

Entre o “Abismo” e a “Oculta e Revelada Harmonia”, a Meditação da Via em José Marinho e Lao Tse

JORGE CROCE RIVERA*

RESUMO: Tomando em consideração as raras mas significativas menções a Lao Tse no pensamento especulativo de José Marinho, o ensaio procura mostrar as similares dificuldades teóricas e hermenêuticas que Tao e “insubstancial substante” colocam aos intérpretes.

PALAVRAS-CHAVE: José Marinho; Lao Tse; Insubstancial substante; Tao; Vazio.

I

Um aforismo, inédito, redigido por José Marinho em Janeiro de 1974, numa vulgar sebenta escolar, surge como uma invectiva que o pensador, quase a completar 70 anos, dirige a si próprio, nela revelando, através de proximidades e distanciamentos, a sua relação com o pensamento chinês:

“Se nasceste com Lau Tse, porque queres ser Confúcio? Se nasceste com Espinosa, porque corres o perigo de pretenderes a via de Leibniz ou de Hegel? Tu és o homem da verdade simples no princípio, no meio e no fim. A verdade do

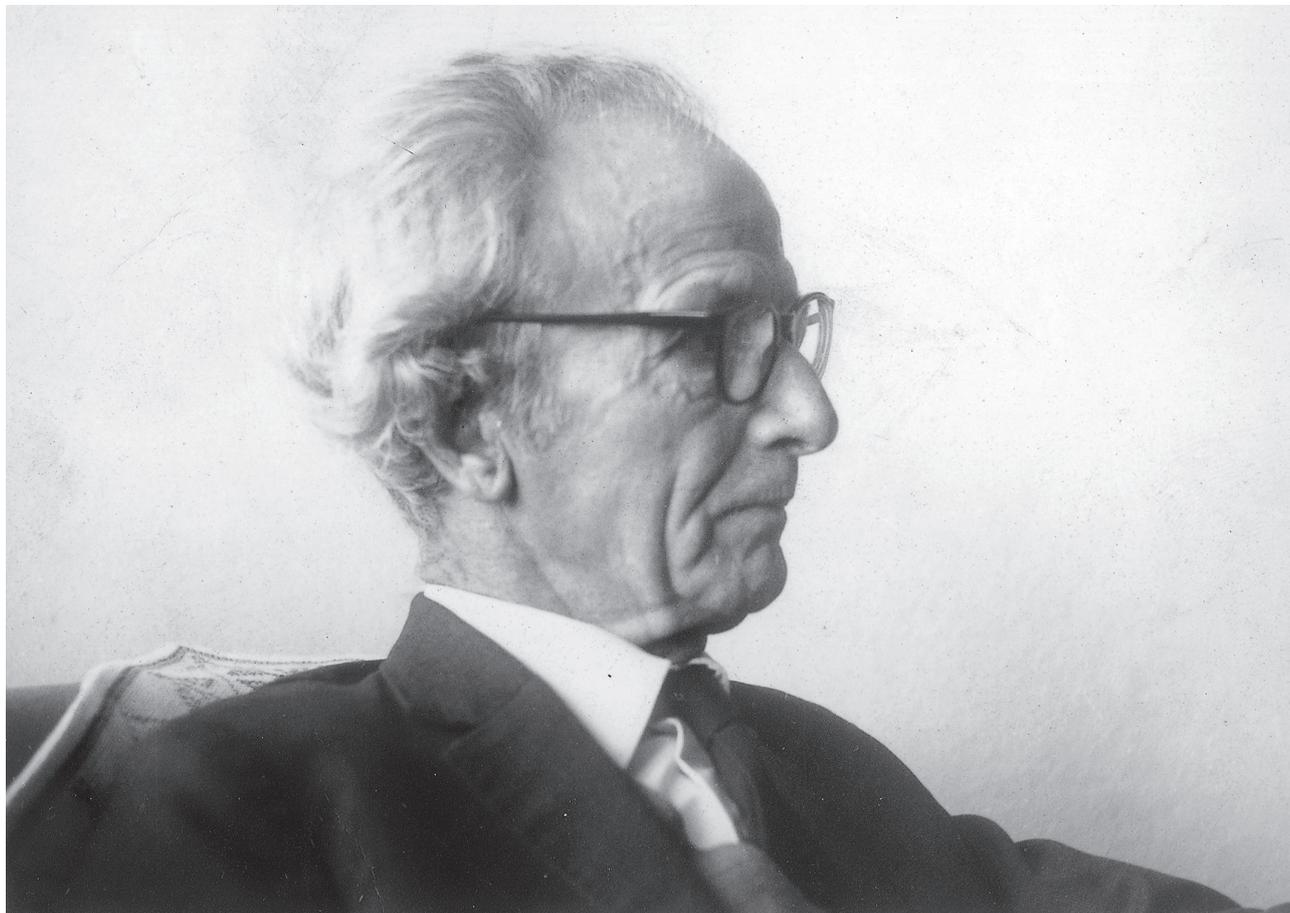
princípio e do fim a disseste como era possível. Se até ousas tantas vezes admitir que te foi possível exprimi-la como a raros foi dado!”¹

Cada trecho do aforismo requer especial atenção, contém uma significação que o intérprete deve decifrar. O tom auto-laudatório, raramente usado por Marinho – “A verdade do princípio e do fim...” expressa “como a raros foi dado” –, certamente se refere à *Teoria do Ser e da Verdade*, a obra de “ontologia pura do ser e do saber” que tinha publicado em 1961.² Que significam este “nascer com” e “querer ser”? Indicam um secreto discipulato e uma íntima tentação? Descubrem uma tensão intelectual que atravessa todo o seu pensamento? Como compreender, por outro, estas aproximações e distanciamentos cruzados? Que separa Lao Tse de Confúcio e o aproxima de Espinosa, que aproxima Confúcio de Leibniz e Hegel e o separa de Lao Tse e Espinosa? A alusão tão expressiva à sua proximidade de Lao Tse³ e Espinoza revela-se pois relevante para apreender o sentido do seu percurso meditativo e o alcance da *Teoria* para o próprio pensador.

*Jorge Croce Rivera é Professor na Universidade de Évora, onde lecciona nas áreas de Filosofia, Arquitectura Paisagista, Artes Visuais e Filosofia e História da Ciência. Organizou o espólio do filósofo José Marinho (1904-75), integrado na Biblioteca Nacional de Portugal, e é editor literário das “Obras de José Marinho” (Imprensa Nacional-Casa da Moeda), de que já foram publicados 11 volumes, estando previstos outros oito nos próximos anos.

Jorge Croce Rivera is a Professor at the University of Évora, where he teaches in the areas of Philosophy, Landscape Architecture, Visual Arts and History of Science. He has organised the personal archives of the philosopher José Marinho (1904-75), held by the National Library of Portugal, and he is the literary editor of “Obras de José Marinho” (Imprensa Nacional-Casa da Moeda); eleven volumes have already been published, and another seven will be in years ahead.

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS



José Marinho, circa 1969. Arquivo da família de José Marinho.

Todavia, tendo nós organizado o espólio literário de José Marinho na Biblioteca Nacional de Portugal e publicado, como editor literário, os seus escritos, verificamos que as referências a Lao Tse, ou a Confúcio, ou ao pensamento chinês, ainda que significativas, são, no vasto conjunto de textos escritos entre 1924 e 1975, escassas, sempre breves e ocorrem na sua quase totalidade após 1961. Ao invés, o diálogo com Espinosa esteve sempre suposto, desde 1921 até aos seus últimos escritos. Presente desde o encontro juvenil com Leonardo Coimbra, seu professor na Faculdade de Letras do Porto, no unitarismo de Espinosa encontrou o jovem filósofo argumentos para se contrapor ao Criacionismo de Leonardo Coimbra e prosseguir uma via autónoma de pensar.⁴ Sinal desse “co-nasci-

mento” foi a sua primeira obra filosófica, elaborada entre 1924 e 1932, *Aforismos Sobre O Que Mais Importa*,⁵ que esteve para ser publicada pela Imprensa da Universidade de Coimbra, se o jovem pensador, insatisfeito com o seu escrito, a não tivesse retirado de publicação.⁶

Posto isto, o aforismo de que partimos torna-se mais enigmático: que significado tem este “co-nascimento”, como nasceu Marinho com Lao Tse, se este tão tardamente entra no seu universo intelectual? O que possibilitou reconhecer tardiamente essa “conaturalidade”? Como interpretar esse “co-nascimento: uma homologia de pensamento, uma pertença a uma mesma família intelectual, ou, mais intensamente, uma vinculação espiritual?

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Enigmática também a razão dessa proximidade: sendo, com os seus afins, pensador do simples, “da verdade simples no princípio, no meio e no fim”, se à *Teoria* foi dado exprimir “a verdade do princípio e do fim como te era possível”, porque não foi dado exprimir a verdade do “meio”? Que significa e vale, para o pensamento de Marinho, esta “mediação” do simples?

Ou, no polo oposto deste jogo de identificações, o “querer ser” Confúcio, o “pretender a via” de Leibniz e Hegel, significam uma disposição íntima a que se resiste, uma afinidade “perigosa” que faz perder a autenticidade de si mesmo? E o que se assemelha nos três pensadores? Um particular sentido de mediação, não a simplicidade de Lao Tse e Espinosa, mas um modo mais explanativo, complexo, indirecto de dizer a verdade?

Para avançarmos nestas interrogações, é necessário considerar um breve texto destinado à “Auto-biografia Espiritual”, redigido em meados de 1960, quando Marinho projectou publicar a obra juvenil *Aforismos Sobre O Que Mais Importa*, e concebeu, como posfácio, essa “Autobiografia” de que se recuperaram algumas páginas. O trecho permite perceber o delineamento do pensamento de Marinho nesta fase do seu pensamento, a necessidade de pensar ontologicamente a pluralidade, de conceber articuladamente o divino, o cósmico e o humano.

Marinho evoca a intensidade da sua relação juvenil com o pensamento de Espinosa, a expectativa de uma integração no divino “ainda nesta vida”, mas para dele se afastar na maturidade, por se lhe ter reconhecido proximidade excessiva do humano e o divino; tomando consciência das formas “impostas” pela tradição filosófica e religiosa – o pensador não separa as posições metafísicas das religiosas –, ele afasta-se das tradições “próximas”, cristianismo, judaísmo, islamismo, para valorizar, não já apenas o sentido do unívoco, mas também o valor da pluralidade e da diversidade, no que se sente afim dos orientais, esses sim, próximos da “tradição remota”:

“Durante alguns anos supus eu ter encontrado a verdade num unitarismo muito próximo do de Espinosa: era um Deus muito próximo do homem, ou melhor um homem muito próximo de Deus, uma analogia que velava a identidade funda. Desde já me sentia e prestes me saberia desde o que se chama esta vida, integrado em Deus, uno com êle e, comigo nele, tudo.

Aumentaram-se os trabalhos desde que vi que a fatalidade do longo ciclo de cultura e de civilização a que pertencemos é ter aproximado muito Deus e homem e ter simplificado as coisas. Assim eu dava uma forma que se me afigurava autêntica mas que me era sugerida ou imposta pela tradição filosófica e religiosa.

Agora aparece-me sob a tradição próxima (judaica, cristã, islâmica, etc.) a tradição remota. Dessa estão mais perto os hindus e orientais.

Sem abandonar o sentido unitário filosoficamente primordial e inabalável, aumentou até um grau inesperado o sentido da imensa pluralidade e diversidade.

A pluralidade do mundo visível e sensível é sinal do mundo invisível, a variedade dos homens da variedade dos seres, os diferentes géneros e espécies viventes miragens e símbolos das ordens espirituais. Os anjos, que nos meus Aforismos estavam apenas admitidos começaram a povoar o meu universo. E aparece-me que um abismo de luz e outro de penumbra rodeia o nosso pálido e enublado universo.

Assim se aumentaram os meus trabalhos. Assim se aumentaram num grau que jamais esperava. Aparece-me, com efeito, cada vez mais que tudo quanto modernamente se chama dualismo, agnosticismo, ateísmo está prefigurado nas próprias religiões e metafísicas que em vão querem fazer subir de novo o homem à contemplação da verdade obliterada.

Mas a mesma lei inevitável que na planta faz surgir a semente e da semente tira de novo a planta,

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

faz descer a escada do ser até ao mais baixo. O homem não é mais que o anjo caminhando para o mais baixo degrau de ser. Como o anjo é Deus a meio da descida. Quando tiver sido alcançado o fundo esvaziado de todos os alcatruzes encher-se-ão das novas e sempre as mesmas águas. Pois todo ser é Deus e não há senão Deus. E o segredo supremo – já visto – é que Deus, sendo, se refaz no entanto, desde o mínimo ao máximo, desde a parte ao Todo.”⁷

Nesta síntese brevíssima de uma complexa concepção ontológica, o universo surge em posição *mediana* entre um abismo de luz e uma zona de penumbra, e o pensador pode desvelar o seu “supremo segredo”: Deus como o “único ser” que se faz e refaz incessantemente na multiplicidade de seres. O trecho tem o interesse de dar o delineamento da concepção metafísica que acedeu na posterioridade da *Teoria*, pois, apesar de semelhanças do que ali é exposto, esta visão não coincide completamente com a que se deixa reconhecer na *Teoria*, sobretudo, no valor dado “agora”, à pluralidade e diversidade dos seres, na visão de um ciclo de ascensões e declinações dos modos de ser.

Num sentido, este trecho esclarece e amplifica o aforismo inicial, noutra perturba a dicotomia ali posta: também aqui Marinho estabelece um jogo de aproximações e distanciamentos, mas de um modo mais genérico e complexo. Espinosa surge como o pensador que o acompanhou desde a juventude, mas de que se afasta na maturidade, não porque tenha perdido o sentido unitário, que o não abandonou, mas porque os seus trabalhos de pensamento surgiram do seu confronto com a “simplificação” a que o destino do pensamento ocidental conduziu; o pensador interpreta o seu percurso como uma distância dos esquemas de pensamento ainda enraizados nas tradições próximas, e no reconhecimento, “agora”, de uma aproximação de “hindus e orientais” (chineses?). Pensaria aqui Marinho nas noções de *dharma* e *karma*,



José Marinho, 1926; Fot. Moderna-J.Monteiro; fotografia com dedicatória, assinatura e data autógrafas do fotografado no verso: "Podes ter saudades mas não podes sofrer, sabes? José Carlos, 14-11-26". Arquivo da família de José Marinho.

há nesta referência às águas que enchem vasos uma subtil referência ao *Tao*?

Sobrepondo os dois textos, é a própria posterioridade da *Teoria* que se torna problemática, enigmática à interrogação. Essa alteração íntima, que o sensibiliza à pluralidade e à diversidade, estaria latente na *Teoria* ou emerge de um novo princípio? Houve, neste período entre a conclusão da *Teoria*, em 1960, e o seu falecimento, em 1975, diversos momentos especulativos que importariam à hermenêutica reconhecer?

Que importância teve Lao Tse neste processo de aprofundamento interior? Que relevância tiveram a busca do simples não simplificado e o sentido da mediação? Se no “agora” da posterioridade da *Teoria*, todo o universo surge situado entre a luz abissal e a penumbra, ocorrendo nele as ascensões e descensões ontológicas, simboliza ele esse momento médio da “verdade simples” que no aforismo fica em suspenso? Façamos um resumo do presente ensaio: não evitando a dificuldade das questões que os textos

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

colocam, o nosso estudo pretende estabelecer alguns elementos reflexivos que permitam a interpretação da íntima injunção como exemplo da repetida transmutação por que passou o pensamento de Marinho, atentando ao significado e valor da proximidade original com Lao Tse para o percurso meditativo do pensador, propondo um seu enquadramento no pensamento complexo de José Marinho, cuja hermenêutica se mostra tarefa difícil e sempre incompleta.

Posto este intróito como um primeiro momento de reflexão hermenêutica, comporta o nosso estudo outros quatro momentos: no estádio seguinte, procuraremos reconhecer na obra fundamental de José Marinho, a *Teoria do Ser e da Verdade*, os aspectos que se podem reconhecer próximos do Taoísmo, ainda que a obra, que assume um radical aprofundamento da tradição ontológica ocidental e do pensamento moderno não faça quaisquer referências ao pensamento chinês.

Num terceiro momento, atentaremos às referências ao “saber oriental” que se encontram em textos publicados e inéditos, desde 1961 até ao seu falecimento em 1975; é o “saber oriental”, o “saber dos orientais”, o suposto desatendido da emergência do pensamento ocidental, mas também, o horizonte que permite a avaliação do seu destino, em particular, a incompreensão pelos ocidentais da Natureza.

É neste âmbito, em que surgem as escassas mas significativas referências a Lao Tse, a par dos indícios do distanciamento de Espinosa, que Marinho se propôs pensar, provavelmente a partir de 1969, uma “ontocosmologia”, como um momento de um “sistema”, genericamente denominado “Da Assunção do Nada para a Liberdade Divina”, que seria exposto em textos relativamente breves e, sobretudo, em aforismos. Em alguns dos textos destinados a essa ontocosmologia é possível reconhecer algumas noções próximas das de Lao Tse, como a de Natureza profunda, de vazio e o sentido de uma harmonia autêntica.

Conduz esta sucinta aproximação à ontocosmologia ao último momento do estudo, no qual se pre-

tende pensar a expressão derradeira do pensamento de Marinho, condensada na noção de “progressão infinda”, em que, veremos, se parece apontar o ritmo mesmo da vida do pensamento e na qual se integra subtilmente a presença grave de Lao Tse.

A natureza densa dos textos de José Marinho põe ao intérprete e ao leitor inexcusáveis dificuldades; no caso da *Teoria*, as passagens só se compreendem no contexto preciso da obra e, no dos aforismos, importa atender à sequência em que foram redigidos; além disso, muitos dos textos a que recorreremos neste ensaio foram transcritos dos manuscritos que integram o espólio de José Marinho, existente na Biblioteca Nacional de Portugal⁸ e destinam-se a serem publicados nos próximos volumes das “Obras de José Marinho”. Tal complexa situação obrigou-nos a um modo de exposição sui generis, que procurou introduzir o leitor, sempre que possível, a uma directa hermenêutica dos textos, em vez de adiantar uma perífrase e nocionalização que os desfigurasse. Assinalámos em alguns textos a negrito as passagens que mais interessavam ao nosso propósito interpretativo.

II

Redigida entre 1943 e 1960, a *Teoria do Ser e da Verdade* não se apresenta como um tratado, uma exposição analítica de temas já consagrados na tradição, mas dispõe, de modo original, ainda que marginal na filosofia contemporânea, a apresentação de um pensamento meditativo que se coloca no limite do que é possível pensar. Ela apresenta os estádios de uma “viagem inusitada”, que prossegue por “ínvios caminhos”, num percurso sem referências extrínsecas ao pensar, mas que lhe fez descobrir, como indica o texto introdutório, uma “via” aberta a todos os homens: “o autor crê ter ficado simultaneamente autónomo e fiel a uma via remotíssima de pensamento.

Essa via, ao mesmo tempo fácil e difícil em sua subtileza, ao mesmo tempo e sempre revelada e oculta, permanece aberta para todos os homens e todos os seres. Uns a seguem livres, outros forçados por o que é, para estes, necessidade incompreensível,

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

absurdo destino. Melhor parece livremente segui-la e de olhos abertos.”

E se, ao leitor atento, esta descrição da via remotíssima se assemelha ao *Tao* 道 no pensamento de Lao Tse, não há, em qualquer momento do texto, qualquer referência que explicita a inspiração ou que ateste o reconhecimento dessa similitude. Apenas um apontamento, na capa de um texto para um dos capítulos, “Cisão Divina”, redigido em Novembro de 1956, mostra que Marinho conhecia, de um ponto de vista filológico, a especificidade da língua chinesa.⁹

Plenamente inserida na tradição filosófica ocidental, a *Teoria do Ser e da Verdade* assemelha-se, perspectivada na sua formalidade e estilo, a obras de Leibniz, como *Principes de Métaphysique* e *Monadologie*, pela sua concisão e abstracção, mas também às cartesianas *Meditationes de Prima Philosophia*, por ser uma meditação assumida por “aquele que pensa” sobre o saber da experiência imediata e do divino; ressoa à *Ethica de more geometrico demonstrata*, pela natureza arquitectónica e quase algébrica da articulação das suas noções, mas também à *Phänomenologie des Geistes*, pelo alcance especulativo do que propõe; lembra, ainda que Wittgenstein só surja mais tarde nas recensões que Marinho redigiu nos anos 1960, ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, por se constituir no limite do dizível; próxima a todas elas, enfim, pela contenção e pela rejeição quase total de referências à tradição filosófica, mas, sobretudo, por construir o horizonte de inteligibilidade das questões que coloca.

Não diminuindo as dificuldades de interpretação da obra, antes a alargando, a organização do espólio mostrou a extensão de textos manuscritos destinados à *Teoria*, acumulados durante os cerca de 17 anos de redacção. A edição crítica desses textos preparatórios possibilitou a reconstituição da génese textual, permitindo reconhecer as diferentes versões por que passou a concepção, não apenas das partes e capítulos da versão que conhecemos, mas de anteriores estruturas. Mas não foi apenas estilisticamente que a obra se foi alterando, mas mudaram os processos de com-

posição, surgiram novos conceitos, evoluiu o modo de colocação dos problemas, estabeleceram-se articulações internas e foi sendo gradualmente clarificado, para o próprio autor, o alcance que do seu pensamento; mesmo quando já a estruturação definitiva de partes e capítulos estava estabelecida, e as noções fundamentais estavam definidas, ainda assim, nos últimos anos de concepção, ocorreu um aprofundamento radical: por exemplo, se a noção de Nada surgiu em textos redigidos no final dos anos 1940, só após 1957, a noção de “assunção do Nada” se tornou momento crucial de meditação: desde logo, neste ponto, se vislumbram proximidades a *wu* 無 no pensamento de Lao Tse, a um negativo, não de âmbito lógico, mas metafísico, que anima o modo de agir do espírito, um agir subtil, semelhante a *wu wei* 無為.

Para a meditação teórica, não são relevantes as distinções temáticas da filosofia, de metafísica e ontologia, de gnoseologia e axiologia, de teologia, cosmologia e antropologia, de ética e estética. O pensamento assume, mas sem se nelas confundir, uma íntima conexão com a religião e a experiência mística, tal como, não pretendendo ser literatura, lhe importa a dimensão visionária da poesia. Não rejeitando, mas assumindo a História da Filosofia, a obra coloca-se todavia numa posição marginal relativamente à cultura literária e artística, aos saberes académicos, mesmo a lugares comuns da História da Filosofia – apontando, por exemplo, os limites da interrogação socrática pelo menos, do Sócrates que conhecemos através de Platão –, retomando a relação da filosofia com a poesia, a religião, mas sobretudo apontando o sentido ético, a responsabilidade do pensador, como uma “prática” contemplativa e que visa a “salvação autêntica”.¹⁰

Ao longo dos prolongados anos de redacção, Marinho procurou pensar as posições tradicionais da filosofia, considerando a seriedade do dogmatismo e do cepticismo, do idealismo e do realismo, da dialéctica e da ontologia fundamental, para finalmente se colocar além destas posições, como “o céptico dogmático, ou o idealista materialista, ou o dialecta ontólogo”,¹¹ para

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

quem a distinção de transcendência e de imanência perde valor.

A obra constrói um estilo especulativo próprio, conjugando a narrativa visionária e a apresentação densa, quase aforística, de noções inovadoras que são articuladas sistematicamente. Dispondo-se como uma “ontologia pura do ser e do saber” que toma a inter-rogação como o essencial e o decisivo do pensar, a *Teoria* propõe-se como uma “ontologia do espírito”; não sendo possível separar ser da verdade, insuficientes são as ontologias, enquanto saber do ser enquanto ser, pois são sempre relativas a um “Deus-homem” ou a um “homem-Deus”. A radicalidade que estabelece parece suspender as referências ao real histórico, mas para assumir plenamente uma “onto-pneumo-fenomenologia”, expressão que usa num apontamento inédito, num sentido distante da fenomenologia husserliana ou da dos pensadores que lhe sucederam, pois lhe interessam os modos como o espírito se revela.

Colocando-se decisivamente na contemporaneidade do destino da Filosofia – a obra abre como a indicação “Difíceis são os tempos em que fomos chamado a viver” –, é a própria denominação do espírito, como instância metafísica última, que tem de ser suspensa e encontrado um novo nome, num propósito que recorda a rectificação dos nomes, por exemplo em Confúcio, mas também o aviso em Tao Te King, 1.¹²

O novo nome é “insubstancial substante” e assume em si, por um lado, o ser da visão unívoca, ser da verdade, e a cisão, que é antes de mais cisão do ser e da verdade. No extremo da cisão, o pensar reconhece o insubstancial, o não-ser do ser, a verdade de ser. A compreensão do novo nome do espírito emerge da compreensão da própria teorese – da sua mesma constituição, tanto discursiva, isto é, do início ao fim da obra, como recursiva, do fim para o início, e do significado e valor das suas noções essenciais, “visão unívoca”, “cisão” e “insubstancial substante”, que abrem cada uma das partes, das suas noções decisivas, “interrogação fundamental”, “patente e secreto na cisão” e “liberdade divina”, que terminam cada parte, e da

articulação interna das noções medianas de cada parte, “trânsito e recurso”, “cisão extrema” e “razão e juízo”. A totalidade da obra surge assim como apontando os estádios, estabelecendo a cadência e as exigências para a compreensão do significado e alcance desta nova nomeação.¹³ Marinho aponta todavia que a obra não pretende ser original, mas, como indica num dos textos preparatórios para a “Apresentação”, nos seus princípios “(...) nada há novo mas o redescobrir da verdade comum ao saber teórico ou especulativo dos mais sábios como ao saber experiente dos mais ignorantes.”¹⁴

Concebida como uma experiência especulativa, uma “viagem insituada”, não do próprio pensador como autor, mas de “aquele que pensa” – num convite



José Marinho [no pátio do Colégio Académico, Lisboa], circa 1958. Arquivo da família de José Marinho.

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

ao leitor para refazer em si análoga experiência, a primeira parte, “Do Ser da Visão Unívoca”, procura pensar os supostos da tradição gnoseológica – que reconhecemos na tradição antiga, medieval e moderna – do saber intelectual e do sensível. Ela parte do momento original do pensar, “a visão unívoca”, uma experiência antes de toda a o conhecer, anterior à distinção de sujeito e objecto, visão de um ser unívoco de plenitude, o ser da verdade; nesse momento original ocorreu, todavia, uma alteração enigmática, a verdade desse ser unívoco não é dada com o próprio ser; é essa alteração que abre o pensamento para o demorado tempo, ainda que na temporalidade a visão unívoca, mesmo quando seja negada, esteja sempre instantaneamente presente; assim, instante da visão unívoca e tempo estão em trânsito e recurso, não se podendo conceber separadamente. A alteração enigmática, que abre a esfera do sentido, desde a experiência sensível à mais alta intuição, irá ser gradualmente interrogada, até que aquele que pensa descobre que o interrogar é a vida em si do espírito, é o espírito aquele que interroga a verdade do ser e a interrogação é o fundamento de todo o ser, na alteração enigmática do ser da visão unívoca.

Esta noção de espírito, em trânsito e recurso da visão unívoca à interrogação fundamental, do *praeter temporal* ao âmago interrogativo da experiência de consciência, não tem correspondência com os modos tradicionais de o pensar, que, substancializando-o, perdem o sentido interrogativo e a referência ao ser da visão unívoca. Esta substancialização do espírito, suscitada por uma pressa para atingir a verdade, conduz à sua mesma ocultação: “o homem e, com ele, tudo quanto para ele é ou se ama, se crê humano ou se apreende e conhece como divino, cósmico ou demoníaco, manifestado ou imanifestado, possível ou impossível, vai por diversos modos, demasiado depressa à verdade”. Esta precipitação para a verdade abrange todos os seres, o homem e tudo que é para o homem. Somente a filosofia mantém o sentido cumulativo do ser da visão unívoca e do trânsito e recurso enigmáticos, e por isso, ultimamente, o sujeito da filosofia é o espírito que interroga.

A interrogação fundamental permite reconhecer na alteração enigmática a 'cisão', contrapolar da visão unívoca, cisão, não do ser que de uno se multiplica, mas do ser e da verdade. O espírito é o mesmo e o outro que interroga, o que une e cinde, cinde e une, mas numa amplitude que absorve e excede o que denominamos de transcendência e imanência. A consideração dos modos da cisão e das suas consequências para a verdade que deles resultam constitui a segunda parte da obra, “Da Cisão”. O primeiro modo da cisão é a 'cisão autêntica', cisão irreconhecida mas que estava no ser da visão unívoca, em que todos os seres e verdade estão em correlação, estado que é dito, como o Paraíso Perdido e simultaneamente como Queda; o outro modo, contrapolar a este, é a 'cisão extrema', instância que dá sentido à temporalidade e à historicidade, e que fundamenta os “mundos”. “Mundos” indicam os modos em que aparecem as relações cindidas de ser e verdade, desde a cisão do ser da verdade; cada um desses momentos de extremação indica um “mundo”: um mundo indefinido, um mundo do indeciso e um mundo do decisivo; estes “mundos” não correspondem propriamente a realidade alguma, mas são anteriores e atravessam o que se denomina experiência comum.

Na experiência especulativa da cisão extrema, nesse abismar-se o ser sem verdade e a verdade sem ser, quando toda a cisão se infinitiva, ocorre todavia a descoberta de uma instância abissal, um haver anterior ao ser, o que a *Teoria* denomina Nada:

“(...) Assim se descerra, pela plenitude da cisão que a alma ignora, todo e o íntimo ser da alma como o que transita e recorre entre o que é, para nós, como plena substancialização em nós, e chamamos corpo, e o insubstancial que emerge da cisão como indeterminação radical do ser ou do Nada. Assim, na mediação, como o indeciso, à alma fica albeio o sentido da fé e do amor, na medida em que os assume como fim. Pois à alma, que é toda ela relação com o sentido de

absoluteidade mas sem o sentido do autêntico absoluto, como o que é na plenitude da cisão e a ultrapassa, à alma, dizemos, não é dada a ciência do amor e da fé. E assim eterno ela crê já o divino da crença, como se a crença o garantisse ou o Deus na crença enquanto tal, e imortal quer o objecto do amor, ou como o gerado ou como o filho da real e da simbólica geração. E toda a verdade aqui suspensa, com o secreto pensar, entre o que é e o que não é para ser, reflui, recorre, e se mescla a todo o primeiro engano.”¹⁵

E, se o pensar assumir esse Nada no cerne mais íntimo do ser interrogante, no nódulo central da relação entre unir e cindir, descobre, contrapolarmente, o sentido do único incriado, do único necessário. A leitura de um trecho permite reconhecer a densidade da meditação:

“De saber que ele é o incriado em Deus e no homem, e no âmagô e sentido manifestado ou imanifestado de tudo quanto existe, queda dependente a relação sobre que originariamente interrogámos, ou relação de ser e verdade. Eis por que cabe bem entender o que se significa quando se diz que Deus cria, ou quando se refere criação do homem e do que é ou é para ser. Pois toda a criação supõe o vínculo do espírito incriado. E assim, se dado é dizer, como grau iniciático na verdade mais alta, que o homem é criatura, e que nele, com o criado, está o ser, importa sempre longamente perscrutar o que há no abismo mais fundo de todo o ser enquanto ser: esse subtil haver do que não é nem está nunca, verdadeiramente o incriado sem o qual criação, criador e criatura não teriam sentido algum.”¹⁶

É desde esta correlação do Nada e do único incriado, que nem se pode dizer imanente nem transcendente, mas que dá o sentido à vida eterna e temporal, que se reconhece o dinamismo e a extaticidade do espírito: “o mesmo que une instantaneamente, cinde

infinitamente, o mesmo que cinde infinitamente, une absolutamente”.¹⁷

Desde essa relação extrema de ser e de verdade, que abre o que a *Teoria* enuncia como um “ateísmo iniciático”,¹⁸ relação que absolutamente posta instantaneamente se anula, podem ser pensadas as distinções ontológicas tradicionais – Deus, Mundo, Alma –, que surgem como cisão divina, e a seu correlata cisão demoníaco, a cisão cósmica, que é cisão da luz e que dá sentido a todo o aparecer, e, finalmente, e como mediador destas cisões, a cisão humana. Por isso um dos princípios de compreensão da *Teoria* estabelece a paradoxal distinção e concomitância do eterno e do temporal: “Tudo quanto é, é verdade ou símbolo, tudo quanto é, é verdade e símbolo”.¹⁹

Mas também a verdade de ser se altera desde a relação do Nada e do único incriado, a verdade deixa de ser pensada apenas gnoseologicamente, como relação do patente e do oculto, para ser pensada também ‘me-ontologicamente’ como relação do secreto e do revelado. Oculto e patente, secreto e revelado estabelecem a “tétrade enigmática”, em que se inscreve a instantânea união em trânsito e recurso para a infinita cisão, a infinita cisão em trânsito e recurso para a adunação absoluta.

Que significa esta dimensão que articula origem e princípio, condição existente e escatologia? O novo nome do espírito, insubstancial substante, descobre-se como o que relaciona ser da verdade e verdade de ser, na sua extaticidade e dinamismo, como uno e dual, assumindo o unívoco inicial e a adunação final, a cisão que se infinitiza até ao Nada.²⁰ Para este princípio que exclui outro princípio, nada se determina absolutamente, nada é irrevogável:

“Nada há irrevogável nem no humano, nem na relação do homem, Deus e tudo quanto foi e não é para ser, pois tudo quanto foi é ou não é para ser se assume instantânea, infinita e absolutamente pelo insubstancial substante outro e o mesmo que é”²¹

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

Dois momentos desta segunda parte merecem a transcrição, eles ilustram o sentido da “situação crucial”, da concomitância do saber e da ignorância ante a vida eterna do espírito, a semelhança do que reconhece em vários passos do *Tao Te King*:

*“Tal é a situação crucial do que medita, incerto na mesma certeza infundada mas poderosa de existir, indeciso na mesma decisão, como o que sabe seguro de ignorar, mas no ignorar não consiste, enquanto se interroga no seio da relação de saber e de ignorar. Assim aquele que presumia de excluir o dogmático ilusoriamente consistente e o céptico ilusoriamente desistente, o lógico prematuro da verdade sem cisão, o crítico obstinado do juízo e da razão sem a visão unívoca que os garante, assim o que ia a excluir o insciente viver e pensar que se não interrogam, descobre a comunidade funda do ser e do saber dos homens, na verdade e não-verdade do que é enquanto é, no sentido e não sentido do ser e existir sem origem e sem princípio, o de que emerge como cisão, e cisão autêntica, o sempre anulado em cada instante, e em todo o tempo, o sempre anulado mas reiterado ser e ser consciente. Pois é absolutamente necessário que um e o mesmo sejam para si o que em nós é como o que une e cinde, ou cinde e une. E é absolutamente necessário que, para tudo quanto existe e de modo mais implícito ou explícito é consciente de si ou sequer de algum ser para si, o que cinde e o que une sempre sejam, e infinitamente. Eles são, porém, como alternados e nunca dados no cumulativo e interimplícito sentido. Vê-los cumulativamente e na implicitação irrefragável é próprio da filosofia.”*²²

O outro permite perceber a meditação do cristianismo, não apenas do seu destino histórico, da economia das pessoas divinas – Deus, uno e trino, a revelação última do Espírito Santo – mas a experiência da

crucificação de Cristo. É na experiência da cisão de ser e verdade que surge uma ferida ontológica “mais mortal que a morte e abismo hiante”:

*“Convicto de não errar, dizemos, com efeito, que a cisão extrema veio à flor da vida e da consciência como o outro irredutível, e que no ser, crer, pensar e agir, sob as formas mais comuns ou mais raras, na religião e na política, nas ciências e nas artes, se mostram, ou podem com alguma atenção ver-se, um da outra cindidos extremamente, ser e verdade. Assim, tudo quanto substancial e simbolicamente se cumprira na cruz, onde no seio da união impassível, «Eu e o Pai somos um», se revela a cisão desde o abismo onde é a origem «Meu Pai, meu Pai, por que me abandonaste?», se cumpre agora, pois «Tudo está cumprido», em todo o ser do homem. E tudo quanto é cisão e radical separatividade entre os homens, e mais profundamente na intranquila alma, como outro ser e verdade de ser que se não apreende, ou, se se apreende queda fora da compreensão, ou se de algum modo se compreende não se cumpre na plenitude do cumprir como o que é e verdadeiramente é, agora se alarga como ferida mais mortal que a morte e abismo hiante.”*²³

Nesta experiência de cisão extrema surge o sentido de um “outro Espírito no próprio espírito”, o segredo do espírito: a possibilidade uma outra razão, como razão de conceber

“Então a luz se cinde e, dir-se-ia, se devolve à treva, como se entre o que pensa e o que não pensa, o que vê e o que não vê, todo o amável e abominável, todo o justo e injusto, todo o bem e todo o mal, houvesse a subtil fraternidade secreta e unívoca, outro ser mais profundo que todo o ser, outro sentido, outro Espírito no próprio espírito. Se cinde e se devolve à treva – e a treva profunda do ser da verdade sem verdade é rútila de luz, e a razão se vê como sem

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

razão, e o juízo, de cujo sentido tudo depende nas relações do secreto e do patente, bem como do oculto e do revelado, se suspende. E então o sentido mais fundo e mais originário de julgar emerge, emerge o sentido mais fundo e originário de julgar e ser julgado, como o que patenteia no homem, e, mais alto e fundo que no homem, revela já o espírito em seu limite e na transcendência de todo o limite.

Aqui, após longas perplexidades no conceber e exprimir; aqui se diria o insituado instante que percorre todo o tempo e ser dos tempos sobrepostos e, num sentido, o aprofunda e transcende enquanto noutra sentido o aniquila até aos abismos do ser da verdade na cisão. Aqui, a cisão extrema é suportada no espírito que atinge o decisivo. E neste decisivo o espírito, tal como é no homem, faz o ponto na viagem pelo mar imenso do ser que se não sente nem se vê, nem é já e ainda não para nenhum ser consistente. E ele se situa em sua viagem entre o espírito que tudo cinde e tudo une, entre todo o demoníaco e todo o divino.

Esta é a cisão extrema e todo o outro e o mesmo segredo do espírito.”²⁴

Procurando equivalentes na terminologia filosófica clássica, diremos que somente após estabelecer uma 'noologia', anterior às gnoseologias, uma me-ontologia, que transcende a 'ontologia' tradicional, e uma 'aletologia', uma teorese dos modos da verdade, se propõe a *Teoria*, na Parte III “Da Verdade na Cisão”, não uma antropologia, mas indicar as emergências do insubstancial substante na cisão humana, segundo os modos da cisão e a tétrade enigmática da verdade.

Ela não estabelece propriamente um descritivo da situação humana, mas o modo como a cisão humana surge como mediadora, isto é, como o saber ingénito que está no ser cindido dos humanos se assume como juízo na cisão extrema, e assumindo o Nada, transmuta a razão concebida humanamente em razão genesiaca, possibilita a concepção do outro ser e outra verdade, mas desde o Nada e em trânsito para a liberdade divina.

Ultrapassado teoricamente o termo “espírito”, o insubstancial substante surge aquém e além do que é denominado “real”, “realidade”. Princípio sem outro princípio, ele assume e harmoniza todos os opostos ontológicos: é o que autenticamente é, o que está na visão unívoca e o que na cisão assume o Nada; ele é o que não é afectado pela cisão, por qualquer alteração, o que não tem carência alguma, nem acção nem paixão. Nele participam todos os seres, dele emerge todo o sentido, “o concreto ritmo e secreto pulsar íntimo de todo o imenso ser ou forma de ser”:

“Convém sempre lembrar que interrogamos sobre ser da verdade na cisão, que sucessivamente interrogamos, na relação radical das determinações e indeterminações próprias, sobre ser da verdade, ser sem verdade e ser para a verdade. Tais as três instâncias do interrogar, instâncias que não definimos como algo abstracto, mas apreendemos como o concreto ritmo e secreto pulsar íntimo de todo o imenso ser e de algum ser ou forma de ser que sempre em nós e para nós permanecem na relação do que determina para o que indetermina.”²⁵

Da relação aberta do determinado para o indeterminado, emergem os deuses e as divindades; o cosmos limitado e o universo infinito; o ser para a vida e para a morte; os desejos de gerar e renascer; a alma e toda a intimidade inexpressa; todo o diverso em número, grau, forma, modo de ser, relação. Desde o insubstancial substante se percebem os mitos, por ele se compreende o oculto e secreto sentido da época contemporânea, como momento no trânsito e recurso da necessidade e da liberdade, “ciclo do grande tempo abstracto” em que domina o cristianismo, a ciência e a técnica, denominada de “titânica”. O insubstancial substante é o que se revela último, como o ignorado desde a remota idade até à religião da cisão extrema, o último que se revela no homem e na natureza. A ignorância e os equívocos do insubstancial substante não estão nos sentidos, no amor ou na fé,

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

mas residem no juízo e na razão, em que a verdade no homem se precipita a decidir.

Mas, se do insubstancial substante emergem as coisas, o “meu ser profundo”, se a sua vida é fundamentalmente interrogação, importa decisivamente o saber que advém desde o insubstancial substante, saber em que se empenha toda a alma e todo o espírito, desenvolvimento do que compreendemos “de um saber íntimo, profundo e seguro” posto em nós como o próprio ser, nunca intuído, nem concebido, nem sentido completamente, que nenhuma fé abarca, sempre relativo a um saber absoluto, “saber absoluto não como saber nosso mas como saber em nós, saber absoluto como o que, na relação do que cinde para unir, simultaneamente garante, com a infinita subjectividade do espírito livre, a transcendência do ser e do que não é para ser.”²⁶

E esta concepção de insubstancial substante como “ser para a verdade” surge próxima de Tao, atente-se também como a ela acolhe os múltiplos aspectos da noção de *ziran* 自然, de uma espontaneidade que emerge da “raiz do Céu e da Terra”.²⁷

Na terceira parte, a *Teoria* considera os modos como emerge no humano o saber do insubstancial substante. O saber do insubstancial substante é, em nós, um saber simples acessível a todos e no entanto



José Marinho e Família, 1956; da esquerda para a direita, Alberto Ferreira, Maria José, Maria da Conceição e José Marinho; indicação no verso, Mucifal, Agosto de 1956. Arquivo da família de José Marinho.

impossível de agarrar, de ser apropriado. Apesar dos termos a que recorre serem os tradicionais, eles ganham nesta concepção um novo significado: amor e fé indicam, na cisão humana, a relação ao ser e à verdade da cisão autêntica; juízo e razão, a relação à cisão extrema; compreensão, que é dita “una e omnímota”, indica a possibilidade, quando a razão se torna razão genesíaca, de uma concepção da verdade e do ser desde o insubstancial substante.

Se o insubstancial substante só emerge ao pensamento na extremação da visão unívoca e da cisão, para se revelar que lhes é anterior, semelhante cadência ocorre na sua emergência na cisão humana: o juízo e a razão contrapõem-se ao amor e à fé, mas são assumidos e superados pela compreensão una e omnímota, que os medeia e lhes é anterior. Todo o amor e a fé, o juízo e a razão só valem desde esse saber subtil, que vem do insubstancial substante, como uma “doutrina” que ensina as relações do ser e da verdade, saber decerto distinto do saber empírico, que é um saber do indeterminado, também do saber racional, que é um saber ainda indeciso e preso dos limites humanos

Neste compreender, que reúne amor e fé e recolhe todas formas de juízo e de razão, aquele que pensa alcança, na assunção do Nada, uma “subjectividade enigmática”, a que assume os múltiplos modos do que é amado, acreditado, julgado, na relação do patente e do oculto, do secreto e do revelado, em trânsito para a liberdade divina. Nele emerge, por um lado, a consciência da impossibilidade de anular o erro e o mal, por outro, de que um bem, uma verdade mais altas, “há um alvor de um pureza mais funda”:

“(…) Perdida, porém, a ilusão dos primeiros ou últimos princípios da filosofia ou de qualquer ciência, pois o autêntico primeiro princípio se renova sempre, surgiu pelo sentido da cisão extrema, com a multiplicidade insolúvel no outro obsessivo ou no descontínuo iniludível, a doutrina mais difícil. E assim, tendo descoberto como e quanto os chamados caminhos do

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

erro são também caminhos da simbolizada e oculta verdade para desocultar futuro, nos foi dado saber como o juízo autêntico, sábio da cisão e de cindir, se julga a si inconsistente, e à sua mesma justeza e justiça. Depois, no caminho da finalidade mais distante ou ilusória, caminho ainda hoje sempre frustrado da compreensão libertadora, nos foi dado ver claramente visto, a nós também, que tal como nenhuma verdade do homem ou para o homem tem poder de eliminar o erro, nenhum bem assumiu e assume jamais poder de eliminar o chamado mal: não só, e tal é evidente ao mero sentido ético, porque ao eliminá-lo, se nega como autêntica, bem concreta e eficiente a bondade, mas ainda porque bem e mal, justo e injusto, em nós e para nós, na relação incindida que se absolve absolutamente, são ambos carecentes de um mais autêntico bem, ou daquele ser e verdade no sentido do qual iniciados iniciamos para além de toda a determinação opositiva, quer de carácter lógico, quer de carácter ético, quer de carácter religioso, – Se ao que precede inconsciente e insciente toda a verdade e todo o erro, todo o bem e todo o mal, se a esse se chama com provada razão ingênuo e inocente, algo mais fundo cabe apreender para a sempre reiterada compreensão: que no ser do que erra pensando ou agindo há outro alvor de mais funda pureza e inocência.”²⁸

Aquele que pensa tem assim a imensa responsabilidade de não confrontar o mal ou o erro, mas de o assumir, pois só o verdadeiramente sábio tem a capacidade de errar:

“Todo o progresso da filosofia e da religião solidárias, todo o desenvolvimento do sentido iniciático, se orientam, pois, na via inelutavelmente aberta para atribuir ao verdadeiro sábio e ao autênticamente justo a única responsabilidade do erro e da injustiça. E tal como o verdadeiramente santo não luta contra o mal, mas o assume em si para redimi-lo, pois só com o mais fundo sentido do bem é o mal possível, assim também

o verdadeiramente sábio, ultrapassa a ilusão do juízo e da crítica, não luta contra o erro mas o assume em seu verídico pensamento, único capaz de errar.”²⁹

Como na noção taoista de *de* 德, virtude, potência íntima, carácter que emerge do saber da Via,³⁰ aquele que pensa descobre um novo sentido de juízo e de razão, muito diverso da racionalidade e judicção que domina no pensamento moderno e contemporâneo, mas assume a mediação crucial, genésica de um outro ser, de uma outra verdade. E agir desde o insubstancial possibilita o saber que liberta, redime, sem perder o sentido concreto, mas na assumpção do mesmo e do outro.

É neste processo infinito de compreensão uma e omnímota que o pensador é dado apreender a razão de haver razão, de haver eternidade e tempo. Nele pode compreender o demorado percurso de todos os seres como avanços e recuos de um processo de plena libertação; nele, é-lhe dado, sem nenhuma garantia, apreender instantaneamente a visão de um tudo já liberto:

“Para nós, mas não só para nós, se tornaram por tais quase desertos caminhos dignas de toda a atenção a mítica sempre rediviva que não depende da memória nem da história ou de qualquer extrínseca tradição, a mística da cisão primordial e da aurora extática, a poesia do mais fundo, e do mais alto inspirada, bem como aquela mais rara forma de filosofia que se não deixou seduzir por uma lógica ou uma ética de rígidas normas e preceitos, lógica adjectiva do pensamento de formal suficiência divina ou humana, ética sempre menor que, filha da vontade surda de alcançar um fim imoderadamente, amado pelos deuses transitivos ou pelos homens passageiros – desdenhou cumulativo sentido do que é ainda só detestado ou já na abominação e no ódio insofríveis ou

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

ainda no limbo de quanto consideramos sem interesse ou insignificante. Tais no seio da cisão extrema aparecem a si mesmos e um ao outro distantes infinitamente os intimamente unidos: como se neles o impotente e unilateral amor fosse já todo o diáfano e sábio ser do amor, como se a tibia crença já neles se houvesse transmutado, com a cumulativa descrença, na plenitude do saber, saber simples mas ao mesmo tempo difícil, complexo e subtil, de unir e cindir.”³¹

Marinho assume como visionário o termo último do seu pensamento, visão instantânea mas absolutamente individuada em termos humanos. Leia-se a sequência de parágrafos: a verdade autêntica assume todo o divino, para além do cerrado no oculto e revelado, colhe todos os modos de ser:

“Dizendo liberdade divina não pretendemos significar que a liberdade, inassumida pelo homem, por qualquer homem enquanto homem, seja assumida por Deus enquanto Deus, enquanto não possamos dizer, segundo a cumulativa doutrina da cisão e do Nada, que Deus é espírito. Nós dissemos então Deus para nós na relação do revelado e oculto, e, com ele, tudo quanto e, em nós e para nós, o dizemos cerrado, ou, como já mais sugestivamente adiantamos, prisioneiro nos limites do finito amar e crer, pensar e compreender. Assim, a autêntica verdade não resulta simplesmente de uma assumpção do espírito no homem, mas da cumulativa e unívoca assumpção do espírito nele, em todo o divino, em todo o angélico, e em todo o ser demoníaco ou satânico, cósmico ou meramente natural.”³²

Depois: importa assumir a mediação da razão, desde a razão de haver razão, essa mediação do insubstancial substante em nós, potência subtil, na qual todo o poder dos céus e na terra inicia na verdade:

“Tudo poderia, afinal, neste ponto resumir-se dizendo o subtil poder do que se exprime mas se

nega, em todo o poder e a todo o poder anula no fundo dos céus e sobre a terra. Tal é, com efeito, dizemos, a subtil potência do espírito o assumir-se na cisão extrema como razão – que tudo quanto verdadeiramente é, todo o Deus e todo o divino, são para nós, como se fossem em si e para si, segundo o finito pensar com que os pensamos. Por certo, neste ponto, a imensa contradição sempre sentida, na qual descansa todo o segredo da relação de unir e cindir, se joga, em sua imensidade, em toda a sua plenitude de íntimo sentido. No instante da visão, ali e onde incessantemente regressamos, tudo é já liberto, mas no tempo e no discurso do pensar segundo o tempo e a vida imensa, tudo é, e ainda de si duvidoso, como longa iniciação na verdade, libertação gradual e com longas pausas e demoras. Um e o mesmo assim os dois são, em si e para si, como o que se assume na cisão e a anula; outro, porém, para o outro, em nós e para nós.”³³

Finalmente, a acção subtil do insubstancial substante, afim do não-agir *wúwei* 無為,³⁴ permite antever um estado final de libertação da morte uma plenificação para além da dor e do sofrimento:

“Se agora olharmos desde o mais extrínseco ao mais íntimo, é-nos dado compreender, num sentido, todo o imenso processo do ser como libertação. Noutra sentido tudo vemos imediatamente como já liberto e exultante no mais secreto do seu ser na radiosa comunhão da já não instantânea mas eterna alegria. Que essa pura alegria, fulge no âmago de toda a dor e do mais inenarrável sofrimento, nós cremos ser-nos dado confirmá-lo, certo embora de ninguém poder neste ponto ser persuadido por argumento algum.”³⁵

III

Se na *Teoria* se levam até ao limite as potencialidades do pensamento ocidental, da tradição helénica, judaico-cristã e moderna, que caminhos seguiu o pensamento de

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

José Marinho após a publicação da *Teoria do Ser e da Verdade?* Durante o período de redacção da *Teoria*, Marinho foi-se progressivamente concentrando na conclusão da obra, num intento cada vez mais exigente consigo mesmo; a publicação do livro, no início de 1961, parece ter trazido aos seus escritos uma referência mais explícita à situação contemporânea, com alusões mais claras a temas e problemas culturais e intelectuais que lhe eram coetâneos.

Tão demoradamente elaborada, a obra foi dada por terminada provavelmente em Abril-Maio de 1960, mas só registada pelo editor em Fevereiro de 1961, surgindo as primeiras recensões nos meses seguintes. A recepção à *Teoria* não foi contudo o que o pensador esperaria, o acolhimento oscilou entre o respeito admirativo e a crítica severa, a paráfrase e a caricatura, não ultrapassando o círculo de conviventes, alguns académicos e críticos literários, encontrando um ambiente saturado de debate político, polarizado pelo debate sobre a “questão ultramarina” e as intervenções militares nas colónias portuguesas na Índia e em África.

A publicação da obra correspondeu também a um momento de viragem nas condições circunstanciais de existência de Marinho. Tendo sido em 1937 afastado da docência do ensino liceal, por razões políticas, acusado de cumplicidade moral com o atentado anarquista a Salazar, Marinho sustentou-se e à família através de lições particulares, aulas esporádicas em colégios particulares e traduções; todavia, em 1960 passou a integrar, a convite do seu amigo e discípulo Delfim Santos, o Centro de Investigações Pedagógicas da Fundação Calouste Gulbenkian, tendo igualmente recebido uma bolsa para a redacção de uma obra sobre o pensamento português contemporâneo. A frequência diária da Fundação Gulbenkian permitiu-lhe intensificar e diversificar a convivência com literatos, artistas, encenadores e actores, além de participar em várias tertúlias nos cafés de Lisboa ou em encontros em casas particulares.

Considerado do ponto de vista do labor intelectual, o período posterior à publicação da *Teoria* caracteriza-se por dois registos: no primeiro, Marinho dedica-se à redacção da obra sobre o pensamento português contemporâneo, que o vai ocupar até ao final da vida, *Verdade, Condição e Destino do Pensamento Português*, que só será publicada postumamente; elabora os opúsculos *Elementos de Antropologia Situada* (1964) e *Filosofia, Ensino ou Iniciação* (1970-71), publicados pelo CEIP, prepara “Ideias e Ideais Pedagógicos no Século XIX em Portugal”, que deixa inacabado, ministra lições a docentes liceais, redige recensões de livros e revistas científicas.

No segundo registo, ele prossegue o aprofundamento da dimensão especulativa do seu pensamento, de que foi publicando esparsamente alguns ensaios e conjuntos de aforismos, seleccionados de uma extensa produção que era quase desconhecida, até para os mais próximos. Neste percurso íntimo, ele foi sucessivamente ocupando-se de uma obra explicativa da *Teoria*, “Prolegómenos a uma Ontologia Pura do Ser e do Saber”, depois, de uma “Explicação da Assunção do Nada”; a seguir, de um projecto de “sistema”, que teria três partes, “Da Assunção do Nada”, “Filologia da Partícula” e “Cosmologia Poética”, ainda que outras denominações também tivessem sido consideradas; e finalmente, e por evolução deste último projecto, à redacção de um vasto número de aforismos, que cultivou até ao seu falecimento e ao qual deu o título genérico de “Novos Aforismos e Fragmentos”.

Período de recapitulação do seu percurso, mas em que doença grave o obrigou a submeter-se a diversas intervenções cirúrgicas, Marinho retomou assim a intensa escrita de aforismos, preterida pela redacção da *Teoria*, considerando mesmo a publicação da sua obra de juventude *Aforismos Sobre O Que Mais Importa* e o ensaio *Nova Interpretação do Sebastianismo*, que o tinha ocupado entre 1947 e 49.

Um dos textos deste segundo registo, mas que se pode articular com a preocupação, com a destino de Portugal e da Europa na época contemporânea, que

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

anima o primeiro, é o ensaio “Da Situação Enigmática”, publicado em 1964; ainda que seja uma reflexão especulativa, a referenciação já não é, como no caso da *Teoria*, interna ao próprio intento. A reflexão sobre a situação intelectual e espiritual a que se chegou em Portugal e na Europa não pode atender-se apenas ao pensamento dos filósofos, mas tem de alargar-se à situação da arte, da poesia e da ciência:

“O interrogar é essencialmente filosófico, e hoje mais filosófico do que nunca, pelo menos no que à relativamente longa tradição europeia e ocidental se refere, mas o interrogar, bem como a situação enigmática que pretendemos uma vez mais atender, não é agora apenas o interrogar da filosofia ou dos filósofos, a que os outros homens possam considerar-se alheios ou estrangeiros. A poesia e a arte em sua própria manifestação, a ciência em suas graves responsabilidades, o homem, enfim, na já sensível suspensão dramática do seu mais concreto viver assumem por vários modos o sentido enigmático.”

A época contemporânea surge como a entrada num novo período, uma “era enigmática”. Apesar de não explicitar as alusões, Marinho parece estar a afrontar a questão colocada por Kant, “O que é o homem?”, também o *Néant* sartriano, como um Nada sem razão:

*“Entramos numa nova era, a era enigmática. Reatamos assim o liame subtil com a remotíssima Esfinge sem idade, já petrificada no Egipto que até nos chegou, não só com a esfinge que os gregos com ingenuidade de povo adolescente tentaram fazer reviver, restringindo o enigma ao enigma do homem. Não, não se pode interrogar só sobre o homem. Quem interroga sobre o homem, interroga sem razão sobre o Nada sem razão.”*³⁶

Sintetizando, numa fórmula densa, a tematização da *Teoria* sobre o mesmo e o outro do espírito,

a meditação coloca a questão na 'medida': o homem não é medida nem portador da medida, mas tem a responsabilidade de encontrar a medida de todas as coisas:

*“Sempre em relação com Outro, o homem é outro para si. Nem medida de todas as coisas, como já fora para os sofistas, nem portador de medida de todas as coisas, como para Sócrates, mas portador da responsabilidade de encontrar a medida de todas as coisas. Do Nada sem razão e do Nada com razão já alguma coisa dissemos. Outro e Nada são pontos essenciais de meditação numa antropologia actual e atenta.”*³⁷

Na consideração do destino ocidental, a matriz cultural helénica e judaico-cristã mostra-se obsessiva, pois “à Grécia e à Judeia, pequenos povos simplistas, estava destinado tudo simplificar (...) assim como a religião cristã se tornou imensa simplificação, o que não era de início, quando os Reis Magos vinham de Belém, e ainda depois, assim também a filosofia, e com ela a arte de entreter, a ciência, a educação, o direito e a política, simplificaram seus caminhos ou modos de ver, exprimir e agir.”³⁸

Importa atender a que a situação contemporânea é, como o foram outras épocas, momento de descontinuidade “como (...) o Renascimento, o Romantismo, como de vários modos o tinham sido a Grécia e o Cristianismo Antigo”.³⁹ Para vislumbrar uma linha de superação das dificuldades coetâneas, a atenção deve voltar-se, no esquecimento quase geral, de crentes e descrentes, para o sentido do Oriente, “para o saber do Oriente”, no duplo sentido “real e simbólico”.

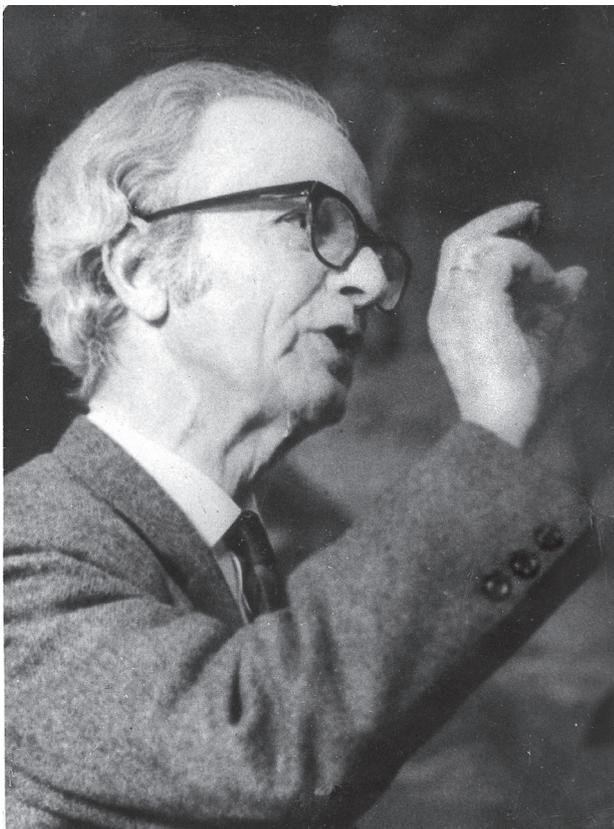
*“Nós empregamos Oriente no sentido real e simbólico: como fluxo de tempo que não chegou a ser, como semente que não germinou, como aurora de um dia ainda impossível. Oriente é, para nós, a autêntica pré-história, a sub-história, o Paraíso Perdido.”*⁴⁰

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Perspectivado desde a *Teoria*, este “saber do Oriente” indicia o saber da cisão cósmica, cisão da luz que emerge do Nada, mas que não desatende da Noite do não-ser; modo do saber da cisão divina, de um saber absoluto, corresponde a um “saber auroral”, que nestas referências históricas guarda a sua dimensão simbólica e verídica.

Este saber do Oriente já estava presente em “Homero e nos gregos antigos” e é ele que, por um lado, o isola dos que consideram, a ele, Marinho, um pensador obscuro, por outro, lhe permite refazer, em si, os caminhos do pensamento ocidental:

“A ti te julgaram, julgaram também os teus irmãos, os que no longo triunfo dos apolí-



José Marinho, circa 1969. Arquivo da família de José Marinho.

*neos foram seduzidos pelas sombras e trevas da Noite, mas por amor da luz julgaram-nos em nome da clareza, da distinção e da coerência. Tu então, depois de te sondares no mais fundo a ti, sempre de ti descontente, refizeste as manifestadas formas do pensamento desde tempo antigo. Verificaste, se podes aqui usar a palavra, verificaste o que já sabias. No remoto Oriente, como ainda em Homero e nos gregos ainda não simplificadores, para os deuses e os homens das guerras do Amor ou outras guerras, não havia como nestes últimos simplistas adeptos da luz, a ignorância da treva e da noite.”*⁴¹

Ciente desta desatenção ao mais fundo e decisivo, o pensador não pode deixar de atender ao que é tal qual é, dramática se mostra pois a sua situação:

*“Nenhuma situação é mais dramática na Europa, e agora já não só na Europa, desde o Renascimento, do que a do pensador responsável forçado pelo Espírito a dissociar sua crença e a sua razão do amor dos homens enquanto tais. Situação dramática, que se torna aguda com os autênticos românticos e com os que depois viram, na justa medida em que só aqueles que amaram humanamente sem cálculo ou medida e alcançaram aí os limites de todo o amor e de toda a crença do homem, podem aceder com segurança mas confessadas dificuldades a explicitar no possível a visão mais ampla.”*⁴²

Há assim uma difícil mas necessária equanimidade ante as posições dos diversos filósofos modernos, Espinosa, Hume, Hegel, que semelham, cada um seu modo e sempre remoto, a verdade divina:

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

“Dir-se-ia que o filósofo mesmo no mais distante para o sentido do eterno é também filho do Tempo: um demasiado une, Espinosa, outro demasiado cinde, Hume, outro finalmente, como Hegel, ilusoriamente pretende aos contrastes do abismo conciliar. Segredo dos outros: ilusório esperar no homem mais que remota semelhança instantânea da verdade divina.”⁴³

Desde a compreensão una e omnímota, evidentes se tornam os limites da razão e do juízo de uma verdade apenas humana:

“De Sócrates a Hegel a universalização do conceito pôde tornar-se aventurosa. A concomitante universalização do juízo, essa, pode tornar-se temível.”⁴⁴

“Não julgueis!” ganha assim um renovado, decisivo sentido, a suspensão permite apreender os limites dessa limitada verdade:

“O que pensa e vive ignorante do que é julgar perturba-se de encontrar em si mesmo ou nas relações com o homem e a realidade limites ao seu juízo. O que já entrou pelo saber do juízo e da razão alegra-se de encontrar de mil modos tais limites, alegra-se ainda, e para além, de ver todo o ser e o mínimo ser transcendente a todo o juízo que limita a decide.”⁴⁵

O filósofo não pode por isso optar:

“Não posso decididamente optar por Descartes, contra Pascal, por Hegel contra Kierkegaard ou Nietzsche, o que não significa fazer a opção contrária. Quem teve o sentido radical do amor e do que o pensamento exige e em nossa humanidade anula ou sublima quem crê do mais fundo, sendo cristãmente e não só cristãmente portador de uma fé responsável,

vê hoje como significativo mas fruste, humano demasiado humano, o velho debate dos filósofos do discurso coerente ou incoerente, alheios ao responsável sentido da primeira e última, impassível e eterna harmonia.”⁴⁶

E porque a simplificação se reitera geração após geração, impõe-se aos não simplistas dispor-se a desocultar “Novos ou velhos segredos do ser e da verdade”:

“Na França e fora dela, admiramos, nós os não simplistas, não simplistas por mais difícil amor do homem, aqueles que puseram dificuldades a cartesianismo e iluminismo, a tudo quanto antes de Hegel ou depois dele, lança o homem na via da simplificação terrestre das exigências profundas de verdade, de bem e de justiça. Hoje, porém, o que Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche e seus análogos pensam ou de algum modo mostram não nos chega. Eles próprios por diversos modos simplificam também. Novos ou velhos segredos do ser e do verdade têm de ser desocultados para convencer os simplistas que geração após geração por moderado amor ou unilateral verdade, à direita ou à esquerda, nos que dominam ou se lhes opõem, leva o homem e se supõem (...)”⁴⁷

Tomado desde esse saber “oriental”, o saber humanista de gregos até aos seus actuais descendentes surge infantil, medíocre:

“Perante os egípcios, os egípcios da Esfinge que não vive do viver dos bichos e não dialoga com os homens, os gregos são crianças. São-no também perante indus ou chinos de sábia e mais remota antiguidade. São-no agora para os que emergem espantados da mediocridade do humanismo em nome de Deus ou do homem.”⁴⁸

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

É necessário remontar para além dos gregos, reconhecer a “dupla Grécia”, para que se desvele a “dúplice humanidade”, iminente em todo o decidir:

“Duas Grécias, dúplice humanidade. Que é que o meu conceber autenticamente domina e circunscreve? Até onde posso julgar e a partir de que fronteira oculta aos olhos do meu amor-próprio se me tornam o íntimo optar e decidir arbitrários? É extraordinário ver como desde a última Grécia simplificadora tantos aí passam e tão pouco se demoram!”⁴⁹

O equívoco resulta de se considerar antropologicamente a sapiência grega, modelando-a pelas suas formas tardias, sem se atender e compreender o que das profundezas “ilumina todo o ser que vem a este mundo”:

“O problema, tão fundo, e problema que sempre se renova para psicólogos, filósofos e teólogos, até mesmo os de crença mais provada, é o de admitir a realidade do espírito, ou então, e em diversos termos, que o que natural e humanamente forçoso é considerar irreal, tem de ser tido em conta de modo inelutável para dar sentido ao que chamamos real e realidade. Algumas das dificuldades da teologia estão também neste ponto. É adequado lembrar a crucial distinção entre teologia natural e teologia revelada. Simplesmente, segundo bem parece, os teólogos, não só os menores, desdenharam atender como a teologia natural implica algo da ontoteologia ou das significações correspondentes esparsas por todo o visível e invisível. Ocorre aqui análogo engano ao dos pensadores medievais, judeus, islâmicos e cristãos, quando consideraram que a filosofia grega era apenas de raiz antropológica, ou antropocosmológica, sem que das profundidades lhe assistisse aquele que, na autêntica palavra evangélica, ilumina todo o homem que vem a este mundo.”⁵⁰

O pensamento ocidental é, desde a Grécia e a Judeia, uma simplificação da “santa sabedoria”, da assumpção do saber absoluto, da divina sabedoria em nós:

“Nós, extremos filhos de Cristo e de Sócrates, temos de aceitar enfim que somos filhos de uma simplificação da divina sabedoria. Todos os orientais sabiam que judeus e gregos simplificavam. Quantos de entre nós o sabem também são olhados com suspeita. Perdeu-se quase inteiramente na filosofia europeia o sentido das relações.”⁵¹

A Grécia, sem os sofistas e Sócrates, teria sido assimilado pelo Oriente:

“Convém distinguir os gregos antes dos sofistas e de Sócrates e os gregos de depois. Termópilas e Salamina são vitórias condicionais que só os pais dos humanistas asseguram. Sem os sofistas e Sócrates não haveria a Europa tal qual é a Europa. E o saber grego teria sido reassimilado pelo Oriente.”

No destino antropológico e racionalista do saber que emerge da Grécia e da Judeia, o Criador advém criatura, a dificuldade do ponto crucial não é reconhecida mesmo pelos melhores pensadores:

“Muito cedo te apercebeste de que os filósofos incorreram no comum engano. Também eles foram néscios aí, néscios com eles tantos poetas, e entre estes dos mais famosos entre os antigos, uns e outros tornando Deus o primeiro dos filósofos ou o vate supremo. É certo que a criação do homem à “imagem e semelhança” aparece invertida, o Criador devém criatura. Mas a lógica e a moral a duas instâncias reapodera-se aí surdamente da mente dos que para melhor tinham nascido. Frustram-se caminhos do pensar mais esquivos. Os melhores tomam como cumiada (...)”⁵²

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

Nesse ponto crucial, como vimos na Teoria, é a mediação do homem no “diviso instante” do decisivo que lhe confere um valor absoluto:

*“O que para orientais, gregos e cristãos responsáveis deu preço sem par ao homem foi o imenso glorioso drama da sua condição: no ilimitado ser pelo espírito no princípio e fim, com o primeiro e último Adão, estar no diviso instante, no espaço e no tempo como o que de nada decide e se perde.”*⁵³

O pensamento ocidental cumpriu-se por uma excessiva aproximação da medida de todas as coisas ao ser do homem, da liberdade do homem, da verdade do homem; as consequências desta proximidade traçam a história do pensamento ocidental até à época contemporânea, o império de Carlos Magno absorveu mesmo o que lhe era estranho e surgia como um seu outro, estendeu-se à Rússia e a China:

*“Estamos finalmente no termo do império de Carlos Magno. Na imensa genealogia as hordas vão e vêm, as ideologias vão e vêm. Agora já o mesmo parece outro e é efectivamente outro, o império estende-se até à Rússia, passou à China. — Ah! agora falas tu também nessa linguagem... Aceitaste o que eu te sussurava na vigília e no sono? As coisas são como não parecem e onde não parecem -- É difícil transcrever tais diálogos interiores”*⁵⁴

Importa que a compreensão do destino ocidental conduza a uma crítica da ciência e da técnica, do titanismo, do ateísmo e o niilismo, da rejeição do mito para a esfera do sensível e da fantasia, só possíveis pela proximidade excessiva do divino e do humano, mas também que ela apreenda as fundas razões deste destino, a perda de vínculos com a Natureza e com o sentido de razão, razão genesíaca, fundada na “razão de haver razão”.

A filosofia autêntica é aquela que sabe que não é “pesquisa da verdade, mas parte dela. O cogito de Descartes, o saber de si só se garante na relação ao saber que colocado com o ser, se relaciona com um saber absoluto.”

Tal não apaga a mediação, a necessidade intrínseca da razão. Destas relações decisivas, sempre houve no Ocidente, em antigos, medievais ou modernos, tal como a Oriente, alguma consciência:

“(…) O cogito só se garante relativamente, depende de um saber absoluto. Assim, o recurso à veracidade divina não é algo proveniente da crença ou da intrínseca fé do homem Descartes, ou, como alguns pretenderam e pretendem, de cálculo, disfarce e temor perante o exemplo de Galileu (aliás historicamente comprovado) mas é um modo de traduzir a correspondência subtil do pensamento no homem ou pensamento divino, da razão de conhecer ao ser absoluto como razão de ser. Naquele em que se indistingue ser e verdade, no que pode em si e por si significar-se como “Eu sou o que sou” está a garantia do que não pode assumir-se nem a plenitude da intuição nem a razão sem limite. Nova instância adequada a dizer que a filosofia não é pesquisa ou procura da verdade, mas parte dela.

*Sob este aspecto é de primacial importância, não só histórica, ver bem como implícita e por vezes explicitamente se liga a filosofia dos séculos XVI e XVII, à filosofia e teologia medievais, por um lado, à filosofia grega, por outro, e ainda ao pensamento oriental, do qual houve sempre na Europa alguma presença, sentido ou obsessiva memória. A sondagem dessas relações permite ver que o partir da verdade, que mais escandaliza depois do iluminismo, não pode presumir de original e inédita.”*⁵⁵

Mesmo nos textos sobre pedagogia, esta dimensão do saber oriental não deixa de estar presente;

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

ela permite perceber a relação funda do amor genesiaco na formação, mesmo que a isso não corresponda inteiramente àquela “santa sabedoria”, à atenção ao mais fundo que está na Natureza:

*“Situamo-nos no centro de toda a antropologia porque antes de toda a ciência do homem, como em todo o seu decurso vário, nós sabemos que o homem é um ser de amor, filho do amor ou para ele, quer o amor possa entender-se num ou noutro caso como amor glorioso ou como amor vencido. Tem menor evidência para nós, mas assim aconteceu sempre para chineses, índios e gregos, a verdade genesiaca do amor que forma, harmoniza, ensina e educa. Nem devemos pensar que a relação entre a razão de ser e a razão de pensar que, antes e depois do cristianismo, aparece como decisiva para toda a antropologia, e não só para ela, foi aceite em tal ou tal idade, ou tal ou tal por muitos homens. Entre Confúcio e Sócrates, ou Sócrates e Rousseau, esse é o segredo de alguns. Não são esses propriamente sábios, não são filósofos, mas mestres de filósofos e sábios porque animados do sentido da sempre difícil sabedoria.”*⁵⁶

A alteração funda que permite o destino contemporâneo não se situa apenas na Grécia de Sócrates e dos Sofistas, mas no seio da tradição oriental, ela mostra-se na transformação de todo o saber em literatura. Aí os antigos chineses foram os primeiros modernos:

“O homem é animal racional mas é com muito maior constância ser de imagens e símbolos. E onde falta a garantia da imagem e o liame entre o que sensivelmente vemos e não vemos, somos e não somos torna-se inevitável fingir. Surge então a literatura de ficção, o conto, a novela e o romance. São raros porém os fingidores que como tais se sabem ou reconhecem. Transformaram tudo em literatura e supõem tornar a filosofar tornando a literatura.

*A literatura é última invenção compensatória dos últimos velhos chineses, dos egípcios e dos últimos romanos. Surgiram, porém, aí de nós, como os primeiros modernos.*⁵⁷

Todavia, neste saber absoluto, ganha pleno no sentido o valor mais fundo do cristianismo:

“Se em Cristo cremos e pensamos todo o Deus, todo o homem, sua paixão e morte podem significar também que o Deus se desinteressa afinal de toda a abortiva acção humano-divina e que a sabedoria com qualquer nome sófico ou gnóstico tem uma decisiva palavra a proferir - ou um solene silêncio desatendido.

*Desde que com o cristianismo assumiu o homem o sentido da plenitude do amor e da insubstancial liberdade, é impossível minorar sua exigência nas almas do homem. Eis porque toda a virtude chinesa, helénica ou moderna se torna suspeita.”*⁵⁸

Perdendo a modéstia, fazendo remontar a sua ciência ao “remoto Oriente”, assumindo-se como filósofo da mostraçã, impõe-se-lhe poder mostrar, por trás de si, “uma Revelação imensa”:

“Se não sou filósofo, acreditai-me meus amáveis ou menos amáveis contemptores, a filosofia não se sentirá em mim traída, nem os filósofos desdenharão minha companhia.

– Como ousas afirmá-lo? direis.

E eu pergunto: – Quereis então uma demonstração? Não vistes ainda que eu não sou um filósofo da demonstração, mas da mostraçã? Deixai cair as escamas dos olhos, como se diz nos Evangelhos de Cristo, vede que tenho também eu uma antiga e nobre genealogia ascendência. Sou dos não científicos, os que extrinsecamente não sabem da ciência por a trazer em si, consigo. São, somos de uma raça da mais pura aristocracia. E não a procureis, até aos gregos, remonta ao Oriente

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

mais longínquo. Para tudo dizer nosso poder de mostrar tem por detrás de si uma Revelação, a imensa.

*Agora ainda vos quero atentos para o que mais importa. Falo sempre do que mais importa, – sabeis? ou em relação ao que mais importa. Bem, este aforismo é mais longo e tendes fôlego curto, não é?”*⁵⁹

IV

A que conduz esta consideração, desde o “saber do Oriente”, do destino ocidental? Que emerge no extremo desta meditação? Um aforismo sugere o aparecimento da “grande ideia”, a “semente insuspeitada”:

*“Por vezes, no mais tardio da estação, surge, de semente insuspeitada, a mais bela planta da vasta seara. Assim adiada longos anos que pareciam não ter fim, desponta para o pensador a grande ideia por abortivos caminhos buscada. E ainda, como em tantos outros exemplos advertimos, o Espírito mais desperto tem aqui primado sobre o que oculto preside às sensíveis mas ainda inconscientes formas do ser da Natureza. No autêntico germinar de cada ideia a plenitude das significações quereria já volver-se sentido de tudo quanto é ou é para ser.”*⁶⁰

Há um oculto no homem que tem de revelar-se:

“Deixa-me ascender e vir à luz”, diz a voz na alma profunda. O homem, porém, de vários modos torna espessos os véus da consciência dúplice e louca, a revelação do mais secreto queda frustrada.

– *“E se cada homem e todo o homem só puder cumprir-se mediante a revelação de todo o oculto?”*⁶¹

Importa pensar um Deus além daquele que filosoficamente foi concebido, um Deus carecente da sabedoria do autêntico divino, para pensar um Deus

que esteja para lá da razão e da palavra, que se revela no imenso silêncio divino:

*“Os últimos gregos quase sempre argumentadores e faladores convenceram a Europa de que Deus era um filósofo Há até os que o tornaram uma espécie de professor. Todo o filósofo (sei disso um pouco) carece de sabedoria e nesse Deus que se revelou afinal aos que filosofam vemos divindade carecente de sabedoria do autêntico divino; quanto ao saber do professor e de todos quantos professam, ela decorre como a tradição antiga e nova mostra de mais alto magistério. E se outro do que pensa para a verdade em Deus se nos revelou, se revelou nele também o silêncio no seio do qual toda a comunicativa palavra se limita e ultrapassa. A Europa levou muito tempo a redescobrir o imenso silêncio de Deus. Os últimos e melhores gregos, argumentadores e loquazes, filhos da sofística, aliada aos cristianíssimos, convenceram-na de que Deus estava todo na Divina Palavra. Ora, cada palavra e toda a palavra só tem pleno e puro sentido para o condigno intérprete.”*⁶²

A obsessão pela relação humano-divina conduziu a pensar a Natureza simplisticamente:

*“Uma natureza idílica, uma natureza amorosa e amável, na origem de todas as coisas, tal é a imagem analógica da ideia de um Deus sumamente bom... Mas o bom não é o quando Deus não esteja para além do bem e do mal, é ilusório supor que Deus está do nosso lado ou que nós podemos estar, sem íntimo sobressalto do nosso hipócrita simplismo, do lado de Deus.”*⁶³

Esta altitude permite-lhe perceber uma duplicidade na Natureza:

“A natureza tem duas fases. Num sentido, ela guarda sempre seus maravilhosos ou temerosos segredos.

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Noutro sentido, mostra-se plástica e dócil a todas as intenções e a todas as astúcias. É inevitável pois iludir-se o homem com os êxitos da técnica científica como se iludiu com a magia.

Os homens começaram a domesticar os bichos. Depois, surdos aos mitos dos velhos titãs, declararam domesticada a natureza sombria e misteriosa. Pretendem agora domesticar-se a si próprios. Ora já sabemos que a ferocidade do homem se reprime com a cultura, a civilização, o urbanismo. A natureza junta em si a guerra e a paz, a brutalidade e a inocência. O homem, esse, pode perder a inocência e a paz.”⁶⁴

“Quando a Natureza ou a Vida deixam abrir-se para nós os seus maravilhosos mistérios, desvendam-se-nos também os seus terrores.”⁶⁵

Colocando-se numa visão metahistórica, o pensamento compreende que a época contemporânea levou ao extremo a alienação dos vínculos do humano ao natural:

“Podemos imaginar uma balança entre Deus, o homem e o que chamamos Natureza. Nesta balança a Natureza ora está do lado do que chamamos Deus ou divino, ora do lado do que chamamos homem e humano. Quando, porém, o homem chamou a si a mais alta dignidade do ser e todo o princípio do saber, perdeu alternadamente ou cumulativamente sentido que para ela aparecia como natureza profunda ou divino transcendente. Assim, se o outro do homem não é apenas humano, restabelecer as relações que evanescem torna-se o mais urgente de todo o urgente: e com mais razão para aquele que não tem fé ou em que se desvaneceram os vínculos com a natureza profunda.”⁶⁶

Suscitado pela ciência e pela técnica, o caos perde o seu poder genesiaco, cria um mundo ilusório, apocalíptico:

“Tudo seria razoável no imaginoso pensar do humanismo antropolátrico, ou já exaustivo, se ao homem fosse dado estabelecer um caos genesiaco. Dos horrores apolípticos de que nos vimos cientificamente aproximando haveria saída para um novo mundo de realidade e verdade ilusórias. A dificuldade está em que o caos de origem humana não é genesiaco mas tende inelutavelmente para o nihilismo sem amanhã.”⁶⁷

As relações com a Natureza profunda tornaram-se impossíveis, mais remotas do que as relações com o divino oculto, gerando mesmo a possibilidade de um inferno terreno, um inferno tornado real:

“Um inferno que um alto céu domina ou um vago céu terreno tempera pode ainda ser suportado desde a terra. Suportado por nós com temor mas com esperança religiosa na graça divina, por outro seu alternante saber filosófico da universal libertação. Que diremos, porém, de um inferno na terra onde depois de se anularem os vínculos divinos se anulam, grau a grau, de modo irreversível, os vínculos com a Natureza profunda, genesiaca, essa que se nos tornou mais remota que a relação com o divino revelado ou abscondito? Capital aqui notar o vínculo análogo e unívoco também do revelado e irrevelado e abscondito da Natureza com Deus e a dinâmica e estática verdade que está no fundo de tudo. A relação com um e outro, e a meditação correspondente tornaram-se grau a grau cada vez mais raras.”⁶⁸

Alcançado este ponto extremo da meditação, como progride a meditação de Marinho? Ela teve de pensar de novo aquilo mesmo que possibilita a visão interior e aquilo mesmo que a desmente:

“Olhar com os olhos do tempo minora o próprio ser do tempo. Assim podemos subtilmente advertir

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

a verdade antiga que apela destes olhos para outros olhos. Pois estes olhos com que vemos, e só dizemos ver, são o exercitarmo-nos para outros olhos, aqueles afinal por que através destes vemos, e vemos inconscientes da gênese da visão.

Que o homem transcende o tempo no instante e no sempre reiterado limite do ser de si, eis o que lhe importava firmemente apreender. Como, porém, esse mesmo sentido de evanescência sempre actual é ilusòriamente ultrapassado pelo que perdura, no instante ou no desejo, no amor ou na vontade, na razão ou na acção, com aquilo mesmo que torna possível a visão interior se torna possível emergir o que a desmente.”⁶⁹

Desta sabedoria de Lao Tse e Confúcio ainda guardam o sentido da relação do segredo fundo que partilham o homem e a natureza, segredo que se revela através da música:

“O que é para a visão é o que mais completamente parece revelar-se, mas é logo o que véus espessos cobre. Daqui procede a importância da música e da relação musical tal como Pitágoras e Leibniz a apreendem e procuram compreender, tal como no Oriente a parecem ter apreendido Lau Tseu e Confúcio ligados à tradição remota. A Natureza gosta de se esconder.”⁷⁰

A meditação do “vínculo análogo e unívoco, também do revelado e irrevelado e abscondido da Natureza com Deus e a dinâmica e estática verdade que está no fundo de tudo” ainda parece surgir no seio de uma valorização do unívoco, mas num momento da posterioridade da *Teoria* ocorre profunda transformação, emerge o sentido do múltiplo. Não é esta multiplicidade pensável nos modos como os filósofos modernos a enquadraram, relativa ao ser da verdade, a um ser múltiplo sem o qual não haveria discurso, razão. Mas quando, como ocorre essa alteração íntima?

Marinho coloca a si mesmo a questão, num aforismo com título “A verdade repartida”:

“Desde que te apercebeste subitamente um dia, gradualmente em dias incontáveis, de que a verdade está repartida, não podes tu confiar no homem nem em verdade alguma de homem (a tua própria antes de nenhuma!) nem ainda em verdade alguma para o homem. Voltas agora, dir-se-ia, a não confiar no que surge fora ou para além de ti, sem o mesmo e o outro da tua intimidade profunda, aquele em que puseste tua primeira segurança antes das descobertas últimas sobre o menos sabido e menos dito. Quererás tu abandonar um caminho para seguir outro. Ousarás então dizer que nalgum ou nalguns sentidos é mais o Deus oculto no homem que Deus para o homem?”⁷¹

Duas cartas, em datas próximas permitem reconhecer essa transmutação súbdita mas gradual. A primeira é uma carta a Alberto Ferreira, redigida a 1 de Dezembro de 1963 na qual Marinho aponta a sua dificuldade em separar uma teologia ou cosmologia de uma perspectiva ontológica.

“A sua carta de 27-28 [de Novembro de 1963] é de mais fácil resposta do que as já repetidamente aludidas em que V., com crítica séria e bondade compreensiva, se refere aos caminhos possíveis ou impossíveis do meu pensamento. Será que eu o compreendo hoje melhor a si do que me compreendo a mim próprio? Será que, ontologista radical, a antropologia tal como a teologia ou a cosmologia separadas, per si, me estão vedadas? Separadas, de per si, são-me no fundo ininteligíveis. Todo o real me aparece em flexões ou pulsações rítmicas como absolutização ou desabsolutização. Num sentido, o que autenticamente é, chama a si ou de si aliena infundamente todo o não-ser. Sob outro aspecto,

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

ser e não-ser, ambos minúsculos, ou noutras e análogas flexões e pulsações rítmicas entre o que cresce e se magnifica ou diminui e se empobrece, transitam e regressam nos ciclos do grande ciclo que a tudo afinal reintegra incessantemente na harmonia.”⁷²

É este sentido de harmonia e de coincidência dos opostos que o conduz a pensar a uma visão que integra formas aparentemente opositivas na história da filosofia ocidental:

“Isto, afinal, exprime na síntese imperfeitíssima a visão evanescente que me impossibilita qualquer parcial consideração de uma forma emergente de Ser, seja divina ou cósmica ou humana. Tal não significa, porém que eu não atribua valor e sentido a outras formas de considerar o mistério de todas as coisas, o radical enigma de todo o saber. Pelo contrário, esta visão do pensamento no tempo histórico aparece, simbiótica, pois em si mesma interfunde Parménides e Heraclito, ou Espinosa e Leibnitz, ou Schelling e Hegel, fiel ao sentido do que vê, do mesmo passo anula e chama a si magnificando-a toda outra visão. Coincidentia oppositorum: o contraste e princípio mas também final harmonia de Giordano Bruno e Nicolau de Cusa também terá de ser historicamente tido em conta (Esses dois, porém, os conheço mal e pensei pouco).”⁷³

É desde uma apreensão do absoluto, da apreensão da liberdade divina, que é possível uma medida do que é relativo e temporal:

“Compreende, pois, assim, mais uma vez como para mim a medida da apreensão da liberdade absoluta é a compreensão de todo o relativo, o evanescente sentido do eterno tem como medida referencial a significação inegada, francamente aceite, do tempo e de tudo quanto se dá no tempo. Ora é aí

que eu espero a todo o momento a minha derrota. Aí são os meus hesiódicos trabalhos e dias. Pois vi, sei de dentro, que toda a visão do absoluto, sendo necessária, sendo imperiosa, no homem ou em qualquer ser que não seja o próprio Absoluto, pagará tributo à finitude de ser e de saber.”⁷⁴

A outra carta, na verdade, um texto para uma carta a Fernando Gil, redigida talvez em 1964, talvez posteriormente, no período em que o jovem filósofo se encontrava em Paris a preparar o seu doutoramento – Marinho alude à *Aproximação Antropológica*, que Fernando Gil tinha publicado em 1961⁷⁵ –, permite perceber o afastamento de Marinho das correntes do pensamento europeu que seduziam agora o seu discípulo e lhe dar conta das vias do seu próprio pensamento, do aprofundamento do sentido do múltiplo:

“Ter tido uma antevisão de que toda a antropologia emerge numa cisão, ou a ela em qualquer momento aporta, foi a sua juvenil façanha. Pois embora cada vez mais para mim não só o humanismo evanesça mas se reduza o homem sua originária ou conatural pouquidade, sempre certo que me interessam fundamente os ontólogos a partir do ser no homem, os sérios onto-antropólogos do evanescente instante consciente que dura neste ponto indimensional dilatado que é o nosso universo sempre para nós ameaçado de pluriversão como nós agora, e não só cientificamente, mas também poética e esteticamente sabemos. Este enunciado lhe permite ver como, para mim, a sua esboçada onto-antropologia polarizada no Amor e no Nada, com suas conotações husserlianas ou heideggerianas, sartrianas ou em Merleau-Ponty, que a ajudaram a ser, radica em algo fundo. A dificuldade está, e por experiência eu sei, que toda a fidelidade em filosofia proibida, e que V. tem de passar pelo outro (ou o Outro) para consistir no mesmo que vê e não vê, pensa e não

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

pensa ainda. Em mim, a cisão foi a possibilidade de encontro com o Outro e suas actuais presença ou fantasmas. V. partiu dela. Que maravilhosa aventura se reserva agora em seu destino?

Eu creio que tudo agora consiste para si na necessidade de relação funda com a mathesis. Ela deixou de ser universalis, coitada! Vir do uno ao múltiplo foi ao homem dado. Hoje, contudo, as formas da regresso dos Platão, Plotino, dos medievais, dos Espinosa ou Leibniz, vemo-las como demasiado simples. Não será que eles confundiram múltiplo com diverso?”⁷⁶

Todavia, Marinho não pretende prosseguir a crítica da metafísica, mas reconhecer que “a exigência metafísica se redobrou”, pois importa assumir plenamente a cisão até ao extremo do Nada:

“A difícil situação da filosofia está, penso eu, em que a crítica da metafísica foi o último estrebuchar do homem e da lógica do homem. A verdade que a exigência metafísica se redobrou.

Não é Deus que está para além do Nada, sabemos que Deus está aqui, em toda a parte, em todo o instante e tempo, no sem lugar, no sem parte, nem tempo. O Nada que se interpõe é, com Deus, aqui, separa-me de mim, de mim separa o que sou, o que sei. A negação de Deus ou a afirmação tornaram-se-me hoje suspeitas, aqui V. e o seu pensar suspeitos, e, com o seu ser e pensar suspeitos, o mesmo em mim de mim, o outro-mesmo em mim, não o, mas os, diria, após reflexão logo seguida, pois o múltiplo também dentro nos invade e sou único sem razão em mim de o ser. Resulta que, só sabe, o que diz plenamente e sem ingenuidade ou obstinação: Sou. Simplesmente, é um modo de dizer pretérito dos homens, ou nos homens. Não o sei, só ele se sabe e me sabe. No silêncio. Difícil silêncio! Como aceder ao silêncio? Não, não é mística, pelo menos a mística que, em geral, chegou à fala, à palavra filosófica ou filosofada.”⁷⁷

A verdade emerge mais ampla do que os homens e os pensadores supunham, mais exigente do que surgia à crença, porque se tornou necessário “situar o absoluto fora de tudo quanto existe, situá-lo, mais do que isso, fora de tudo quanto é. Pois o absoluto como insubstancial e como substante no profundo seio e para além de tudo quanto dizemos ser, é o que nos escapa quando dizemos que é e mais profundamente confirmamos quando lhe recusamos ser”. Numa página da "Autobiografia Espiritual", na qual se transparece a debilidade que a doença lhe provocava, o melhor do ser e do saber, a ligação à natureza, a possibilidade de relação com o que está em germe no homem, revela-se mesmo na sua fraqueza, ignorância, impotência:

“Agora me é possível o que eu, no íntimo pensar sempre desejei, e no pensar deliberado sempre repeli, e não sabia, afinal, se me seria dado. Estranha contradição do homem! Pedia mais forças, eu que sou em ser frágil sob tantos aspectos conviventes e não só conviventes. Pedia mais forças, eu, homem de sôpro intenso mas curto, para poder escrever ligado e paciente o que penso e tantas vezes digo rápido ou célebre. E é-me dado justamente escrever assim no momento em que me sinto mais frágil, no momento em que tenho menores do que já tinha minhas humanas forças, meu poder. É então quando o ser humano mais se nega, menos vê, menos sabe, que nele mais se revela o melhor ser e saber?

Aqui ocorre uma reflexão que de passagem registro. A ela, adiante, regressarei. Hoje me interessa cada vez menos o conhecimento do homem, e todo o humanismo, seja cristão, seja ateu ou agnóstico, se revela no extremo perigo da absurda caricatura. É na relação do homem com o que está posto apenas em germen no seu íntimo que se encontra o

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

*homem; ele revela-se na relação com o que na Natureza, ou para além dela, aparece como próximo sinal de presença. É absolutamente necessário que em si mesmo seja e consista o que noutra a ele próprio se revela a alheio e a algo como alheio considera.”*⁷⁸

Ante a filosofia autêntica, abre-se o sentido do “múltiplo na cisão aberta” e os múltiplos caminhos, não são apenas os dos homens, mas os do próprio espírito:

*“Diversamente o Espírito ilumina aos homens e, segundo bem parece, a outros que os humanos. Dele uns falam em termos de ser, outros buscam evitá-lo: perante o que é, no que é, quer ele ser o mesmo e outro.”*⁷⁹

A perturbante situação obriga-o a pensar o seu percurso meditativo, a grande sabedoria não se situa à frente, mas atrás de si:

“Pensas na noite. São os mesmos pensamentos, ou os de outra origem ou secreta nascente. Pensas na noite e da vigília diurna para a nocturna voam interrogações que de lá retornam para o dia. Assim: «Se vós amais só os que vos amam, que mérito há no vosso amor?» Ab! tu também, como tantos, muitos mil que a Ocidente ou a Oriente têm hoje vergonha de confessá-lo, tu também na remota juventude esperaste para ti o grande apelo divino. Quiseste arder no místico amor de todos e de tudo e nenhuma sabedoria que não fosse santa e não tivesse divina garantia tinha para ti preço ou sabor. Da santa sabedoria a santidade evanesceu, o amor não alçou seu voo, ficou na terra. Cruzou-se teu caminho tornado obscuro com o de Leonardo Coimbra, tornaste-te filósofo, filósofo sempre aprendiz. Ganhaste para sempre, como tua experiência,

*não veres só a suprema sabedoria com cobiça à frente de ti, mas atrás de ti. E hoje sem maldade sorris de ver afigurar--se isso enigmático para outros filósofos que não prezam enigmas.”*⁸⁰

Ora, é neste momento de valorização da Natureza profunda que se pode melhor compreender o afastamento de Espinosa que se lê no trecho da “Autobiografia Espiritual” de que partimos. Em Espinosa, ainda preso ao modo helénico de pensar a verdade do múltiplo, há uma precipitação no estabelecimento da relação entre o divino e o humano, um heroísmo que oculta a dificuldade em afrentar a cisão que os homens não podem transpor:

*“Uns filósofos como Espinosa ou Berkeley vão muito depressa à verdade neste sentido, de que vão muito depressa à verdade divina. A queda, o mal, o erro são para eles o que não é, ou é como se não fosse. Outros vão demasiado depressa à verdade como verdade no homem e para o homem. A chamada dialéctica dos contrários é, porém, coisa mais funda, tanto na filosofia do Oriente como do Ocidente, do que se tem suposto.”*⁸¹

*“Espinosa e os seus pares de outrora pensaram a verdade. Pensaram-na, porém, em termos ainda helénicos, mesurados, restritos. A verdade é muito mais complexa e tem de dar lugar ao que é, ou é ainda múltiplo irresolúvel, tem de dar lugar ao Nada e a toda a negação e a tudo quanto nega.”*⁸²

*“Em Espinosa, como em todo o homem heróico, há um surdo ignorado pavor de afrontar a imensidade e a cisão que nos homens enquanto homens não lhes é dado transpor.”*⁸³

“Como estou ainda perto, mas como estou longe de Espinosa e dos seus pares, da antiguidade helénica, que antes ou depois do estoicismo confundem ainda ordem e harmonia, tranquilidade razoável ou razoada

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

*das paixões e serenidade autêntica do espírito! Schelling vai mais ao fundo e por isso lhe é mais difícil concluir com verosimilhança a odisseia.”*⁸⁴

Alguns aforismos mostram mesmo que Espinosa passou a ser um novo ponto de partida:

*“Espinosa concluiu pela liberdade humana. Os iluministas partiram daí. O que conclui pela liberdade divina sabe que está aí o novo princípio. Não é pois na relação da substância para a liberdade que está o novo caminho a percorrer, mas na relação do insubstante para o que transubstancia.”*⁸⁵

*“Suspende o que Espinosa de outro modo dispusera, isto é devolver a liberdade a Deus ou ao divino, foi um acto de prudência. E talvez alguma coisa de mais e melhor.”*⁸⁶

A Ética é uma obra alquímica: um texto parece sintetizar, ao mesmo tempo, a integração e a superação do pensamento de Espinosa:

*“A Ética de Espinosa é obra alquímica. A Alma, no meio da viagem, é o vaso da transmutação. O único necessário é o único absoluto, o único absoluto é garantia da liberdade divina. Então o princípio já não é a substância, mas o que pelo substancial se nos ocultara. Entretanto, os compêndios de filosofia (e não só os compêndios!) continuam a falar-nos de Espinosa como filósofo da necessidade inelutável. Má leitura de todos aqueles que antes ou depois de Schelling viram e disseram que se há um único necessário, nada mais é necessário, nada mais pode dizer-se rigorosamente necessário.”*⁸⁷

O que importa é reconhecer que a liberdade não depende do homem, mas é intrínseca à própria Natureza:

*“Justificar propriamente a liberdade, mostrar que desde o juízo à plenitude da justiça e, para além desta, à harmonia, desde o mais efêmero ou limitado ser até à plenitude, só pela liberdade ganha, o que é, diáfano sentido – tem muitas dificuldades clássicas ou modernas, quer entendamos estas como novas, quer as pensamos redutíveis àquelas. Maiores são tais dificuldades e mais dignas de ponderar-se quando a teoria da liberdade, atenta à respectiva fenomenologia, se proponha mostrar que a liberdade não depende do homem mas é intrínseca à própria Natureza em todas as suas manifestações, bem como ao homem até às assumidas formas. Então, ao religioso e ao político, como a todo aquele que se considera responsável na ordem do vário ser e agir, só resta a responsabilidade de atender e respeitar a sua efectivação. Não haverá então no homem nada que possa conceber-se sem ter em conta a liberdade, pois se ela permeia a Natureza, e se não pode conceber-se o espírito, e logo o pensamento sem na liberdade os radicarmos, a alma, com todo o seu sentir, sua paixão, sua imagética vária e contrastante encontrar-se-á no ponto de convergência do que tende para a liberdade ou do que pode já assumi-la.”*⁸⁸

É igualmente neste período que os textos evidenciam a presença de Lao Tse, na meditação sincopada de um saber que se revela descontínuo e que emerge do fundo oculto da Natureza:

*“Todo o pensamento humano se torna aforístico ou fragmentário. A perplexa razão, o imenso pensamento revertem sempre para o instantâneo ou momentâneo. Assim, o aforista ou pensador fragmentário indo mais depressa ao encontro da real situação do homem e da verdade no homem pode a partir dela pensar com menos ilusão excessiva, no próprio ritmo que flui do Ser para o seu sentido.”*⁸⁹

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

*A verdade está repartida não só em todo o pensar conceptual do homem mas nas infindas formas do seu ser, sentir, intuir, imaginar e agir. Assim também a vemos repartida em tudo quanto é ou não é para ser nas mais patentes significações naturais ou em tudo quanto é ainda insignificante.”*⁹⁰

*“O que já discursivamente expusera permite-se o aforista retomá-lo no modo breve e sincopado. Talvez assim o compreendam, como requer, para além do passivo entender.”*⁹¹

*“Desentendido com os gregos simplistas, apraz-me por vezes redescobrir pelos fragmentos os caminhos da palavra perdida. Porque gosta a Natureza de se esconder?”*⁹²

Ora, se o pensador, provavelmente entre 1965 e 67, se tinha proposto uma “Explicação da Assunção do Nada”, a que alude na carta a Fernando Gil que transcrevemos, o aprofundamento do sentido do múltiplo da verdade irá abrir um novo momento especulativo; ele coincidiu decerto com o período da doença e da sua convalescença, nos anos de 1967 e 68, e progredirá nos anos seguintes. Apesar do intento se exprimir em textos breves e sobretudo em aforismos, eles referem um “sistema”, de que seria possível apresentar “fragmentos”:

*“Todo o pensamento é e resulta sistemático. A intenção de fazer sistema perturba a divina harmonia de todas as coisas. Então ao teólogo ou filósofo sistemático resta como em São Tomás considerar «a sua obra um monte de palha» ou compensarem-se admitindo, como Espinosa, que a verdadeira liberdade é o fim da República dos homens.”*⁹³

Algumas listas de projectos permitem distinguir três aspectos ou facetas, cuja denominação oscilou: um

primeiro, mais genérico, sobre o trânsito da “Assunção do Nada para a Liberdade Divina”; um segundo, que seria uma “Cosmologia” ou “ontocosmologia” e, finalmente, uma “Filologia da Partícula”, provavelmente uma reflexão sobre a palavra, os seus constituintes e o silêncio que os atravessa.

Que sabemos dessa ontocosmologia? Alguns textos deixam perceber o delineamento teórico, a relação do instante e do ponto indimensional, o sentido de uma visão unívoca não apenas colocada no originário ser da verdade, mas ocorrendo descontinuamente. Mais desenvolvidos que aforismos, os textos sobre “ontocosmologia” são relativamente breves, por vezes, expostos por alíneas. Para o nosso intento, atente-se à relevância que neles assumem o instante, na sua relação com o tempo, o ponto, com o espaço. O ponto tem o segredo do infinito e do multidimensional; “o espaço é o vazio a preencher”:

“Se hoje pudéssemos deter-nos, como outrora tão confiantes na visão primeira, imediata, nós diríamos que todo o segredo da cosmologia está no ponto e no instante. Isto é, porém, visão primeira, ou visão que perdera através de todos os vários mas cingentes caminhos do pensamento. Certo é que aí sinto, ou vejo, confluir algo do mais profundo de Pascoais e de Leonardo.

O ponto aparece-nos como o indimensional. Ele é, porém, subjacente o multidimensional. Assim o que é para nós carecente, e logo excedido, tem o segredo do que excede, mas cessa, e tem cumulativamente o segredo do excedente. Todas as virtualidades que o espaço desenvolve se limitam numa possível medida ou no que no mensurável ou para além dele se finitiza na actualização de um conceber possível. O segredo da infinitude está assim no ponto, não no espaço, que é sempre indefinido, jamais infinito. O homem, porém, não pode viver sem a ilusão de um próximo infinito, mas o infinito não está no sensível nem no pensamento que carece de aderir ao sensível.

*Colocamos o espaço para o compreendermos do lado do Ser, do Nada e da morte: o espaço é o vazio a preencher.”*⁹⁴

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

Mas se o instante abre o tempo ilusório, é ainda pelo instante que o pensamento reencontra o espírito:

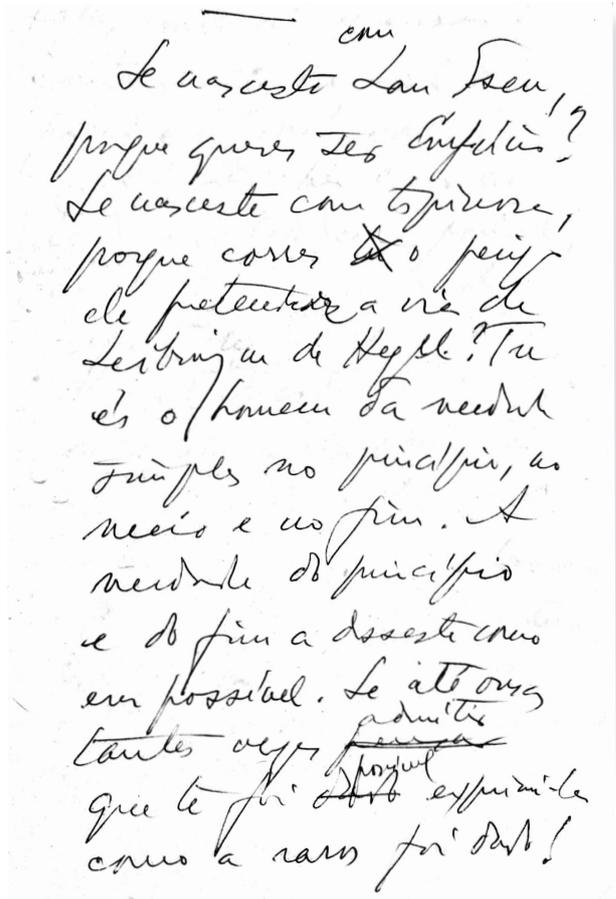
“Analogamente pelo instante se decide o que no tempo é sempre indeciso e pende entre ser e não ser, vir incessantemente ao ser e incessantemente sair dele. No tempo e pelo tempo se vê melhor como vida e morte funcionam, ser e nada, e como depois de cindi-los importa aceitar o misto de um pelo outro e um no outro.

Também aqui se vê como no instante há virtualidades de nenhum tempo, que nenhum discurso do tempo pode percorrer. Se, porém, o espaço tem dignidade mais antiga, o tempo manifesta melhor o que lhe é próprio quando o homem, ao ilimitar ilusoriamente o espaço, perde o sentido dos seus limites e do que nele sempre é limitado. É então no tempo, ou pelo tempo, que importa aprender que o segredo do mais fugaz é o do sempiterno. Esse está no instante. Assim se pela ilusão do tempo infinito foge o homem ao pensamento, pelo instante o retoma e reencontra o espírito.

Assim reencontramos o ideia sem idade: o que era para ser não foi nunca, só dizemos ser o que absolutamente é.”⁹⁵

Um conjunto de alíneas apresenta os caminhos, as advertências, a íntima desilusão de uma meditação centrada no instante, que eleva ao extremo as exigências de uma sabedoria que sempre ultrapassa o pensador. Nele, sublinharemos, sobre o espaço e o vazio, as alíneas de 8 a 10, e também a 12, sobre a assunção da contradição que abre a via da “verdade mais alta e mais funda”:

- “1) Em vão as potências do múltiplo forcejam por te afastar da visão do uno.
- 2) Ele se situa o aqui presente e remoto na distância real mas ilusória como a nascente e o imenso mar de tudo quanto existe.
- 3) Ao afirmá-lo sabes que o teu afirmar é inútil, tanto como sabem os que o negam, sabem ser vã na consciência da consciência toda a negação.



Manuscrito de José Marinho. Caderno, Out.1973-Jan.1974, BNP ESP E6/3582.

- 4) Em ti no teu próprio pensar ele se põe ou supõe, mas se prejulgas de afirmá-lo tu, pelo mérito do teu saber, ei-lo que se recusa e se torna enigmático.
- 5) Em ti no teu ser ele se põe, mas se consentes que o teu ser seja por si, resta-te apreender na sublimidade do seu mistério.
- 6) Ora se sentes e dizes que as potências do múltiplo dele te afastam, tens de confirmar num sentido o teu sentir e dizer, tens noutra sentido de infirmá-los.
- 7) Pois o único de todo o necessário no múltiplo se traduz, e ser e afirmar-se o múltiplo o mesmo é que negar-se.
- 8) Não pode o múltiplo do uno afastar-se e como

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

poderia então alguém afastá-lo sem no mesmo instante o restituir na sua plenitude?

8a) Não olhes fora do instante se tal te é dado, que o instante seja o ponto evanescente da tua visão nele deixando consistir reiterado símbolo do que és e tudo é para ti.

8b) E poderás tu, o intranquilo, alcançar a serenidade que te não pertence mas é a da sabedoria que sempre te ultrapassa.

8c) Pelo instante e pelo ser instantâneo é o vazio. Se o pensas, se intimamente o pensas, vê-lo sem ver já pleno de outro que tu, de tudo quanto se te determina.

9) O instante, como o imenso tempo, o ponto como a imensidade do espaço são dúplices, penetrados de um sim e de um não que entre si alternam e deixam intacto o que é.

10) A todo o vazio actual ou ainda inactual do ser só o absoluto preenche e todo o movimento da vida e das almas repousa no que é e na verdade do que é.

10a) Tu podes seguir o caminho dos que afirmam e o caminho dos que negam. Irás assim ao mesmo.

10b) Se afirmas, não afirmas tanto quanto supõe, uma negação insuspeitada permeia o teu afirmar; se negas, não negas quanto supõe, uma secreta afirmação no teu desejo, no teu amor informado, na tua vontade de ser,

11) Pois o ser e a linguagem do ser em ti enganosos. E careces de ultrapassar o ser e a linguagem e toda a palavra. A via da afirmação em ti, como noutros, encontrou o seu limite.

12) A verdade, essa também, enquanto verdade do homem ou no homem encontrou em ti o seu limite. No seio da cisão te é dado nela persistir ou já ultrapassá-la. Erras no entanto se pensares que o alcanças por próprio mérito ou virtude. Esse é um dom do mais alto e do mais profundo. E o mais alto é também o mais profundo. Pois te importa não evitar a contradição mas assumi-la.

Pelo extremamente contraditório se abre a via da verdade mais alta que é então a que vai para o fundo do mais fundo.”⁹⁶

Também alguns aforismos revelam a relação essencial entre o instante e o vazio pleno de ser, que só o absoluto pode preencher:

“A relação à verdade é sempre instantânea, não a garante método algum. O instante, porém, não é o que surge no seio do tempo, mas o que anula o tempo, se situa nos seus extremos e nos inicia naquele vazio que precede o autêntico eterno.

Se nada jamais foi completamente, é provisória e pode tornar-se inviável toda a distinção entre ser e não ser. Se nada jamais foi radical e completamente pensado, é ilusória toda a distinção estática entre verdadeiro e falso. É absolutamente necessário que o que é para mim como vazio seja pleno do ser. Se o espaço e o tempo têm o iniciático segredo da eternidade, não o tem cada um por si. O espaço na visão unívoca como o que precede a consciência da cisão. No espaço predomina o recurso e, no tempo, o trânsito.”⁹⁷

A ocultação da Natureza profunda e a perda de vínculos genesíacos da razão humana ocorrem pela valorização do tempo e do instante e a desatenção ao espaço originário, a desconsideração do vazio da alma. Colocado o espaço fora da alma, a alma deixaria de poder viver o espaço vazio da visão unívoca:

“É simplesmente porque na verdade o Espaço é o mais profundo ou tudo ocorre para o homem na condição natural em que emerge como se ele fosse o mais profundo. Torna-se o tempo mais instante à medida que no processo cíclico das civilizações o já vivido, a cultura, as preocupações de todos os insolúveis assaltam de vários modos o homem, deixa a sua alma de poder viver o seu vazio.

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

Então o Espaço aparece fora, o tempo apossa-se do íntimo ser do homem que se sabe durar no mundo e entre os viventes e se sente agora durar intimamente. Uma tensão então se estabelece entre o perseverar na vida qual foi dada, no presente escasso aqui, e agora, a fuga apressada do tempo no sentido do que se diz passado, a consciência mais instante da morte.”⁹⁸

Que importa, para esta ontocologia, o pensamento de Lao Tse? Sabemos, com grande precisão, devido a uma anotação circunstancial à transcrição da conferência “Imagem e Imaginação” que Marinho proferiu em Abril de 1969 na Sociedade Portuguesa de Psicologia, que o pensador conhecia, trazia consigo um exemplar do Tao Te King.⁹⁹

A noção de “vazio”, como o espaço da visão unívoca, pleno de ser absoluto e do não-ser da verdade, surge próxima do uso de *wu* pensamento de Lao Tse, por exemplo em *Tao Te King*, 11¹⁰⁰ como imagem de uma negatividade estática, mas que dá sentido ao dinamismo. Ali, o termo *wu* é habitualmente traduzido como *kong*, vazio, no sentido do vazio que envolve os aros de uma roda, o oco de um jarro, o espaço interior de uma casa, a defenestração de uma porta ou de uma janela, modos de não-ser que permitem o uso, a locomoção, o enchimento, a habitação. Se na sua exposição da “ontocologia” Marinho não alude a Lao Tse, alguns textos não iludem a proximidade de pensamento de ambos:

“Toda a aforísmica desde Lao-Tseu e por certo antes dele, é penetrada da perplexidade do mais íntimo contínuo e descontínuo, da verdade que fulge no instante indiviso e diviso que nos trespassa, da mesma verdade que perpassa no discurso em que a nossa razão ilusoriamente consiste e lhe foge. E tudo isso ocorre naquele íntimo vazio e naquelas áridas regiões exteriores em que a própria razão se dilacera ultrapassa e foge a si.”¹⁰¹

V

Concluimos. Retomando o aforismo de que partimos, sobre o co-nascimento com Lao Tse e Espinosa, nele se condensa e atesta que a posterioridade da *Teoria* foi para Marinho um momento de interrogação íntima e acutilante, de si a si, de interpelação funda às tradições religiosa e filosófica, também aos conviventes próximos, leitores e intérpretes, no limite do pensável e do dizível. Os textos, articulados e ao mesmo tempo autónomos, requerem a leitura em sequência de modo a apreender a amplitude da meditação.

Como prova e verificação hermenêutica, leiamos os aforismos que antecedem e os que seguem aquele que escolhemos como ponto de partida, de modo a apreender a amplitude da meditação.

No primeiro, que antecede imediatamente o de que partimos, sublinharemos a amplificação da exigência colocada a si memo, a nós também, a denúncia da identificação da Natureza, afinal impotente, com a verdade divina:

“Que a tua alma religiosa com toda a fé e todo o social temor, pudesse ela ter de enfrentar a verdade maravilhosa do Espírito, que tal em ti se tornasse imperioso, império da necessidade mais funda e mais alta também, ainda hoje te espanta e maravilha? Porque és tu tão humano, tão humano porque razão esse excesso de humanidade que te faz sempre regressar do mais sublime que te foi dado pensar? Sim, tens para tal uma resposta. Nasce ela do teu mais íntimo ser do que se indistingue de tua essência, do todo de ti. Não te iludirás porém, como ela? Atento à ficção que te rodeia, na tua pátria, na humanidade, na própria retórica obsessiva da Natureza impotente de que tantos têm como autêntica Natureza e divina verdade ou mandamento, não serás tu outro e o mais astucioso entre os astuciosos? Encaminhas-te hoje por ásperas veredas para de novo modo enunciare a única verdade, verdade no homem tripla, quádrupla portanto, por virtude do finito vínculo com a razão finita e a palavra sempre (...)”¹⁰²

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

E, se se considerar o aforismo seguinte ao que refere Lao Tse e Espinosa, a interpelação que dirige a si mesmo questiona a confiança de ter alcançado uma “mediação estável”:

*“Sabes como são imensas e contrastantes na cisão faces e máscaras da verdade. Sabes como aí toda a contradição é possível, o ser omnimodamente real e sempre de algum ou de alguns ou múltiplos modos verdadeiro e nada e de nada decide o assim de ser e ser. Ao dizê-lo se te abre a via obscura onde o Nada de todo nada se não punge ao ser. Conciliaste o conceito, na maior abertura, com o segredo de conceber que o transcende e transmuda. Ousaste por amor da razão no próprio ser libertar-te gradativamente da obsessiva razão racionalizante. Atendeste a máxima sagrada e alcançado logo desde todo o início não tornar como fim juízo algum, puseste à prova da essência do juízo, o insubstancial substante, todo o teu julgar, todo o juízo humano e divino. Como pretendes, pois, na ilusão de quem alcançou o idêntico ou o análogo irrefragável, confiar em qualquer mediação estável? Resposta – Do que me nega tive de longamente tentar os caminhos para dar sentido à minha inevitável negação e também ao que a supera.”*¹⁰³

Que podemos dizer deste momento último? A meditação detecta as íntimas tensões entre o limite e o ilimitado, na relação do único necessário para a liberdade. Mas de algum modo, ao reconhecer o “profundo não-ser” em si, ideia longamente germinada que finalmente amadureceu, confirmando o seu nascimento com Lao Tse, já José Marinho se afasta do “pretérito saber do Oriente”:

“De um modo e de outro te iludes, cingindo no instante da visão, no momento primeiro da cisão aberta, o impassível. O que tu crês cingir te cinge a ti, te ilimita mas te limita, nas

relações incoercíveis do único necessário para a liberdade.

*Antes que o sentido da cisão, sua plenitude e seu Nada se abrissem, aprenderas tu na verdadeira e falsa imediatidade a imensidade da visão unívoca ou do unívoco o velado mas o instantâneo e imensurável volver para o Espírito na visão. Ainda então vivias na expectativa, pensando na relação ao pretérito saber do Oriente, de gregos e cristãos, o ainda obscuro e novo nome do que é lá no genesíaco mais fundo de todo o conceber e conceber algum alcança. E esperavas então repousar como o lavrador que descansa colhendo interminavelmente o milagroso pão da sua seara. Só, porém, repousa o que não é ser nem ser se diz, o que para além de todo o divino manifestado é o que não é filho de geração alguma, o que já se dissera em humana palavra como o que não cria nem é criado. Mas de repouso para ele ainda tu falas? Como? Como evitas falar do estático e o minoras? Tudo vai no sentido do movimento e da verdade errada da busca do outro. Tu, porém, sê firme no que te foi dado ver de uma vez por todas. Outrora te aprazia encontrar-te intimamente denso em teu amor e tua fé, em teu ser e teu pensamento. Alegras-te agora de ser vazio aos próprios olhos e de em ti encontrares um profundo não-ser de ti. Chegou já a hora de o compreenderes para ti e de a outros o explicares. Já em teu meditativo silêncio a ideia longamente em germe amadureceu.”*¹⁰⁴

Uma outra sequência de aforismos, mais ampla, também dos últimos cadernos, prepara a apresentação do “segredo do homem”, o vínculo entre o “abismo” e a plenitude de harmonia ainda oculta:

“Absoluto é palavra secreta. Com o unívoco se encontra nela toda a profunda razão de ser da cisão. Se entretanto tão maravilhosa palavra só ganha plenitude de sentido na relação de todo o

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

assumir as mais previsíveis ou imprevisíveis linhas de afirmação dinâmica e de afirmação do estática. Só assim a infinitude autêntica se patenteia, só assim a imensidade se revela nas relações actuais da mente e do sensível. Importa, porém, não confundir revelado com revelação e fonte da revelação.

É absolutamente necessário que se o que é tem sentido, esse sentido apareça ao que o pensa como o que é em si e para si, ou como o que não é em si e para si. Esse é todo o segredo do homem, e não só do homem, do que chamamos consciência, razão e espírito, do que chamamos pensamento e significação para o pensamento. Que o único se mantenha instantaneamente em sua unicidade em toda a forma de ser significativa e em toda a forma de consciência, ainda a mais limitada, circunscrita, incerta ou evanescente, e que esse único a todo o momento se anula como o imerecido, como o insubsistente, como o realmente impossível, mas que o mesmo que o desmente o reponha de algum modo ou de algum modo a necessita, eis o que a tudo tornaria compreensível, se alguma compreensão pudesse manter-se em si e para si, e se a íntima relação do ser e da verdade parece o homem e o pensar do homem enquanto tal não carecesse de restabelecer o abismo da cisão entre apreender e compreender.

É absolutamente necessário que todo o erro e todo o mal estejam compensados, que uma mais profunda liberdade subsista em toda a escravidão e que a justiça perdure no íntimo seio do que nos surge como injusto. Assim o que em mais exíguo modo de considerar o ser do homem pode surgir como cingido nas malhas da contradição irresolúvel revela-se a luz diferente na visão mais ampla.”¹⁰⁵

Retomando, neste extremo momento de meditação, de íntima confissão sem “self pity”, a evocação daquelas mesmas posições, idealista e materialista,

dogmático e céptico, por que na passou na Teoria, o pensador detém-se agora ante o “mistério enigmático”, exige-se a difícil “mediatidade”, para que nele haja o “outro nascer do Espírito”:

“O teu pensamento indeterminou-se? Não te lamentes por isso. Noutros, ao perto e ao longe, o mesmo ocorre. Acaso poderias dizer que se indeterminaram também teu ser e agir... Que pensas tu, que filosofia é a tua, se assim podes interrogar-te? Dizes-te idealista e não tem para ti sentido ser idealista. Já tentaste explicar porquê. Descobriste aliás que o idealismo se tornou coisa humana no sentido em que a ilusão de ser destitui de significação o pensamento. Atravessaste o materialismo e descobriste que não há materialistas na Europa, todos filhos da inteligência obstinada, ignorantes da razão os que a tornam espontânea. Como é difícil, há muito o vês, o que tradicionalmente se designa por mediatidade! Dogmático em teu pensamento assistido pela imensidade do dom de amor responsável, e pela fé tímida para os que de fora te olham, em ti corajosa de abismos, tu fizeste o caminho exigente do céptico mas para ousada e prudentemente te deter no mistério enigmático. Assim amoroso saber tem e não tem o amor, agindo não põe no teu agir de homem confiança, agir em ti mesclado do que é de ti e da baça e extrínseca natureza como da humanidade incerta em suas presumíveis, presunçosas seguranças. E em política, em ti como no teu Mestre e noutros raros o anarquismo juvenil sublimou-se na acracia do divino sem mandamentos pelo Espírito que tudo move e instantaneamente fixa. Basta de confissão! Nos teus mais recentes aforismos falas com complacência, velada “self pity”. Não te iludas! Não enganes! Sabes que uma coisa é o homem que filosofa, outra a filosofia do homem que filosofa, outra a filosofia nele, outra finalmente a filosofia. Aquela que os seus professores, os cultos, sábios e eruditos,

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

dizem demasiado depressa universal sem fonte nem raiz, como os que vão demasiado depressa à verdade e carecem assim de outro nascer neles do Espírito."¹⁰⁶

Também o leitor pode, ao sentir esta imprevisibilidade dos caminhos, desde o mais alto e o mais fundo, colocar a si mesmo a interrogação sobre o sentido do existir:

"Nos melhores momentos do teu pensamento vazio e baço surge a harmonia e a luz como se a uma e outra merecesses. Vê-as, aceita-as em tudo; quando em tudo as não vês, devolve ao todo e a tudo a harmonia e a luz do único que o divino e invasor amor de ti te leva por vezes a supor tuas. Experimentas a vertigem leitor? Nunca rodopiaste como as crianças? Não aprendeste ainda a simbólica do que sobre si revolteia no que é gerado e no fundo de toda a geração, no mar e na terra, no ar e no fogo? Nem toda a vertigem é negativa, leitor, o negativo e o positivo, como tento fazer-te pensar, do mais remoto ou já no mais próximo fraternizam também.

*Se a verdade a vós não viesse, como a buscaríeis? Se a vosso conceber e julgar errantes outra e a mesma verdade do mais fundo ou do mais alto vos não assistisse, como seria possível prosseguir o conceber e julgar no seio de vossa e de sua incessante frustração?"*¹⁰⁷

Uma outra sequência de aforismos retoma a afinidade com os "antigos chines" e a crítica à confiança racional, que de Sócrates prossegue por Hegel até nós, para nos conduzir ao "límpido saber, de Deus e da natureza e de um mais transcendente ou imanente divino que em ambos e em mim têm morada instantânea." E tal exige assumir plenamente a cisão, mas nela de Deus e da natureza e de um mais transcendente ou imanente divino que em ambos e

em mim têm morada instantânea. Mas porque o que o espeito une e cinde a verdade e o ser, um outro ser, e uma outra verdade, que advém "sua diáfana alegria no âmago e no propósito de tudo quanto pensamos":

"Nuns pontos estás girando em círculo. Noutros recorres para repensar ou melhor pensar o já pensado. Noutros ainda, adianta caminho embora o negues, e essa própria negação se ouviu não por simples humildade. Tal situação espiritual extrema, por certo incomum ou rara não é única em si. Podes adverti-la em germanos recentes, como em antigos hindus ou chinos, cujo segredo, afinal escapa ainda a estes extremos filhos do tempo e do devir.

Estás cindido. E como poderias tu E não está, mais que tu, cindido em ti o ser? E, ainda mais agudamente, cindida em ti a verdade? Ora tal situação te desola, ora a aceita compreensivamente na penumbra ou sem penumbra de melancolia. Pois ela é em tua ordem e no teu pensamento o sinal seguro de que a cisão é em ti, com o mais abstracto pensar real, concreto e imperioso como o absolutamente necessário.

Enquanto penso e escrevo, olho as árvores, o profundo céu, a serra no extremo, estas flores mais perto, as crianças que brincam junto de mim. Alcanço aqui, agora, como muitas mil vezes, o sentido do que no espírito e no pensamento, enquanto são do homem ou no homem, os cinde da Natureza, "mãe ainda" e sempre. Mas o que me distingue e aos meus análogos, hoje ou ontem, dos que desde Sócrates a Hegel, perseguiram confiantes a via da racional e aparentemente razoável separatividade, é que sei de um límpido saber, de Deus e da natureza e de um mais transcendente ou imanente divino que em ambos e em mim têm morada instantânea. E recorro para o que humanamente ou no divino para os homens me separa. E perdida a ilusão do fácil estoicismo, enquanto humanamente nos desolamos no seio do

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

*que realmente nos une mas nos ultrapassa, a verdade está presente, com sua diáfana alegria no âmago e no propósito de tudo quanto pensamos. Tal é outro sentido da assumpção do Nada.”*¹⁰⁸

Ou, ainda, reflectindo sobre a confiança ingénua dos homens, “de todos os povos e raças”, no “triunfo de Deus e do homem na Terra”, numa antecipação da globalização nossa coetânea, medita a “oculta harmonia” que emerge no “fundo separativo da alma”:

*“É projectado para extremos aquele a quem é dado regressar hora após hora, momento após momento, para o sentido da oculta e revelada harmonia.”*¹⁰⁹

*“Unem-se os homens, unem-se crentes e descrentes, unem-se povos e raças para o arranque final de que resultaria o triunfo do homem e de Deus na terra, no momento em que a velha e nova verdade em alguns raros desponta: o que autenticamente é, e é a verdade de si, em si e para si, está no fundo separativo da alma e na univocidade da visão que ultrapassa o homem e todo o divino para o homem.”*¹¹⁰

Como se integraram no seu pensamento os delineamentos da “ontocosmologia”, a presença subtil do pensamento de Lao Tse? Um texto, provavelmente destinado a “Da Assunção do Nada para a Liberdade Divina” e intitulado “O Nada como Noite do Ser”, retoma aos aspectos que podemos homologar à noção de *Tao*: a superação das dualidades, um não-ser que sustem todo o ser, um silêncio que perspassa toda a palavra. E aqui também se confirma um pensar que já não é o da Teoria: o instantâneo já não surge antes do tempo, “agora o grande instantâneo surge depois do tempo”.

“No que simplesmente representa ou se representa algo dual surge na relação do que é e do que era para ser. Dual é a figura do homem e da mulher, dual o dia e a noite, o sol e a lua, a verdade

*e o erro, o bem e o mal, o ser e o nada mas a imagem no regresso para a ideia restabelece a relação com o outro a que se opõe e com o outro ainda que será o ser ou o pensar da relação ou do ser na relação. Toda a representação repete, reitera e surge num contraste com o que era para ser plenamente e quedou na exiguidade da manifestação. Agora, para além da imagem sujeita ao mero representar, o contraste é assumido no seu limite, toda a ilusão de ver e ter já visto é transcendida, a visão extrema aparece cumprida. Aqui a visão que se assumia no limite transmuda-se no outro de si, detém-se a ilusão de conceber, a imagem de um outro se ultrapassa na imagem para um outro, a palavra recorre para o silêncio, tudo quanto descansa ou se inquieta na relação de algum ser para algum não-ser surge indeterminado. E é então de novo o grande instantâneo. Enquanto, porém, na visão unívoca o instantâneo surgia antes do tempo, como se fosse outro que do tempo o ser em que ela surge, agora o grande instantâneo surge depois do tempo. E é então inadequado falar da morte, pois a morte é própria do que nasce.”*¹¹¹

O grande instantâneo abre o “novo ser” para uma dimensão em que é inadequado falar de morte, nele ocorre a fusão dos “dois crepúsculos”, o auroral e o vespertino, em que todo o ser se funde na luz:

“A assunção do Nada significa o surgir do novo ser que em humana palavra se não pode dizer que é e a descoberta mais funda do sentido e de toda a significação de ser, e do Espírito ainda sem o qual não há sentido e sentido de ser. E é então o crepúsculo em que se fundem sublimados os dois crepúsculos da terra. Crepúsculo simultâneo do dia sulcado de sombra, da noite permeada por luz mais remota. E tudo quanto é homem ou forma de ser para o homem, tudo quanto fora mais que forma ser verdadeiro, cósmico ou angélico, divino ou

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

*demoníaco, se funde na luz. E a luz é então o que tudo purifica, sublima e devolve ao Ser próprio. E o que é, então, não carece da relação a outro para ser; não carece de palavra, acto ou nome.”*¹¹²

Importa à filosofia fazer compreender aos homens o sentido da redenção religiosa; Deus não confia na fé no saber dos homens, mesmo na revelação de Deus há uma sombra:

*“Sofrem os homens, dizem sofrer os homens do contraste que em si levam e que na vida a todo o momento se lhes depara de mais alto e do mais baixo, do puro e do impuro, do profundo e do superficial. Assim ignoram o sentido da redenção religiosa que ao ser move e do que na filosofia move em sublime convergência o pensamento. No que de melhor e pior coexiste e se entredilacera, a luz busca transmutar a treva, o bem afirma o mal passageiro que a si mesmo chama. Assim a redenção prossegue entre horrores e o caminho da verdade se abre ao mais fundo ver e cerra aos nossos olhos mortais entre as sombras e a luz. Toda a verdade no homem apodrece, todo o outro da verdade, genésico de outra visão mais autêntica vem ao sentido e ao ser. Deus, desde sempre, não confia na fé e no saber dos homens. Ser negado estava também nos seus desígnios. Tudo se passa para nós como se na imensa e deslumbrante luz da sua revelação houvesse uma sombra, a sombra de Deus. Que numa das suas criaturas, no que nada cria, mostre o impassível em única mesma serenidade! E como temos sempre que o nomeamos de o humanizar na sua realíssima e irreal criação! E em termos humanos chegamos a atribuir-lhe uma como que transcendente ironia!”*¹¹³

Advém assim para serem pensadas, no instantâneo e no ponto indimensional, o abismal e a harmonia oculta, a insuspeitada noção de ressurreição. Marinho

também aqui tem a consciência da necessidade de se colocar para além dos limites das tradições próximas, para além da substancialização do espírito:

*“Pensar ainda o espírito, o pensamento, como substância, tal é uma das formas de obsessão milenária que frustra todo o sentido poético ou filosófico da Renascença e todo o sentido religioso de Ressurreição.”*¹¹⁴

*“Deus em espírito e verdade: os que alcançaram pensar o insubstancial substance na imensa distância refluem sempre de algum modo para o que nos constitui no corpo que se quer supervivente e na alma imortal.”*¹¹⁵

*“Simbólica da Cruz-
Nós somos prisioneiros da própria verdade contra a qual nos revoltamos
Outra simbólica-
Ressurreição (...)”*¹¹⁶

“Ou, ainda, ligando a aforística, o seu mais íntimo intento e o sentido de ressurreição:

“Como situar estes aforismos e este aforista? Pergunta o leitor curioso. Uma ajuda: ali onde a filosofia se tornou agulhosa ciência, o aforismo é crepúsculo antes da Noite onde ela se manteve entre as reais sombras e enigmas dos dias enganosos, forcejando por alcançar a luz verdadeira que não mente, aparece como alvor da madrugada. Afinal, é tudo um segredo da estrela dos que amam a mais amada e atendida entre as estrelas. Pois não falam os meus aforismos e não buscam dizer meus discursos do vínculo entre amor e sabedoria?

*Ilusão do ser de tempo: ter sido o que já foi
Segredo do Espírito e na Natureza profunda:
o que absolutamente não foi, será ainda. Da ignorância do teu passado e de todo o passado do homem, daimensidão do que não sabes, faz*

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

pois tua alegria, ser mortal. Começarás assim a compreender a ressurreição de toda a morte.”¹¹⁷

E, então, no constante transcender que é o viver, surgem, como obsessões que a razão, que é o espírito em nós, procura negar, a ressurreição e a transubstanciação:

“A ressurreição e a transubstanciação constituem evidências daquela visão profunda de que a razão se afasta aparentemente, mas que intimamente a obsedia. Pois se a razão é o espírito para nós, ou relação ao espírito, há para o homem um constante transcender de toda a relação da vida e da morte e de toda a substancialidade.”¹¹⁸

Análogo movimento ocorre no Taoísmo, já não em Lao Tse mas em autores posteriores: a vivência absoluta da Via conduz às noções de *xian* 仙, imortalidade e de *shijie* 屍解,¹¹⁹ eventualmente traduzível por ressurreição, que podemos homologar ao sentido enigmático que indicia um novo ser de outra verdade.

Recapitulando os diversos modos como o pensamento de José Marinho se expressou, interrogamos: manteve-se até aos seus últimos escritos aquela visão de ciclo de ascensões e descensões que se lê no trecho da "Autobiografia Espiritual", foi de algum modo afastado a visão do processo instantâneo e demorado de libertação que surge no termo da Teoria? No termo da expressão do seu pensamento, no último conjunto de aforismos que fez publicar, significativamente denominado “Aforismos e Anomias”, Marinho parece tudo assumir, marcando “a progressão infinda”, como uma cadência ritmada, que supera todas as oposições e juízos:

“Tudo existe por e para um vazio. Tu dizes: eis o deserto onde não é possível a vida. Dizes também: morreu, já não vive. Ou ainda: é um néscio, nada sabe. Outras vezes: é loucura, sem razão. Vazio de ser, de ciência ou de consciência, que determinaste ou se determinou.

Vazio, Cisão Extrema, Nada, Ressurreição.”¹²⁰ **RC**

NOTAS

- 1 Folha autógrafa, Caderno, Out.1973-Jan.1974, BNP ESP E6/3582; sobre o espólio de José Marinho, *infra* nota 8.
- 2 *Teoria do Ser e da Verdade*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961; também *Teoria do Ser e da Verdade*, (edição crítica de Jorge Croce Rivera). Vol. IX, Tomos I, II e III, “Obras de José Marinho”: Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011-16. Referi-la-emos seguidamente como Teoria. As referências ao texto da versão publicada, reproduzido no Tomo I, indica, entre parêntesis rectos, a paginação original.
- 3 José Marinho grafa o nome do sábio chinês 老子 como Lau-Tseu ou Lau Tseu; nas transcrições dos manuscritos respeitámos a diversidade da grafia, mas homogenizámo-la no nosso estudo; tomando em consideração a diversidade de transcrições em Português, Lao Zi, Laozi, Lao-Tzu, Lao-Tze e Lao Tse, escolhemos a transcrição que se encontra

numa das mais recentes traduções de *Tao Te King*, *Tao Te King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar* (tradução de António Miguel de Campos). Lisboa: Relógio d'Água, 2010. Consultámos outras edições, atentando em particular à versão de Giorgio Sinedino, Laozi, *Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio*, São Paulo, Editor UNESP, 2016. Não foi possível determinar qual a edição teria sido consultada por José Marinho, mas possuía certamente um exemplar, como referiremos *infra*.

- 4 (...) E tendo muito cedo encontrado o poder significativo e explicativo do espírito e tendo encontrado o que há de sério no idealismo, no momento em que à volta do idealismo se minorava ou degenerava, ele conheceu o deslumbramento que dá a segurança de estar verdadeiramente a caminho.

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

Uma surpresa, pois nesse caminho o esperar, e nada alegre para o seu orgulho de filósofo aprendiz. Poderá enunciá-la recordando o sorriso de ironia que muitas vezes encontrava no seu mestre Leonardo Coimbra quando tentava expor-lhe o fundo da sua certeza e do seu optimismo metafísico. Pois era então, necessariamente, a fase em que a metafísica, ou pelo menos o termo que designe esse processo de pensar complexo e intermediário estava longe de lhe aparecer. Então reagindo contra a filosofia criacionista do meu Mestre e o pensamento de querer e redenção ao qual chegara, ou que dos pressupostos iniciais desenvolvera, eu me apoiava em Espinosa, procurando nesse herói do espírito apoio e mina de argumentos para a minha e incessante fragilidade de argumentos.” José Marinho, *Aforismos sobre O Que Mais Importa* [ASQMI], Obras de José Marinho, edição de Jorge Croce Rivera, Vol. I, Lisboa: INCM, 1994, pp. 335.

- 5 José Marinho, *Aforismos sobre O Que Mais Importa* [ASQMI], Obras de José Marinho, edição de Jorge Croce Rivera, Vol. I, Lisboa: INCM, 1994.
- 6 Sobre as razões e circunstâncias desta desistência, bem como as tentativas posteriores de publicação, cf “Apresentação” de *ASQMI*, 14 e 40.
- 7 *ASQMI*, p. 338.
- 8 O espólio de José Marinho encontra-se integrado no “Arquivo de Literatura Portuguesa Contemporânea” da Biblioteca Nacional de Portugal, com o número de inventário E6.
- 9 “Cap. IV Cisão Divina. Tentativa de síntese. Mas muito ficou fora Novembro de 1956. Ser < Ter – fora> Estar Haver Os chineses não têm verbo ser. O poeta (trágico) não tem o sentido de cisão, que é filosófico. Afirma no equívoco Video meliora proboque... Ovídio *Metamor.* VIII 2º sq.” *TSV*, Vol. IX.- Tomo III, p. 409.
- 10 Um apontamento, escrito como alíneas para um “Ensaio sobre a Teoria”, ilumina a exigência e a crítica que Marinho coloca às concepções, não apenas tradicionais, mas veneráveis da história da Filosofia:
 - a. Propósito: não é esclarecer, pois o intento de esclarecer não pertence ao pensamento, mas à cultura e à educação. É ilusório supor que houve alguma vez pensamento claro. Deve, aliás, distinguir-se clareza e lucidez. Mesmo nos maiores pensadores do mundo a clareza velou por vezes a falta de corajosa lucidez.
 - b. Entendimento e razão. Em que sentido um pensamento pode entender-se? Relação entre a acessibilidade e a inacessibilidade. Pensamento cingido ou não ao pensante. As diferentes ordens. Na relação do pensamento com o pensador. Na relação do pensamento com o pensamento alheio (mais o pensador). E com o homem culto ou no domínio da educação.
 - c. A ilusão europeia da cultura, da universidade e da imprensa. O jornalismo.
 - d. Relação ao sentido interrogante. Os que ainda interrogam. Os que já não interrogam.
 - e. Sentido da interrogação. Quem interroga não sabe. Hipocrisia dos falsos ignorantes. Como é ignorar? A sabedoria de o saber. Sócrates é pouco ou Platão o ocultou. Sócrates, por certo, o ocultou de si próprio.
 - f. A monstruosidade da prática e a legitimidade da prática.

g. O bom e o mau conúbio da religião e da filosofia. Teologia verdadeira e falsa. Salvação autêntica e salvação sofismada.” *TSV*, Vol. IX -Tomo II, p.681.

- 11 “Falando com toda a sinceridade, pretendia na idade remota da juventude, remota e tão próxima, por subtis razões que o livro expõe ou, pelo menos, manifesta, – pretendi, digo, ser filósofo. Hoje, que medi toda a distância, ou pelo menos muita da distância entre ser e ser verdade, ou até e apenas entre ser e ser verdadeiro ou verdadeiramente, não me preocupo já de ser filósofo como o que é reconhecido por tal. Aparecerá um dia, senão já, como paradoxo subtil, que um dos herdeiros do espírito que animou Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, aqueles a que os sábios críticos que sabem medir negam a qualidade de filósofos, se apresenta e não apresenta como filósofo. Deve, porém, reconhecer-se que na advertência, e desde todo o começo do livro, ele mostra caridade cristã ou generosidade filosófica e humanística à maneira cartesiana: pois dispensa deste modo os sábios da filosofia e por conseguinte também os ignorantes, de se preocuparem com classificá-lo. Assim também se se perguntarem qual a sua atitude, como se pensar fosse acto que comportasse atitude, se se perguntarem qual a sua atitude filosófica, ele dirá que é o céptico dogmático, ou o idealista materialista ou o dialecta ontólogo. (...)”, *TSV*, Vol. IX-Tomo II, p. 840.
- 12 “O Tao em que se pode caminhar não é o Tao eterno O nome que se pode dizer não é o nome eterno. / Sem nome, é a origem do Céu e da Terra. Com nome, é a Mãe das dez mil criaturas. / Por isso / é sempre sem pretendermos / que vislumbramos a sua maravilha. E sempre que pretendemos apenas vislumbramos os seus contornos. / Os dois/são idênticos ao surgirem e só diferem no nome. A sua identidade chama-se o mistério. / E um mistério que leva a outros mistérios. A porta para um sem número de maravilhas.”(trad. António Miguel de Campos) *Tao Te King*, p.39.
- 13 “E ao filósofo, que só agora o é propriamente, como o que se inicia para a imensa ou intermínua viagem, o espírito surge ou surgirá então, de entre as sombras do viver ou das penumbras da alma, como o que ele ignorara fundamente em seu afirmar a verdade no ser da verdade; e surge como o negado e cumulativamente afirmado pelos homens em seu agudo e sábio, mas insciente, afirmar e negar. E o espírito que por tais modos surgirá, será ainda então obscuro enigma para si, e será então propriamente o enigma. Para se saber como insubstancial substante, e para o sempre imperfeito saber desse saber, longos e complexos serão os caminhos, longo o tempo. Longo o tempo passará até poder o pensamento cindir e unir visão segundo o ser da verdade e compreensão segundo a verdade do ser – cisão e união de que tudo queda dependente, tudo quanto é necessidade e pura e divina liberdade, cisão e união às quais tudo quanto vimos já prepara.”, *TSV*, Vol. IX -Tomo I, p. 25 [25-6].
- 14 *TSV*, Vol. IX- Tomo II, p.848.
- 15 _____, Vol. IX-Tomo I, p. 81 [90-91].
- 16 _____, Vol. IX-Tomo I, p. 83 [96-97].
- 17 _____, Vol. IX- Tomo II, p.849.
- 18 “Pela cisão divina, ou cisão absoluta, toda a origem se

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

- explícita e o princípio se alcança do autêntico pensamento. E do mesmo passo que criação e relação entre criador e criatura emergem não como a primeira e a última verdade, mas como grau de iniciação na que é primeira e última verdade, assim também o profundo significado da descrença se apreende e o profundo sentido e transcendente alcance de todo o autêntico ateísmo iniciático.” *TSV*, Tomo I, p. 82 [92].
- 19 *TSV*, Vol. IX- Tomo II, p.849.
- 20 Ocorre aqui o dito do Tao Te King: O espírito do vale nunca morre. / A abertura da fêmea oculta / chama-se a raiz do Céu e da Terra. / Um fio sem fio parece brotar / saindo dela sem nenhum esforço. *Tao Te King* 道德經 (Cap.6)
- 21 *TSV*, Vol. IX- Tomo II, p.849.
- 22 _____, Vol. IX, Tomo I, p. 75 [75-76].
- 23 _____, Vol. IX, Tomo I, p. 78 [83-83].
- 24 _____, Vol. IX, Tomo I, p. 79 [86-87].
- 25 _____, Vol. IX, Tomo I, p. 97 [126].
- 26 _____, Vol. IX, Tomo I, p. 109 [156].
- 27 Sobre *ziran*, *Tao Te King*, 51: O que existe é o que lhes dá Valor, O que não existe é o que os torna úteis. / O Tao dá-lhes Vida / A Virtude cuida delas / A substância dá-lhes forma / As circunstâncias completam-nas. / Por isso, entre todas as dez mil Criaturas não há nenhuma que não respeite o Tao e não Valorize a Virtude. / O respeito pelo Tao e a honra prestada à Virtude, ninguém os impõe. Aparecem sempre espontaneamente por si. / Por isso, o Tao dá-lhes Vida E a Virtude cuida delas / Fá-las perdurar e desenvolve-as. / Abriga-as e trata delas. Cria-as e protege-as. / Dar Vida sem se apropriar, / Agir sem esperar retorno./Persistir sem dominar / A isso se chama-se a Virtude oculta. (Trad. António Miguel de Campos) *Tao Te King*, 51., p. 37. Também *Tao Te King*, 17, 23, 25.
- 28 *TSV*, Vol. IX, Tomo I, p. 109 [156-57].
- 29 *TSV*, Vol. IX, Tomo I, p. 109 [157-58].
- 30 Sobre *de*, *Tao Te King*, 10, 23, 38, 51, 59.
- 31 *TSV*, Vol. IX, Tomo I, p. 112 [164-65].
- 32 _____, Vol. IX, Tomo I, p. 112 [165].
- 33 _____, Vol. IX, Tomo I, p. 112-3 [166-67].
- 34 Sobre *Wu Wei*, *Tao Te King*, 43, 48, 57, 64.
- 35 *TSV*, Vol. IX, Tomo I, p. 112-3 [166-67].
- 36 “Da Situação Enigmática”, *Espiral*, Verão, 1964.
- 37 Ibidem.
- 38 Ibidem.
- 39 Ibidem.
- 40 Ibidem.
- 41 Folha autógrafa, Caderno, Verão de 1973, BNP ESP E6/3584.
- 42 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3597.
- 43 _____, Caderno, Férias grandes de 1973, BNP ESP E6/3594.
- 44 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3597.
- 45 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3597.
- 46 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3597.
- 47 _____, Caderno, Verão de 1973, BNP ESP E6/3584.
- 48 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3605.
- 49 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3597.
- 50 *Filosofia. Ensino ou Iniciação.* Lisboa: FCG, 1972, pag. 44.
- 51 Folha autógrafa, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3537.
- 52 _____, Caderno, s.d. [1973-74], BNP ESP E6/5344
- 53 _____, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3601.
- 54 _____, Caderno, Férias grandes de 1973, BNP ESP E6/3594.
- 55 _____, s.d., [Circa 1964] BNP ESP E6/3594.3561.
- 56 “Ideias e Ideais Pedagógicos no Século XIX em Portugal”, conjunto dactiloescrito, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3740.
- 57 Folha autógrafa, s.d. [Circa 1969-70], BNP ESP E6/3623.
- 58 _____, Caderno, Nov. 74-Fev.1975, BNP ESP E6/3595.
- 59 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3598.
- 60 “Da Situação Enigmática”, *Espiral*, nº 2, Verão de 1964.
- 61 Folha autógrafa, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/ 3605.
- 62 _____, s.d. [Circa 1973-74], BNP ESP E6/ 5344.
- 63 _____, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/ 3605.
- 64 Folha dactiloescrita, s.d.[Circa 1979], BNP ESP E6/3633.
- 65 Folha autógrafa, s.d. [Circa 1973-74], BNP ESP E6/ 5344.
- 66 Folha dactiloescrita, s.d.[Circa 1970], BNP ESP E6/3633.
- 67 Folha autógrafa, Caderno, Nov. 74-Fev.1975, BNP ESP E6/3595.
- 68 _____, Caderno, Nov. 74-Fev.1975, BNP ESP E6/3595.
- 69 Folha dactiloescrita, s.d.[Circa 1979], BNP ESP E6/3633.
- 70 Folha autógrafa, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/ 3626.
- 71 “Os manuscritos inéditos de José Marinho (2)” *Leonardo*, Ano I, nº2, Março-Junho, 1988.
- 72 Carta pertencente ao arquivo pessoal de Maria José Marinho, a quem agradecemos a sua reprodução.
- 73 Ibidem.
- 74 Ibidem.
- 75 Fernando Gil, *Aproximação Antropológica*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961.
- 76 Folha autógrafa, s.d. [Circa 1964], BNP ESP E6/638.
- 77 Ibidem.
- 78 *ASQMI*, p. 337
- 79 Folha autógrafa, Caderno, s.d. [Circa 1974] BNP ESP E6/3584.
- 80 _____, Caderno, s.d. [Circa 1974] BNP ESP E6/3584.
- 81 _____, s.d.,[Circa 1966] BNP ESP E6/3619.
- 82 _____, s.d., [Circa 1965], BNP ESP E6/3549.
- 83 _____, s.d., [Circa 1965], BNP ESP E6/3618.
- 84 _____, s.d., [Circa 1965], BNP ESP E6/3549.
- 85 _____, “Aforismos e Fragmentos”, s.d. [Circa 1970], BNP E6/3625.

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

- 86 _____, “Aforismos e Fragmentos”, s.d. [Circa 1970], BNP E6/3625..
- 87 _____, s.d., [Circa 1969], BNP ESP E6/ 3763.
- 88 Conjunto de autógrafos, “Trechos para o Livro Novo”, s.d., [Circa 1970], BNP ESP E6/.3779.
- 89 Folha autógrafa, s.d., [Circa 1970], BNP ESP E6/ 3615.
- 90 _____, s.d., [Circa 1970], BNP ESP E6/ 3615.
- 91 _____, s.d., Férias 1973, BNP ESP E6/ 3584.
- 92 _____, s.d., Férias 1973. BNP ESP E6/ 3584.
- 93 _____, s.d., [Circa 1965], BNP ESP E6/ E6/3556.
- 94 Conjunto de autógrafos, “Trechos para o Livro Novo”, s.d., [Circa 1970], BNP ESP E6/.3779.
- 95 _____, “Trechos para o Livro Novo”, s.d., [Circa 1970], BNP ESP E6/.3779.
- 96 _____, “Trechos para o Livro Novo”, s.d., [Circa 1970], BNP ESP E6/.3779.
- 97 _____, s.d., [Circa 1963], BNP ESP E6/3543 e 44.
- 98 _____, s.d., [Circa 1970], BNP ESP E6/ 3781.
- 99 José Marinho alude explicitamente ao *Tao Te King*, na conferência “Imagem e Imaginação”, pronunciada a 29 de Abril de 1969 na Sociedade Portuguesa de Psicologia, que foi transcrita. A menção surge circunstancial, como que ilustrando o argumento do momento em que refere a interpretação sensível ou intelectualista da imaginação, seja a Ocidente, seja a Oriente: (...)” Num sentido a Filosofia Inglesa ligou a imagem à sensação, colocou-a ou situou-a na dependência dela, viu, no processo decorrente, da sensação para a ideia, com a mediação da imagem uma atenuação cada vez maior do ser do sensível. A imagem foi considerada em relação à sensação, na vida divergente, a via cartesiana como sabeis também a imagem foi considerada em relação à própria inteligência, ou à própria ideia, ou à própria razão. Assim se restabeleceu uma situação que classicamente referente através das idades, e já desde o próprio Oriente – eu trouxe comigo, como uma espécie de livro sagrado, o *Tao Te King*, de Lau Tseu, para assim evitar extraviar-me em qualquer das vias que da consideração da imagem nos afaste, assim na imagem tendem sempre ou quase sempre, a não ser considerada pela própria e daí o alto interesse da meditação da Poesia, ou do Mito, ou das significações religiosas na vida da Humanidade, para que nós possamos restabelecer a imagem na sua dignidade profunda e procurar o saber da imagem ou o saber que pela imagem ocorre.” *Dispersos*, p.138 (Anexo documental de Jorge Croce Rivera, *A Meditação do Tempo no Pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990). Que exemplar trazia o filósofo consigo? Não se encontrou o exemplar na sua biblioteca particular, talvez tivesse consigo uma tradução francesa.
- 100 *Tao Te King*, 11 (trad. António Miguel de Campos) “Trinta raios, em conjunto, formam o centro de uma roda. É precisamente o que nele não existe que dá utilidade ao Veículo. / Molda-se o barro para fazer um Vaso. / E precisamente o que nele não existe que dá utilidade ao Vaso. / Furam-se portas e janelas para fazer uma sala. E precisamente o que nela não existe que dá utilidade à sala. / Por isso, / O que existe é o que lhes dá Valor, o que não existe é o que os torna úteis.” *Tao Te King*, p.40-41.(trad. Giorgio Sinedino) “Trinta aros juntos [formam] uma roda; / Devido ao Nada é que existe a utilidade do carro. / Ao moldar o barro produz-se uma vasilha; / Devido ao nada é que existe a utilidade da vasilha; / Ao perfurar janelas e portas [numa parece] constrói-se uma casa; / Devido ao Nada é que existe a utilidade da casa. / Logo o que existe produz benefícios; / [Dependem do] Nada que lhes cria utilidade.” *Dao De Jing*, p.89-92. Todavia, no comentário de Heshang Gong (200 a.C-160 a.C) , o Senhor das Margens do Rio, “*wu* “Nada” é interpretado como *kong*, “vazio” 空, e em *Tao Te King*, 5,1, como *xu* 虛“oco”. *Op.cit.* 92. A leitura “materialista” e “concreta” de *wu* como *kong* e *xu* assinala uma das interpretações do pensamento de Lao Tse nas gerações que lhe sucederam. 世人只知道“有”的作用，而不知道“無”的作用。三十根車輻儘管彼此不相連接，卻可以形成車轂，而有車。一扇門窗，也是利用了“有”與“無”的轉換而起到了保暖和通風的作用。一間房屋，因為裏面空無，因而產生了居住作用。由此可見，“有”之所以能給人們帶來便利，是由於無的配合產生的作用。
- 101 Folha autógrafa, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3599.
- 102 Folha autógrafa, Caderno, Out.1973-Jan.1974, BNP ESP E6/3582.
- 103 _____, Caderno, Out.1973-Jan.1974, BNP ESP E6/3582.
- 104 _____, Caderno, Férias grandes de 1973, BNP ESP E6/3594.
- 105 _____, Caderno, s.d. [Circa 1970], BNP ESP E6/3597.
- 106 _____, Caderno, Fev.-Nov.1974, BNP ESP E6/3580.
- 107 _____, Caderno, s.d. [1974], BNP ESP E6/5344.
- 108 _____, Caderno, s.d. [1974], BNP ESP E6/3563.
- 109 _____, Caderno, s.d. [1974], BNP ESP E6/3615.
- 110 _____, s.d., [Circa 1965], BNP E6/3618.1.
- 111 _____, s.d. [1974], BNP ESP E6/3782.
- 112 _____, s.d. [1974], BNP ESP E6/3782.
- 113 _____, Caderno, s.d. [1974], BNP ESP E6/3544.
- 114 _____, s.d. [1974], BNP ESP E6/3543.
- 115 _____, s.d. [1974], BNP ESP E6/3617.
- 116 _____, s.d. [1974], BNP ESP E6/3617.
- 117 _____, s.d. [1974], BNP ESP E6/3590.
- 118 _____, “Aforismos e Fragmentos”, s.d.[Circa 1970], BNP E6/3625.
- 119 Sobre *xian* e *shijie*, Isabelle Robintet, “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism”, *History of Religions* 19: 37–70, 1987; Anna Seidel, «Post-Mortem Immortality, or the Taoist Resurrection of the Body», *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, edited by S. Shaked et al. 223–37, Brill, 1987; Donald Harper, “Resurrection in Warring States Popular Religion”, in *Taoist Resources* 5.2: 13–28, 1994; Robert Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong’s Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press, 2002.
- 120 “Anomias e aforismos”, *Diário do Minho*, 11 de Janeiro de 1975.

