de uma entranha sem envolver todas as outras. Apenas o entendimento, devido à sua capacidade de distanciamento, pode actuar de forma independente. Por outro lado, este «passar» é também método, passividade, um exercício de entendimento que não vem impor as suas regras, mas sim deixar-se impregnar, deixar-se receber, numa atitude de disponibilidade atenta a que Zambrano chama «passividade activa».²⁸

A palavra, por estabelecer um limite na realidade que expressa, introduz descontinuidade suspendendo o contínuo transcorrer do tempo. As entranhas, pelo contrário, estão imersas no tempo, fluem nele e dele dependem. O coração é símbolo e unidade de todas as outras entranhas porque possui constitutivamente um espaço vazio, um espaço que pode abri-se à *palavra-alimento*. Este espaço que o coração traz consigo é um vazio que late, que pulsa segundo um ritmo. Em música, a unidade rítmica primordial chama-se pulsação, porque intervém directamente no ritmo cardíaco quando se escuta. Como sabemos, por trás da qualidade semântica da palavra está a sua natureza musical: o seu tom, o seu timbre, o seu ritmo. Muitas vezes estas qualidades musicais da palavra clarificam melhor o que se quer dizer do que propriamente aquilo que se diz.

Se o conhecimento do que a mim me acontece consiste em desentranhar o ser, o ser que eu sou e que me está oculto, talvez houvesse a possibilidade de o fazer através de uma palavra que fosse capaz de captar ao mesmo tempo a intimidade e o movimento, sem estratificar nem congelar a realidade, uma linguagem viva que admitisse o transcorrer do tempo e a simultaneidade. Uma linguagem eminentemente rítmica e criadora, quer dizer, uma linguagem poética.

Segundo Unamuno, os conceitos, a palavra escrita, a própria forma da linguagem padecem de uma rigidez própria de algo morto, que resulta inadequado se se pretende aceder a algo vivo que não se deixa, por assim dizer, «agarrar»: «La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua — una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida».²⁹ Por esta razão, a poesia, que Unamuno considera irmã gémea da filosofia, constitui, pelo seu carácter consciente dos limites da linguagem, a melhor forma de expressão.

Zambrano faz fincapé nesta ideia unamuniana e vem propor através da sua «Razão Poética» que filosofia e poesia voltem a trabalhar em conjunto depois da separação que sofrem violentamente com o aparecimento da primeira. Ambas têm uma origem comum: o espanto, o êxtase perante a presença das coisas, mas enquanto que o poeta quando cessa o momento de contemplação se põe a cantar e a agradecer, o filósofo rebela-se numa atitude de violência, e renuncia a admirar a multiplicidade das coisas partindo em busca da unidade plena e imutável. Zambrano faz-nos retroceder a este momento comum da filosofia e da poesia, este instante de contemplação anterior à rebelião filosófica, e pede-nos que nos mantenhamos aí, nessa atitude de disponibilidade que caracteriza toda a contemplação. Diz-nos Zambrano: «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.»³⁰ A poesia pode captar a realidade «íntima», fluente» e «heterogenia» porque é uma palavra essencialmente musical, que consegue ouvir o ritmo de cada coisa no seu estar-sendo; é palavra em movimento, vibração, som, o seu significado semântico chega depois. Assim, a razão poética zambranianiana une em si o que parecia irreconciliável: pode aceder a zonas onde o racionalismo sempre se recusou a entrar, descer às entranhas, acolher o que sucede nos domínios do indizível e, sem deixar de ser razão, mas assumindo uma tonalidade mais flexível e aberta, chegar a dar voz, reconhecer essas realidades.

Pelo contrário, Ortega y Gasset opta decididamente pela filosofia excluindo dela qualquer procedimento poético, argumentando que o poeta fala vítima de um estado de inspiração e, por tanto, nunca se pode responsabilizar pelo que diz.³¹ A inspiração, o delírio, o êxtase,

29. Unamuno, M., *op. cit.*, pág. 160. Podemos ouvir nesta afirmação unamuniana um eco de Nietzsche: «Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada (...) ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. (...) La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos (...)», Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1994, págs. 22-24.

30. Zambrano, M., «La guerra de Antonio Machado», in *Hora de España*, Valencia, XII, diciembre, 1937, págs. 65 y 68.

31. Cf. Zambrano, M., M-215.

32. Ortega y Gasset, J., «Amor en Stendhal», in *Obras completas*, vol. v, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág. 591.

33. L. Aranguren, J.L., «Filosofía y poesía», in *Papeles de Almagro, El pensamiento de María Zambrano*, op. cit., pág. 112.

34. Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, op. cit., pág. 81.

são estados de alienação em que o sujeito não se encontra em posse de si mesmo. O poeta vive uma existência alienada. Pelo contrário, o filósofo assume-se sempre como autor e responsabiliza-se por tudo aquilo que diz ou escreve, pretendendo viver permanentemente num estado máximo de racionalidade e lucidez. Ortega coloca o idiota, o bobo, o poeta, o místico e o bêbado, todos na mesma categoria: *aqueles que querem descansar do peso de viver sobre si*: «Es el gesto del bobo — que es el del embobamiento. No habiendo objeto externo ni interno en que fijarnos, nuestra alma pierde disciplina y precisión de actitud. (...) Esto es, literalmente, lo que significa «ex-stasis»: estar fuera de sí y del mundo. Y conviene advertir aquí que hay dos tipos irreductibles de hombres: los que sienten la felicidad como un estar fuera de sí, y los que, por el contrario, solo se sienten en plenitud cuando están sobre sí. Desde el aguardiente hasta el trance místico, son variadísimos los medios que existen para salir fuera de sí. Como son muchos — desde la ducha hasta la filosofía — los que producen el estar sobre sí, (...) el afán de salir «fuera de sí» ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas «valgan» lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía. Se trata de descansar del peso de vivir sobre sí (...).»³²

A rejeição da poesia por parte de Ortega y Gasset constitui um dos principais momentos de disjunção entre o mestre e a discípula. Esta importante divergência, como bem coloca em relevo Aranguren, é apreciável nos seus tão diferentes estilos de escrita: «María Zambrano ha logrado un tipo de acuñación de su personalidad filosófica que la distancia de lo que se puede entender por escuela de Madrid, según la etiqueta de Marías, o la escuela de Ortega; (...) importa subrayar esta realización que ella hace de una filosofía poética o de una poesía filosófica. La gran distancia que separa a María Zambrano de todos los demás orteguianos es su tratamiento del lenguaje».³³

A filosofia de Ortega y Gasset expressa-se na maioria das vezes sob a forma do ensaio, em que os argumentos são apresentados e se caminha no sentido de encontrar uma prova que os legitime. María Zambrano nunca recorreu ao ensaio, preferindo para os seus escritos uma forma fragmentária mais apropriada ao seu deambular poético. Zambrano distancia-se de Ortega também no que diz respeito ao instante de revelação que, para a filósofa, não coincide com o surgimento da verdade que é, como vimos antes, *pré-existente*. O contacto com a verdade dá-se num instante privilegiado, que muito tem de semelhante ao êxtase místico, em que nos é revelada. Como a própria filósofa acautela: «Si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos».³⁴ E assim fica magnificamente reconhecido o seu discipulado e a sua hererodoxia que, como a própria filósofa descreve, parece ser uma evolução natural que todo o verdadeiro mestre origina: «(...) primeramente el pensamiento del maestro penetra en

la mente del discípulo, deshaciendo sus confusiones, derribando sutilmente esas paredes que, al aislar los pensamientos unos de otros, los convierten en obsesiones, hacen de cada idea un obstáculo: su fruto es *orden*. Después este orden intelectual se insinúa más allá, derrumbando ese muro que el adolescente padece, que aísla la inteligencia del alma, y produce entonces *claridad*: la corriente múltiple de la vida comienza a hacerse transparente; vamos dejando de ser tan opacos para nosotros mismos. Pero, más tarde, quizá mucho más, surgen los propios problemas, los de nuestra vida y los de nuestro pensamiento. La soledad hace que el propio pensamiento se intensifique, se muestre, pues que nada teme. Y el fondo verdadero, secreto, el que corría el riesgo de haber permanecido irreveado, comienza a manifestarse. Hemos entrado entonces en la vida original, auténtica. Hemos de pensar desde nosotros mismos y, al hacerlo, no es con los pensamientos del maestro, sino desde el orden y la claridad que ellos dejaron; desde la autenticidad para la que nos habían preparado».³⁵

35. *Ibidem*, pág. 83.

Ser discípula de Ortega y Gasset fez com que María Zambrano se tornasse ela própria, com o pensamento autónomo e original que todos lhe reconhecemos.