

## O RESGATE DOS POETAS (UM OUTRO OLHAR SOBRE A FINITUDE HUMANA).

Maria João Neves. Instituto Superior Dom Afonso III. Loulé.

Se se quiser realizar um esforço sincero sobre o que há a saber sobre o que quer que seja para depois tomar uma atitude, fica-se condenado à indecisão, à atrapalhão e, provavelmente, à paralização da acção. Este constitui um exemplo de um dos modos de escondimento de que padece o humano: a impossibilidade de tomar em consideração todas as hipóteses alternativas, agravado pela circunstância de o ponto de vista não possuir com respeito a si próprio uma medida justa da sua incapacidade de as colocar, quer dizer, mesmo reconhecendo que nos escapam algumas hipóteses a considerar, o volume das que se ocultam é, na realidade, muito superior ao que de princípio supomos. Este procedimento foi chamado por Mário Jorge de Carvalho fenómeno da sistemática *Elisão das Possibilidades Alternativas*<sup>1</sup>.

Posso reconhecer facilmente que a não admissão de todas as possibilidades alternativas a tomar em conta sobre um assunto determinado me induz, seguramente, em erro, no entanto, este procedimento que actua como um mecanismo de simplificação – de todas as possibilidades a considerar elegem-se intuitivamente algumas cuja possibilidade de apreciação se considera averiguável – parece estar estreitamente relacionado com a sobrevivência.

Carvalho realiza uma fenomenologia da finitude do humano em que distingue quatro modalidades, a saber, Finitude de Incompletude, Finitude de Erro, Finitude Modal e Finitude de Compreensão, analisando também um conjunto vastíssimo de fenómenos que a ocultam. Não se pretende aqui sumariar esta sua tão vasta investigação que exige uma demora adequada e cujas sínteses dificilmente não se transformarão em episódios grotescos, desvirtuados e que nada possuem em comum com o original. No entanto, será difícil avaliar o alcance do que implica a decisão de empreender esforços no sentido da expansão da lucidez começando, tal como acontece nesta tese, por atender a um dos seus centros nevralgicos: a finitude que está sujeito o ponto de vista humano no acontecimento da apresentação das coisas<sup>2</sup>, sem acompanhar ao menos durante alguns momentos o percurso desta investigação.

<sup>1</sup> Cf. Carvalho, Mário Jorge, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, F.C.S.H., 1986, pontos 2.2.2.1. e 2.2.2.2.

<sup>2</sup> “A bem dizer, de toda a multiplicidade de factores que contribuem para a finitude a que estamos sujeitos *não se considera aqui propriamente mais do que um, e apenas um*: a finitude do *acesso* em que se está, da *apresentação* que se tem das coisas – i.e., a finitude do nosso *“ponto de vista”*.”

[...] Deste modo, mais do que uma *fenomenologia da finitude*, no sentido próprio e amplo da noção, aquilo que se procura empreender é qualquer coisa como uma *fenomenologia do escondimento* – uma averiguação em que está em causa estabelecer a natureza e amplitude daquilo que, dispondo nós de uma apresentação e compreensão das coisas, apesar disso se subtrai a ela, se mantém numa *recusa*, ou de algum modo faz *restrito*, torna *imperfeito* o acesso, a apresentação de que se dispõe.”  
Idem, *Nota Prévia*, pp. I, II.

A colocação de problemas que proporcionou a entrada em problematidade ontológica não mais deixou de se acentuar desaguando numa experiência de *esmagamento do ponto de vista*. Foi com intenção de não sucumbir a esse esmagamento que a minha investigação se pôs em marcha, é dessa tentativa de se salvar do esmagamento que a investigação parte, numa urgência de sobreviver de quem estas páginas ler tem de fazer fé, por me ser impossível restituir aqui os passos que me levaram a esse estado de coisas. Contudo, e tal como na experiência da contemplação do belo, tal como foi descrito por Kant, o juízo estético proferido contém uma pretensão de universalidade, atrever-me-ia a dizer que a leitura atenta da tese referida levaria qualquer outro ser humano a experimentar os riscos de aniquilação por esmagamento do seu ponto de vista.

Um ponto de vista esmagado, evidentemente, não vive; sucumbiu a uma morte horrorosa, e este parece ser o único desfecho possível de quem pretenda fazer-se cargo da sua finitude.

Acompanhar realmente quer dizer, acompanhar reduplicando, de acordo com o conceito kierkegaardiano de *reduplicação*<sup>3</sup> que significa, “viver de acordo com aquilo que se compreende”. Opõe-se à designação *compreensão formal*<sup>4</sup> que significa um julgar que se acompanha por possuir um entendimento intelectualizado da realidade em questão, sem que a totalidade do indivíduo se veja implicada nesse esforço de compreensão.

Se se pretende sobre cada uma das acções a realizar no quotidiano actuar de uma forma livre de escondimento, e isso implicaria estar continuamente numa atitude de verificação de qual é exactamente a realidade que se acompanha e qual é exactamente a realidade que não se acompanha, acção extraordinariamente difícil de realizar devido à quantidade de fenómenos que ocultam o próprio escondimento em que se está<sup>5</sup>. O ser humano, se pretende ter em conta, acompanhar de uma forma “reduplicada” a sua finitude condena-se a si mesmo à morte. Assim, parece que se estabelece uma disjunção exclusiva: ou por amor à verdade cometemos suicídio, ou abdicamos da verdade voltando-lhe definitivamente as costas.

No *Fedon* encontramos um exemplo paradigmático de como vida e pensamento, por pensamento entende-se aqui toda a actividade intelectual exercida no sentido de encontrar a verdade, mutuamente se agredem: Sócrates propunha aos homens um caminho de salvação que era simultaneamente uma preparação para a morte. Filósofo era aquele que estava maduro para morrer<sup>6</sup> desaguando nesta confusão entre vida e morte que a cultura cristã herdou, segundo a qual a morte é a verdadeira vida.

De acordo com a tese platónica sensível vs. inteligível, a filosofia haveria cumprido o seu destino quando alcançasse a verdade no mundo inteligível e eterno. A expansão da lucidez obrigava a uma transmutação que torna impossível a vida nas suas condições de existências concretas e particulares, como bem deixa perceber a Alegoria da Caverna de Platão: A contemplação do inteligível, absoluto, não permite que os olhos voltem a

<sup>3</sup> “[...] exister dans ce que l’on comprend, c’est pratiquer la reduplicación.” Kierkegaard, S., *École du Christianisme*: O. C. XVII 123.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>5</sup> Enunciam-se, a título de exemplo, alguns dos fenómenos que M. J. Carvalho encontra ao longo da sua investigação sobre a finitude: Esbatimento dos Limites da Apresentação; Representação Espúrea ou Inautêntica de Totalidades; Tese Espontânea de Homogeneidade ou Princípio de Arlequim; Tese Natural de Releição de Importância. Cf. M.J. Carvalho, *Op. Cit.*

<sup>6</sup> Cf. Platão, *Fedon*, 81 a.

reconhecer antigos objectos. Alcançar o mundo inteligível não é um acrescento, um aumento de conhecimento, pelo contrário, produz-se uma ruptura entre os dois mundos e o sujeito que eventualmente consiga atingir o mundo verdadeiro, conseguiu-o, apesar do largo esforço decorrido, num instante que nada tem que ver com os anteriores passos dados, conseguiu-o de um salto que obrigou à sua própria transformação –já não é o mesmo– e se volta ao seu antigo mundo volta inapto, incapaz de viver nele como até então.

Este esforço do filósofo metaforizado por Platão através da ascensão árdua desde o interior da caverna é entendido por Zambrano como uma atitude violenta de ascetismo, de não aceitação, de renúncia àquilo que se lhe oferecia gratuitamente em prol de um algo que significaria um conhecimento mais adequado. Esta renúncia concretiza-se segundo Zambrano, no desprezo pelo conhecimento inspirado separando-se assim os caminhos da filosofia e da poesia:

“[...] otra raíz de donde nace la filosofía: se trata del pasaje del libro VII de *La República*, en que Platón presenta el “mito de la caverna”. La fuerza que origina la filosofía allí es la violencia. 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 estático ante las cosas y el violentarse en seguida para libertarse 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 quien 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. ¿Qué fuerza es esa que la desgarrar? ¿Por qué la violencia, la prisa, el ímpetu de desprendimiento?”

Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí empieza ya el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido.”<sup>7</sup>

Apesar da sua origem comum, a admiração, os caminhos do filósofo e do poeta separam-se permanecendo o poeta ligado às coisas, às realidades que se lhe apresentam, disfrutando da contemplação das mesmas, enquanto o filósofo prefere renunciar a tudo isso, o que supõe, para Zambrano, um esforço violento, o sacrificar a contemplação da pluralidade das coisas a que se tem acesso, (mas que continuamente se perdem num devir de nascimento e morte, numa contínua substituição), em busca de unidade e de permanência.

O caminho da ascensão na Caverna é doloroso. A cada espaço em que se verifica um aumento da luminosidade os olhos sofrem pela ofuscação, e, quando finalmente se habituam, é necessário prosseguir; a “verdade” é trabalhosa. Segundo Zambrano o acetismo é o instrumento por excelência da filosofia transformando o espanto primordial em interrogação incessante:

<sup>7</sup> Zambrano, M., *Filosofia y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p.16.

“El ascetismo había sido descubierto como instrumento de este género de saber ambicioso. La vida, las cosas, serían exprimidas de una manera implacable; casi cruel. El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida.”<sup>8</sup>

Para Zambrano a inquisição do intelecto implica o martírio da vida e tal facto deve-se, em grande parte, ao estabelecimento do entendimento como órgão adequado à procura da verdade<sup>9</sup>, facto em virtude do qual ficam simultaneamente estabelecidas a forma, as características, quicá até o conteúdo que a verdade poderia admitir, uma vez que apenas aquilo que é captável por esse órgão se considera digno de tratamento cognoscitivo; tudo o resto será rejeitado, menosprezado.

As notas principais do entendimento para Zambrano são a *impassibilidade* e a *independência*<sup>10</sup>. Ser impassível significa não ser susceptível de padecer, ser insensível à dor ou à alegria, ou, pelo menos, não ser perturbado por estas, permanecer indiferente, não as tomar em consideração; dito de outro modo, ser impassível consiste em não sentir ou em actuar como se não se sentisse. Por consequência, se o órgão que permite o alcance da verdade tem como característica principal, segundo Zambrano, a ausência de sentimento, ou, se sente, a capacidade de indiferença e de independência face a este sentir, no sentir, justamente, se encontra a falsidade ou para ela se caminha a passos largos. No entanto, como veremos, percebe-se que *impassibilidade* e *independência* são características que a vida tem alguma dificuldade em assumir.

“Si tal participación (de las entrañas unas con otras) no sucediese, el corazón podría tener una vida independiente y solitaria, como la llega a tener el pensamiento. Pero la primera diferencia que salta respecto a él, es ésta de no poderse desligar, de no andar suelto, con vida independiente. Y llevar siempre adheridas las entrañas. Lo que es estar y permanecer siempre y en todo momento vivo, pues vida es esta incapacidad de desligarse un órgano de otro, un elemento de otro; esta imposibilidad de disociación que es tan arriesgada, porque al no existir separación, cuando adviene es fatalmente la muerte. Incapacidad de liberación, de vivir independiente y solitario que es la forma de libertad del pensamiento, que logra así su superioridad, pero sin heroísmo, porque nunca arriesga, ni padece, porque al liberarse de la vida nada tiene que liberarse de la muerte.”<sup>11</sup>

María Zambrano encontra como nota definitiva de vida a incapacidade de se desligar, de se separar uma entranha de outra, um órgão de outro, um elemento, qualquer que ele seja, de outro. Desta forma, Zambrano só concebe a vida como uma existência partilhada com um outro com o qual se vive uma dependência recíproca. Fazemos normalmente equivaler um estado de dependência a uma situação de debilidade na qual se deseja permanecer o menor tempo possível, é um estado próprio de circunstâncias

<sup>8</sup> Ibid, p.17.

<sup>9</sup> “Impassibilidad, independiente, han sido las notas del entendimiento en la Filosofía que lo descubrió en su plenitud. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.p.56.

<sup>10</sup> Cf. Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

desfavorecidas como a doença ou a invalidez. No entanto, em Zambrano vida e dependência entretecem-se sem esta conotação enfermiça, pelo contrário, quando se está mais são está-se mais vivo, quando se está mais vivo está-se, de uma forma iniludível ligado, dependente.

Tal como o amor que não se concebe sem a pessoa amada e sem uma extraordinária falta, uma sensação de incompletude se esse objecto do amor não está, que coloca aquele que ama na mais absoluta precaridade, mas uma precaridade e uma debilidade que se escolhe, não uma debilidade na qual se é apanhado ou se cai. Para Zambrano o amor só é concebível como escravidão<sup>12</sup>, escravidão a esse sentimento que paradoxalmente é símbolo da liberdade e da vida plena. Libertar-se do amor e da escravidão a que este obriga é renunciar a viver plenamente. Também o pensamento ao libertar-se da vida, ao optar pela independência face aos sentimentos renuncia a tomar em consideração o humano em todos e cada um dos seus aspectos.

Uma forma de vida independente e solitária proporcionaria ao pensamento a objectividade pois ao não padecer nem de dores nem de alegrias poderia, assim, atender simplesmente ao que *há* e levar a cabo a importante tarefa ontológica de interrogar-se sobre o ser das coisas. Mas esta confiança nas qualidades do pensamento dá por adquirido que aquilo que *há* possui uma natureza que é captável à margem do sentimento, quer dizer, o que *há* é de natureza insensível; por conseguinte, dá-se por suposto que o modo impassível será aquele que melhor dá conta da realidade uma vez que a sua impassibilidade lhe permite uma independência, um não estar afectado por coisas que turvariam a percepção do real.

Esta interpretação zambraniana da Alegoria da Caverna bem como a extrapolação que dela faz para a actividade filosófica considerando-a como actividade impassível desde sempre, são da sua total responsabilidade. Se atendermos ao que diz Platão no *Simpósio*, encontramos como método fecundo da filosofia a contemplação da beleza, aliás, uma contemplação que estimula a vivacidade dos órgãos dos sentidos ao começar por prestar atenção, num primeiro momento, a algo tão múltiplo e perecedouro como os corpos belos, aprendendo primeiro a amar só um corpo, no estádio seguinte, ao reconhecer a beleza como una e idêntica nos vários corpos deverá desprezar o amor exclusivista, seguidamente aprenderá a contemplar a beleza das almas e, por fim, num último estádio, terá uma visão lata da beleza que não se prenderá por um só objecto, voltar-se-á então para o *oceano da beleza*<sup>13</sup>:

“Desde agora voltado para o oceano da beleza, contemplando os seus múltiplos aspectos criará, sem cansaço, belos e magníficos discursos, os pensamentos nascerão abundantemente do seu amor e da sua filosofia, até que, finalmente, o seu espírito, fortificado e engrandecido, se apercebe de uma sabedoria única, a da beleza, [...]”<sup>14</sup>

Se é verdade que para Platão, em diálogos como o *Fédon* os órgãos dos sentidos aparecem como propiciadores da desgraça do humano pois fazem-no pender para o que

<sup>12</sup> “Bajo esa luz, la vida humana descubrirá el espacio infinito de una libertad real, la libertad que el amor otorga a sus esclavos.” Zambrano, M., *El Hombre y lo Divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p.256.

<sup>13</sup> Cf. Platão, *Simpósio*, 210 a d.

<sup>14</sup> Platão, *Simpósio*, Guimarães Editores, Lisboa, 1986, p.91, 210 d e.

é contrário à sua verdadeira natureza, se é certo que se refere ao corpo como uma prisão da alma que a acorrenta e impede de viver de acordo com a sua natureza<sup>15</sup>, ao ponto de o homem dever por todos os meios libertar-se dele, e tal só sucede com a morte, facto em virtude da qual a filosofia é uma preparação para a morte, noutros lugares como no *Simpósio* o corpo aparece plenamente integrado no empreendimento do conhecimento, que vem a ser, afinal uma actividade erótica. O desejo de conhecimento que impulsiona a procura do saber só se entende por analogia com o erotismo dos sentidos, e de tal forma assim é, que o método de conhecimento acima descrito inclui nos seus dois primeiros estádios a plena vivência da beleza na sua acepção mais carnal possível, a da actividade sexual, mesmo que se pretenda mais tarde libertar-se desta dando lugar a uma forma de conhecimento superior. Não existe neste diálogo qualquer vestígio de puritanismo ou de ascetismo, pelo contrário, num ambiente descontraído, animados pelo vinho (simpósio significa em grego beber até ao ponto em que o discurso se solta), homens amigos conversam desinibidamente sobre eros.

Não me parece então lícito generalizar que para Platão em todos os casos, em todos os momentos do seu percurso filosófico, a actividade da filosofia se caracterize por um ascetismo, como parece querer dizer Zambrano. Por outro lado, não é líquido que desde sempre, e novamente em todos os casos, a filosofia se traduza por uma actividade do pensamento com a completa exclusão do sentir; (Pascal, Scheler, são alguns exemplos de vozes para quem o sentir importa).

De acordo com a concepção zambranianiana que temos vindo a referir parecem constituir-se então dois campos de acção antagónicos: Temos, por um lado, o âmbito do pensamento e de toda a actividade intelectual que se expande através de um processo de absolutização, rejeitando aquilo que não pode ser universalizável, pois, a verdade só pode ser como tal considerada se assenta sobre o pilar da universalidade e esta só se atribui ao que é permanente e imutável. Por outro, encontramos a vida, quase como um mal necessário, um espaço aberto ao sentir que acrescenta uma carga de confusão e contingência, um horizonte que parece condenado à irracionalidade devido à sua natureza mutante<sup>16</sup>, uma zona de sombra onde não se conseguem encontrar a *clareza* e *distinção* tão necessárias à constituição de uma evidência. O método utilizado para a perseguição da verdade parece excluir, à partida, qualquer ingrediente vital e, desta forma, o divórcio herdado entre a verdade filosófica e a vida converte-se num abismo cada vez mais intransponível.

Se a verdade não habita a vida, então, será que vivemos realmente? Ou será que aquilo a que chamamos vida, em rigor, não o é? Esta desconfiança habitou o homem desde sempre, por isso Platão afirmava que o homem vivia num sonho sem dar-se conta de que dormia<sup>17</sup>; por seu lado, Descartes analisou também o problema da impossibilidade

<sup>15</sup> “Na verdade, cada sentimento de prazer ou dor é como pregos que fixassem a alma ao corpo; e assim a agramam a ele, a enleiam na substância corporal, por tal forma que tudo aquilo que o corpo lhe disser ela toma por verdadeiro.”, Platão, *Fedon*, 83 d c.

<sup>16</sup> É certo que existem graus de permanência e de mutabilidade na realidade quotidiana, se assim não fosse não nos seria sequer possível falar no dia a dia. No entanto estes graus de permanência experienciáveis no quotidiano são inapreciáveis quando comparados com a eternidade, facto em virtude do qual não podem ser considerados quando se pretende chegar ao apuramento da *verdade*, sendo que esta possui como notas a universalidade e a imutabilidade.

<sup>17</sup> Platão, *República*, 476 c d.

de distinguir a vigília do sonho<sup>18</sup>. Aquilo que caracteriza o sonho é a circunstância de julgar que se está em presença das coisas quando, de facto, não se está. É uma forma de detenção de algo mas de tal modo que isso que se detém não corresponde ao que se julga ter. O problema reside em que o critério que confere a uma percepção o valor de real é o facto de o sujeito a sentir como independente de si, como não causada por si, como algo que está fora de si. A este sujeito a “realidade” impõe-se-lhe, está ante si quer queira ou não. Mas a análise do binómio sonho/vigília, veio demonstrar que este julgar a realidade como em vigília também sucede em sonhos, nos quais somos como que arrastados sem poder decidir o que acontece. No momento em que sonha, esse que sonha crê, na maioria das vezes, viver em realidade.

O filósofo é aquele que desconfia que toda a experiência da realidade que possui pode ser um sonho e não confunde a apresentação das coisas com as coisas elas próprias. A partir desta desconfiança constitui-se uma tensão para a ultrapassagem do mundo onírico. A “realidade”, o mundo de que se dispõe, fica completamente destituído de sentido, perde-se o pé, pois o simples facto de que se constitua uma tensão, não inclui em si mesmo a garantia da sua superação. A filosofia consiste assim numa perda daquilo que se tem, ou do que se julgava ter, sem nada para pôr no seu lugar. É a destituição do mundo, sem mais.

Para fazer face a este problema e porque é necessário continuar a manter-se em vida enquanto se filosofa, porque é no mundo que se respira e se come e se bebe, apesar de este ter sido posto entre parêntesis, suspenso, há que auxiliar-se com alguns artificios; Descartes, por exemplo, decretou uma moral provisória<sup>19</sup>.

Mas é difícil habitar um mundo destituído, e constitui um trabalho hercúleo permanecer permanentemente em tensão para sair de onde se está, sem ter para onde ir. Ante a falta de suporte, pouco a pouco, a própria tensão vai adormecendo e restabelece-se o ponto de vista habitual que toma a aparência das coisas por realidades e que se esquece que pode estar a viver ferido de erro e de ocultação. Esta rendição do esforço percebe-se se tomarmos de novo em consideração a Alegoria da Caverna: cansado com a subida íngreme e novamente ofuscado pelo aumento de luminosidade, o prisioneiro tem a tentação de voltar ao estádio anterior, onde os seus olhos já se tinham habituado à quantidade de luz e podia assim viver comodamente<sup>20</sup>. É muito difícil desprender-se

<sup>18</sup> Cf. Descartes, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, (1ª meditação).

<sup>19</sup> Cf. Descartes, *Discurso do Método*.

<sup>20</sup> “E o fenómeno da *μαρμαρυγή*, da ofuscação, tal como na alegoria se acha apresentado, traduz precisamente a natureza da perspectiva que assim é aberta.

Trata-se, antes do mais, de um não-conseguir-ver que radica no facto de aquilo que se trata de ver *ultrapassar* a capacidade do olhar, ser algo que excede essa capacidade, que *esmag*a, se assim se pode dizer, as suas possibilidades de acompanhamento. [...]

Tal como acontece relativamente àquilo que provoca ofuscação, quando o ponto de vista se volta para os horizontes de escondimento correspondentes à sua incompletude, a direcção do olhar para esses domínios, fitando-os de frente, é uma direcção *difícil de sustentar, de aguentar* – em que o nosso ponto de vista “perde o pé”, se desorienta.

E por outro lado, em consonância também com o que se descreve na situação da caverna, por um peculiar condicionamento do nosso ponto de vista, essas novas perspectivas, mesmo quando se impõem numa evidência, mesmo quando percebe que a realidade a que se reportam é tão real quanto a que tenho efectivamente apresentada, tendem, a pesar disso, a não ter o mesmo grau de impacto que aquilo que naturalmente me está dado. De tal modo que até quando claramente compreendo e homologo que as coisas são assim, como nessas perspectivas se aponta, isso não invade, tende a não invadir o meu campo numa incontornável imposição de si, num *prendimento* ao facto que manifesta. Notícia, que é, *do remoto*, a percepção dos horizontes não tidos tende a conservar-se, não obstante a sua evidência, ela própria algo de remoto, que não move, não “faz frente” ao nosso ponto de vista.

Ora, constituindo desta forma algo a que o ponto de vista não consegue chegar, ou seja, mantendo-se inacessíveis, e, por outro lado, tendendo a indicar-se com um menor grau de impacto que aquele com que se dão as coisas efectivamente

do que já se tem como dado, aquilo que no dizer de Zambrano “oferece a sua presença”, para partir para um caminho inóspito, em busca de um ideal de unidade e permanência que não se tem qualquer garantia de chegar a encontrar. Mas para Zambrano a dificuldade não advem somente do peso do hábito e da comodidade frente à dureza do caminho a percorrer, advem de uma questão mais profunda e principal: a violência a que essa atitude obriga. Aqueles cuja admiração primeira falou mais fundo são incapazes de lhe voltar as costas.

“Con esto solamente sin señalar por el momento cuál sea el origen y significación de la violencia, ya es suficiente para que ciertos seres de aquéllos que quedarán prendidos en la admiración originaria, en el primitivo *zauumasein* no se resignen ante el nuevo giro, no acepten el camino de la violencia. Algunos de los que sintieron su vida suspendida, su vista enredada en la hoja o en el agua, no pudieron pasar al segundo momento en que la violencia interior hace cerrar los ojos buscando otra oja y otra agua más verdaderas. No, no todos fueron por el camino de la verdad trabajosa y quedaron aferrados a lo presente e inmediato, a lo que regala su presencia y dona su figura, a lo que tiembla de tan cercano; ellos no sintieron violencia alguna o quizá no sintieron esa forma de violencia, no se lanzaron a buscar el transunto ideal, ni se dispusieron a subir con esfuerzo el camino que lleva del simple encuentro con lo inmediato hasta aquello permanente, idéntico, Idea. Fieles a las cosas, fieles a su primera admiración extática, no se decidieron jamás a desgarrarla;”<sup>21</sup>

Para Zambrano não são só os fracos de espírito que são incapazes de voltar as costas às aparências, como parece ser entendido pelos demais filósofos. É devido a uma extraordinária finura da sua capacidade de contemplação que esse que das aparências se prende no acto primordial do espanto lhes permanece fiel. E este homem cuja sensibilidade alcança tão agudo grau é o poeta. Zambrano devolve ao poeta o respeito que desde cedo lhe roubam, acusado de dizer falsidades ou de não se lhe poder atribuir responsabilidades pelo que diz, devido à sua natureza inspirada. Para Zambrano, o poeta

---

apresentadas, os horizontes que a averiguação da incompletude faz emergir do apagamento em que normalmente se acham tendem a parecer de facto *menos reais* do que a esfera de realidade em que de ordinário me movo e que sempre está aí disponível para mim.

Finalmente, dado esse estatuto de realidade “menos real” com que assim inexplicitamente tendem a apresentar-se, e dada, por outro lado, a própria dificuldade que há em aguentar o olhar focado neles (a quase insustentabilidade do fitá-los, o incómodo que provoca estar voltado para eles), os horizontes que estão numa posição *οπισθεν* relativamente à orientação normal do nosso olhar e ao campo de realidade que lhe corresponde são horizontes a que, tal como o *οπισθεν* da alegoria, mesmo uma vez vislumbrados, *se vende de novo a voltar as costas*: há uma forte propensão para deixar, para abandonar essa novas perspectivas, esse novos horizontes só tidos no modo da *μυριαρρηγη* e para se fechar de novo o ponto de vista no *território natural* – numa assunção de que *isso* é que é *real* e num esquecimento de tudo o que se situa para lá dele.

Sendo que, tal como no caso dos prisioneiros, essa tendência para o encerramento e reencerramento no território, essa tendência para o apagamento e reapagamento da realidade exterior a ele e para a respectiva destituição como algo menos real, com um estatuto de realidade “diminuído”, não corresponde a mais do que a um condicionamento da própria situação, que desvia o nosso olhar da percepção da sua incompletude.” Carvalho, M. J., Op. Cit. pp. 752-754.

Também para Descartes se coloca o problema da manutenção do ponto de vista numa situação de esforço de expansão da lucidez, a par da tentação de voltar aos territórios onde se sente cómodo: “Como um cativo que frui em sonhos uma liberdade imaginária, quando mais tarde começa a desconfiar que dormia teme que o acordem e conspira negligentemente com estas agradáveis ilusões, espontaneamente recaio nas opiniões antigas e recioo acordar. Temo que a vigília laboriosa que sucede à placidez do sono não seja consumida, depois, no meio de uma certa luz, mas entre as trevas inextricáveis das dificuldades já discutidas.” Descartes, R., *Meditações sobre a filosofia primeira*, Livraria Almedina, Coimbra, 1988, p.115

<sup>21</sup> Zambrano, M, *Filosofia y Poesía*, Ed. Cit. pp. 16,17.



é aquele ser que não conhece a palavra rejeição, não despreza nada, tudo acolhe o seu olhar admirativo. E se alcançar uma realidade mais verdadeira implica prescindir das aparências, o poeta não pode fazê-lo porque não pode sacrificar nada, não pode escolher atender a umas coisas e a outras não... se o filósofo encontra a unidade, então que seja uma unidade onde se encontrem também todas e cada uma das aparências de que o poeta se prende e que continuamente lhe fogem ao perecer pelo implacável discurrir do tempo. O poeta chora todas e cada uma dessas perdas.

“¿Es que acaso al poeta no le importa la unidad? ¿es que se queda apegado vagabundeante –inmoralmente- a la multiplicidad aparente, por desgana y pereza, por falta de ímpetu ascético para perseguir esa amada del filósofo: la unidad? [...] El filósofo quiere lo uno por que lo quiere todo, hemos dicho. Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y sus matices; el poeta quiere una, cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna. Quiere un todo desde el cual se posea cada cosa, mas no entendiendo por cosa esa unidad hecha de sustracciones. La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, o la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser in admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás.”<sup>22</sup>

Há que salvaguardar em Zambrano a posição daquele que não envereda pelo caminho da violência filosófica não por debilidade ou cobardia, mas sim porque estabelece um vínculo com cada acontecimento de presença que não pode atraiçoar. Zambrano ocupa-se então do poeta, banido da cidade onde o filósofo é rei, averiguando, como se de uma segunda instância de um tribunal se tratasse, a legitimidade da sua actuação.

\*\*\*

Maria João Neves.  
Instituto Superior Dom Afonso III  
Convento Espírito Santo  
8100 Loulé. Portugal

<sup>22</sup> Ibid, pp. 19 e 22.