

Absoluto, Visão Unívoca e Cisão em José Marinho

Paulo Borges

(Universidade de Lisboa)

O objectivo desta comunicação limita-se a uma renovada tentativa de compreender o sentido e as questões implícitas no primeiro capítulo, “Da Visão Unívoca”, da *Teoria do Ser e da Verdade*, a celebrada obra fundamental de José Marinho que, mais de quarenta anos após a sua publicação, permanece como desafiadora esfinge para os poucos intérpretes que logram resistir ao impacto das primeiras linhas, suscitando reacções extremas que vão desde a porfiada dedicação de raros ao desprezo escarninho de muitos, no pano de fundo do sentimento de incapacidade da maioria. Decerto pela profundidade e densidade, respectivamente, da experiência de que procede e do questionar que lhe corresponde, mas também, diríamos hoje, mais de vinte anos volvidos sobre o primeiro contacto com ela e mais de dez sobre o primeiro estudo sobre ela publicado, por alguma desnecessária complexidade do raciocínio e da expressão, pois o autor, embora considere isso de que fala sumamente simples e universalmente presente em todos os domínios da experiência humana ¹, não parece ter ou desejar, nesta obra, não noutras, a mestria e o amoroso cuidado de o levar a reconhecer segundo os modos mais adequados às diversificadas possibilidades de entendimento dos seus destinatários. Assim, e se é de saudar a coragem intelectual e humana de um texto excêntrico aos processos da hermenêutica cultural e académica, sem concessões à substituição do pensamento próprio pelo abundante citar do dos outros e que procura romper os limites da tradição dominante na busca de outro pensar e dizer, tão fiel ao rasgo intuitivo como ao rigor lógico e à insinuante elegância da escrita, já se interroga o valor do risco de insularização num limbo conceptual que, contradizendo a própria assunção de uma “doutrina efectiva de libertação” ², parece propiciar mais o enovelamento nos seus labirínticos meandros do que a emancipadora desconstrução de si mesmo. Todavia, a razão

¹ Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p.24.

² Cf. *Ibid.*, p.13.

fundamental disso parece-nos residir não numa simples falta de clareza expositiva, aliás denunciada pelo autor como preconceito extrínseco às mais fundas exigências do pensar ³, mas na própria natureza, não da experiência primeira que o co-move, antes da resposta espiritual e filosófica a ela, que parece demitir-se de uma instância eminentemente simples pelo motivo de hiper-valorizar o interrogar, saber e discorrer acerca dela, os quais se complexificam numa auto-justificação que parece revelar-se cúmplice da tradição dominante com a qual se aparentava romper. Naturalmente que estes juízos, que não formulamos senão reservada e provisoriamente, se julgam no julgar. Mas é neste domínio, de saber judicativo e mundano, que agora, pela nossa própria falta de simplicidade e sabedoria, nos encontramos. E é no confronto com o texto que a sua pertinência terá de se provar.

A Teoria do Ser e da Verdade nasce da doação de uma experiência de plenitude e infinitização do ser, do ver e do fruir, cujo sujeito, inomeado, se afirma desde o início incoincidente com esse outro sujeito – José Marinho – que assina a narrativa filosófica assumida como tradução de uma “longa” e “insituada” “viagem” ⁴. É o que nos parece implícito na utilização do pronome “aquele” para designar o destinatário deste dom total: “Aquele a quem foi dado ser plenamente como o em que se nega todo parcial ser, como o que vê e, no ver do que é, infinitamente ultrapassa todo ver e saber finito, esse, no mesmo instante em que frui a mais pura alegria, sabe para sempre toda a verdade” ⁵.

Esta a descrição da experiência de onde procede e em torno da qual gravita, em trânsito e recurso ⁶, toda a odisseia espiritual e filosófica que é esta obra. Todavia, se a experiência a impregna e permeia, sendo o seu secreto alento vital, tudo nela, desde a própria descrição, é já tão só a sua memória, discurso e interpretação, como um coro que, embora dançando em torno do corifeu e esforçando-se por nele manter os olhos postos, não

³ Cf. *Id.*, “Sobre o pensamento e seus pressupostos”, “Sobre a falsa clareza”, *Obras, II, Ensaios de Aprofundamento e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995, pp.71-82 e 83-98; “Clareza falsa e verdadeira”, in *Obras, I, Aforismos sobre o que mais importa*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p.202-203.

⁴ Cf. *Id.*, *Teoria do Ser e da Verdade*, p.9.

⁵ *Ibid.*, p.19.

⁶ Cf. *Ibid.*, p.35.

deixa de lhe ser exterior, para usar uma imagem de Plotino ⁷. Talvez porque o próprio corifeu seja já exterior e não exista senão para o coro. Ou porque, porventura, como o termo indica, toda a *ex-periência* (cf. *ex-prior*, que remete para a tentativa de um conhecimento vivido e para o seu risco, *periculum*) implique sempre uma certa exterioridade. Seja como for, é já outro o que memora, diz e interpreta o que *àquele* foi dado.

Neste sentido, e no que respeita ao aspecto de visão desta experiência-cume ⁸, enquanto é um ver do que se é, um “ver sem distância”, sem qualquer espaço de incompletude e imperfeição a percorrer numa qualquer transitividade e mediação ontogenosiológica, ela não é “conhecimento”, o qual se diz implicar e significar “distância e incoincidência real ou sempre virtual” “entre ser e verdade” ou, numa expressão imperfeita, “entre ser e saber”. No e para o que, imediatamente, “vê e sabe a verdade toda na verdade”, a distância, a mediação e a transitividade carecem de qualquer sentido ⁹. Denuncia-se assim o “conhecimento [...] como milenário e vão propósito frustrado ou adiado dos filósofos imprudentes em sua mesma prudência”. Mas esta experiência plena e total, em que se descobre mais do que alguma vez se podia desejar - tal a dessa camoniana Ilha dos Amores que leva o nauta Veloso a proclamar serem “grandes as cousas e excelentes / Que o mundo encobre aos homens imprudentes” ¹⁰, imprudentes, como diz Marinho, pela própria prudência de se recusarem à viagem iniciática, tal o Velho do Restelo - não revela apenas a *vaidade* – no sentido extra-moral do que é ontologicamente vão, conforme o “*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*” (*Eclesiastes*, 1, 2), onde o hebreu *hebel* (vapor, sopro) dialoga com a insubstancialidade e inconsistência do *vanus* latino – do conhecimento e da filosofia que o visa. Contrariando e humilhando as suas pretensões de emancipação do senso comum, a experiência em questão mostra a íntima irmandade entre conhecimento, filosofia e filósofos e “todo o vão amar”, “todo o precário crer e agir, filhos comuns do homem e da ilusão do homem, da vida e da ilusão da vida”. *Vanidade*, não sabemos se *vacuidade*,

⁷ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI 2, 9, 8, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, pp.183-184.

⁸ Cf. Abraham Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences*, Ohio State University Press, 1964.

⁹ Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, p.19.

¹⁰ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, IX, 69.

possível aceno oriental do pensamento marinhiano ¹¹, que engloba ainda, para lá do homem e da vida, “o imenso fluir do tempo” ¹², não poupando o cosmos à evanescência de toda a constituição.

Todavia a experiência que, seja qual for a instância à qual foi doada, implicou a superação de toda a parcialidade e finitude ¹³, não levou à dissolução da ôntica inscrição desse sujeito ignoto no seio da consciência, da vida e da existência finita, mortal e humana, o que mostra que ela também se deu neste plano e que este a suporta e lhe sobrevive, podendo servir-lhe de veículo. Na verdade, no que respeita à inscrição humana dessa auto-doação da verdade, Marinho diz que ela “se dá e consiste” “numa intuição”, qualificada

¹¹ Está por estudar o real influxo das tradições orientais num pensador que por diversas vezes se lhes referiu com destaque. Assim quando escreve, referindo-se à dificuldade de deslocar a interrogação de uma incidência antropológica para a alteridade e o abissal: "Como possibilitar que se interroguem neste ponto os renitentes ? Como, se toda a nossa tradição cultural vem, como nos dizem, de Gregos e Judeus ? Como, se para a maioria dos homens cultos, crentes ou descrentes, o saber do Oriente é, para europeus e (coisa estranha !) também para os portugueses, letra morta ?

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

À Grécia e à Judeia, pequenos povos simplistas, estava destinado tudo simplificar. E assim como a religião cristã se tornou imensa simplificação, o que não era de início, quando os Reis Magos vinham a Belém, e ainda depois, assim também a filosofia, e com ela a arte de entreter, a ciência, a educação, o direito e a política, simplificaram seus caminhos ou modos de ver, exprimir e agir" – José Marinho, "Da Situação Enigmática", in *Espiral*, 2 (Lisboa, Verão de 1964), pp.5-7, p.6.

E ainda, num texto destinado à autobiografia espiritual: "Agora aparece-me sob a tradição próxima (judaica, cristã, islâmica, etc.) a tradição remota. Dessa estão mais perto os indus e orientais" – *Id.*, *Aforismos sobre o que mais importa*, p.39.

Também no relato de uma alocução pública, próxima já do fim da vida, se transcrevem as seguintes afirmações: "Provindo de uma família profundamente cristã, provindo de um mestre que, depois de uma longa peregrinação, se converteu ao cristianismo, o que hoje penso arrisca-se a pôr em questão todo o cristianismo"; "O meu pensamento é hoje uma porta aberta para o oriente"; "Tudo se passa como se o oriente garantisse mais e melhor o que a nossa filosofia europeia procura". É na mesma ocasião que terá afirmado: "A filosofia parte daquilo a que eu chamo a **assunção do nada**. Não a vida, nem isso a que chamamos o concreto ou o real, mas o nada. A filosofia não é vital, não é essente, não é entitativa. A filosofia implica assumir o nada. A filosofia é morrer em vida" - Suplemento *A Ilha*, nº 8, do *Jornal da Madeira*, 2^a quinzena de Julho de 1971, in José Marinho, *Dispersos*, apresentação, transcrição e recolha de Jorge Croce Rivera (anexo documental da sua dissertação de Mestrado em Filosofia, subordinada ao tema *A Meditação do Tempo no pensamento de José Marinho*), Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 1989, pp.224-225.

¹² Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, pp.19-20.

¹³ Cf. *Ibid.*, p.19.

como “intuição pura” mas que o é enquanto congloba “todo ser, sentir e pensar”¹⁴, não sendo uma faculdade ou função específica mas o próprio centro, âmago ou imo totalizante do ser. Esta intuição, que virá a ser designada como “visão unívoca”, será reconhecida como algo que é diversamente dado “a todos os homens”, podendo residir “sob qualquer forma de feliz ser ou sentir, na fé ou na simples crença, no amor ou sob qualquer forma de intuir e perceber, de conceber e agir fecundo, frutuoso e contente”, na “remota infância”, “na promissora juventude” ou “em mais tardia idade”. Sendo “a todos” dado o encontro com “o absoluto ser da verdade”, com a “plenitude” ou o “sentido do existir consciente”, é todavia raro manter-se disso “estável memória, consciência impassível, reflexão segura”. Mas é a própria “possibilidade de negar a visão unívoca” e a sua “evidência” inabalável que, segundo Marinho, implicitamente a confirma, mostrando “saber do que se fala”¹⁵.

Que a experiência em questão seja compatível com a vida e o existir humano e perpassa nas mais comuns das suas vivências não anula um irrecusável antes e depois da sua doação, assinalado por um “agora”, no qual o que foi, viu e fruiu plenamente, “enquanto” perdura no domínio da experiência humana, temporal e finita, amando, crendo e agindo, percebendo e concebendo, tem com isso uma relação absolutamente alterada e invertida: “tudo isso aceita só como o que o nega, como ao que é para ser a todo o instante anulado”. Não pela negação, em si mesma, dessa anuência à vida e ao mundo anterior à experiência de plenitude, mas porque tal negação é doravante o afirmar do que nesta se revelou como a única evidência digna desse nome: “o único ser na verdade, a única verdade no ser”¹⁶. A afirmação disso que adiante designará como “o único” ou, “em mais moderna palavra”, “absoluto” – o afirmá-lo que na verdade é o seu afirmar-se na negação de quem o afirma¹⁷ –, implica espontânea e naturalmente a suspensão do mundo e do sujeito, que assim não é metodológica nem provisória, mas antes uma irreversível e apocalíptica auto-irrupção de verdade a desvelar a irrealdade de todo o outro de si.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p.20.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp.24-25.

¹⁶ *Ibid.*, p.20.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p.21.

Deste modo a verdade irrompe desmentindo e negando toda a anterior e habitual percepção, representação e discurso do mundo, anulando todos os referentes dos sentidos e da “consciência finita”, desacreditando como “errada” a “mente”, “vãs” as “palavras” e bem assim “tudo quanto a razão distingue” ou une como separado. O que faz com que, para este sujeito, ainda humana e vitalmente inscrito, mas doravante radicalmente alterado pelo que em si, mas a outro de si, ou a si enquanto outro, foi dado, se revele a idêntica inanidade de todo o afirmar e negar enquanto processo discursivo. Não apenas após esta experiência de verdade, mas, à sua luz, é desde sempre que se revela como tanto o discurso racional quanto o da vida, representado como “exterior ou íntimo”, evanescem desde que se manifestam e aparentam constituir-se, refluindo ou ultrapassando-se “sem propriamente ser”. E se, tal como tudo o mais, a razão se nega “em seu processo” para “só na ponta extrema” do ápice intuitivo consistir, verifica-se que mesmo essa consistência é exterior, anulando-se conjuntamente “intuição e razão” “no ser uno da verdade”, ou imediatamente ou após um “caminho” que aí mesmo se revela “vão”. A sagesa do que se anula reside exactamente nesse saber “ser para não ser”, ao contrário do “ser vão e insciente” que se obstina no presumir-se algo ou alguém, in-sistindo na ilusão do ex-sistir¹⁸.

Seguindo o curso recursivo e a espiralante abertura do pensar marinhiano, diga-se uma vez mais que esta experiência decisiva, que só agora se designa como acesso do seu ignoto sujeito “no ser da visão unívoca ao unívoco saber” – note-se que a celebrada “visão unívoca” supõe algo que transcende quer o sujeito comum quer o sujeito diferenciado que nele reside - , se converte num reiterado exercício de negação afirmativa: negação que, atingindo o “mais fundo do fundo do que o homem crê, ama, gera e concebe como ser, mas não é”, o faz pela afirmação do “único” e “absoluto”¹⁹. Este, porém, como Marinho tem o cuidado de notar, cremos que também para marcar a radical dissidência relativamente a Leonardo Coimbra – único nome citado nesta obra e a quem geralmente se refere como seu

¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp.20-21. Cf. o comentário de Heidegger a Anaximandro, sobre o atardar-se, persistir ou obstinar-se do que apenas transitoriamente é destinado a permanecer – Martin Heidegger, “La parole d’Anaximandre”, *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, traduzido do alemão por Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1986, pp.428-429. Cf. Anaximandro, in Simplicio, in *Phys.* 24, 13; DK 12 A 9.

¹⁹ Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, p. 21.

“mestre”, até que, por respeitosa assunção de um mais alto magistério do “Espírito”, o supera ²⁰ - , não é o de um Deus pensado como Amor e relação de relações ²¹, mas “o absoluto em que toda a relação se anula” e com ela tudo quanto seja “diverso” e “múltiplo”, “forma” e “matéria”, “próximo” e “remoto”, “ter sido, estar sendo e poder ser”. É por isso, por não conhecer alteridade real, que este “ser da verdade”, que no estado actual da nossa interpretação nos parece ser o mesmo “ser da visão unívoca”, “não tem propriamente intérprete”, sendo ele próprio que “a si mesmo diz como o que não cria, nem é criado, nem de criar carece, nem amor é, nem de amor algum depende ou interdepende, nem de fé” ²². Observe-se como este passo convoca uma total alteração da noção habitual de hermenêutica, que passa por um interrogar fundamental do sujeito, objecto e sentido da compreensão que nela se processa e da real realidade de quem, neste mesmo instante, a julga praticar...

No “ser da visão unívoca” a “visão” descerra-se como do cimo de “alta montanha” em que tudo se contempla banhado “na luz”, mas tudo importa não a considerar “visão auroral” e antes “intérmina visão meridiana”. Como uma luz a pino na inversão do ex-sistir, “não há então sentido para aurora, nem para infância, para nenhuma origem, para nenhum princípio. A noite não foi, nenhum sol teve ocaso, nada se deu na diversidade da luz, do que traz a luz ou a oculta, nada nasceu, não há morte” ²³. A completa ruína do senso comum e com ele de todas as angústias, medos e expectativas que movem a vida e a existência. A total derrocada do que anima ciência, filosofia, arte e religião, moral e política. Morte que é

²⁰ Cf. a carta a José Régio, de 13 de Janeiro de 1947: "Agora, mais do que nunca, queria eu saber o que pensou, ou intimamente sentiu, na última fase da conversão, e perante a terrível dor e a morte, o meu mestre, ou ex-meu-Mestre Leonardo. E digo "ex" não por orgulho, mas como mais uma prova da funda estima e comovida gratidão a tí, irmão, que me deu o destino invisível. Discípulo para a vida, e para a vida da mente, certamente o sou do Espírito que nele "fizera sua morada" (expressão dele próprio), não do homem. Pois quem será discípulo de um homem ? Nem de um homem-deus, nem do Deus-homem posso sê-lo. E por isso estou tão longe do cristianismo, pelo menos na sua interpretação habitual" – *Id.*, *Correspondência*, apresentação, recolha e transcrição de Jorge Croce Rivera (anexo documental referido), p.118.

²¹ Cf., por exemplo, Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, in *Obras*, II, selecção, coordenação e revisão pelo Prof. Sant' Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983, p.596.

²² Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, p. 21.

²³ *Ibid.*, pp.21-22.

Ressurreição. Do outro lado de haver ou não alguma coisa. De haver lados. De haver ou não aqui alguém que fala e escuta. E do próprio ver-se a ilusão disso.

Mas é do lado de cá, é do lado, que Marinho continua. A falar dos “homens”, de nós, do que julgamos e nos julgamos ser, da nossa atracção e renitência “se acaso a visão se” nos “comunica”, do nosso “despeitado e vão esforço” por “tornar alheio e distante o único que pode dizer-se presente”, do nosso remetê-la para o passado, fechando-a “neste ou naquele pensador, na época tal ou tal”²⁴. Encerrando-a em livros e autores, na *Teoria do Ser e da Verdade* e em José Marinho, e depois em aulas, comunicações, artigos e livros a seu respeito, em Colóquios e volumes de Actas, em hermenêutica cultural e académica, que porfia em tornar extrínseco o único que a poderia ressuscitar da morte que não reconhece.

É desses homens, de todos nós, e cremos que também de si, que Marinho fala. Dos homens, acrescenta, que “chamam místico extraviado ao que como filósofo se apresenta”²⁵. Reemerge aqui um outro sentido de filosofia, que não busca o conhecimento e justificação racional do mundo enquanto totalidade do que aparece e bem assim o fundamento do recto agir nele, mas que, procedente de e animada por uma experiência de plenitude do ser, ver e fruir, se exerce antes na denúncia de que tudo o mais não é senão “verdade de um ser de engano”. Filo-sofia é então o saber da visão, da que houve e da que permanentemente se renova, da visão-união ou unívoca que, meta-humana, meta-divina e meta-cósmica, se transcende todo o conteúdo imagético e noético, não menos em tudo perpassa como o fim para que tende “toda a vária ciência”, divina ou humana se diga, “e todo o errático mas intrinsecamente unívoco conhecimento”²⁶.

Todavia dá-se aqui uma volta-face, uma reviravolta, no curso do capítulo e do pensar. “Uma surpresa, porém, espera o que medita e, meditando, é já, no ser, outro que ser, e, meditando, sem cessar regressa ao que viu”. Uma “surpresa, e não pequena”, aguarda o que supõe possuir para sempre “toda a verdade” e seu saber. Como que noutra instância tão abrupta e imprevista como a doação da experiência primeira, mas de diferente sinal e registo, “subitamente, um dia, apercebe-se de que se o ser é a verdade e se Deus é o ser da

²⁴ Cf. *Ibid.*, p.22.

²⁵ *Ibid.*, p.22.

verdade, então a verdade não é para si”. Pois o “uno, eterno e absoluto”, “o todo sem parte”, “sem falha nem fissura”, “sem misto algum”, “o único ser” de tudo, “que se diz sem verbo, e se pensa sem pensar”, “não pode mais que ser sem se saber”. Deixemos a palavra ao autor, neste momento crucial: “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 ?”²⁷.

Se, em termos da história do pensamento, Marinho não descobre nem diz nada de novo, o que importa é a novidade única e efectiva desta descoberta no singular processo experiencial e noético em questão. Ou seja, se antes de Marinho, a oriente e ocidente, e no pensamento português, como diversamente em Antero, Pascoaes, Pessoa e Agostinho da Silva, se viu e disse que o “uno, eterno e absoluto” não o é para si, que Deus não o é para si ou que em Deus não há Deus, sendo por isso o “único ateu perfeito”²⁸, menos ou nada importa isso perante o efeito que tal descoberta, quando não meramente conceptual e antes íntima ao mais fundo de um processo total do espírito, tem na mutação de sentido e nível desse mesmo processo. Se não há “saber da verdade” nisso que se dá como a própria “verdade” *ao* que no homem – note-se a persistente sinalização da alteridade deste sujeito – a “vê e contempla”, se não há visão de si nisso que se designa como “ser da visão unívoca” e “ser da verdade”, como pode então *ver* realmente “aquele que diz ver e contemplar e saber plenamente o ser da verdade”, como se este coincidissem com a “verdade do ser”, ou seja, como se o que é em si coincidissem com o que aparece para outro ? A descoberta de que “a verdade não é para si”, não só no sentido de que o não é para si própria, mas também, por isso mesmo, de que o não pode ser para ninguém, sendo mais o des-velar de uma irredutível latência do que uma latência que se des-vela, em contraste com a leitura dominante da *a-*

²⁶ Cf. *Ibid.*, p.22.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p.23.

²⁸ - "O homem que nega o seu próprio ser, imita Deus, o único ateu perfeito; e tornou-se, por isso, Criador. A Criação tem a assinatura de Lucrecio" - Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, pp.275-276.

letheia platónica ²⁹, a descoberta de que não pode ser possuído o que a si mesmo se não possui e a descoberta de que o suposto ver do que é o não surpreende afinal como é, acrescentando-lhe antes o que em si não há, “até ao mais funda perturba o que via na sábia inocência do ver”, transformando esse ver em meditar e levando o ignoto sujeito deste processo a emergir “como o que se separa da suma e mais funda contemplação” ³⁰.

É neste converter-se do ver-contemplar primeiro num meditar, inerente à descoberta da “sábia inocência” desse ver, que consiste em ser cego por ser a visão que supõe em quem a não tem, que se dá a ruptura em que o ignoto sujeito se olha pela vez primeira, pois até então, não se vendo no seu suposto ver, a visão não via quão cega era. Neste voltar-se para si do que, sem saber como, estava unido ao absoluto, neste “olhar-se” do que “pensara na anulação de todo o pensamento”, sente-se cada vez mais funda uma “íntima turbação” e “do uno ser da verdade, lenta, gradualmente, como que em pulsações sucessivas, sai o homem”, ao mesmo tempo que “a visão emerge do homem”, “inumana, ou desumana de outra desumanidade”, como se um e outra “pela segunda vez e mais intimamente nascessem de diverso ser ou não ser” ³¹. Ou seja, no surpreender-se a presumir ver em si mesmo o absoluto que a si mesmo se não vê, a visão descobre quanto há de cisão na sua mesma univocidade, quanto há de cegueira no dar ao absoluto os olhos de que ele não carece, quanta obscuridade há na própria luz. E é nesta visão da cisão e obscuridade do ver, quer a respeito do absoluto, quer a respeito de si, nesta passagem do ver-contemplar ao meditar, que a ignota proto-subjectividade, no mesmo lance em que se reconhece, sofre uma progressiva fractura pela qual de si se cinde uma determinação humana, para a qual o puro ver-contemplar anterior se revela inumano. Perante o que antes acontecia, em que uma visão de absoluto parecia coexistir com a sua inscrição humana, sem compreensão de onde e como uma e outra realmente procediam, pode então dizer-se que assistimos aqui ao segundo, mais íntimo e correlato nascimento do homem e do que passa a designar-se como “espírito” ou

²⁹ Cf. Martin Heidegger, “La doctrine de Platon sur la vérité”, traduzido do alemão por André Preau, *Questions II*, Gallimard, 1987, pp.117-163; Agostinho da Silva, “Aqui falta saber, engenho e arte”, in *Textos e Ensaios Filosóficos*, II, organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999, pp.209-216, pp.213-214.

³⁰ Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, p.23.

³¹ Cf. *Ibid.*, p.23.

“insubstancial substante”³². Este nascimento, mais autêntico, de um e outro, de cada um para o outro, é inseparável da descoberta, como diz Marinho na “Introdução”, do “vínculo irrefragável mas ténue e subtil entre visão unívoca e cisão” ou dessa presença do “que cinde absolutamente no que absolutamente une”, sem a qual diz não haver “saber do espírito”, “sentido para ser consciente” e “exercício autêntico do pensamento”³³. Ou seja, a actividade espiritual que era antes pura e totalmente intuitiva e contemplativa cinde-se e complexifica-se agora, pela auto-descoberta do seu cumulativo unir e cindir, numa visão que permanece mas desdobrada numa experiência interrogativa do sentido do “enigma” e do “mistério”, centrada já não apenas no “uno, eterno e absoluto” mas no “espírito”, que se diz ignorado “tanto no raptó ardente da intuição como na fria lentidão do abortivo pensar”³⁴. É “só agora”, após o nascimento mais autêntico porque mais consciente do espírito e do homem, que o próprio “filósofo”, que já antes como tal se apresentava, “o é propriamente”. Porque não se apresenta como o que sabe plenamente a verdade e antes “como o que se inicia para a imensa ou intérmina viagem” do saber do “espírito” fundamente ignorado “em seu afirmar a verdade no ser da verdade”. É esse mesmo “espírito”, oculto “entre as sombras do viver” e as “penumbras da alma”, “negado e cumulativamente afirmado pelos homens” em todo o seu “afirmar e negar”, que, sendo o meta-humano e, dirá Marinho, divino sujeito da filosofia, assim surge como “obscuro enigma para si” e o “enigma” propriamente dito³⁵.

No termo do seu primeiro capítulo, assim se inicia a “insituada” e “longa viagem” que se anuncia como odisseia do espírito “para se saber como insubstancial substante, e para o sempre imperfeito saber desse saber”, anunciando-se igualmente “longo” o “tempo” que “passará” até que o “pensamento” possa “cindir e unir visão segundo o ser da verdade e compreensão segundo a verdade do ser”, cisão e união de que “tudo” se diz depender, seja “necessidade”, seja “pura e divina liberdade”³⁶. Ou seja, mediante a volta-face assinalada, uma obra que parecia nascer sob o signo de uma experiência absoluta do absoluto, doada

³² Cf. *Ibid.*, pp.23-24.

³³ Cf. *Ibid.*, p.11.

³⁴ Cf. *Ibid.*, pp.23-24.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p.25.

³⁶ Cf. *Ibid.*, pp.25-26.

como plenitude, visão e fruição imediata, intemporal e insuperável, e traduzida na dissipação das ilusões do viver, do existir e do conhecer à escala humana e divina, em que a filosofia não sobrevivia senão como memória e reiteração disso na negação da experiência comum e científica do mundo, converte-se, mediante o reconhecimento do enigma dessa visão que em simultâneo se ex-cinde do e une ao absoluto, numa meditação sobre essa ignota subjectividade que é o “espírito”, rebaptizado como “insubstancial substante”, que refunda a filosofia como projecto interrogativo e reflexivo que, com a sua temporalidade própria, é chamado a mediar a imediatez intuitiva e a compreensão discursiva num ilimitado e sempre meramente aproximativo progresso que a parece destinar à perenidade. Temos assim, neste único capítulo, a passagem de uma experiência que, concedendo à exterioridade e precariedade destas comparações, poderíamos dizer de sabor e sentido plotiniano ou vedântico, centrada na unicidade absoluta e de raiz meta-filosófica, para uma busca do espírito em busca do saber de si onde se integram elementos hegelianos e schellinguanos, o que torna o projecto filosófico marinhiano bem mais moderno do que aparenta. É como se, hipervalorizando-se o sentido dessa cisão e determinação constitutiva que converte a “Vida” que do Uno plotiniano procede numa noética visão de si de que não carece e que lhe é já exterior, se desconsiderasse a eterna possibilidade de se ultrapassar isso numa transcensão da visão intelectual, aprofundando-a em “contacto” e “união” sem sujeito nem objecto ³⁷, considerando-se antes ser no pensar-se a cisão do ver pela cisão do pensar, ao ponto de se considerar um Deus que se pensa e interroga como o verdadeiro sujeito da filosofia ³⁸, que reside o centro da possibilidade do espírito aceder, mas sempre imperfeitamente, ao saber de si, num curioso e heterodoxo misto do divino aristotélico e hegeliano.

Seja como for, para concluir retomando as considerações iniciais, o que nos parece resultar disto é uma odisseia fundamentalmente intelectual, que tem o sentido dos abismos

³⁷ Sobre a natureza trans-noética desse “contacto”, cf., por exemplo, Plotino, *Enéadas*, VI 2, 7, 39-40, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, p. 114.

³⁸ O "autêntico sujeito da filosofia [...] não é o homem, mas propriamente Deus" – José Marinho, *Diversos*, apresentação, transcrição e recolha de Jorge Croce Rivera (anexo documental referido), p.91.

meta-noéticos do ser e que, colhendo a lição de Leonardo Coimbra, se não prende nas determinações conceptuais do pensamento, mas que, assumindo ainda a proposta leonardina de uma “ontologia do espírito”³⁹, se prende sim nessa determinação que é já e ainda o próprio espírito, mesmo quando parece apontar para a sua transcensão na “assunção do Nada”⁴⁰, que será menos a assunção de qualquer coisa do que o nada de qualquer assunção, o fim de todo o assumir. A questão é que porventura isso que se aponta como possibilidade final do processo do saber de si era e é desde o início acessível num mero aprofundamento e simplificação da visão intuitiva, que pode desmontar ou corrigir a sua ingenuidade e inocência sem necessitar e justificar a longa mediação e discurso dialéctico-interrogativos. Bastaria que a visão ousasse fechar os olhos que são a sua própria cegueira, bastaria que o ver abdicasse de si nessa divina *a-gnose* ou *ignorância* mais sábia que todo o saber, como no Pseudo-Dionísio⁴¹, ou nessa *cegueira* mais vidente do que toda a visão, como em Eckhart⁴², isso mesmo que o oriente tão bem conhece e afim ao que entre nós Pascoaes designou como “idiotia” ou “estupidez” transcendente⁴³, estupor primordial sem porquê nem para quê. Cremos que Marinho – e com ele todos nós - paga aqui pesado tributo ao divórcio da tradição e experiência místico-contemplativa, onde o meditar e o ver se erotizam e aprofundam em coalescência unitiva e inefável, impedindo o centramento do espírito em si e logo nas suas funções exteriores, que afinal serão ainda o que predomina nesta sua e nossa, a outros títulos mui nobre, vida filosófica.

³⁹ Cf. *Id.*, *Teoria do Ser e da Verdade*, pp.11-12.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp.105, 119 e 153, entre outras passagens.

⁴¹ Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, I, 3, 1001 A, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, *Mediaevalia*, 10 (Porto, 1996), pp.9-25, p.15.

⁴² Cf. Mestre Eckhart, falando da experiência da conversão de São Paulo: “Não vendo nada, ele via o Nada divino”; “Quando a alma é cega e não vê nada de outro, ela vê Deus” – *Sermons*, III, 71, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p.79.

⁴³ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Dois Jornalistas*, Porto, Tipografia J. R. Gonçalves, 1951, pp.81 e 138.