

## Enigmática e Situação no pensamento de José Marinho e Eduardo Lourenço

Jorge Croce Rivera

A caracterização da situação contemporânea, proposta por Eduardo Lourenço, como a da vivência no seio da caoticidade, ou, mais rigorosamente, no *esplendor do caos*, obriga-nos a pensar no que possibilita tal apreensão, revelando-nos um aspecto menos atendido do seu pensamento, a noção de *espírito*.

Na descrição da situação caótica, o pensador encontra, num primeiro momento<sup>1</sup>, o *espírito* em dificuldade ante a confusão histórica, política e social, para, através de uma discriminação dos significados de caos em diversas tradições, alcançar a situação contemporânea, marcada pela existência de múltiplas racionalidades científicas, tecnológicas e económicas, que, não possuindo uma coordenação comum, confluem tensiva e dramaticamente numa resplandescência imagética. Reconhecer a situação contemporânea desde esta duplicidade – um nódulo caótico, por um lado, e a sua resplandescência, por outro – é já tentar dominar a situação caótica e revela a capacidade, a intrínseca potência do espírito que o conjunto de textos reunidos em *Esplendor do Caos* – ensaios sobre a mundialização, a comunicação, a economia, a violência, a justiça, o Oriente e o poder – tratam de ilustrar.

Mas de onde provém esta capacidade do espírito, qual o modo de ser, como pode agir sobre a imagem das confluências tensivas das racionalidades, como pode interpretar essa imagética em busca da racionalidade que a sustém?

Tais interrogações conduzem-nos a uma indagação mais decisiva: que denomina *espírito* no pensamento de Eduardo Lourenço, que significa e vale tal noção na evolução do seu pensamento, tão escassamente referida na posterioridade de *Heterodoxia*? Que se cumpre na compreensão de *espírito* na viragem da juvenilidade de primeiro volume de *Heterodoxia*, surgido em 1949, para a maturação iniciada com a surgimento do segundo volume de *Heterodoxia* em 1964? Aqui, o pensador não se detém na noção, mas insiste na transformação da referência negativa ao Espírito, tomado como Absoluto, presente em *Heterodoxia I*, num “ideal de espiritualidade concreta”<sup>2</sup>, que se confunde como uma reflexão sobre a temporalidade.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> “Enquanto dura, o que nós chamamos o caos evoca a ideia não apenas de confusão e desordem dos elementos, mas uma espécie de incapacidade do espírito para compreender e, ainda menos, dominar um estado de coisas, do mundo, da sociedade, da história, onde se não vislumbra a sombra de uma ordem.” *O Esplendor do Caos*[EC], Lisboa, Gradiva, p.9.

<sup>2</sup> Veja-se o trecho da primeira redacção do prefácio a *Heterodoxia-II*, datado de 1960: “Em *Heterodoxia I*, o Espírito aparece sob a forma preferente de «o que sempre nega», para retomar a célebre expressão de Goethe. Consequentemente, a liberdade define-se aí como recusa, em estrito paralelismo com o estatuto negador do Espírito. De certo, esta era então a nossa maneira de recusar a pressão universal de dogmatismos e ideologias nos quais o Espírito (ou se se prefere, a totalidade humana) aparece como Coisa. A recusa desta objectivação insensata e inquietante do Espírito nada perdeu em nós nem da sua virulência, nem da sua necessidade. A fórmula de Hegel: a essência do espírito é a liberdade, guarda todo o seu sortilégio, mas, de certo modo, convém radicalizá-la no sentido oposto, isto é, no sentido de Kierkegaard, para que a confusão, tão cara a Hegel, de «liberdade» e «necessidade» não nos encerre numa solução perfeita mas puramente verbal. É a única maneira de não resumir, como anteriormente o fizemos, a exigência suprema do coração e da inteligência - isso mesmo que nós designamos por heterodoxia - à afirmação de uma vivência ontológica, a de um intervalo irreduzível entre nós e a Verdade que nos falta. Se é certo que a Verdade nos falta, mais certo é ainda que somos nós quem falta à Verdade. Aqui se situa o ponto a partir do qual as nossas ideias de heterodoxia e liberdade sofreram uma metamorfose. Um pouco na linha do cepticismo tradicional, do relativismo ou do agnosticismo, nós insinuámos que só uma demolição da ideia de Verdade era compatível com a estrutura da existência humana identificada como Liberdade. Fazíamos, assim, o impossível processo da Verdade, ou, mais mediocrementemente, o

Pensada na amplitude da existência identificada com a “vida”, esta espiritualidade difusa articula os diferentes modos de temporalidade pensados por Eduardo Lourenço: o Instante como “anti-temporal” em que se dá o Ser; as diversas temporalidades que se descobrem descontínuas na Realidade; o Eterno como “um sempre do instantâneo”<sup>4</sup>. É nesta Eternidade em devir que ocorre o “obscrecimento” da Realidade, operada pela nossa “permanente alienação”. A questão fundamental não é, no entanto, da ordem do ser, mas da ordem da verdade: rejeitando uma Verdade que se tome por saber absoluto, a verdade fica subsumida na ordem dos discursos e das representações. “Ora o único processo que existe é o que a Realidade, a nebulosa, próxima e distante Realidade, instaura pela sua universal Presença.”: o processo da Verdade inscreve-se no Real como processo.

Fundado no paradoxo do instante<sup>5</sup>, o tempo surge como uma “invenção” e o histórico não se diferencia senão narrativamente destas instâncias temporais, que constituem o enquadramento da Realidade, aquilo que num texto sobre Eça de Queirós, é referido como um “tempo puro” em que a história é um acidente.<sup>6</sup>

Tal noção de tempo, resolutamente “Moderna”, não remete a nenhuma outra instância, transcendente ou imanente, seja Deus, uma matéria dialectizada ou a vida evolutiva, mas acede ao sentido através do acto criador, que é sobretudo o da escrita, a rigor, o da escrita poética.<sup>7</sup> É aliás a identificação do sujeito com o Tempo operada pela

processo das relações comuns dos homens com a Verdade. Ora o único processo que existe é o que a Realidade, a nebulosa, próxima e distante Realidade, instaura pela sua universal Presença. Nós não somos juízo, mas parte. Kierkegaard e Kafka no-lo mostraram em inesquecíveis parábolas, mas Marx, igualmente, não o ignorava. Da pretensão se passa, assim, a uma filosofia da modéstia. A Verdade como presença eternamente ausente é a experiência de fogo onde um espírito heterodoxo queima a inteligência e as mãos.” *Heterodoxia-II*, pp. 255-256 .

<sup>3</sup> “E de facto, se virmos bem, o fio condutor do que venho fazendo, e procuro ainda fazer, é uma reflexão constante sobre o Tempo. Ou melhor, a temporalidade.” Entrevista a *Diário de Notícias*, 21 de Março de 1998.

<sup>4</sup> “O paradoxo do instante não é o de saber quando surge. Esse dever o impomos nós ao "banal instante", talhado na peça imaginariamente substancial do Tempo. O paradoxo do Instante é o de nunca ter principiado e não poder ter fim. Ninguém verá a cabeça nem a cauda de tal monstro. Nascermos a bordo e a caminho, como Pascal, seu primeiro grande viajante sem bagagem, claramente o soube. A forma do barco onde vamos sem a ver é o mesmo Instante. Nele deslizamos, estranhamente parados, não para a Eternidade mas na Eternidade. Atrás deixamos a espuma do Tempo. Contudo, o Instante nem é eternidade nem tempo, miragens da travessia quando ele é um deserto ou mar absoluto. Do porto onde não chegaremos formamos a Eternidade, do que não deixámos, o Tempo. Ambos são sócias do Nada, formas gêmeas e inversas de perder o Instante. O erro será imaginar esse Nada como uma ficção. A nossa permanente alienação basta para lhe dar o peso de que necessita para que o confundamos com a Realidade. O Nada resume desmedidamente todas as formas do obscrecimento do nosso parentesco profundo com a Realidade. Só o Instante, tradução dessa intimidade com o Ser, detém - frágil mas decisivamente - esse Nada e a queda humana que o constitui.” In *Árvore - Folhas de Poesia*. Dezembro 1951, retomado em *Tempo e Poesia*, Porto, Inova, 1972, p. 35-36

<sup>5</sup> “A ideia de que todos os acontecimentos se encadeiam, e de que nós podemos construir um discurso global sobre essa sucessão de acontecimentos, não me parece exequível. Pelo contrário suspeito que há uma descontinuidade intrínseca na temporalidade. Ou seja, ela é constituída por uma série de temporalidades que se fecham em si mesmas. No fundo, o que me interessou, e continua a interessar, é saber que espécie de civilização é a nossa. E o destino que teremos enquanto actores e sujeitos dessa civilização.” in “O tempo de Eça e Eça e o tempo”, *As Saias de Elvira e Outros Escritos*, Lisboa, Gradiva, 2005, pp. 43.

<sup>6</sup> “Inscrita no tempo universal – tempo aberto, sem criação nem *Big Bang*, nem Apocalipse, a História Universal é um acidente ontológico e, para a imaginação, um continente só povoado pela fantasia.” *Ibidem*.

<sup>7</sup> “Na verdade, o tempo é o objecto por excelência da escrita, é mesmo anterior ao aparecimento da escrita. O acto que define o homem como criador é o acto poético, a poesia. O que os poetas fazem, fundamentalmente, são variações infinitas sobre esse objecto, o tempo, que é mais esfíngico que todas as

poesia que justifica a orientação de Lourenço para a poesia e o afastamento da filosofia e da ciência.<sup>8</sup>

Que significa então *espírito* no pensamento de Eduardo Lourenço? Possibilitando o recurso da plasmação vital da existência ao acto poético e o trânsito deste à sua leitura – “as obras existem pelos seus leitores” – ele indica um tácito princípio da individuação humana, que é também o princípio e o ápice da actividade consciente, volitiva e afectiva, subjacente aos modos de temporalidade em que se insere tal individuação. Tal princípio não confina a sua potência ao humano individuado, ao que se apresenta como indivíduo singular, mas capacita-o de uma pluralização, da assunção de um *nós* e da apropriação de um *nosso*, o que permite ao autor passar da sua concreta escrita para a sua biografia pessoal<sup>9</sup> e desta se ampliar sucessivamente à situação portuguesa, europeia, ocidental, mundial – não apenas presente, mas pretérita e adveniente. Individuado e partilhado, subsumido no Instante e no Tempo, o espírito torna-se instância tácita, sempre *não ausente* em todas as formas intensas ou distensas da temporalidade, assumidas ou alienadas da vivência humana, revestindo todo o Real, sombra de Ser, de um halo esfíngico. É ele que permite ao criador ser capaz de confrontar o caos e de ordenar a desordem: “O criador moderno é esse solitário sem remissão, que deve reinventar a ordem a partir do caos ou uma nova ordem que é já a desordem.”<sup>10</sup>

As instâncias metafísicas opõem, ultimamente, o *Instante do Ser ao Tempo do Nada*, entre os quais se dispõe a Realidade, numa dualidade em que prevalece o Instante, como fonte do sentido e do valor e princípio de toda a consciência individuada. Desde esse instante emerge a *presença tácita* do espírito que possibilita ao humano, através da poeticidade da linguagem, ser capaz de uma possibilidade de libertação, por uma *criação de sentido*.<sup>11</sup>

---

esfínges, porque é ele que nos olha no fundo dos olhos sem dar resposta. A resposta somos nós próprios que a temos de dar com a nossa vida, com a nossa existência”. “Sobre o Tempo” in Maria Manuel Baptista (coord.), *Cartografia Imaginária de Eduardo Lourenço - dos Críticos*, Maia, Ver o Verso, 2004, p.16.

<sup>8</sup> “O que nem filosofia nem ciência nos concedem, um só verso, um daqueles que Mallarmé dizia “interminavelmente belo” no-lo oferece, porque nele regressamos e nele somos o Tempo que em tudo o mais esquecemos, mas que jamais nos esquece. Este é o mistério, o lúcido e inexpugnável mistério da Poesia: o tempo - nós como Tempo - tornado sensível, audível, dizível e através dessa aparição nos oferecendo a desesperada e alta eternidade, a familiar «luz perpétua» que nós próprios fabricamos ardendo e vendo-nos arder como árvores vivas no fogo temporal.” In “Eugénio de Andrade e o Paraíso Sem Mediação”, *Tempo e Poesia*, Porto, Inova, 1974, p.147.

<sup>9</sup> “Há trinta e nove anos, a esta hora, sem acabar nem a frase nem o gesto esboçado, meu pai morreu. À parte este “instantâneo”, sempre presente, separa-me desse momento, como de todos em que na verdade existi, uma espécie de tempo opaco, de noite singular, que não permite ligar esse instante aos anos que se seguiram. Tudo ficou inscrito nesse anti-tempo. Mesmo para quem sobrevive não é verdade que exista uma continuidade temporal. O instante dessa morte, o caos de uma vida resumida num breve estertor permanece intacto, como numa redoma de cristal, como concentrado, voltado para si mesmo. Nós inventamos a ideia de um tempo que escorre como um rio para não enlouquecer. Para não suportar a ideia de que bem antes de morrer - momento sem conteúdo sensível - já estamos encerrados em semelhantes esferas de cristal, aquelas poucas cenas que perduram na nossa memória, que são essa memória e não comunicam umas com as outras.” Entrevista a *JL-Jornal de Letras e de Ideias*, 13 de Abril de 1994.

<sup>10</sup> *Labirinto da Saudade – Psicanálise Mítica do destino Português*, Lisboa, Gradiva 5º ed, 2007, p. 143.

<sup>11</sup> “Só a palavra poética é libertação do mundo. Em luta com a mastigação discursiva do mundo, ela *descobre por rara e imerecida graça* a passagem para esse Instante onde repousaríamos sempre mesmo que a nossa viagem fosse mais vertiginosa que a da luz. De repente estamos num continente novo e descobrimos que essa terra nos esperava há muito. O discurso do mundo não se encontra apenas corrigido ou voltado ao avesso. Encontra-se suspenso e ao mesmo tempo em estado de suprema aceleração.” in “Tempo e Poesia”, *op. cit.*, p.45

Tal disposição metafísica, nunca problematizada explicitamente, conduz necessariamente a diversas interrogações: porque advém “a imerecida graça” ao escritor? Que é, ou não é, tal *graça*? Porque se dá, no plano da Realidade, a revivescência do paradoxal Instante? Que significa ultimamente a alienação desse Instante nas figuras de “Deus” ou em todos os irrealismos concebidos pelos homens? Porque se eterniza o tempo em mitologias? Como emergem e findam as mitologias como figuras da temporalidade? Como alcança a consciência individuada a possibilidade de interrogar e ser interrogada? quem é este *nós*, plurimodamente emergente nos textos de Lourenço, qual o sujeito que se confronta com a dupla duplicidade – a do *Instante de Ser* e do *Tempo de Nada* e a do *esplendor* e do *caos*?

Em particular, retomando a situação contemporânea descrita em *O Esplendor do Caos*, como se inscreve, na duplicidade intrínseca ao Real, o nóculo de racionalidades – que se autoengendram e se alimentam, recorrendo a noções de leis cujas consequências ontológicas se esvaziaram, – com a sua expressiva vivência, a magnificente sucessão de imagens que definem a “existência” real dos indivíduos?<sup>12</sup>

Estão tais formas de racionalidade desprovidas de inteligência, vontade e afecto, são as suas convulsões inteiramente alienadas do Instante? Se assim for, a duplicidade do Instante ao Tempo e Eternidade, do Ser ao Nada, não se transforma numa dualidade irremissível, em que o *uno* impossível e impassível se opõe ao domínio do *múltiplo* dominado pelo *virtual*?<sup>13</sup>

A estruturação dual do Real perpassa a totalidade do pensamento de Lourenço, mas é na consideração do *destino* da cultura mundial, ocidental, europeia e portuguesa<sup>14</sup> dos últimos decénios que a dualidade se extrema, que o retorno das formas inscritas no Tempo ao Instante da transparência do Ser parece crescentemente mais difícil, que as formas de negatividade – nihilismo, violência, injustiça – se tornam *positivas* e ameaçadores do humano existir e do próprio estatuto do humano. Como dar sentido ao “horror” e à “irrisão do humano”, que decorrem da confluência dessas racionalidades?

Eduardo Lourenço não interroga, todavia, o nóculo das racionalidades e o próprio de cada uma dessas racionalidade, nem a razão *destinal* da confluência de tais racionalidades, nem ainda a potência *demiúrgica* que lhes aponta. De onde vem a sua potência *vital*, qual a sua relação com o Nada, que é simultaneamente Tempo e Eternidade? Qual o sentido do criacionismo *sui generis* que aí se revela, como retira o homem de si a capacidade de inventar “monstros, demónios e deuses”?

Não interroga também o esquema metafísico que suporta tal inteligibilidade: na época contemporânea mantém-se a correlação de uma *aparência* e de uma *determinação essencial*, ainda que, transposta para uma perspectiva estritamente

---

<sup>12</sup> “Nascemos e permanecemos mergulhados no fluxo informativo – agora sobre multiplicado pela informática – como sujeitos não só impotentes para o deter ou até inflectir, mas como vítimas de antemão predispostas e até seduzidas por esse caudal de mensagens que independentemente do seu conteúdo – como profetizou McLuhan – se tornaram *noosfera*, ou antes, uma *imagosfera*, tal como gerações precedentes viveram na dependência da Galáxia Guttenberg. Existir é comunicar, comunicar é inscrever-se, mesmo numa breve fracção de segundo, numa espaço audiovisual, conceito, alias, já quase arcaico, pois melhor é reduzi-lo à sua essência propriamente imagética. Existir é ter imagem, mas ainda mais, é ter o poder de difundir as mil imagens que decompõe e sintetizam a nossa imagem concebida como um «videoclip» permanente, A «nossa imagem» não é o equivalente do nosso retrato, da nossa identidade sintética e simbólica, aparência humana codificada, mas imagem humana, como resumo e suporte de uma tentativa de sedução universal sem sujeito, da ordem do desejo, da vontade, da imaginação – mas objectos reificados pela sua função, em última análise mercantil.” *EC*, p.33.

<sup>13</sup> *EC*, p.22

<sup>14</sup> Cf. *Portugal como Destino, seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999.

histórico-cultural, unívoca seja a aparência das representações virtuais e efémeras, e *múltiplo* o pólo das racionalidades, em constante reformulação e engendramentos.

Tomada a verdade como construção consensual entre os homens, perdido qualquer vínculo que a transcendalizasse, a sua extrema imanentização significa que já não há possibilidade de libertação que não seja subsumida como *acréscimo* ao caótico, como economização do cultural? Se a experiência contemporânea surge como banalização do infernal, na qual a *diversão* compensa a ausência de ordem<sup>15</sup>, ameaça a irrisão do humano o princípio da individuação da inteligência, vontade e afecto?<sup>16</sup>

Ainda mantém “espírito” significação, ou soçobrará às crescentes imposições das racionalidades ou à sedução magnificente do esplendor, sem lograr descobrir as questões para que “já temos as respostas”? “Espírito” estará, como noção filosófica, marcada de obsolescência, e o seu natural destino será a sua absorção no *divertissement*, na noção cognitivista de *mind* ou nos modos *sectários* das espiritualidades difusas, mesmo quando revestidas de formas poéticas, filosóficas ou religiosas? Sofrerá espírito o análogo destino de “Deus”, cuja revitalização é um processo, não verdadeiramente religioso, mas *político* de compensar a debilidade espiritual europeia?<sup>17</sup>

Se “espírito” indicia o princípio da individuação, pode ainda a escrita poética pela qual há “libertação do mundo”, manter contemporaneamente aquela tácita articulação entre Tempo, Deus e Nada, os magníficos irrealis?<sup>18</sup> Tal interrogação torna-se mais premente porque a reflexão de Lourenço parece evitar a compensação do perigo pelo recurso à interioridade espiritual dos indivíduos. Em diversas entrevistas, em que sintetiza a sua visão do Real, a interioridade é dita com um “mito”<sup>19</sup>, um “absurdo nada”, pois valem e somos apenas pelos *actos* que fazemos em relação aos outros<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> “Na época contemporânea a ideia de ordem “só é reconhecível sob a figura daquelas «ordens» a que o imaginário do totalitarismo do nosso século conferiu um pavoroso fascínio.” *EC*, p. 10.

<sup>16</sup> “No exterior de uma existência cada vez menos análoga àquela que durante milénios repousou sobre o trabalho, o conflito, o sofrimento, órfãos até do esplendor da virtualidade a que não é lógico chamar caótica senão nos efeitos, por ser filha do máximo de ordem que podemos integrar no sistema que tende para a auto-referência, só ficarão aquelas criaturas a quem, por irrisão, os do interior designarão como «humanas». Sempre o espectáculo da perda ou da ausência, mesmo momentânea, de uma qualquer espécie de lei - imanente ou transcendente sem a qual a humanidade instintivamente perdia a sua imagem, constitui a mais tenebrosa das perspectivas. Aquela que todos os Dantes, conhecidos ou anónimos, descreveram sob a forma de uma topologia infernal. Nós incorporámos o inferno no quotidiano do mais fascinante e atroz dos séculos. Basta passar em revista o imaginário deste fim de século - da ficção à música, do cinema ao teatro, da biologia à tecnologia - para ter uma ideia do ponto a que chegou um mundo onde o horror se tomou invisível, consumido como pura virtualidade, para ter uma ideia da metamorfose da cultura humana. Pode discutir-se se a desordem em que estamos mergulhados - desde a económica até à da legalidade e da ética - releva ou não, em sentido próprio, do conceito de caos. Do que não há dúvidas é de que o habitamos como se fosse o próprio esplendor.” *EC*, p. 22.

<sup>17</sup> Prefácio a E. Prado Coelho-J.Policarpo, *Diálogos sobre a Fé*, Lisboa, Editorial Notícias, 2006, p. 10.

<sup>18</sup> Numa entrevista de 1994, Eduardo Lourenço evoca a ideia da juventude, expressa em 1951: “Nesse tempo quando me propus a bordar a reflexão sobre *O Tempo e o Ser* – era assim que “modestamente” a encarava... deparei com um livro de que me lembro só do título. Era de um filósofo romeno (outro dos confins do limite romano) e nele se falava de Deus e do tempo como sócias do Nada. A perspectiva temerosa ou temerária que essa reflexão abria, paralisou-me até hoje. Continuo se, saber se as duas ideias – a de Deus e do Tempo - são de facto mais grandiosas e pertinentes metáforas do Nada ou se o Nada é antes a sombra, o traço daqueles impensáveis mas irredutíveis entidades, ambas incontornáveis para o pensamento. Em compensação, o que em aparece mais claro – como Kant o ensinou – é que uma ou outra dessas entidades pertencem ao mundo dos irrealis. Mas é a esse título que são um problema, E para mim o problema. O que, sabido, não o resolve.” Entrevista a *JL-Jornal de Letras e de Ideias*, 13 de Abril de 1994.

<sup>19</sup> “(...) A interioridade é também um mito porque estivemos sempre no exterior de nós próprios.[Ela] (...) é onde queremos chegar, é a nossa utopia. Queremos chegar unidos: como estivemos na nossa infância, no nosso período inconsciente, ou mais tarde quando fizemos a síntese do nosso itinerário. A interioridade é uma concepção provavelmente falsa, é que nós fazemos no nosso relacionamento com os

Implica então que, também ao nível dos indivíduos, se apõe, de um lado, a vivência gerada pela escrita, na qual se pode viver num livro, fora do tempo<sup>21</sup>, em rememoração de uma infância perdida<sup>22</sup> e na consciência tardia de que a existência possa ser um “paraíso”<sup>23</sup>, e, do outro, a esfera irreduzível e inexorável das *acções*?

Se a própria criação é uma “encenação”<sup>24</sup>, que sustenta a liberdade, que vale a libertação poética? Desta interrogação dependem, não apenas aquele sentido crítico que anima o discurso de Lourenço, mas também o alcance da responsabilidade ética e política que ele sustém.

Poder-se-ia responder às nossas perplexidades que os sucessivos ensaios e a perspectivação literário-filosófica da cultura proposta por Lourenço da cultura são reiteradamente modos *activos* de responder *limitada* mas *lucidamente* a estas dificuldades inscritas no coração do Real, e que a duplicidade metafísica é a instância *irreduzível e enigmática* pela qual o homem se situa, isto é, pode haver *situação* - portuguesa, europeia, ocidental, mundial -, e nela assumem significação e valor obras e autores, tendências sociais e culturais, crises e acontecimentos políticos, inscritos num destino sem autêntico futuro.

Como não interrogar se a poeticidade libertadora não fica subsumida àquela mercantilização absorvente, que envolve todas as esferas da actividade humana, científicas, estéticas, políticas, como um modo *compensatório*, mas inane e

outros, é o espaço que está entre mim e o outro, tudo é exterior, tudo nos vem de fora. Não há nada que ver em nós, um absoluto e absurdo nada.” Luís Osório (coord.), *25 Portugueses*, Lisboa, Editorial Notícias, 2º ed., 1999, p.163.

<sup>20</sup> Sobre o diário: “O mais íntimo de nós é nos actos que se revela e não nessa masturbação infinita em que nos tomamos como sujeito e objecto, quando jamais podemos ser objecto para nós próprios. Escreve-o Deus com a nossa vida ou escrevemo-lo nós com ela para ninguém, O nosso diário é Deus quem o escreve ou não existe para nenhuma consciência no mundo. Tudo o resto são pálidas imitações de que o Diabo sorri. Reveladoras são as nossas atitudes face ao imprevisível permanente que é o mundo e os outros para nós. São os outros quem nos conhece. Ou pelo menos são a ponte de passagem para o nosso conhecimento: a ocasião de uma revelação.” *Público Magazine*, 21 de Abril de 1996.

<sup>21</sup> “Para si próprio, ninguém tem Tempo. O tempo é aquilo onde estamos imersos, por um lado, e é aquilo que nos vive. Agora, de todos esses tempos pessoais, aquele que é exterior a tudo, o tempo que é a nossa eternidade particular, é o da infância. (...) A infância é um mito que criamos para nós próprios. A minha aldeia, por exemplo, já não existe. Pode existir a paisagem, pode existir o sítio, pode existir tudo o resto. Mas isso apenas funciona como a «madeleine» de Proust.” *Diário de Notícias*, 21 de Março de 1998.

<sup>22</sup> “O livro de onde não saí é o meu refúgio, a minha torre. Por um lado é um lugar de felicidade, por outro é lá que encontro os meus inimigos, os meus pesadelos. Em cada um dos livros vivem os meus fantasmas, os convivas que ajudaram à minha revelação. São anjos tenebrosos que me sugaram a vida. Uma espécie de vampiros, sim, vampiros. Fui vampirizado por esses anjos em troca de viver as vidas que não me pertenciam. Eu, que não passo de um pequeno ensaísta, tenho essa impressão. Ficarei sempre à porta do templo onde estão os grandes autores.” Luís Osório, *op. cit.*, 1999, p.165.

<sup>23</sup> “Só à hora do nosso crepúsculo descobrimos, enfim, que estivemos no paraíso e o vamos perder. Não nos espantou ter sido recebidos por um sol que nos esperava há biliões de anos, pela frescura dos rios e dos prados, pelo silêncio macio das florestas, nem reconhecemos a árvore da vida plantada mesmo no meio da criação. Agora que me volto para o lado sem sombra, reconheço melhor a torrente de luz que inunda as minhas costas, e envolve a recordação de cada um dos meus passos na terra batida ou no asfalto da noite. Nesse passado lembrado como uma morte gotejam as pequenas fontes da infância mais perdidas ainda por minha culpa. Porque não encontrei ninguém que me dissesse que eu vivia no meio do paraíso, rodeado de anjos tão visíveis como postes telegráficos, e incapaz de encontrar a palavra que nos tornasse semelhantes à face de Deus que eles me escondiam para me ajudar a viver. Era então este o miserável segredo que me ocupou tanta noite de vigília estéril, tanta fadiga à procura do que nunca tinha perdido? Estava no paraíso, estou no paraíso, outrora, agora, mas não para sempre. O meu paraíso está pregado do exterior, como um caixão, abrindo sobre o nada como uma falésia sobre o abismo.” In “Espelho que volt o com lentidão para mim..., Fragmentos de um Diário Inédito”, *Prelo*, nº2, Maio, 1984, pp. 126.

<sup>24</sup> “Escrever é já posar, mesmo quando a intenção é simplesmente objectiva; escrever um diário é posar permanentemente para si mesmo.” *Público-Magazine*, 21 de Abril de 1996. FALTA

inconsequente de sobreviver ou engendrar ainda a sempre *efêmera encenação* do caos?<sup>25</sup>

Pondo estas interrogações sobre a situação contemporânea considerada desde a noção de *espírito*, colocamo-nos em correspondência com aquela carência reconhecido por Lourenço: “temos as respostas, mas não temos ainda as questões”.

A nossa perspectiva, que radicaliza o que a ensaística de Lourenço deixa em suspenso, num modo sempre *elegante* de confrontar o *trágico* através da criação, na *harmonia agraciada* e *libertadora* da escrita, de um indício possível de resolução das tensões convocadas, visa aproximá-lo de um outro pensador, José Marinho, ele também questionado pela situação “histórico-espiritual” portuguesa, europeia e ocidental, conduzido a pensar “nos tempos difíceis em que fomos chamados a viver”<sup>26</sup>, não apenas as expressões intelectuais mais densas e complexas, da poesia e da filosofia, da arte e da literatura, mas também o simples mas decisivo viver dos homens, de cada homem. Ao invés, todavia, do pensamento de Lourenço, cuja vasta obra é constituída por um extenso número de ensaios, em grande parte assumidamente ocasionais<sup>27</sup>, reunidos e publicados com regularidade, a reflexão de Marinho converge numa obra única, *Teoria do Ser e da Verdade*, surgida em 1961, mas demoradamente elaborada durante cerca de trinta anos, em que expõe o cerne do seu pensamento.

Tal proximidade resulta também de uma directa e extrínseca similitude de percursos: apesar da diferença de idades – quase de vinte anos, os dois pensadores prosseguiram caminhos surpreendentemente análogos, ainda que orientados em diferentes direcções: Eduardo Lourenço, com formação filosófica na Universidade de Coimbra, licenciou-se com a dissertação “O Sentido da Dialéctica no Idealismo Absoluto” em 1946, e cedo se passou a dedicar à interpretação literária e cultural, sem nunca perder o fundo filosófico das questões; José Marinho, licenciado em Filologia Românica pela Faculdade de Letras do Porto em 1924, com a dissertação intitulada “Ensaio sobre a obra de Teixeira de Pascoais”, a primeira dedicada ao poeta, concebe desde a juventude um projecto especulativo, de natureza “ética-metafísica”, que manteve ao longo da sua vida e se exprimiu no volume de *Aforismos Sobre O Que Mais Importa* (1932)<sup>28</sup>, na obra sistemática *Teoria do Ser e da Verdade* já referida e prosseguiu no texto, de aforismos e textos breves, que deixou inacabado, *Da Assumpção do Nada para a Liberdade*.

Ao contrário, pois, da descontinuidade assumida da escrita de Lourenço, que numa tensão centrífuga da questão do espírito, os textos teóricos em Marinho possuem aí o seu centro de gravidade, a partir do qual se compreendem os escritos *não teóricos*, como os seus “ensaios de aprofundamento”, alguns dos quais publicados na *Presença*, os textos sobre Antero de Quental, Leonardo Coimbra, Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, e sobretudo a obra póstuma *Verdade, Condição e Destino do Pensamento Português Contemporâneo* (1976), na qual propôs uma visão da situação

<sup>25</sup> Cf “Do efêmero”, Revista Unibanco, 1997/98, Dezembro de 1997 a Fevereiro de 1998, p.18.

<sup>26</sup> *Teoria do Ser e da Verdade*[TSV], Lisboa, Guimarães Editores, 1961, pp.11. Reedição, como Vol. IX das “Obras de José Marinho”, no prelo.

<sup>27</sup> “Ocasional – nascido da ocasião, filho da circunstância, mais do que propósito longamente amadurecido levado a cabo com rigores jansenistas – que complacência é necessária pra arrancar ao tempo das coisas frágeis o que já na hora do aparecimento foi luz obscura, invisível a todos? É caso do destino melancólico dos escritos de circunstância, mormente entre nós, que procede a culposa fraqueza de imaginar que todos juntos, em barca mais sólida que a revista confidencial ou a página literária, sempre acabarão por se salvar, contrariando a sabedoria antiga do provérbio”. In “Quase Justificação”, *Ocasionais I (1950-1965)*, Lisboa, Regra do Jogo Edições, 1984, p. 9.

<sup>28</sup> *Aforismos sobre O Que Mais Importa*[ASQMI], Vol. I das “Obras de José Marinho”, Lisboa, IN-CM, 2004.

espiritual portuguesa abrangente – de Amorim Viana às orientações e problemáticas do pensamento português contemporâneo<sup>29</sup>.

O pensamento de Marinho, tal como o de Lourenço, assume as orientações críticas do pensamento filosófico moderno e contemporâneo, tomando-as como estádios necessários da reflexão<sup>30</sup>, com as quais estabelece um diálogo decisivo, sobretudo com Espinosa, Berkeley, Kant, Hegel e Schelling<sup>31</sup>, ao mesmo tempo que aponta as limitações das ontologias do ser enquanto ser, “seja do Deus-homem, seja do homem-Deus”. A sua reflexão não se separa pois de uma meditação do cristianismo e o seu destino histórico, numa preocupação que ainda uma vez o aproxima decisivamente da de Eduardo Lourenço.

O ponto de partida da *Teoria* é surpreendentemente análogo: por um lado, uma “visão unívoca”, dada instantaneamente “àquele que pensa”, faz aceder a um ser unívoco, ser de plenitude e harmonia, no qual se esbatem as diferenças ontológicas entre os modos de ser divino, humano e natural; por outro, a “cisão”, emergente de uma alteração enigmática daquele ser unívoco, surge como princípio da diversidade e da temporalidade. Todavia, a noção tradicional de “espírito” não logra satisfazer a exigência interrogativa para dar conta do que “une e cinde”, das relações da “visão unívoca” dada num instante e da “cisão” suposta em toda a temporalidade. O pensamento não se detém na consideração desta dualidade, mas importa-lhe o que concilia tais instâncias e lhes é anterior, e esse princípio é propriamente o espírito, mas enunciado com novo nome, “insubstancial substante”, pois na época contemporânea “o saber do espírito está muito obliterado para si” e os modos tradicionais da filosofia, as ontologias do ser enquanto ser, seja do ser de Deus, seja do ser do homem, não bastam para compreender a situação contemporânea.

Identicamente ao pensamento de Lourenço, o “Nada” surge como instância irreduzível do espírito, mas, ao invés de ser tomado como “irreal” ou multimodamente

---

<sup>29</sup> Circunstancialmente, o percurso de ambos cruzou-se em certo momento com Joaquim de Carvalho, que soube reconhecer o excepcional valor dos dois jovens intelectuais: José Marinho, quando frequentou a Escola Normal Superior no início da década de 30 e preparou, em 1934, para a Imprensa da Universidade de Coimbra dirigida por Joaquim de Carvalho, a edição do seu primeiro livro *Aforismos sobre O Que Mais Importa*; convidado pelo professor de Coimbra para ser seu assistente, preferiu manter-se na docência liceal, que julgava poder preservar-lhe maior liberdade intelectual; por seu lado, Eduardo Lourenço ocupou entre 1947 e 1953 a posição de assistente de Carvalho, para sair da Universidade de Coimbra e encetar um prolongado percurso académico fora de Portugal.

<sup>30</sup> Veja-se a passagem da “Introdução” de *Aforismos Sobre O Que Mais Importa*, redigida em 1932: “O cepticismo, o relativismo, o pessimismo, o pragmatismo e o existencialismo são, sem dúvida, momentos fecundos do espírito do homem. O processo espiritual do que busca a verdade implica-os, como os tem implicado o espírito humano no seu amplo processo. Não são, todavia, senão momentos. Podem num ou noutro pensador ter sido considerados fins, não tanto por eles mesmos, mas por comentadores superficiais. O processo do espírito leva a descobrir em tais momentos verdadeira fecundidade, mas o seu aprofundamento retira-lhes valor, no puro e decisivo sentido deste termo. A experiência mais profunda do ser do homem permite o descobrimento do substancial valor do ser, assim como a consciência mais profunda de ser confirma a certeza das possibilidades infinitas de conhecer dadas já ao homem ou nele.” *op. cit.*, p. 85.

<sup>31</sup> “Não concebemos apenas ontologia ao modo clássico, como teoria especulativa sobre o ser. Por ontofenomenologia entendemos o próprio processo do ser e da verdade na cisão aberta, quer quando se cindem no trânsito para a cisão extrema, processo mais actual mas sempre actual da razão humana, quer quando, ao mesmo tempo, transitam e recorrem para o que chamamos insubstancial substante - novo nome do Espírito e da Liberdade Divina. Empregamos os termos ontologia e ontofenomenologia na mais lata acepção. Abrangem, pois, com rigor, tanto a Ética como a Monadologia, o luminoso fundo do pensamento de Berkeley, os pressupostos onto-teológicos da filosofia da cisão de Kant (o termo onto-teologia é usado aliás pelo filósofo alemão), a odisseia espiritual de Schelling, a Fenomenologia do Espírito, e o que dele tudo deriva sob várias formas até aos nossos dias.” In “Dialéctica e Dianoia”, *Espiral*, nº10, Verão de 1966.

experienciado, é a sua “assunção” que permite se descubra o intento e alcance de “insubstancial substante”<sup>32</sup>, pelo que poder-se-á entender a *Teoria* com o gradual processo da explicação, através das suas partes e capítulos, dos princípios que assistem a essa nova nomeação do espírito, bem como as razões da “obliteração” do saber do espírito.

A determinação inicial do ser unívoco e da visão unívoca é decisiva, mas mais fundamental é alteração enigmática dessa visão, pois ela constitui o princípio do sentido<sup>33</sup>: toda a significação é enigmática, o enigma envolve todos os modos de ser e de saber – sensíveis, imagéticos, intelectuais. O pensamento filosófico é aquele que tem a consciência cumulativa da visão unívoca e dessa alteração enigmática, do trânsito e recurso da visão unívoca às significações dadas no tempo. O que é diverso do pensamento de Lourenço, é que o homem não se encontra fora da verdade, em busca da verdade, mas ele tem o ser divino em si, ele já sabe toda a verdade e julga poder decidir-se dessa verdade.

Posta implicação do sentido e do enigma, todo o sentido é interrogativo, mas quem interroga não é propriamente o homem, mas o espírito. Assim a verdadeira subjectividade não é a da alma ou da interioridade, mas uma subjectividade que se descobre naquele que pensa. Evitando qualquer referenciação histórica ou temática, a *Teoria* não propõe “respostas” a “questões”, mas o seu desenvolvimento decorre de uma instauração interrogativa, de uma enigmática que constitui gradual iniciação no próprio espírito: os quatro graus do enigma que a *Teoria* refere indicam a consciencialização progressiva da presença do espírito no sujeito que interroga e no objecto a que a interrogação se dirige: primeiramente, o enigma do ser exterior ao homem, presente nas formas da natureza; depois, o enigma do próprio homem; depois destes níveis, os graus mais exigentes: o do enigma do ser para o homem e o do enigma da verdade para o homem, que é o grau decisivamente filosófico. Nas expressões destes graus, é o próprio espírito, em formas crescentemente mais claras, que naquele que pensa se interroga a si próprio. Numa acepção que altera o entendimento metafísico tradicional de essência, é a interrogação que constitui o fundamento do ser dos entes, pelo que não há uma

---

<sup>32</sup> “Emerge (...) o segredo das mais intrínsecas relações do ser e da verdade, emerge o princípio de todo o saber do irrefragável mas ténue, e subtil entre visão unívoca e cisão. Sem o que cinde absolutamente no que absolutamente une, não há saber do espírito, não há sentido para ser consciente, não há exercício autêntico do pensamento. Considerando, entretanto, como no espírito está muito obliterado o saber de si e para si, tendo em mente as mais profundas razões, ou razões da razão, (...) impôs-se de novo modo designar aquele pelo qual em nós e para nós há todo o segredo de cindir e unir. Tal é o insubstancial substante, o que se diz como o que é, mas verdadeiramente não é, ou é só pela assumpção do Nada. Os caminhos de toda a ontologia do ser enquanto ser, quer a ontologia de Deus, quer ontologia do homem, vão a nenhures, à irremediável cisão. Se fosse já agora lícito assim dizer, poderia, advertir-se que toda a estática e dinâmica teorese aporta aqui a uma ontologia do espírito.” *TSV*, pp.11-12.

<sup>33</sup> “Uma surpresa, porém, espera o que medita e, meditando, é já, no ser, outro que ser, e, meditando, sem cessar regressa ao que viu; surpresa, e não pequena, espera o que sabe como se nele já fosse toda a verdade e todo o saber da verdade. Súbitamente, um dia, apercebe-se de que se o ser é a verdade e se Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si. Essa descoberta até ao mais fundo perturba o que via na sábia inocência do ver, o que já medita, e, meditando, emerge como o que se separa da suma e mais funda contemplação. Pois o que é, enquanto é o pleno ser de tudo, se põe a si mesmo como uno, eterno e absoluto, o sem falha nem fissura, o todo sem parte, o que se diz sem verbo, e se pensa sem pensar, sem misto algum, por mais subtil. E assim, sendo ele o único ser de todo o ser que não é, no qual tudo é como o que não é, anulando-se nos iguais instante e tempo sem fim, não pode mais que ser sem se saber. E no que é verdade para o que no homem a vê e contempla, a viu e contemplou, não há então saber da verdade. A verdade então não é para o mesmo ser da verdade. Ora, como vê então aquele que diz ver e contemplar e saber plenamente o ser da verdade como se um e o mesmo fossem ser da verdade e irrecusável verdade do ser? *TSV*, pp. 22-23.

determinação identitária essencial, mas todo o ser é se revela, em trânsito e recurso para o ser da visão unívoca e a alteração enigmática, mesmo e o outro.

Ao invés de um enigma sempre referido ao humano questionar, dirigido à situação da humanidade, emergente de um escritor e dirigindo-se a um leitor, enigma que se apresenta, dispõe e se resolve num texto, no pensamento de Marinho os graus do enigma constituem uma “tétrade” gradual, pela qual se desvelam os princípios que presidem à *Teoria*. Um texto inédito, que resume o que a *Teoria* apresenta desenvolvidamente, dispõe esses princípios, estruturantes da própria obra:

“Dizemos enfim que a teoria do ser e da verdade decorre de quatro princípios gradualmente assumidos ao longo dos lentos anos da meditação, pois resume toda a remotíssima e velada doutrina crucial do que nos foi dado chamar insubstancial substante. O primeiro corresponde mais propriamente à primeira parte “Do enigma da visão unívoca”. O segundo e o terceiro à parte segunda: “Da Cisão no Ser da Verdade”. O quarto princípio à parte última “Da Verdade na Cisão”.

Nestes princípios nada há de novo mas o redescobrir da verdade comum ao saber teórico ou especulativo dos mais sábios como ao saber experiente dos mais ignorantes. Diz-se o primeiro princípio: “o homem e, com ele, tudo quanto é ou não é para ser, vai demasiado depressa à verdade. Tudo o que para ele é ou se ama, se crê ou se apreende e conhece como humano ou divino, cósmico ou demoníaco, manifestado ou imanifestado (possível ou impossível) vai por diversos modos, demasiado depressa à verdade”.

Do segundo princípio é o enunciado mais simples e mais directo, mas o sentido consideravelmente mais difícil: “o mesmo que une instantaneamente cinde infinitamente, o mesmo que cinde infinitamente une absolutamente”.

O terceiro princípio da tétrade enigmática traduz toda a iniludível importância da relação entre o pensamento de símbolos ou de explicitação virtual e o de conceitos ou de explicitação actual: “Tudo quanto é, é verdade ou símbolo, tudo quanto é, é verdade e símbolo”.

E, finalmente advém o quarto princípio tão difícil de enunciar: “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”, que é o princípio da liberdade que chamamos divino princípio segundo o qual nada há irrevogável no que foi enquanto foi para a crença ou para algum sentir, conceber ou julgar do homem enquanto homem. »

Ainda que a enunciação seja breve, pode-se reconhecer nos dois primeiros princípios problemática semelhante à posta por Eduardo Lourenço sobre o obscurecimento da Realidade: à precipitação dos seres para a verdade, arrastados numa evanescente e alienante temporalidade, corresponderia a dificuldade de retorno ao Instante do Ser, em que a plenitude do existir se dá no que a *Teoria* enuncia como “visão unívoca”. Todavia, no pensamento de Marinho, essa perturbação decorre já de uma alteração enigmática do seio do ser da visão unívoca e a precipitação, que humanamente afecta todo o existir e toda a disposição intencional dos homens, alarga-se aos diversos modos de ser que são correlatos com o humano: “humano ou divino, cósmico ou demoníaco, manifestado ou imanifestado (possível ou impossível)”. Não há uma Realidade, na qual o humano ocupe um centro privilegiado, mas uma diversidade de correlatos óticos que a cisão congrega.

Enquanto em Lourenço a experiência multimoda dos homens e das suas obras constitui o horizonte de questões que se abre ao pensador-escritor, no pensamento de Marinho a experiência da verdade de ser *requer* a descoberta da subjectividade do espírito. A humildade não é ficcional ou narcísica estratégia<sup>34</sup>, mas íntimo saber da

<sup>34</sup> “Que da leitura de uma obra se conclua que um autor é diferente dos outros, que do relato estrito de uma vida a sua singularidade se nos imponha (mas haverá alguma vida que não seja singular quando se examina o fundo da questão?) admite-se; mas escrever um Diário para exhibir essa singularidade como quem mostra uma chaga, não é de um narcisismo absoluto?” In “Espelho que volto com lentidão para mim..., Fragmentos de um Diário Inédito”, *Prelo*, nº2, Maio, 1984, pp.

revelação demorada e da espera paciente, de uma temporalidade da verdade que na cisão se encobre e descobre<sup>35</sup>.

Esta situação coloca o homem na relação do mesmo e do outro, não apenas nas relações de si a si, mas também nas relações com os outros, próximos e distantes, outros que não são apenas os demais homens, mas os outros modos de ser; que *são* e *não são* criações humanas, demónios e anjos, deuses e seres naturais, solidarizados pela cisão.

Todavia, tal como na discriminação de graus do enigma, a *Teoria* propõe uma diferenciação dos “modos de cisão”, evitando a ingenuidade do pensamento se supor *fora* da própria cisão. Todo o viver do homem se apresenta “como cindir-se de outro ser, cindir outro de si, cindir-se de si próprio o ser que nos foi dado ou assumimos”, mas a esta aceitação inevitável e tácita da cisão por todos os homens corresponde em geral uma “desatenção”, à suposição que a cisão, ainda que afecte todo o ser, não atinja a verdade do ser do homem, nem sobretudo a verdade de todo o ser para o homem, ou, ao invés, ela surge como obsessiva e irreduzível instância, evocada como pecado original ou perda do paraíso, tematizada como instância subjacente ao diverso e à diversidade, ao múltiplo irresolúvel e ao caos, ou sustentáculo das dualidades do válido e do erróneo, do bem e do mal. É esta a cisão que *Teoria* considera “afectada de negatividade absoluta prematura”<sup>36</sup> a que contrapõe o sentido da “cisão autêntica”, a consciência da relação necessária entre cindir e unir.<sup>37</sup>

Unir e cindir articulam-se por uma decisão ontológica e esta implica o que a *Teoria* denomina “mundo da cisão”, que diferencia em três: o “mundo do indeciso”, a que corresponde o misto de ser e não ser, de real e irreal, do sentir e amar, e que é o registo ontológico em que se situam os desejos e das tendências, em que tudo se cinde se outro e de si mesmo; o “mundo do decidir incompleto”, aquele em que se coloca todo o julgar e de toda a determinação, em que tudo se torna outro, ou se cinde a si mesmo e o torna outro; e, finalmente, o “mundo do decidir remoto”, em que surge a “cisão extrema”, em que se decide do ser da verdade no enigma e da verdade na cisão; neste, “todo o ser se cinde da verdade e a verdade diz-se vácuca abstracção que não convém a ser algum”<sup>38</sup>, em que há “ser sem verdade” e “verdade sem ser”. Ponto de meditação assumidamente difícil, a “cisão extrema” mostra-se na experiência do “ser sem verdade” que surge no viver comum dos homens, e a consciência da “verdade sem ser” ocorre “de modo mais ou menos subtil no pensamento dos filósofos e de homens de toda a ciência na época extrema de cisão no homem”<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> “Num primeiro momento se suplanta a convicção enganosa do imenso mundo perante a exiguidade da alma. Aparece esta como véu, realidade imensa do velado, símbolo da mais profunda e intrínseca relação de encobrir e descobrir. Suspensos ante o véu da alma, os que admitem ou diversamente crêem no sentido do ser sem verdade, na imortalidade insciente ou na mortalidade opaca, não conhecem a paciência de esperar os momentos em que o véu se entreabre, revelando as profundidades do encoberto e do mesmo encobrir. Assim, e é momento de lembrá-lo, se enganam, no declinar dos tempos, os pensadores do trânsito obscuro e falacioso, tanto como os do recurso ao por que se finge o imperituro e eterno: certamente se enganam enquanto ignoram que não é o espírito pura actividade e obstinação activa, mas também subtil segredo da relação à humilde e suave passividade da contemplação, no mais intenso e opulento mas quase inapreensível agir.” *TSV*, pp. 48-9.

<sup>36</sup> *TSV*, p.66.

<sup>37</sup> “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.”<sup>37</sup> *TSV*, p.76.

<sup>38</sup> *TSV*, p.80.

<sup>39</sup> *TSV*, p.82.

É a relação necessária da cisão autêntica e da cisão extrema que torna ultimamente possível a temporalidade, mas a concepção assim proposta, apesar de próxima na enunciação da de Lourenço, é profundamente diversa: não há propriamente um instante oposto ao Tempo, mas o espírito como insubstancial substante assume a ambos, tomando-os num processo *rítmico* que conjuga o apreendido na visão unívoca, a experiência dos “mundos” e o que emerge na “cisão extrema”. Esta conjunção do unir e cindir revela-se, na experiência daquele que pensa, nas descontinuidades, nos momentos de intensidade mas também nos de paciência, tal como o Tempo na reflexão de Eduardo Lourenço, mas, enquanto nesta “[a temporalidade] é constituída por uma série de temporalidades que se fecham em si mesmas”<sup>40</sup>, a temporalidade é, na *Teoria*, aberta e, como veremos, *extática*. A formulação da sua dinâmica revela a *repetição* transformadora que constitui o seu nóculo: “o que instantaneamente une, infinitamente cinde, o que infinitamente cinde, absolutamente une”. O instante da visão unívoca o que nele de plenitude se deu, subsiste no temporal, para revelar, no dilaceramento infinito da cisão extrema, a possibilidade de um retorno ao uno.

Decerto que a dinâmica que o espírito revela no seu âmago tem afinidades, como aliás o percebeu Eduardo Lourenço na sua leitura da *Teoria*<sup>41</sup>, com a *dialéctica* hegeliana, mas sobretudo com a concepção schellinguiana da história como libertação. A transformação ontológica na cisão extrema – em que o “instante indiviso queda dividido”<sup>42</sup> – afecta o próprio ser segundo a cisão, a substancialidade dos seres. O regresso ao que “une absolutamente” supõe o reconhecimento da insubstancialidade da “verdade do ser”. Tal transmutação só é possível pela “assunção do Nada” no seio da cisão extrema, e significa que os seres já não são apreendidos segundo o “ser da verdade” – na perspectiva ontológica do ser enquanto ser – mas segundo a “verdade do ser”.

Pensada na sua radicalidade ontológica, desde o último grau do enigma, a verdade não corresponde a um consenso ou a uma construção humana posta na ordem do “ser da verdade”, mas é o próprio “não-ser do ser”, presença do insubstancial substante. Assumido o Nada, a verdade emerge da relação entre o que se patenteia e o que se oculta, entre a manifestado e o revelado. Compreender-se-á então que neste registo todos os seres se revelem *símbolos*, em que linguagem e imaginação se implicam no alvorecer de “uma outra ciência”.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> “Suspensos ante o véu da alma, os que admitem ou diversamente crêem no sentido do ser sem verdade, na imortalidade insciente ou na mortalidade opaca, não conhecem a paciência de esperar os momentos em que o véu se entreabre, revelando as profundidades do encoberto e do mesmo encobrir. Assim, e é momento de lembrá-lo, se enganam, no declinar dos tempos, os pensadores do trânsito obscuro e falacioso, tanto como os do recurso ao por que se finge o imperituro e eterno: certamente se enganam enquanto ignoram que não é o espírito pura actividade e obstinação activa, mas também subtil segredo da relação à humilde e suave passividade da contemplação, no mais intenso e opulento mas quase inapreensível agir.” *TSV*, pp. 48-9.

<sup>41</sup> Marinho era um “místico ávido de totalidade e de totalização”, que prosseguiu uma “metafísica de nebuloso recorte para os apressados”, mas que “(...) esteve atento e foi fiel ao drama histórico-espiritual de que a História é a trama e a substância enquanto história de liberdade à maneira de Hegel e mais ainda de libertação, à maneira de Schelling. Mas esteve-o como homem contemplativo, de activa contemplação, sensível aos sinais menos aparentes, mais seduzido pela claridade da análise interior que pela clareza própria da ordem dedutiva.” In “Requiem para um Vivo”, *A Luta*, 27 de Agosto de 1975.

<sup>42</sup> *TSV*, p.95.

<sup>43</sup> “Símbolo chamamos ao vínculo significante entre secreto e patente, ou já, também entre revelado e oculto, perdurar do ser da verdade substancial, ou alvorecer do sentido do insubstancial substante em tudo que existe como plenitude ou carência, e em todo o mínimo apreender do que, como ser, no ser ou enquanto ser é dado, quando ainda é taciturno no humano viver e pensar tudo quanto nos foi possível já estabelecer. (...) Assim, pela imagem, emerge o símbolo como relação secreta ou oculta ainda, ou já, como significação, que é sinal reiterado sempre do sentido da verdade ao pensamento, ou deste para

Não evitando as dificuldades propriamente teológicas do pensamento especulativo, a *Teoria* propõe uma visão do cristianismo que procura pensar a *economia* das pessoas divinas, não extrínseca ou historicamente, mas desde a experiência da crucificação: como separação íntima do próprio espírito – no trânsito da interrogação: “Pai, porque me abandonaste?” à assunção “Tudo está cumprido”<sup>44</sup>. É nesta extremação da experiência decisiva que emerge do Nada, analogamente à vinda do Paracleto na revelação cristã, o sentido último do “insubstancial substante”.

Instância decisiva para apreender a vida do espírito, o Nada é pelo pensamento assumido, não para a decisão prematura, mas para o decidir remoto. O tempo na cisão já não se apreende segundo o ser da verdade, relativo a um originário que sempre se evoca e escapa, mas segundo a verdade de ser, relativa a um princípio sem princípio, que se renova infinitamente. A verdade não é pois estática relação do saber ao ser, da linguagem ao real, diferenciação do verdadeiro e do errôneo, mas relação segundo o patente e o oculto, o secreto e o manifesto. Ante a verdade, todos os seres são *símbolos* do trânsito do ser da visão autêntica à cisão extrema, e nesta, do trânsito da cisão extrema ao sentido libertador da verdade do ser, no qual o espírito desvela “o segredo da vida imensa e eterna”, a razão de haver vida e morte, plenitude e Nada<sup>45</sup>.

Assumir o Nada não é referir o abismo sem fundo do *sentido*, o absurdo, evocado na experiência literária: experiência difícil, tal assunção abala os supostos ontológicos do que se tomava por real, o instante originário divide-se, os tempos surgem sobrepostos, alcança-se o sentido da “vida eterna”<sup>46</sup>. Experiência dada na solidão do

aquela, quando, descendo ou subindo, se nos rompe o véu da insciência ou se transmuda em nova e inesperada luz o véu da ciência finita e prudente.” *TSV*, pp.104-5.

<sup>44</sup> “Convicto de não errar, dizemos, com efeito, que a cisão extrema veio à flor da vida e da consciência como o outro irreduzível, 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.” *TSV*, pp.82-83.

<sup>45</sup> “(...) Filhos da criação e da geração do ser, no ser situamos a verdade e, na relação de ser, critério de verdade. Aquele (...) que para nós emerge da cisão, e do ser da cisão como o Nada, e é, assim, o último para nós, se revela como o primeiro, o sem o qual não há sentido de ser, necessidade e origem de ser algum, nenhum fim e finalidade, nenhum destino. Como mostrar, entretanto, que o que designamos como insubstancial substante, surgindo para nós pela cisão, seja, como se fosse, o de que emerge toda a visão unívoca do ser da verdade e a cisão de tudo o que é como ser e substância? Quem poderá comunicá-lo, quem o poderá significar em acessível, convicção convincente palavra? Tal não pode jamais, por certo, ser adequadamente dito, pois transcende e intimamente precede toda a humana ou divina palavra. Mais não podemos que significá-lo em adequado símbolo que implicitamente respeite tudo quanto para nós há de secreto no pensar e de oculto no ser. Nascer para assim referir o sentido sutil do insubstancial substante é, entretanto, toda a razão de haver vida e morte, plenitude e Nada, todo o segredo da vida imensa e eterna. Dado não é então dizer, mas constantemente referir, intimamente meditando, todo o sentido da doutrina do insubstancial substante: o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une eternamente. “ *TSV*, pp.87-88.

<sup>46</sup> “No mais profundo seio da cisão autêntica, descobre então, o que medita, o princípio de todo o saber, a razão sutil de todo o enigma e de todo o mistério, o âmago secreto do conhecimento tal qual é no homem e para o homem: o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente. E o sentido autêntico do absoluto aqui surge: como o que se separa ou de si tudo separa como ser da verdade, mas não para separar, como espírito e verdade. Tal o próprio sentido de todo o pensamento e de todo o secreto ou patente, oculto ou velado ser e viver da vida. E esta é então a vida eterna, da qual não cabe dizer nem mortal nem imortal.” *TSV*, pp.76-77.

meditativo, descobre-se então o sentido autêntico do unir do espírito, do decisivo que é e não é para ser, que se sustém de uma liberdade última, de uma liberdade que provém do “único incriado”. O sentido mesmo da finitude e a experiência dos limites deixam de ser tomadas com incapacitação, fechamento ou restrição do espírito, mas como momentos da sua mesma vida.

A noção criacionista e o seu correlato antropológico da finitude são assim simbólicos modos de iniciação numa “outra verdade”, que corresponde a uma concepção *heterodoxa* das relações do divino e do demoníaco, do cósmico e do humano. Do Nada, na cisão extrema, emergem três modos de cisão, modos que caracterizam a diferenciação do ser e da verdade: a cisão divina, a cisão cósmica e a cisão humana; a cisão divina é inseparável da cisão demoníaca: o divino tudo une, o demoníaco cinde. A cisão cósmica mostra-se cisão da luz, cisão que afecta a própria visão unívoca. A cisão humana, finalmente, é posterior aos outros modos de cisão, mas medeia-os, recapitulando-os.

O “Real” assim sugerido é bastante mais complexo e amplo do que a Modernidade foi progressivamente tomando por assegurado, que tendo alargado extensamente a esfera dos conhecimentos e dos saberes, mantém-se na “ilusão entitativa” que marca a condição *originária*: a convicção da “plena luz do mundo e da plena luz do espírito nos homens”, no julgamento decisivo e na exclusão do sentido da experiência de sofrimento e dor.<sup>47</sup> Fazendo confluir, na exposição nocional, as possibilidades expressivas do discurso filosófico e do poético, a *Teoria* mostra-se então como exercício meditativo e visionação que descobre, no extremo da cisão, a íntima solidariedade de todas as formas de ser e de saber e o sentido autêntico de julgar, na transcensão dos *limites* do próprio espírito<sup>48</sup>.

Tal como no pensamento de Lourenço, também na *Teoria* a autêntica dignidade do homem está na possibilidade de ser intérprete, pela qual pode libertar-se da ilusão de um ser sem garantia de verdade, da precipitação de julgar e de uma “razão concebida no ser e na história”. As dificuldades contemporâneas da filosofia resultam da frustração dos “desígnios do espírito”<sup>49</sup>, mas importa inserir a *situação* antropológica na rítmica do

<sup>47</sup> *TSV*, p.86.

<sup>48</sup> “Quando, porém, se descobre a noite no dia e o pensamento em nós se ausculta emergir da treva e levar à mesma penumbra em seu seio, então diversamente consideramos já dia e noite, ver e não ver, saber e não saber, ser e não ser da luz: o que vê sabe então, e é esse um alegre ou jucundo saber, que o ver só se cumpre com todo o invisível, o que sabe começa então a compreender que o saber só se cumpre com tudo quanto ignora e com o mesmo secreto e oculto do ignorar. Pois tudo então confluuiu e se precipitou no mais íntimo do pensamento para a cisão extrema, onde tudo quanto é, enquanto é, como crer e descrever da crença, como sentir em todos os modos, como pensar e agir do ser enquanto ser, de si se cinde para se revelar o espírito e a verdade para, o espírito e o pleno ser por ele e para ele. Então se fala já na consciência de errar com o sentido do que sublima toda a palavra, da luz que não carece de astro ou acendalha e pela qual é tudo em que a luz tem sua condição de manifestar-se, então o pensamento é, pelo espírito, o que de ser algum, carece, o sem o qual não é ser algum em Deus, no mundo ou nos homens, e em ser algum. 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 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 transcensão de todo o limite.” *TSV*, pp. 86-87.

<sup>49</sup>“(…)o nosso determinado propósito consiste em assumir não só a razão no tempo e na história mas toda a razão de haver razão, restabelecendo o homem na própria e autêntica dignidade de intérprete do que é

espírito e na dimensão ontológicas emergentes do Nada. Se o pensamento não é propriamente humano, se a verdade não é apenas verdade do e para o homem, se tudo é “o mesmo e o outro do que é”<sup>50</sup>, é porque a assunção do Nada na cisão extrema *transmuta* a própria experiência do espírito, a *apreensão* de todos os modos de ser e de saber e o significado mesmo de *destino* que afecta todos os seres que são em trânsito para a cisão extrema<sup>51</sup>.

A confluência dos modos de cisão no homem implica superar uma concepção *realisticamente antropológica* do histórico. É pois desde uma hermenêutica do destino do espírito que a *Teoria* propõe a compreensão da situação contemporânea, em que “preside na fase terminal e extrema o cristianismo e a filosofia hoje trivial, com a forma de saber que se chama ciência e sua técnica titânica”<sup>52</sup>. Assim, num aparente paradoxo, a

enquanto é, do que não é enquanto não é, e da verdade como o que é para nós o Nada, ou só pelo Nada é. Tal condição do homem, e da verdade no homem, como o que fosse por ele ou para ele, tal condição, dizemos, ineludivelmente procede de todo o saber, e o mais trivial ou mais excelso, toda a filosofia e, com ela, a ciência de Deus, da Natureza e do próprio homem, se assumirem na ilusão entitativa, na mera ontologia do ser de si satisfeito, ser cuja garantia de verdade queda insondada: a filosofia, dizemos, esquecido o fundo segredo da autêntica religião, que não sofisticou ainda o sentido do imenso Paraíso Perdido ou do subtil Pecado Original, torna-se secretamente religiosa, ainda quando prejulga de científica ou humanística, religiosa, dizemos, da religião do Deus-homem ou da religião do homem-Deus. Assim herda a filosofia a todo o momento, com a obscura confiança de perseverar no ser, aquela fê radical que já antes da revelação cristã constitui o obsessivo fundo da alma humana, fê pela qual se frustram os desígnios do espírito. Como se de algum ser, em Deus, na Natureza ou no homem colhesse seu equívoco ser e garantia, a razão assumir-se-á como equívoco pensar, pensar seguro de si no incerto princípio, na vaga finalidade ou na instância iludida: sujeita, porém, como o demonstra todo o processo pensamento na cisão extrema, a concluir afinal pela negação de si e de toda a verdade em si e para si, no homem e para o homem.”*TSV*, p.142.

<sup>50</sup> “Todo o ser consciente ou inconsciente, e não só ao ser de razão, se revelou nalgum instante o outro que para ele fosse. Que outro, porém, seja para o que é como se já fosse, isso significa ser o mesmo para que é o outro, tanto para esse outro como para si, outro do que é.”*TSV*, p.107.

<sup>51</sup> “ (...) pelo insubstancial substante se transmuta toda a ontologia do ser enquanto ser, seja do revelado ou irrevelado ser de Deus, seja do ser do cosmos para nós oculto, seja do pervivente e secreto ser do homem. Não pode também o substante em sua mesma insubstancialidade consistir em ciência ou doutrina do estar e do estado, seja ciência ou doutrina do mais profundo estado de alma ou de qualquer estado majestoso e equivocam ente sempiterno, realíssimo mas ao mesmo tempo incumprido e ilusório, do ser universal. Não quedará tão-pouco apreensível em termos de actividade ou agente, noções pelas quais ilusòriamente se esperara salvar o fosso da descontinuidade imensa não apenas entre um ser e outro ser, o homem e outro homem, mas a distância infinda pela cisão aberta no seio de qualquer ser enquanto ser e ele próprio. Assim, dizemos, não só o homem e todo o ser nele e para ele sensível ou insensível, compreendido já ou dado apenas na complexidade do compreender virtual, se precipita em cada vez mais rápidos fluxos para a cisão extrema, mas também todo o divino e para manifestar-se-lhe de si mesmo cindido absolutamente, até não ser e não ser Deus e verdade de si e para si, mas como em nós e para nós – assim aparecendo a cisão divina como contrapolar da cisão extrema: aquela emergindo do Nada originário, esta precipitando no Nada tudo quanto não foi, não é e não será para ser.” *TSV*, pp. 163-164.

<sup>52</sup> “Não cabe no intento ou propósito teórico expor como as relações do ser e da verdade vieram ao que são, ao que então sendo. Sabemos, e será dado explicá-lo, que, no trânsito e recurso da, necessidade e da liberdade, um tempo, ou ciclo do grande tempo do ser na cisão viria em que o homem levasse ao limite a consciência, de si como dependente ou interdependente do mundo, com estreito ou alienado sentido da comunhão divina ao homem referindo, como centro, todo o ser e, como fonte, todo o saber. A este ciclo do tempo do ser da cisão, por certo o mais breve de todos, o ciclo do tempo abstracto, propriamente histórico, que ocultou quase inteiramente na pré-história ignota as relações do ser e do saber, preside na fase terminal e extrema o cristianismo e a filosofia hoje trivial, com a forma de saber que se chama ciência e sua técnica titânica. Ora os titãs, sejam as antigas divindades, sejam os modernos homens de sua remota geração, surgem sempre do ser da cisão que ignora a cisão e seu sentido, sentido que aparece como o não-ser da cisão e o anular de toda a relação obsessiva entre ser e não-ser, que é propriamente a relação e a ilusão da relação e de toda a realidade e irrealidade de nascer e morrer, e renovado sentido de tudo quanto distinguimos como verdade e erro, de tudo quanto se opõe como bem e mal, de todo o justo que anula o injusto, e da injustiça que está no âmago do justo e da própria justiça, e da obsessão do último

era da extrema racionalidade é também a da prevalência do mítico, que o cristianismo fez esquecer<sup>53</sup>; no entanto, o mítico não se exaure nas representações mitológicas que o imaginário humano concede, antes prevalece nos modos com o humano se relaciona com o ser e a verdade. No momento titânico, os homens desejam conceber o real a partir das representações, construir o “ser sem verdade”, num ímpeto nihilista de auto-destruição e de destruição do ser<sup>54</sup>.

Todavia, não se trata de negar o valor a esses modos, nem apenas de os interpretar cultural ou historicamente, mas de os compreender “una e omnímodamente”<sup>55</sup>. Esta disponibilidade de a tudo tentar compreender, que se detecta também nos ensaios de Eduardo Lourenço, não decorre de uma posição de fé ou de crença, mas da plena assunção da razão, como emergência do insubstancial substante no homem, e do ateísmo e do “nihilismo na sua plenitude”<sup>56</sup>.

Ora, nesta assunção da cisão extrema como momento histórico, é necessário aceitar o “perigo” que ameaça a filosofia e o cristianismo, para que se reconheça a maior exigência que contemporaneamente é posta e aceder a “um outro conceber mas em espírito e verdade”, que revela todo o real perpassado de uma “imensa

julgar e de conceber o justo como o que é sem injustiça e do injusto que é sem justiça.”*TSV*, pp.116-117. Esta percepção do domínio do titanismo surge explícita no pensamento em 1946, quando da apresentação das suas “Lições aos Médicos”. Cf. *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001 (Lição XVI - “Ditadura da Vontade”, p. 398 e ss.).

<sup>53</sup> “Nós, porém, embora pelos ínvios caminhos já expressos algum humano estudo tenhamos empreendido e, mais ainda, algumas interrogações respondidas tenhamos posto sobre cisão divina e cisão cósmica, só sucintamente delas dissemos. O saber que aí foi ou é ainda ao homem possível queda hoje velado e subtil nos mitos remotíssimos, ou no que deles revive sempre na alma e no inocente viver desde a infância inspirada; mas a teologia cristã, inimiga dos mitos, por razões que hoje plenamente é dado compreender, bem como a filosofia e a ciência daquela filhas, não sem razão chamadas modernas como o que nasceu do tempo aceite no ser da verdade sem enigma, seguindo o fatal pendor que por demasia na fé obediente e escrava ou por demasia no amor da verdade leva a frustrá-la repeliram para o domínio da fábula ou do que se chama superstição, tudo quanto antes do cristianismo, e já no seio do mesmo cristianismo, nos temerosos abismos da cisão e do imenso ser da cisão se perscrutara. Assim foi relegado para o mero domínio da sensibilidade ou da arte e para o da credulidade ou desdenhada retórica o que era filho do espírito, na visão instantânea sem discurso, ou já do sentido fundo do conhecimento, ou até do saber mais alto.” *TSV*, pp.115-6.

<sup>54</sup> “Instância decisiva aparece com o que se chama negatividade, agora atendida não já no pensar, mas ainda só, na relação a ele e para ele. Assim nos interessa todo o outro do amor, como desamor, abominação e ódio insofrível, assim nos interessa todo o outro da crença, não só como descrença e irremediável cisão aceite, mais como ateísmo, na extrema oposição ou contraposição à fé, à religião e à própria ideia de Deus. Do mesmo passo nos interessa toda a negação da verdade, de verdade no ser e para ele, bem como o maravilhoso desejo impotente de reconstituir o ser sem verdade – ou titanismo – e o ímpeto magnífico para destruir o homem e o ser nele e para ele – o que é propriamente nihilismo.”*TSV*, pp.130-131.

<sup>55</sup> “(...) aqueles que obstinados vieram pelos caminhos do amor ou da crença, sem ciência intrínseca do amor ou do crer, ou pelos da acção e da ciência finita sem sentido de ciência mais funda, são para ser compreendidos, pois a ninguém e a nada a compreensão se recusa, mas a própria compreensão quedou neles incumprida. Outro tanto, e com maior segurança, poderá dizer-se de quantos vieram pelos caminhos do juízo e da razão para assumirem um conceber frustrado, e isso poderá dizer-se na medida em que pressupuseram ser possível algum fecundo saber que não respeite a infinita subjectividade do espírito em si e para si com a absoluta transcendência do ser em nós e para nós.”*TSV*, p.154.

<sup>56</sup> “(...) a filosofia não é só filha do que afirma, mas do que nega, e nega, noutra e mesmo sentido, absolutamente. Tornou-se grau a grau apreensível que quem nega tem profunda razão de negar. E como se distingue, pode perguntar-se, o heróico portador da negação extrema, do verdadeiro filósofo ou do santamente sábio? A resposta necessariamente advém: aquele tem ainda a razão na opaca sombra: a este foi dado já fazê-la emergir na diáfana luz da ideia ou do unívoco e cindido mas consistente amor.” *TSV*, p.133.

subjectividade”<sup>57</sup>. A transcensão do que se tomava por realidade exige – exigência extrema – a responsabilidade de pensar plenamente na “época da cisão extrema” as formas de negatividade, sem a assunção dos quais não se apreende o sentido do que excede os “limites do finito amar e crer”.

Pela apreensão segundo a compreensão una e omnímota, a razão retoma o sentido genesíaco de conceber, em que já não importa o juízo, mas o que a *Teoria* denomina de “conceito”: neste, a compreensão, assumindo as significações do ser e de todo o sentido de ser, faz referir ao homem todos os seres, mas para que o homem e todos os seres se refiram a uma “subjectividade misteriosa enigmática”, insondada na plenitude de revelação ou na possibilidade de manifestação, extaticamente posta como “o haver do espírito”. A razão, assim entendida, revela-se um processo infinito, não referido a ser algum, não para ser algum, mesmo que divino, mas trânsito para a liberdade<sup>58</sup>.

Superada a concepção substancialista de Espírito, não apenas se compreende que as temporalidades transientes sejam segundo a verdade do ser na cisão, mas o próprio *eterno* emirja da cisão. A liberdade não é *do* homem ou *para* o homem, mas surge como liberdade divina, de Deus e para Deus, de um divino que, perdendo a sua substancialidade ilusória, adjectiva enquanto modo de verdade, a liberdade. Não se trata de superar a cisão, mas de a assumir plenamente, pois que, concebido e apreendido o espírito como insubstancial substante, a cisão é o que se anula.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> “A mesma forma como nos foi dado conceber a relação da cisão divina na cisão absoluta para a cisão extrema, nos persuadiu, desde um decisivo instante, que, sem a assumpção do Nada, não pode o espírito ou o insubstancial substante, como fomos levados a chamar-lhe, – encontrar-se a si mesmo como razão verdadeira, ou razão da razão, naquela imensa subjectividade que ao homem é dado fruir, e mesmo quando a ignora, e significativamente na mais funda, cisão em que a razão queda alienada. Só, dizemos, a assumpção do Nada nos permite, permitirá, aquele contraditório, aquele cumulativo e regressivo trânsito do ser ao estar, do estar ao haver, o que é, propriamente, diríamos, um conceber-se o ser de outro conceber mas em espírito e verdade. Noutros termos podemos dizer: é a meditação do próprio cristianismo que nos leva a aceitar aquilo mesmo que, para visão exterior e pragmática, incompleta e parcial, o situa em perigo inelutável. Do mesmo passo, o que garante a intrinsecidade do saber, isso mesmo situa a filosofia e todo o saber do homem, com o mesmo homem, em perigo, mas perigo instante, perigo ao qual, no processo da cisão extrema se acabou por tornar difícil evitar. Falando em termos religiosos, tudo já se passa, ou não passa mais, como se Deus exigisse muito mais do homem do que ele supôs, mas, concomitantemente, como se aquilo e aquele por que são deuses e homens muito mais exigisse de uns e de outros do que estavam, supondo naqueles limites em que lhes fora dado assumir o ser e a verdade.” *TSV*, p.134.

<sup>58</sup> A Teoria claramente distingue “Deus e “espírito”: “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.” *TSV*, p. 166.

<sup>59</sup> “Da possibilidade de aceitar plenamente a cisão, ou o que infinitamente separa o ser de si e da sua verdade, queda enfim dependente não só o pensamento do homem e o ser do homem para si mas, enquanto para ele são, todo o divino, todo o angélico ou demoníaco, tudo quanto apreendemos como imediação e imediato, ou na mediação cósmica da razão mais ampla e mais profunda. A nenhum homem enquanto tal é dado transcender a cisão, a nenhum ser divino, enquanto para o homem, tal é dado. Podemos, entretanto, saber como a cisão que para nós é em realidade e verdade, não é verdadeiramente para si nem para nós enquanto propriamente pensamos. Pois se a cisão está na relação do que imediatamente une para infinitamente cindir, do que infinitamente cinde para absolutamente unir, a cisão é para si como o que se anula. Aquele que sabe como e quanto é dado ao espírito, cuja secreta meditação renovamos chamando-lhe insubstancial substante,

O tempo, segundo o insubstancial substantivo pode então ser concebido como *extático*, segundo os modos do *haver* do espírito – “houve, há, haverá” – em que a liberdade, emergindo do Nada, advém ao homem.<sup>60</sup> Há assim para um pensamento um *passado* não pretérito – em que tudo o que é se assume na visão unívoca, um *presente* que emerge do que é e não é para ser – e um *futuro essencial*, de plena libertação. Aquele que pensa a verdade do ser na cisão apreende a “subtil contradição”: tudo no instante é já liberto, de “um outro ser de mais pura inocência”, mas surge no tempo como gradual processo, com longas pausas e demoras; um e o mesmo são em si e para si, como o que assume a cisão e anula, mas outro para o outro, em nós e para nós.

A emergência do insubstancial substantivo revela assim um subtil *poder*, que, podendo-se analogar aquela “graça” referida por Lourenço,<sup>61</sup> se manifesta na ordem do ser da verdade e na da verdade de ser; nesta, este poder, logo se anula, para revogar o que naquela primeira ordem era limite, carência, falta, pois, como indica o quarto princípio da *Teoria* acima indicado, “tudo quanto foi é ou não é para ser se assume instantânea, infinita e absolutamente pelo insubstancial substantivo outro e o mesmo que é”. O ser surge então processo, processo de libertação e de comunhão, já não de instantânea plenitude, mas de eterna alegria, que emerge e supera toda a dor e sofrimento.

Exposto, ainda que numa reconstituição esquemática que desfigura e simplifica a subtilidade da exposição, o nódulo teórico da vida do espírito segundo a *Teoria*, dir-se-á que algumas das perplexidades a que a concepção proposta por Lourenço conduz se encontram aí resolvidas, ainda que Marinho tenha tido a consciência que a visão limite a que acedeu nada garante senão o seu próprio percurso meditativo<sup>62</sup>. Ter-se-á todavia de reconhecer que a perspectiva da situação contemporânea, posta pela *Teoria do Ser e da Verdade* desde a “tétrade enigmática”, é particularmente exigente na sua concepção e que se afasta do entendimento comum, mesmo o de leitores filosoficamente preparados. Apesar de não ter procurado inovar<sup>63</sup>, e tendo aceite a terminologia tradicional, como “amor”, “fé”, “juízo”, “razão” e “compreensão”, o significado e o alcance destas noções são profundamente modificados, pois cada uma estabelece um modo de emergência do insubstancial substantivo na cisão humana, indicando um particular modo e momento do trânsito e recurso da visão unívoca para a cisão extrema, da cisão extrema para a liberdade divina.

Nos textos posteriores à redacção da *Teoria*, sobretudo nos aforismos e textos breves destinados à obra inacabada *Da Assunção do Nada para a Liberdade Divina*, ante a visão singular do pensador, múltiplos emergem assim os caminhos do Espírito, mas não é esta multiplicidade pensável nos modos como os filósofos a enquadraram, relativa a um não-ser estabelecido como instância necessária ao discurso.

aceitar a plenitude da cisão, sabe que o espírito é plenamente livre, sabe que, pelo espírito, o ser que o implica, mas nele se implica, assume imediata mas mediata a liberdade.”*TSV*, p. 159.

<sup>60</sup> “(...) o que cinde não é tão-sòmente o por que é o tempo e o ser de tempo, mas o por que o mesmo eterno enquanto e para nos se cinde para revelar-se em espírito e verdade. Assim, não em termos de ser e estar se exprime a assumpção do Nada, mas em termos de haver – como houve, há e haverá. Não como liberdade humana, como liberdade do e para o homem, cabe significar a liberdade, mas como liberdade de Deus e para Deus, pois só na relação de todo o revelado para todo o oculto pode ter princípio o que liberta.” *TSV*, p. 166.

<sup>61</sup> “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.”*TSV*, pp.166-7.

<sup>62</sup> *TSV*, pp.167.

<sup>63</sup> *TSV*, p.143.

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.”<sup>64</sup>

Ante o sentido da multiplicidade dos caminhos do Espírito, a afirmação ou a negação unilaterais de Deus tornaram-se-lhe suspeitas. A filosofia afigura-se, então, uma espécie de peregrinação, na qual “os descrentes são também peregrinos da verdade. A verdade filosófica não é a de um Deus de que carece o homem, mas a presença no ser de um divino sentido que nos importa sumamente pensar.”<sup>65</sup>

Os religiosos e os filósofos mostram-se simplificadores na sua precipitação para a verdade pois tomam a verdade pelo ser que neles é, “(...) 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.”<sup>66</sup>

O destino contemporâneo configura uma nova era, uma “situação enigmática”. Retoma-se o sentido do enigma da verdade, “o sentido do liame sutil com a remotíssima Esfinge sem idade”<sup>67</sup>, já petrificada no Egito, revivida mas restringida, pelos gregos, ao enigma do homem. Mas não só sobre o ser e a verdade do homem cumpre interrogar. “Sempre em relação com Outro, o homem é outro para si”<sup>68</sup>, e assume a responsabilidade de encontrar a medida de todas as coisas na meditação do Outro e do Nada.

Num breve texto, denominado “Memento”, Marinho indica sinteticamente a raiz da dificuldade:

“Essencialmente, para mim, a crise não é apenas a crise do homem, mas a crise do Deus-homem. Quem vê a crise do homem, pode ainda admitir um regresso para a “fé dos nosso país”. Que acontece, porém, se tal regresso é impossível.(...)”

Durante milénios durante milénios a humanidade viveu na crença de um Deus remoto. Judeus e gregos trouxeram o divino até perto do homem e foi possível humanizar Deus.

O cristianismo, porém, supõe uma imensa responsabilidade. Supõe o seu cumprimento aqui e agora. Esse cumprimento foi através dos séculos adiado. O momento se aproxima em que o pacto entre Deus e homem aparecerá dissolvido. O fim da Europa significa o fim da religião do Deus homem e do humanismo dessa religião derivada. Está no fim a tese segundo a qual há um progresso ou concebido em termos cristãos e religiosos ou em termos humanos e filosóficos. A pluralidade radical das formas de ser do homem retoma os seus direitos. Há sem dúvida um processo cósmico, mas não podemos chamar-lhe progresso. Progresso supõe pés no caminho. E o caminho se tem fim, vê seu limite. E se não tem fim, vai ao que ignoramos.

A vida do homem aparece hoje como vida abstraída de algo mais amplo, obliterado. Não só da Natureza, mas de algo de que a Natureza é a película e manifestação sensível aos nossos olhos e nas nossas entranhas.

Tudo se passa, segundo penso, como se a humanidade tivesse de regressar ao de que o cristianismo a retirou. O regresso, porém, é impossível. Tudo se passa como se a humanidade tivesse de progredir para o que não admite pés ou o seu mental equivalente.”

Assim, no termo histórico do cristianismo e da Europa, emerge a exigência de ser manter homem, prosseguindo a via da filosofia atendendo à pluralidades de

<sup>64</sup> “Textos Filosóficos”, *Presença*, número único do cinquentenário, 1977.

<sup>65</sup> “Novos Aforismos”, inédito.

<sup>66</sup> *ASQML*, pag.321.

<sup>67</sup> “Da Situação Enigmática”, *Espiral*, n° 2, Verão de 1964.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

caminhos, numa alusão às “respostas mais praticáveis”, que talvez queira incluir Eduardo Lourenço:

“É certo que o bom senso e o sentido do amor cristão, ou outro que cristão, nos persuade, com a mesma necessidade, a permanecermos homens. Ou crendo ou não crendo, temos de prosseguir nas vias abertas enquanto abertas. A filosofia, entretanto, se pode manter compromissos com as formas cristãs de crer ou as formas de agir sem crença, interroga-se inevitavelmente sobre tudo quanto de modo patente ou secreto se aceitara como decisivo ou decidido. Uns interrogarão mais agudamente e para resposta apenas de natureza teórica, outros com maior rigor e atenção à vida circundante para respostas mais praticáveis. É entre os primeiros que o destino me situou. Reconheço, porém, que, sem os segundos, não só não teria diálogo, mas não teria chegado a pensar. Ora nunca como hoje a filosofia supôs o contraste e harmonia dos dois contrários: como diálogo aberto para a pluralidade dos pensamentos e das significações, como regresso à secreta intimidade do pensar.

Regresso sem suficiência: pois não há mais uma lógica ou uma épica ou uma religião a duas instâncias. Está tudo errado ou tudo certo, mas o juízo pelo qual podíamos afirmar um ou outro suspende-se. Não é mais possível dizer: ignoro a verdade e estou certo de. E que só não é possível dizê-lo, mas pensá-lo e senti-lo na intimidade.”

Postas assim, de um modo esquemático, as similitudes e contrastes entre as posições de Eduardo Lourenço e de José Marinho sobre o *espírito* e nelas apreendidas as relações da *enigmática* e da *situação* contemporânea, importa-nos interrogar: resultam elas de uma sensibilidade intelectual afim, revelam um debate geracional ou uma preocupação epocal? A aproximação agora proposta mostra-se deste modo insuficiente e solicita que se considerem as relações intelectuais entre os dois pensadores, atendendo em particular aos textos que cada um dedicou ao outro, pois talvez neles se descubra que a situação contemporânea do espírito e a sua mesma definição constituem o *nódulo* de um debate *tácito* que se estabeleceu entre eles e que se repercute na diferente percepção da *situação* contemporânea – ocidental, europeia, portuguesa que ambos propuseram.

Terminamos pois com alguns elementos desse estudo a fazer: aludindo, em primeiro lugar, ao texto que Eduardo Lourenço escreveu por ocasião do falecimento de Marinho. Intitulado “Requiem para um Vivo”<sup>69</sup>, surgido no meio das lutas políticas do Verão de 1975, nele se traça o retrato de um pensador que “(...) sem tribunas, que lhe foram negadas ou nunca oferecidas, oficiava na rua, à mesa do café, nos passeios”, indiferente aos prestígios efêmeros, “lenda viva do filósofo socrático no meio do rumor grato ou ingrato da cidade que o anonimizava e a que ele emprestava uma aura e mesmo uma auréola”. Marinho era animado por uma “qualidade e paixão filosófica” inesquecíveis “no meio de um tumulto que hora à hora vedetiza um mundo efêmero de gestos e de palavras”:

“Antes mesmo de nos pormos a questão da verdade da sua meditação, éramos sensíveis à verdade de uma voz intrinsecamente questionante, voz de homem posto em causa pelo Ser que nele se interroga, se responde e sobretudo se cala. O demónio filosófico aparecia-nos de antemão vencido pelas armas de luz que são as suas e este fenómeno, sempre excepcional, mais raro o era em paragens lusitanas.”<sup>70</sup>

O texto, particularmente denso, dá *in nuce* a dimensão especulativa da *Teoria do Ser e da Verdade*, realçando o sentido esperançoso do tempo aí proposto:

“Só os visionários da unidade e os buscadores de harmonia conhecem a fundura do dilaceramento e da cisão. Profeta da unidade e filósofo da cisão, José Marinho desaparece da nossa vista num momento propício ao esquecimento dos que, como ele, não podem ser esquecidos. (...) José Marinho era, no mais fundo sentido do termo, um homem da esperança. A cisão para ele é um momento do processo sempre latente e presente no âmago da realidade, não é a origem nem a meta e a palavra final do nosso destino cósmico e humano. Reconhecer a cisão, assumi-la em si e na ordem aparente do mundo

<sup>69</sup> *A Luta*, 27 de Agosto de 1975.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

é um dever de lucidez, o primeiro e imprescindível degrau no itinerário da inteligência e do coração em busca do «ser da verdade», tão subtil e sinuosamente entrevisto por José Marinho.”

Finalmente, em segundo lugar, reproduz-se na sua totalidade um texto inédito que Marinho redigiu, provavelmente em finais de 1969, a propósito de dois escritos de Eduardo Lourenço – o ensaio sobre a *Presença* como “contra-revolução” e aquele sobre António Sérgio como “mito cultural” –, e no qual expressa uma posição entusiástica, tanto mais interessante quanto se tome em consideração a participação de Marinho na *Presença*, onde surgiram alguns dos seus “ensaio de aprofundamento”, e a polémica sobre questões gnoseológicas travada com António Sérgio nas páginas da *Seara Nova*, em 1934-5<sup>71</sup>. Assumindo a virtude rara da “isenção” na crítica à situação portuguesa, o pensamento de Lourenço é por isso conduzido a uma indeterminação, e suspendendo-se, descobre uma “enigmática”:

“Está na sua crítica penetrante e arguta um dos segredos da nossa situação espiritual presente. E é de boa justiça lembrar todos aqueles que, com Eduardo Lourenço, assumiram a responsabilidade da crítica das três gerações de que depende o futuro. Simplesmente, a justiça mal distribuída é corrupta. É melhor pecar por inteira omissão do que por culposa parcialidade.

Entreabre-se na crítica penetrante ou arguta de Eduardo Lourenço um dos segredos da nossa situação espiritual presente. Não me refiro aqui aos seus livros, mas muito particularmente a dois significativos escritos breves: a interpretação da *Presença* como contra-revolução, recolhido num dos volumes prestantes da *Estrada Larga*, e a interpretação do significado e valor do ensaísmo de António Sérgio, publicado um dos últimos números d’ *O Tempo e o Modo*.

Penso que seria muito profícuo para todos nós, que lessem e relessem reflectidamente tais escritos as pessoas com responsabilidades poéticas, filosóficas e críticas (e portanto toda a gente que escreve, figura, fantasia ou simboliza!), os lessem, na condição de os lerem bem, ou solicitassem de boa graça a um bom leitor, leitor intérprete, que aos deficientes leitores talentosos ajudasse a entender para compreender.

A característica desses dois escritos (raríssima coisa em qualquer parte!) é a isenção. Ser isento na ordem do espírito é difícil, e faço esta advertência porque entre nós, e não só entre nós, é característico dos demasiado inteligentes, ou que presumem de o ser, de entender logo às primeiras ou declarar os textos inteligíveis ou néscios.

A isenção aproxima logo Eduardo Lourenço de Pessoa, um dos homens de pensamento mais isentos de Portugal em toda a idade. Cabem duas advertências. A primeira é que a isenção em causa não é a da urbe, do foro ou do templo. Isento na ordem espiritual não é o que se guarda de ter razão perante os outros, mas o que, nele próprio, na sua própria alma, se guarda de ter toda a razão do seu lado, e assim evitar a humana falácia de submeter todo o seu ser e todo o seu pensamento ao *eu creio, eu sinto, eu quero, eu penso*.

Pois aquele que imoderadamente confundiu a fé com a crença está inevitavelmente sujeito às falácias do amor próprio, quando crê, sente, quer ou pensa, fazendo fiança numa falseada subjectividade ou supondo ser objectivo quando o real é para ele desconcertada imagem ou máscara sonâmbula do real autêntico. Por estes caminhos entrou também Eduardo Lourenço.

Alcança-se por tal modo uma indeterminação, uma suspensão (suspensão não alegre, mas nem por isso triste!) com que surge uma enigmática. Indeterminação, suspensão, enigmática são três palavras, mas não quaisquer: elas adaptam-se (será preciso lembrá-lo?) em toda a Europa à situação espiritual do nosso tempo.

Ninguém entende nada de Portugal se não pensa a sua pátria como a de um país fiel até à última extremidade. Eu já o escrevera num dos meus artigos sobre Sampaio Bruno, no qual, a par de Guerra Junqueiro, se encontra a primeira forma [de ruptura] aberta e no possível consequente com a fé a tradição. Fiel aqui cabe entendê-lo não apenas no raptó da fé instantânea (...)

---

<sup>71</sup> Os ensaios publicados na *Presença* e os textos da controvérsia com António Sérgio foram reproduzidos em *Ensaio de Aprofundamento e outros textos*, Lisboa, IN-CM, 1995.