

Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras



**A noção de “insubstancial substante” na  
*Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho**

Eduardo Jorge Alves Jordão

Tese orientada pelo Prof. Doutor Paulo Borges, especialmente  
elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

**Resumo:** Esta dissertação visa compreender a noção de “insubstancial substante” tal como aparece na *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho. Tendo em conta que esta noção é dita como sendo o novo nome do espírito, interrogamos pelo porquê desta renomeação; interrogamos também pelo que se pretende dizer com esta nova noção; pelo modo como surge na *Teoria*; e de que modo esta noção consegue de facto traduzir aquilo que pretende. Para tal, num primeiro capítulo, debruçamo-nos sobre a concepção de filosofia do autor, o seu percurso espiritual, e sobre a estrutura, noções e princípios da *Teoria*; num segundo capítulo, sobre as noções de ser, verdade, “ser da verdade”, “verdade do ser”, “visão unívoca” e “cisão”; num terceiro, sobre os vários modos como o “insubstancial substante” é caracterizado: como enigma, como vínculo entre “visão unívoca” e “cisão”, como o que assume o Nada, como o que subsiste sem substância e, por fim, como “liberdade divina”.

**Palavras-Chave:** José Marinho; “insubstancial substante”; “visão unívoca”; “cisão”

**Abstract:** This dissertation aims at understanding the notion of "insubstancial substante" as it appears in José Marinho's *Teoria do Ser e da Verdade*. Bearing in mind that this notion is called the new name of the spirit, we ask why this renaming; we also question what is meant by this new notion; by the way it appears in the *Teoria*; and how this notion actually translates what it intends to do. For this, in a first chapter, we focus on the author's conception of philosophy, his spiritual course, and on the structure, notions and principles of the *Teoria*; in a second chapter, on the notions of being, truth, "ser da verdade", "verdade do ser", "visão unívoca" and "cisão"; in a third chapter, on the various ways in which the "insubstancial substante" is characterized: as an enigma, as a link between "visão unívoca" and "cisão", as that which assumes Nothingness, as that which subsists without substance and, finally, as “liberdade divina”.

**Tags:** José Marinho; “insubstancial substante”; “visão unívoca”; “cisão”

## **Agradecimentos**

Agradecemos ao nosso orientador, o prof. Doutor Paulo Borges, pelo apoio e orientação que nos deu neste trabalho difícil.

Às professoras encarregues dos seminários de investigação que nos ajudaram a pensar e repensar pontos chave deste nosso trabalho, a prof. Doutra Adriana Serrão e a prof. Doutora Mafalda Blanc.

Aos meus pais, à Sara, e a todos os amigos e amigas que acompanharam, de longe ou de perto, este ano de dedicação ao “que mais importa”.

## Índice

Lista de Abreviaturas.....	1
Nota Prévia .....	3
Introdução.....	4
Capítulo I: <i>A Teoria</i> .....	13
1. O “tempo em que fomos chamados a viver” .....	13
2. A “viagem insituada”, a “via remotíssima de pensamento” e o “saber antigo ou sem idade” .....	16
3. Breve biografia espiritual .....	27
4. Noções, princípios e estrutura .....	37
Capítulo II: ... <i>do Ser e da Verdade</i> .....	43
1. Ser e Verdade.....	43
2. A “visão unívoca”.....	49
3. A “cisão”.....	54
Capítulo III: O “insubstancial substante” .....	63
1. O Enigma.....	63
2. O vínculo entre “visão unívoca” e “cisão” .....	69
3. A “assumpção do Nada”.....	85
4. O que subsiste sem substância.....	90
5. O espírito é liberdade.....	101
Conclusão .....	110
Bibliografia.....	113

## Lista de Abreviaturas

### Volumes das “Obras de José Marinho”

*ASQMI*: \_\_\_\_\_, *Aforismos sobre o que mais importa*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

*EA*: \_\_\_\_\_, *Ensaio de Aprofundamento e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

*SVM*: \_\_\_\_\_, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

*PFLC*: \_\_\_\_\_, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IV, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

*NIS*: \_\_\_\_\_, *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. V, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

*TPPOS*: \_\_\_\_\_, *Teixeira de Pascoais, Poeta das Origens e da Saudade e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. VI, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

*LN*: \_\_\_\_\_, *Da Liberdade Necessária e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. VII, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

*FPUF*: \_\_\_\_\_, *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e outros Textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. VIII, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

*T1*: \_\_\_\_\_, *Teoria do Ser e da Verdade*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IX, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

*T2*: \_\_\_\_\_, *Teoria do Ser e da Verdade*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IX, Tomo II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011.

*T3*: \_\_\_\_\_, *Teoria do Ser e da Verdade*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IX, Tomo III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Tomo III, 2016.

### Outras Edições

*Ap. III*: \_\_\_\_\_, *Apêndice III*, Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia

de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998. [textos posteriores à *Teoria*]

*DISP*: \_\_\_\_\_, *Dispersos*, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989. [artigos de jornal e revista]

*DIV*: \_\_\_\_\_, *Diversos*, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989. [outros textos inéditos e artigos sobre Marinho e a *Teoria*]

*EPPC* \_\_\_\_\_, *Estudos sobre o Pensamento Português contemporâneo*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981.

*TSV*: \_\_\_\_\_, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa: Guimarães Editores, 1961.

*VCD*: \_\_\_\_\_, *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto: Lello & Irmão Editores, 1976.

## Nota Prévia

Os textos da edição das “Obras de José Marinho”, editadas por Jorge Croce Rivera, optam por apresentar os textos de duas formas. Na parte de cima da página “figuram os textos para uma leitura corrente, próxima daquela que o autor poderia ter preparado para publicação”<sup>1</sup>; na parte inferior temos os mesmos textos “reproduzindo o estado dos manuscritos” em “versão diplomática”<sup>2</sup>. Optámos por citar a parte superior excepto num ou noutro caso em que considerámos relevante citar o manuscrito. As convenções, nesses casos, são as mesmas que o editor utiliza e que se podem encontrar em qualquer apresentação dos vários volumes. A justificação desta opção é simplesmente a mais fácil leitura dos textos em causa. Respeitámos também a ortografia dos textos originais.

---

<sup>1</sup> Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *ASQMI*, p. 65.

<sup>2</sup> Id., *Ibid.*

## Introdução

Como dizer a unidade? Como dar conta de que, na multiplicidade, no devir, no tempo, na “cisão”, a unidade não se perca, que no seu alterar-se permaneça a mesma? Como dizer essa verdade una com o ser, dada com ele e nele, quando fazê-lo implica de algum modo já uma “cisão”? Em torno do problema da relação do uno e do múltiplo, e outros pares de opostos (necessidade/liberdade; eterno/tempo; etc.), gira e girou a filosofia e o pensar. Entre Parménides, a quem a deusa mostrou a unidade do que é e não não é; o “obscuro” Heraclito a quem o *logos* disse “que todas as coisas são uma”<sup>1</sup>; Sócrates, que se viu nessa posição de saber que não sabe; Platão, que encontrou na *ideia* a unidade da qual participa todo o múltiplo; os místicos, que ao longo do tempo tentaram dizer esse inefável Deus além de Deus; Hegel e o idealismo alemão; os filósofos que normalmente se englobam sob o termo de filósofos da existência; não esquecendo o pensamento português e também oriental; entre todos eles se situa o nosso autor. Faz parte, em suma, dessa tradição que desde tempos antigos e pelos vários lugares do globo até aos nossos dias, se esforça por fazer aquele trabalho, que Marinho vê como sendo o trabalho mais difícil em filosofia: o de dizer o indizível, o fundo de todo o “ser e saber do homem”<sup>2</sup>.

Interrogar sobre estes problemas não é tarefa fácil. Responder certamente também não é. Mas persistir no interrogar, não julgar ter encontrado resposta final válida de uma vez por todas – absolutizando o que é apenas parte – é talvez exercício ainda mais difícil. A ele dedicou José Marinho uma vida, deixando assim a sua marca na história da filosofia, marca da qual ainda não sabemos as dimensões exactas. Autor ainda relativamente pouco estudado, Marinho, na sua *Teoria do Ser e da Verdade*, dá-nos uma tradução de uma visão e da reflexão em torno dela. Dá-nos, não só na *Teoria* como em muitos outros textos, um autêntico exercício de interrogação, que lhe mereceu a caracterização, por parte de um conviva, de “ultra-socrático”<sup>3</sup>.

José Carlos de Araújo Marinho nasce no porto em 1904 e morre em Lisboa no ano de 1975. Entre estes anos deixa-nos, entre outros textos, a *Teoria do Ser e da Verdade*, publicada em 1961 pela Guimarães Editores. Dizemos entre outros textos porque, para além dos artigos que foi publicando em revistas ao longo da vida e outros livros publicados

---

<sup>1</sup> Fr. 50 DK, in: G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield, *Os filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, 8.ª Ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 193.

<sup>2</sup> José Marinho, *ASQMI*, p. 389.

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa: Fundação Lusíada, 1992, p. 171.

antes e depois da *Teoria* (não muitos pelo menos em comparação com os inéditos), como uma visita à nossa bibliografia mostra, temos agora acesso, com a recente e continuada publicação pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, a todo um conjunto de inéditos que nos dá a ver, não só todo o processo de pensamento que culmina na *Teoria*, como, e esperamos ansiosamente a publicação dos próximos volumes, a continuação da sua intensa meditação nos anos “pós-*Teoria*” (alguns destes textos encontram-se no apêndice à dissertação de Doutoramento de Jorge Croce Rivera). Foi este um dos factores que contribuiu para a nossa decisão de levar a cabo esta investigação.

Professor de liceu, formado em filologia<sup>1</sup>, assistindo simultaneamente às cadeiras do curso de filosofia, como nos diz, “filólogo por formação universitária, filósofo por vocação”<sup>2</sup>, mas também religioso e poeta convertido a filósofo<sup>3</sup>, preso e proibido de ensinar durante uns tempos, discípulo de Leonardo Coimbra e intérprete de poetas e pensadores portugueses, com destaque para Teixeira de Pascoais e Sampaio Bruno, nunca descuidando os autores da tradição filosófica ocidental e também, em certa medida, oriental, Marinho descreve, na *Teoria*, uma viagem, viagem “insituada”<sup>4</sup> que começa e sempre retorna a uma visão, “viagem na qual nasce o próprio viajante, novo sentido de viajar, via e ínvio destino da viagem”<sup>5</sup>.

O livro aparece como o ponto culminante de um pensamento que começa a sua tentativa de expressão já no período que vai 1924 a 1932<sup>6</sup>. Livro difícil, problemático até para o próprio autor<sup>7</sup> que não se vê como grande escritor<sup>8</sup>. Livro que, como diz um intérprete, “somente à trigésima terceira leitura começa a revelar-se”<sup>9</sup>. Incompreendido pelos seus contemporâneos, até os mais próximos de Marinho, como Álvaro Ribeiro, ainda que este,

---

<sup>1</sup> É aí que conhece aquele que irá ser o seu mestre, Leonardo Coimbra, professor da cadeira de Psicologia e Lógica”. Cf. Jorge Croce Rivera, “«Estádios no caminho da Verdade»: o percurso ético-metafísico de José Marinho”, in: *História do Pensamento Filosófico Português*, direcção de Pedro Calafate, vol. V, Tomo I, Lisboa: Editorial Caminho, 2000, p. 214. Para uma visão da biografia do autor leia-se, por exemplo, este mesmo artigo, pp. 211-249.

<sup>2</sup> José Marinho, “Filologia e Palavra”, in: *LN*, p. 391. É de notar a importância da sua formação filológica para a sua meditação filosófica. Vemos isso na *Teoria* (Cf., por exemplo, p. 55 e 74) e temos também a em textos em que o autor pensa a relação das duas áreas. Leia-se por exemplo: “Todo o filólogo digno deste nome é, pois, filósofo, porque não é evidentemente possível correlacionar o significado com o significante das formas de sentir, das imagens e das ideias sem alguma apreensão implícita da verdade; todo o filósofo digno deste nome, é filólogo porque sem isso o seu pensamento, quanto mais fundo ou elevado for, maior risco correrá de não ser adequadamente transmitido.”, Id., *LN*, p. 411.

<sup>3</sup> Cf., Id., *T2*, p. 780 e *ASQMI*, p. 371.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 9.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 65.

<sup>6</sup> Isto tendo em conta que nos *Aforismos sobre o que mais importa* temos já em germe as ideias que estarão presente na *Teoria*. Cf. Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *ASQMI*, p. 9.

<sup>7</sup> Cf., José Marinho, *T2*, p. 790.

<sup>8</sup> Cf., Id., *TSV*, p. 15.

<sup>9</sup> António Telmo, “O Pensamento iniciático de José Marinho”, in: *DIV*, p. 392.

no septuagésimo aniversário de Marinho, venha a escrever um artigo em que elogia o autor e a *Teoria*<sup>1</sup>.

A primeira formulação deste nome, “teoria do ser e da verdade”, surge em 1940, embora o projecto de um livro que desse expressão à visão do autor remonte aos *Aforismos sobre o que mais importa* (obra que não chegou a publicar), e se estenda através de outras obras inéditas, incompletas, a que hoje temos acesso. De notar é que este nome surge após a tematização da noção de “cisão”, que, como veremos, é parte integrante da noção que pretendemos estudar<sup>2</sup>. Importante notar também que “teoria do ser e da verdade” não refere apenas o título da obra publicada em 1961, mas também a exigência teórica e a teorese que leva dessa mesma exigência ao texto publicado<sup>3</sup>. Os *Aforismos*, depois uma tentativa de um livro de ensaios<sup>4</sup>, um livro com o título de *Significado e Valor da Metafísica*<sup>5</sup>, entre outros escritos em que ia trabalhando, foram algumas das tentativas de expressão do seu pensamento que irão desembocar, mais tarde, na *Teoria*.

A *Teoria*, tal como a conhecemos na sua edição de 1961, começa com um esboço de um livro chamado *Elementos para uma Teoria do Ser e da Verdade*, elaborado entre 1943 e 1947 ou 49. Este, o primeiro estágio genético da *Teoria*, dá lugar ao segundo, onde são já definidas partes e capítulos, ainda que com diferenças, que aparecem na versão final. A redação destes textos para uma “proto-versão” ou “proto-teoria”, poderá ter coexistido com a redação dos *Elementos*. Este segundo estágio irá até 1953 e muitas das problemáticas, embora não estando explícitas, aparecem na versão final. É o caso das reflexões em torno do sujeito da filosofia<sup>6</sup>, que terão levado mais tarde à formulação da noção de “insubstantial substante”. Aliás, textos que aparecem já nos *Elementos* sobre o sujeito da filosofia encontram-se incluídos numa capa com o título de “insubstantial substante”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Renato Epifânio, *Fundamentos e firmamentos do pensamento português contemporâneo : uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 114-115.

<sup>2</sup> Cf. Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in *T2*, p. 38. Isto é interessante porque vemos que no processo da própria *Teoria* chegar à sua forma final está a aceitação da *cisão*. Movimento análogo se passa com o “insubstantial substante”, ele só é na medida em que assume o Nada dado na “cisão”.

<sup>3</sup> “Importa assinalar desde logo o carácter ambivalente da expressão “teoria do ser e da verdade” nos escritos de Marinho, pois o termo tanto refere uma exigência teórica eminentemente ontológica, ultimamente correspondente ao “saber absoluto”, como a concreta obra escrita, em curso de redacção ou publicada, ou, ainda, a teorese que sustenta a realização daquela exigência na obra particular.”, Id., *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>4</sup> José Marinho, *EA*.

<sup>5</sup> Cf. Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *SVM*, pp. 10-11.

<sup>6</sup> Cf. Id., “Apresentação”, in: *T2*, p. 9.

<sup>7</sup> Cf. Id., *op. cit.*, p. 53.

Este segundo momento, que coincide com a redação de um estudo sobre a liberdade<sup>1</sup>, dá lugar ao terceiro, que irá de 1953 a 1958. Segundo Jorge Croce Rivera, este dá lugar ainda a um outro, o quarto estádio, que vai dessa data até à data de publicação final<sup>2</sup>. No terceiro estádio dá-se uma “redefinição estrutural” que leva a uma forma muito semelhante à forma final da *Teoria*<sup>3</sup>. Nesta viragem não só está em causa o aprofundamento da temática do sujeito da filosofia e a formulação da noção de que aqui nos ocupamos<sup>4</sup>, mas também se pode apontar a morte de Teixeira de Pascoaes em 1952 como uma causa dessa determinação, desse sentimento de responsabilidade na elaboração da obra<sup>5</sup>.

O quarto estádio, que vai desde 1958 até ao ano de publicação da versão final é marcado pela “relevância” que a temática da “assumpção do Nada” vai ganhando, ainda que tenha estado presente desde 1955<sup>6</sup>. Temática essa que se aprofunda nos anos após a *Teoria*.

Para além dos livros publicados após a *Teoria*, projectou um “Livro Seguinte” que deu origem à concepção de uma “derradeira obra especulativa” com o título de “Da Assumpção do Nada para a Liberdade divina”. O “Livro Seguinte” teria o título de “Novos prolegómenos para uma ontologia pura do ser e do saber”. Ficou inacabado, transformando-se progressivamente numa obra aforística, dando origem aos “Trechos para o livro novo”, e depois à concepção do livro sobre a “assumpção do Nada”. Tudo isto começando ainda nessa quarta e última fase de redação da *Teoria*<sup>7</sup>.

Escusado será dizer que isto não esgota nem um pouco o tema da génese da *Teoria*, nem temos nós pretensões ou competência para o fazer<sup>8</sup>. Ainda assim pensámos ser útil fazer este breve resumo de modo a dar uma visão do escopo da obra de Marinho para que

---

<sup>1</sup> Cf., Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *T2*, p. 10. Os textos referentes a este estudo encontram-se em: José Marinho, *LN*.

<sup>2</sup> Cf., Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *T2*, p. 10.

<sup>3</sup> Cf., Id., *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf., Id., *op. cit.*, pp. 57-59.

<sup>5</sup> Cf., Id., *op. cit.*, p. 55. Veja-se, a propósito, o que Marinho diz aquando da morte de Pascoais: “Agora que, depois da morte de Leonardo Coimbra, morre também Pascoais, e ninguém resta para falar do que mais importa, ficando em cena apenas os que confundem filosofia com ciência ou cultura, e os que da poesia retêm afinal a expressão humana, angustiada ou desesperada, confiante ou esperançosa, temos nós de fazer das fraquezas forças. Por mim, receoso sempre de agir no plano do espírito, e fingindo falar na maneira comum dos comuns assuntos – eu que em certo sentido desdenho tudo quanto é comum e quanto é geral, eu que só amo o singular e único – tenho de assumir a plena responsabilidade, o que faço cheio de temor, pois decerto não é nenhuma brincadeira. Pensar plenamente resulta coisa não apenas humana; é ousar entrar na divina seriedade e num jogo divino.”, José Marinho, *ASQMI*, p. 120.

<sup>6</sup> Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *T3*, p. 10.

<sup>7</sup> Id., “Apresentação”, in: *T2*, p. 67.

<sup>8</sup> Para um estudo detalhado Cf. Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, pp. 211-379. E ainda as suas apresentações aos três tomos do volume IX das “Obras de José Marinho”, referente à *Teoria do Ser e da Verdade*.

tenhamos em mente que as 169 páginas publicadas são produto de trinta anos de meditação. Mais ainda, isto serve como confirmação de um nível de compreensão daquilo que na *Teoria* é dito, a saber, que a via do pensamento que o autor encontrou é uma via aberta e que a *Teoria* é “inconclusiva na finalidade aberta”<sup>1</sup> – como testemunha a continuação do apuramento do seu pensamento nos textos posteriores à *Teoria*. Importante também para nós é notar que a preocupação com o sujeito da filosofia começa cedo e vai acompanhando a elaboração da obra. Isto porque é justamente a partir dessa temática que surge a noção que queremos trabalhar.

Falta ainda apontar, neste âmbito, o que nos diz Jorge Croce Rivera, a saber, que não há em José Marinho “uma *Khere* ou separação conflituosa” com a primeira expressão do seu pensamento<sup>2</sup>. Podemos dizer, com outros comentadores, que aquilo que de início foi expresso nos *Aforismos* está presente, ainda que numa “relação paradoxal de continuidade e de ruptura”<sup>3</sup>, na *Teoria do Ser e da Verdade*. Isso é dito na introdução da versão final da *Teoria*, quando o autor adverte que o ponto de partida é o mesmo que o ponto de chegada, ainda que “tão profundas foram as mudanças, tão decisiva a transmutação”<sup>4</sup>. Como veremos, a problemática essencial dos *Aforismos* está intimamente ligada à noção de “insubstancial substante”.

Antes ainda de expor em mais detalhe o que nestas páginas propomos fazer, há que dizer o que não vamos fazer. Este não é um trabalho que verse sobre a gênese da noção de “insubstancial substante” ao longo do pensamento do autor. Apesar de recorrermos aos inéditos e a outros textos publicados ainda em vida, o nosso campo de trabalho principal é a *Teoria* na sua versão publicada em 1961. Não que fazer essa análise seja despropositado, pelo contrário, mas não é esse o nosso propósito, talvez no futuro quem sabe, mas de momento não está nas nossas capacidades tal empreitada. O mesmo pode ser dito

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 14.

<sup>2</sup> Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 541. Sendo a primeira forma aforística do seu pensamento – nos *Aforismos* – e o regresso a ela nos esboços posteriores à *Teoria* vista por Renato Epifânio como um regresso do “pensador a si próprio”. Renato Epifânio, *Fundamentos e firmamentos do pensamento português contemporâneo: uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, p. 113.

<sup>3</sup> Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *TI*, p. 15. Por isso, diz Marinho, que os *Aforismos* poderão deitar luz ao que na *Teoria* é dito: “Não seria caso único nas letras que tendo sido escrito este livro este livro (*TSV*) para esclarecer as dúvidas suscitadas pelos *Aforismos*, viesse o livro juvenil a dar alguma luz sobre este.”, José Marinho, *ASQMI*, p. 404.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 9.

de um trabalho de comparação, quer traçando de que modo os autores que Marinho estudou estão presentes na sua obra, quer traçando as aproximações e desencontros entre Marinho e qualquer outro autor ou tradição particular, contudo, no segundo ponto do primeiro capítulo, reflectimos um pouco acerca deste assunto.

O que tentaremos fazer é compreender o que “é”, se é, o “insubstancial substante”, noção que aparece na *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho. Porquê versar sobre esta noção em particular e não noutra? Certamente escolhê-la é já, em certa medida, dizer que ela tem na obra um lugar central. De facto, é o “insubstancial substante” o protagonista e o objecto de estudo da *Teoria*. Neste sentido pareceu-nos incontornável compreender o que em tal noção é dito. Falar sobre a *Teoria*, diríamos até, falar sobre José Marinho, requer, de alguma maneira, falar sobre o “insubstancial substante”.

Quando nos interrogamos, e veremos ao longo destas páginas que este termo não é usado por acaso (tal como o termo “noção”), sobre o que “é” o “insubstancial substante”, deparamo-nos logo com a advertência de que ele não é propriamente, “ou só é pela assumpção do Nada”<sup>1</sup>, sendo este um dos pontos fundamentais pelos quais passaremos. Isto mostra, desde logo, que saber o que “é” o “insubstancial substante” não é tarefa simples, ele não “é” como normalmente dizemos que as coisas são.

Podemos dividir em quatro esta interrogação pelo “insubstancial substante”, ainda que permaneça uma só. Numa primeira leitura da introdução da obra, “salta à vista” o facto de o “insubstancial substante” não ser senão o novo nome do espírito, nome esse que se impôs pelas próprias “razões da razão”, consequência de no espírito estar “muito obliterado o saber de si e para si”<sup>2</sup>. Tarefa que se impõe, desde logo, ao intérprete, é compreender o que isto significa. É esta uma das interrogações que nos servirá de guia e à qual tentaremos dar resposta. Queremos saber o porquê de um novo nome para o espírito e, podemos acrescentar, como veremos, por consequência para Deus, ou para o Deus anterior à distinção de Deus e criatura.

Outra vertente desta nossa interrogação pelo “insubstancial substante” leva-nos a tentar compreender o que nessa noção se quer dizer. Ou seja, o que é que ela refere, se é que se pode dizer que refere alguma “coisa” no sentido habitual da expressão. Queremos saber o que é dito quando se diz “insubstancial substante”, o que é que se pretende trazer à palavra com essas palavras, o que se pretende dar a ver, traduzir. Para tal, dizemos, é necessário também compreender de que modo ela surge na própria *Teoria*. Isto é, qual o

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 11.

<sup>2</sup> Para ambas as citações, Id., *Ibid.*

caminho percorrido que levou a essa noção e quais as “paisagens” que nele se viram. Que outras noções estão presentes ou giram à volta do “insubstancial substante” e como se relacionam entre si e com ele. Por fim, apesar de não haver aqui uma ordem particular, visto que todas se implicam umas às outras, visamos compreender o “problema” que esta nova noção vem “resolver”. Esta terminologia não é a melhor, talvez nem sequer razoável, mas com isto queremos dizer que propomo-nos compreender como é que a noção de “insubstancial substante” melhor traduz aquilo que se pretende traduzir. Tendo em conta aquilo que vemos no caminho e nas outras noções que à volta dela giram, de que modo é que a noção de “insubstancial substante” vem responder às questões levantadas. Em suma, vendo como surge, queremos ver o que é que ela tem de característico.

Pensamos necessário e oportuno um estudo sobre este tema e autor, por um lado, pelo acesso que temos hoje a esboços inéditos da *Teoria*, que nos oferecem novas ferramentas hermenêuticas, por outro, pela relativa escassez de estudos não só sobre o autor, mas sobre este tema em particular – apesar de todos os estudos sobre o autor serem, de certa maneira, estudos sobre a noção de “insubstancial substante” dada a sua centralidade. A isto podemos acrescentar a importância de Marinho como mestre espiritual que nos exorta ao exercício da interrogação – que implica um abrir mão de toda e qualquer verdade estatificada, final, dada de uma vez por todas –, e da noção de “insubstancial substante” em especial, noção que, não revelando nada de novo (o autor confessa não ter inovado em nada, como veremos), ainda assim o modo como nela é dito esse mesmo partilhado por tudo e por todos, deita ou pode deitar luz sobre problemas clássicos como a relação do uno e do múltiplo, idealismo e realismo, intuição e razão, no fundo, de qualquer par de opostos, tal como aos problemas inerentes ao dizer do indizível.

Para levar a cabo esta nossa tarefa servir-nos-emos de três capítulos. No primeiro, começaremos por nos debruçar sobre a visão que o autor tem do tempo em que “fomos chamado a viver”<sup>1</sup>, com o intuito de saber de que modo este vê a sua época e o papel da filosofia, e, em especial, o lugar do seu pensamento nela. Daqui passaremos para uma indagação das relações do autor com outros autores e tradições e, mais importante ainda, o modo como ele vê a filosofia. De seguida, achamos pertinente uma incursão sobre a “biografia espiritual”, isto é, as posições filosóficas que o autor tomou ou pelas quais o autor reporta ter passado ao longo do tempo. Por fim, ainda neste primeiro capítulo, focar-nos-emos sobre as noções, princípios e estrutura da *Teoria*. Este primeiro capítulo será

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 9.

como que uma introdução alongada do autor e da obra, de modo a facilitar a compreensão, para nós e para o leitor, do pensamento expresso na *Teoria*.

No segundo capítulo, começaremos pela tentativa de compreensão do que Marinho entende, de um modo geral, por ser, verdade, “ser da verdade” e “verdade do ser”. Afinal a *Teoria é do Ser e da Verdade*. Juntamente com estas duas instâncias veremos duas noções “essências”, a de “visão unívoca” e “cisão”. Isto porque o “insubstancial substante” é dito como o “segredo das mais intrínsecas relações do ser e da verdade” e o “vínculo irrefragável mas ténue e subtil entre visão unívoca e cisão”<sup>1</sup>. Por fim, no terceiro capítulo, abordaremos explicitamente a noção que ocupa a nossa investigação, começando por ver como o “insubstancial substante” surge como o enigma, depois como o “vínculo” entre “visão unívoca” e “cisão”, como o que subsiste sem substância, como o que assume o Nada e, para terminar, como sendo liberdade, mais especificamente “liberdade divina”. O segundo capítulo servirá de entrada ao terceiro, sendo nele discutidas as duas noções – “visão unívoca” e “cisão” – que estão presentes na própria noção que é o nosso foco principal, assim como as de ser, verdade, “ser da verdade” e “verdade do ser”.

Deste modo tentaremos dar resposta às interrogações acima mencionadas. Ao longo do trabalho as respostas irão surgindo e, na conclusão, serão enunciadas expressamente. Assim esperamos dar a ver a compreensão a que chegámos desta noção à primeira (e também à última) vista enigmática.

Optamos por esta organização, ainda que não estejamos, até à data, seguros de que seja a melhor. Não seria mais apropriado seguir a ordem da própria *Teoria*? Afinal, não terá sido por acaso que ela foi organizada nas suas três partes, cada uma com cinco capítulos. Aliás, como uma leitura dos inéditos contidos nos três tomos do volume IX das “Obras de José Marinho”, referentes à *Teoria*, mostra, foi a partir de um gradual apuramento que o autor chegou à estrutura final, o que, no mínimo, mostra que esta estrutura não é aleatória, no máximo, que é a melhor forma de expressar aquilo que se pretende expressar. Neste sentido ainda nos interrogamos se não seria melhor os nossos três capítulos versarem cada um sobre cada uma das três partes da obra. Ainda assim, optamos pela estrutura que acima indicámos porque nos parece facilitar a exposição do nosso tema, assim como a compreensão do mesmo, não só para o leitor, mas também para nós. Deixamos em aberto se é realmente a melhor opção.

---

<sup>1</sup> Para as duas citações, José Marinho, *TSV*, p. 11.

Para concluir esta nossa introdução, deixamos dito que ainda são muitos os passos da *Teoria* que nos deixam perplexos, pelo que todo este trabalho deve ser lido com um grande “pelo que conseguimos compreender” antes de cada parágrafo ou frase. Podemos fazer nossas as palavras de Marinho, substituindo apenas “autor” por “intérprete” e “teoria” por “dissertação de mestrado em filosofia”:

“A teoria, concludente em sua origem, é inconclusiva na finalidade aberta: o de que partiu, o autor tácitamente o sabe, o por que passou, aproximadamente o sabe, o a que chegou, mais o ignora.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 14.

## Capítulo I: *A Teoria...*

### 1. O “tempo em que fomos chamados a viver”

*A Teoria* abre com a advertência de que surge num tempo adverso àquilo mesmo que irá apresentar:

“São tão difíceis as condições do pensamento puro, tão difusas e tão adversas aparecem as tendências da filosofia no tempo em que fomos chamados a viver, que se afigurará intempestiva ousadia tornar público um livro como o presente.”<sup>1</sup>

Marinho, noutros textos, caracteriza este tempo de vários modos. Cremos que essa caracterização dá-nos pistas para compreender o que o autor entende como sendo a tarefa da filosofia e do “pensamento puro”. “Pensamento puro” que não deve ser entendido como o que deixa de fora o concreto da experiência imediata, visto que na *Teoria* “convergem (...) aquele pensar de todos mais abstracto com o concreto e actual sentido do dado qual é dado”<sup>2</sup>.

O “tempo em que fomos chamados a viver” é caracterizado como um tempo em que:

“(...) se torna ridículo em Portugal pôr enigmas e problemas às pessoas que se ocupam de teologia, de filosofia ou de ciência. Súbditos de Roma ou de Paris, todos querem preceitos ou fórmulas para decidir e resolver: crentes primitivos ou simplistas uns, e outros formais adeptos do livre pensamento, supõem possível a autêntica fidelidade ou a justiça abandonando-se a regras, já institucionais, já culturais.”<sup>3</sup>

Aqui temos expresso aquilo que está em causa na noção de “insubstancial substante”. Isto é, a crítica, ou a tomada de consciência da insuficiência das fórmulas feitas e o valor do enigma para o autêntico pensar. Isto tornar-se-á mais claro não só quando abordarmos

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 9. Importante notar, a este propósito, o que Renato Epifânio diz sobre o “tempo em que fomos chamados a viver”, a saber, tempo de adversidade aos “grandes projectos filosóficos de cariz metafísico”. Acrescentando a isso a dificuldade inerente a dizer o absoluto. Sendo estes dois factores que explicam as difíceis condições do “pensamento puro”. Cf. Renato Epifânio, *Exposição da teoria do ser e da verdade : uma viagem através da viagem de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, p. 13, nota 2.

<sup>2</sup> José Marinho, *TSV*, p. 82.

<sup>3</sup> Id., “Meditação na encruzilhada”, in: *FPUF*, p. 61.

o significado do termo “noção” como quando virmos mais atentamente a noção de “in-substancial substante”. Ambos, como veremos, escapam à definição dada de uma vez por todas, ambos designam algo que não é estático mas sim dinâmico, ainda que não negue ou anule o estático.

O firmar em fórmulas feitas representa uma entrega às escolásticas “em nome da verdade divina, em nome de certezas humanas, ou num compromisso de ambas”<sup>1</sup>. Para Marinho, estamos num país em que a filosofia esteve até ao século XVIII numa relação de subalternidade com a religião e teologia, e que desde aí é subalterna em relação à ciência e aos “imperativos da acção”<sup>2</sup>. Não é assim apenas em Portugal, o mesmo se passa na Europa e no mundo<sup>3</sup>. É justamente isto que Marinho critica, inscrevendo-se, desse modo, diz-nos Maria José Cantista, em todo um movimento da filosofia ocidental de crítica ao “*logos* moderno”, desde “Husserl a Heidegger, de M.-Ponty, a Lévinas, a Marcel”, não esquecendo até Kierkegaard e Nietzsche, crítica que redescobre o “sentido «não positivizável» do Ser e da Verdade”<sup>4</sup>. Ainda assim, Marinho entrevê uma mudança importante neste “tempo a que fomos chamados a viver”, a saber, ao contrário do que se passara no século XIX, em que a filosofia era subalterna da ciência, agora começa a ciência a aperceber-se da necessidade de filosofar<sup>5</sup>.

O nosso tempo é também o tempo em que falta tempo, isto é, ócio para nos dedicarmos à vida do espírito<sup>6</sup>. Ócio que é o “estado natural do homem”<sup>7</sup> e que, neste tempo em que não há tempo para ser criança – para o “tempo psíquico da infância”<sup>8</sup> – porque a “mística do trabalho tudo encobre”<sup>9</sup>, queda incumprido. Tempo em que se diz: “Primeiro trabalhar, depois brincar”, onde o jogo, o riso, a desocupação ficam desatendidos<sup>10</sup>. O

---

<sup>1</sup> José Marinho, “Meditação na encruzilhada”, in: *FPUF*, p. 61. O que Marinho entende por escolástica é dito na seguinte passagem: “Para o leitor menos informado, em breves palavras diremos o que significa «escolástica». Assim se designa aquela forma de pensamento em que se substitui à crença em Deus a crença num saber teológico e depois se substitui à crença num saber teológico a crença num saber filosófico ou científico.”, Id., “Filologia e Palavra”, in: *op. cit.*, p. 390.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 111.

<sup>3</sup> “Assim viemos, como outros, à meditação na encruzilhada dos caminhos de Portugal, da Europa e do vasto mundo.”, Id., “Meditação na encruzilhada”, in: *op. cit.*, p. 61.

<sup>4</sup> Maria José Pinto Cantista, *Filosofia, hoje. Ecos no pensamento português*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1993, p. 246.

<sup>5</sup> “(...) enquanto no século passado era o filósofo que se tornava cientista ou científico, dele partindo a iniciativa do conhecimento do domínio alheio, na nossa nova idade, pelo contrário, é o homem de ciência que se vê na inelutável necessidade de filosofar.”, José Marinho, “Cientismo e Escolástica”, in: *NIS*, p. 384. Talvez uma referência aos campos da teoria da relatividade e da quântica.

<sup>6</sup> Id., *FPUF*, p. 116.

<sup>7</sup> Id., *op. cit.*, p. 123.

<sup>8</sup> Id., *Ibid.*

<sup>9</sup> Id., *Ibid.*

<sup>10</sup> Id., *Ibid.*

espírito e o pensamento requerem tempo, demora, não ter pressa<sup>1</sup>. “A Ideia não tem pressa”, dizia Hegel, e cita Marinho sublinhando a profundidade deste pensamento<sup>2</sup>.

Isto torna compreensível não só o facto de a *Teoria* ter demorado o tempo que demorou a ser escrita para vir a público, como também o de acabar nessa abertura, nessa via cujo final é ignorado pelo próprio autor e que faz dela “inconclusiva na finalidade aberta”, requerendo, como veremos, um constante regresso (recurso) ao já visto, a uma intuição primeira que está em constante relação, em constante jogo, com a razão que a pretende dizer e compreender, nunca absolutizando o que é apenas expressão do absoluto.

São tempos em que se transferiu a antiga crença em Deus para o homem e se pensa poder partir dele como o que é já conhecido e seguro e, a partir daí, confrontar e descobrir o incógnito<sup>3</sup>. No fundo, trocando um ponto seguro por outro, algo ao qual Marinho não vai de encontro, tendo, como nos diz, perdido “a ilusão dos primeiro ou últimos princípios da filosofia ou de qualquer ciência, pois o autêntico primeiro princípio se renova sempre”<sup>4</sup>.

Tempo, também, em que a filosofia da existência coloca em causa a noção de substância, que, diz-nos Marinho, estava no centro quer do idealismo quer do materialismo:

“A velha noção de substância que está ao fundo de toda a segurança do idealismo ou materialismo é assim reduzida a uma mera ilusão que o homem, com outras, cria para poder subsistir. (...) Uma coisa é nítida: o idealismo tradicional, como o próprio materialismo dialético, são postos pela nova filosofia em grave perigo. E a razão disso está em que a filosofia da existência não os ataca de fora, mas desde dentro denuncia a falta de fundamento que os corrói.”<sup>5</sup>

Em certo sentido, podemos inscrever Marinho nesta linha considerando que ele próprio procede a uma crítica da noção de substância, ainda que não o faça do mesmo modo,

---

<sup>1</sup> “Demorar, ser paciente, não ter pressa, é o repasto do espírito e do pensamento. Sempre o foi. E hoje se torna que o seja mais imperativo ainda.”, José Marinho, “Situação do homem”, in: *op. cit.*, p. 138.

<sup>2</sup> Id., *EPCC*, p. 56.

<sup>3</sup> “Transportando para si mesmo a crença dada outrora aos deuses ou a Deus, o europeu supôs possível partir do Homem como quem parte do ser conhecido e seguro para o incógnito ou desvendável.”, Id., “Situação do Homem”, in: *FPUF*, p. 138. Leia-se ainda, a propósito: “Em grande parte crêem os europeus que o homem é criador do seu destino, o senhor do mundo. Não seriam decerto tão firmes em pretendê-lo, se soubessem que essa fé no homem resultou historicamente do apodrecimento da fé num deus criador e providencial.”, Id., “Aforismos Discordantes”, in: *EA*, p. 377.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 156.

<sup>5</sup> Id., “A perplexidade do Pensamento Contemporâneo”, in: *NIS*, p. 379.

ou, pelo menos, não se veja chegar às mesmas conclusões que a filosofia da existência – tendo em conta o modo como ele a entende neste texto<sup>1</sup>.

## 2. A “viagem insituada”, a “via remotíssima de pensamento” e o “saber antigo ou sem idade”

Neste segundo ponto daremos conta, de um modo sintético e que abre mais vias de interrogação do que as que fecha ou conclui, de duas questões. Questões ligadas às ideias que servem de título a este ponto. Marinho diz-nos que a *Teoria* é a tentativa de tradução de uma “viagem insituada”<sup>2</sup>, que não inovou “em ponto algum”<sup>3</sup>, tendo acabado por cruzar os “seus caminhos com os caminhos da diversidade dos pensantes”<sup>4</sup>, e que aquilo que expõe não é senão uma reinterpretação de um “saber antigo ou sem idade”<sup>5</sup>, tendo-se mantido “fiel a uma via remotíssima de pensamento”<sup>6</sup>.

Num primeiro momento, iremos versar sobre a (quase) inexistência de referências (explícitas) a outros autores e tradições, ou mesmo a obras anteriores do próprio Marinho. Queremos ver, de um modo geral, que autores ou tradições conheceu o nosso filósofo e com as quais é possível traçar algumas semelhanças, ainda que, como dissemos, este trabalho não entre com a profundidade devida por esses caminhos. Num segundo momento, o foco será a concepção que o autor tem da filosofia, de modo a tentar compreender o porquê desta quase inexistência de referências. Veremos, também, deste modo, por que razão é difícil traçar uma linha contínua de influências ou inscrevê-lo nesta ou naquela

---

<sup>1</sup> A relação não fica clara. O que podemos dizer com certeza é que o autor vê na filosofia da existência algo da verdade. Aliás, como veremos de seguida e ao longo do trabalho, é precisamente desse modo que ele vê toda e qualquer expressão da verdade, isto é, como sendo apenas uma expressão e não como tendo em si toda a verdade de uma vez por todas. Leia-se, a propósito: “Pois bem. Se o existencialismo assinala, como bem parece, alguma coisa de certo, está tudo em dizer que a filosofia não é mera confiança ingénuo no ser e no saber. Esse ser e esse saber não são o continente seguro do qual parte o pensamento. O ser e o saber são para a filosofia terra incógnita, a terra incógnita de que se parte e em que se demora. Por esta via, vem o existencialismo a destruir as ilusões consoladoras do idealismo ou do materialismo, mas, do mesmo passo, se vincula ao que foi íntimo e desentendido motor dessas mesmas filosofias e de toda a filosofia.”, José Marinho, “Sobre o Existencialismo”, in: *NIS*, p. 377. O “motor” pensamos ser o próprio “insubstancial substance”.

<sup>2</sup> “A essa longa viagem, mas viagem insituada e permeada de suspensões e perplexidades, no presente escrito se buscou, quanto foi dado, reflectida e meditadamente traduzir”, Id., *TSV*, p. 9. Sobre as “suspensões e perplexidades” falaremos no ponto seguinte deste capítulo.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 12.

<sup>4</sup> Id., *Ibid.*

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 10.

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 14.

tradição ou escola<sup>1</sup>. O modo como o autor vê a filosofia, como ao longo do trabalho ficará claro, está intimamente ligado ao modo como vê o “insubstancial substante”.

Fizemos o parêntesis “quase” porque, logo na introdução da *Teoria*, Marinho refere Leonardo Coimbra dizendo:

“Se fosse já agora lícito assim dizer, poderia advertir-se que toda a estática e dinâmica teorese aporta aqui a uma ontologia do espírito. A expressão ocorre no último livro de Leonardo Coimbra. Com sugestivo intento o mencionamos.”<sup>2</sup>

A expressão “ontologia do espírito” aparece n’*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Neste livro, Leonardo Coimbra diz o seguinte (sobre o que é procurado por tal ontologia):

“Não uma pura introspecção psicológica, de psicologia descritiva, mas a ontologia do espírito, procurando em cada acto do pensamento humano atingir, pela reflexão e para lá do acto, o dinamismo da actividade e, para além deste, o ser gerador dessa actividade.”<sup>3</sup>

Se virmos isto à luz do facto de que a noção de “insubstancial substante” nasce da procura pelo “sujeito da filosofia”, podemos entender a pertinência desta designação. Visa-se aquele ou aquilo que está por detrás de cada acto do pensamento. Isso não é senão o que Marinho vê como o objecto de interrogação, entenda-se, o próprio interrogar. A interrogação é dirigida àquele ou àquilo mesmo que interroga: “E o insubstancial substante é o que chamamos espírito, o que nós como nos cumpria interrogámos como o que se interroga (...)”<sup>4</sup>. O objecto de interrogação é o próprio sujeito que interroga. E, interrogar, não é senão aquilo em que consiste autenticamente o pensar<sup>5</sup>. Mais até, trata-se,

---

<sup>1</sup> Dizemos isto no sentido de um traçar de influências e inscrição vistas no seguinte sentido: o autor leu este ou aquele filósofo, compreendeu e subscreveu as suas ideias e, depois, e por isso, ao escrever a sua obra repetiu-as.

<sup>2</sup> José Marinho, *TSV*, p. 11-12.

<sup>3</sup> Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, “Obras de Leonardo Coimbra”, selecção, coordenação e revisão pelo professor Sant’Anna Dionísio, vol. I, Porto: Lello&Irmão-Editores, 1983, p. 662. Cf., a propósito da relação de Marinho com a “ontologia do espírito” de Leonardo Coimbra, Manuel Cândido Pimentel, “A ontologia do espírito em José Marinho e Álvaro Ribeiro”, in: AA. VV., *O Pensamento e a obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro. Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, vol. II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, pp. 207-219.

<sup>4</sup> José Marinho, *TSV*, p. 118. Leia-se ainda: “Interrogando-nos, pois, sobre o próprio pensamento, mas como quem interroga sobre o pensar em sua secreta fonte...”, Id., *op. cit.*, p. 153.

<sup>5</sup> “Só pensamos, pois – cabe atendê-lo sempre e sem fadiga – na medida em que interrogamos.”, Id., *op. cit.*, p. 29.

para Marinho, de uma ontologia “posta pelo espírito”<sup>1</sup>, visto ser ele, o sujeito da filosofia. O pensamento expresso ou a viagem descrita na *Teoria* não é do homem mas sim do próprio espírito<sup>2</sup>. Ele é sujeito e objecto de investigação.

Como é de esperar, Marinho e a *Teoria do Ser e da Verdade* não existem num vácuo. Desde logo temos menção a Leonardo Coimbra como seu mestre – ao qual dedica um estudo<sup>3</sup>. Segundo Renato Epifânio, podemos ver a filosofia de Marinho como sendo “uma tentativa de sintetizar (...) duas cosmovisões”, por um lado, a homogeneidade do absoluto de Sampaio Bruno e, por outro, a visão de Leonardo Coimbra de que não há absoluto sem relação<sup>4</sup>. Deste modo distanciando-se dos dois, ao mesmo tempo que se aproxima de cada um. Em relação a Leonardo Coimbra temos mesmo a indicação de que o autor não acompanha o seu mestre no que toca ao relevo dado ao cristianismo. Para Marinho o cristianismo é apenas um momento da revelação de Deus e não o último e definitivo<sup>5</sup>. Posição, aliás, característica do autor, como já vimos acima e veremos ao longo do trabalho, em relação a qualquer concepção da verdade ou absoluto.

Sampaio Bruno é visto por José Marinho como o primeiro filósofo da negatividade em Portugal<sup>6</sup>, pensador da alteração misteriosa ou queda em Deus, e ao mesmo tempo “o nosso mais estreme pensador do absoluto sem relação”<sup>7</sup>. Podemos traçar alguns paralelos entre a alteração ou queda em Deus de que Bruno fala com a “cisão” em Marinho, embora

---

<sup>1</sup> Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 380.

<sup>2</sup> “De nenhuma coisa estou mais seguro do que disto: não há pensamento do homem enquanto tal.”, José Marinho, *ASQMI*, p. 110. Leia-se ainda: “Longamente me interroguei na fase final da laboriosa composição deste livro sobre a maneira de o apresentar ao exigente leitor. Talvez a mais adequada e primeira advertência seja esta: a “Teoria do Ser e da Verdade” semelha uma viagem. Estranha é, porém, a viagem, estranho o viajante. De início, é a viagem do homem, depois gradualmente não é o homem que viaja mas o espírito e o pensamento.”, Id., *T2*, p. 798.

<sup>3</sup> Publicado em 1945 pela livraria Figueirinhas, com o título: “O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra”, in: *PFLC*, pp.120-208.

<sup>4</sup> Renata Epifânio, “Entre o pensar poético e o pensar filosófico: José Marinho e os poetas”, *Fragmentum*, 47 (2016), p. 30. Cf., Id., *Fundamentos e firmamentos do pensamento português contemporâneo: uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, p. 125. Leia-se ainda esta passagem de Marinho que parece ir de encontro à ideia de conciliação das duas visões: “(...) o meu pensamento nada mais faz que tentar repensar a visão solar de Leonardo Coimbra, mas passando lentamente pela noite do juízo e da separatividade humana”, José Marinho, *T2*, p. 465. Aqui o que retira de Bruno não é a homogeneidade do absoluto, o absoluto sem relação, mas sim a *cisão*, a negatividade.

<sup>5</sup> “E, entretanto, afastando-me de uma linha a que pertences tu e, contigo, certos outros que não amas ou valorizas (como o meu sempre e cada vez mais admirado Mestre Leonardo) não posso ver no Cristianismo senão um dos momentos de revelação de Deus aos homens. Não o último e definitivo!”, José Marinho, “Correspondência”, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989. p. 21, cit. in: Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *T1*, p. 27.

<sup>6</sup> Cf. por exemplo: José Marinho., *VCD*, p. 88.

<sup>7</sup> Id., “Deus e Redenção em Bruno”, in: *FPUF*, p. 209.

ressalvando que o enfoque negativo que Bruno dá à “cisão” não se encontra em Marinho<sup>1</sup>. Para o nosso autor, o absoluto comporta em si a “cisão”, assume-a plenamente. Não é procurado, como em Bruno, um terceiro momento de regresso a uma homogeneidade primeira<sup>2</sup>, precisamente porque, assumindo a “cisão” ela própria se anula, mostrando que, em certa medida, nunca foi realmente.

Em relação a Leonardo Coimbra podemos também notar alguma semelhança entre a crítica deste autor àquilo que designa de “cousismo” com aquilo que Marinho refere como o “ir depressa demais à verdade” e a tendência do homem para “absolutizar inadequadamente”<sup>3</sup>. Algo que podemos dizer partilhar com Heidegger e Hegel, até certo ponto<sup>4</sup>.

Outro autor com quem podemos notar afinidades é Teixeira de Pascoais – a quem dedica a sua dissertação de licenciatura e projecta um estudo que acabou por não concluir<sup>5</sup>. Chega até a dizer que talvez se possa considerar discípulo, não só de Leonardo Coimbra mas também do poeta<sup>6</sup>. É com este que partilha aquilo a que chama “visão unívoca”: “A visão central do *Verbo Escuro* é a intuição central da obra de Teixeira de Pascoais. Posso falar neste ponto com segurança inteira porque essa intuição é comum ao poeta e ao intérprete”<sup>7</sup>. Essa visão é a visão de que Deus não é Deus para si, a criação é já “uma forma extrínseca do ser de Deus”<sup>8</sup>, ou como diz Pascoais: “Antes das cousas, já existia Deus, mas só depois do homem é que ele vive”; ou: “O existir cria a ilusão de Tempo, a qual, por sua vez, cria a ilusão de Origem”<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Renato Epifânio, *Fundamentos e firmamentos do pensamento português contemporâneo : uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, p. 149.

<sup>2</sup> Id., *Exposição da teoria do ser e da verdade : uma viagem através da viagem de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, p. 220, nota 11.

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, José Marinho, *TSV*, p. 59 e 135, respectivamente.

<sup>4</sup> “Cousismo”: “ (...) uma profunda tendência do pensamento para deter-se num dos momentos dialéticos (assim com a representação apressada e utilitária imobiliza e distingue) pretendendo desde êsse momento explicar toda a realidade”, Id., *PFLC*, p. 152. “Cousismo” que, como diz um intérprete, “tem o seu paralelo na *errância* criticada na *antropologia ontológica* heideggeriana, a propósito da metafísica «ôntica» e do «esquecimento do Ser».”, Carlos H. do C. Silva, “Do Insubstantial Substante ou do «Insubstante Substantivo»? : Numa leitura crítica da *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho”, in: AA. VV., *O Pensamento e a obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro. Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, Vol. II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 156, nota 2. E, acrescentamos, tem algo de semelhante à abstracção em Hegel. Cf., por exemplo, G. W. F. Hegel, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, tradução, introdução e notas de José Barata-Moura, Porto: Porto Editora, 1995, p. 69.

<sup>5</sup> Ambos se encontram em: José Marinho, *TPPOS*: pp. 47-199 e 199-365, respectivamente.

<sup>6</sup> “Sou como se sabe discípulo de Leonardo Coimbra, senão também de Pascoais.”, Id., *FPUF*, p. 469.

<sup>7</sup> Id., *TPPOS*, p. 266.

<sup>8</sup> Id., *Ibid.*.

<sup>9</sup> Para ambas as citações: Teixeira de Pascoais, *Senhora da Noite-Verbo Escuro*, Lisboa, Assírio&Alvim, 1999, p. 80. Leia-se ainda: “O homem que nega o próprio ser, imita Deus, o único ateu perfeito; e tornou-se por isso, Criador. A Criação tem a assinatura de Lucrécio”, Id., *Santo Agostinho (comentários)*, Porto:

Ainda em território nacional é importante notar o estudo que Marinho faz da tradição filosófica portuguesa que vai desde Amorim Viana até Leonardo Coimbra, passando também, na segunda parte, pelos poetas<sup>1</sup>.

Há quem encontre semelhanças com Hegel, no que diz respeito à concepção do espírito, à sua união inicial e consequente “cisão”, ainda que se tenha de apontar uma diferença fundamental no que toca ao momento de síntese, a saber, para Marinho não há propriamente uma síntese final, o saber absoluto é um saber interrogativo, sempre aberto, o “insubstancial substante” sabe-se sempre de um saber imperfeito<sup>2</sup>. Já para não falar de que o espírito, para Marinho, não é visto como actividade, aliás essa ideia é expressamente rejeitada, como veremos.

Leia-se o que o autor diz da sua relação com o pensamento de Hegel:

“Nesse tempo, porém, eu tinha de comum com a maioria dos filósofos modernos a “crença no” pensamento. Assim tudo suponha eu provir do pensamento, que o pensamento do homem ou pelo homem, explicaria todo o ser. Assim reincidia na ilusão de Descartes a Hegel e não entendia o que em diverso e fundado sentido me ensinam as lições e a obra de Leonardo Coimbra bem como os pensadores da sua mal entendida genealogia.”<sup>3</sup>

O homem, ainda que tenha em si o espírito, continua homem, portanto, nele o pensamento nunca atingirá o saber absoluto de todo o ser, claramente enunciado, claramente expresso de uma vez por todas. Nele o pensar está na relação com um não pensar (ou pelo menos um pensar que não é como o homem o concebe e o vê em si). A isto podemos

---

Livraria Civilização, 1945, pp. 275-276, cit. in: Paulo Borges, “Absoluto, Visão Unívoca e Cisão em José Marinho”, in AA. VV., *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento (Actas do Colóquio)*, coordenação de Maria José Cantista e Maria Celeste Natário, Porto: Campo das Letras, 2005, p. 167. Veja-se ainda o artigo de Renato Epifânio onde este nos dá uma visão da relação de José Marinho com vários poetas portugueses. Em especial o que é dito sobre Pascoaes: Renato Epifânio, “Entre o pensar poético e o pensar filosófico: José Marinho e os poetas”, *Fragmentum*, 47 (2016), pp. 40-46, onde este sugere até que se pode ler a *Teoria* como um desenvolvimento “até ao extremo limite” dessa mesma intuição. Cf. p. 44.

<sup>1</sup> José Marinho, *VCD*.

<sup>2</sup> Cf. Id., *TSV*, p. 25. Cf. Maria José Cantista, “A experiência do pensamento – breve contributo para uma leitura da *Teoria do Ser e da Verdade*”, in: AA. VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p. 124. Maria José Pinto Cantista, *Filosofia, hoje. Ecos no pensamento português*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1993, pp. 198-199; 252-254; 260. Leia-se ainda o que diz Jorge Croce Rivera a propósito: “não há coincidência entre o saber absoluto e a realização histórica do saber do espírito num pensamento humano.”, Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 382.

<sup>3</sup> Id., *ASQMI*, p. 362. Colocamos a questão de se esta genealogia se refere a Bergson, autor trabalhado por Leonardo Coimbra, e se o ensinamento se refere à inesgotabilidade da intuição perante a razão. Cf. Id., *PFLC*, pp. 178- 179. Cf., ainda, a propósito de Hegel, Id., *TI*, p. 231.

juntar também a crítica que Marinho faz à estrutura tripartida, presente no pensamento de Sampaio Bruno, e também em Hegel, de tese, antítese e síntese.

“Na verdade, vejo-o agora, o mais forte amor-próprio é o do homem frágil. Vejo que enquanto ordenava estes aforismos em três fases, supondo na primeira, a harmonia turva e implícita, na segunda a contradição e a explícita, e na terceira a harmonia plena reconquistada – eu simbolizava apenas o meu caminho e o caminho do homem. Apenas o simbólico símbolo, menos que o símbolo verdadeiro! Que ingénuo, supondo que tudo vira e alcançara o definitivo!”<sup>1</sup>

Há quem note na estrutura tripartida da *Teoria*, mais ainda que uma aproximação a Hegel, ou até d’*A Alegria, a Dor e a Graça* de Leonardo Coimbra, um possível encontro, em jeito de reinterpretação, do pensamento de Joaquim de Flora e das três idades (Pai, Filho e Espírito Santo)<sup>2</sup>, o que se liga com o que é dito na badana da contracapa (de que na *Teoria* se podem encontrar relações com o cristianismo), e com certas formulações de Marinho como, por exemplo, na nova concepção do ser “em espírito e verdade”<sup>3</sup> encetada na noção de “insubstancial substante”, ou de que o “insubstancial substante” é visto, em termos religiosos, como o Espírito Santo<sup>4</sup>.

Heidegger é outro filósofo com o qual podemos encontrar algumas afinidades, nomeadamente no que diz respeito àquilo que o filósofo tematiza como a pré-compreensão do sentido de ser do *dasein*<sup>5</sup>. Isto tem alguma semelhança com o que Marinho diz ser a verdade dada no ser, una com ele. Isto é, que o ser, e em particular o homem, simplesmente

---

<sup>1</sup> José Marinho, *ASQMI*, p. 360. A esta passagem poder-se-ia acrescentar a seguinte, ainda que pareça referir Sampaio Bruno e não Hegel especificamente: “Não há primeiro Deus, depois o Universo, depois, outra vez Deus. Esta é a falácia do pequeno espírito teológico e metafísico a que ainda Amorim Viana sacrificou e no qual se enredou a tibia e frágil meditação de Antero, suscitado, como Leonardo Coimbra mostrou, por poderosas correntes contrárias que não teve dom e poder de conciliar.”, Id., *PFLC*, p. 587.

<sup>2</sup> Cf. Dirk-Michael Hennrich, *Europa : paisagem e pensamento : um excuro sobre Teixeira de Pascoaes, Friedrich Hölderlin, José Marinho e Martin Heidegger*, Dissertação de doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2014, pp. 274 e 277.

<sup>3</sup> O que tem ecos de passagens bíblicas como a do Evangelho de João em que Jesus nos diz, não só que “Deus é espírito”, mas também que devemos adorar o pai “em espírito e verdade”, Jo 4:24. Texto que Marinho diz ser “uma das mais belas e luminosas visões do divino humanizado e da redivinação do homem”, José Marinho, “Correspondência”, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989. p. 21, cit. in: Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, *TI*, p. 27.

<sup>4</sup> Cf. José Marinho, *TSV*, p. 97.

<sup>5</sup> Cf., por exemplo, Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, edição em alemão e português, tradução de Fausto Castilho, Petrópolis: Editora Vozes, 2014, §1 e 2, pp. 33-41.

sendo tem já em si a verdade. Mas, como adverte Jorge Croce Rivera, “não há uma história do ser de verdade [a verdade dada no ser] que determine modos de dizer primaciais: todos os seres e saberes exprimem a verdade, toda a expressão é caduca e imperfeita”<sup>1</sup>.

São muitos os autores que Marinho estudou. Muitos em que encontrou temáticas afins da sua. Para além de Heidegger, temos Jaspers, Chestov ou Berdiaeff, por exemplo, no que diz respeito à “cisão”<sup>2</sup>. Além disso, esta noção é tematizada já “mítica, religiosa e poeticamente, como Idade do Ouro, Paraíso Perdido e Pecado Original”<sup>3</sup>. Temos também o estudo de Espinosa, do qual, como no ponto seguinte veremos, inicialmente se aproxima, assim como Platão, Aristóteles, Plotino<sup>4</sup>, Schelling<sup>5</sup>, Descartes, Leibniz, S. João da Cruz, juntamente com a importância dada ao estudo da Bíblia:

“Lera, pelos anos 20 ou 21, a *Ética* de Espinoza. E é curioso de referir que fora o próprio Leonardo Coimbra quem me emprestou o volume, que só depois adquiri. Como seria de esperar, a leitura foi fulgurante e deslumbrante. Livros que depois com dificuldade a cada página ou a cada passo reli, tais como a *Ética*, as *Meditações Metafísicas*, a *Monadologia*, a *República*, os li então como quem se movia no seio da própria luz admirado de ser tão simples. Mas conviria desde já dizer que lera antes disso a *Bíblia* judaica e cristã, embora com muito mais dificuldades mas como quem mergulha em algo que desde sempre e para sempre lhe pertence. Nem é sem intenção meditada que ponho esta advertência./ De outras leituras, de poetas e de místicos também caberia falar. E, entre todos, a de Pascoais e São João da Cruz, esta porém mais tarde. Decisivas foram para a minha formação a leitura posterior de Parménides e o respectivo livro de Platão e da *Enéades* de Plotino e de Schelling. Estes porém, foram de alguns anos posteriores. Mas embora nesse meu primeiro contacto entre os 18 e os 20 anos com o que era mais afim ou menos discordante, a leitura reiterada de Parménides não fosse feita, ficou desde sempre impressa no meu espírito como um dizer sagrado: “o que é, é, o que não é, não é”. ”<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 383. Sobre o que Marinho diz sobre Heidegger, Cf., por exemplo, “Carta a Álvaro Ribeiro de 6 de Junho de 1838”, in: Id., “Apresentação”, in *SVM*, p. 22. Que vai de encontro com o que dissemos acima sobre as filosofias da existência.

<sup>2</sup> Cf., José Marinho, *T2*, p. 838.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 99.

<sup>4</sup> Cf. Paulo Borges, “Absoluto, Visão Unívoca e Cisão em José Marinho”, in AA. VV., *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento (Actas do Colóquio)*, coordenação de Maria José Cantista e Maria Celeste Natário, Porto: Campo das Letras, 2005, p. 171.

<sup>5</sup> Para uma visão dos possíveis paralelos e diferenças com Schelling, cf. Manuela Brito Martins, “A Teoria do ser e da verdade em José Marinho: da cisão à visão”, in AA. VV., *O Pensamento e a obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro. Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 150 e Maria Luísa Couto Soares, “José Marinho: a superação do limite”, in *op. cit.*, p. 226 e 230-233.

<sup>6</sup> José Marinho, *ASQMI*, pp. 390-391.

Voltaremos a referir esta passagem, sobretudo a referência a Parménides e a menção da mística. Por agora há ainda que apontar um possível paralelo com autores do Oriente<sup>1</sup>. Jorge Croce Rivera nota a semelhança entre o *Tao* ou *Via* com a noção de Marinho de uma via “remotíssima” que é a via do espírito que este reporta ter encontrado<sup>2</sup>. Podemos apontar ainda que há quem note uma possível proximidade de Marinho com o cepticismo pirrónico<sup>3</sup>.

Como podemos ver o nosso autor não é estranho à tradição filosófica. Muitos são os autores que estudou e muito fértil é o terreno para estudos de comparação. Mas o modo como se relaciona com a tradição e com os filósofos que dela fazem parte, em suma, o modo como vê a própria filosofia, faz com que a referência ao pensamento alheio não seja uma prioridade para o seu trabalho filosófico.

Logo no início deste ponto, aludimos a que a filosofia não é coisa do homem mas sim do espírito. E é precisamente neste sentido que todos os autores, e até o próprio Marinho, são apenas instâncias através das quais o espírito se diz. Isto, no nosso filósofo, torna-se

---

<sup>1</sup> Cf., José Marinho, *ASQMI*, p. 366. Em relação a esta aproximação há que notar que “Marinho menciona raramente autores orientais, apesar de na sua biblioteca existirem várias obras; há uma sugestiva mas pouco desenvolvida alusão a Lau Tseu numa conferência sobre imaginação, pronunciada em meados da década de sessenta na “Sociedade Portuguesa de Psicologia””, Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 52, nota 28. Sabemos que Marinho leu o Bhagavad Gita como o mostra uma passagem em que esta obra é mencionada: Cf. *Ap. III*, p. 167. E que a leitura tanto desta obra como dos Upanishads foi sugerida por Leonardo Coimbra. Cf. Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 531. Podemos notar, por exemplo, uma grande semelhança entre uma passagem do *Kena Upanishad*, em que é dito que Brahman é o que não é expresso por nenhuma palavra e é o pelo qual toda a palavra é expressa (*Kena Up.*, 1-4; 2-5, tradução de F. Tola in *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barcelona: Barral, 1973, p. 313, cit. em Juan Martin Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 140) com o que é dito sobre o “insubstancial substante” na página 106 da *Teoria*: “(...)o por que é todo o ser com sentido e toda a palavra, mas que ser algum diz e para que não há palavra”.

<sup>2</sup> Em relação ao Tao e à via em Marinho leia-se: “A lógica singular assume o que já fora visto por Heraclito e por Parménides: que há um sentido no fundo de todos os seres, um logos que os percorre e os toma em totalidade, e que há um dizer da verdade que margina a ilusão. O seu sentido semelha o sentido de via, “tao” ou “dao”, no pensamento chinês, agregando os registros da transcendência e da imanência, as polaridades celestiais e telúricas e as tensões dos contrários, via na qual transfiguram os caminhos dos seres numa viagem sem espaço próprio (“insituada”), nem tempo definido, mas que é infinitamente aberta.”, Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 52. Ainda sobre isto leia-se o que diz Paulo Borges, “Absoluto, Visão Unívoca e Cisão em José Marinho”, in AA. VV., *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento (Actas do Colóquio)*, coordenação de Maria José Cantista e Maria Celeste Natário, Porto: Campo das Letras, 2005, pp. 160-161, nota 11.

<sup>3</sup> Rui Bertrand Romão, “O cepticismo em Teoria do Ser e da Verdade”, *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, 30 (2013), pp. 131-140. Referimos isto juntamente com as proximidades ao oriente porque se a tese de que Pirro de Élis contactou com filósofos indianos, e em específico budistas, estiver correcta temos aqui uma linha de relações de grande interesse. Para a questão das relações de Pirro com o Oriente: Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha. Pyrrho’s Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015.

claro desde logo pelo uso de expressões como “aquele a quem...”, “o que medita...”, etc., que indicam precisamente essa ausência de uma autoria humana<sup>1</sup>, ainda que, como adverte, a filosofia, sendo universal, dá-se sempre num tempo e num lugar<sup>2</sup>. Nesta linha, diz-nos:

“Toda a filosofia é iniciática, viva enquanto a pensamos, fecunda para aqueles a quem é dado repensá-la, sempre no entanto cingida, enquanto a exprimimos, de finitude, sempre tocada de caducidade. Tal não lhe diminui, por certo, o fundo sentido. Esse é, porém, um sentido que a todo o instante apreendemos e nos ultrapassa, e aos próprios deuses ultrapassa, que, como se diz no momento próprio, são deuses para os homens.”<sup>3</sup>

A filosofia, portanto, é viva apenas enquanto a pensamos e repensamos, ela não está nos livros<sup>4</sup>, não está neste ou naquele pensador. Todos eles são já expressões finitas dessa mesma verdade ou sentido que a filosofia apreende e ao mesmo tempo a ultrapassa. Por isso Marinho diz não jurar nem por “Platão nem por Aristóteles, nem por antigos, nem por modernos”<sup>5</sup>. Citar, referir “a obra dos outros” é uma “violência”, um “desvio”, e por essa razão, desde início, ao escrever, negou “todo o pensado, todo o já dito”<sup>6</sup>. No momento em que pensa, o autor esquece tudo o que aprendeu nos livros, sendo a *Teoria* filha

---

<sup>1</sup> A propósito veja-se o que diz, por exemplo, Paulo Borges, “Absoluto, Visão Unívoca e Cisão em José Marinho”, in AA. VV., *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento (Actas do Colóquio)*, coordenação de Maria José Cantista e Maria Celeste Natário, Porto: Campo das Letras, 2005, p. 159.

<sup>2</sup> Acerca deste tema leia-se José Marinho, *EPPC*, pp. 9-16. Atente-se ainda à abertura deste ensaio, que nos parece resumir o modo como Marinho vê esse problema, senão mesmo todos os problemas concernentes ao que comumente se vê como pares de opostos irreconciliáveis: “Como é possível conciliar o sentido universal da filosofia com o conceito de uma filosofia radicada? O problema equivale a este: se a ave tem asas, como se compreende que tenha pernas?”, Id., *op. cit.*, p. 9. Cf., ainda, Id., *VCD*, p. 6.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 15. Leia-se ainda: “Acentuaremos que as ideias são vivas e que a filosofia é viva”, Id., *ASQMI*, p. 375.

<sup>4</sup> Cf. Id., *op. cit.*, pp. 362-363.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 362.

<sup>6</sup> “Hoje quase nada leio e o mesmo pouco que leio mal me aproveita. Pois a referência à obra dos outros é sempre em mim violência ao meu próprio espírito e desvio do meu caminho. A poucos homens é dado conceder tanto valor aos outros, ter um tão espontâneo amor dos outros, uma compreensão tão viva e tão sincera das diferentes formas de pensar, julgar e conceber. Poucos, porém, contaram tão pouco com o pensamento alheio. Desde início eu neguei todo o pensado, todo o já dito.”, Id., *op. cit.*, p. 119.

da “douta ignorância”<sup>1</sup>, algo que deveria estar presente nos próprios intérpretes<sup>2</sup>. Nesta linha vai o modo como a noção de “tradição” é entendida: “como obsessiva nostalgia do morto passado, como imobilidade nas formas rígidas, não como vivificação incessante das formas”<sup>3</sup>.

O filósofo e a filosofia são o que fazem pensar e não fórmulas já feitas “para usos culturais”<sup>4</sup>. Os vários pensadores aparecem como exemplos, formas ou tipos de pensamento que cada um de nós tem já em si e pode percorrer:

“As mesmas virtualidades que por diversas vias em diversos pensadores se desenvolveram em cada um [dos] homens, e mesmos nos mais modestos, palpitam. Platão, Descartes, Leibniz, Espinoza ou Hegel não são apenas aqueles. Eles estão em cada um de nós como certas virtualidades subtis de que a maioria se não apercebe. E não apenas eles, mas, de algum modo, todos os pensadores. Dir-se-ia mesmo que os livros que lemos encontram já em nós, quando pensamos, longo caminho antecipadamente percorrido; dir-se-ia que cada homem que surge com possibilidades de pensamento dialogou já longamente nos Campos Elísios antes do seu nascimento com os pensadores que passaram. E se não quisermos a maneira platónica da expressão, poderemos dizer que, assim como biologicamente resultamos do que nos antecede, assim espiritualmente, e de análoga maneira, mas por mais subtil processo, resultamos do que precede.”<sup>5</sup>

O que fazemos, ao pensar, não é senão percorrer e perscrutar isso que em nós há. A reflexão própria, lição colhida do seu mestre Leonardo Coimbra, é tida como o caminho

---

<sup>1</sup> “Depois, forçado inevitavelmente a aceitar o que negara, o pensador procurou um termo adequado. Encontrou cisão; mas os leitores ficarão desde aqui certificados de que o não colheu de qualquer pensador moderno ou antigo. Os encontros são resultantes – neste, como noutros pontos, a teoria do ser e da verdade é filha da douta ignorância. E o autor tem tanto o cuidado de tacitamente referir, depois de pensado, o que pensou, a tudo quanto sabia e lhe foi dado aprender, mas não só nos livros, como o de, enquanto pensava, se esquecer de todo o alheio pensamento.”, José Marinho, *T2*, p. 774.

<sup>2</sup> “Os leitores de filosofia não tomam os livros dos filósofos no estado de ignorância consciente ou de reflectida incerteza. Vêm já, em geral, com uma verdade ou uma certeza indisputável. Hoje, como, na Grécia, o que dificulta os caminhos da filosofia e da ciência não é a ignorância mas a presença de já saber.”, Id., *Ap. III*, p. 225.

<sup>3</sup> Id., “Meditação na Encruzilhada”, in: *FPUF*, p. 61.

<sup>4</sup> Id., *ASQMI*, p. 373. Leia-se ainda: “Filósofo é o que faz pensar, filosofia o que faz pensar”, Id., *op. cit.*, p. 375.

<sup>5</sup> Id., *EA*, p. 103. Leia-se ainda: “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 como fins, não tanto por eles mesmos, mas por comentadores superficiais.”, Id., *ASQMI*, p. 85. Um exemplo disto é-nos dado quando Marinho diz: “Pois desde muito jovem não acredito no erro e no mal. E desde que li em Espinosa a mesma tese formulada, desde logo a plagiei para sempre como quem tem direito a plagiar o que é seu.”, Id., *LN*, p. 417.

a seguir<sup>1</sup>. Como é de esperar, a filosofia é vista também como algo dialogal, em que mestre e discípulo interagem e “um filósofo é gerado por outro<sup>2</sup>. O “mestre terreno”, que para Marinho foi Leonardo Coimbra, aparece como detentor de um “logos genesiaco”<sup>3</sup>. Mas mesmo o mestre não é senão um discípulo “além de toda a relação de espaço”, isto é, não é senão uma instância particular (talvez se possa dizer encarnada), do derradeiro mestre que está “mais alto e mais fundo”, e esse sim, é o verdadeiro iniciador na filosofia<sup>4</sup>. Este mestre não é senão o próprio espírito. Leonardo Coimbra é aquele em que o espírito “fez a sua morada” e desse modo iniciou o nosso autor nos caminhos da filosofia<sup>5</sup>.

Se a filosofia e a verdade que nela é expressa estão para lá deste ou daquele pensador, desta ou daquela corrente de pensamento, há que amar “mais a verdade do que a fidelidade ao pensamento expresso de outrem” ou até de si mesmo<sup>6</sup>.

É no âmbito do que temos vindo a dizer que podemos compreender uma dimensão da “via remotíssima de pensamento”<sup>7</sup> e do “saber antigo ou sem idade”<sup>8</sup>. Esta via, à qual o autor crê ter-se mantido fiel, e que é “ao mesmo tempo fácil e difícilíssima em sua subtileza, ao mesmo tempo e sempre revelada e oculta”<sup>9</sup>, é a via da verdade aberta pelo espírito, que, sendo “aberta a todos os homens e todos os seres” nem todos a seguem livremente<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> “Na idade juvenil o autor, sob o influxo do magistério de Leonardo Coimbra, seguiu desde cedo caminho de reflexão própria.”, José Marinho, *T2*, p. 857.

<sup>2</sup> Id., *ASQMI*, p. 379.

<sup>3</sup> Id., *EPPC*, p. 107.

<sup>4</sup> “Outrora o atribuí a Mestre terreno. Hoje que penso serem todos os mestres discípulos além de toda a relação de espaço e toda a filosófica iniciação, sei que de mais alto ou mais fundo fui forçado.”, Id., *T2*, p. 792.

<sup>5</sup> “Agora, mais do que nunca, queria eu saber o que pensou, ou intimamente sentiu, na sua 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 de funda estima e comovida gratidão a ti, 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.”, Id., “Correspondência”, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989, p. 118, cit. in: Jorge Croce Rivera “Apresentação”, in: *TI*, p. 30.

<sup>6</sup> Id., *EPPC*, p. 15. Leia-se ainda: “Acreditai-me: eu amo mais a verdade, qualquer que ela seja, se for verdade, do que a minha própria verdade.”, Id., *T2*, p. 646.

<sup>7</sup> Id., *TSV*, p. 14.

<sup>8</sup> Id., *op. cit.*, p. 10.

<sup>9</sup> Id., *op. cit.*, p. 14.

<sup>10</sup> Id., *Ibid.*. Como nota Jorge Croce Rivera este “saber antigo ou sem idade” poderia ser entendido como uma adesão à filosofia perene, mas não é disso que se trata: “As referências ao saber antigo, saber sem idade parecem sugerir uma alusão à *filosofia perennis*; no entanto, deve-se atentar a que este saber antigo é um saber “sem idade”, saber anterior à consideração histórica da filosofia, corresponde à “via infinitamente aberta”, não a uma tradição filosófica ou espiritual, apesar das leituras de Marinho, pelo menos desde 1928 da obra de René Guénon, *La crise du Monde Moderne*, ou a presença na sua biblioteca de *L'unité Transcendentale des Religions*, de Frithjof Schuon (Paris, Gallimard, 1948 (6ª Edição))”, Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 187, nota 274. Renato Epifânio aponta

É precisamente essa instância que subsiste insubstancialmente, o espírito renomeado “insubstancial substante”, que subjaz e se insinua em todo o pensamento, toda a expressão, todo o ser, sem nunca se esgotar, sem nunca ser dado de uma vez por todas. É ele que instaura, deste modo, essa via sempre aberta, de um saber “sem idade”, uma via que não tem lugar aqui ou ali, “insituada”, e ao mesmo tempo rompendo aqui e ali neste e naquele lugar, neste ou naquele ser, neste e naquele pensamento ou pensador. Trata-se da conciliação que na badana da contracapa é mencionada, entre a inserção da *Teoria* “intemporalmente, na tradição antiga”, e ainda assim atendendo à “condição actual do homem”.

Tendo em conta o que dissemos, compreende-se a ausência de citações e referências a autores ou tradições filosóficas específicas ou mesmo a obras anteriores do próprio Marinho. Vemos também porque é que o autor não considera ter encontrado nada de novo<sup>1</sup>. Ele simplesmente (re)encontra “algo” que em si reside, a via, que subjaz a todo o ser e pensamento, o “saber antigo ou sem idade”, partilhado por tudo e por todos, não se esgotando em nada nem ninguém.

### 3. Breve biografia espiritual

Neste ponto vamos traçar uma breve biografia espiritual<sup>2</sup>. Não queremos, com isto, dizer que a *Teoria* é apenas um texto autobiográfico, e que, sabendo o que se passou ao longo do percurso intelectual do autor arrumamos o assunto de saber o que é expresso na *Teoria*. Guardamos em mente que, sendo a longa viagem a de uma vida, ela é também a de um instante, e por isso, olhar para a *Teoria* apenas como uma autobiografia retiraria um outro sentido, frisado pelo autor e mais profundo, de que aquilo que está em causa é também o que se “passa” em cada instante – “não apenas da vida inteira mas de cada

---

também a quase inexistência de referências na versão final da *Teoria* referindo precisamente esse imperativo de esquecer o pensamento alheio na hora de pensar, e o facto de que, citando Marinho (*SVM*, p. 339), o propósito é “conhecer e reconhecer a verdade não partindo dos considerados legítimos pressupostos, postulados ou preconceitos próprios do homem e da sua humana existência terrestre, mas dissolvendo toda a espécie de pressupostos”, Renato Epifânio, *Fundamentos e firmamentos do pensamento português contemporâneo : uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, p. 117

<sup>1</sup> Cf. José Marinho, *TSV*, p. 12.

<sup>2</sup> Utilizamos esta expressão baseando-nos na designação “autobiografia espiritual” que o autor dá a um conjunto de textos fragmentados projectados para acompanhar a publicação dos *Aforismos sobre o que mais importa*, que nunca chegou a acontecer durante a vida do autor, mas que se encontram em Id., *ASQMI*, pp. 359-397.

instante do viver”<sup>1</sup>. Ou seja, as instâncias e as relações referidas no texto estão operantes em cada momento da vida.

Dito isto, podemos começar por notar que o percurso espiritual de Marinho anda em torno de uma “visão”. O termo “teoria” é entendido no sentido “antigo e tradicional”: *theoria*, visão<sup>2</sup>. Uma visão que requer expressão, articulação, palavra, e que ao mesmo tempo é de sua natureza escapar a ela. O que remete para o que vimos acima, a saber, de que a filosofia apreende a todo o momento uma verdade que a ultrapassa. Daí que seja uma visão “assumida num limite”<sup>3</sup>. Algo que o autor vê como a maior dificuldade em filosofia, dizer algo que é, em última instância, inefável, mas ao mesmo tempo é o fundo de todo o “ser e saber do homem”:

“Tendo desde os primeiros anos da juventude alcançado a visão essencial que está na origem, no fundo do processo e de algum modo no fim do meu pensamento, pôs-se-me desde logo a dificuldade de a exprimir. Considera-se, em geral, que não há em filosofia nada mais difícil do que alcançá-lo, pois se trata nada mais nada menos do que dizer o que em geral se considera indizível, e em termos de mais primitivas ressonâncias de sentido se diz *inefável*, de comunicar quanto possível o fundo incomunicável de todo o ser e saber do homem.”<sup>4</sup>

Neste indizível estamos radicados e ao mesmo tempo ele nos escapa quando o tentamos comunicar. Dificuldade da qual o nosso autor não estava plenamente consciente inicialmente e só no confronto com o seu mestre considerou<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 47.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 13.

<sup>3</sup> Id., *Ibid.*

<sup>4</sup> Id., *ASQMI*, p. 389. Leia-se ainda: “Ao apresentar a público a teoria sinto acumular-se como que num ponto as dificuldades ao longo dos anos experimentadas. Elas procedem de na teoria se ousar pretender dizer o indizível. Tal aparece à imensa maioria dos humanos, e até aos homens de pensamento, como vedado pelos deuses ou pela outrora chamada natureza das coisas.” Id., *T2*, p. 790.

<sup>5</sup> “Essa dificuldade, clássica em filosofia, e não apenas sentida desde os gregos, me era ainda significada exteriormente, quanto aqui o advérbio pode ter lugar, pelas discussões em torno do ponto crucial com o meu mestre Leonardo Coimbra.” Id., *ASQMI*, p. 389. Atente-se na expressão: “quando aqui o advérbio pode ter lugar”. Se a expressão se refere ao “exteriormente”, vemos colocado em dúvida se de facto o mestre, neste caso Leonardo Coimbra e a sua chamada de atenção para a dificuldade de dizer o indizível, são mesmo algo exterior ao próprio Marinho, o que vai de encontro ao que vimos no ponto anterior. Sobre o “ponto crucial” falaremos adiante.

Foi na tentativa de expressar essa visão que Marinho procurou Espinosa, ou mais precisamente, os seus argumentos<sup>1</sup>. Este jovem, apelidado por seu mestre de “o Espinosa”<sup>2</sup>, apoiou-se no filósofo da *Ética* para justificar uma visão. O seu primeiro ponto de partida será esse “unitarismo” espinosista que mais tarde irá conciliar com o seu contrário. Não porque a sua visão tenha mudado, mas por ver como insuficiente essa primeira compreensão.

“Durante alguns anos supus eu ter encontrado a verdade num unitarismo muito próximo do de Espinosa: era um Deus muito próximo do homem, ou melhor um homem muito próximo de Deus, uma analogia que velava a identidade funda. Desde já me sentia e prestes me saberia desde o que se chama esta vida, integrado em Deus, uno com ele e, comigo nele, tudo./ Aumentaram-se os trabalhos desde que vi que a fatalidade do longo ciclo de cultura e de civilização a que pertencemos é ter aproximado muito Deus e homem e ter simplificado as coisas. Assim eu dava uma forma que se me afigurava autêntica mas que me era sugerida ou imposta pela tradição filosófica e religiosa./ Agora aparece-me sob a tradição próxima (judaica, cristã, islâmica, etc.) a tradição remota. Dessa estão mais perto os indus e orientais./ Sem abandonar o sentido unitário filosoficamente primordial e inabalável, aumentou até um grau inesperado o sentido da imensa pluralidade e diversidade.”<sup>3</sup>

Esta passagem resume o percurso de Marinho. Primeiro que tudo dá-nos uma descrição da visão que desde cedo o acompanhou. Visão de que nesta vida é já integrado em Deus, uno com Deus e com tudo em Deus<sup>4</sup>. A forma desta identidade era autêntica mas “sugerida ou imposta” pela tradição. O que, entendido à luz da definição de tradição que Marinho dá e que vimos antes, sugere que essa primeira formulação é ainda uma forma estática, morta, imóvel de significar algo que é vivo, dinâmico. Há uma visão, há uma

---

<sup>1</sup> “Então reagindo contra a filosofia criacionista do meu Mestre e o pensamento de queda e redenção ao qual chegara, ou que dos pressupostos iniciais desenvolvera, eu me apoiava em Espinosa, procurando nesse herói do espírito apoio e mina de argumentos para a minha e incessante fragilidade de argumentos.”, José Marinho, *ASQMI*, p. 130. Isto vai de encontro com o que dissemos sobre o modo como o autor vê o pensamento alheio.

<sup>2</sup> Pinharanda Gomes, *Pensamento Português*, vol. IV, Lisboa: Edições Templo, 1979, p. 30.

<sup>3</sup> José Marinho, *ASQMI*, p. 366.

<sup>4</sup> Visão que podemos apelidar de “panenteísta” – visão segundo a qual “Deus é em tudo e tudo é em Deus” –, ou seja como uma visão ao mesmo tempo “teísta” e “panteísta”, dado que, como lapidarmente escreveu José Marinho num dos seus Aforismos, “todo o verdadeiro teísmo é panteísmo ou não será; todo o panteísmo é teísmo ou não chegará a ser”, Renato Epifânio, *Exposição da teoria do ser e da verdade: uma viagem através da viagem de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, p. 20, nota 24. A citação de Marinho é de *ASQMI*, p. 296.

compreensão da visão, mas esta revela-se demasiado simplificadora. Não que a visão tenha mudado porque, como nos diz, o unitarismo não foi abandonado, mas o modo como o entendia revelou-se insuficiente e ocultador de uma identidade mais profunda que, como veremos, é a identidade vista em “espírito e verdade”. Há uma conciliação do unitarismo com uma maior importância, um maior relevo, dado à pluralidade e diversidade. Isto aparece na *Teoria* como a cumulatividade da “visão unívoca” e da “visão”. Nesta passagem temos ainda a referência ao Oriente que já atrás referimos. Há uma “tradição remota” que se situa sob a “tradição próxima”. A “tradição próxima” está sobre a “tradição remota” velando-a. Esta “tradição remota” é a “via remotíssima do pensamento” que preserva a “identidade mais funda”. Desta via diz-nos estarem mais próximos os hindus e orientais, não especificando exactamente que escola ou corrente de pensamento, embora, como já vimos, Marinho esteja familiarizado com certos textos.

Esta visão, denominada de “visão unívoca” na *Teoria*, é, entre outras designações, dita como intuição do absoluto que, apesar de nem todos concordarem, Marinho diz ser possível<sup>1</sup>, ou ainda como sendo a visão de que Deus é sujeito e objecto do pensar<sup>2</sup>. Não admira que o acusem de ser um místico, rótulo que o autor não consente porque, apesar do valor que dá à mística, diz ter ouvido sempre a “exigência da razão”<sup>3</sup>. O místico, diz-nos, “vê demais para o que pode saber”<sup>4</sup>. O que “visionários, profetas ou poetas” alcançam na “adolescência inspirada, tem o filósofo grau a grau de meditá-lo na idade tardia e trabalhosa”<sup>5</sup>.

O que Marinho procura é uma conciliação da “intuição fulgurante e a razão lenta ou excessiva”<sup>6</sup>. A apreensão da verdade com a sua compreensão. Isto é, com a responsabilidade de a dizer ainda que se saiba que esse dizer será sempre unilateral<sup>7</sup>. Neste sentido

---

<sup>1</sup> “Há uma intuição do absoluto. Tenho de confessar que todos os meus amigos mo têm negado.”, José Marinho, *PFLC*, p. 314.

<sup>2</sup> “Deus não aparece deste modo como remoto, mas como o verdadeiro e sumo objecto do pensamento e como o sujeito de todo o pensar. Nele e por ele tudo é, nele e por ele tudo adquire significação.”, Id., *ASQMI*, p. 125.

<sup>3</sup> “Alguns amigos queridos e muito próximos denunciaram a minha situação como a do místico. E há, com efeito, alguma relação a estabelecer com a mística numa tal forma de vida espiritual em que a revelação deslumbrante é o centro e a intuição guarda valor primacial. Em todo o caso, perante o livro que finalmente me decido a dar a público tal modo de interpretar revela-se, suponho, muito curto./Como no meu Mestre Leonardo Coimbra, também em mim a exigência da razão fez ouvir sempre a sua voz.”, Id., *op. cit.*, p. 110.

<sup>4</sup> Id., *T2*, p. 841.

<sup>5</sup> Id., *TSV*, p. 157.

<sup>6</sup> Id., *ASQMI*, XII, p. 145.

<sup>7</sup> Cf. Id., *TSV*, p. 168.

vai a indicação de que a *Teoria* pode ser lida à luz da relação entre apreensão e compreensão<sup>1</sup>. Na mesma linha está a relação, ao longo da vida do autor, entre a expressão aforística, que não sendo silêncio está perto dele<sup>2</sup>, e a expressão sistemática<sup>3</sup>. Estamos perante a relação entre *noesis* e *dianoia*, entre um saber imediato e intuitivo com um saber mediado e “realizado através de um processo”<sup>4</sup>, vista, não como constituindo uma relação de dois contrários que se excluem mas sim, como duas instâncias complementares. Marinho não se considera totalmente um místico nem totalmente um racionalista (ou apolo-gista de um saber plenamente articulado e acabado de uma vez por todas).

Isto traduz-se nessa via que nem ignora sem saber, nem sabe sem ignorar. Sabe e não sabe ou, como veremos, sabe quando não sabe e não sabe quando sabe. Apreende a verdade mas nunca totalmente, e daí a necessidade do trabalho da compreensão. Sabe a verdade mas continua a procurá-la:

““Místico” não se adequa a quem não cessa de procurar a verdade mesmo depois de a ter encontrado. Sempre a razão, num sentido, em mim cedeu ante a fé e a intuição; noutra sentido, nunca cedeu. O processo é subtil e ainda hoje não me é dado explica-lo plenamente.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> “Todo o segredo da filosofia, tal como nos foi dado concebê-la, está no sentido fundo de dois termos: apreender e compreender. Em primeiro lugar, cabe longamente interrogar-se o que veridicamente pensa sobre o que apreender e compreender seja; em segundo lugar, cabe orientar repetidamente a interrogação no sentido de determinar, empresa tão longa, quanto difícil, o que é necessário supor para atribuir sentido à mínima forma e apreensão e compreensão. A teoria do ser e da verdade é, pois, acessível deste outro ponto e repensar desde aqui tudo quanto pôde adiantar-se, será para alguns exigentes leitores, a melhor via./ Nós dizemos que todo o segredo da filosofia está na relação de sentido e de significação entre apreender e compreender. Podíamos dizer também: entre intuição e razão. Estes termos têm sido, porém, tão usados e tanto abuso de pequeno ou presunçoso entendimento do mesmo uso surgiu, quer seria equívoco neste ponto introduzi-los.”, José Marinho, *T3*, p. 708.

<sup>2</sup> “Por vezes, porém, não é possível dizer de outra maneira senão aforisticamente, a menos que se adopte o silêncio. E o silêncio é, na verdade, êsse modo de expressão, ora voluntário, ora involuntário, ao qual chegam por diferentes vias os mais sábios e os mais ignorantes. O aforismo está perto do silêncio e o aforista perto de cerrar os lábios com resignação ou desespêro.”, Id., “Aforismo e Discurso”, in: *EA*, p. 321.

<sup>3</sup> “De início, entre 1924 e 1932, fui registando os meus pensamentos aforisticamente. Então, todo o autêntico discorrer me estava vedado. Pensava que toda a expressão autêntica do pensamento é necessariamente breve e condensada, e que a aforismo e vaidade literária e mundanal todo o pensamento discursivo se reduz. Desse fase nasceu um livro, *Aforismos sobre o que mais importa*, que nunca cheguei a publicar./ Nesse caso, como em muitos outros acontece, tanto na vida comum como na vida de espírito, os motivos extrínsecos concordaram subtilmente com as mais intrínsecas razões. Enquanto, por um lado, eu pensava como se definitivamente pensasse, que o aforismo é a expressão segura na sua mesma insegurança e a única segura e coerente com o mais extrínseco como com o mais intrínseco ser do espírito no homem, por outro lado requeria-me já intimamente a prova do discurso, e mais que isso do sistema.”, Id., *ASQMI* p. 403.

<sup>4</sup> Id., *VCD*, p. 296.

<sup>5</sup> Id., *ASQMI*, p. 127.

Caso filosofia se entenda como uma procura da verdade à qual se é completamente alheio, então ele é místico, mas se o místico é o que sabe a verdade de uma vez por todas, então ele também não se vê nessa categoria.

“Na verdade, se nós temos em conta o critério moderno de filosofar, que é já também antigo, se devemos ter por antiga aquela Grécia cuja face é conforme à nossa extrema e temporal modernidade, o critério segundo a qual a filosofia é procura ou pesquisa da verdade, tal filosofia não me é conforme. E de boa mente e sem reserva abjuro de toda a espécie de filosofia e me situo entre os religiosos, os religiosos inocentes, ou os místicos, não os teólogos, se em última instância a filosofia for isso e não outra coisa de mais e melhor.”<sup>1</sup>

Razão e intuição, discurso e silêncio, compreensão e apreensão encontram-se assim numa relação que nem o autor é capaz ainda de explicar completamente. Por um lado, a primazia é atribuída à intuição, por outro à razão. É esta a mesma relação enigmática que se dá com a verdade, por um lado ela é dada de uma vez por todas, por outro não. Mas descobrir como é que os opostos coexistem, é precisamente o trabalho da filosofia – “Filosofia não é escolher, mas compreender e compreender é compor e achar coexistentes no espírito o que no limitado ser e no limitado saber aparece como oposto irreduzível”<sup>2</sup>.

Sendo a história de Marinho a de um religioso e poeta convertido à filosofia com o intuito de esclarecer a sua fé<sup>3</sup>, sentindo sempre essa “exigência da razão”, não depositará nela, contudo, uma fé total. Isto é, a razão não é vista como meio exclusivo de acesso à verdade. A verdade não está nem na intuição nem na razão. Quer uma quer outra são já produto da “cisão” ainda que tenham “origem divina”<sup>4</sup>, o que remete para o facto de que ambas são um vínculo à verdade, embora nenhuma o seja exclusivamente.

Como é de esperar, e veremos claramente ao longo do trabalho, a contradição não é algo a evitar. Antes, como nos diz, é para ser assumida, sendo ela o sinal da verdade – “a

---

<sup>1</sup> José Marinho, *ASQMI*, p. 125. Leia-se ainda: “E, no entanto, estou abrindo caminho para o dizer, esta mesma segurança de sentido e de harmonia de tudo quanto existe, que me foi dado sem pesquisa e sem esforço algum, do mesmo passo que abre em mim o gosto e o deslumbramento de filosofar, impede-me talvez a filosofia. Se filósofo é o que merece por esforço, estudo e pesquisa, eu não fui filósofo e não o sou.” Id., *op. cit.*, p. 127.

<sup>2</sup> Id., *Ibid.*

<sup>3</sup> “E isso me leva, na sequência a dizer que não nasci filósofo. Pois vim à filosofia por íntima necessidade, e não sem alheia ajuda. Nasci homem religioso, em quem se não mantem a simplicidade e inocência da fé e das cumulativas virtudes. E se se pode dizer que se nasce poeta, eu diria que nasci também poeta.” Id., *op. cit.*, p. 371. Leia-se ainda: “O autor foi e permanece homem religioso convertido a filósofo. E é o enigma e o mistério de Deus que permanece central tema da sua reflexão.” Id., *T2*, p. 780.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 871.

contradição, suposta funda, consciencializada e aceite, não é sinal de erro, mas sinal de relação da verdade e da verdade vivente”<sup>1</sup>. O princípio do conhecimento é, não o princípio de identidade, mas o princípio de contradição. Princípio esse que não é senão o “insubstancial substante”.

“Daqui resulta que o princípio de todo o conhecimento não é um princípio estável, mas um princípio mutante. Noutros termos o princípio de todo o conhecimento é não o princípio de identidade mas o princípio de contradição.”<sup>2</sup>

Esta co-implicação dos opostos, esta assumpção de aspectos contrários, este assumir da contradição, de todo o outro de que se parte, que está no âmago de todo o ser e pensar e, por sua vez, impossibilita a expressão final desse fundo “do ser e do saber”, não foi desde sempre tida em conta pelo autor, como já vimos. Aliás, chegou mesmo a pensar que era apenas necessário tempo para poder “conceber, compreender e dizer cursivamente [?], o que via, apreendia e exprimia descontínuo”<sup>3</sup>. Ou seja, que a passagem da intuição para a sua exposição articulada e sistemática era facilmente conseguida tendo tempo para tal. Mas, como acaba por reconhecer, isso era ainda uma altura em que não estava plenamente consciente das dificuldades inerentes a dizer essa visão – “Mas dificuldades temerosas insuspeitadas, porém, me esperavam neste ponto”<sup>4</sup>. Essas dificuldades advêm precisamente da sua condição humana:

“Por que motivo no mesmo pensamento há encobrir-se a verdade e véu que a esconde? Porque, respondemos, o homem é desde a divina origem criado mortal na necessária criação imperfeita.”<sup>5</sup>

Ao mesmo tempo que se vê e diz a verdade ela oculta-se, precisamente porque o homem enquanto homem o faz. Se vemos de facto que Deus é sujeito e objeto, se vemos isso como sendo a verdade, ao ver, dizer e pensar isso, ocultamo-lo, porque ao ver e saber,

---

<sup>1</sup> José Marinho, *ASQMI*, p. 118. Leia-se ainda: “Assim, eu também, fui levado não a evitar a contradição mas a assumi-la. Excluir o erro em nome da verdade, o mal em nome do bem, o justo em nome do injusto, ou, para todo dizer, o ódio em nome do amor, o ateísmo em nome da crença, o demoníaco em nome do divino, é próprio dos aprendizes em filosofia, como em religião, pedagogia ou política. Assumir a contradição e toda a responsabilidade do erro e do mal, eis, não só o que o pensamento secretamente busca, mas eis o pelo que o pensamento conhece e reconhece.”, *Id.*, *T2* p. 772.

<sup>2</sup> *Id.*, *Ap. III*, p. 181.

<sup>3</sup> *Id.*, *ASQMI*, p. 361.

<sup>4</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>5</sup> *Id.*, *T3*, p. 942.

ao pensá-lo, recaímos logo nessa nossa condição de homem. Vendo-o, exprimindo-o, enquanto uma parte do todo e, portanto, nunca abarcando esse todo tal qual é, ainda que ele nos seja dado, ainda que esteja em nós e nós nele. O problema é que, quando se diz o uno e simples, este é dito simultaneamente como múltiplo:

“A vida do pensamento é alguma coisa como luta incessante. Propõe-se o pensamento dizer o ser uno e simples e o diz. Ao tomar, porém, consciência de si, descobre que o disse também múltiplo.”<sup>1</sup>

É à luz deste fenómeno que podemos ler aquela mudança que acima vimos indicada, a saber, a mudança de uma posição unitarista próxima de Espinosa para uma posição em que a alteridade ganha relevo e importância. Significativo para este trânsito foi o contacto com Leonardo Coimbra, e as discussões em torno do “ponto crucial”. Ora, este “ponto crucial” refere tanto a forma de uma rosa dos ventos, em que as várias setas simultaneamente divergem e convergem num ponto, como também o encontro da Eternidade e do Tempo em Cristo<sup>2</sup>. É no confronto com o diverso, mas um diverso que simultaneamente converge no mesmo, com a expressão desse uno, eterno, no tempo, que Marinho se vê impelido, não abandonando o unitarismo inicial, a considerar todo o outro dessa mesma plenitude da qual partiu. Este movimento é descrito, num aceno a Hegel, como o movimento de um dogmatismo inicial para o cepticismo, ou como uma repetição do parricídio de Parménides no diálogo platónico, *O Sofista*<sup>3</sup>.

É na aceitação de todo o contrário do qual partira, na aceitação da “cisão” que desde início excluía<sup>4</sup>, que surge a noção de “insubstancial substante”. Mais ainda que a “cisão”,

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T3*, p. 937.

<sup>2</sup> “Ponto crucial deve entender-se em dois sentidos. No sentido mais amplo e indeterminado entendia eu então e entendo hoje crucial como designando a situação pela qual todas as formas de pensar e saber divergem como a rosa dos ventos de um ponto ou para um ponto central convergem. Noutra sentido, mais determinado, crucial está referido à cruz, nomeadamente a/em Cristo, como ponto singular ou único de encontro da Eternidade e do tempo, de Deus e do homem. Aos dois sentidos, digo, e à responsabilidade de os pensar desde então estava eu atento. E é um dos pontos, decisivos para mim, do magistério de Leonardo Coimbra.”, Id., *ASQMI*, p. 389.

<sup>3</sup> “Nós também cometemos o “parricídio“ de que no *Sofista*, e em relação a Parménides, fala Platão. Assim também, seguindo a nosso pesar o caminho indicado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, nós, dogmático por assim dizer conatural, viemos a descobrir o valor do cepticismo.”, Id., *T2*, p. 749.

<sup>4</sup> “Não pude desenvolver a minha teoria senão na condição de aceitar todo o contrário do que partira, que é afinal o mesmo ou o outro mesmo do que a [que] cheguei.”, Id., *op. cit.*, p. 818. Leia-se ainda: “Era a fase em que ele negava toda a alteração, todo o tempo, todo o múltiplo: pois negava, como a visão unívoca dizia, todo o conteúdo temporal da fé e do amor, e a fé e o amor eram assumidos, como a alma e o ser do amor, para se negarem. Nenhum mal então se aceitou, nenhuma queda. Então o que é para crentes e descrentes mais evidente, era não visto ou negado na visão. Tempo veio, porém, em que tudo quanto se negava foi aceite.”, Id., *op. cit.*, p. 774.

é pela “assumpção do Nada” nela dado que o “insubstancial substante” é o que é, ou melhor, só é pela “assumpção do Nada”<sup>1</sup>. É este percurso que na introdução da versão final é referido quando é dito que aquilo de que partiu emerge no ponto de chegada ao mesmo tempo que foram muitas as mudanças. É a “cisão” a “imensa complexidade do ser e do saber nas extremas formas contrapolares”<sup>2</sup>.

A descoberta da “cisão” é a descoberta decisiva do “homem e da vida”<sup>3</sup>. Para tal, diz-nos, foi também importante a leitura demorada e atenta dos gregos, em especial o fragmento de Heraclito que, segundo Marinho, diz que o “logos está no mais fundo do fundo do ser”<sup>4</sup>, ainda que isto não signifique o abandono da sua adesão a Parménides, pois “o mesmo está em ambos”<sup>5</sup>.

Esta co-implicação de opostos reflecte-se na menção a uma “via harmoniosa”<sup>6</sup> entre dois dizeres diferentes. O primeiro, que lhe surgira na juventude, incitava-o a “procurar além do que vê” – o que Marinho interpreta como tendo dois sentidos: procurar além e procurar além mas através do dado<sup>7</sup>; o outro, que lhe surgiu mais tarde, dizia: “procura a significação do que és e do que vês mais próximo, pois a verdade mais alta só é dada a quem no mais baixo a decifra e interpreta”<sup>8</sup>. Poderíamos até dizer que, tal como Heraclito, Marinho se apercebeu que “os deuses também estão aqui presentes”, também aqui, no mais comum, no mais próximo<sup>9</sup>.

A valorização da interpretação e de uma “via harmoniosa”, que encontra uma concórdância ou compossibilidade entre opostos, espregueia também na posição de Marinho em relação à querela entre idealismo e realismo:

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 11.

<sup>2</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 9. Leia-se ainda: “Num sentido, pode asseverar-se: nada mudou. O mesmo de que se parte, emerge no ponto de chegada. Noutra sentido, tão profundas foram as mudanças, tão decisiva a transmutação, que pode não sem fundos motivos perguntar-se como foi dado suportar a visão, ou sua pensada e pensativa memória, no seio de tudo quanto se alterara.”, *Id.*, *Ibid.*.

<sup>3</sup> *Id.*, *ASQMI*, p. 131. Apesar de dizer na página anterior deste texto que a sua dificuldade reside não no homem ou em Deus, mas sim na Natureza e na vida. Cf. p. 130. Pensamos poder entender estas advertências no sentido da relação uno-múltiplo, eterno-tempo. Ou seja, tendo desde início uma visão e conceção do uno veio a deparar-se e confrontar-se com o múltiplo, com a condição do homem no tempo.

<sup>4</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>5</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>6</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 185. Note-se que harmonia não é o mesmo que uma unidade em que tudo se subsume num mesmo. Antes refere uma concórdância entre vários, no caso da música por exemplo, sons diferentes. Indica uma concórdia, uma consonância, conciliação.

<sup>7</sup> *Id.*, *op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>8</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 385.

<sup>9</sup> Seguimos aqui o comentário que Heidegger faz a este dito de Heraclito que nos chegou através de Aristóteles. Cf. Martin Heidegger, *Carta Sobre o Humanismo*, tradução de Arnaldo Stein, prefácio de António José Brandão, Lisboa: Guimarães Editores, 1973, pp. 110-111.

“Por que motivo – perguntar-se-á então – reivindicam idealismo e realismo uma válida relação ao espontâneo senso comum? O motivo disso pode apreender-se em que o realismo e o idealismo, quando bem entendidos, são necessariamente compossíveis. A cisão moderna entre o «sujeito» e o «objecto», que influencia a visão dos intelectuais mais alheios à reflexão filosófica, impede vê-lo (...).”<sup>1</sup>

Este modo de ver está igualmente presente na conceção que o autor esboça do absoluto. Não que ele não seja de facto o sem relação, mas ao mesmo tempo é necessário, para descobrir o “sentido da Eternidade” aprofundar o “sentido do Tempo”, ou seja, Deus só se revela plenamente “a quem cumpriu a sua humanidade”, o primeiro sentido da plenitude é ainda abstracto, não que esteja errado, mas mostra apenas uma face desse mesmo absoluto, sendo a outra vista aprofundando o sentido da relação, do tempo, da multiplicidade<sup>2</sup>. Estamos perante a conciliação dos dois, em que ao mesmo tempo que é absoluto – sem relação – é também relação, ou que o absoluto não exclui a relação, mais ainda, só é plenamente tal passando por ela ou assumindo-a. Isto não é senão o que é referido pela cumulatividade da “visão unívoca” e da “cisão” no “insubstancial substante”.

Esta dinâmica entre uno e múltiplo é expressa num passo, que aparece na continuação do texto que já aqui citámos sobre a inicial aproximação e posterior afastamento de Espinosa, e que diz:

“Mas a mesma lei inevitável que na planta faz surgir a semente e da semente tira de novo a planta, faz descer a escada do ser até ao mais baixo. O homem não é mais que o anjo caminhando para o mais baixo degrau de ser. Como o anjo é Deus a meio da descida. Quando tiver sido alcançado o fundo esvaziado de todos os alcatruzes, encher-se-ão das novas e sempre as mesmas águas./ Pois todo o ser é Deus e não há senão Deus. E o segredo supremo – já visto – é que Deus, sendo, se refaz no entanto incessantemente desde o mínimo ao máximo, desde a parte ao Todo. [[Um e o mesmo é o todo e a parte]]”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> José Marinho, “Sobre a exigência Idealista”, in: *NIS*, p. 423. Cf., ainda, Id., *LN*, p. 398.

<sup>2</sup> “Descobrir que só é possível encontrar o sentido da Eternidade pelo aprofundamento do sentido do Tempo e que Deus só se revela plenamente a quem cumpriu a sua humanidade, descobrir que se o Absoluto, como firmemente creio, e o poeta crê comigo, está para além de toda a relação, é necessário viver e pensar a relação plenamente para o sentido do Absoluto passar da ideia abstracta, que é menos ideia, para a ideia concreta, que é plenamente ideia.”, Id., *TPPOS*, p. 391. Não podemos deixar de notar os ecos hegelianos desta passagem.

<sup>3</sup> Id., *ASQMI*, p. 367.

O que vai de encontro ao que é dito na introdução da *Teoria*, e que acima referimos, sobre a coincidência e não coincidência do ponto de partida e do ponto de chegada, e também a conclusão a que chegou o autor, se é que se pode falar em conclusão, de que afinal de início estava tudo já liberto – isto depois de ser dito que o “insubstancial substante” é a liberdade, como veremos adiante.

#### 4. Noções, princípios e estrutura

Na badana da contracapa da edição da *Teoria* publicada em 1961, Marinho diz-nos que procurou, na introdução, “situar as principais noções que instruem a teoria e as fases do respectivo desenvolvimento”, tudo isto, diz, foi “bem meditado”.

Abrindo o livro e lendo a introdução, são-nos apresentadas seis noções, três ditas essenciais”, outras três “decisivas”. Olhando para o índice vemos que as três “noções “essenciais” abrem cada uma das três partes da obra (correspondendo ao primeiro capítulo de cada uma), enquanto as três “decisivas” as fecham (correspondendo ao último capítulo).

É entre as “noções essenciais” que está a noção que queremos trabalhar: “insubstancial substante”. São essenciais também: “visão unívoca” e “cisão”. Sendo as três “noções decisivas”: “interrogação fundamental”, último capítulo da primeira parte (“O enigma da visão unívoca”); “patente e secreto na cisão”, último capítulo da segunda parte (“Da Cisão do Ser da Verdade”); e por fim, servindo também de conclusão, temos o capítulo da “liberdade divina”, a terceira noção decisiva<sup>1</sup>. A *Teoria* não tem conclusão, o que é significativo se tivermos em conta o que já aqui dissemos sobre a “via infinitamente aberta”. Nos esboços inéditos temos textos destinados a uma conclusão, mas que acabaram por não aparecer na versão final<sup>2</sup>.

Mas porquê falar destas noções? Bom, primeiro porque o próprio autor nos diz que elas não estão onde estão e são o que são por acaso. Leia-se:

---

<sup>1</sup> “Três são as noções essenciais da teoria: «visão unívoca», «cisão», «insubstancial substante». Três, as noções decisivas: «interrogação fundamental», «patente e secreto na cisão», «liberdade divina».”, José Marinho, *TSV*, pp. 9-10.

<sup>2</sup> *Id.*, *T3*, pp. 936-971.

“Atendidas as noções essenciais e as noções decisivas, cuja determinação lógica é também situação simbólica nos primeiros e últimos capítulos das três partes em que o escrito ficou dividido, o múltiplo mas unívoco discurso do pensamento tornar-se-á gradualmente acessível”<sup>1</sup>

Aquilo que pretendem dizer, o seu conteúdo lógico, é também, ou é reflectido, simbolizado no seu posicionamento. Isto torna-se mais óbvio se tivermos em conta o que é entendido pelo termo “decisivo”. Diz-nos Marinho que “o segredo de decidir” não é senão suspender “todo o juízo decisivo”<sup>2</sup>. Deste modo, podemos entender o final de cada parte como resolvendo, fechando cada parte, mas um fechar e resolver que é um simultâneo abrir, abrir para as “noções essenciais”.

Entre os capítulos que correspondem às “noções essenciais” e “decisivas” temos outros três. Na primeira parte: “Sentido do Enigma”; “Trânsito e Recurso”; “Descoberta da Subjectividade”. Na segunda, temos: “Cisão Autêntica”; “Cisão Extrema”; “Cisão divina”. Na terceira parte temos o tratamento do que é dito como os vínculos ou sinais do “insubstancial substante” no homem: “Emergência do Amor e da Fé”; “Emergência do Juízo e da Razão”; “Compreensão Una e Omnímota”.

Marinho diz-nos que, pelo menos, a “concepção do trânsito e recurso” é exemplificada pela noção de “insubstancial substante”<sup>3</sup>. Ou seja, na noção que vamos explorar estão contidas não só as “noções essenciais”, como Marinho desde logo aponta na introdução dizendo que o “insubstancial substante” é o “vínculo irrefragável mas ténue e subtil entre visão unívoca e cisão”<sup>4</sup>, mas também as outras, como “trânsito e recurso”, que não refere senão esse movimento de regresso ao de onde se partiu, que será o regresso à “visão unívoca” complementando o trânsito da “cisão”. O mesmo se pode dizer do “enigma”, ele não é senão o próprio espírito<sup>5</sup> (que será renomeado “insubstancial substante”). Tudo isto se segue do que dissemos acima sobre a *Teoria* constituir uma “ontologia do espírito” em que ele não só é objecto de investigação como o próprio investigador, as noções que se vão encontrando pelo caminho dizem o próprio espírito.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 12.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 37. Leia-se ainda: “E este remoto decidir é então o fim do espírito e do pensamento tal como são em nossa finitude, e é, neles, o fim do ser tal como o somos ou é para nós, rasgar do último véu e anular da cisão e de todo o juízo que na cisão tem princípio, e que é, mais profundamente, o princípio do ser e da verdade na cisão.”, Id., *op. cit.*, p. 81. E também: “Pois decidir é, como desde a etimologia se assinala, uma mais fundo cindir, como o que, no mais fundo cindir aparece negação ou nada do ser da cisão.”, Id., *T3*, p. 320.

<sup>3</sup> Id., *Ap. III*, p. 89.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 11.

<sup>5</sup> “E o espírito que por tais modos surgirá, será ainda então obscuro enigma para si, e será então própria-mente o enigma.”, Id., *op. cit.*, p. 25.

Somos trazidos, assim, aos princípios da *Teoria* que, apesar de na versão final não serem expressos em conjunto, na introdução ou num capítulo, vão aparecendo ao longo do livro. Em textos anteriores, em especial esboços para a introdução, Marinho apresenta explicitamente os princípios que diz regerem a *Teoria*.

“Diremos enfim que toda 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 substance.”<sup>1</sup>

São quatro os princípios e correspondem às três partes da obra. O primeiro, correspondente à primeira parte, diz:

“(...) o homem e, com ele, tudo quanto 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), ou não é para ser, vai por diversos modos demasiado depressa à verdade.”<sup>2</sup>

Este princípio é enunciado, no último capítulo da primeira parte da obra publicada, do seguinte modo:

“Pois a apreensão própria de que o homem, enquanto ser a que e em quem a verdade se revela para se encobrir, vai demasiado depressa à verdade, constitui o primeiro sentido que desde todo o início move e orienta a fase primeira de toda a filosofia.”<sup>3</sup>

Esta primeira parte corresponde à interrogação sobre o “ser da verdade”. A segunda parte ao “ser sem verdade”. A terceira ao “ser para a verdade”.

“Convém sempre lembrar que interrogamos sobre ser da verdade na cisão, que sucessivamente interrogamos, na relação radical das determinações e indeterminações próprias, sobre ser da verdade, ser sem verdade e ser para a verdade.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T2*, 848.

<sup>2</sup> Id., *Ibid.*. Num texto anterior este princípio é enunciado do seguinte modo: “o que é, enquanto é, vai muito depressa à verdade pois a oculta tanto enquanto a é, como enquanto a diz, e a manifesta”, Id., *op. cit.*, p. 676. Ou ainda: “É lei inevitável de todo o ser ir muito depressa à verdade [...] O ser é, pois, a ilusão de verdade e o ocultar da verdade”, Id., *op. cit.*, p. 677.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 59.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 126.

A primeira parte, com o título “Do Enigma da Visão Unívoca”, trata então de interrogar sobre o “ser da verdade”, sendo regida pelo princípio de que o ser vai demasiado depressa à verdade, ocultando-a ao mesmo tempo que a revela. Esta pressa, esta precipitação é característica da primeira fase da filosofia, começar a filosofar implica, portanto, esta primeira precipitação, consequência da verdade ser inerente ao próprio ser.

A segunda parte interroga pelo “ser sem verdade”, daí o título “Da Cisão do Ser da Verdade”, onde os princípios reitores são dois (um surge no capítulo “Cisão autêntica” o outro no capítulo “Patente e Secreto na Cisão”). Primeiro: “o mesmo que une (instantaneamente) cinde (infinitamente), o mesmo que cinde (infinitamente) une absolutamente”. Segundo: “Tudo quanto é, é verdade ou símbolo, tudo quanto é, é verdade e símbolo”<sup>1</sup>.

O segundo princípio, o primeiro desta segunda parte, corresponde à descoberta do novo nome do espírito – “insubstancial substante”. Princípio esse que, pelo menos na obra publicada, parece ter um lugar mais central, ou pelo menos ser o que é visto como melhor referindo o “insubstancial substante”, como parece indicar o último parágrafo da *Teoria*<sup>2</sup>, o facto de que mesmo na introdução esse princípio é desde logo indicado como o sem o qual “não há saber do espírito”<sup>3</sup> e também de ser apresentado como “princípio de todo o saber”<sup>4</sup>.

O quarto e último princípio que rege a *Teoria* corresponde à terceira parte do livro, que interroga pelo “ser para a verdade”, intitulada precisamente “Da Verdade na Cisão”, corresponde à última “noção decisiva”, tratada no último capítulo, “Da Liberdade Divina”:

“Nada há de 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.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T2*, p. 848 e 849, respectivamente. Na versão final: “tudo quanto é, é verdade ou símbolo, é, cumulativamente, verdade e símbolo”, Id., *TSV*, p. 106.

<sup>2</sup> “Pois só esta mais intrínseca forma de interrogar nos permitiu alcançar o sentido da cisão na sua autenticidade absoluta, só por ela foi dado assumir a responsabilidade do saber subtil do insubstancial substante, doutrina imperitura do espírito e da verdade no trânsito e recurso da necessidade substancial para a essencial liberdade, sabedoria iniciática, como cabe pela última vez lembrar, do que instantaneamente une para infinitamente cindir, do que infinitamente cinda para absolutamente unir.”, Id., *op. cit.*, pp. 168-169. Parece que é aqui dito que é o princípio da cumulatividade de unir e cindir, cindir e unir, que é a “doutrina imperitura do espírito e da verdade”. Saber do “insubstancial substante” seria então o saber dessa doutrina. Deste modo parecendo indicar que de algum modo ela “tem algo mais” que as outras no que toca a dizer o “insubstancial substante”.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 76.

<sup>5</sup> Id., *T2*, p. 849.

Enquanto os outros três princípios são enunciados no texto final mais ou menos como são nos esboços que aqui citámos, este último não aparece exactamente assim, embora esteja presente ao longo do capítulo isso mesmo que acima é expresso, como por exemplo quando nos é dito que a verdade não consiste numa forma ou expressão de uma vez por todas<sup>1</sup>.

Estes princípios são enunciados, na obra publicada, como princípios de relação entre ser e verdade<sup>2</sup>. Eles são os princípios que regem, ou que regulam, a relação de ser e verdade. Tendo em conta que o “insubstancial substante” é “o segredo das mais intrínsecas relações do ser e da verdade”<sup>3</sup>, então estes princípios dão a ver o próprio espírito enquanto “insubstancial substante”, como aquele que é expresso em todos esses princípios, como o que “une e cinde, cinde e une”.

Neste sentido, o primeiro princípio, a saber, de que a verdade, dando-se no ser, oculta-se na mesma doação, equivale a dizer que a união (doação da verdade no ser) é simultânea “cisão” (a ocultação da mesma verdade na sua doação). O princípio que diz que tudo o que é, cumulativamente, verdade ou símbolo e verdade e símbolo, não estaria senão a enunciar, de uma outra forma, esse mesmo princípio. Tudo o que é é verdade ou símbolo, na medida em que ou é o ser idêntico à verdade (união) ou é o ser que é símbolo da verdade que no ser se oculta e para ela remete (“cisão”), mas ao mesmo tempo é também verdade e símbolo. Isto porque união e cisão são um e o mesmo para si, o que une e cinde, cinde e une, é o mesmo, o “insubstancial substante”. Não há uma sem a outra, ainda que em nós apareçam alternadas, uma aparentemente excluindo a outra<sup>4</sup>. A coincidência deste princípio com o de que o mesmo que une cinde, o que cinde une, é mais clara, visto ser expressamente dito como um novo aspecto sob o qual surge “o sublime princípio de todo o saber”<sup>5</sup>, princípio esse anteriormente dito como a cumulatividade de unir e cindir<sup>6</sup>. O mesmo se passa com o último princípio. No seguimento da enunciação do princípio da cumulatividade de união e “cisão”, “cisão” e união, Marinho escreve:

---

<sup>1</sup> Cf. José Marinho, *TSV*, p. 168.

<sup>2</sup> Pelo menos em relação ao terceiro princípio de que tudo quanto é é verdade ou símbolo e verdade e símbolo. Leia-se: “(...) dado é então de mil modos ou por múltiplas formas descobrir novo princípio da relação do ser e da verdade (...)”, *Id.*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>3</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> “Pois é absolutamente necessário que um e o mesmo sejam para si o que em nós é como o que une e cinde, ou cinde e une.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>5</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>6</sup> Cf., *Id.*, *op. cit.*, p. 76.

“(…) que é o princípio da liberdade que chamamos divina, princípio segundo o qual nada há de irrevogável no que foi enquanto foi para a crença ou para algum sentir, conceber ou julgar do homem enquanto homem.”<sup>1</sup>

Ainda que a formulação não seja exactamente a mesma, é clara a associação deste princípio com a “liberdade divina”. O que é reforçado no capítulo final da *Teoria* quando nos diz:

“A liberdade é o próprio espírito, por nós com renovado intento e nome designado insubstantial substantivo quando este se conhece e reconhece na plenitude cumulativa da cisão e da visão unívoca.”<sup>2</sup>

Vejamos agora, o quanto for possível, o que se entende por ser e verdade. Afinal a *Teoria é do Ser e da Verdade*.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T2*, p. 848.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 161.

## Capítulo II: ... do Ser e da Verdade

### 1. Ser e Verdade

A *Teoria* dá-nos uma visão, num limite, do ser e da verdade. Ela aborda a relação “acessível, mas tão ilimitadamente funda”<sup>1</sup>, referida a todo o momento quando se diz ou pensa sobre o que é ou não é verdade – “ser e não ser verdade”<sup>2</sup>. Ser e verdade são unidos e cindidos. Na “visão unívoca” unidos, na “cisão” cindidos. Existir ou ter alguma certeza, requer sempre assumir o ser como tendo ou não sentido, na mínima certeza há já uma ideia do que é ou não a verdade mesmo que não se utilize sequer o termo<sup>3</sup>. O homem dá sempre resposta, explícita ou implicitamente, às interrogações pelo ser e pela verdade<sup>4</sup>, que no fundo são uma, visto eles serem um<sup>5</sup>, como veremos. É impossível não se decidir sobre o que são ser e verdade<sup>6</sup>. Não só temos em nós prisioneiros o ser e a verdade como somos nós próprios prisioneiros deles<sup>7</sup>. Não só decidimos sobre o seu sentido como somos chamados, inevitavelmente, a fazê-lo visto ele ser-nos dado no simples ser. Temos sempre em nós alguma compreensão já dada do sentido do ser e da verdade.

Ser e verdade equivalem, ainda que imperfeitamente, aos pares: existir e saber<sup>8</sup> ou realidade (ou existência) e pensamento (ou consciência)<sup>9</sup>. Ser é associado ao corpo<sup>10</sup> e ao

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 69.

<sup>2</sup> Id., *Ibid.*.

<sup>3</sup> “A tal se responde que existir, por qualquer forma, sempre significa assumir o ser como verdadeiro, significa, concomitantemente, e a todo o momento, ser forçado a invocar a verdade, a invocá-la, dizemos até mesmo tácitamente, sem a palavra que a nomeia.”, Id., *op.cit.*, p. 32.

<sup>4</sup> “Que é o ser? Que é a verdade? Tais interrogações, ou claramente expressas, ou sempre pressupostas, não só em todo o pensamento, mas em todas as concepções do espírito ou sequer formas da consciência e momentos cruciais da incerta vida. O homem é ser de enigma e enigmáticos nele advêm ser e verdade para si.”, Id., *op. cit.*, p. 27.

<sup>5</sup> “E são duas interrogações diferentes, e uma só, única, mais subtil.”, Id., *op. cit.*, p. 28.

<sup>6</sup> Num texto ainda de juventude Marinho expressa esta ideia mas em relação à verdade e ao bem dizendo que “Não é difícil ver que a existência do homem supõe a todo o momento ter-se decidido e estar-se decidindo sobre eles”, Id., *EA*, p. 226.

<sup>7</sup> “Pelo amor e pela fê, enfim, ou pela crença e pela descrença em que a fé se assume ou se ultrapassa, adiante o homem a consciência da sua própria condição, quer quando se lhe revela que tem o ser em si prisioneiro, quer quando de seguida descobre, atônito e maravilhado, que é ele mesmo prisioneiro do ser. Tal ainda, e mais profundamente, a condição do espírito no ser do homem e em todo o ser nele e para ele, quando descobre no mais fundo e alto deslumbramento que tem em si prisioneira a verdade, mas é ele mesmo prisioneiro da verdade.”, Id., *TSV*, pp. 125-126.

<sup>8</sup> “O oculto e patente liame do ser e da verdade, ou do mero existir e do saber (...)”, Id., *op. cit.*, p. 119-120.

<sup>9</sup> “E assim, dado na cisão o ser para a verdade, ou qualquer de realidade e existência para o pensamento ou para a mínima consciência (...)”, Id., *op. cit.*, p. 127.

<sup>10</sup> “O ser é plenitude de aparência e o ser é assim corpo.”, Id., *T3*, p. 688. Ainda: “O ser para nós é como obsessivo corpo e geração (...)”, Id., *op. cit.*, p. 895. E também: “Em geral os filósofos têm insistido no ser como princípio. Assim, ficam eles no que é corpóreo, no que é, por mais que digam, como corpo e como corpóreo.”, Id., *T2*, p. 691.

sentir e distingue-se do pensar<sup>1</sup>. Ser é também visto como o que está do lado das “intenções fundas” (o que se liga ao sentir) e se opõe ao pensar e ao saber<sup>2</sup>.

Esta concepção do ser como corpo é equívoca, o que se tornará claro adiante. O mesmo se passa com a verdade. Ela não é exactamente o mesmo que o saber e o pensar. Pelo menos não sem algumas ressalvas. Em relação ao saber, diz Marinho:

“Poder-se-ia neste ponto perguntar por que motivo não dizemos, em vez de verdade, saber ou conhecimento. Com um pouco de atenção se verá, porém, que tal não seria adequado. Pois o nosso problema não é só o de saber como surge a consciência, o saber e o conhecimento do que é ou existe em nós, mas como surge para nós, com a consciência, o saber e o conhecimento, ou existe e surge, tudo quanto em nós ou fora de nós tal para nós é, está sendo ou existe.”<sup>3</sup>

Ou seja, o problema do saber versa apenas sobre como é que surge o conhecimento em nós, como se dá isto de conhecer, de saber, de ter consciência. O problema da verdade, por outro lado, versa sobre como é que surge juntamente com esse saber, consciência e conhecimento, tudo aquilo que é conhecido seja em nós seja fora de nós. Verdade abarca, portanto, tanto o saber como o que é sabido.

Em relação à equivalência entre verdade e pensamento, temos a advertência logo na introdução da *Teoria* de que “desde a sensação à ideia todo o pensamento por mais modesto liberta”<sup>4</sup>. Isto engloba no pensamento também a sensação que, vimos acima, está associada ao ser. Isto torna-se claro se tivermos em conta que Marinho diz que a “autêntica verdade” ou “puro pensar” são vistos, por nós homens, como pensamento, indicando assim que o pensamento, tal como o conhecemos, é apenas aquilo ao qual chamamos verdade, mas imperfeitamente<sup>5</sup>. Neste sentido vai a descrição da “visão unívoca” como sendo algo anterior ao pensamento<sup>6</sup> mas ainda assim como um pensar antes do pensar – “ao olhar-se o que pensara na anulação de todo o pensamento”<sup>7</sup>. Quando é dito que a “visão unívoca” está antes do pensamento ou para lá dele, refere-se o pensamento como

---

<sup>1</sup> “Este é mais um sinal de quanto é difícil à maioria dos homens, e até cultos, sondar a distância do ser e sentir ao pensar.”, José Marinho, *FPUF*, p. 117.

<sup>2</sup> “Dá às suas intenções fundas a forma de pensamento e já por isso se supõe sábio! Não vê, não apercebe, não sonda o abismo que medeia entre ser e saber”, Id., “Situação do Homem”, in: *op. cit.*, p. 138.

<sup>3</sup> Id., *T2*, p. 261.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 13.

<sup>5</sup> “Na Teoria, a que esta memória reporta, tive o cuidado de indicar que a homem algum, mais que isso: a pensamento de homem é dado assumir o Nada. Só ao puro pensar, só à autêntica verdade que como pensamento humanamente dizemos, tal é dado. Em palavra religiosa só a Deus tal é dado.”, Id., *Ap. III*, p. 189.

<sup>6</sup> “A visão unívoca se situa antes de todo o pensamento enquanto tal.”, Id., *T2*, p. 881.

<sup>7</sup> Id., *TSV*, p. 23.

“mero discurso”<sup>1</sup>. Ao pensamento confundido “com os precários conceitos ou mortas palavras do humano pensar”<sup>2</sup>. Pensamento e verdade equivalem-se apenas se tomarmos o pensamento nesta acepção mais abrangente. Isto vai de encontro ao que é dito na seguinte passagem:

“ (...) assim também a teoria, porque é do ser, ou ser da verdade, porque é da verdade como verdade do ser, mas para aquela verdade como o que se não apreende como ser ou tentamos compreender como o ser claro e diáfano da mesma luz, o sempre em nós e nunca para nós, o sempre visionado e nunca pensado, ou pensado apenas na relação do ser e do Nada (...)”<sup>3</sup>

A *Teoria* é do ser ou “ser da verdade”. O que indica que ser não é simplesmente ser, mas sim “ser da verdade”<sup>4</sup>. E é da verdade quer como “verdade do ser”, quer como o que não é ser, ou então “o ser claro e diáfano da mesma luz”. Temos, portanto, três instâncias: “ser da verdade”, “verdade do ser” e uma “outra verdade” que não é ser: “Do saber antigo segundo o qual só quem começou a resolver enigmas pode pròpriamente pôr o enigma do ser da verdade e da verdade do ser e de outra verdade (...)”<sup>5</sup>. A verdade, como aquilo que não se pode reduzir ao saber ou ao pensar tal como ele é para nós, corresponde a esta “outra verdade”, que, por sua vez, refere o “insubstancial substantivo”. Esta verdade que não é ser, mas sim a própria luz, não o que é iluminado mas a luz que ilumina, seria o “puro pensar” que é a “autêntica verdade” e engloba tanto aquilo que é, para nós humanos, a claridade do pensamento como a obscuridade do ser e sentir, ou seja, o que não é, para nós, pensamento<sup>6</sup>.

O “ser assume-se sempre e em todas as suas formas como verdadeiro, como o que intencional e meditadamente chamamos ser da verdade”<sup>7</sup>. Ser é ser verdade. Dizer ser é

---

<sup>1</sup> “Mas isso constitui dificuldade na medida em que o simples não enganoso se encontra para alguém de toda a complexidade do pensamento ou para além do pensar enquanto mero discurso.”, José Marinho, *T2*, p. 875.

<sup>2</sup> Id., *T3*, p. 346.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 133.

<sup>4</sup> “ (...) a decifração do ser, ou do ser da verdade (...)”, Id., *op. cit.*, p. 28. E ainda: “Então, porém, o que é, o que referimos como ser da verdade (...)”, Id., *op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 42.

<sup>6</sup> “Quando, porém, digo «eu penso» cabe ver tudo quanto aí se diz de claro e obscuro. Pois é inevitável aceitar que eu penso claramente no seio de uma noite que é a minha alma de uma noite que é o Ser. (...) Um ser que mais completamente pensasse, ou acaso existe e me possa pensar como eu não me penso, alcançaria com a sua luz o que é para mim obscuro e tenebroso.”, Id., *T2*, p. 427.

<sup>7</sup> Id., *TSV*, p. 69.

implicitamente dizer que é verdade que é. “Ser da verdade” denota que no ser está implícita a verdade, que “não há ser sem verdade ou que a verdade é implícita ao ser”<sup>1</sup>. É dito que o ser só é pela verdade – “não há ser sem verdade”<sup>2</sup>. Dizer que ser é “ser da verdade” é dizer que no ser é dada a verdade, que o que se nos apresenta como sendo tem, de algum modo, um sentido inerente.

“Se a verdade é implícita ao ser, o ser a manifesta. Se a verdade não é implícita ao ser, o ser é sem sentido. Se o ser fosse sem sentido, o ser não seria. Pois sentido e verdade são um e o mesmo.”<sup>3</sup>

Ainda assim, “ser da verdade” denota algo “não conhecente”<sup>4</sup>. Isto é, o “ser da verdade” não é verdade para si – “A verdade então não é para o mesmo ser da verdade”<sup>5</sup>. Tendo a verdade em si implícita, não é verdade para si, não reconhece essa mesma verdade. “Ser da verdade” é a “verdade substancial”, refere a verdade dada no ser e vista a partir dele<sup>6</sup>. Mas mesmo esta visão do ser como substância, e desta como corpo ou matéria, é um equívoco – “(...) se nos revela como substância e forma substancial, com o equívoco por esta expressão suscitado, como matéria, corpo e vida”<sup>7</sup>. É neste sentido, de repensar a substância, e, como veremos à frente, “depurá-la”, que surge a noção de “in-substancial substante”. O próprio ser e substância, vistos comumente, mas equivocadamente, como corpo, serão concebidos de um novo modo, “em espírito e verdade”<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *Ap. III*, p. 95.

<sup>2</sup> *Id.*, *T2*, p. 318

<sup>3</sup> *Id.*, *Ap. III*, p. 157. Leia-se ainda: “Esta noção [ser da verdade], da qual não só o meu pensamento depende, mas bem mais que ele, pode exprimir-se dizendo que não há ser sem verdade ou que a verdade é implícita ao Ser./Se, porém, por verdade se entender que ela é o sentido de todo o ser, de todo o real manifestado ou imanifestado, ou a possibilidade de o ser alcançar sentido e as formas de ser assumirem significação no pensamento ou para ele, a contestação sempre possível, sempre e infinitamente livre, terá de ser reflectida e sumamente cautelosa.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>4</sup> *Id.*, *T2*, p. 238.

<sup>5</sup> *Id.*, *TSV*, p. 23.

<sup>6</sup> “E a verdade assumida no pensar e é ainda e sempre o ser da verdade, como verdade substancial que não é outra que o ser como a luz de si e a plenitude do ser na luz, verdade substancial.”, *Id.*, *T3*, p. 96. “Se assim tudo deixamos dependente da visão unívoca e do ser da visão unívoca, pois sem tais noções substanciais...”, *Id.*, *TSV*, p. 138 (isto tendo em conta que “ser da visão unívoca” é o mesmo que “ser da verdade”, Cf. *Id.*, *T2*, p. 830). O mesmo é dito quando o “ser da verdade” é associado à primeira pessoa da trindade, o Pai, o “corpo substancial da verdade”, *Id.*, *op. cit.*, p. 383. Leia-se ainda: “(...) o sentido primeiro da verdade aparece como sentido do ser pleno e absoluto, porque o sentido primeiro da verdade não é outro que substancial, a cisão foi e é (...).”, *Id.*, *T3*, p. 254. Voltaremos a esta última passagem mais tarde.

<sup>7</sup> *Id.*, *TSV*, pp. 117-118.

<sup>8</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 134.

Se, por um lado, temos o “ser da verdade” como o que tem em si a verdade implícita sem que ela seja para si, por outro temos a “verdade do ser” que refere essa mesma verdade, que no ser é implícita, mas no pensamento, sabida, compreendida.

“O logos é ao mesmo tempo o ser da verdade, o que podemos chamar mundo real ou ideal, natural ou transnatural, revelado ou oculto, e é também a verdade do ser que está no pensamento e na ideia.”<sup>1</sup>

O “ser da verdade” é o mundo, seja ele visto de que modo for. Isto vai de encontro à advertência de que o “ser da verdade” pode ser visto como Deus, Natureza ou homem<sup>2</sup>, o que é especialmente revelador tendo em conta que a “cisão” dá-se nesses três planos: divino, cósmico e humano. No pensamento, a verdade que no “ser da verdade” é implícita, torna-se explícita<sup>3</sup>. “Ser da verdade”, neste sentido, é aquilo que comumente associaríamos ao “objecto”, é o que se apresenta a algo ou alguma outra instância tendo em si implícita a verdade, e a “verdade do ser” é o que reside no pensamento, diríamos, é o que cai do lado do “sujeito”. Como nota Marinho, objecto é o que “foi lançado se lançou ou se lança ao encontro de”<sup>4</sup>, as coisas no mundo (e o próprio mundo) lançam-se ao encontro de quem ou do que os é capaz de “sentir e perceber”, “conceber e compreender”<sup>5</sup> mas: “Como nos sugere a admirável palavra latina, eles lançam-se para ele carregados de uma significação latente que procura ser interpretada e decifrada”<sup>6</sup>. A “verdade do ser” é o que é alvo precisamente desse “acto gnósico”<sup>7</sup>, dessa compreensão<sup>8</sup>.

A “visão unívoca” é a visão do “ser da verdade” como o “pleno ser de tudo”, o ser “de todo o ser que não é”, aquele no qual tudo se anula, o absoluto, uno, eterno, o único

---

<sup>1</sup> José Marinho, *FPUF*, p. 93. Sobre este logos que é as duas ao mesmo tempo falaremos adiante, como veremos será a “outra verdade”.

<sup>2</sup> “Mas pois que o ser da verdade é sempre para nós, Deus se chame, Natureza ou o próprio homem, na cisão, instantânea e como o que não presente a nós, sendo presente de algum modo.”, Id., *T3*, p. 244.

<sup>3</sup> “Ora evidente se nos afigura que a conexão se estabelece de dois modos: do ser para o pensamento, a conexão se estabelece encontrando que o último ser transita para o pensamento, ou noutras palavras que o pensamento não é pura forma, mas é algo ele mesmo, e algo sem o qual o ser da vida não será, ou não seria qual é; do pensamento para o ser a conexão estabelece-se mostrando que o ser, qualquer ser, contém sentido, é significativo, embora só pelo pensamento, de que carece, tal sentido e a pluralidade das respectivas significações apreçam plenamente. E podemos ainda acrescentar que o que é num implícito, é noutro explícito.”, Id., *op. cit.*, pp. 348-349.

<sup>4</sup> Id., *LN*, p. 397.

<sup>5</sup> Id., *Ibid.*

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, pp. 397-398.

<sup>7</sup> Id., *T3*, p. 472.

<sup>8</sup> “Tal é a inevitável forma de conceber e exprimir uma teoria que vai da visão unívoca do ser da verdade à compreensão da verdade do ser.”, Id., *T2*, p. 326.

necessário. O fundamento último que permite tudo o resto ser o que é, o que permanece para lá do devir e o sustenta.

“Pois o que é, [o ser da verdade], enquanto é 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.”<sup>1</sup>

Tanto um como o outro, “ser da verdade” e “verdade do ser”, não são senão formas da relação entre ser e verdade se dar. Sendo a primeira a verdade dada no ser (“ser da verdade”)<sup>2</sup>. Ou seja, a verdade pode estar ou implícita no ser ou explícita no pensamento do homem. Esta é a distinção entre sentido e significado:

“Distinguimos sentido e significado. Tudo quanto é tem sentido: o sentido é implícito no ser, é ontológico não noológico. O significado é o sentido enquanto susceptível de noologia ou gnosiologia, de compreensão e explicação conceptual.”<sup>3</sup>

Podemos desde já notar a crítica ao “ser enquanto ser”. O “ser enquanto ser” ou o ser sem verdade, “não é ou não é para si”<sup>4</sup>, chega mesmo a ser dito que é “ilusório”<sup>5</sup>. Aliás, desde a introdução é advertido que a “ontologia do ser enquanto ser, quer a ontologia de Deus, quer ontologia do homem, vão a nenhures, à irremediável cisão”<sup>6</sup>. Tomando apenas o “ser enquanto ser”, caindo na “ilusão entitativa”<sup>7</sup>, inevitavelmente somos levados à “cisão” sem dela conseguir sair, sem a poder “remediar”, no fundo, sem ver a mais profunda unidade que ela revela. Na ontologia do “ser enquanto ser” estamos perante um ser que

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 23.

<sup>2</sup> “Sob duas formas se revela ao homem relação do ser e da verdade: como ser da verdade e como verdade do ser. Aquela forma é necessariamente a primeira e para grande maioria dos homens não existe outra.”, *Id.*, *T2*, p. 687.

<sup>3</sup> *Id.*, *SVM*, p. 175.

<sup>4</sup> “E se a verdade aparece como aquilo sem que o ser não é ou não é para si (...)”, *Id.*, *TSV*, p. 72.

<sup>5</sup> “Perante o sentido mais fundo da cisão, como cisão do ver e da mesma visão, nós tínhamos de cuidadosamente advertir e deixar para outros advertido que a mera cisão do ser enquanto ser é ilusória, tanto quanto o ser enquanto ser”, *Id.*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>6</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>7</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 142.

em si não tem, não é verdade, e está em relação com o homem como sujeito de conhecimento e da verdade<sup>1</sup>. O que leva à tentativa de reconstrução do ser sem verdade ou “titanismo”<sup>2</sup>. Situação em que o ser está aí sem qualquer sentido intrínseco, sendo maleável, moldável consoante a disposição da vontade humana que por sua vez seria o garante de toda e qualquer verdade, todo e qualquer sentido.

Dito isto, vejamos como é dado ver a união de ser e verdade na “visão unívoca”, e depois a sua “cisão”. Mantendo em mente que não há uma sem a outra, por isso este “depois” pode ser enganador.

## 2. A “visão unívoca”

Aquilo que Marinho quer dizer com a noção de “visão unívoca” não é senão “o que une”<sup>3</sup>, mais, ela é o que é referido no “infinito do amor” ou no “instante da desatendida sensação”<sup>4</sup>. É também o que está na fé ou crença ou qualquer “forma de intuir e perceber, de conceber e agir fecundo, frutuoso e contente, em todos os humanos”<sup>5</sup>. A “visão unívoca” está em qualquer forma de intuição, desde a sensível à intelectual<sup>6</sup>, até no próprio conceber e agir. Refere, portanto, um fenómeno (se é que este termo é preciso) que pode estar presente em várias formas de saber ou agir. O que nela está em causa não é nada de extraordinário, mas sim comum a todos os homens. Existem, contudo, graus desta visão<sup>7</sup>. O mais “deslumbrante” é aquele que se torna distante<sup>8</sup>, isto é, que passa. Ainda que haja um “permanente ver”<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> “A obsessiva ontologia do ser enquanto ser, com a conseqüente gnosiologia referida ao homem como sujeito do conhecimento e da verdade, desvirtuam o próprio sentido de pensar. Assim, nós fomos levados a interrogar-nos sobre aquilo mesmo que se supõe sabido de uma vez por todas, como e um tal saber tivesse autêntico sentido.”, José Marinho, *TSV*, p. 153.

<sup>2</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>3</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*. Aliás, Marinho até nos diz que “devemos louvar-nos de que, em nosso falar latim, seja possível ligar sentido, sentir e sensível.”, *Id.*, *T2*, p. 538.

<sup>5</sup> *Id.*, *TSV*, p. 24.

<sup>6</sup> “Digo que todo o apreender do homem, como intuição sensível ou de outra ordem, emocional ou inteligível, aparece como cisão. Toda a intuição, surge e imediatamente finda.”, *Id.*, *T2*, p. 598. Voltaremos à ideia que nesta passagem é expressa adiante.

<sup>7</sup> “E como surge para nós o ser da verdade que é para nós? Ele surge numa visão que vai, como diremos, de um máximo a um mínimo”, *Id.*, *op. cit.*, p. 261. Isto é também indicado quando nos diz que será o filósofo que irá assumir a “plena consciência do enigma” na medida em que é a ele que é dado assumir a “plenitude da visão unívoca”, *Id.*, *T3*, p. 89.

<sup>8</sup> “E, entretanto, só lhe é distante na primeira forma deslumbrante. Pois noutras ou análogas formas lhe é ela presente de modo incessante e em diversas e incessantes formas, graus e modos.”, *Id.*, *T2*, p. 263.

<sup>9</sup> *Id.*, *TSV*, p. 22.

Ela é “visão unívoca do ser da verdade”<sup>1</sup>, intuição do absoluto, como já vimos, também dita como sendo a visão em que o filósofo participa da “visão divina”<sup>2</sup>, é a “visão segundo o ser da verdade”<sup>3</sup>. Nela o que é sabido e o sujeito do saber são um e o mesmo. Não se trata de conhecimento (este implica distância) mas sim de um saber que é identidade plena<sup>4</sup>. Nela o “ser da verdade”, aquilo que é visto e sabido é idêntico a esse ver, a esse saber – “pois um e o mesmo são nela ser da verdade e verdade do ser”<sup>5</sup>. É caracterizada como “visão meridiana” e não auroral, o que realça a indistinção que nela está em causa<sup>6</sup>. Nela pode aquele que vê “dizer sim ou não, pois é o mesmo”<sup>7</sup>.

Mas isto levanta problemas. O que é visto é o “ser da verdade”, o absoluto, o sem relação, “sem falha nem fissura”, em suma, a unidade plena que subjaz a todo o múltiplo – onde ele se anula e aduna – e é o que verdadeiramente é. Mas se assim é, ele não é para si, só pode ser sem se saber<sup>8</sup>. Então, como podemos ter dela um saber, uma visão? – “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?”<sup>9</sup>. Como é que o mesmo é ser sem se saber e saber-se tal? É esta a “surpresa”<sup>10</sup> que surge àquele que reflecte sobre a “visão unívoca” e está, portanto, já fora dessa identidade, “é já, no ser, outro que ser”<sup>11</sup>, vê-se como separado da “mais funda contemplação”<sup>12</sup>.

Como é que a verdade se sabe, então, como sendo verdade? É a interrogação pela verdade a interrogação chave da *Teoria*<sup>13</sup>. É este, como veremos, o último grau do enigma, o enigma da verdade ser para si. É o enigma de haver uma compreensão da verdade,

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 29.

<sup>2</sup> “Por esta visão participa o filósofo da visão divina porque seu ser [é] do ser divino”, Id., *T2*, p. 251.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 25.

<sup>4</sup> “E não é então seu ver conhecimento, pois este supõe diferença entre ser e verdade, ou como incompleta e imperfeitamente se diz, entre ser e saber: conhecimento implica e significa distância e incoincidência real ou sempre virtual. O que vê o ser como o que o é, o a quem foi dado ver sem distância, o que sabe do mais puro saber, vê e sabe a verdade toda na verdade: nem há, para ele, distância alguma de ser para ser, de alguma verdade para a verdade e saber a verdade, nem tal tem nele e para ele sentido algum.”, Id., *op. cit.*, p. 19.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 89.

<sup>6</sup> Cf. Id., *op. cit.*, pp. 21-22. Interrogamo-nos se esta caracterização visa um afastamento de Leonardo Coimbra, tendo em conta que a Alegria, primeiro momento da sua obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, é vista como auroral: “Eis a primeira Alegria: a Alegria da Aurora”, Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, “Obras Completas”, vol. III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 45.

<sup>7</sup> José Marinho, *TSV*, p. 20.

<sup>8</sup> Cf., Id., *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>9</sup> Id., *op. cit.*, p. 23.

<sup>10</sup> Id., *op. cit.*, p. 22.

<sup>11</sup> Id., *Ibid.*

<sup>12</sup> Id., *op. cit.*, p. 23.

<sup>13</sup> Cf., Id., *op. cit.*, pp. 168-169.

de haver verdade no pensamento. Estamos perante “o único ser na verdade, a única verdade no ser”<sup>1</sup>, e isso é sabido. Saber esse que é enigmático: “O ser da verdade é dado numa intuição: na fé, no amor ou na mais simples intuição sensível; mas o ser da verdade não é para si e então torna-se enigma”<sup>2</sup>.

Na “visão unívoca” a razão está fundida na intuição<sup>3</sup>. Sabe-se a unidade de ser e verdade na medida em que se é essa mesma unidade, trata-se de um “ver sem distância”<sup>4</sup>. Sendo plenamente sabe-se toda a verdade.

“Aquele a quem foi dado ser plenamente como o em que se nega todo o 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.”<sup>5</sup>

Mas este saber é instantâneo. Dá-se e logo se some. Essa unidade plena do que se sabe e do saber, de “ser da verdade” e “verdade do ser”, logo recai na “cisão”. Não é que a verdade não seja dada em toda a sua plenitude no ser e se saiba tal, mas isso é apenas no instante de plena identidade entre “ser da verdade” e “verdade do ser”:

“E uma agora dizemos plenamente a verdade de Deus, a que para nós tão-sòmente é como o indiviso ser da verdade e verdade do ser na intuição instantânea./Aqui, porém, como o que para nós é instantâneo, algo de imenso ocorre e logo se vela: o instante indiviso queda dividido.”<sup>6</sup>

Essa identidade é apenas no instante e imediatamente passa<sup>7</sup>, alienando-se “como verdade de si em Deus ou certeza da verdade no homem”<sup>8</sup>, ou até na Natureza, tendo em conta o que vimos. O que está em causa é uma igualmente “instantânea” conceptualização da visão de plena identidade. O que remete precisamente para o facto de que na “visão

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 20.

<sup>2</sup> Id., *T2*, p. 39.

<sup>3</sup> “Nesta [visão unívoca do ser da verdade], era o saber todo intuição, e a inteligência, que o ignorava, pura univocidade do amor que foi dado e da fé qual ao homem dada. E do outro saber, e do outro do saber, a inteligência então não sabia nem em si discernia: nem ainda a razão surgira, ou apenas surgira para o já sábio mas infundamentado conceber, para o julgar suspenso ou demasiado decisivo.”, Id., *TSV*, pp. 29-30. Veja-se ainda: “(...) essa maravilhosa intuição primeira onde a razão está fundida e tacitamente informada (...).”, Id., *T2*, p. 425.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 19.

<sup>5</sup> Id., *Ibid.*

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 95.

<sup>7</sup> “A verdade do excelso e pleno ser que então se descerra à nossa íntima visão, a visão que atingimos sem órgão discernível de ver, essa, única verdade, único ser verdadeiro, é demasiado depressa atingida. Recaimos logo após no mundo da finitude, do juízo e da morte.”, Id., *ASQMI*, p. 32.

<sup>8</sup> Id., *T2*, p. 680.

unívoca é logo, para nós, a cisão”<sup>1</sup>, não pretendesse o termo “cisão” referir também, entre outras coisas, “o mais súbito, instante do próprio instantâneo”<sup>2</sup>. Intui-se o absoluto mas logo se diz que ele está aqui ou ali, a verdade aparece no ser e é logo vista como sendo este ou aquele ser que é para quem o vê, ou o próprio ser ou a relação dos dois<sup>3</sup>. A sua face aparece por um instante “à flor da alma ou das coisas”<sup>4</sup> e logo se some.

A unidade é apreendida e logo concebida de um certo modo, é logo agarrada, possuída de algum modo, daí que, como no último capítulo veremos, toda a viagem descrita na *Teoria* culmina justamente nesse desassociar aquilo que é dado na “visão unívoca” da ideia de posse. Unívoco refere precisamente isso, uma primeira e ingénua concepção do uno, possível na medida em que estamos já na “cisão” quer se saiba quer não<sup>5</sup>. Unívoco é o que “do uno pende” sendo fiel ao seu sentido<sup>6</sup>, mas não o próprio uno.

Na “visão unívoca” o saber é também um ignorar:

“Pois, no que é ou vê antes de todo o pensar, o absoluto é, e, o que ele é, se vê a si, e ao mesmo ver, indistinto no absoluto. E, com todo o saber do que é, há então a real e simbólica ignorância do que sabe e no mesmo saber.”<sup>7</sup>

Quando nela se está imerso não é possível dizer o que é visto, quando se pode dizer já dela nos encontramos distantes<sup>8</sup>. Quando a verdade é plenamente, o saber é um ignorar; quando já não é plenamente, e portanto já não se ignora (naquele sentido), aí sabe-se a verdade – “sou tal que, sabendo, ignoro, e ignorando, sei”<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T3*, p. 278.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 64.

<sup>3</sup> “Intuído o absoluto, logo o homem, logo todo o ser e os próprios seres divinos e angélicos se precipitam, dizendo: «Ei-lo aqui, ei-lo ali». (...) a verdade de súbito ilumina todo o ser, o qual então nada mais pode do que iludir-se absolutizando ou o ser que é para ele, ou o próprio ser ou a relação de ambos.”, Id., *T3*, p. 313.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 142.

<sup>5</sup> “Unívoco diz o uno e diz o uno como o que na imediatidade do ser da verdade se apreende e concebe do primeiro e ingénuo conceber. Então, porém, a imediatidade do ver e do apreender é já no oculto saber da cisão e na mediatidade da infinita distância ou é para esse saber velado ainda.”, Id., *T3*, p. 219.

<sup>6</sup> “E unívoco sem dúvida dissemos o que do uno pende entre toda a coincidência e toda a distância, unívoco agora dizendo do que é ainda fiel na razão da razão ao sentido do uno.”, Id., *TSV*, p. 140.

<sup>7</sup> Id., *op. cit.*, p. 158.

<sup>8</sup> “Que palavras poderão dizer a visão unívoca? Que sinais poderão sequer referi-la? No momento em que a fruiu, era o homem incapaz de exprimir. Agora, que lhe é dado referi-la, só o pode na distância.”, Id., *T2*, p. 263.

<sup>9</sup> Id., *op. cit.*, p. 192.

Nessa unidade que não é simples intuição, mas sim “intuição pura”<sup>1</sup>, não há qualquer distinção entre ser e verdade, entre intuição e razão, entre o que quer que seja, nem sequer essas palavras apareceram ainda, estamos antes de toda a palavra. A verdade dá-se e “consiste” nessa unidade. Mas, ao vê-la, ela é logo cindida e concebida como “ser da verdade”, como unidade excludente do seu outro. Como o ser que nega o não-ser<sup>2</sup>, numa alusão a Parménides que, como vimos antes, marcou desde cedo o pensamento do autor.

Daí que Marinho diga que “a visão unívoca, embora em sua forma primigénia, prejulgue de alcançar a verdade, nada mais alcança do que o ser da verdade”<sup>3</sup>. Ou seja, aquilo que é compreendido da visão da verdade, num primeiro momento, não é nada mais que o “ser da verdade”. A “verdade substancial”. A “visão unívoca” dá o substantivo do “insubstancial substantivo”, ela diz-nos que “o que é subsiste”<sup>4</sup>.

Nela está simultaneamente toda a verdade e todo o engano. Está toda a verdade porque é dado o sentido da unidade, todo o engano porque ainda não se vêem as condições pelas quais esse ver é possível, em suma, não se vê ainda aquele mesmo que vê, não se sabe o por que se sabe e quais os limites desse saber – “Então o que viu e sempre vê, via e vê sem a visão de si”<sup>5</sup>.

“Na visão unívoca, porém, estava com toda a verdade, todo o engano. Estava toda a verdade: pois o uno se impõe como o negado inegável e se supõe no negar, e ele se põe diversa mas cumulativamente no ser do que o nega no pensamento, como no mínimo saber e até de indubitáveis modos na mínima consciência do que o não vive ou já viveu. Estava todo o engano: porque não se sondavam ainda, com toda a requerida demora, os limites do que o sabe e do saber no que sabe.”<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> “E numa intuição a verdade se dá e consiste, mas como intuição pura para a qual e na qual todo o ser, sentir e pensar fossem. E a razão é então como o que se negasse em seu processo e só na ponta extrema consistisse. E no ser uno da verdade intuição e razão se anulam, ou logo, ou depois do vão caminho: como o que, mais sábio que o ser vão e insciente, soube ser para não ser.”, José Marinho, *TSV*, pp. 20-21. Leia-se ainda: “aquele a quem foi dada a contemplação do ser da verdade, a qual é propriamente, mais que contemplação, fonte de toda a relação consequente de contemplar e meditar”, Id., *T3*, p. 298.

<sup>2</sup> “De uma vez por todas: aquele que viu e sabe no ser da visão unívoca ao unívoca saber, nega o não-ser como não ser; e a razão existe nele como o dado para negar o não-ser, e para a si mesma negar, como ao que discorre e tem mudança, princípio, meio e fim.”, Id., *TSV*, p. 21. “Não ser” designa a impossibilidade de dizer de algo que seja, enquanto não-ser designa a oposição ao ser – “o não-ser supõe o ser que se opõe”, Id., *T3*, p. 231. O que Marinho diz é que o oposto do ser é negado, o que se opõe ao ser não é. Cf., a propósito da distinção entre “não-ser” e “não ser”, Renato Epifânio, *Exposição da teoria do ser e da verdade: uma viagem através da viagem de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, p. 152, nota 4.

<sup>3</sup> José Marinho, *T2*, p. 807.

<sup>4</sup> Id., *SVM*, p. 304.

<sup>5</sup> Id., *TSV*, pp. 54-55.

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 54. Temos aqui uma argumentação em relação à necessidade da unidade que vai desde o *Parménides* de Platão passando por Plotino e até Proclo. Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, translation,

O que na “visão unívoca” é ignorado é a “cisão” e o por que é possível a negação. O “não-ser”, o múltiplo, o tempo, o devir, são negados. É negado tudo o que não seja plena unidade, o tempo é visto como ilusório e “insubsistente”<sup>1</sup>. Mas não se sabe ainda a razão de negar<sup>2</sup>. A “cisão” é “transcendida mas ignorada”<sup>3</sup>. Na “visão unívoca” há já uma compreensão da unidade de ser e verdade, do absoluto, mas essa não é ainda a autêntica compreensão<sup>4</sup> – que é a “una e omnímota” –, precisamente porque ainda exclui a multiplicidade, todo o negativo, como não fazendo parte da verdade.

Em última instância, como vemos, a “visão unívoca” implica já “cisão”. Só se sabe da unidade de ser e verdade se, de algum modo, houver “cisão”. A “cisão”, por sua vez, é ignorada, não vendo que aquilo que se compreende como sendo a verdade dada na “visão unívoca” é também uma instância de “cisão”. Estamos perante aquilo que no primeiro capítulo vimos como sendo o “unitarismo” que vela a “identidade funda”. É o primeiro momento em que, afirmando a verdade no “ser da verdade”, ignoramos ainda o espírito<sup>5</sup>.

### 3. A “cisão”

Se a “visão unívoca” é do “ser da verdade”, a “cisão” será também “cisão do ser da verdade”. Tendo em conta que ele é visto como Deus, Natureza (Universo ou Cosmos) ou homem, Marinho trata da “cisão” nesses três modos: divino, cósmico e humano. As duas primeiras são trabalhadas na segunda parte da *Teoria* e a terceira mais amplamente elaborada na terceira. Juntamente com estas são referidas a “cisão autêntica” e a “cisão extrema”.

---

introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963, prop. 1, p. 3 e o respectivo comentário pp. 188-189.

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 20.

<sup>2</sup> “E o sentido da assumpção do Nada, e a consequente doutrina do insubstancial substante como liberdade, ocultava-se no mesmo seio do que supunha negá-la sem ter ainda assumido o sentido do que nega e da imensa profundidade e razão de negar.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>3</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>4</sup> “Emerge o sentido da compreensão como plenitude da visão unívoca quando não foi dado ainda apreender tudo quanto infinitamente cinde o ser de si e da sua verdade. Assim, embora seja tardio o sentido da compreensão autêntica, ele logo desponta pela visão unívoca ou suas derivadas formas, amor e sensação, indefinida crença, unitiva fê, negativa ou já enigmática descrença.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>5</sup> “E ao filósofo, que só agora o é propriamente, como o que se inicia para a imensa ou intérmina viagem, o espírito surge ou surgirá então, de entre as sombras do viver ou das penumbras da alma, como o que ele ignorara fundamente em seu afirmar a verdade no ser da verdade.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 25.

Há um caminho descendente desde a “cisão divina” à “cisão extrema”, passando pela cósmica<sup>1</sup>. A “cisão extrema” é onde confluem os vários modos da “cisão”<sup>2</sup>. Ela é “desde o mais alto e supremo ao mais baixo e ínfimo, desde o mais intrínseco e mais remoto ao mais extrínseco e mais próximo do ser da verdade da cisão”<sup>3</sup>. Ela é “cisão divina e demoníaca”, “cisão cósmica” e “cisão humana”<sup>4</sup>. A “cisão extrema” está, portanto, presente em todos os outros modos da “cisão” como o ponto culminante, como o extremo de cada um deles.

A “cisão autêntica” refere a interdependência da “visão unívoca” e da “cisão”, de que a “cisão” é entre o ser e a verdade, isto é, que o que se cinde não é apenas um ser pleno “sem falha nem fissura” mas sim que essa mesma concepção é já uma instância da “cisão”. A sua relação com a “cisão extrema” não é, para nós, clara. É-nos dito que a “cisão extrema” é o “sinal patente da cisão”<sup>5</sup>. O que talvez se possa compreender vendo a “cisão autêntica” como referindo o que autenticamente está em causa na “cisão”, enquanto a “cisão extrema” é a extremação da própria “cisão”, o patentear do que nela está em causa. Daí que só se consiga “alcançar o sentido da cisão extrema” se se souber da “cisão autêntica”<sup>6</sup>.

Ora, como vimos, a “visão unívoca” é já na “cisão”. Só há “visão unívoca” na medida em que simultânea e cumulativamente há “cisão”. Ser e verdade são vistos como um e o mesmo e ao mesmo tempo já não o são. Só é possível ver a unidade se de algum modo dela se estiver cindido. Essa plenitude “sem falha nem fissura” só é vista como tal porque dela se está cindido. Mas também só há “cisão” na medida em que há “visão unívoca”.

---

<sup>1</sup> “Tentáramos já, com êxito escasso, sugerir, noutros pontos indicar (*Teoria do Ser e da Verdade*, II Parte, cap. III, IV e V), as conotações acessíveis desde a mítica primordial, em seus graus de descensão, da cisão divina à cisão cósmica e à cisão extrema (...).”, José Marinho, *VCD*, p. 295. Esta ordem é reforçada numa passagem dos inéditos em que diz: “Ela [cisão] é no mais íntimo do ser da cisão, cisão divina, na zona intermédia cisão cósmica, na zona extrínseca, cisão humana”, *Id.*, *T2*, p. 336.

<sup>2</sup> “Longo, mais longo que humano pensar seria, e sempre incompleto, tentar referir simplesmente o confluir dos modos da cisão para a cisão extrema”, *Id.*, *TSV*, p. 83.

<sup>3</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>5</sup> *Id.*, *T3*, p. 209.

<sup>6</sup> “Difícil é, por certo, alcançar o sentido da cisão extrema, e por própria, longa e sempre actual experiência o dizemos. Tal supõe aquele amor e aquela fé que de nenhuma garantia visível se satisfazem, pois são já na ciência do que tudo une e tudo cinde mas para o decidir remoto.”, *Id.*, *TSV*, p. 81. Este decidir remoto não é senão o unir, o anular da cisão. “E este remoto decidir é então o fim do espírito e do pensamento tal como são em nossa finitude, e é, neles, o fim do ser tal como o somos ou é para nós, rasgar do último véu e anular da cisão e de todo o juízo que na cisão tem princípio, e que é, mais profundamente, o princípio do ser e da verdade na cisão.”, *Id.*, *Ibid.* Por isto dizemos que o que está em causa é precisamente que para saber o sentido da “cisão extrema” é preciso já saber da “cisão autêntica” e do que nela é dado.

“E esta é já a cisão autêntica, encoberta em todo o manifestado, oculta em todo o absoluto, como o que se diz cisão e união cumulativa, – pois não é já apenas a cisão que se depara como extrínseca ao espírito e ao pensamento, mas a que surge do íntimo do que pensa e no próprio pensamento, vindo em todo o múltiplo e unívoco pensar como seu segredo subtil ou já reflectida consciência, e ela é o por que espírito e pensamento são tal qual são”<sup>1</sup>

Não é que haja um absoluto que se cinda, se faça múltiplo, mas sim que a própria concepção, a própria visão dessa unidade como excludente do seu outro é já produto da “cisão”, só é possível por ela. Daí que Marinho diga que “o ser unívoco é logo na cisão”<sup>2</sup>. Aqui a expressão chave é “para nós”. Nós humanos, ao vermos a unidade encontramos logo na “cisão”. Deste modo não vendo propriamente a unidade, porque se a vemos ela já não é. Não querendo isto dizer que “visão unívoca” e “cisão” não sejam um e o mesmo para si.

“Pois é absolutamente necessário que um e o mesmo sejam para si o que em nós é como o que une e cinde, ou cinde e une. E é absolutamente necessário que, para tudo quanto existe e de modo mais implícito ou explícito é consciente de si ou sequer de algum ser para si, o que cinde e o que une sejam, e infinitamente. Eles são, porém, como alternados e nunca dados no cumulativo e interimplícito sentido. Vê-los cumulativamente e na implicitação irrefragável é próprio da filosofia.”<sup>3</sup>

Esta cumulatividade deve-se a que a “visão unívoca” é já na “cisão” e só possível por ela, e porque a “cisão” só é na medida em que houver uma unidade em relação à qual algo se possa cindir. Não se deve, portanto, como é hábito do homem, passar de um primeiro momento de plena aceitação da unidade, negando toda a multiplicidade, para o seu contrário<sup>4</sup>.

“(…) é ineludivelmente necessário que, com o ser da cisão, ou o não-ser que é nela, ou o nada que por ela for dado ao espírito assumir, seja cumulativamente dado o ser e o saber instantâneo e absoluto do ser da verdade tal qual foi e se renova sempre, mas se torna cada vez mais alheio ao

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 72.

<sup>2</sup> Id., *T2*, p. 314.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 76.

<sup>4</sup> “Tal, perante a filosofia, a condição geral dos humanos: passarem incessantemente da visão unívoca ao sentido da cisão, sem lhes ocorrer, como evidência intrínseca ao próprio pensamento, a necessária compatibilidade dos que, como opostos, para a ainda incerta mente humana surgem e ressurgem, transitam e recorrem, fugitivos.”, Id., *op. cit.*, p. 73.

próprio amor, à crença e ao pensamento em que o propósito de interrogar, reflectir e meditar se não assumiu ou se alienou.”<sup>1</sup>

Neste sentido, a autêntica “cisão” é do ser e da verdade<sup>2</sup>. A autêntica cisão mostra que a verdade não é, não é ser, porque se a concepção que dela tínhamos como sendo essa plenitude excludente do seu outro, ser que é e não não é, é já produto da “cisão”, então isso que dizemos ver e ser a verdade é já afectado pela “cisão”, não traduzindo completamente a plenitude de verdade. A “verdade como substancial é afectada pela cisão”<sup>3</sup>. O ser pleno, o ser uno com a verdade, só é tal, só é verdade para si ou para alguém se se cindir<sup>4</sup>. Para ele ser tal é necessária a “cisão”. Essa primeira compreensão da verdade como una com o ser, excluindo o não-ser, é já na “cisão”, mas também só em virtude dela é que há “cisão”<sup>5</sup>. A “cisão” afecta, portanto, a própria “verdade do ser”.

“(…) o ser se assume sempre e em todas as suas formas como verdadeiro, como o que intencionalmente e meditadamente chamamos ser da verdade, – e que, portanto, toda a verdade não só do ser do homem mas de todo o ser para o homem, é radical e originariamente afectada.”<sup>6</sup>

A “cisão” afecta a compreensão que temos da unidade. A “cisão” é na própria visão<sup>7</sup>, é o seu “hóspede íntimo e profundo”<sup>8</sup>. O ver da unidade requer já a “cisão”, só há esse ver porque há “cisão”. A compreensão que temos da unidade só é possível na e pela “cisão”, é afectada por ela.

Vejam agora a “cisão extrema”. É onde “se rasgam todos os véus, todo o encoberto se descobre, se patenteia todo o secreto e se revela todo o oculto”<sup>9</sup>. Na “cisão extrema” ser e verdade são vistos claramente como cindidos um do outro – “No extremo da cisão se sabe, enfim, todo o ser cindido da verdade, e a verdade se diz vácuca abstracção que

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 74.

<sup>2</sup> “Autêntica como cisão do ser e da verdade”, *Id.*, *T3*, p. 209.

<sup>3</sup> *Id.*, *TSV*, p. 71.

<sup>4</sup> “Sem cisão, com efeito, o uno permaneceria na sua verdade sem verdade para si e para nós”, *Id.*, *T3*, p. 440.

<sup>5</sup> “(…) o sentido primeiro da verdade aparece como sentido do ser pleno e absoluto, porque o sentido primeiro da verdade não é outro que substancial, a cisão foi e é (...)”, *Id.*, *op. cit.*, p. 254.

<sup>6</sup> *Id.*, *TSV*, p. 69.

<sup>7</sup> “Então, dizemos, não só o ser da visão unívoca se aparece como o que de si se cinde infinitamente, mas a mesma visão e a verdade da visão são para si como o que se cinde absolutamente”, *Id.*, *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>8</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>9</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 79.

não convêm a ser algum”<sup>1</sup>. É aqui que residimos, é esta a nossa época. Época de extrema separatividade do homem em relação a Deus e à Natureza<sup>2</sup> e, acrescentamos, a si próprio<sup>3</sup>.

A “cisão extrema” é reveladora, “é o abrir-se até à planta perfeita de toda a semente”<sup>4</sup>. O seu sentido “mais fundo” é “o regresso da eterna verdade”<sup>5</sup>. O que na “visão unívoca” mostra apenas um aspecto, agora revela a sua outra, mas igualmente constituinte, face. A “cisão” dá-nos o “outro segredo da união”<sup>6</sup>. Esta ideia encontra-se presente na leitura que Marinho faz das palavras de Cristo. “Eu e o Pai somos um” (Jo, 10:30), refere o instante da união. Quando na cruz nos diz “Meu Pai, meu Pai, por que me abandonaste?” (Mt, 27:46), não mostra senão o cumprimento, o “abrir-se até à planta perfeita”, de algo que de início estava apenas em germe e, por isso, pode dizer: “Tudo está cumprido” (Jo, 19:30)<sup>7</sup>. Isto, claro está, se estivermos cientes da “ciência do que tudo une e tudo cinde mas para o decidir remoto”<sup>8</sup>, ou seja, como acima dissemos, da “cisão autêntica”.

Para Marinho o cristianismo é a religião do trânsito da “visão unívoca” para a “cisão extrema”. Ele aceita a negação, a “cisão”, e precisamente nessa aceitação re-une o que se cindiu, mostra uma unidade mais profunda, unidade dada na liberdade<sup>9</sup>. O cristianismo faz esse caminho desde a plenitude à “cisão”. Não poderia ele ser a “religião do amor, da fé, da eternidade, da união, da verdade, sem ser a religião dos seus contrários postos em toda a nudez descarável”<sup>10</sup>. Mas é precisamente nesta assumpção do negativo que se encontra a plenitude autêntica.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 80.

<sup>2</sup> “Nós designámo-la meditadamente *cisão extrema* (*Teoria do Ser e da Verdade*, segunda parte, cap. III). Como recentemente tentámos mostrar num pequeno opúsculo *Filosofia – ensino ou iniciação?*, o homem encontra-se hoje numa situação de extrema separatividade em relação a Deus e à Natureza.”, Id., *VCD*, p. 129, nota 1.

<sup>3</sup> “Contrapolarmente, a toda a distância em cada momento interposta entre mim e o outro, eu e eu mesmo, a cisão designa e pretende referir.”, Id., *TSV*, p. 10.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 84.

<sup>5</sup> Id., *T3*, p. 424.

<sup>6</sup> Id., *TSV*, p. 95.

<sup>7</sup> “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.”, Id., *op. cit.*, p. 83.

<sup>8</sup> Id., *op. cit.*, p. 81.

<sup>9</sup> “Foi-nos dado ver o simples do complexo, hoje trivial, plenamente manifestado: ver o cristianismo como religião extrema, ou, mais pròpriamente, aquela a que foi possível realizar a síntese de toda a história e toda a vida humano-divina, sendo assim a religião decisiva, ou religião do trânsito da visão unívoca, para a cisão extrema. E assim ele se firma, devém e confirma como a religião em que nada se nega sem imediatamente o reassumir pelo amor infinito ou pela inteligência aberta para a compreensão unitiva mas na absoluta liberdade. Nada do que nega pode ficar de fora do seu périplo, seja negação humana, seja negação demoníaca, seja negação satânica, pois, no que nega se oculta ou revela já o outro sentido de afirmar, que o cindido critério da verdade ou de bem exclui.”, Id., *op. cit.*, p. 135.

<sup>10</sup> Id., *op. cit.*, p. 131.

Os três modos que desembocam na “cisão extrema” são, portanto, reveladores de algum aspecto daquilo ou daquele que na “visão unívoca” ocultou parte de si.

A “cisão divina” ou “cisão absoluta”<sup>1</sup>, é a cisão pela qual “surge Deus e todo o divino tais quais são para nós e para si enquanto o somos e cremos e amamos no mais íntimo de todo o amor, enquanto pensamos”<sup>2</sup> e não apenas a “cisão” pela qual Deus é nas várias divindades ou pessoas<sup>3</sup>. É a “cisão” pela qual Deus é o Deus criador, e as criaturas são criaturas. É por ela que “é o próprio Deus tal qual é na relação que ao mesmo tempo no-lo revela e no-lo oculta”<sup>4</sup>. Ou seja, por ela Deus é e, ao ser, oculta-se nesse seu mesmo revelar. Isto porque Deus não é Deus para si. Vemos, portanto, perscrutando a “cisão divina”, uma dimensão ou instância anterior ao Deus criado, de onde vem Deus e criatura e a sua relação. Uma instância comum de onde surge tanto Deus e deuses como criação. Aqui encontramos um tema comum presente na tradição mística<sup>5</sup>.

A “cisão cósmica” é “cisão na luz”<sup>6</sup>, está ligada à sensação e percepção<sup>7</sup>. O que nela se mostra é o vínculo entre luz e sombra, dia e noite, ver e não ver, saber e não saber<sup>8</sup>. Isto vem tomar o lugar da “nossa obstinada convicção da verdade inteira do ser que somos intimamente, enquanto somos, e do ser do mundo fora de nós ou em nós, ou um e outro”<sup>9</sup>. Há uma convicção de que o ser, quer o nosso ser “que somos intimamente”<sup>10</sup> quer o que se nos apresenta (o ser do mundo), é a verdade “inteira”, não há nada além dessa camada exterior, dessa aparência<sup>11</sup>, disso que se nos mostra mais claramente, que está patente.

Resultante “contrastante ou contraditório”<sup>12</sup> desta convicção da plena luz quer do mundo quer do espírito no homem, é a matéria ser vista como “causa da luz por que

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 92.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 93.

<sup>3</sup> Cf. Id., *Ibid.*

<sup>4</sup> Id., *Ibid.*

<sup>5</sup> Lembremos, por exemplo, Mestre Eckhart e a diferença entre *Gott* e *Gottheit*, um Deus anterior a Deus. Cf. *Tratados e Sermões*, tradução de Jorge Telles de Mendes, prefácio de Paulo Borges e introdução de Fr. José Luís de Almeida Monteiro, Lisboa: Paulinas Editora, 2009, pp. 212- 221. Mas também Pseudo-Dionísio e a linhagem neoplatónica. Ligação igualmente apontada por outros comentadores, Cf., Renato Epifânio, *Exposição da teoria do ser e da verdade : uma viagem através da viagem de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, 37, nota 4.

<sup>6</sup> José Marinho, *TSV*, p. 85.

<sup>7</sup> Cf. Id., *T3*, p. 319.

<sup>8</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 o quanto ignora e com o mesmo secreto e oculto do ignorar.”, Id., *TSV*, pp. 85-86.

<sup>9</sup> Id., *op. cit.*, p. 85.

<sup>10</sup> Id., *Ibid.*

<sup>11</sup> Lembremos: “O ser é plenitude de aparência e o ser é assim corpo.”, Id., *T3*, p. 688.

<sup>12</sup> Id., *TSV*, p. 85.

vemos”<sup>1</sup>, e o ser é causa do “espírito por que pensamos”<sup>2</sup>. Assim “vivemos ainda a invertida ilusão das causas e dos efeitos”<sup>3</sup>, o “ser enquanto ser” é visto como garante, como causa, da luz exterior e interior. Mas este desdém pelo outro daquilo que surge como claro, como verdade, ou seja o erro, o ignoto, como fazendo parte integrante da verdade, julgando podê-los erradicar ou excluir do “sentido autêntico da verdade”, essa contrariedade irreconciliável do dia e da noite<sup>4</sup>, muda com a “cisão cósmica”. Isto é, nela descobre-se a “noite no dia”, “o que vê sabe então (...) que o ver só se cumpre com todo o invisível” e o saber com “tudo quanto ignora e com o mesmo secreto e oculto do ignorar”<sup>5</sup>.

O “ser enquanto ser” cinde-se revelando o “espírito e a verdade para o espírito e o pleno ser por ele e para ele”<sup>6</sup>. Revelando, em suma, que o ser só é pelo espírito e pela verdade e não o contrário. Só é em virtude daquilo que não é ser. Não se trata, no entanto, do espírito tal como ele é no homem, mas sim de um “outro Espírito”, que corresponde também a um “ser mais profundo que todo o ser”.

“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.”<sup>7</sup>

Por detrás do ser que se nos apresenta, seja em nós ou para nós, oculta-se algo que não é ser, que não se reduz a ele, oculta-se a verdade, esse “ser mais profundo que todo o ser”. Tal como no ser que nós somos, no espírito tal como ele é no homem, se oculta um “outro Espírito” que comporta não só essa dimensão mais evidente do espírito no homem que se ocupa da clareza da verdade que exclui erro e ignorância, como também todo o seu outro. É dizer: “Há assim um secreto do meu pensar pelo qual penso e um oculto no ser pelo qual significo”<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 85.

<sup>2</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>3</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>4</sup> “Pois o dia em nós como no mundo se resigna a abandonar a noite e toda a treva da dor, do sofrimento, da miséria e da morte ao seu destino; e como se também ignorância e erro, e todo o ignoto, nada fossem da verdade e perante o sentido autêntico da verdade, nosso ainda irresponsável pensamento os desdenha, ou, com vão prejuízo de toda a luz em nós, todo o saber, ao erro julga poder aniquilar sem renegar a verdade.”, *Id.*, *Ibid.*

<sup>5</sup> *Id.*, *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>6</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>8</sup> *Id.*, *ASQMI*, CXII, p. 263.

No homem, a “cisão extrema” traduz-se do modo como acima vimos, a saber, há uma verdade que é pura abstracção e não convém a nenhum ser, e um ser que está separado da verdade, é sem ser verdade:

“Pois não parece difícil ver que «todo o ser separado da verdade» é o que vivem ou diversamente mostram viver os homens, e ainda os mais crentes, e que «a verdade que não convém a ser algum» ocorre de modo mais ou menos subtil no pensamento dos filósofos e dos homens de toda a ciência na época extrema da cisão no homem.”<sup>1</sup>

Há um ser cuja verdade ou se apreende mas não se compreende, ou se compreende mas não se “cumpre na plenitude do cumprir como o que é e verdadeiramente é”<sup>2</sup>, ou seja, é mera abstracção. É este hiato que agora, na “cisão extrema”, se “alarga como ferida mais mortal que a morte e abismo hiante”<sup>3</sup>. Esta é a diferença entre amor, fé, crença, descrença, sensação, em suma tudo que se considere como oposto da razão e juízo, do pensamento discursivo. Os primeiros são os que recorrem “sempre para a visão unívoca e ser da visão unívoca”<sup>4</sup>. Ainda que sejam na “cisão”<sup>5</sup> tendem a assumir-se como sendo a própria unidade<sup>6</sup>. Os segundos, razão e juízo, são os que cindem, mas cindem na própria unidade e com a responsabilidade de voltar a unir<sup>7</sup>.

O que Marinho nota é a relação entre eles. O que nas formas que recorrem para a “visão unívoca” é apreendido (isto é, a significação nelas implícita) da verdade passa para a razão. Ou seja, procura-se ver o que nelas há susceptível de “compreensão e explicação conceptual”<sup>8</sup>, e que nessas formas está apenas implícito. Procura-se transitar e recorrer de uma para outra sem descuidar nenhuma das duas<sup>9</sup>. Elas acabam por mostrar-se dependentes uma da outra. Não há possibilidade de haver pensamento discursivo sem algo acerca

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 82.

<sup>2</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>3</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>4</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>5</sup> *Cf. Id.*, *Ibid.*.

<sup>6</sup> *Cf. Id.*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>7</sup> *Cf. Id.*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>8</sup> Lembramos a diferença entre sentido e significação que acima vimos.

<sup>9</sup> “E este evidentemente será o de garantir o trânsito da significação implícita no amor, na fé e na crença para o pensamento, ou para o que, como discurso do pensar, mantenha todo o trânsito e adequado recurso entre a visão unívoca e o que chamamos razão.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 130.

do qual se pensa e discursa<sup>1</sup>. Simultaneamente, amor e fé, sem a razão, não saberiam o porquê da “cisão” nem o porquê de lhes ser dado unir<sup>2</sup>.

Se a compreensão que advém apenas do amor, da fé, da sensação, etc., pretender ficar por aí, corre o risco de não ver o vínculo entre “visão unívoca” e “cisão”<sup>3</sup>. Não vê, deste modo, que é já na e pela “cisão” e, portanto, não tem toda a verdade, apenas parte dela. Não vê que apreender a verdade não é o mesmo que compreendê-la de uma vez por todas. Não vê que a visão tem um limite no que toca à “ciência da verdade”<sup>4</sup>. Não vendo isto, ignora a “cisão”, tomando o “ser da verdade” como sendo a última palavra da verdade<sup>5</sup>. A cumulatividade dos dois modos de saber é vista na compreensão “una e omnímota” que é a “compreensão autêntica” porque “mantém todo o segredo da cumulativa relação do que une e cinde, cinde e une”<sup>6</sup>. Ainda assim não é este o último estágio da viagem. A compreensão “una e omnímota” dará lugar à liberdade, como veremos.

Dito isto, vejamos então como é que o “insubstancial substante” surge dado o que temos vindo a dizer.

---

<sup>1</sup> “E assim, dado na cisão o ser para a verdade, ou qualquer forma de realidade e existência para o pensamento ou para a mínima consciência, nós viemos a ver que sem o que ama ou crê, ou de algum modo sente, ou descrê já, não se assume no homem discurso algum do pensamento.”, José Marinho, *TSV*, p. 127. E ainda: “No seio da cisão extrema por certo é dado com frequência encontrar quem, por desengano ou desabusada contingência do viver, se recuse considerar o amor e a fé, ou a inevitável condição de crer e descrer, dos quais supõe ter-se despedido: esse mesmo, por certo, não poderá despedir-se da emoção e da sensação sob pena de deixar de viver ou ser consciente. No seio do mínimo de consciência enganada, enganosa e irresponsável, no seio da cisão aceite mas ignorada, a univocidade em seus múltiplos modos não se deixa iludir, ela pulsa inelutável no singular instante sem o qual se não abre para nós o sentido da secreta e da mesma e outra patente imensidade.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>2</sup> “Na cisão extrema, como ilusório princípio, ou como o por que pudesse assumir-se algum princípio, o homem aparece situado; pelo sentido da cisão e do Nada, então por nada ou para nada, se assumirá o pensamento. O que une, o sempre iniludível e insubornável, ou aparece como o amor, e será então amor sem ciência de si ou sem razão de si e para si, ou aparece como fé, e será fé garantida apenas no Deus-homem ou já tão-somente no homem-Deus, aparecerá, dizemos, sem nenhum sentido do abismo do que cinde, desdenhosa de alcançar qualquer intrínseco saber do que une ou do porque é dado unir.”, *Id.*, *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>3</sup> “Aqui surge, porém, nova instância da qual em novos termos depende toda a relação e absoluteidade da relação que dissemos. Pois quem conceda ao que emerge como extrínseco ao pensamento e à razão mais ou menos do que cumpre, corre o risco subtil, insuspeitado perigo para todo o saber satisfeito, de não re-assumir aquele princípio, não por certo estável mas dinâmico, transmutante e transfigurador ao qual nas adequadas formas dissemos.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>4</sup> “O que crê o que ama, ou no que ama, permanece ingênuo, inocente ainda quando convicto de crime ou pecado: porque a si mesmos se ignoram o amor ou a crença que se não assumiram pela cisão como formas do insubstancial substante, ignorando o limite do ser para a plenitude, ignorando o limite da visão para a ciência da verdade.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>5</sup> “Equívoca é a compreensão que segue a lei da fé e que na fé tem o seu princípio. Então, o ser da verdade é tomado como o último na revelação da verdade. Equívoca é a compreensão que segue a lei do amor. Então, ainda, o ser da verdade é tomado como o último”, *Id.*, *T3*, p. 707

<sup>6</sup> *Id.*, *TSV*, p. 149.

## Capítulo III: O “insubstancial substancial”

### 1. O Enigma

Na primeira parte da *Teoria*, intitulada “Do Enigma da Visão Unívoca”, é-nos apresentado o espírito ainda ignorante de si como “insubstancial substancial”. Estando ele presente “tanto no raptó ardente da intuição como na fria lentidão do abortivo pensar”<sup>1</sup>, emerge ainda como enigmático para si, mais, como sendo “pròpriamente o enigma”<sup>2</sup>. O espírito é aquele a quem é dada a “visão unívoca”<sup>3</sup>. É ele que é plenamente e, ao ser plenamente, vê e sabe a verdade. Ele separa-se do “ser da verdade”, vendo-o como tal. Inicialmente, ignorando esta mesma separação<sup>4</sup>. Ele emerge cindindo-se do “ser da verdade”, vendo-o como tal, deste modo deparando-se com o enigma de que a verdade, sendo vista em unidade plena com o ser e, portanto, não sendo para si nem para ninguém, sabe-se como sendo essa unidade que não é para si nem para ninguém, que é sem relação. A primeira parte da *Teoria* dá-nos a viagem que vai desde a emergência do homem após o instante de plenitude até à descoberta do espírito nele como aquele que viu e sabe na “visão unívoca” e que interroga sobre si, sobre o enigma da “visão unívoca”.

O enigma, que é o espírito, pode ser assumido, no homem, em vários graus. Sendo o último deles o grau propriamente filosófico<sup>5</sup>. Saindo o homem dessa unidade plena, vê-se como um ser enigmático. Por isso é dito que o “enigma marca o momento solene do encontro do homem consigo mesmo”<sup>6</sup>. Ele, o homem, nem sabe plenamente, porque se soubesse não haveria enigma, mas também não ignora plenamente, porque se fosse esse o caso também não haveria enigma<sup>7</sup>. No momento de unidade não há ainda homem, porque não há qualquer distinção. Ele surge quando a unidade é vista como tal, surgindo

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 24.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 25.

<sup>3</sup> “O espírito, sim, eis o que interroga: e interroga como aquele a quem foi dado, e é sempre dado, na unívoca visão, o ser todo na verdade, a verdade toda no ser.”, Id., *op. cit.*, p. 54.

<sup>4</sup> “O enigma surge, entretanto, inevitável, ou delinea-se e pede significativa palavra do mais profundo da alma, quando do ser da visão unívoca se separa o espírito, mas como o ainda ignorado e o ainda ignorado separar-se, e ser outro que o ser, para o sentido do múltiplo e para o intérmino percorrer do pensamento.”, Id., *op. cit.*, p. 27.

<sup>5</sup> “Os dois últimos nos interessam porque se no último situamos o filósofo digno do nome [...] no penúltimo nós situamos o ser religioso.”, Id., *T3*, p. 89.

<sup>6</sup> Id., *TSV*, p. 32.

<sup>7</sup> “Pois se o homem fosse apenas o que é sem consciência da relação entre saber e ignorar, não haveria enigma; e se ele fosse o que de si plenamente sabe, também não haveria enigma. O homem, porém, não é um nem outro (...).”, Id., *op. cit.* pp. 31-32. Leia-se ainda: “tão unilateral é dizer que se sabe de um saber que se opõe à ignorância e a exclue, como dizer que se ignora de um ignorar que ao saber se opõe e exclue. Se, com efeito, sabendo, não ignorasse, tudo o espírito saberia: mas, então, o ser de verdade seria nêle

assim o enigma. É aquele que entra e sai dessa mesma unidade e da visão dela para se interrogar sobre uma e outra, ou apenas viver no drama ou mistério que advém desta situação<sup>1</sup>. Isto porque o homem é também espírito, ainda que permaneça homem, é o espírito que nele vê, sabe e pensa.

Os graus do enigma, como já mencionámos, são quatro. Os últimos graus nem sempre são assumidos. No primeiro, o homem, sendo “portador” do enigma é-o sem consciência disso. No segundo, já o enigma do seu ser – do ser do homem – é alcançado. No terceiro, não apenas o homem é enigma para si, mas sim todo o ser é nele e por ele enigma. No quarto, não apenas o ser, mas sim a verdade é no e pelo homem enigma para si<sup>2</sup>.

No terceiro grau estamos perante o mistério – “Em tal grau ou estágio o sentido do enigma se volve sentido do mistério”<sup>3</sup>. O mistério denota uma relação com algo transcendente. A verdade da qual o seu pensamento depende é-lhe alheia<sup>4</sup>. Aí ainda não se alcançou o enigma no seu grau “nu e abstracto”<sup>5</sup>. Isto é, ainda não nos interrogamos sobre a verdade no pensamento<sup>6</sup>. Ainda não é enigma o facto de haver no espírito uma compreensão da verdade.

---

directo e patente, não careceria de ser consciente de si, de interrogar e asseverar. Se, simetricamente, no ignorar nada soubesse, ou nada se soubesse, a ignorância não tomaria consciência de si. Mas no ser do homem não está nem a verdade inteiramente clara para si, nem, tampouco, a verdade inteiramente oculta para si, como no ser de simples natureza, de natureza tenebrosa, profunda e abissal.”, José Marinho, “Relação verídica do saber e do ignorar”, in: *DIV*, p. 45.

<sup>1</sup> “Homem: o ser que entra e sai incessantemente no ser da visão unívoca, e na mesma visão, para sobre um e a outra se interrogar; ou, se não se interroga, para existir em equivalente misterioso ou dramático desde o âmago de si às mais extrínsecas formas do seu viver.”, Id., *TSV*, p. 32.

<sup>2</sup> “No primeiro estágio, surge o homem como ser enigmático, como insciente portador do obscuro enigma; no segundo, se alcança já o sentido do enigma do ser do homem; no terceiro estágio, o enigma não é apenas do ser do homem para si, senão que se assume o sentido e a responsabilidade do enigma que é todo o ser da verdade para o homem e nele próprio; no quarto, e finalmente, já não é apenas todo o ser que, com sua verdade, é no homem enigma, senão que a própria verdade é no homem e pelo homem enigma.”, Id., *op. cit.*, p. 33. Leia-se ainda esta formulação mais simples: “Sentido do ser enigmático e enigma. O ser apenas enigmático sem consciência do enigma. O ser que se torna enigma para si. O ser em que todo o ser é enigma. O ser em que a verdade é enigma.”, Id., *T2*, p. 644.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 40.

<sup>4</sup> “No sentido menos comum ou já trivial do drama insolúvel, um ser alheio ao ser do homem é, para ele, como o de que seu ser depende; no sentido exclusivo do mistério, toda a consciência, todo o conhecimento, todo o saber quedam dependentes de uma verdade alheia ao pensamento.”, Id., *op. cit.*, p. 44. Leia-se também: “Mistério é a relação do espírito do homem com algo que o transcende ou, pelo menos, o excede. É um termo cuja intenção significativa é referido ao que é originário ou longinquamente apreensível ou transcendental.”, Id., *T2*, p. 290. E ainda: “o sentido do enigma é o sentido da imanência e o sentido do mistério é o sentido da transcendência.”, Id., *T3*, p. 139. Aqui admitimos que não temos a certeza qual a distinção entre o drama e o mistério. Pensamos que o drama refere o segundo grau do enigma e o mistério o terceiro.

<sup>5</sup> Id., *TSV*, p. 31.

<sup>6</sup> “E o que chamamos segredo é então o que pende, no seio da cisão, entre o oculto mistério do ser e o mais profundo e secreto enigma do pensamento.”, Id., *TSV*, p. 87. Leia-se ainda: “Nesse limite surge o enigma, não apenas como enigma e mistério do ser, mas como enigma do pensamento e da verdade.”, Id., *op. cit.*, p. 13. E: “Enigma – como posto no pensamento e referido há verdade no pensamento”, Id., *T3*, p. 214.

“Falamos assim do mistério de Deus, dizemos ou poderemos dizer que Deus é para o homem um mistério e assim podemos dizer da origem da vida ou do próprio homem. Na medida, porém, em que Deus é um enigma, não podemos dizer que ele é um enigma para o homem, senão que dizemos, sugerindo ou significando, que ele, no seu surgir no espírito como ideia, aparece enigmaticamente. Assim também o enigma sobre a origem da vida se distingue do mistério dessa origem. É a mesma vida que no homem se põe enigmaticamente e não a vida posta como remoto e oculto objecto de apreensão e compreensão.”<sup>1</sup>

No mistério a relação do homem, e do espírito nele, à verdade é uma relação com algo exterior a si. Mas dizer isto, colocá-la no exterior, é já uma “resolução precipitada do enigma”. No grau último, pelo contrário, a verdade é interrogada como implícita ao próprio espírito<sup>2</sup>. Ainda assim, o filósofo recolhe do mistério a sua condição de homem, isto é, de que o seu saber será sempre assumido na ou em relação à sua condição humana<sup>3</sup>. Marinho chega até a dizer que “não se cumpre no homem o sentido do enigma sem o sentido do mistério”<sup>4</sup>. Em suma, dele se recolhe que o seu saber será trespassado de parcialidade, de finitude.

Esta transição, do mistério para o enigma, dá-se interrogando sobre essa relação de dependência a algo exterior, transcendente. Essa verdade una com ser não pode ser totalmente alheia ao nosso ser e pensar, que dela dependem. Como pode haver uma relação de dependência se esse algo do qual dependo for totalmente outro, me for totalmente alheio? Mas se eu o fosse ou possuísse totalmente que sentido tinha haver relação?

“Que significado, porém, pode encontrar-se para tal dependência? Pois o que depende do que é enquanto é, ou é ser da verdade, e se dirá então absoluta ou estrita e inelutável necessidade, outro certamente será do que ele. Se é, porém, o irredutível outro, como pode tal relação de algum modo estabelecer-se, como o que se sente, como o que se crê, como o que se pensa? E o que

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T2*, p. 290.

<sup>2</sup> “O mistério é referido a uma origem como extrínseca, ou a um ser pretérito ou longínquo como extrínseco, por ele se acentua até ao limite, ou se desvanece, o sentido da cisão entre ser e verdade, sujeito e objecto, o ser ele próprio. É próprio dos religiosos, dos místicos de várias feições que entre si se excluem. Ele é o sentido da relação do homem à verdade, mas uma relação tal que a verdade é posta fora do espírito. Ora saber se a verdade está posta fora do espírito ou nele é resolução precipitada do enigma [...] No enigma, pelo contrário, o sentido da verdade como obsessiva procura de si, de ser como imprescritível realização de si aparece implícito ao próprio espírito.”, Id., *Ibid.*

<sup>3</sup> “E assim o filósofo, no momento mesmo em que se afasta do sentido do mistério ou do drama em sua unilateralidade, deles recolhe tudo de quanto carece para prosseguir. Pois não se esquece de que é homem, e de que o saber dado ao homem ou que o homem é dado, se assumirá na condição humana ou na relação a ela.”, Id., *T3*, p. 85.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 127.

depende enquanto pensa, depende então da verdade substancial do que é, mas com a condição de algo haver dessa verdade no próprio ser como o que é enquanto pensa, ou no próprio pensamento. Se, porém, no pensamento a verdade é como substancial, ou como o que plena e necessariamente cumpre todo o pensamento, que sentido tem então pensar? Pois pensar é carecer de algum modo da verdade que na visão unívoca não foi, ou não foi para si, ou foi dada no limite do ser qual somos ou do pensar qual pensamos.”<sup>1</sup>

Assim se descobre que é íntimo ao homem o ser e íntimo ao seu pensar a verdade. Mas ainda assim a interioridade vela algo mais profundo. Daí o homem permanecer o “encoberto em si ou para si”<sup>2</sup>. Na interioridade ainda “sou outro para mim”<sup>3</sup>. Não basta ver que ser e verdade não são algo exterior para que o homem fique a saber quem ou o que é esse ou isso que viu e vê e sabe a verdade toda no ser e o ser todo na verdade.

Na interioridade estamos perante a “interioridade do ser a si”<sup>4</sup> o que corresponde à alma<sup>5</sup> e aos estados de alma, ou estados mentais/psíquicos<sup>6</sup>. Ficando pelo sentido da interioridade, o pensamento é visto como gerado pelo ser, sendo que a alma não é senão o que reitera o ser, o que o repete “restabelecendo a ilusão do corpóreo”<sup>7</sup>, e por isso nos pensamentos e palavras não fazemos senão acumular “novos véus”<sup>8</sup>. Não só o ser é véu mas também a alma e “este meu actual pensamento”<sup>9</sup>. Isto porque pensar é interrogar<sup>10</sup>, e interrogar não tem fim nesta ou naquela resposta, neste ou naquele pensamento.

“Compreendemos, pois, por interrogação fundamental a que não pode dar-se por cumprida, a que nunca é feita e recusa todo o facto enquanto tal, a que jamais se cumpriu num passado, ou

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, pp. 44-45.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 42.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 46.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 50.

<sup>5</sup> “Não cabe no teórico propósito a minuciosa, infundável e ilusória ciência da alma ou do homem, mas mostrar gradualmente como é dado passar do sentido da interioridade para o sentido da subjetividade”, Id., *Ibid.*

<sup>6</sup> Para a equivalência entre alma e *psyché*, Cf. Id., “A Relação *Eu-Outro* no âmbito da Fenomenologia”, in: *DISP*, p. 238.

<sup>7</sup> Id., *T2*, p. 691.

<sup>8</sup> “Difícil, por fim, chegar a compreender como o pensamento é, na simples visão da interioridade sem autêntica subjetividade, o gerado iludido e ilusório do meu ser e de todo o ser da verdade. Ainda então, o que surgiu para revelar, acumula em pensamentos e palavras novos véus.”, Id., *TSV*, p. 47.

<sup>9</sup> Id., *Ibid.*

<sup>10</sup> “Só pensamos, pois – cabe atendê-lo sempre e sem fadiga – na medida em que interrogamos”, Id., *op. cit.*, p. 56.

está segura nalgum presente de último e definitivo responder, a que só aparentemente se cumprindo e anulando em qualquer forma de saber filosófico, teológico ou científico, sempre se restabelece.”<sup>1</sup>

Pensar só é possível pela interrogação e, por sua vez, pelo enigma<sup>2</sup> – “todo o pensamento responde a uma interrogação”<sup>3</sup>. É no interrogar acerca da própria interrogação e daquele que interroga que se descobre o espírito, a subjectividade. Por isso é que o enigma “não é dado para interrogar fora: adere radicalmente ao ser que interroga”<sup>4</sup>. Trata-se de não tomar o espírito e o pensamento como objectos, como acontece na interioridade, mas sim na sua subjectividade<sup>5</sup>. Na subjectividade “sou o mesmo para mim”<sup>6</sup>. O que interroga é ele próprio objecto de interrogação. O próprio interrogar é interrogado.

“A descoberta da interioridade que incessantemente se aprofunda, como o que é ilusoriamente o primeiro para si, precede a descoberta da subjectividade. Primeiro, o que é íntimo a mim, ao meu ser, como outro do meu ser, mais autêntico e menos falacioso ser de mim, do qual dependo – como o que fosse sem o estar sendo para mim ou para outrem; depois, o sentido de que é íntimo ao meu pensar o de que tudo depende – como o que em mim pensa, ou se pensa, sem que eu pense.”<sup>7</sup>

E assim se descobre o espírito como aquele que interroga e viu e vê na “visão unívoca”. Aqui se descobre o enigma propriamente dito. Esse que sabe o que é sem se saber. Mas este descobrir não é o mesmo descobrir que o descobrir de um objecto. Ele coincide

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 58. Isto é algo que desde a introdução é dito: “A interrogação não é, por certo, sem resposta, mas responder será iniludivelmente inválido quando pretenda consistir em conceitos, juízos ou preceitos válidos de uma vez por todas.”, *Id.*, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>2</sup> “O enigma, entretanto, já o dissemos, surge inevitável, imperioso, obsessivo – taciturno ou já desperto – desde a profundidade do ser, e não como o que meramente no pensar ou para o pensar ocorresse, mas como o que tornou e torna a todo o instante possível ao pensamento.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>3</sup> *Id.*, *T2*, p. 673.

<sup>4</sup> *Id.*, *TSV*, p. 31.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, *T2*, p. 601.

<sup>6</sup> *Id.*, *TSV*, p. 46.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*.

com o próprio “acto” ou “movimento” (se é que os termos se podem aplicar) de descoberta<sup>1</sup>. Não se descobre na continuidade mas sim nos momentos de ruptura, ao ter a paciência de esperar essas alturas em que a alma levanta o seu véu revelando o espírito<sup>2</sup>.

Temos, portanto, três instâncias: corpo, que como já vimos é associado ao ser; alma, que, também já vimos, associada ao estar e ao estado; e o espírito, que se distingue dos dois, e que, como veremos adiante está associado ao verbo haver. O que é descoberto ao interrogar sobre quem interroga, sobre que é esse que do ser uno com a verdade tem uma compreensão, uma visão, é o espírito. É ele que interroga e é ele que responde.

“Se interrogo, o que em mim interroga não é o ser enquanto ser, nem na relação ao que é enquanto é a interrogação consiste. Não o corpo interroga da boca e na palavra sem íntima garantia, não o corpo interroga, mesmo quando seja dado já apreendê-lo na profundidade secreta, naquilo que o corpo nunca ou raras vezes é para nós. Se interrogo, o que em mim interroga não é tão-pouco a alma. Não a alma interroga, a alma crente ou amante. O espírito, sim, eis o que interroga: e interroga como aquele a quem foi dado, e é sempre dado, na unívoca visão, o ser todo na verdade, a verdade toda no ser.”<sup>3</sup>

Ele não é corpo nem alma, não consiste em ser algum. É para dizer isto que surgiu a palavra “espírito”<sup>4</sup>. Ele é descoberto interrogando justamente por esse que viu a verdade toda no ser e o ser todo na verdade. Ora, ele descobre-se como esse que está em “trânsito e recurso” – não fosse o enigma “trânsito e recurso”<sup>5</sup> – entre a visão do “ser da verdade” e o ser de tempo. Entre a “visão unívoca”, a unidade, e o devir, a multiplicidade, a “ci-são”<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> “Pois o que buscamos descobrir como o que amamos ou cremos, ou fôsse objecto de algum querer, esse mesmo é inatingível pelo ser ou pelos caminhos do ser, esse mesmo é o pelo que há o sentido do descobrir e encobrir. E assim, não na continuidade o encontramos, mas em descontinuidade e ruptura. (...) Receoso de dizer de mais ou de menos, receoso de antecipar sobre o que é ainda para ser, acentuemos que o mesmo que procuramos verdadeiramente descobrir, esse mesmo é o pelo que há descobrir e encobrir, e ele é o que descobre a si mesmo descobrindo, e assim descobre a relação do que é e não é para ser. Procuramo-lo como se o fôssemos e não o somos ou ele não é ou nada o é. Pretendemos descobrir o ao que a nós descobre e tudo em nós e para nós. Forcejamos por alcançá-lo na continuidade do que somos, ele surge-nos, porém, na descontinuidade e na ruptura incompreensível.”, José Marinho, *TSV*, p. 51.

<sup>2</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.”, Id., *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>3</sup> Cf. Id., *op. cit.*, p. 55.

<sup>4</sup> “E para dizer aquilo que não é como corpo, nem está como alma ou anímico, o que não é nem se confina em ser algum, o que em estado algum consiste, surgiu propriamente a palavra: espírito.”, Id., *Ibid.*

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 35.

<sup>6</sup> “Constitui, por tal modo, o enigma, a móvel relação em trânsito e recurso incessantes entre a visão unívoca do ser da verdade e o saber múltívoco do ser de tempo”, Id., *op. cit.*, p. 30.

Não pode, por um lado, negar a plenitude que lhe é dada, pois ela é-lhe de algum modo dada e é por isso que há enigma e interrogação. Mas também, essa mesma plenitude, não pode ser tal qual ele a concebe porque se fosse não haveria qualquer sentido para enigma e interrogação.

“Tal, na contradição subtil e radical, é o enigma: pois o mesmo que lhe confere o ser dúplice, o mesmo que torna possível enigma e ser enigmático, esse mesmo que é, não é, ou não é para o ser enigmático, ou para o que assume o enigma, se o enigma tem sentido. Se, porém, o enigma não supõe, como o instantâneo, em seu discurso da alterada e indefinida verdade, enquanto pensamento, juízo e razão em nós e para nós, cessa por outro modo todo o enigma.”<sup>1</sup>

O espírito é nessa “contradição subtil e radical”. Aliás, é de notar que, como já dissemos e voltaremos a reiterar ao longo do trabalho, a contradição não é para ser evitada mas sim assumida, sendo ela o sinal da verdade viva. Mais ainda, o próprio princípio do pensar. O espírito é na contradição de que o mesmo que o torna possível, o absoluto “ser da verdade”, já não é, pois se fosse estávamos na plenitude, sem qualquer carência e, portanto, sem razão de interrogar, sem enigma. Mas se ele não for de todo então também não haveria razão alguma para o enigma. Não haveria qualquer razão para o pensamento se interrogar sobre essa mesma situação enigmática de ver e saber a plenitude, a unidade, ter disso uma compreensão, ao mesmo tempo que isso que vê e sabe é visto e sabido como sendo sem se saber.

## 2. O vínculo entre “visão unívoca” e “cisão”

Isto traz-nos, de novo, à cumulatividade da “visão unívoca” e da “cisão”. Como vimos, ao falar da “cisão autêntica”, só há uma se houver a outra. Da “cisão” depende visão e “ser da verdade”<sup>2</sup>, mas o contrário é igualmente o caso<sup>3</sup>. “Cisão” e “visão unívoca”

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 36.

<sup>2</sup> “Pois se dela depende todo o conceber da mente, ou qualquer outro conceber, e se dela depende assim tudo quanto foi dado apreender pelo que chamamos visão unívoca, e se pela cisão depende como do implícito insuspeitado o mesmo ser da visão unívoca (...)”, José Marinho, *T3*, p. 266.

<sup>3</sup> “E assim se nós dissemos que a visão unívoca é logo na cisão e para ela, agora nós dizemos que a cisão é na visão unívoca e no ser unívoco da visão e para ele. Pois se algo é, para nós, ou foi, ou será, como o que efectivamente cinde, é absolutamente necessário admitir que o que cinde é dado no que não comporta cisão e separatividade alguma: de outro modo nós negaríamos o que cinde e a cisão.”, Id., *op. cit.*, p. 278.

são uma na outra, uma para a outra e uma pela outra<sup>1</sup>. É ao descobrir esta cumulatividade dos dois, que o “sentido autêntico do absoluto surge”<sup>2</sup>. O primeiro sentido do absoluto é, portanto, ainda parcial. A unidade que se pensa poder excluir todo o seu outro, dada na “visão unívoca”, não é ainda o autêntico sentido do absoluto. Saber o absoluto como o que é “sem falha nem fissura”, é ainda não saber o “mesmo e o outro sentido de absoluteidade”<sup>3</sup>.

“No mais profundo seio da cisão autêntica, descobre então o que medita, o princípio de todo o saber, a razão subtil 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.”<sup>4</sup>

É porque a verdade se dá no ser, é una com ele, e logo dele se cinde, não ficando presa neste ou naquele ser e, por outro lado, cindindo, une, não deixando de mostrar essa própria unidade de ser e verdade, é por isto que é possível haver saber, só assim o ser tem sentido e esse sentido é passível de compreensão.

O “autêntico absoluto” é, então, esse “mesmo” onde ou pelo qual cindir e unir se complicam. Ele é “o que se separa ou de si tudo separa como ser da verdade, mas não para si separa, como espírito e verdade”<sup>5</sup>. Só enquanto o absoluto é tomado como “ser da verdade”, não tendo consciência de que a “visão unívoca” depende da “cisão”, é que a “cisão” é<sup>6</sup>. Portanto, enquanto visto apenas como “ser da verdade”, unidade que exclui o seu contrário, ele cinde-se e tudo o que é dele se cinde. Mas porque ele só é visto desse modo por causa da “cisão”, pelo espírito que vê e sabe, então, para si, ou seja, do “ponto de vista” do próprio absoluto, ele não se cinde, visto que a “cisão” só é em virtude de uma primeira e parcial compreensão desse mesmo absoluto. Por isso, como “espírito e verdade”, não há qualquer “cisão” visto que a unidade a partir da qual há “cisão” é já produto da própria “cisão” e, por sua vez, a “cisão” só é em virtude dessa mesma unidade. Uma

---

<sup>1</sup> “E se diz que cindidos separados, distantes, eles são de outro modo unidos, ligados, próximos, isso é então cair no outro aspecto da teoria onde visão e cisão são uma na outra, para a outra, pela outra.”, José Marinho, *DIV*, p. 407

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 76.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 36.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 76.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>6</sup> Recorde-se: “Enquanto, porém, o apreendemos apenas como ser da verdade e o assumimos pela visão unívoca sem ciência de si, a cisão é (...)”, Id., *op. cit.*, p. 94.

só é pela outra e vice-versa. O absoluto é a unidade plena e, ao mesmo tempo e cumulativamente, o seu contrário. Neste sentido, ao perguntar pela “cisão”: “ser da cisão e não ser da cisão. Sim ou sopas?”, Marinho diz: “Ela é e ele não é. Sim ou sopas. Sim e sopas”<sup>1</sup>. A “cisão” é mas não é propriamente. Ela só é para anular-se, ela só é na medida em que revela que aquilo pela qual ela é, não é. Ou seja, que o autêntico absoluto, a verdadeira unidade, não exclui o seu outro, comportando em si a “cisão”, assumindo-a e deste modo anulando-a, porque, em última instância, não há nada a cindir. Ao mesmo tempo, se não houvesse “cisão” isso não se saberia. Daí que se possa dizer “sim e sopas”, dinâmica que está presente no novo nome do espírito que neste momento é descoberto<sup>2</sup>.

É descoberto o vínculo da “visão unívoca” e da “cisão”. Aquele que está presente em, e pelo qual é possível uma e outra. Esta descoberta é feita pelo próprio espírito – “como o que a si mesmo se descoculta”<sup>3</sup>. Ele aparece na e para a mente como “insubstancial substantivo”, como “aquele pelo qual é possível a visão unívoca e a cisão em sua imensidade”<sup>4</sup>. É aquele mesmo pelo qual há unir e cindir na sua cumulatividade, o “autêntico absoluto”. É ele que vê univocamente ignorando a “cisão”<sup>5</sup>, vendo o absoluto como excluindo o múltiplo. Mas esse é o seu erro: ver-se como sendo, como ser<sup>6</sup>, como o que exclui o não-ser. Por isso há “cisão”. Mas ela só é por causa dessa primeira visão. E por isso anula-se<sup>7</sup>. Ela só é enquanto assumimos o “ser da verdade” como sendo a última palavra da verdade. Mas nem a plenitude “sem falha nem fissura” é a total e completa verdade, nem o seu contrário.

Este novo nome do espírito impõe-se. Não é procurado. Antes, no próprio decorrer dessa “viagem insituada”, no momento em que é vista a interdependência entre unir e cindir, esse novo nome surge, aparece na e para mente. Emerge organicamente durante o processo do pensamento.

“Será possível admitir aí que os leitores se aperceberam de que “insubstancial substantivo” é novo nome do Espírito? [...] Ocioso dizer que tal noção não foi procurada. Ela emergiu do próprio

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T2*, p. 700.

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, *TSV*, p. 77.

<sup>3</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>5</sup> “A visão unívoca é do espírito, mas do espírito que ignora a cisão”, *Id.*, *T3*, p. 414.

<sup>6</sup> “Tais os erros e o errar erráticos filhos do primeiro engano: o engano do espírito e do pensamento que ao ser se referem como se fossem ou como se para ser houvessem sido.”, *Id.*, *TSV*, p. 52.

<sup>7</sup> “Podemos, entretanto, saber como a cisão que para nós é em realidade e verdade, não é para si nem para nós enquanto veridicamente 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.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 159.

processo do pensamento quando, no seio da cisão, houve que reconhecer que a visão unívoca e seu enigma no seio da cisão persiste. Aí o que aos olhos de pensadores géometras ou pensadores judiciosos aparece obscuro se tornou claro. Insustancial substante, novo nome do Espírito, é o liame dos contrapostos polares”<sup>1</sup>

Ele surge de “expressar o que fosse unívoco na cisão”<sup>2</sup>. Ele exprime o facto de que, mesmo na “cisão”, o sentido da unidade permanece de algum modo. No múltiplo, no devir, no tempo, de algum modo há uma unidade subjacente que não se perde. Ele exprime esse liame entre dois pólos opostos. A unidade e a multiplicidade ou “cisão”. Na “cisão” há “visão unívoca”, na “visão unívoca” há cisão, elas co-implicam-se. O “insustancial substante” é o pelo qual isso acontece.

Este novo nome “a si mesmo se desoculta” no sentido em que é o próprio espírito que se mostra como “insustancial substante”. Ele é aquele que em si, nem é como “ser da verdade”, a unidade que exclui o múltiplo, mas também não é o seu oposto. Ele é e não é essa mesma plenitude que vê. É, na medida em que de facto a vê, não é, na medida em que esse seu ver comporta uma instantânea “cisão”, “sim e sopas”.

Neste sentido é dito que a “cisão” tem “o outro segredo da união”<sup>3</sup>. E, por isso, como vimos, “o sentido mais fundo da cisão é o regresso da eterna verdade”<sup>4</sup>. O que está em causa neste poder revelador da “cisão” é análogo ao que se passa na visão sensível. Tal como a visão sensível tem um limite também o ver do espírito no homem o tem<sup>5</sup>. Na “visão unívoca” a visão está demasiado próxima daquilo que vê, é idêntica a ele e portanto é também um ignorar. Tal como na visão sensível, na visão do espírito, quando se está muito próximo do objecto, não se compreende o que se vê. O “longo processo” da “cisão” vem corrigir isto<sup>6</sup>. Não podendo, claro está, cindir de tal modo que deixe de se apreender aquilo que pretendemos compreender. Nem demasiado perto, nem demasiado longe – “o demasiado próximo não se compreende, o demasiado remoto deixou de apreender-se”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *Ap. III*, p. 89.

<sup>2</sup> Id., *T3*, p. 971.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 95.

<sup>4</sup> Id., *T3*, p. 424.

<sup>5</sup> “O espírito da filosofia é essencialmente teórico. Ver, ter visto, estar vendo, prever, é o seu âmago. Tal, porém, como o ver sensível aparece no limite, assim o ver do espírito no homem.”, Id., *T2*, p. 91.

<sup>6</sup> “E então nós compreendemos que somos perante o ser nosso e todo o ser para nós como o inexperiente amador de pintura que vê os quadros demasiado próximo da tela. Enquanto, porém, o inesperado amador rapidamente corrige o defeito da sua visão, nós só através de longo processo podemos corrigi-las para fazer coincidir com a visão primeira, demasiado próxima, a sucessão ilimitada do ver na distante perspectiva aceite.”, Id., *T3*, pp. 373-374.

<sup>7</sup> Id., *T2*, p. 425. Leia-se o texto à volta desta frase: “Assim, se nós designamos a visão primeira como intuição, e o podemos neste sentido de que na infância do saber a razão se encontra ainda fundida na intuição

A ideia é que para compreender algo é necessária distância. Mas ao mesmo tempo não pode ser uma distância tal que se perca a unidade inicial, a apreensão daquilo que se procura compreender. O segredo está em não “partir o fio”<sup>1</sup>. A “cisão” dá-nos essa distância, de modo a tomarmos consciência de que uma coisa é ver, intuir, e outra conceber, exprimir ou julgar em nome dessa mesma visão<sup>2</sup>. Ou seja, sendo a verdade idêntica ao ser, apreender essa unidade não é o mesmo que dizê-la, concebê-la, ou julgar a partir dela. Fazê-lo requer distância de modo a evitar o “ir depressa demais à verdade” e absolutizar inadequadamente. Distância essa que nos mostra, em última instância, que todo o conceber, toda a expressão, todo o juízo não pode ser final. Vendo, enfim, que a verdade é uma com o ser, mas não é, não é ser:

“(…) num sentido, e o primeiro, a verdade é dada ao homem como a tudo quanto existe ou não é ainda para nós, – com o próprio ser, enquanto, noutra sentido, a verdade é absolutamente outro que ser e como tal tem de ser considerada.”<sup>3</sup>

Por isso a “cisão extrema”, na qual ser e verdade se vêm cindidos um do outro, é:

“(…) o abrir-se até à planta perfeita de toda a semente que, cerrada nos tempos e para o infindo volver dos tempos, a si ou a outrem mostrava apenas um aspecto do seu ser ou um vislumbre do espírito já instantâneo, já secreto, já oculto.”<sup>4</sup>

Pela “cisão” surge, para nós, o “insubstancial substante”<sup>5</sup>. Surge pelo sentido dessa “outra verdade” que não é ser<sup>6</sup>. Por essa verdade que por ele é dita e pela qual a “cisão”

---

e não tem de si, ou de coisa alguma, saber de conceito, nós diremos e continuando, que essa visão imediata e total só se reflecte, só existe, só se conhece, na medida em que se torna distante e corre o risco de perder-se. Há, porém, aqui o mesmo que na mais comum visão dos sentidos – a qual nunca o é apenas – podemos verificar: o demasiado próximo não se compreende, o demasiado remoto deixou de apreender-se. Isso se diz da verdade divina como se diz da situação do homem no saber da natureza ou de si.”, José Marinho, *T2*, pp. 424-425.

<sup>1</sup> Id., *EA*, p. 230. Esta expressão é utilizada no contexto de uma reflexão sobre a arte mas aplica-se neste caso. Leia-se ainda: “(…) a vida só entreabre os seus segredos a quem a não vive em demasia, e o Ser só entreabre os seus segredos a quem nele não está subsumido”, Id., *op. cit.*, p. 228. Ou ainda “de que o que está próximo e é familiar ou habitual se explica pior do que o que está afastado”, Id., *op. cit.*, p. 229.

<sup>2</sup> “Não que nós duvidássemos em ponto algum da verdade da visão unívoca, qualquer que ela fosse, em ser algum, religião alguma, filosofia alguma, mas que sabíamos, e por própria experiência, quanto dista da visão o concebê-la, exprimi-la e julgar em nome dela.”, Id., *T3*, p. 312.

<sup>3</sup> Id., *T2*, p. 875.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 84.

<sup>5</sup> Cf. Id., *op. cit.*, p. 109 e 79.

<sup>6</sup> “Tal surge já, como o que se antecipa, e antecipou, o sentido fundo do espírito, o insubstancial substante e ele surge pelo sentido da verdade que em nada consiste quanto somos em nós é ou para nós”, Id., *T3*, p. 340.

é simultaneamente posta e anulada<sup>1</sup>. Daí que o “sublime princípio de unir e cindir, cindir e unir, nos revela aquilo mesmo que é a absoluta verdade”<sup>2</sup>, e que “o espírito é, senão já só por si toda a verdade, o firme princípio ou funda fonte de toda a verdade”<sup>3</sup>.

Esta “outra verdade”, sendo insubstancial<sup>4</sup>, subsiste, não como substância que exclui a insubstancialidade, como o ser que é e não não é, mas como o que subsiste sem substância – o “insubstancial substante”. Ela “é”, mas não como inicialmente pensámos, de maneira que o próprio modo como concebemos o ser será transformado. É esta a revelação que traz a “cisão”:

“A cisão aparece como revelação. Não é já porém, a verdade que se revela no ser, e à intuição em substância e substancialidade, sem o sentido do insubstancial. É a verdade que é, como se fosse, sem ser algum, sem carecer de substância alguma, como o substante do espírito, e o substante de toda a substância nas formas transigentes ou nas que para nós semelham o eterno, mas como o que semelha para os olhos e a mente passageira, na relação intermediária entre o que passa e desde sempre e para sempre permanece (...).”<sup>5</sup>

Esta “outra verdade” não é nem o “ser da verdade”, a verdade dada e vista a partir do ser, nem a “verdade do ser”, como a verdade dada para o pensamento, como acima vimos, mas sim os dois, é o “puro pensar”, o *logos*<sup>6</sup>. É a verdade que apreendida no ser logo se oculta e que é compreendida não como ser mas como o “ser claro e diáfano da mesma luz”, não como o que é mas como o que ilumina o que é, como o que permite que o que é seja. O que não sendo visto é condição de todo o ver. O sempre pressentido e apenas pensado na relação de ser e Nada (sobre o Nada falaremos de seguida). O “insubstancial substante” é, citando Camões, essa “Verdade que nas cousas anda/ Que mora no visível e no invisível”<sup>7</sup>. É ele o “segredo das mais intrínsecas relações do ser e da verdade”<sup>8</sup>. No ser, a verdade é oculta, e a verdade, no pensar, tem como secreto o ser.

---

<sup>1</sup> “(...) verdade que pelo espírito se diz, quanto é dado dizer, como aquele profundo, amplo, infinito e absoluto ser da cisão, aquele impassível que a anula, verdade pela qual a cisão é posta e, nele e por ele, queda imediatamente anulada”, José Marinho, *TSV*, p. 123.

<sup>2</sup> *Id.*, *T3*, pp. 950-951.

<sup>3</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 321.

<sup>4</sup> “A filosofia, como a compreendemos a partir da apreensão directa que dela não depende, de que não é senhora, realize-se no sentido da verdade que em ser nenhum consiste, pois é ela mesma o insubstancial do espírito”, *Id.*, *op. cit.*, p. 809.

<sup>5</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 420.

<sup>6</sup> Recorde-se o que vimos no primeiro ponto do capítulo II.

<sup>7</sup> *Id.*, *T2*, p. 444.

<sup>8</sup> *Id.*, *TSV*, p. 11.

“E se, de novo, nos interrogamos, mas interrogamos como o que não prejudica de um fictício ser e saber do homem fundar conhecimento algum – se nos interrogamos: Que fica e que devém patente na cisão? – a resposta necessariamente será: na cisão, o ser se patenteia cindindo-se da verdade como o secreto da verdade para o pensar autêntico, e a verdade se patenteia cindindo-se como o oculto do ser para o absoluto sem falha nem fissura, aquele em que o ser é plenamente e, por ele, e nele só, é plenamente a verdade.”<sup>1</sup>

Pela “cisão” estas relações tornam-se patentes. O “segredo” das relações intrínsecas de ser e verdade, o “insubstancial substante” surge. Ser e verdade, na “cisão”, mantém uma relação. O ser mostra-se como sendo o secreto da verdade no pensar. A verdade que no pensamento é explícita tem como implícito o ser. Por sua vez, a verdade mostra-se como o oculto do ser. Patenteando-se nele, logo se torna secreta. Ela só é plenamente no ser pleno, e aí é oculta, visto que esse saber da verdade, na identidade do pleno ser e plena verdade, é o mesmo que ignorar. Daí que ela seja, mas sendo oculta-se. Ser absolutamente é não caber em nenhum ser<sup>2</sup>. O engano é justamente tentar alcançar a plenitude “na obsessão do que é em nós e para nós”<sup>3</sup>.

Essa “outra verdade” dando-se no ser, não é ser, mas também não é simplesmente a verdade tal como aparece na mente. Estando em ambos não se reduz a nenhum. Isto porque a mente, se de facto é vista como alma, não é senão uma repetição da ilusão de ser, como dissemos.

“A verdade, entretanto, que em tudo se manifesta, ou como o que se patenteia, ou como o que mais fundamente se revela, secreta ou oculta permanece, como o que vem incessantemente à flor das cousas e à luz da mente, mas não pode numas e na outra consistir.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 109. Para as definições de secreto e patente: “Secreto assume dois sentidos: primeiro, como o que separa e se separa (*secernere*), depois como o que, separado do campo ou alcance da visão, não é visto ou visível (*secretum*). Patente assume também dois sentidos: é patente, primeiro, o que se abre para o exterior do que é ou do que em que consiste (*patere*), depois o que se deixa ver (*patens*).”, *Id.*, *op. cit.*, p. 99. Sobre a definição de oculto: “Pois o que se tornou patente e regressa ao secreto, ou nele subtilmente passa, dizemos que se ocultou”, *Id.*, *op. cit.*, pp. 106-107. Leia-se ainda: “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.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>2</sup> “Pois ele é, como o que autenticamente é, e nenhum ser é e se não diz de ser algum”, *Id.*, *op. cit.*, p. 113. Cf., ainda, p. 106 e 108.

<sup>3</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>4</sup> *Id.*, *Ap. III*, pp. 144-145. Leia-se ainda: “Na verdade, todo o ser é conflito, conflito todo o pensar. Não que, no ser como no saber não haja em Heraclito harmonia. Essa harmonia, porém, fulge súbita e instantânea, é o [[entrevir]] <estabelecer> de uma relação com a verdade, com o *Logos*, que apenas surge se desvanece.”, *Id.*, *DIV*, p. 407.

Marinho dá-nos aqui uma posição que tenta conciliar idealismo e realismo. A primazia ontológica nem é atribuída ao “mundo exterior” nem à mente que o percebe. Há uma instância do qual tanto um como outro dependem. Não se trata, pois, de escolher entre duas intuições igualmente fortes, isto é, duas visões igualmente espontâneas, mas antes de as ver como “compossíveis”. A escolha por uma ou por outra assenta na cisão sujeito-objecto, que impede de ver a sua interdependência. O ser só é pela consciência que dele se tem, e essa consciência, esse pensar do ser, só é possível havendo um ser para pensar<sup>1</sup>. O “insubstancial substante” “é” o que comporta os dois. É dele:

“(…) que participa não só tudo quanto pensa e se pensa e é de algum modo consciente, mas tudo quanto é para nós como o que nem pensa nem se pensa nem se revela consciente e é apenas como objecto, imagem para a consciência finita.”<sup>2</sup>

O “outro Espírito no próprio espírito” e o “ser mais profundo que todo o ser” de que falámos acima a propósito da “cisão cósmica”, não são senão mais uma instância em que se revela esta “compossibilidade” dos opostos, aquilo que não sendo nenhuma das formas em que se dá é condição de possibilidade de todas elas.

Nem o ser do mundo fora de nós, nem o ser em nós, isto é, nem a luz sensível nem a luz inteligível, aquilo que vemos sendo e aquilo que pensamos como sendo a verdade, excluem a sombra, o ignoto, a ignorância – “Não há dia sem noite na ordem sensível, não o há também na ordem inteligível”<sup>3</sup>. Os opostos mostram levar em si aquilo a que se opõem. A verdade, a luz, não exclui o seu outro. E esse é o “sentido autêntico da verdade”<sup>4</sup>. O ser comporta um ser mais profundo, que é o espírito, ou o “ser do ser”<sup>5</sup>. O espírito, no homem, tem em si um “outro Espírito”, que comporta não só isso que no

---

<sup>1</sup>“Por que motivo – perguntar-se-á então – reivindicam idealismo e realismo uma válida relação ao espontâneo senso comum? O motivo disso pode apreender-se em que o realismo e o idealismo, quando bem entendidos, são necessariamente compossíveis. A cisão moderna entre o «sujeito» e o «objecto», que influencia a visão dos intelectuais mais alheios à reflexão filosófica, impede vê-lo [...] Estas situações paradoxais – são, dizemos, sugestivas, porque permitem pensar na subtil conformidade dos diferentes. Nem o pensamento é tão espontâneo e independente daquilo a que se aplica ou para que se orienta quanto a uns se afigura, nem a realidade tão alheia ao pensamento quanto os outros supõem. O pensamento não pode contentar-se com ficções abstractas, ele quer realidade; a realidade, por seu turno, existe apenas numa relação à consciência que tem de si.”, José Marinho, “Sobre a Exigência Idealista”, in: *NIS*, pp. 423-424. Cf., ainda, Id., “Regresso ao Homem”, in *op. cit.*, p. 388. Marinho diz mesmo que “já num tempo fui espiritualista”, Id., *PFLC*, p. 249, o que indica que já não se considera tal.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 113.

<sup>3</sup> Id., “Clareza e Obscuridade”, in: *NIS.*, p. 411.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 85.

<sup>5</sup> Cf. Id., *T2*, pp. 416-417.

homem é tido como o espírito que sabe e pensa, mas também a ignorância, o não saber, o não pensar. A este nível há a “subtil fraternidade” do que à primeira vista se toma como não sendo parte constituinte de um dos lados de uma relação. No fundo, vemos que algo só pode ser o que é em relação com o seu outro, portanto, não se pode nunca anular um dos lados da relação, reduzindo um dos lados ao outro. Nenhum dos lados poderia ser o que é, ter autonomia, sem ser numa relação<sup>1</sup>. Cada lado é autónomo, independente, mas só porque é dependente, porque é em relação com outro, e vice-versa.

Na “cisão divina” esta cumulatividade de cindir e unir, unir e cindir, revela o “insubstancial substante” como sendo o “incriado em Deus e no homem”<sup>2</sup>. Ou seja, se o “ser da verdade”, Deus, só é na, para e pela “cisão”, então Deus tal como é para nós, para as criaturas, é já produto da “cisão”. O Deus que se nos revela, oculta-se nessa mesma revelação, e permanece secreto no patentear-se<sup>3</sup>. Deus, como origem e princípio<sup>4</sup>, não carece de ser originado. Isto é, se a origem só é pela “cisão”, então, aquilo pelo qual é a “cisão” não carece de origem<sup>5</sup>. Ele é a cumulatividade dos dois, da revelação de Deus como Deus, e daquilo que nessa mesma revelação se oculta, isto é, Deus antes da relação Deus-criatura, a partir do qual esta surge. Deus é não só o Deus revelado mas aquilo que dele se oculta nessa revelação<sup>6</sup>. Assim, numa “nota muito importante”, Marinho diz-nos que Deus foi saindo da *Teoria* e mostrando-se como o “insubstancial substante”<sup>7</sup>. Nesta linha vai também o valor do “ateísmo iniciático”. Se o Deus revelado é apenas um aspecto do autêntico Deus, então a negação de Deus (criado) é tão necessária quanto a afirmação, para dizer Deus. Não se podendo, em última instância, ficar nem por uma nem por outra<sup>8</sup>. Deus, como o “insubstancial substante”, não pode ser objecto de negação, pois é por ele

---

<sup>1</sup> “Simplesmente digo como se me afigura ininteligível, por um lado, uma relação em que os correlatos se anulem, e, por outro lado, uma autonomia sem relação.”, José Marinho, “Conceito de Relação”, in: *NIS*, p. 429.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 96.

<sup>3</sup> Cf. Id., *op. cit.*, p. 95.

<sup>4</sup> “Pela cisão divina, ou cisão absoluta, toda a origem se explicita e o princípio se alcança do autêntico pensamento”, Id., *op. cit.*, p. 92.

<sup>5</sup> Cf. Id., *op. cit.*, p. 94.

<sup>6</sup> “Aceite finalmente como divino o que é todo o revelado e todo o oculto no patentear-se, nós chamamos então Deus o que ao revelar-se é sempre na palavra e na finitude e contradição da palavra como tal.”, Id., *T3*, p. 397

<sup>7</sup> “Deus é expulso gradualmente do meu livro. É mais correcto dizer que ele sai dele. Como sai? Sai como o que é em todo ele e como o todo, a substância e o insubstancial espírito, única verdade e sujeito da verdade, o qual não carece de ser definido. Como substância ele é o todo, como insubstancial ele é o singular e único de que toda a admiração ou singularidade é longínqua imagem ou ideia. O que é em todo o livro não carece nem deve ser em parte alguma, Deus não é regra e norma e lei, nem juiz, mas liberdade pura ou única que consiste com a pura verdade.”, Id., *T2*, p. 548.

<sup>8</sup> “E quem diz Deus é e é a verdade, e só Deus é verdade, esse mostra toda a ciência, mas logo a perde se conseqüente o afirma. E aquele que diz Deus não é e não é verdade, mostra a outra cumulativa face da ciência, mas logo também a perde no amar mais a sua verdade que a mesma verdade.”, Id., *TSV*, p. 109.

que há negação ou afirmação<sup>1</sup>. O que é negado é o Deus criado, o falso absoluto, Deus como “ser da verdade”.

“O autêntico Deus está, pois, para além de Deus manifestado ou no mais íntimo dele e da sua relação com o ser humano consciente e o ser inconsciente e o mundo da sensação e da natureza. E o autêntico conhecimento do homem visa o que está para além ou o âmago da Verdade manifestada.”<sup>2</sup>

Há que procurar, portanto, não absolutizar o que apenas é manifestação do absoluto nem tomar por toda a verdade o ser ou pensamento que apenas a significa<sup>3</sup>. Por isso é dito que “todo o segredo está sempre em não tomar como autêntico absoluto o que só é na relação e por ela”<sup>4</sup>. Ou seja, não tomar o Deus que só é na relação com a criatura como autêntico Deus.

Se unir implica cindir e cindir unir, se o revelar de Deus é já a “cisão” de algo anterior, e portanto o seu simultâneo ocultar-se, e se essa mesma “cisão” e ocultamento só é possível porque há também revelação e união, então afirmar Deus é também negá-lo, e negá-lo é afirmá-lo. Se o autêntico Deus é o todo oculto e o todo revelado, então tanto a negação como a afirmação são modos pelos quais ele se diz.

“Se, com efeito, certo e seguro ficou o que de essencial nos foi dado dizer, se em quanto dissemos garantida a verdade ficou no seio do trânsito e recurso nos quais demora todo o interrogar e responder, – o pensamento, que num sentido afirma o uno e noutra sentido o nega, e o afirma ora como o que é, ora como verdade do que é, e contrapolar e ambivalente o nega num e noutra sentido, tal pensamento confundiu a univocidade da visão e do ser da visão com o propriamente uno. E assim, ora afirmando afirma o que ignora na afirmação, ora negando nega o a que se refere, reporta ou visa tão-sòmente indicar.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> “E assim o espírito, ao qual nós tentámos dizer com mais compreensível nome, bem como todo o pensamento que nele tem princípio, é o que não pode jamais ser objecto de negação alguma, pois ele desde o mais íntimo se assume insuspeitado e oculto em todo e no mínimo ser que para o pensamento significa, e desde o âmago secreto do próprio pensamento como o que atribui significação ou a nega.”, José Marinho, *TSV*, pp. 95-96.

<sup>2</sup> *Id.*, *T3*, p. 389.

<sup>3</sup> “Assim, nós, tendo no secreto meditar longamente atendido o que nos foi ensinado e o sentido fundo do que nos foi ensinado, de duas coisas desde o início nos guardamos: não absolutizar em todo o sentido determinante o que como religião ou toda e qualquer religião ou toda e qualquer relação, sempre religiosa, é ou está apenas manifestando o absoluto, a segunda, não atribuir toda a verdade ao que como ser em nós e para nós, ou já como pensamento, é apenas para significá-la.”, *Id.*, *TSV*, p. 135.

<sup>4</sup> *Id.*, *T3*, p. 295.

<sup>5</sup> *Id.*, *TSV*, pp. 92-93. Leia-se ainda: “Qual é, pois, o ser, qual o saber de tudo? Esse é o ser divino ou do que como Deus na nossa impura fé e imaculado amor designamos. Quando, pois, o dizemos se minora e

O Deus com o qual nos relacionamos, na fé, no amor, tem implícito tudo aquilo que aparentemente se lhe opõe, mas que é igualmente necessário para ele ser tal qual é para nós<sup>1</sup> (o mesmo se passa com o Deus que é negado<sup>2</sup>). Por isso é que, e isto traz-nos à “cisão humana”, ao passar o que implicitamente se encontra no amor, na fé, na sensação, na intuição (nas várias formas que recorrem para a “visão unívoca” e “ser da verdade”<sup>3</sup>) para o pensamento discursivo, para a razão, há que ter em conta toda a negatividade, como ódio, descrença, negação de Deus ou negação de sentido do ser, niilismo<sup>4</sup>. Amor, fé, crença, mas também a sensação ou emoção, têm significações implícitas. Nelas há algo passível de “compreensão e explicação conceptual” ainda que não esteja explícito. Expli-citá-lo é o trabalho da razão.

Apesar do “insubstancial substantivo” não poder ser concebido, julgado, dito, intuído, ou sentido, de uma vez por todas, pois é ele o por que tudo isso é possível<sup>5</sup>, há no homem vínculos que o ligam a essa “verdade que pelo espírito se diz”<sup>6</sup>. Dele temos apenas o “sentido”<sup>7</sup>, a verdade. Estes “vínculos” são amor e fé (mas também crença, descrença, sensação<sup>8</sup>); razão e juízo; a compreensão “una e omnimoda” e a liberdade, que é já o

---

quando agimos para o traduzir se contradiz. Esse também é o saber divino, o qual é verdade como objecto para nós único de todo o saber e sujeito de todo o único ou máximo saber.”, José Marinho, *T3*, p. 479.

<sup>1</sup> “Se alguma indisputável certeza e cumulativa verdade há em quanto dissemos, forçoso é aceitar que o nosso amor ou a nossa fé se dirijam não apenas ao ser determinado que se nos revela ou nos surge como objecto de amor ou de fé, mas também a tudo quanto, revelado e esquecido ou revelado e oculto, está implícito no que amamos ou é requerido para sua explicitação inteira ou, finalmente, se aceita como seu compassível.”, Id., *TSV*, p. 132. Leia-se ainda: “(...) no que nega, se oculta ou revela já o outro sentido de afirmar, que o cindido critério da verdade ou do bem exclui.”, Id., *op. cit.*, p. 135.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 133.

<sup>3</sup> “Emergem amor e fé do ser da verdade na cisão, emergem como o que recorre sempre para a visão unívoca e ser da visão unívoca.”, Id., *op. cit.*, p. 125.

<sup>4</sup> “E este evidentemente será o de garantir o trânsito da significação implícita no amor, na fé e na crença para o pensamento, ou para o que, como discurso do pensar, mantenha todo o trânsito e adequado recurso entre a visão unívoca e o que chamamos razão./ Instância decisiva aparece como 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, mas 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 reconstruir o ser sem verdade – ou titanismo – e o ímpeto magnificente para destruir o homem e o ser nele e para ele – o que é propriamente nihilismo.”, Id., *op. cit.*, pp. 130-131. Cf., também, Id., *op. cit.*, p. 133. Os titãs são os que “surtem sempre do ser da cisão que ignora a cisão e seu sentido, sentido que aparece como o não-ser da cisão (...)”, Id., *op. cit.*, p. 117.

<sup>5</sup> Cf. Id., *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 123.

<sup>7</sup> Id., *op. cit.*, p. 122.

<sup>8</sup> Id., *op. cit.*, p. 127

próprio espírito ao reconhecer-se como “insubstancial substante”<sup>1</sup>. Sendo vínculos à verdade do espírito, modos como ele aparece no homem, são na e pela “cisão”. Portanto, nenhum deles terá o monopólio dessa verdade. Um dos pontos fundamentais é precisamente saberem-se como sendo na e pela “cisão”.

Amor, fé, sensação, crença e descrença, têm de se saber como sendo na e pela “cisão”<sup>2</sup> para não se lhes conceder “mais ou menos do que cumpre”<sup>3</sup>. Caso contrário não é descoberto o princípio da cumulatividade de “cisão” e “visão unívoca”<sup>4</sup>. Como vimos eles são necessários para todo o discorrer do pensamento<sup>5</sup> não podendo ser desprezados ou ignorados por serem indispensáveis ao viver ou ser consciente<sup>6</sup>. Isto porque, essas formas que recorrem para a “visão” e “ser da visão”, mostram-nos a verdade inerente ao ser, são “as primeiras formas do unívoco na cisão, e, sem elas, não teria sentido nenhum modo como para nós somos ou é algum outro ser em nós e para nós”<sup>7</sup>. Ainda assim, acontece que elas se assumem como sendo já a total transcensão da “cisão”. Assumem-se numa Idade do Ouro ou Paraíso Perdido, fora da consciência e do pensamento<sup>8</sup>. Ignorando que só são na e pela “cisão”. Deste modo, essas formas que para a “visão unívoca” e “ser da verdade” recorrem, são tomadas como fim em si mesmas, não alcançando o “autêntico absoluto”. Ficam pelo Deus como objecto de crença ou amor, vendo-o como eterno e imortal apenas enquanto é objecto de crença ou amor, como se isso bastasse para o garantir<sup>9</sup>. O engano está em pensar ter alcançado o absoluto no amor, na crença, na sensação, sem ver que

---

<sup>1</sup> Id., *op. cit.*, p. 161. Da liberdade falaremos adiante.

<sup>2</sup> “Pois o amor e a fé são já na cisão e por ela (...)”, José Marinho, *TSV*, p. 125.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 126.

<sup>4</sup> Pois quem conceda ao que emerge como extrínseco ao pensamento e à razão mais ou menos do que cumpre, corre o risco subtil, insuspeitado perigo para todo o saber satisfeito, de não reassumir aquele princípio, não por certo estável mas dinâmico, transmutante e transfigurador ao qual nas adequadas formas dissemos.”, Id., *Ibid.*

<sup>5</sup> Cf. Id., *op. cit.*, p. 127.

<sup>6</sup> Cf. Id., *op. cit.*, p. 129.

<sup>7</sup> Id., *op. cit.*, p. 127.

<sup>8</sup> “Com nova incidência cabe agora atender que amor e fé, e com eles, neles, e para eles, a mesma sensação e o mínimo desejo, a mínima imagem, se assumem a todo o instante na cósmica idade áurea fugitiva, ou no paraíso perdido realíssimo mas sempre alheio à consciência ou ciência actuais, se assumem, dizemos, como a própria visão unívoca, aquela ou aquilo que, como visão, o que vê e o que é visto, cai inevitavelmente no passado de toda a consciência e de todo o pensamento como tais. – Tal a necessidade, tal a absoluteidade radical, tal a condição originária de todo o ser do homem, e de todo o ser nele e para ela: que, sendo na cisão, se assume, ou confiadamente persevera nos deuses ou nos homens, como se estivesse antes dela, ou como se, de uma vez por todas, a tivesse transcendido noutra que o tempo, ou no próprio ser de tempo ultrapassado.”, Id., *op. cit.*, p. 128.

<sup>9</sup> “Assim, na mediação, como o indeciso, à alma fica alheio o sentido da fé e do amor, na medida em que os toma como fim. Pois à alma, que é toda a relação com o sentido de absoluteidade mas sem o sentido do autêntico absoluto, como o que é na plenitude da cisão e a ultrapassa, à alma, dizemos, não é dada a ciência do amor e da fé. E assim eterno ela crê já o divino da crença, como se a crença o garantisse ou o Deus na crença enquanto tal, e imortal quer o objecto do amor, ou como o gerado ou como filho da real e da simbólica geração.”, Id., *op. cit.*, p. 91.

isso já é na “cisão” e portanto limitado no que diz respeito ao saber do absoluto. O amor acaba por sumir-se tornando-se em amor-próprio do homem ou de Deus, o que significa tomar Deus ou o homem como sendo fonte estável de todo o saber<sup>1</sup>.

Cabe à razão, como “insubstancial substante em si e para si mas em nós e para nós”<sup>2</sup>, e ao juízo, como “despertar do sentido secreto e oculto do insubstancial substante”<sup>3</sup> e “como dinâmico sentido do que cinde infinitamente”<sup>4</sup> por ele não havendo modo de “iludir” a “cisão”<sup>5</sup>, unir o que se cindiu.

“Emergem juízo e razão do ser da verdade na cisão como o que se sabe finito na infinitude imperitura, cindido na união irrefragável, emergem como o que assume a responsabilidade crucial, a mais séria, a mais grave, responsabilidade decisiva no humano existir, de ligar o que se separou, de mais profundamente unir o que se cindiu, de tornar e fazer tornar o ser na cisão ao uno de todo o unívoco, à verdade no espírito e segundo o espírito.”<sup>6</sup>

Amor, fé, sensação, unem, mas unem instantaneamente, unem já na “cisão”, sem saber o porquê de unir, nem saber da “cisão” pela qual são e unem. Ora, razão e juízo, se não forem tomados apenas como “o que veio a chamar-se dedução e coerência, indução e experiência”<sup>7</sup>, unem mais profundamente, isto é, em “espírito e verdade”, unem vendo que união e “cisão” co-implicam-se. Caso tal não aconteça, amor e fé ficam encarregues de unir, sem saber como e o porquê de tal<sup>8</sup>. Trata-se de evitar o que normalmente acontece com todas as formas de pensamento, ser, saber e agir do homem: a tentativa de ligar “de algum modo a ferida aberta”<sup>9</sup> esquecendo assim a “cisão”. Para evitar isso, a razão não pode pressupor saber-se plena e imediatamente mal comece a exercer-se<sup>10</sup>, tem de interrogar sobre si. Ao afastar-se da “visão unívoca” e do “ser da verdade”, remetendo-os para

---

<sup>1</sup> Cf. José Marinho, *TSV*, pp. 150-151. E, em relação ao amor-próprio, Cf. *Id.*, *T3*, p. 706.

<sup>2</sup> *Id.*, *Id.*, *TSV*, p. 137.

<sup>3</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>5</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>6</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>7</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 139. Razão que “segue o caminho do mero devir das significações do que é patente, extrinsecamente ligadas.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>9</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>10</sup> “E o homem atravessa então o mundo, a cultura, ou entra por vezes famosos na chamada história da filosofia, como o que tem da razão posse incontestada, como se a razão e o que razão significa fossem propriedade dele, como se a razão pudesse imediatamente saber-se em si, ou o homem a ela, sem absurdo radical. Ora, se dado é ou veio a ser ao homem o que chamamos razão para se saber por ela, como sabe o homem tanto de si mal começa a exercê-la? E se a razão é dada ao homem para se saber nele o pensamento pu o por que há pensar, como será no homem possível tão pronto saber?”, *Id.*, *op. cit.*, p. 141.

o passado ou como não tendo qualquer sentido<sup>1</sup>, tem de interrogar sobre si própria, tarefa que tende a desatender<sup>2</sup>. Tem de interrogar, em última instância, pela razão de haver razão<sup>3</sup>. Razão essa que é o haver a cumulatividade de união e “cisão”, “cisão” e união, o “insubstancial substante”.

Isto não acontece caso ela se veja como posse do homem, como a razão do “tenho razão”<sup>4</sup>, mas também é engano interrogar pelo que “é” a razão, “interrogação ilusória”<sup>5</sup>, pois se ela se vir como sendo ou como sendo garantida por algum ser, seja Deus, homem ou Natureza, inevitavelmente recai na “cisão” e acaba por ter de negar-se a si e a qualquer verdade “em si e para si no homem e para o homem”<sup>6</sup>, pois, como vimos, na “cisão extrema”, o ser é sem verdade e a verdade mera abstracção. Ou seja, a razão deixa de ter um porto seguro e estável no qual se apoiar, para o qual remeter, o seu ser ou o ser que a garante deixa de ter sentido (verdade), será uma razão que trabalha apenas com abstracções, sem que se possa dizer que essas verdade sejam, tenham ser. Procura-se, portanto, não ver a razão como fixa, garantida por algo estável, dado de uma vez por todas, como não tendo fórmulas pré-preparadas ou pré-concebidas às quais adere. Como se:

“(…) em algum homem, alguma obra, algum tempo, a razão se tivesse fixado, e houvesse aí uma lógica perfeita e assimilável para uso estável ou até imperituro, regras de pensar que uma filosofia, ou toda a filosofia, uma ciência, ou toda a ciência, de uma vez por todas nos forçassem a aceitar, para assim dignamente fruirmos da humana dignidade e condição.”<sup>7</sup>

A razão não pode conceber, nem se conceber a si, estatificando, absolutizando inadequadamente o que é apenas manifestação da verdade. Sendo a verdade apreendida não

---

<sup>1</sup> Cf. Id., *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>2</sup> “Como podemos, entretanto, assegurar-nos de que a razão interroga? A etimologia e a semântica ocorrem aqui em nosso auxílio. Elas nos lembram que a razão é carecente em sua mesma gênese e efectividade de persuadir-se e persuadir. A razão por certo o sabe, mas parcialmente. A astuciosa filha do amor próprio de Deus ou do homem é atenta ao segundo modo: isso convém-lhe. Desatende o primeiro: não convém.”, José Marinho, *TSV*, p. 140.

<sup>3</sup> “Nociva ou inocente, a razão é, diríamos, nos nossos racionalistas, sem razão. Ora, pode e deve perguntar-se: tem a razão em filosofia e nos vários graus ou estádios originais ou cruciais da ciência o poder de afirmar-se e afirmar, de julgar e decidir, sem procurar sua própria garantia? Pode a razão ser sem razão?”, Id., *VCD*, pp. 171-172.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 140.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 141.

<sup>6</sup> “Como se de algum ser, em Deus, na Natureza, ou no homem, colhesse seu equivoco ser e garantia, a razão assumir-se-á como equivoco 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.”, Id., *op. cit.*, p. 143.

<sup>7</sup> Id., *VCD*, p. 171.

pode a razão concebê-la como sendo isto ou aquilo, estando aqui ou ali, de uma vez por todas. A verdade “é” a “presença subtil” que é mas não é para ser, que instantaneamente aparece e logo se oculta.

“Noutros termos ocorre dizer: porque, apreendido e sempre apreendido o absoluto e eterno no homem, este não pode menos que ser-lhe fiel, a razão segue o caminho de absolutizar mas inadequadamente absolutiza no seio da cisão. A tal dizer tentámos acrescentar o quase indizível: que a todo o instante o pensar se reassume no enigma do ser instantâneo, na presença subtil e evanescente do insubstancial substante como o que é e não é para ser.”<sup>1</sup>

Assim sendo, é necessária a suspensão do juízo. Daí a interpretação da temática do juízo final como o anular de toda a distinção e divisão, de toda a “cisão”. É o suspender de todo o juízo distintivo e divisivo por parte da razão<sup>2</sup>. Tomando consciência da impossibilidade de tomar como estático o conceito (a “primeira instância do pensamento no qual, após a visão unívoca, esse alcança segurança”<sup>3</sup>) e absolutizar a ideia (o “unívoco na cisão”<sup>4</sup>) tal como são no e para o homem<sup>5</sup>.

Dito isto, já prevemos que a compreensão “una e omnímota” irá conciliar estes dois aspectos: o que une e o que cinde, mas cinde para mais profundamente unir. Esta é, como já dissemos, a “compreensão autêntica”<sup>6</sup>. Ainda que a compreensão surja já com as formas da “visão unívoca”, é ainda incompleta porque se recusa a aceitar a “cisão” e o Nada que nela é dado assumir<sup>7</sup>. Amor e crença tendem a firmar no seu objecto e na relação a ele, como “estáveis correlatos”, e por isso a compreensão tende também para ficar pelo já visto e já pensado como porto seguro para o qual recorre<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 148

<sup>2</sup> “Juízo final, porém, como tudo quanto é revelado, tudo quanto se manifesta e proclamou do excelso ao mais trivial – é para interpretar-se. Ele não significa, como se tornou evidente pela nossa teoria, decisivo distinguir de verdade e erro, bem e mal, justo e injusto, mas o sublime anular no insubstancial substante em si e para si, mas em nós e para nós, de toda a distinção e divisão, da cisão, conforme dissemos, a cisão pela qual há distinguir e dividir no que sabe ou no ser do que sabe ou no ser para o que sabe.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>3</sup> *Id.*, *T3*, p. 709.

<sup>4</sup> *Id.*, *TSV*, p. 140. Temos a indicação, noutros textos, de que a Ideia é o que Marinho chama a compreensão una e omnímota, *Cf. Id.*, *T3*, p. 600 e 782. Esta definição de Ideia parece ir de encontro àquilo que “insubstancial substante” veio a exprimir, a saber, o “unívoco na cisão”, como acima vimos. Compreendemos isto à luz do facto de que o “insubstancial substante” dá-se em todos estes modos no homem, portanto quando se fala da compreensão una e omnímota falamos dele também.

<sup>5</sup> *Cf. Id.*, *TSV*, pp. 147-148.

<sup>6</sup> *Cf. Id.*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>7</sup> *Cf. Id.*, *op. cit.*, pp. 150-151. Sobre o Nada falaremos de seguida.

<sup>8</sup> “Eis por que, no próprio momento de sondar o autêntico princípio da compreensão, o qual surge pelo que chamamos, com sugestivo mas sempre indeterminado conceito, pensamento, nós receamos se entenda imprópriamente. Pois tal como o amor constantemente decai na obsessão do amado ou no finito vínculo dos

Quando o pensamento se afasta da “visão unívoca” e do enigma que ela suscita, quando não assume a responsabilidade de interrogar, queda dependente da razão a compreensão<sup>1</sup>. Mas a compreensão não se pode “prejulgar” de “poder determinar-se num juízo finito” nem “em nenhuma forma pretensamente estável, teórica ou especulativa, de conceber”<sup>2</sup>. Ela está em relação à “apreensão instantânea”<sup>3</sup> a partir da qual pode ou não ser dada uma compreensão. Ela é na relação entre uma verdade que, dada no ser, não é, e com o que daí será ou não será dado dizer e pensar.

“Está assim a compreensão referida não a uma forma de pensamento que real e ilusoriamente já fosse em nós e para nós, não a um ser que se nos tivesse plenamente revelado ou sequer manifestado – mas ao que sempre permanece na relação do que para nós não foi ou não será, e do que nos será dado pensar ou não soubemos em que grau ou forma o há-de ser.”<sup>4</sup>

É esta forma de compreensão que se pode denominar “saber absoluto”. Saber esse presente no pensar interrogativo, numa “teoria do ser e da verdade”. É um saber que não é do homem, não é posse dele, mas dá-se nele. É um saber que se “gera em nós”<sup>5</sup>. É algo concedido ao homem e não por ele gerado e possuído. É essa relação entre uma apreensão sempre presente e uma compreensão que responde pensando e dizendo, tanto quanto for possível, o que nessa apreensão é apreendido e passível de compreensão. Não prejulgando de consistir numa fórmula final, daí que o saber do “insubstancial substante”, como vimos, seja sempre imperfeito<sup>6</sup>. Vendo que mesmo os “caminhos do erro” contêm verdade ainda que oculta, destinada a desocultação futura<sup>7</sup>.

---

finitos amantes, e tal como a crença a todo o momento recorre para a obsessão dos estáveis correlatos e da relação última e decisiva, assim o pensamento, com suas determinações patentes ou secretas, lógicas ou simbólicas, transita com sempre inadequado recurso na obsessão do visto ou do pensado.”, José Marinho, *TSV*, p. 152.

<sup>1</sup> “Tudo quanto nos foi dado explicar pode aqui servir de advertência. Se, com efeito, o pensamento, no processo actual da cisão extrema, se afasta cada vez mais da visão unívoca ou do que minoradamente se chamou intuição, e até mesmo quando se refere ou lhe presta uma espécie de homenagem, se o pensamento se afasta cada vez mais da inteligência, a qual é já filha da cisão ou em Deus ou no homem, cisão, porém, que ainda conservasse o sentido do uno no diverso transitivo para a imensidade do múltiplo irreduzível – da razão e seu infindo, indefinido e problemático discorrer queda afinal dependente toda a compreensão.”, *Id.*, *op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>2</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>3</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*.

<sup>5</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>6</sup> Recorde-se: “Para se saber como insubstancial substante, e para o sempre imperfeito saber desse saber, longos e complexos serão os caminhos, longo o tempo.”, *Id.*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*.

A verdade, tal como é para o homem não pode nunca eliminar o erro, ou o bem eliminar o mal, porque o homem, apesar de ser espírito, continua ligado à sua condição de homem<sup>1</sup>. Então, nele, um só é pelo outro, a verdade pelo erro, o bem pelo mal, mas ambos carecentes de um bem e uma verdade mais autênticos, que está para “além de toda a determinação opositiva, quer de carácter lógico, que de carácter ético, quer de carácter religioso”<sup>2</sup>. Trata-se da tomada de consciência de que só tendo o sentido de um é possível saber o outro. Portanto, aquele que de um sabe tem a responsabilidade de assumir o outro em si e de em si o redimir. É ver que não só é possível aceitar o outro como o somos também e ele em nós<sup>3</sup>. Ou seja, que esse outro está implícito em nós. O que nós somos é possível porque o outro é também, e nesse sentido o nosso ser comporta já esse outro. Ora, aceitar este outro é, em última instância, aceitar a “cisão” e o Nada que nela é dado.

### 3. A “assumpção do Nada”

Logo desde a introdução da *Teoria*, é dito que o “insubstancial substante” “verdadeiramente não é, ou é só pela assumpção do Nada”<sup>4</sup>. O seu “temeroso e fundo sinal é assumir no seio da cisão a plenitude do Nada”<sup>5</sup>. A “cisão” dá, não apenas o não-ser, mas também o Nada<sup>6</sup>. Na “cisão extrema” tudo se precipita no Nada, cujo símbolo, para o homem, é a morte<sup>7</sup>. Na “cisão divina” tudo dele emerge: “(...) 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”<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. José Marinho, *TSV*, pp. 154-155.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 157.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 158.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 12.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 119.

<sup>6</sup> “Mais difícil, hoje e sempre, será aceitar, tanto a visionários, teólogos, como, di-lo-emos não sem melancolia, aos próprios filósofos, que não só na cisão tem origem o não-ser e a negação secreta nas formas de existir ou do pensar actuais, mas também aquela outra negação que a tudo quanto foi ou é para alguma crença ou ciência, em algum ser divino, angélico ou demoníaco, cósmico, natural ou humano, anulou ou mantém para lá das fronteiras de todo o real como real, de todo o possível enquanto possível./Chamar-lhe-emos Nada no sentido absoluto do termo, como o que se cinde de todo o ser ou não-ser determinado, ou cinde o ser da sua verdade.”, Id., *op. cit.*, p. 100.

<sup>7</sup> “O que pensa, no verdadeiro e verídico sentido do pensar, está certo de que o que chamamos humanamente morte é apenas longínqua forma iniciática da assumpção do Nada”, Id., *Ap. III*, p. 170. Leia-se ainda: “A morte, propriamente, é o Nada em realidade e símbolo.”, Id., *T3*, p. 674.

<sup>8</sup> Id., *TSV*, p. 164. Note-se a semelhança com a passagem que vimos no nosso primeiro capítulo, de um texto autobiográfico, que descrevia todo o processo do ser como um movimento de uma plenitude ao vazio e deste regressando à plenitude, Cf. Id., *ASQMI*, p. 367.

O Nada é tomado no “sentido absoluto do termo” como o que “cinde o ser da sua verdade”<sup>1</sup>. É o hiato entre o ser e a verdade do ser, entre o ser e o pensamento<sup>2</sup>, é a distância que vai do “ser e sentir ao pensar”<sup>3</sup>. O Nada é o “vazio de indeterminação entre ser de verdade e verdade do ser”<sup>4</sup>. Só pelo Nada há pensamento, razão, só pelo abismo que cinde o ser da sua verdade pode o ser ser pensado e sabido<sup>5</sup>. O problema do homem é ignorar este abismo entre o que no ser é dado instantaneamente, o que se sabe de um saber idêntico ao ser, e o saber discursivo, o saber que traz à palavra essas intuições profundas. O homem dá “às suas intenções fundas a forma de pensamento e já por isso se supõe sábio! Não vê, não apercebe, não sonda o abismo que medeia ente ser e saber”<sup>6</sup>. Passar de um ao outro requer sondar o abismo que separa os dois: “Pois a ponte só poderá lançá-la de uma para outra vertente quem tiver sondado o abismo que as separa”<sup>7</sup>. Tal como a ponte não existe sem as duas margens, não existe também sem o abismo que as separa<sup>8</sup>.

O Nada é como aparece para nós essa “outra verdade” que não é ser – “(...) e da verdade como o que é para nós o Nada, ou só pelo Nada é”<sup>9</sup>. É o que “não é e não é para ser”<sup>10</sup>. Essa “outra verdade”, o “insubstancial substante”, surge para nós como “sendo” o Nada. Ele emerge da “cisão” como o Nada:

“Aquele, porém, 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.”<sup>11</sup>

Ele só é pela “assumpção do Nada”, ou seja, ele só é para nós na medida em que aparece como “sendo” o Nada – “E o Nada é então o pelo que é para nós o Espírito”<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p.100.

<sup>2</sup> Recorde-se o que já antes citámos: “ (...) a nenhum homem é dado passar a pé enxuto do Ser, de algum ser, do mínimo ser, para o Espírito, para o pensamento. Aí se interpõe todo o outro, todo o outro é o que chamo e chamamos Nada.”, Id., *Ap. III*, p. 189.

<sup>3</sup> Id., *FPUF*, p. 117.

<sup>4</sup> Id., *T3*, p. 721.

<sup>5</sup> “Passamos obstinados, como se entre um e outro não mediasses a cisão e a ruptura, a distância, na qual surgimos, a distância pela qual somos racionais e pensantes”, Id., *FPUF*, p. 132.

<sup>6</sup> Id., “Situação do homem”, in *op. cit.*, p. 138.

<sup>7</sup> Id., *T3*, p. 696.

<sup>8</sup> “ (...) e assim como a ponte não existiria sem as duas vertentes e o fundo obscuro abismo”, Id., *T2*, p. 838.

<sup>9</sup> Id., *TSV*, p. 142.

<sup>10</sup> Id., *op. cit.*, p. 153.

<sup>11</sup> Id., *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>12</sup> Id., *T3*, p. 366.

Um dos sentidos da “assumpção do Nada” é, portanto, o de que o “insubstancial substante” assume a “forma” de Nada, isto é, aparece como o Nada. Ele toma para si o Nada. Ele só é na medida em que “é” o Nada, em que assume o Nada, se não o fizesse não “seria”. O Nada é o que “se cinde de todo o ser ou não-ser determinado”<sup>1</sup>, o que “consiste todo na negação”<sup>2</sup>. Mais, é o que é impossível de reduzir “à significação substancial”<sup>3</sup>. É o “insubstancial” do “insubstancial substante”. Ao tentá-lo afirmar o homem acaba sempre por reduzi-lo ao mero não-ser, escapando-lhe, assim o “principal sentido do espírito e do pensamento”<sup>4</sup>.

O Nada é precisamente o que se distancia, o que é o outro de todo o ser. Não é o mero “não-ser” que se opõe a um ser determinado, mas sim o que se opõe a tudo aquilo que é ou não é, tudo aquilo que possa ser visto em termos de ser<sup>5</sup>. É a “antítese do ser”<sup>6</sup>.

“Distinção entre não-ser e Nada:/ Não-ser diz-se do que já foi e deixou de ser, do que é ou será e deixará de ser/ Nada diz-se do que nunca foi, não é e presumivelmente ou com certeza nunca será”<sup>7</sup>

É neste sentido que o Nada anula “ou mantém para lá das fronteiras de todo o real como real, de todo o possível enquanto possível” “tudo quanto foi ou é para alguma crença ou ciência, em algum ser divino, angélico ou demoníaco, cósmico, natural ou humano”<sup>8</sup>. Pela “assumpção do Nada” é eliminada toda a determinação do ser, tudo o que é finito, tudo quanto é apenas imagem do absoluto. O Nada é o “regresso ao princípio e anulação de tudo quanto foi finito ou apenas semelhou o autêntico absoluto”<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 100.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 101.

<sup>3</sup> Id., *T3*, p. 444.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 101.

<sup>5</sup> “Quem fala de Nada, fala de outro que Ser, de todo o outro. Por isso já em tempo antigo se distinguiu não-ser e Nada. O não-ser, com efeito, refere-se a algum ser, um ser determinado. Nada refere-se a todo o Ser, a tudo quanto como tal possamos intuir, imaginar, conceber.” Id., *Ap. III*, p. 188. “Assim, como dissemos, se importa meditá-lo, se o Nada surge sempre ao espírito como virtualidade infinita, ele não pode ser absolutamente nem em si por si pensado. Pois se o não-ser supõe ou algum ser dado ou como o que se vive e como o que se representa ou como o que se pensa de algum modo, o Nada, como se vê com um pouco de atenção, supõe dado todo o Ser. Assim, importa tudo vê-lo, o outro de algum ser será algum nada daqueles e ser vivente existente e consciente, dado no seio do Ser e o outro do Ser, com todo o Ser, será o outro de todo o Ser e, portanto, o Nada.” Id., *T3*, p. 241.

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 443.

<sup>7</sup> Id., *op. cit.*, p. 44.

<sup>8</sup> Id., *TSV*, p. 100.

<sup>9</sup> Id., *T3*, p. 440. Leia-se ainda: “Nada elimina a particularidade, a determinação, o ser singular”, Id., *op. cit.*, p. 443.

Mas se o mesmo que une cinde, e o que cinde une, então o Nada, como o que cinde o ser da sua verdade, é também o que os une. É o pelo qual o ser é e é a verdade. Diz Marinho: “o Nada é o que nos parece garantir o próprio ser”<sup>1</sup>. O que nos traz ao que acima vimos, a saber, de que o Nada é visto como originário, de onde emerge Deus e criação, o Nada como a “plenitude oculta pela qual todo o ser se indetermina ou transcende toda a determinação”<sup>2</sup>, na “cisão divina”, o “incriado em Deus e no homem”. Daí que o “insubstancial substante” seja o que assume o Nada “na mesma plenitude”<sup>3</sup> e que o Nada seja também visto como o uno – “O Nada é o uno”<sup>4</sup>. A “assumpção do Nada” restabelece o que na “visão unívoca” se ocultou, a saber, essa verdade que não é ser, o espírito que vê mas não se vê a si:

“A assumpção do Nada garante o mais autêntico Ser e o sentido de tudo. Pois, aceitando-se por ele todo o não-ser do que não é e o anular-se do menor sentido do que não tem pleno sentido, restabelece ou permite restabelecer o que na mesma revelação do Ser e da verdade se oculta.”<sup>5</sup>

É por isso que a “assumpção do Nada” é vista como a “água lustral que permite lavar o ser de tudo, nomeadamente o ser divino, de todas as impurezas”<sup>6</sup>. Através dela surge esse novo ser, o ser que não se pode dizer que seja, o “insubstancial substante”. Pela “assumpção do Nada” o ser é concebido “em espírito e verdade”<sup>7</sup>, ou seja, não o limitando a uma concepção ou forma final, não o ajuizando de modo definitivo<sup>8</sup>.

Assim, vemos que a plenitude que inicialmente julgámos ser o absoluto contém em si o Nada que de início negava. Ela só é por ele. O Nada reside na própria plenitude. Neste sentido, Marinho pode dizer:

“De tudo quanto na juventude amei ou intuí hoje ao mesmo tempo me aproximo até à quase coincidência e me afasto. Se me interrogo sobre a razão profunda desse agudo contraste tendo a

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T3*, p. 444.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 366.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 93.

<sup>4</sup> Id., *T3*, p. 444.

<sup>5</sup> Id., *Ap. III*, p. 129.

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 161.

<sup>7</sup> Id., *TSV*, p. 134.

<sup>8</sup> “A assumpção do Nada significa o surgir do novo ser que em humana palavra se não pode dizer que é e a descoberta mais funda do sentido e de toda a significação de ser, e do Espírito ainda sem o qual não há sentido e sentido de ser.”, Id., *Ap. III*, p. 170.

dizer que por um lado a cisão se multidinamiza de modo imprevisível e que a univocidade se depura até à coincidência do Nada de ser e de plenitude.”<sup>1</sup>

O que está em causa, mais uma vez, é a tomada de consciência da interdependência dos opostos. Tal como as instâncias particulares de ser, são em relação com o seu não-ser, assim também tudo o que é só é em relação ao Nada. Todo o ser, só é em oposição ao Nada. Há um vazio, algo que não é absolutamente e que permite que o que é seja. Um Nada em relação ao qual, como condição de possibilidade e como destinação última, o que é pode ser o que é. É pela “assumpção do Nada” que “Deus, homem e tudo quanto existe tais quais são para si, na relação de uns com os outros são, ou emergem (...) na plenitude do ser e da luz”<sup>2</sup>.

O “insubstancial substante” é o que assume o Nada também no sentido em que “suporta toda a negação”<sup>3</sup>, suporta esse mesmo Nada permitindo desse modo que o ser seja. O “insubstancial substante” é o ser, agora não excluindo o seu outro. Só assumindo o Nada se pode passar além da “unilateral afirmação”<sup>4</sup>. Ou seja, só assim se pode afirmar ou negar, dizer que algo é ou não é, em última instância, afirmar ou negar o absoluto, sem se pretender que a sua afirmação ou negação seja a última palavra a dizer. Por isso é que Marinho diz que a questão não está tanto no negar ou afirmar Deus mas sim “no modo de afirmar ou negar”<sup>5</sup>. É nesta linha que se inscreve a importância do “ateísmo iniciático”, como vimos. Ir além da “afirmação unilateral”, porém, só é feito pelo próprio “insubstancial substante” no seu afirmar-se, que é um “afirmar sem palavra”<sup>6</sup>, porque só ele assume plenamente o Nada<sup>7</sup>. O papel do homem é assumir o Nada “aqui e agora” “no que veio a chamar-se alma”<sup>8</sup>, ou mente (como vimos), “para a assumpção do espírito”<sup>9</sup>. O que parece dizer que assumindo o Nada o homem assume em si o espírito, ainda que permaneça homem, portanto, nunca transcendendo totalmente, enquanto homem, essa sua posição na “cisão”.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *Ap. III*, p. 142.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 94. Leia-se ainda: “Ao mesmo – Tudo existe por e para um vazio. Tu dizes: eis o deserto onde não é possível a vida. Dizes também: morreu, já não vive. Ou ainda: é um néscio, nada sabe. Outras vezes: é loucura, sem razão. Vazio de ser, de ciência ou de consciência, que determinaste ou se determinou./ Vazio, Cisão Extrema, Nada, Ressurreição.”, Id., “Anomias e aforismos”, in: *DISP*, p. 230.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 77.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 101.

<sup>5</sup> Id., *LN*, p. 153.

<sup>6</sup> Id., *TSV*, p. 77.

<sup>7</sup> “Em primeiro lugar, o Nada só é absolutamente assumido pelo substancial substante em sua pureza imarcescível.”, Id., *T3*, p. 679.

<sup>8</sup> Id., *TSV*, p. 146.

<sup>9</sup> Id., *op. cit.*, p. 147.

A “assumpção do Nada”, então, pode ser lida tanto como um tomar para si, no sentido em que o espírito surge ao homem como o Nada suportando-o em si, como no sentido de uma “vinculação a um dever”<sup>1</sup> por parte do homem, o que se liga com a questão da responsabilidade de dizer essa verdade que com o ser é dada<sup>2</sup>. Por fim, assumir o Nada pode ter também o sentido de arrebatamento<sup>3</sup>, se tivermos em conta que Marinho diz, que ao pensar o “insubstancial substante”, sentiu a mesma alegria que no momento da “visão unívoca”<sup>4</sup>, e o facto de que a “cisão”, como vimos, é também uma instância de revelação<sup>5</sup>.

Na “visão unívoca” o absoluto era mas não sabia ainda que só era em virtude de todo o oposto que negava, daí a primeira absolutização inadequada, essa primeira precipitação para a verdade. Na “cisão”, assumindo o Nada, revela-se o “insubstancial substante”, o “autêntico absoluto”, como o que não é apenas a plenitude excludente do seu oposto mas carrega-o no âmago dessa mesma plenitude não deixando contudo de ser. Ele só é nessa co-implicação de “visão unívoca” e “cisão”, de plenitude e Nada, de total afirmação e total negação.

Ainda antes de vermos mais em pormenor como o Nada liberta, vejamos o que está em causa nesta nova denominação do espírito.

#### **4. O que subsiste sem substância**

“Tudo gira em torno da clássica noção de substância”<sup>6</sup>, diz José Marinho num texto posterior à *Teoria*, referindo-se à noção de “insubstancial substante”. Esta noção, e veremos de seguida a importância deste termo, é composta pelo termo “insubstancial” que

---

<sup>1</sup> AA. VV., “assunção” in *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 2004, p. 166.

<sup>2</sup> Cf., José Marinho, *TSV*, p. 168.

<sup>3</sup> AA. VV., “assunção” in *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 2004, p. 166.

<sup>4</sup> “E como o filósofo, enquanto propriamente homem, parece ter ficado, para sempre, religioso e poeta, se consente exprimir o sentir sem particular subjectividade, no qual consiste afinal o ser do ser e o saber, eu direi que o pensar o insubstancial substante, que é o próprio pensar e o pensar do ser no pensamento, me deu tamanha alegria quanto a que primeiro fruí quando pela primeira vez me foi dado intuir o que o ser é e é absolutamente a verdade de si e de tudo quanto existe.”, José Marinho, *T2*, p. 817.

<sup>5</sup> Isto tendo em conta que revelação refere o que se dá no instante, o instantâneo, que é justamente o que está em causa na “visão unívoca”, cf. Id. *NIS*, p. 409.

<sup>6</sup> Id., *Ap. III*, p. 89.

“parece dizer todo o contrário do que substância diz ou nela se diz”<sup>1</sup>, e pelo termo “substante”, do latim *stare*<sup>2</sup>, que vem conferir que a substância, perdendo a “densa substantivação”, não perde porém a “diáfana qualidade”<sup>3</sup>. Neste sentido, “insubstancial”, ainda que contrário à substância, “não é um contraditório irremissível”<sup>4</sup>.

Substância entende-a o nosso autor no sentido clássico, que remonta a Aristóteles. Ela é o “que se mantém sob os acidentes ou modificações”<sup>5</sup>. “Insubstancial”, portanto, denota o contrário disso, ou seja, de que não há algo que se mantém, que permanece, que resiste e suporta todo um conjunto de modificações. É “insubstancial” porque “não carece de substância alguma para ser no ser que não é, para não ser o ser que não é”<sup>6</sup>. Quer sendo quer não sendo, não carece ele de substância. Ele não carece de “matéria, corpo ou vida”, noções suscitadas pela própria noção de substância, ainda que equivocadamente diz Marinho<sup>7</sup>, mas que de algum modo indicam algo para o qual se pode apontar e delinear dizendo que é e não não é, que é isto e não aquilo, como o que se distingue do seu outro. Quer seja quer não seja, ele não é algo passível de distinção como o que permanece imutável por oposição à multiplicidade devenida. Não carece de um núcleo estável, permanente, quer seja, quer o afirmemos, quer não seja, quer o neguemos, não se definindo nem como o que é nem como o que não é. Mas ainda assim subsiste. Essa insubstancialidade subsiste. Subsiste “em si mesmo e por si mesmo”<sup>8</sup> e tudo o que é só é por ele.

“(…) tudo quanto existe, finito e infinito, mortal e imortal, eterno ilusório ou autêntico eterno, nem intimamente é sem ele, nem sem ele se revela sensível ou insensível, se patenteia, manifesta, significa ou diz”<sup>9</sup>.

Antes ainda de continuar, a questão que colocámos logo de início, de saber o porquê, qual a necessidade deste novo nome, espreita e pede resposta. Ora, “insubstancial substante”, é-nos dito logo na introdução, é o novo nome do espírito. O porquê desta renomeação não nos é claro. Ainda assim, encontramos num dos textos inéditos uma advertência,

---

<sup>1</sup> José Marinho, *Ap. III*, p. 89.

<sup>2</sup> Cf., Jorge Croce Rivera, “Apresentação”, in: *T3*, p. 23 e Celestino Pires, “Subsistência”, in: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 4, Lisboa-São Paulo: Editora Verbo, 1992, cols. 2-3, pp. 1328-1329.

<sup>3</sup> José Marinho, *Ap. III*, p. 89.

<sup>4</sup> Id., *Ibid.*

<sup>5</sup> Id., *T2*, p. 653.

<sup>6</sup> Id., *TSV*, p. 118.

<sup>7</sup> Cf., Id., *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>8</sup> Id., *op. cit.*, p. 118.

<sup>9</sup> Id., *op. cit.*, pp. 117-118.

em relação à noção de Deus, que nos pode elucidar quanto à necessidade desta renomeação do espírito. Se tivermos em conta que “insubstancial substante” vem também de certo modo substituir a noção de Deus, como vimos, sendo o Deus anterior à dualidade Deus-criação.

“O problema de saber se um tal ser existe, ou seja Deus ou se Deus existe, põe-se-nos portanto desde aqui. Não devemos entretanto recear dizer que, tanto por motivo da crença nele posta, como por motivo da descrença, tantas coisas dele são ditas, que verdadeiramente o uso do termo é, em filosofia, pelo menos embaraçante. Assim, nós seríamos tentados a dispensar o termo para nele não pormos, ou nele o leitor não ver posto, mais do que em todo o rigor nos é possível conceber.”<sup>1</sup>

Se virmos isto à luz do que no primeiro capítulo dissemos sobre a exigência do pensar próprio, alguma compreensão desta renomeação se forma. Ainda que este trecho se refira à noção de Deus, como vimos acima, Marinho diz que Deus se vai mostrando como o “insubstancial substante”, portanto um caso análogo poderia ser feito para a noção de espírito e a sua renomeação como “insubstancial substante”. O termo está de tal modo carregado de significados que, de modo a exprimir aquilo que se viu e pensou, a utilização de termos clássicos poderá dificultar mais do que ajudar. Não que ele estivesse “errado”, mas devido às várias significações nele depositadas tanto pelo autor como pelo leitor, de modo a dizer-se aquilo que se vê e quer traduzir, mostrou-se a necessidade de um outro termo. Isto vai de encontro a uma menção, na *Teoria*, de que o espírito, embora “demasiado nomeado” permanece “inominado”<sup>2</sup>, com relevo para este “demasiado nomeado”, que parece indicar o mesmo problema que há com Deus. Isto pode também ser o que está em causa quando é dito que “no espírito está muito obliterado o saber de si e para si”<sup>3</sup>, sendo essa a razão pela qual ele é designado de outro modo.

Voltando agora ao significado da noção, podemos acrescentar que nela estão presentes as noções de “cisão” e “visão unívoca”. O “insubsistente”<sup>4</sup> mundo da “cisão”, do tempo, do devir, o Nada, e o substante, o sentido da substancialidade dado na “visão unívoca”, o sentido do que é e não não é, do uno “ser da verdade”, da plenitude. Não se reduz

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T2*, p. 428.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 24.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> Marinho utiliza esta expressão logo no primeiro capítulo “Da Visão Unívoca” para caracterizar o fluir do tempo, Cf. Id., *op. cit.*, p. 20.

à unidade estática, nem ao devir e à multiplicidade que não admite unidade, aliás, Marinho diz mesmo que o “que apenas muda é incompreensível”<sup>1</sup>. “Insubstancial substante” denota aquele “ser claro e diáfano da mesma luz”, como já mencionámos, isso que, não sendo propriamente o que é visto, é o que permite o que é visto ser visto e o que vê ver. O que transcende a cisão de substancial e insubstancial<sup>2</sup>.

“Tal é o porque emergem todas as coisas, o por que elas são ou são o seu ser com sentido, tal aquele por que elas não chegam a ser o que vieram a ser ou o deixam de ser na longa e milenária vida insondável, ou no instante, tal este meu ser profundo como não ser do meu ser e sua secreta e patente eternidade de sentido, o em que plenamente e sempre fui, em que integralmente sou e serei, e, comigo, todos os seres e tudo quanto existe, como se a cisão não fosse, a cisão que se anula no Nada que pelo insubstancial substante é assumida.”<sup>3</sup>

Por esta noção pretende-se dar a ver a substância na sua “diafaneidade”, na sua transparência, depurando-a, retirando a sua “densa substantivação”, “o ser perde a sua presença volumosa, mas vã e opaca” e “ganha a autêntica e diáfana imensidade”<sup>4</sup>. Podemos notar a utilização de expressões que remetem para a experiência sensível e que visam dizer algo de subtil, transparente, quase imperceptível, ténue. Há “algo” que subsiste, mas esse “algo”, essa instância, é inobjectivável de uma vez por todas. Ainda assim permanece “lá” como aquilo que permite que tudo seja o que é, como é, ou que não seja, ou que tenha ou não sentido.

“Assim quisemos significar uma depuração de toda a substância, sua diafaneidade que frequentemente escapou a pensadores de tendência idealista ou realista em gnoseologia (usando linguagem moderna) ou de tendência espiritualista e materialista em ontologia, dialética ou fenomenologia.”<sup>5</sup>

Mesmo o clássico nome de “espírito”, já servia o papel de dizer o que, em última instância, escapa à palavra. O espírito é o sopro, o vento, *pneuma*, que não é nem está; dando alento à vida não é exactamente vida; é o que se apreende apenas secretamente e o que no ser está oculto e a palavra que o designa não pode mais que respeitar isso.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *SVM*, p. 303.

<sup>2</sup> Cf. Id., *TSV*, p. 96.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 118.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 105.

<sup>5</sup> Id., *Ap. III*, p. 89.

“Espírito significa-se como sopro e vento, como o que passa no que é e está como ser de nós. Ele é como o que se respira e, não sendo vida, é condição de toda a vida. Ele é como o que se apreende já na máxima intrinsecidade do ser a si, na interioridade abissal, na subjectividade radical: como único sujeito de todo o ser enquanto é, para si, como o que sente, crê, age ou pensa. A mesma palavra que o diz não pode mais que respeitá-lo no secreto do seu apreender-se, na distância do seu ocultar-se, sugerindo-o com conotações extrínsecas.”<sup>1</sup>

Quando Marinho reflecte sobre se seria possível dizê-lo por uma expressão mais acessível que “insubstancial substante”, ou apelando à experiência comum, diz-nos que essa expressão mais acessível, ou essa experiência comum à qual se quer apelar para exprimir esta instância, qualquer conceito, qualquer juízo, não o poderiam alcançar. Ele “não é visto porque não pode ser visto, não é concebido porque não se pode conceber, nenhum juízo o alcança porque não pode julgar-se”<sup>2</sup>. Isto porque é por ele que qualquer ver, conceber ou ajuizar é possível. Ele é o sujeito sempre pressuposto<sup>3</sup>. “Ei-lo aí!”, “É isto!”, “É aquilo!”, “É assim!”, “Não é assim!”, sempre que se agarra já lá não está, sempre que se aponta já não é ou está para onde se aponta, quando se diz que é isto ou aquilo já não é isso que se diz que é ou não é. Ao dizer-se o que ele é ou onde está, ele é também o que diz. Ao apontar, ele é igualmente o dedo que aponta. Assumindo o Nada, escapa a toda a entificação. Sempre que o dizemos podemos ter a certeza que o negamos<sup>4</sup>.

“E tal é impossível, conforme a ciência primeira e última do insubstancial substante, cujo temeroso e fundo sinal é assumir no seio da cisão a plenitude do Nada – porque ele é a fonte de todo o ver, e ainda do ver sensível, ele é a fonte de todo o conceber, ele é a fonte oculta de todo o julgar que ao conceber inscindivelmente vai ligado e dele se desliga. E por tais subtis relações e infinitos modos, no mais comum viver dos homens, ele é sempre o que não é ser, e assim é, como pressuposto, o que só no fim se revela plenamente a todo o vivente, e a todo o obscuro ser da

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 55.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 119.

<sup>3</sup> “Tudo quando sendo, é, como seu ser, algo, ou além dele, algo, tem de ser para ser algo. Aqui aparece, entretanto, uma monstruosa desfiguração predicativa, pela qual, atribuindo-se todo o valor ao predicado se desatende ao sujeito. Se isto é de facto possível, é porque o sujeito é o sempre presente, quer o saibamos ou não, quer o suponhamos ou não. Qualquer que seja a posição que os homens perante ele tomem, o sujeito, como aquele ser que tudo garante e pelo qual tudo se garante, está sempre não apenas como um suposto lógico meramente conceptual que o homem conceba, mas como o íntimo ser de tudo, conceba-o o homem ou não, quer a ele atenda meditativa ou contemplativamente, quer não atenda.” Id., *TI*, p. 226.

<sup>4</sup> “Tal é o insubstancial substante, o que dizemos mas com a certeza de que o negamos de algum modo no dizê-lo, o por que é todo o ser com sentido e toda a palavra, mas que ser algum diz e para que não há palavra.” Id., *TSV*, p. 106.

cisão que nele não é e é para si ou para outro como se por ele não fosse, conferindo a tudo quanto existe, desde dentro a fora, desde fora a dentro, íntimo sentido, ou já patente e clara, ou ainda indecisa e obscura significação.”<sup>1</sup>

Ainda que só se revele plenamente no fim, “estava” já no início. “O espírito é o que se revela como último”<sup>2</sup> (ele é o que os religiosos chamam Espírito Santo). Mas revela-se como “o que surgiu primeiro como ignorado”<sup>3</sup>. Esta revelação deixa perplexo o próprio autor. Ao “insubstancial substante” não podemos mais que significar em símbolos adequados, tais que, no mostrar, seja respeitado o que secreto e oculto permanece, uma vez que ele se “situa” aquém e além de toda a palavra, seja humana ou divina. Ele “estava” na “visão unívoca”, mas ignorado, via sem se ver, e só assumindo a “cisão” se revela tal como “é”.

“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, convicta 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.”<sup>4</sup>

Ele é o que “instantaneamente une para infinitamente cindir” e o que “infinitamente cinde para absolutamente unir”. Unindo no instante da “visão unívoca”, cinde com igual instantaneidade, abrindo para a infinitude da “cisão”. Cindindo infinitamente, não pode mais que dar a unidade em relação à qual a “cisão” é, assim revelando essa mais profunda unidade que é a unidade de unir e cindir, cindir e unir. A unidade que não o deixa de ser cindindo-se. O que emergindo “do ser da verdade na cisão”<sup>5</sup> não é por ela afectado – “emerge plenamente como aquele a quem a cisão não afecta em ponto algum e de maneira alguma”<sup>6</sup>. O ser que permanece mesmo no alterar-se. Temática que vem desde o tempo

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 119.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 120.

<sup>3</sup> Id., *Ibid.*.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 88.

<sup>5</sup> Id., *op. cit.*, p. 113.

<sup>6</sup> Id., *Ibid.*.

dos *Aforismos sobre o que mais importa*<sup>1</sup>. É o ser que nem é permanência constante, nem completo devir<sup>2</sup>.

A unidade não se perde na medida em que a “cisão” é “verdadeira apenas na relação que se anula ao uno ser da verdade”<sup>3</sup>, ou seja, como já vimos, a “cisão” só é enquanto tomarmos o absoluto exclusivamente como o “ser da verdade” dado na “visão unívoca” que se ignora como interdependente da “cisão”. Por isso o “insubstancial substante” “é, como se fosse, no princípio de toda a “cisão”, e a suporta em si como aquele a quem a alteração da substância não altera”<sup>4</sup>. Daí que a “cisão” se anule. Mas anula-se na medida em que é plenamente aceite, plenamente assumida<sup>5</sup>.

A “cisão” não é anulada porque ignorada, ou precipitadamente resolvida, mas sim porque plenamente aceite. Só nessa aceitação se pode de facto restabelecer a unidade. Neste sentido vai a leitura que Marinho faz de Cristo. Ele é Deus que desce ao “mínimo do ser para o erguer a si”<sup>6</sup>. Trata-se da descoberta do valor da “pluralidade e diversidade” que vimos no nosso primeiro capítulo ao falar do percurso intelectual do autor. A “insubstância” ou “irrealidade” da multiplicidade não significa que esta seja insignificante.

“Os gregos e os indus com eles, ou antes deles, viram a irrealidade do mundo sensível e puderam com coerência pensar aí. Qualquer poeta, homem religioso ou filósofo moderno que o signifique ou exprima não é portanto original, a não ser no sentido mais fundo da palavra. Cuidado, porém! Ser irreal não significa ser insignificante.”<sup>7</sup>

Aceitando plenamente todo o outro da unidade inicial vê-se nele o símbolo dessa mesma unidade – lembremos a voz que dizia que a “verdade mais alta só é dada a quem no mais baixo a decifra e interpreta”<sup>8</sup>. É como se Deus exigisse mais dos homens do que estes estavam à espera, aliás, é como se aquele pelo qual é Deus e são os deuses e os

---

<sup>1</sup> Cf. José Marinho, *T2*, p. 817.

<sup>2</sup> “O ser não consiste, porém, na mobilidade ou na imobilidade, mas antes em alguma coisa que supera uma e outra.”, Id., *ASQMI*, VII, p. 285.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 117.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 113. Sobre esta expressão “como se fosse”, note-se que já Plotino utilizava uma expressão semelhante: *hoion*, traduzida por Michael Sells como: “as it were”. Expressão que procura indicar que um nome ou predicado dado ao absoluto não deve ser “tomado à letra” (“at face value”). É um “apophatic marker”, sinal ou expressão que permite traduzir a natureza apofática daquilo que se refere. Cf. Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago, Chicago University Press, 1994, pp. 16-17.

<sup>5</sup> Cf. José Marinho, *TSV*, p. 159.

<sup>6</sup> Id., *Ap. III*, p. 113.

<sup>7</sup> Id., *Ibid.*

<sup>8</sup> Id., *ASQMI*, p. 385.

homens, exigisse mais de todos eles<sup>1</sup>. É, dito noutros termos, como se “o Ser autêntico” se quisesse “por à prova na imensidade do contraste” que é o Nada<sup>2</sup>. Neste pôr-se à prova, neste testar-se, ele revela--se como o “autêntico absoluto”, que não exclui o seu outro, mas carrega-o em si. Não fosse o sinal da verdade autêntica ser precisamente a possibilidade de suportar a “negação extrema”<sup>3</sup>. Ao mesmo tempo que a “mais profunda negação supõe a plenitude da afirmação”<sup>4</sup>. Assim, vamos caminhando em direcção àquilo que nos *Aforismos* foi dito como o fim visado desde sempre: uma “concepção que a nada negue, que a nada exclua”<sup>5</sup>.

Ainda que desde o início, ou seja, na “visão unívoca”, o “insubstancial substante” como essa “outra verdade” que não é ser, fosse sabido “de um saber íntimo, profundo e seguro, saber que como que foi posto em nós com o próprio ser”<sup>6</sup>, é necessário assumir a “cisão”, visto que de início ele era ainda ignorado como tal, como “insubstancial substante”. Não quer isto dizer que dele tenhamos um saber pleno. Ele é referido em toda a sensação, intuição, juízo ou concepção, mas nunca é ou está completamente em nenhum. Dele “temos apenas o sentido”<sup>7</sup>, ele dá-se, mas logo se some, é “o que constantemente se nos insinua e logo escapa, nos solicita e logo parece abandonar-nos”<sup>8</sup>. O homem não é senão o intérprete do “insubstancial substante”<sup>9</sup>. Sendo dado com o ser esse saber, nunca se esgota em nenhuma das formas em que se dá, permanece sempre algo oculto, algo que requer ser trazido à palavra, compreendido. Neste sentido vai a advertência de que o espírito nunca tem uma visão de si, apenas o saber do qual a “visão unívoca” é “instante actual e finalidade e fim remoto”<sup>10</sup>, um saber que será sempre igualmente um ignorar.

Esta questão está intimamente ligada ao facto da *Teoria* ser composta por “noções” e não conceitos. O que é especialmente revelador para a noção de “insubstancial substante”.

---

<sup>1</sup> “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 que 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.”, José Marinho, *TSV*, p. 134.

<sup>2</sup> *Id.*, *Ap. III*, p. 180.

<sup>3</sup> “Sempre, para sempre, é a possibilidade de suportar a negação extrema que caracteriza o que autenticamente é como verdade autêntica de si e de tudo em si e para si.”, *Id.*, *T3*, p. 950.

<sup>4</sup> *Id.*, *ASQMI*, CXII, p. 262.

<sup>5</sup> *Id.*, *op. cit.*, XXVI, p. 155.

<sup>6</sup> *Id.*, *TSV*, 121.

<sup>7</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>8</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>9</sup> *Cf. Id.*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>10</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 55.

“Como ocorreu noutros casos, e entre nós também, de modo mais explícito em Leonardo Coimbra desde a primeira fase do seu pensamento, o termo noção, situado entre intuição e conceito, traduz uma potência de pensar consciente de si mas também a consciência do seu limite. Os filósofos através das idades, e o pensamento europeu, depois de Aristóteles, antes ou depois de Hegel, são disso significativos e por certo grandiosos exemplos, foram humana e orgulhosamente confiantes na potência de conceber e seus efeitos. Parecem-se desse modo com as mulheres (para lembrarmos ainda a já referida analogia entre o conceber vital e o da mente) com as mulheres capazes de dar à luz muitos e vigorosos filhos através dos anos. Simplesmente, além da rítmica periodicidade que a natureza impõe, salubre ou saudável periodicidade que os animais instintivamente respeitam mas os ansiosos e imaginosos humanos tantas vezes desrespeitam, um dia chegou em que a possibilidade de gerar e conceber depereceu e têm afinal seu limite. Assim, se com o símile logramos fazer-nos entender bem, o bom uso da potência de conceber degenerou em abuso. Situada a noção entre a intuição matricial e a possibilidade de conceber e seu discurso, o pensamento se garante da relação originária e principal à qual cabe sempre referir-se.”<sup>1</sup>

O termo “noção” denota precisamente o que temos vindo a dizer sobre a relação do homem ao “insubstancial substante”, a saber, que há um saber ingénito dessa “outra verdade” que é dado com o ser mas que não se objectiva em nenhuma das formas possíveis de captação e expressão – sentir, amar, conceber, ajuizar, etc.. A “noção” situa-se entre a intuição e o conceito. Ela traduz essa “potência de pensar” que sabendo, sabe também o limite desse saber. A compreensão que Marinho tem de *teoria*, visão, mas visão num limite, indica-nos isso. Limite onde surge o enigma e a interrogação. “Noção” traduz, em suma, a consciência de que o conceber tem limites e que necessita regressar e não perder o contacto com a intuição que o garante, que tem de garantir o “trânsito e recurso” adequados entre os dois. É por isso que a *Teoria* não descuida o mito, a religião, a poesia e a mística<sup>2</sup>. Não é por se ser obscuro, por se exprimir obscuramente, que não se ama a luz. Simplesmente se sabe que por vezes a verdade não se pode ainda conceber com total clareza<sup>3</sup>. Aqui clareza distingue-se de clarividência ou lucidez<sup>4</sup>. Podemos exprimir ideias claramente mas não ter delas uma lúcida compreensão, podemos não as ter apreendido de modo que a nossa compreensão esteja alicerçada num saber íntimo.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *Ap. III*, p. 91.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, pp. 164-165.

<sup>3</sup> “Um dia se compreenderá que aqueles que por amor da verdade são obscuros, e falam sob figura e metáfora ali onde não podem ou não se pode ainda conceber, amam a luz não menos do que quantos simplesmente a querem pronta e fácil.”, Id., *NIS*, p. 409.

<sup>4</sup> Sobre esta distinção Cf. Id., *ASQMI*, XXIII, p. 202, “Clareza e Obscuridade”, in: *NIS*, pp. 410-411 e “Sobre o preconceito da clareza”, in: *op. cit.*, p. 394.

Para dizer o “insubstancial substante”, Marinho propõe o verbo haver. Ele é “esse subtil haver do que não é nem está nunca, verdadeiramente o incriado, sem o qual criação, criador e criatura não teriam sentido algum”<sup>1</sup>. Ele não se exprime em termos de ser, estar ou agir. Ele não é actividade porque, como veremos no ponto seguinte, tudo está já liberto desde início (isto tendo em conta que o espírito é liberdade), não houve actividade ou movimento que levasse de um ponto a outro, de um início a um fim.

“Assim, dizemos, pelo insubstancial substante se transmuda 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 ou do estado, seja ciência ou doutrina do mais profundo estado de alma ou de qualquer estado majestoso e equivocamente 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 ilusoriamente 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.”<sup>2</sup>

Como já vimos antes, ser é associado ao corpo, à substância, é “plenitude de aparência”, e o estar a alma, ao que repete o ser, o que o reitera. O verbo do espírito não é nenhum desses, mas sim o haver. Está para lá de qualquer relação de posse que esses outros verbos ainda exprimem.

“Todo o segredo, porém, do espírito e da autenticidade do pensamento está no haver. O haver não só está para além de toda a relação extrínseca de posse, que marca a carência do possuidor e do possuído, do proprietário e da propriedade, mas para além do ser para uma intimidade e interioridade não apreendidas e para além do estar anímico que no reiterar-se restabelece a ilusão do corpóreo./ Só no haver como o que não tem, nem se tem, não é nem está, está o mais profundo do

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 97.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, pp. 163-164. Deixamos a questão de se a menção à actividade refere Hegel visto que para o filósofo alemão o espírito é visto nesses termos, Cf., por exemplo, G. W. F. Hegel, *Prefácios*, tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira, Lisboa: Instituto Nacional-Casa da Moeda, 1990, pp. 58-59. E ainda: Id., *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, tradução, introdução e notas de José Barata-Moura, Porto: Porto Editora, 1995, p. 69. Jorge Croce Rivera propõe o mesmo, Cf. *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998, p. 422. Semelhante caso poderia ser feito em relação a Fichte e Schelling, Cf. Paul Guyer and Rolf-Peter Horstmann, "Idealism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2018, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/>>. Veja-se ainda, a propósito, o que Marinho diz em *TSV*, p. 49.

enigma e do mistério. Pois no haver como verbo e nos modos desse verbo, o mais subtil de todos está o espírito, o que chamamos insubstancial substante.”<sup>1</sup>

Haver parece ser sugerido tendo em mente a mesma preocupação que levou Heidegger a optar pela utilização de *es gibt*, isto é, o “dá-se”, ao dizer “o ser dá-se” em vez de “o ser é”. Com esta última expressão – “o ser é” – facilmente se representa o ser como um ente<sup>2</sup>. O haver, em Marinho, visa justamente evitar a entificação do “insubstancial substante” que ocorreria se o víssemos apenas como o que é. Haver dá conta do que não é, não foi nem será, tal como do que não está nem esteve ou estará. O que não foi dito ou não é para ser dito<sup>3</sup>. Suporta toda a negatividade que ser e estar não conseguem. Por esse motivo, “assumpção do Nada” exprime-se “em termos de haver – como houve, há e haverá”<sup>4</sup>. Haver visa dizer aquilo que não sendo ou estando não deixa de subsistir. Refere o que não necessita de manifestar-se ou ser possuído para “ser”. É o que não é nenhum ser ou está em algum estado, mas ainda assim subsiste sem requerer ser ou estar algum<sup>5</sup>. Haver significa uma nova concepção do ser “em espírito e verdade”<sup>6</sup>. Estamos perante um movimento de “regressivo trânsito”, do ser ao estar e do estar ao haver<sup>7</sup>, do “extrínseco e da extrinsecidade da posse (...) para a intrinsecidade em que todo o sentido de posse está transcendido”<sup>8</sup>. Do exterior, da aparência, do que está e é aí à vista, para o interior, o que escapa à vista mas é condição de todo o ver.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T2*, p. 691.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Carta Sobre o Humanismo*, tradução de Arnaldo Stein, prefácio de António José Brandão, Lisboa: Guimarães Editores, 1973, p. 73.

<sup>3</sup> “Nós podemos tudo neste ponto explicar, quanto é dado explicar por uma distinção filológica entre ser, estar e haver. O ser para nós é como obsessivo corpo e geração, corpo em o estar é como da alma aberta no sentido do amor e da fé, mas cerrados ainda no ser sensível e na geração e corporal agir; e só o haver corresponde ao espírito e sua divina sabedoria. Só o haver enuncia o enigma aberto, todo o mistério, toda a futuridade e a transcensão do que foi, é e será enquanto ser: o haver é o verbo do que é o mais puro sentido do verbo e do que transmuda e sublima todo o verbo e recolhe na palavra sublime sem palavra tudo quanto não foi dito ou foi para não ser e não estar em modo algum nem ser dito, esse e o este de todo o ser, o que não foi nunca, nunca esteve, nem estará o insubstancial substante ou espírito.”, José Marinho, *T3*, p. 895.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, p. 166.

<sup>5</sup> “Não do ser, não de ente algum, não do estar ou estado algum, por mais profundo ou amplo e majestoso, depende a verdade, mais propriamente do que dizemos como haver. Haver é o verbo do espírito, da liberdade e da verdade, pois é para nós aquele incoercível imarcescível ser que não podemos dizer que é, nem persiste em ser algum e para ser algum.”, Id., *T2*, p. 829. Leia-se ainda: “O ser é plenitude de aparência e o ser é assim corpo. Eis porque Deus visto apenas como ser é apenas corpo e necessidade ou fatalidade cega. O estado é já mais íntimo e escapa à manifestação. O haver foge tanto ao ser como ao ter, porque o espírito não tem manifestação, nem dele carece e ninguém o possui como propriedade.”, Id., *T3*, p. 188.

<sup>6</sup> Id., *TSV*, p. 134.

<sup>7</sup> Id., *Ibid.*

<sup>8</sup> Id., *T2*, p. 691.

## 5. O espírito é liberdade

Esta crítica à ideia de posse é o que está em causa na temática da liberdade, quando se diz que o espírito, reconhecendo-se como “insubstancial substante”, como cumulatividade de cindir e unir, unir e cindir, é a liberdade:

“A liberdade é o próprio espírito, por nós com renovado intento e nome designado insubstancial substante quando este se conhece e reconhece na plenitude cumulativa da cisão e na visão unívoca.”<sup>1</sup>

O espírito, aceitando a plenitude da “cisão”, não só é “plenamente livre”<sup>2</sup> como é a própria liberdade. Ele liberta o ser e a verdade de toda a determinação estática, dada de uma vez por todas, ainda assim aceitando a necessidade – “É a liberdade, primeiro, para todo o ser e toda a verdade, mas na aceitação da necessidade e de todo o necessário”<sup>3</sup>. Mais do que uma libertação do erro ou do mal, é uma libertação “de tudo quanto separa e absolutiza falsamente”<sup>4</sup>, deixando assim brilhar o verdadeiro absoluto.

Ainda que ser e verdade não se deixem enclausurar numa concepção final, não deixam de ter um sentido, isto é, não deixa de haver uma resposta à interrogação pelo ser e pela verdade. Ou seja, apesar de inobjectivável, não significa que estejamos perante uma aderência ao irracionalismo, relativismo ou cepticismo, como aponta também uma comentadora<sup>5</sup>.

Tal como a união só é pela “cisão”, ou seja, a necessidade só é pela liberdade, o contrário também é verdade. No unir é dada a necessidade, a substancialidade, essa unidade plena “sem falha nem fissura” e, portanto, excludente de toda a liberdade. No cindir é dada a liberdade, o que era apenas um sem nada para além dele, agora é muitos, está em devir, é livre. Mas se um só há pelo outro, aceitar a liberdade plena, a libertação de toda a concepção estática de ser e verdade, requer também a aceitação plena de que “algo” subsiste mesmo que sem substância. Tal como o Nada e a “cisão” são plenamente aceites

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 161. Reconhecer é um mais profundo conhecer, cf. Id., “Sôbre o Juízo Tácito”, in: *SVM*, p. 164.

<sup>2</sup> Id., *TSV*, p. 159.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 161.

<sup>4</sup> Id., *Ap. III*, p. 99.

<sup>5</sup> Maria José Pinto Cantista, *Filosofia, hoje. Ecos no pensamento português*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1993, p. 192. Aqui seria interessante ver o que a autora pensa da comparação com o cepticismo pirrónico que mencionámos no início.

no autêntico absoluto, também a liberdade, sendo o próprio “insubstancial substante”, aceita plenamente o necessário.

Se a “cisão”, como vimos, está logo presente na “visão unívoca”, assim também a liberdade está já “no único necessário”<sup>1</sup>. Deste modo, compreendemos a enigmática frase da introdução da *Teoria*, que nos diz que o que levou da visão de extrema simplicidade à “complexidade do ser e do saber nas extremas formas contrapolares” foi a “iniludível e imperiosa contingência do único necessário”<sup>2</sup>. Sublinhe-se o jogo entre contingência e necessidade.

Na “visão unívoca” quando é dado o “único necessário”, o “ser da verdade”, isso só é possível porque, ainda que ignorada, a liberdade “está” já presente. Se a “cisão” está “tacitamente posta na intuição”<sup>3</sup>, a liberdade está igualmente presente, ainda que tacitamente, no “único necessário”.

“Então, dizemos, a liberdade é logo no único necessário, no que a nega, ou no que nega todo o outro. Eu, que verdadeiramente não sou, só enquanto me nego, e enquanto meu ser se nega em seu limite, assumo a liberdade.”<sup>4</sup>

Quando, no capítulo “Da Visão Unívoca”, Marinho diz que o absoluto ou o “único” se afirma no “não-ser do homem”<sup>5</sup>, estamos já perante o momento da liberdade, ainda que ignorado. Aqui é já a liberdade na medida em que eu nego o meu ser separado, o meu ser nega essa sua independência, separação e limitação, assumindo assim o espírito, o “insubstancial substante”, a liberdade. Ora, esta negação só é possível pelo “insubstancial substante”, o que assume o Nada. Mas no primeiro momento ignorava-se ainda “o sentido do que nega e da imensa profundidade e razão de negar”<sup>6</sup>, em suma, ignorava-se a “cisão”. Não que o que é visto na “visão unívoca” não seja a verdade, o problema reside no facto de não se saber ainda que condições ou por que razão é que o que é visto é visto. Não é que a unidade plena não seja a verdade, mas sim que não sabemos o porquê disso e, conseqüentemente, julgamo-la precipitadamente como excluindo tudo aquilo que, afinal, é parte integrante dela.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 161.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> Id., *T2*, p. 726.

<sup>4</sup> Id., *TSV*, pp. 161-162.

<sup>5</sup> “E tal negação é o mesmo que afirmar, e afirmar-se no não-ser do homem, o único, o que em mais moderna palavra se diz absoluto.”, Id., *op. cit.*, p. 21.

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 162.

A “cisão” e o Nada “estavam” lá desde a “visão unívoca” como o que a possibilita, mas eram ignorados, inassumidos. Há o medo de que se desvaneça o absoluto caso se assuma o Nada. Evitando assumir o Nada acaba-se por tornar prisioneira a verdade<sup>1</sup>. Isto porque se absolutiza inadequadamente, vendo a verdade como pertencendo a algum ser ou algum estado. Vendo-a em termos de ser. Ignorando que o ser é apenas para manifestá-la, e não para aprisioná-la na sua forma particular. Isto só é corrigido assumindo o Nada. O Nada que vem libertar de toda a falsa ou parcial absolutização. Só aí “tudo está cumprido”. O oculto mostra-se na relação inalienável com o revelado, o “único necessário” mostra-se como só sendo na relação com o “único incriado”:

“O único eterno diz o tempo e seu sentido, o absolutamente oculto é para o absolutamente revelado, o único necessário para nós se revela não apenas na relação com o que somos e o que de mais profundo é para nós, mas na relação com o que em nós não é ser algum e por ser algum.”<sup>2</sup>

O “insubstancial substante”, esse que não é ser nem por ser algum, o que é visto como “o único e incriado”<sup>3</sup> é o de que depende o “único necessário”. Ele é o pelo qual Deus e criaturas são e têm sentido. O pelo qual tudo o que é ou não é, tem ou não sentido. Por ele “cessa já em nós e para nós todo o reino da necessidade”<sup>4</sup>. Transmuta-se o sentido do “único necessário” na medida em que se sabe agora que ele só é na relação ao incriado. Ou seja, o “único necessário” deixa de ser visto exclusivamente como tal para se mostrar o “único e incriado”.

“Tal é, como se fosse, aquele por que cessa já em nós e para nós todo o reino da necessidade, tal aquele por que o que dizemos necessário assume desde o mais fundo, ou desde o mais alto, novo sentido: pois se séria e meditadamente dizemos que um só é necessário, então dizemos que nada mais é necessário. E assim pelo insubstancial substante queda transmutada toda a lei, por ele

---

<sup>1</sup> “Deuses e homens enquanto são, ou não são ainda em espírito e verdade, receiam ou temem que, na assumpção do Nada, soçobre o que é como se plenamente fosse, ou como se para verdadeiramente ser já houvesse sido. Tal o receio ou tal o temor pai e filho de todo o finito saber e agir nos deuses e nos homens, e assim fonte de toda a justiça divina ou humana que subjugam na presunção de libertar;”, José Marinho, *TSV*, p. 162.

<sup>2</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>3</sup> “Tal se chamou espírito para retirar o sentido de apreendê-lo, como o apreender-se ele em nós, de tudo quanto foi, é e será, está apenas dado enquanto somos, ou é ou devém modo ou estado de ser em nós e para nós. Tal, com indêntico intento, designámos nós insubstancial substante, tal, pròpriamente, bem acentuando nosso dizer, dissemos o único e incriado – pois certamente de o saber tal e de tal se saber toda a ciência da verdade e da liberdade queda de uma vez por todas dependente.”, *Id.*, *Ibid.*

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*

e nele todo o conceber e julgar, todo o determinar, todo o compreender, se mostram subtilmente recorrendo e noutra sentido transitando para o que os indetermina.”<sup>1</sup>

Se apenas há um só que é necessário, tudo o resto é livre. Se no fundo de toda a multiplicidade há apenas um ser e uma verdade idênticos, então tudo o que por eles é garantido é livre. Se um só é necessário toda a sua expressão, toda a sua manifestação é livre, ou seja, não necessita ser em nenhuma das suas formas ou expressões de uma vez por todas. Se um só é necessário “as palavras do que o diz não são necessárias, nem sua fé, nem seu conceito”<sup>2</sup>.

A liberdade é o que tem o sentido “da cisão infinita para a união absoluta”<sup>3</sup>. A “cisão” não nos dá apenas o tempo mas também a cisão do absoluto de modo a que se nos revele “em espírito e verdade”<sup>4</sup>. Já não como o que se cinde e deixa de ser, ou é relegado ao passado, ou visto apenas na distância, mas sim como aquele que cindindo-se revela-se a outra luz, revela-se como aquele ao qual a “cisão” não afecta, revela-se como “insubstancial substante”.

Como logo na introdução é dito, esta liberdade é “enunciada com diferente atributo”<sup>5</sup>, ela é “liberdade divina”. Isto, claro, só se estivermos cientes de que “Deus é espírito”<sup>6</sup>. Deus como espírito, como “insubstancial substante”, diz a relação “do revelado e oculto”<sup>7</sup>. Ou seja, não apenas o Deus que se nos revela, mas também o que nessa mesma revelação se oculta. É o Deus que não é Deus para si e ao mesmo tempo se revela como tal. A “autêntica verdade”<sup>8</sup> requer, portanto, a “assumpção do espírito”<sup>9</sup>, como esse que é a relação de revelado e oculto, não só no homem, mas também “em todo o divino, em todo o angélico, e em todo o ser demoníaco ou satânico, cósmico ou meramente natural”<sup>10</sup>. A “autêntica verdade” requer que todo e qualquer ser seja assumido enquanto espírito, enquanto aquele que revelando se oculta, aquele que “se exprime mas se nega”<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, 163.

<sup>2</sup> *Id.*, *T3*, p. 772.

<sup>3</sup> *Id.*, *TSV*, p. 166.

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>5</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>6</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 166. Mais um aceno ao Evangelho de João: 4:24.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>8</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>9</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>10</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>11</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 167.

Este é o outro conceber do ser “em espírito e verdade”, que acima vimos. É um novo modo de assumpção do ser, não enquanto ser, mas “em espírito e verdade”<sup>1</sup>.

A liberdade reside precisamente nessa relação entre “visão unívoca”, que é simultânea “cisão”, e por isso oculta, com a própria “cisão” que, se assumida, revela o autêntico absoluto<sup>2</sup>. Entre o que une e o que cinde, mas cinde para unir. A liberdade está em que um nunca se dá sem o outro, e portanto, qualquer objectivação que se pretenda final é impossível. A união mais profunda é uma união aberta. União que leva em si a “cisão”, que a aceita plenamente. A liberdade tem aqui o sentido de libertação.

“O autor, conciliando a abstracção mais nua com a fidelidade ao mais concreto em nós e para nós, foi levado pelo último sentido do insubstancial substante para uma doutrina efectiva de libertação. Coube-lhe mostrar, a ele também, que desde a sensação à ideia todo o pensamento por mais modesto liberta, e que verdade no que permanece escravo ou fautor de servidão, não tem sentido algum.”<sup>3</sup>

É o libertar da verdade que, dando-se no ser, não é ser. É libertar ser e verdade de qualquer determinação final. Seja Deus, homem, Natureza ou Cosmos, todo e qualquer ser, toda e qualquer verdade, são libertos de toda a concepção estatificante. São libertos da prisão do nosso “finito amar e crer, pensar e compreender”<sup>4</sup>. A “autêntica verdade” não liberta do erro mas sim da verdade assumida demasiado depressa<sup>5</sup>. Por isso o problema maior não é o não saber, mas sim o achar que se sabe<sup>6</sup>. O que acontece na “cisão”, em que o espírito se assume como razão, é precisamente esse afirmar que é simultâneo negar. É o assumir Deus e todo o ser, como se fossem em si e para si, tal como são em nós e para nós. Isto é, assumir que aquilo que é para nós é tal como é para nós, que é segundo o nosso “finito pensar”. Não vendo que o que é engloba o modo como aparece ao nosso “finito pensar” e o que a ele escapa, ou o que nele fica de fora. Engloba o que aparece como sendo, o que no ser se oculta, o que é pensado e o que no pensar é secreto.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 125.

<sup>2</sup> “Resultou como instância mais acessível do nosso trabalho mostrar que da relação intrínseca entre univocidade intuitiva e cisão razoável depende toda a liberdade, toda a amplitude do pensamento do homem.”, Id., *VCD*, p. 278.

<sup>3</sup> Id., *TSV*, p. 13.

<sup>4</sup> Id., *op. cit.*, p. 166.

<sup>5</sup> Cf. Id., *T3*, p. 924.

<sup>6</sup> Cf. Id., *Ap. III*, p. 255.

Engloba “ser da verdade” e “verdade do ser”. Daí que Marinho diga que a “unilateralidade” está na razão e no juízo “demasiado pressurosos ou demasiado tardos”<sup>1</sup>. Ou se é demasiado prudente ou se julga obsessiva e inscientemente<sup>2</sup>.

“Tal é, com efeito, dizemos, a subtil potência do espírito ao 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.”<sup>3</sup>

Não é que na “visão unívoca” não seja tudo “já liberto”. A questão está em que apesar de nela ser tudo “já liberto”, no tempo, no pensar discursivo, essa verdade aberta, livre, é atingida gradualmente. Toda a objectivação, toda a entificação, requer um movimento contrário, cada passo é apenas um passo e não o passo que cruza a linha de chegada, todo o trânsito necessita recurso.

“Por certo, neste ponto, a imensa contradição sempre sentida, na qual descansa todo o segredo da relação de unir e cindir, se joga na sua imensidade, em toda a sua plenitude de íntimo sentido. No instante da visão, ali e onde incessantemente regressamos, tudo é já liberto, mas no tempo e no discurso do pensar segundo o tempo e a vida imensa, tudo é, e ainda de si duvidoso, como longa iniciação na verdade, libertação gradual e com longas pausas e demoras. Um e o mesmo assim os dois são, em si e para si, como o que se assume na cisão e a anula; outro, porém, para o outro, em nós e para nós.”<sup>4</sup>

Tal como unir e cindir são, em si e para si, um e o mesmo, aparecendo alternadamente e como contrapostos no homem, assim também tudo está já liberto no momento da “visão unívoca”. Aqui reside a dificuldade inerente à *Teoria*, a saber, de começar por onde devia acabar<sup>5</sup>. No momento da “visão unívoca”, em que saber é ignorar e estamos de tal modo imersos que não há qualquer distinção, tudo é já liberto. Mas, no mesmo instante em que se vê, há uma igualmente instantânea “cisão”, e o que é visto é visto como sendo ou

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, p. 120.

<sup>2</sup> “De dupla origem é o véu que desce e sobe no ser da cisão: ou como filho da mais alta ciência e prudência, ou da insciência e do obsessivo julgar”, Id., *op. cit.*, p. 102. O que se liga com o que logo no primeiro capítulo é dito sobre o conhecimento, a saber, que ele é “milenário e vão propósito frustrado ou adiado dos filósofos imprudentes em sua mesma prudência”, p. 20.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 167.

<sup>4</sup> Id., *Ibid.*

<sup>5</sup> “A dificuldade primeira posta à teoria do ser e da verdade é que ela começa por onde cumpre acabar”, Id., *T2*, p. 679.

estando nisto ou naquilo. O que é visto é agarrado. Mas a “cisão” só é em relação a essa unidade demasiado depressa concebida, a um absoluto inadequadamente feito tal. Assim, ao assumir plenamente a “cisão” vemos que ela se anula. A “cisão” vem mostrar, vem ensinar, a “não ligar à ideia de posse e de ser”<sup>1</sup> o que na “visão unívoca” é dado ver. Em si e para si, liberdade e necessidade, cindir e unir, são um e o mesmo. Mas para o homem, que concebe, ama, crê, sente, e, em tudo isso, absolutiza inadequadamente, elas são duas instâncias opostas. Esta é a mesma dinâmica que está em causa no princípio que nos diz que o ser é cumulativamente verdade ou símbolo e verdade e símbolo. Ao mesmo tempo que o ser se nos apresenta como um longo processo de libertação, ao mesmo tempo que o ser é a verdade ou símbolo dela, tudo é já liberto, o ser é símbolo e também verdade.

Agora a alegria já não é instantânea mas sim eterna. Alegria que persiste mesmo no seio da dor. Alegria que não pode ser transmitida por qualquer argumento, mas é sentida, é confirmada por aquele que sente<sup>2</sup>. Insubstancialidade que ainda assim subsiste, sabida, igualmente, de um saber “irrecusável” “pois sabê-lo é o verdadeiro saber, saber-se do saber e plena evidência”<sup>3</sup>.

Isto é o reencontro do sentido de ser e verdade, já não como unidade que exclui a multiplicidade, mas agora como unidade que não se perde com a “cisão”, antes pelo contrário, assumindo-a, revela-se como autenticamente é<sup>4</sup>. O fundamento que não é estático mas sim dinâmico, ainda que não negue o sentido do estático<sup>5</sup>. O primeiro princípio que “se renova sempre”<sup>6</sup>. Encontrou-se o ponto de partida, agora sem a “ilusão antiga de um ponto de partida definitivamente seguro”<sup>7</sup>. Havendo a necessidade do constante recorrer à visão primeira, não há pressa de agarrar, de reificar numa forma ou expressão a verdade nela dada.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *T3*, p. 819.

<sup>2</sup> “Se agora olharmos desde o mais extrínseco ao mais íntimo, é-nos dado compreender, num sentido, todo o imenso processo do ser como libertação. Noutro sentido tudo vemos imediatamente como já liberto e exultante no mais secreto do seu ser na radiosa comunhão da já não instantânea mas eterna alegria. Que essa pura alegria fulge no âmago de toda a dor e do mais inenarrável sofrimento, nós cremos ser-nos dado confirmá-lo, certo embora de ninguém poder neste ponto ser persuadido por argumento algum.”, Id., *TSV*, p. 167.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 118.

<sup>4</sup> “Eis como vemos num desses instantes ou já dilatados momentos da jucunda sabedoria inocente ou da doura ignorância nos é dado reencontrar de maneira estável o sentido do ser e da verdade, não como aquele que numa simples identidade reside ou supõe residir e consistir, mas como aquele que tem todo o sentido da visão unívoca na cisão.”, Id., *T3*, pp. 490-491.

<sup>5</sup> “Convém, dizemos, entender fundamental como o pròpriamente correlato ao fundamento. Deste, fixa a noção do que se mantém enquanto pressuposto de outro. Como, porém, é sempre actual, não cabe vê-lo como estático, mas como dinâmico – dinâmico que a todo o sentido do estático não nega, dissolve ou anula.”, Id., *TSV*, pp. 57-58. Daí o sentido da “interrogação fundamental” que vimos acima.

<sup>6</sup> Id., *op. cit.*, p. 156.

<sup>7</sup> Id., *T2*, pp. 442-443.

É neste sentido que no final do último capítulo da *Teoria*, que serve de conclusão, apesar de nos advertir logo de início que a *Teoria*, sendo “concludente em sua origem, é inconclusiva na finalidade aberta”<sup>1</sup>, Marinho nos diz que é importante ter em conta que o filósofo não descuidou a meditação do Nada<sup>2</sup>, justamente porque o Nada liberta de todo o falso absoluto. Neste sentido também, compreendemos a advertência da necessidade de regresso à interrogação<sup>3</sup>. Como logo na introdução fica dito: “À interrogação todo o pensar incessantemente regressa”<sup>4</sup>. Se a verdade só é para o homem na e pela “cisão”<sup>5</sup>, então em nenhuma “forma ou expressão” pode ela consistir<sup>6</sup>. De vários modos ela é expressa mas em nenhum deles ela consiste. Sempre que a exprimimos podemos estar certos de que o fazemos de forma “unilateral e inadequada”<sup>7</sup>. A verdade, em suma, como o “in-substancial substante”, é livre de qualquer determinação final. É aberta.

O homem é chamado a interpretá-la. Interpretar é “descobrir o que está encoberto”<sup>8</sup>. Ele é chamado a referir “o sentido subtil do insubstancial substante”, razão pela qual há nascer e morrer, plenitude e Nada<sup>9</sup>. Nunca prejudgando, no entanto, de poder reificar essa verdade numa única forma ou expressão, precisamente porque ela envolve tanto “visão unívoca” e “cisão”. Só se revelando nesta co-implicação, nessa contradição que reside no âmago de tudo. Contradição essa que é para ser assumida, como já dissemos<sup>10</sup>. Não sendo um sinal de erro mas da “verdade vivente”<sup>11</sup>.

O homem, como filósofo, fica “vinculado por diferente missão”<sup>12</sup> que o místico, segundo Marinho. O primeiro está fadado à liberdade<sup>13</sup>. Ele é misto da “visão unívoca” e “cisão”. Não vinculado nem a uma nem a outra<sup>14</sup>. Entra e sai numa e noutra. Incumbido de dizer o que na “visão unívoca” vê, mas consciente que qualquer dizer é pautado de

---

<sup>1</sup> José Mainho, *TSV*, p. 14.

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>3</sup> “Como, porém, a teoria se abriu pela interrogação, como a cada momento do pensar este derivou do enigmático instante, à interrogação cabe explicitamente regressar e ao enigma pelo qual o pensamento renova o seu secreto e próprio sentido.”, *Id.*, *Ibid.*

<sup>4</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>5</sup> “A terceira parte, que chamo “Verdade na Cisão”, assim significando que para o homem não só toda a verdade é na cisão do ser da verdade, mas por ela (...).”, *Id.*, *T2*, p. 817.

<sup>6</sup> *Id.*, *TSV*, p. 168.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>8</sup> *Id.*, *TI*, p. 553.

<sup>9</sup> *Id.*, *TSV*, p. 88.

<sup>10</sup> “Assumir a contradição e toda a responsabilidade do erro e do mal, eis, não só o que o pensamento secretamente busca, mas eis o pelo que o pensamento se conhece e reconhece.”, *Id.*, *T2*, p. 772.

<sup>11</sup> “(...) pois a contradição, suposta funda, consciencializada e aceite, não é sinal de erro, mas sinal de relação da verdade vivida e da verdade vivente.”, *Id.*, *ASQMI*, p. 118.

<sup>12</sup> *Id.*, *T2*, p. 264. Aqui seria de interesse averiguar exactamente o que Marinho entende por místico e de que modo vê esta diferença, tendo em conta as semelhanças que vimos com a tradição mística.

<sup>13</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>14</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 266.

“caducidade”. Incumbido de dar resposta à interrogação pelo ser e pela verdade, mas sabendo que ela “não é, por certo, sem resposta, mas responder será iniludivelmente inválido quando pretenda consistir em conceitos, juízos ou preceitos válidos de uma vez por todas”<sup>1</sup>. Responsável por explicar, mas nunca numa explicação “que se toma como fim”<sup>2</sup>, explicação que deve atender ao que implícito fica, e não cair “no artifício dos articulados pensamentos”<sup>3</sup>. Responsável porque inevitavelmente envolvido naquilo pelo qual interroga<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> José Marinho, *TSV*, pp. 13-14.

<sup>2</sup> Id., *op. cit.*, p. 107.

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, p. 108.

<sup>4</sup> “Assim interrogar sobre filosofia supõe já, pelo menos, um filosofar, como o interrogar sobre o ser, supõe ser seriamente. E este é o fundo de que surge o que chamamos responsabilidade.”, Id., *T2*, p. 595.

## Conclusão

Parece paradoxal, tendo acabado de ver como concluir é uma empresa destinada ao insucesso, pelo menos se se pensar definitiva, acabarmos este nosso trabalho com uma conclusão. Também nós subscrevemos a tese de Marinho e, nesse sentido, deixamos, como já deixámos na nossa introdução, o aviso sobre a contingência desta nossa interpretação.

Dito isto, será talvez altura de olhar para as interrogações que colocámos de início e tentar ver que respostas nos são possíveis dar. Tínhamos colocado como guias de orientação, em primeiro lugar, e a ordem é irrelevante porque todas estão interligadas, a interrogação pelo porquê. Porquê um novo nome do espírito? Como sugerimos, tal deve-se a um confronto com as dificuldades de compreensão trazidas pelo uso e abuso da palavra. Daí o nome se ter imposto no decurso do pensamento. Ou seja, a renomeação foi uma imposição do próprio espírito que surgiu ao interrogar-se sobre si mesmo. Ele mostra-se tal ao perscrutar aquilo que “é”, mesmo que o saber que tenha desse saber de si como “insubstancial substante” seja sempre imperfeito. O que leva a ponderar se a advertência, feita na introdução da *Teoria*, sobre no espírito estar “muito obliterado o saber de si e para si”, sendo esta uma razão para a sua renomeação, não indica senão uma condição inevitável do próprio espírito. Ele é aquele que, quando é e se sabe plenamente, ignora-se (esse saber é um ignorar), mas quando sabe desse saber que tem de si, ele é sempre imperfeito.

Tínhamos interrogado também sobre o sentido desta noção. O que se quer dizer quando se diz “insubstancial substante”? Ora, como vimos, ela não diz senão a co-implicação de unidade e multiplicidade, da “visão unívoca” e “cisão”. Se é paradoxal o facto de que, residindo na multiplicidade, no tempo, no devir, tenhamos o sentido da unidade, ao mesmo tempo que tanto um como outro só são em relação ao seu oposto, então “insubstancial substante” denota exactamente esse paradoxo. Denota a contradição de que a unidade é na multiplicidade e vice-versa. Unidade que subsiste mesmo alterando-se. O insubstancial que ainda assim subsiste. Um subsistir que é insubstancial. Contradição essa para ser assumida e não ignorada. Esta noção diz, em suma, um novo modo de conceber o ser e a verdade. O esforço de compreender a unidade de ser e verdade leva a uma concepção do ser “em espírito e verdade”. Ser é espírito. É “insubstancial substante”, é ser

uno com a verdade e esse ser inclui o Nada, assume-o. Uma unidade que espreita, simbolizada, em todo o múltiplo. Unidade que se vendo como tal já não é, que revelando-se, oculta-se.

Esta noção aparece na *Teoria*, como vimos, no momento de tomada de consciência de que a “visão unívoca” subsiste mesmo na “cisão”, e de que a “cisão” só é tal em virtude da “visão unívoca”. Por fim, e ligado à interrogação sobre o modo como a noção surge na *Teoria*, interrogámos pelo “problema” que a nova noção vem “resolver”, ou de que modo esta noção melhor traduz aquilo que pretende traduzir. Estamos perante uma tentativa de dizer, de expressar, de traduzir o mais fielmente possível uma visão e o que sobre ela foi possível pensar. “Insubstancial substante” é a expressão que de um modo melhor, ainda que sempre imperfeito e em jeito interpretativo, exprime o modo próprio daquilo que é essa unidade de ser e verdade. Nela se conservam as noções de “visão unívoca” e “cisão”, tal como outras noções da *Teoria*. Nela se conserva justamente a contradição a que se chega, de que a unidade permanece mesmo na “cisão”, que, ainda que não se possa dizer de uma vez por todas, balizar, agarrar esse uno, ele há (e sublinhe-se o verbo) aí, ele subsiste.

Ao interrogar pelo ser e pela verdade encontramos essa contradição radical de que ao mesmo tempo que no ser está a verdade e ser e verdade são unos, não o são. Isto é, que quando são vistos como tal instantaneamente aparecem cindidos. Que a sua unidade só é possível pela “cisão” e a sua “cisão” só é pela unidade. “Insubstancial substante” expressa, em última instância, esta situação em que o verdadeiro saber é um ignorar, é simples e plenamente ser, e, no momento de saber, no momento de saber que se sabe o que nessa sábia ignorância é sabido, esse mesmo saber escapa-se. Não ficando porém totalmente apartado de nós, mas nessa relação de uma intuição que necessita ser constantemente retomada, com o trabalho paciente da razão, o trabalho de interpretação, do que a todo o momento nos é presente mas que toda a tentativa de objectivação não esgota.

A própria expressão, sendo paradoxal, diz justamente aquilo que se pretende dizer. Com esta noção, Marinho coloca-nos no meio da encruzilhada, no centro do paradoxo, dá-nos a ver e incita-nos a assumir a contradição que reside no âmago do real, no âmago disto que é ser e pensar. Mostra-nos a responsabilidade de dizer algo que não se diz, mas a todo o momento há aí como o que permite e é dito em todo o dizer. Mas também algo que em todo o dizer se esconde, cuja melhor expressão é o paradoxo. Não fosse, por vezes, como nos diz Marinho num apontamento, o paradoxo a melhor forma de fazer pensar a

verdade<sup>1</sup> e fazer pensar a tarefa da filosofia. É saber a verdade, tê-la em nós, sê-la e ao mesmo tempo ela escapar sempre que a vamos agarrar. É não ficar no silêncio completo mas ao mesmo tempo não poder pensar que a possuímos de uma vez por todas. É ter a paciência de interrogar por aquele mesmo que interroga, de interpretar aquilo que “estando” ou “sendo” não “está” nem “é” também. Assumir que, ainda que insubstancialmente, “algo” subsiste, como garante do ser e sentido de tudo. Trata-se de uma iniciação na arte de assumir a contradição. Não ficando nunca por um dos termos, um dos pólos, mas vendo o que num e noutra há da verdade.

---

<sup>1</sup> “O modo mais rápido, directo e eficaz de fazer pensar a verdade, é por vezes exprimi-la de forma paradoxal.”, José Marinho, *Ap. III*, p. 127.

## **Bibliografia**

### **Bibliografia primária:**

- José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa: Guimarães Editores, 1961.

### **Outros livros do autor:**

#### **Volumes das “Obras de José Marinho”**

- \_\_\_\_\_, *Aforismos sobre o que mais importa*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

- \_\_\_\_\_, *Ensaios de Aprofundamento e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

- \_\_\_\_\_, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

- \_\_\_\_\_, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IV, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

- \_\_\_\_\_, *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. V, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Teixeira de Pascoais, Poeta das Origens e da Saudade e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. VI, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

- \_\_\_\_\_, *Da Liberdade Necessária e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. VII, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

- \_\_\_\_\_, *Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e outros Textos*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. VIII, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

- \_\_\_\_\_, *Teoria do Ser e da Verdade*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IX, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

- \_\_\_\_\_, *Teoria do Ser e da Verdade*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IX, Tomo II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011.

- \_\_\_\_\_, *Teoria do Ser e da Verdade*, edição de Jorge Croce Rivera, vol. IX, Tomo III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016.

## **Outras edições**

- \_\_\_\_\_, *Apêndice III*, Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Dispersos*, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Diversos*, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Estudos sobre o Pensamento português contemporâneo*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto: Lello & Irmão Editores, 1976.

## **Estudos sobre o autor:**

- AA. VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 117-179.
- AA. VV., *Diversos*, Apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989, pp. 163-405.
- AA. VV., *O Pensamento e a obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro. Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, vol. I e II, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- AA. VV., *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento (actas do Colóquio)*, coordenação de Maria José Cantista e Maria Celeste Natário, Porto: Campo das Letras, 2005.
- António Braz Teixeira, “O Primeiro Estádio no Caminho Filosófico de José Marinho”, in: *Deus, O Mal e a Saudade. Estudos Sobre o Pensamento Português e Luso-brasileiro Contemporâneo*, Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, pp. 179-199.
- António Quadros, *Memórias da Origens, Saudades do Futuro. Velores, Mitos, Arquétipos, Ideias*, Mem Martins, Publicações Europa-América, [falta o ano], pp. 300-319.

- Diogo Ferrer, “Negatividade e Saber Absoluto na *Teoria do Ser e da Verdade* de José Marinho”, in: *Transparências. Linguagem e Reflexão de Cícero a Pessoa*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017, pp. 203-219.
- Dirk-Michael Hennrich, *Europa : paisagem e pensamento : um excuro sobre Teixeira de Pascoaes, Friedrich Hölderlin, José Marinho e Martin Heidegger*, Dissertação de doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2014, pp. 271-291.
- Jorge Croce Rivera, “«Estádios no caminho da Verdade»: o percurso ético-metafísico de José Marinho”, in: *História do Pensamento Filosófico Português*, direcção de Pedro Calafate, vol. V, Tomo I, Lisboa: Editorial Caminho, 2000, pp. 211-249.
- \_\_\_\_\_, “Marinho (José Carlos de Araújo)”, in: *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa-São Paulo: Editora Verbo, 1991, cols. 647-658.
- \_\_\_\_\_, *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1998.
- José Barata-Moura, *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Editorial Caminho, 1998, pp. 267-269.
- Maria José Pinto Cantista, *Filosofia, hoje. Ecos no pensamento português*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1993, pp. 191-275.
- Paulo Borges, “Absoluto, Visão Unívoca e Cisão em José Marinho”, in AA. VV., *Repensar José Marinho. Comemoração do centenário do seu nascimento (actas do Colóquio)*, coordenação de Maria José Cantista e Maria Celeste Natário, Porto: Campo das Letras, 2005, pp. 157-175.
- \_\_\_\_\_, “O Sentido do Ensino da Filosofia em José Marinho”, *Philosophica*, 6 (1995), pp. 81-89.
- \_\_\_\_\_, “Nada, Espírito e Saudade em José Marinho”, disponível em: <https://pauloborgesnet.wordpress.com/textos/>.
- Pinharanda Gomes, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa: Fundação Lusíada, 1992, pp. 159-177.
- \_\_\_\_\_, *Pensamento Português*, vol. IV, Lisboa: Edições Templo, 1979, pp. 11-33 e 173-201.
- Renato Epifânio, “Entre o pensar poético e o pensar filosófico: José Marinho e os poetas”, *Fragmentum*, 47 (2016), pp. 29-47.

- \_\_\_\_\_, *Exposição da teoria do ser e da verdade : uma viagem através da viagem de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999.

- \_\_\_\_\_, *Fundamentos e firmamentos do pensamento português contemporâneo : uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004.

- \_\_\_\_\_, *Via Aberta – De Marinho a Pessoa, da Finisterra ao Oriente*, posfácio de Pinharanda Gomes, Sintra: Zéfiro, 2009.

- Rui Bertrand Romão, “O cepticismo em Teoria do Ser e da Verdade”, *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, 30 (2013), pp. 131-140.

### **Outros Textos:**

- Andrew Bowie, "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2016, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/schelling/>>.

- Aristóteles, *Categorias e da Interpretação*, introdução, tradução e notas de Ricardo Santos, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

- *Bíblia*, tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço, vol. I, Lisboa: Quetzal Editores, 2016.

- Celestino Pires, “Substância”, in: *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 4, Lisboa-São Paulo: Editora Verbo, 1992, cols. 1328-1333.

- Christian Wildberg, "Neoplatonism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, edited by Edward N. Zalta, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neoplatonism/>>.

- Clyde Lee Miller, "Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2017, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/cusanus/>>.

- Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.

- Dermot Moran, "John Scottus Eriugena", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2008, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena/>>.

- Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York: State University of New York Press, 2007.

- Fritz Heinemann, *A Filosofia no Século XX*, tradução e prefácio de Alexandre F. Morujão, 7.<sup>a</sup> Ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- G. W. F. Hegel, *Prefácios*, tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira, Lisboa: Instituto Nacional-Casa da Moeda, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Pinto Machado, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, tradução, introdução e notas de José Barata-Moura, Porto: Porto Editora, 1995.
- G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield, *Os filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, 8.<sup>a</sup> Ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- Howard Robinson, "Substance", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2014, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>>.
- José Barata-Moura, *Estudos sobre a ontologia de Hegel. Ser, verdade, contradição*, Lisboa: Avante, 2010.
- Juan Martin Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid: Editorial Trotta, 1999
- Lao Tse, *Tao Te King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.
- Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, "Obras Completas", vol. III, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, pp. 41-202.
- \_\_\_\_\_, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, "Obras de Leonardo Coimbra", selecção, coordenação e revisão pelo professor Sant'Anna Dionísio, vol. I, Porto: Lello&Irmão-Editores, 1983, pp. 629-923.
- Lloyd Gerson, "Plotinus", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2014, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/>>
- Mafalda de Faria Blanc, *Estudos Sobre o Ser*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- \_\_\_\_\_, "O programa filosófico de Heidegger", *Phainomenon*, 24 (2012), pp. 127-167.

- Marc S. Cohen, "Aristotle's Metaphysics", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2016, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/>>.
- Martin Heidegger, *Carta Sobre o Humanismo*, tradução de Arnaldo Stein, prefácio de António José Brandão, Lisboa: Guimarães Editores, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*, tradução de Marco António Casanova, Rio de Janeiro: Editora Via Vértice, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Ser e Tempo*, edição em alemão e português, tradução de Fausto Castilho, Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_, "A Europa e a Filosofia Alemã", tradução de Alexandre Franco de Sá e revisão de Irene Borges Duarte, *Philosophica*, 13 (1999), pp. 111-123.
- \_\_\_\_\_, "Sobre a Essência da Verdade", in *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, pp. 149-170.
- \_\_\_\_\_, "A Origem da Obra de Arte", in *Caminhos de Floresta*, tradução de Irene Borges-Duarte, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, pp. 5-95.
- Mestre Eckhart, *Tratados e Sermões*, tradução de Jorge Telles de Mendes, prefácio de Paulo Borges e introdução de Fr. José Luís de Almeida Monteiro, Lisboa: Paulinas Editora, 2009.
- Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing, 1999.
- \_\_\_\_\_, *A Hegel dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing, 1992.
- Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Orlando Vitorino, *As Teses da Filosofia Portuguesa*, prefácio de Pinharanda Gomes, Lisboa: Babel, 2015.
- Otto Pöggeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, tradução de Jorge Telles de Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- Paul Guyer and Rolf-Peter Horstmann, "Idealism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2018, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/>>.
- Peter Singer, *Hegel. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Platão, *Diálogos de Platão*, tradução de Carlos Alberto Nunes, vol. III, Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1974.

- \_\_\_\_\_, *O Sofista*, tradução de Henrique Muracho Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos, prefácio, introdução e apêndice de José Trindade Santos, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- \_\_\_\_\_, *República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 13.<sup>a</sup> Ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- Proclus, *The Elements of Theology*, translation, introduction and comentary by E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 10 (1996).
- Santo Agostinho, *O Mestre*, introdução e comentários de Maria Leonor Xavier, tradução de António Soares Pinheiro, Porto: Porto Editora, 1995.
- Steven Nadler, "Baruch Spinoza", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2016, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/spinoza/>>.
- Teixeira de Pascoais, *Senhora da Noite – Verbo Escuro*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1999.
- William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2012.