

TENDÊNCIAS DOMINANTES DA FILOSOFIA PORTUGUESA NO SÉCULO XX

— ALGUMAS ACHEGAS ACERCA DA CONTRIBUIÇÃO DE JOSÉ MARINHO

O ponto central da presente comunicação ⁽¹⁾ consiste em esclarecer as tendências dominantes da filosofia portuguesa no século XX, mais precisamente no período circunscrito às décadas que medeiam entre os anos quarenta e os anos setenta.

Há, nesta época, uma pléiade de pensadores que convergem na interrogação insistente acerca da filosofia portuguesa, confiantes nas nossas potencialidades reflexivas, bem como na originalidade do nosso filosofar.

Como o próprio subtítulo indica, ocupar-me-ei do contributo de José Marinho, importante e decisivo em tal posicionamento. Outros se destacaram também, e de sobremaneira: Álvaro Ribeiro, Leonardo Coimbra, Delfim Santos, entre muitos da cena hodierna.

Depois de longos anos de maior ou menor cepticismo — a nossa congénita inabilidade era tida como ponto assente — vai-se consolidando a ideia, a partir dos anos quarenta, de que existe, realmente, um filosofar caracteristicamente português. E é da denúncia do ambiente mental dos finais do século XIX que irrompe o esclarecimento progressivo das potencialidades espirituais genuinamente portuguesas, bem como a afirmação, nada titubeante, da sua fecundidade filosófica.

(1) O texto que apresentamos é o resumo de um Seminário por mim orientado na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Paris, Maio de 1992).

Segundo A. Quadros, as características de tal ambiência desenhavam-se já no século anterior:

"O século XVIII mental português caracterizara-se pela ofensiva da filosofia 'das luzes', não só contra o primado da revelação e da teologia ortodoxa, neo-escolástica e aristotélica, imperante na nossa Universidade e Cultura, mas também contra a própria ideia de uma transcendência. Não era ainda o positivismo o princípio que animava Verney no seu *Verdadeiro Método de Estudar* ... mas o seu misto de deísmo filosófico, de religião natural, de razão natural e de pragmatismo progressista e optimista, [que] sem dúvida o preparava" (2).

Marinho, nesta mesma linha, comenta que o nosso iluminismo nunca foi original, fenómeno episódico e passageiro: ideologizado, apressado, muito rapidamente comprometido no contexto social e político, abriu precipitadamente o caminho que conduz ao positivismo de Comte, e deste ao materialismo marxista. Trata-se, afinal, e na óptica do Autor, de uma ideologia, obstaculizadora do filosofar; por isso mesmo, logo se transforma de deísmo em anti-teísmo positivista. A prevalente atitude cientificista retira à religião e à metafísica o que lhes pertence de direito. O "peso excessivo da teologia ortodoxa" contribuiu, segundo crê, para o adiamento da reposição do verdadeiro filosofar. É uma forma peculiar de "ideologização" que, juntamente com os excessos racionalistas, postergaram a questão filosófica portuguesa, filosoficamente equacionada. Há, no mais recente pensar português, duas atitudes por igual infeluzas: a que exclui o pensamento em nome da fé, a que considera a fé simples forma caduca ou obliterada do ser do homem.

A virulência iluminista-positivista — prossegue — justifica-se e compreende-se, entre nós, dado o carácter tardio da sua eclosão. Lançámo-nos — comenta — num mundo até então vedado, proibido, com o "afã ansioso de neófitos". E acrescenta:

"Tudo quanto no nosso Renascimento ficara abordado ou insuficientemente apreendido e compreendido, tudo quanto no

(2) QUADROS, ANTÓNIO, *A Filosofia Portuguesa, de Bruno à geração do 57*, in "Filosofia Portuguesa Actual", Democracia e Liberdade, (42-43) 1987, p. 19.

nosso Iluminismo e no nosso Romantismo ficara imaturo ou apenas semelhante, toda a potência de liberdade e heresia, de criação original ou de visão directa e não refractada, vêm exprimir-se de modo tardio, inseguro e contrastante no liberal e bem humano século XIX, misto de genialidade veemente e de informação apressada" (3).

É curioso, que a reacção a estas extrapolações não se faria esperar. E foram alguns dos mais característicos pensadores dos finais do século XIX e dos começos do século XX que protagonizaram, na sua própria trajectória espiritual, a *transição* veiculadora da autêntica experiência filosófica. Frequentaram a ambiência positivista, entusiasmaram-se com ela, com os ideais socialistas (homens de intervenção) e com a razão iluminada. Cada um à sua maneira, e num exercício auto-crítico de depuração, esboçaram, no seu próprio evoluir reflexivo, um movimento que, da imanência conduz à transcendência. Numa palavra, exerceram a experiência radical do pensar (para Marinho, a experiência, quando é realmente filosófica, desenha sempre um movimento da imanência para a transcendência).

Neste aspecto, Bruno é, segundo comenta, um autor crucial, o "juízo final" do nosso século XIX (4). Foi, "como Antero, e os seus companheiros, uma alma dócil ao que lhe ensinaram ou lhe inculcaram" (5). Foi "homem de superfície", comprometido com o pensamento moderno. Mas, a partir das *Notas de Exílio*, e num regresso à intimidade reflexiva, "encontra-se de súbito com a Esfinge", com o "enigma essencial" numa das múltiplas metamorfoses do tema perene do filosofar, ou seja, o tema do *fundamento* (6). Dá-se, pois, conta, dos horizontes profundos da razão,

(3) MARINHO, JOSÉ, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1981, p. 53. Passaremos a citar esta obra com a abreviatura *E. P. P. C.*

(4) *Op. cit.*, p. 55.

(5) *Op. cit.*, p. 58.

(6) *Loc. cit.*

das suas "raízes irracionais" (7). Como "nenhum outro pensador português chegou [Bruno] a conclusões tão diferentes [das] do ponto de partida. O nosso filósofo vai, com efeito, transitar do compromisso do cientismo agnóstico e do materialismo ateuista, para um pensamento metafísico de nítido sentido teúrgico (...)" (8).

A lição de Bruno, exemplar, reforça a de muitos outros pensadores, desde Silvestre Pinheiro Ferreira, Cunha Seixas, Amorim Viana, a Antero de Quental, a Teixeira de Pascoais, e a tantos outros. A perspectiva de José Marinho, que comenta todos estes pensadores, poderia resumir-se no seguinte:

"O positivismo abre caminho ao materialismo, o agnosticismo torna-se ateísmo" e a "sede de total inteligibilidade e compreensão deste ser metafísico que é o homem" (9) leva à denúncia dos supostos em que tais ideologias assentam, num movimento de reposição da transcendente experiência do pensar radical, jamais esgotável numa representação tópica, circunstancial. Acrescenta o Autor:

"O positivismo é uma restrita filosofia cultural, uma filosofia transitória, não exprime o ser humano no que este tem de permanente e inalienável em suas perplexidades e interrogações" (10). O nosso pensador "vai demonstrá-lo com a própria evolução do positivismo" entre nós (11).

(7) Cf. *op. cit.*, p. 36; cf. MARINHO, JOSÉ, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Ed. Lello & Irmão, Porto, 1976, p. 117. Sobre o pressuposto racionalista de que a razão é estranha ao irracional, numa dicotomia excludente, veja-se o artigo particularmente esclarecedor de Marinho sobre o tema, em tão íntima consonância, com a filosofia postracionalista da Europa Ocidental, *Razão e Irracional*, in "Presença", n.º 1, 2.ª série, Novembro, 1938. Aí se afirma com toda a clareza: "O irracional não é neste lugar ou naquele, ou para além deste lugar ou daquele. O irracional é o vasto e obscuro seio no qual a razão procede, mas ele é também presente à razão nela mesma". Ou então: "... outro falso pressuposto do racionalismo é aquele segundo o qual a razão trabalharia por uma redução do irracional a racional ... mas o irracional é presente à razão nela mesma, a razão que não é uma imobilidade num mundo incessantemente móvel, mas que incessantemente se dissolve e se refaz".

(8) *E. P. P. C.*, p. 62.

(9) *Op. cit.*, p. 67.

(10) *Loc. cit.*

(11) *Loc. cit.*

A questão da filosofia portuguesa, tal como se põe a partir da década de quarenta, encetada por Álvaro Ribeiro na sua obra *O problema da Filosofia Portuguesa* ⁽¹²⁾ radica, pois, da revalorização dos chamados *pensadores de transição*, anteriormente referidos. Não devidamente valorizados no seu tempo, tiveram de esperar duas a três décadas para serem lidos e considerados como o germe da questão que prioritariamente nos ocupa, a questão da filosofia portuguesa. Com efeito, do movimento da reabilitação destes pensadores, da leitura atenta da evolução dos seus escritos, nasce a caracterização mais ou menos sistemática das tendências que presidem ao nosso genuíno modo de filosofar.

Poderia tal questão reformular-se, a partir daqui, com maior rigor: a que se deve o facto dos nossos pensadores transitarem de uma época de juventude entusiasticamente racionalista, para uma época de maturidade, de reflexão transcendental, "meta-física", "ontológica", "teo-lógica", "te-úrgica"? Porquê o retorno à subjectividade, à vivência intimista das experiências juvenis de compromisso e intervenção, de adesão a ideais que afinal desiludiram?

Segundo Marinho, só o amadurecimento em "nada apressado" desta pergunta, possibilitará a reposição da filosofia portuguesa em termos estritamente filosóficos. Com efeito, é na própria *transição* que se exhibe a característica nuclear do pensamento português, pensamento em experiência crucial de si, desafectada de todo o tipo de pressão ambiental, de todo o falso endeusamento ou mitificação (cientificista, culturalista, sociopolítica, religiosa, etc.). E temos, como exemplo paradigmático, o pensamento de Bruno, cujo "processo de ruptura foi ... lento" ⁽¹³⁾. A propósito, afirma:

"Longos anos decorreram nos mil compromissos do viver e do agir, e também na difícil pesquisa, até à redacção dos livros capitais ..." ⁽¹⁴⁾.

Com efeito, só esta depuração realmente padecida, desobstaculiza a emergência da atitude filosófica, separada de "equivocos compromissos com o nacionalismo político" ⁽¹⁵⁾, separada de qual-

⁽¹²⁾ RIBEIRO, ÁLVARO, *O problema da filosofia portuguesa*, Lisboa, 1942.

⁽¹³⁾ *Op. cit.*, p. 64.

⁽¹⁴⁾ *Loc. cit.*

⁽¹⁵⁾ *Op. cit.*, p. 9.

quer "causa mesquinha do nacionalismo estreito" (16). A "tese valorativa da filosofia nacional" deve, segundo o Autor, ser "por igual adversa a toda a espécie de nacionalismo biológico, tradicionalista ou pequenamente jurídico" (17). Deve, enfim, exprimir o patriotismo de quem quer pensar radicalmente a experiência do sentido, tal como a subjectividade portuguesa a perspectiva.

Se é certo que, na Europa, a reequação do tema das filosofias nacionais data de já há alguns tempos, com forte acuidade no romantismo, também é certo que Portugal teve de esperar pela forte consciencialização do que tal experiência implica, desconotada a interrogação de quaisquer dependências extrafilosóficas, ou de quaisquer enfeudamentos. Do bom reequacionamento da interrogação, depende a recuperação da confiança nas nossas capacidades reflexivas, há longo tempo perdida. Tivemos épocas de ouro, como a conimbricense; fomos mesmo pioneiros do pensar europeu (com Pedro da Fonseca, Pedro Hispano, etc.). No entanto, e no que aos últimos séculos concerne, a tônica dominante, posta num saber escolasticizado, ideologicamente transmitido, obstaculizou o filosofar:

"A urgência de claramente vermos o que pensamos e como pensamos através do tempo, a última exigência de sabermos tudo quanto no tempo presente e na crise dos nossos dias está limitando em nós a capacidade de filosofar — aparecem-nos inalienáveis" (18). E o problema nuclear é o da razão. Problema "da razão que em Portugal não constitui para si problema" sendo, por isso mesmo, "uma fonte espantosa de palavras e actos fictícios" (19) — prossegue.

Marinho, na senda dos melhores filósofos da cena intelectual europeia, reequaciona a pergunta acerca do sentido da autêntica filosofia, em estrita correlação com a denúncia dos excessos da razão racionalista, de diverso e distinto signo.

Trata-se de "uma das formas de regresso às origens próprias do filosofar, um dos modos de distinguir a filosofia teorética e especulativa [para o Autor a verdadeira filosofia] de uma filosofia cultural, livresca e universitária. Entre as duas há o abismo que medeia entre o que é vivo e o que o foi" (20).

(16) *Loc. cit.*

(17) *Op. cit.*, p. 10.

(18) *Op. cit.*, p. 14.

(19) *Op. cit.*, p. 15.

(20) *Loc. cit.*

Sobre o tema que nos ocupa são de especial relevo as suas obras *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo e Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* (21). Nelas procura extrair, a partir dos autores que aborda, "o que é vivo e permanece", "do que foi" episódico, e caducou em qualquer aculturação.

Convergem nesta detecção, as características daquilo que o filósofo considera o genuíno filosofar em geral, com as dos nossos autores em particular. É como se fizessem eco do movimento filosófico da Europa de então, post-iluminista, de pendor ontológico-existencial, e de perfil espiritualista, na senda do idealismo alemão. É como se fossem, também elas, a expressão comprovativa do filosofar do Autor da *Tcoria do Ser e da Verdade*, reforçando afinal algo inerente aos mais íntimos interstícios da feição de ser português.

Portugal, em ruptura com a multiseccular tradição isolacionista e retrógrada, protagonizaria um certo pioneirismo, num momento de consonância com a filosofia ocidental (nas décadas mencionadas). A crise da razão, de que brota o filosofar post-moderno, veio afinal favorecer a nossa natural inclinação à experiência radical do pensar que não é nunca do nível da razão pura, mas de um "misto", que religa a razão ao seu cordão umbilical, à sua *situação*, ao seu *ser-sendo*, exercitando-se, actualizando-se, existindo. O "alargamento" do sentido, o reconhecimento das relações da razão com âmbitos que a precedem e excedem, marcaram o início do filosofar hodierno. E, encontraram, na "condição e destino" do ser português, terreno abonado para ganhar raízes e frutificar. É esta, em resumo, a tese de Marinho, que adiante concretizaremos.

Trata-se, afinal, da redescoberta do logos filosófico, o logos auroral que a modernidade distorsionou. Quem ler os textos de denúncia deste logos moderno nos filósofos ocidentais de diversa índole — de Husserl a Heidegger, a M. Ponty, a Lévinas, a Marcel —; ou, ainda antes, de Kierkegaard ou de Nietzsche, encontra impressionantes paralelismos com os textos de Marinho.

É o mesmo suposto da "objectualidade" a que se quis reduzir o real a representação (pensamento "coisita" no dizer do seu Mestre L. Coimbra), que se quer desmascarar.

(21) Citaremos esta obra com a abreviatura *V. C. D.*

É a mesma censura a um pensamento de "superfície", em detrimento do pensamento "profundo" ...

É a mesma tentativa de alargar o sentido aos níveis da "compreensão", *versus* a estrita "explicação" naturalista, obviamente redutora. É o mesmo esforço de redescoberta do sentido "não positivizável" do Ser e da Verdade, em horizontes não "presentáveis", infinitamente dilatados, indiciando zonas míticas ou telúricas, sempre evocadoras de uma transcendência não entificável. Aliás, e como veremos, a *Saudade* e a *Profecia* têm uma pregnância filosófica de alcance insuspeitado, na medida em que desacorrentam o sentido do *fundamento*, desse *presente* configurável, manipulável, pragmático. Restituem-lhe a sua transfinidade, a sua feição "enigmática", o seu ser de interrogação, inesgotável em qualquer objetivação. É o reforço do futuro como "lugar" (positivamente ilocalizável) do Ser dos sendos, diria afinal Heidegger. É a *abertura* de uma racionalidade fechada sobre si (na modernidade), acabada, conclusa. Racionalidade livre, "em aberto" reiterará Marinho uma e outra vez.

Não foi afinal Heidegger quem, entre outros, tentou reabilitar o futuro, inviabilizado por Hegel com a sua concepção de Saber como Memória Universal? E o sentir *messiânico* e *profético* do português não se radicalizam, filosoficamente, nesta racionalidade cabal e integradora, mergulhando as "figuras" em "horizontes" de implicitude? E o mesmo, da Saudade? Porque, tal como Kierkegaard distingue o temor da angústia, numa extraordinária antevisão do conceito heideggeriano (não se teme por nada de concreto, mas simplesmente por nada), também Marinho nota, com pertinência, e a propósito de Pascoais, que as Saudades se não "sentem" de ninguém ou de nada entificável, são até "Saudades do Céu" como frisou Gaspar Frutuoso. Este *futuro* (messianismo, profecia) que mergulha nas saudades *do passado* e que, no *presente*, nos faz "seres" de ausência — facultando a autêntica compreensão filosófica — não exhibe fortes paralelismos com a noção de compreensão heideggeriana, tal como no-la descreve *Ser e Tempo*, a propósito da analítica existencial do *Dasein*?

Todas estas aproximações, e muitas outras, apontam a necessidade de estudos sistemáticos e monográficos, com base na confrontação de textos. Uma coisa é certa: os pensadores portugueses desta época não estão inscientes, relativamente à cena filosófica europeia. Até que ponto conheciam a fundo as suas obras, é algo

que a nossa historiografia ainda terá de trabalhar. Mas, não cabem dúvidas sobre a reintegração, em termos criativos, de toda a renovação filosófica hodierna. Fomos mesmo pioneiros, no dizer de Marinho, como adiante se verá. Outro seria o tema da perseverança em tal recriação, qual alfofre promissor de um filosofar estável, entre nós. Tema que, aliás, Marinho omite.

Dada a sua complexidade, deixemos esse excursão e retomemos o fio do discurso.

Dizia eu que as características do autêntico filosofar, para Marinho, coincidem, em muito, com as de Kierkegaard, ou Nietzsche, ou Heidegger, ou Merleau-Ponty, ou mesmo com as de um certo idealismo alemão, inspirado em Schelling, em Hegel, de alguma maneira existencializado (truncado ao nível da síntese). A recriação, em Portugal, da questão filosófica, só foi possível quando se criaram as condições de isenção, a liberdade de pensar, sem enfeudamentos a tópicos ambientais, desde os sócio-políticos aos religiosos. Isenção, imparcialidade — que nos situa no âmbito trans-temporal, sendo obviamente homens de um *aqui* e de um *agora* —, numa tentativa de criação libérrima e pessoal. A obra filosófica de Marinho, na senda do Mestre⁽²²⁾, é exemplo flagrante da

(22) Leonardo Coimbra exerceu grande influência no pensamento de Marinho que lhe dedicou alguns dos seus melhores escritos. Também na cena intelectual portuguesa. Omitimos referências a este Autor por variadas razões, às quais não é alheia a exigência de brevidade. É um filósofo já mais estudado, e, por isso mesmo, mais conhecido. A atenção e obras que Marinho lhe dedica merecem, por si só, um tratamento específico, dada a interpretação peculiar que nos brindam, a reflectir o pensamento do próprio discípulo. A nossa omissão não foi alheio o facto de Coimbra, segundo cremos, não encaixar perfeitamente na caracterização que aqui se traz à consideração do leitor, e sob a óptica de Marinho. Com efeito, as "correções" que vai fazendo ao seu pensamento, fazendo-o coincidir, por fim, com a inspiração católica, foge à estrita coerência de um pensamento idealista — existencial, de inspiração fenomenológica —, a que se atém Marinho. Sendo a nadificação intrínseca ao fundamento, a heterodoxia parece ser mais consequente com os núcleos matriciais deste filosofar postracionalista do qual Marinho se não quer desviar. A "irresolução" do fundamento não se compadece com credos explícitos, para o discípulo. Embora explicitamente o não afirme, decorre esta atitude da sua própria teorização dos núcleos matriciais de Verdade Unívoca, Cisão, Insubstancial Substante, Mal Radical, etc. Talvez, por isso mesmo, sempre tenha considerado o catolicismo do Mestre como algo *sui generis*, decorrente da não menos *sui generis* noção de amor.

referida isenção, mesmo à custa de muitos sacrifícios na sua carreira profissional, na sua vida privada.

No estudo mais filosoficamente sistematizado ⁽²³⁾, a propósito das principais noções que "visionou", afirma:

"Quando a visão unívoca surgiu, quando através de longos anos de relutância e íntimos debates surgiram as noções subsequentes, estava o autor convencido de que algo de novo e inédito encontrara. Com o volver dos anos, e mediante correspondências estabelecidas com o pensamento moderno ou o mais antigo, foi-lhe dado apreender para sempre renovada compreensão como em ponto algum propriamente inovara, mas cruzara seus caminhos com os caminhos da diversidade dos pensamentos" ⁽²⁴⁾.

Da análise da trajectória intelectual dos nossos pensadores, conclui Marinho que pertencemos a "uma família de espíritos da mais remota transcendência" ⁽²⁵⁾.

Se é certo que chegamos tarde à época das luzes, e a ela aderimos com ardente fervor de neófitos, também é certo que a sua curta e efêmera duração não dependeu apenas da sorte de toda a extrapolação ideológica. Dependeu sim, e principalmente, na óptica do Autor, do desajuste entre tais tendências e as mais profundas apetências do espírito português, extraordinariamente afins à filosofia. Este mesmo espírito, em íntima conexão com o mítico, o místico, o poético e o religioso, jamais poderia aderir, com raízes, à razão "superficial" da modernidade. Há, com efeito, uma estreita relação com as zonas "transcendentais" da razão filosófica, tal como a contemporaneidade a reabilitou. Por isso, o pensar filosófico português é expressão peculiar e reforçada — em atributo utilizado pelo nosso pensador — da razão "tensional, contrapolar, genesiaca, crucial, ambígua, paradoxal", que caracteriza o hodierno filosofar europeu. Dir-se-ia que este se ajusta perfeitamente ao nosso modo de ser e de estar: recorde-se,

⁽²³⁾ MARINHO, JOSÉ, *Teoria do Ser e da Verdade*, Ed. Guimarães, Lisboa, 1961. Citaremos esta obra com a abreviatura *T. S. V.*

⁽²⁴⁾ *T. S. V.*, Introdução, p. 4.

⁽²⁵⁾ *E. P. P. C.*, p. 55.

por exemplo, o carácter enfermiço e patogénico do indivíduo kierkegaardiano, o pessimismo e o mal radical, a culpabilidade originária do filosofar existencial, e compare-se-a com a nossa mundividência, tão bem ilustrada em Antero, Pascoais ou Bruno (ontologia do mal), em Pessoa ou em Junqueiro. A propósito dessa irresolúvel contradição que (in)fundamenta a existência finita, com marca indelével de Infinitude, tão de sabor kierkegaardiano, afirma Marinho:

"Aqui, na nossa Península, surge alguma coisa como um agudo confronto do sentido ilimitado e do sentido dos limites — mais acentuado por certo na orla marítima. Aqueles filósofos, poetas ou homens de espírito de algum modo responsáveis ... se encontram na idade tardia perante perplexidades e interrogações veladas ou mal confessadas, não apenas na ordem do conhecimento, como na da existência e da acção, que estavam muito longe de reconhecer na ávida, veemente e promissora juventude. Tal decorre, por certo, nas zonas mais profundas da alma, não constitui restrito problema, quer filosófico, quer teológico, muito menos científico ou apenas literário. Respeita, sim, ao mistério enigmático que está na origem do homem, permeia sua vida, configura no dia radioso ou na noite de estrelas remotas, seu mais certo ou incerto destino" (26).

É este o logos filosófico, "próximo dos homens e da sua condição", logos "da instância crucial, antes da cruz ou depois dela", isto é, na intersecção do paradoxo finito-infinito, numa "identidade" jamais confirmada, forjada a partir da negação, do "fulgor da negação" (27).

A racionalidade filosófica, congruente com uma "ontologia do misto" (a recordar a ambiguidade pontyana que explicitamente se afirma, também ela, como "misto", ao longo de toda a *Fenomenologia da Percepção*, não se compadece com o carácter abstracto, secundário, derivado, da "racionalidade pura" da modernidade.

(26) V. C. D., p. 140.

(27) *Op. cit.*, p. 141.

Só em tal contexto foram possíveis as antíteses dicotômicas e excludentes, de entre as quais destaca o Autor o binómio filosofia-poesia. Foi em tal ambiência que se forjou a falsa ideia de que, por sermos um povo de poetas, somos anti-filosóficos:

"Tem-se observado, algumas vezes com acerto, que nos filósofos portugueses, ... espreita sempre um poeta, um apóstolo ou um profeta messiânico.

Pressupõe tal observação um juízo depreciativo formulado em simplificado contraste com uma pura filosofia da Europa e da grande tradição europeia. Tal pura filosofia nunca existiu, tal tradição entendida univocamente é um preconceito cultural, nada tem que ver com a autêntica filosofia e as suas sempre várias formas. Hoje, considerando em perspectiva realista, não idealizada, não convencional, a filosofia do século XIX e a dos nossos dias, revendo a partir do que somos e é o homem o pensar da Europa, podemos com segurança saber e dizer que não há filosofia pura, poesia pura, religião pura. Como Platão ensinava (...) misto é o ser do homem, misto o pensar do homem enquanto homem, mesmo quando alcançou a unívoca visão. (...) O simples, o puro, não são deste mundo, são da Ideia mais alta que permanece ainda interrogativa mesmo quando nos é dado seguramente afirmá-la ..." (28).

Tal ideia corresponde, na filosofia de Marinho, à Visão Unívoca, com fortes conotações com o Puro Ser hegeliano, ou com o "absoluto considerado absolutamente" de Schelling, com a Ideia Absoluta que, no processo temporal se nega, determinando-se, engendrando a relação na mais pura intrinsecidade do Espírito:

"De uma vez por todas: aquele que viu e sabe no ser da visão unívoca ao único 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. E essa negação vai ao mais fundo do fundo

(28) *Op. cit.*, pp. 128-129. Sobre o tema, veja-se *Filosofia e Poesia*, em "O Primeiro de Janeiro", 17 de Novembro, 1948.

do que o homem crê, ama, gera e concebe como ser, mas não é. E tal negação o mesmo é que afirmar, e afirmar-se no não-ser do homem, o único, o que em mais moderna palavra se diz absoluto" (29).

Quer dizer: se a todo o homem assalta a "Visão" da Plenitude, do Uno, do Absoluto, daí provém justamente o Enigma, a irresolúvel indecifrabilidade de tal visão em termos puramente racionais-representacionais, dado que a razão, ao conhecer, cinde, delimita, configura. E para prosseguir, conhecendo, nega o imediatamente dado ou determinado, indício significativo de que, à medida que temporalmente *transita*, no seu modo próprio de conceber por actos de cisão, à medida que prossegue de objectualização em objectualização, dualizando, *recorre* a esse Uno (in)determinado que nutre e engendra a *interrogação* como órgão filosófico, ontológico, fundamental. "O mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une", repetirá Marinho uma e outra vez. E este *mesmo* é a tessitura do Ser que escapa irremediavelmente à "visão assumida num limite" (30). A união cumulativa (na e pela dualidade) é pois "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..." (31).

Essa visão auroral inquieta e atrai o filósofo, é a absoluta indiferença ou indeterminação, começo gnoseológico ou elemento racional puro (para Hegel), anterior a todo o conhecimento que implica distância, dualidade, diferença entre ser e saber.

É um profundamento, cujo carácter abissal, inefável, de absoluta identidade insciente é requerido, por retroferência, pela própria razão. A razão, fonte de distância, de separatividade, de *cisão*, postula tal unidade originária: "transita, mas regressa" (32).

Se a União Primordial surge à razão como algo enigmático, ela não é extrínseca ao pensamento, está no cerne do próprio filosofar. Não se deve pois, relegar essa Plenitude para os âmbitos exclusivos do mito ou da religião, qual visão infantil que nostal-

(29) T. S. V., p. 21.

(30) Op. cit., Introdução, p. 5.

(31) Op. cit., p. 76.

(32) Op. cit., p. 97.

gicamente se recorda, porque aí Tudo é Tudo, já que Nada é Nada. Esse vazio de determinações que Hegel designa de *começo gnosiológico*, Ser puramente abstracto, indeterminado, está implícito e "trabalha ocultamente" toda a actividade de determinação gnosiológica:

"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 implicação irrefragável é o próprio da filosofia" (33).

"Cisão" e "união cumulativa" inter-implicam-se, pelo que, só aparentemente, a cisão, a diversidade plural, é uma exterioridade com que o pensamento tropeça. Realmente, tal cisão "surge do íntimo do que pensa e no próprio pensamento" (34).

Se nos detivemos nalgumas citações do pensamento de Marinho — desviando-nos do que directamente nos ocupa, ou seja, o seu parecer sobre o pensamento português, foi para esclarecer aquilo que considera fulcral, para a filosofia — uma razão interrogativa acerca de um fundamento *profundo*, indiciador da complexidade, do misto da irresolução *positiva* de tal transcendentalidade.

Aliás, e como já observámos, o imbrincamento do pensamento do Autor na hermenêutica do luso filosofar hodierno, é inevitável. Cremos, no entanto, que é certa a sua interpretação, em nada parcial ou redutora, ao menos no que aos conteúdos fundamentais concerne.

A noção de racionalidade que prescrua na nossa panorâmica, "união cumulativa *de e no* seio da própria cisão", recordam, por exemplo, a racionalidade pontyana, tal como no-la propõe o Prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, "que une o extremo subjectivismo e o extremo objectivismo" (35): racionalidade una,

(33) *Op. cit.*, p. 76.

(34) *Op. cit.*, p. 72.

(35) MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. XV. Citaremos esta obra com a abreviatura *Ph. P.*

mas sempre e na diversidade das "percepções que se recortam", "na intersecção das experiências" de que brota o sentido, como que "imotivadamente" (enigmaticamente, diria Marinho). A "união cumulativa" que quer, afinal, significar a paradoxal relação entre um pensamento uno, uma realidade integrada, *nas e pelas* diversidades, não se resolve a partir de um princípio explicativo último, de absoluta transcendência, qual Espírito separado da realidade, que causa.

Entre unidade e dualidade, união e cisão, há uma certa conaturalidade, não redutível à pura conceptualização, à pura racionalidade. Algo de semelhante se passa com o carácter *misto* do filosofar pontyano, expresso na *ambiguidade* fenomenológica ou na *reversibilidade* ontológica.

O logos fundamental não é "sem sombras e sem opacidade" ⁽³⁶⁾, mas a vida ambígua onde se faz o *Ursprung* das transcendências que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e sobre este fundo torna possível o conhecimento ... Logos mais fundamental que o do pensamento objectivo que lhe dá o seu direito relativo e, ao mesmo tempo, o põe no seu lugar" ⁽³⁷⁾. Logos "situado", em ambos os filósofos, não no âmbito do "ser enquanto ser", do ser como *omnitudo realitalis*, mas do ser do tempo ⁽³⁸⁾.

Trata-se, pois, segundo Marinho, de recuperar o "sentido de um enigma e de um mistério" do qual "depende toda a problemática da filosofia de sempre, tornada mais aguda em nossos dias" ⁽³⁹⁾.

Enigma, mistério, fé filosófica, compreensão pré-tética, racionalidade profunda, presumível, em aberto, expressões que encontramos também no pensamento filosófico ocidental. Não em vão Marinho diz explicitamente que a problemática que encontrou nos nossos filósofos de novecentos "ressurgiu ... do seio da relação entre as formas clássicas da lógica e a dialéctica e a fenomenologia contemporâneas" ⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁶⁾ *Op. cit.*, p. 418.

⁽³⁷⁾ *Op. cit.*, p. 419.

⁽³⁸⁾ *Cf. op. cit.*, p. 397; *cf. T. S. V.*, pp. 38-39; *cf. E. P. P.*, p. 88.

⁽³⁹⁾ *V. C. D.*, p. 55.

⁽⁴⁰⁾ *Op. cit.*, p. 55.

Há algo "secreto" ⁽⁴¹⁾, "implícito" ⁽⁴²⁾, "obsuro" ⁽⁴³⁾ no seio da razão clara e apolínea, — afirma — estofo intrínseco da sua textura. Caso contrário, qual a razão de ser da própria razão? — interroga-se Marinho.

A propósito de Bruno, afirma que "o seu pensamento cresceu e deitou ramos... como cresce a árvore entre torrões para o céu: com raízes no mais obscuro solo espiritual, e sedento não da apolínea luz acessível, mas da luz mais remota e mais difícil de alcançar" ⁽⁴⁴⁾. "Sabia que no mais remoto e invisível está o segredo de tudo quanto os olhos supõem ver e as mãos iludem tocar" ⁽⁴⁵⁾.

Este "invisível", noção estudada pela fenomenologia, sob a forma de ausência em Heidegger, mas sobretudo em Merleau-Ponty, tem como significação nuclear a "despositivização do ser", a sua irrepresentabilidade de direito. Não é *nada de* identificável com algo entificável. Por isso mesmo, Bruno é heterodoxo, "foge" às "conceptualizações" da religião revelada, como adiante se verá.

Com efeito, e resumindo: "Grandeza e pequenez estão ... no homem intimamente ligadas" ⁽⁴⁶⁾. Por isso mesmo, o logos filosófico é misto, complexo, profundo, tensional, paradóxico. E, em Portugal, tais características agudizam-se, *por antecipação*. O pensamento, em exercício de si, sabe-se enraizado em zonas "mudas", num solo implícito que a reflexão pretende desvelar, evitando soluções "superficiais" e "judiciosas". O paralelismo entre tal noção de pensamento e a reflexão radical pontyana ou husserliana, ou heideggeriana, para já não citar E. Fink, L. Landgrebe e outros, é por demais patente ⁽⁴⁷⁾.

A propósito do pragmatismo inerente às sínteses apressadas, anti-filosóficas, afirma em relação ao sentenciar judicioso:

"A pressa de julgar, é nociva à crítica. O juízo não é, aliás, fim da crítica, mas a interpretação e a compreensão. Levar

⁽⁴¹⁾ *E. P. P. C.*, p. 48.

⁽⁴²⁾ *Op. cit.*, p. 36.

⁽⁴³⁾ *Op. cit.*, p. 68.

⁽⁴⁴⁾ *Op. cit.*, p. 82.

⁽⁴⁵⁾ *Op. cit.*, p. 83.

⁽⁴⁶⁾ *Op. cit.*, p. 78.

⁽⁴⁷⁾ Cf. *Ph. P.*, p. IV; cf. p. VIII.

para o céu da verdade ou para o inferno do erro, isso é ainda filho do espírito intolerante e fanático, apressados e maléficos em sua mesma ingenuidade" (48).

O "espírito judicioso", tão caracteristicamente ibérico, dificulta a interpretação verdadeira e veicula facilmente o dogmatismo em todas as suas manifestações: religiosas, teológicas, sócio-políticas, éticas. Este é um dos males a extirpar, para que a especulação filosófica, libérrima e pessoal, brote e persevere entre nós. "Compreender" é diferente de "judiciar", segundo o Autor que distingue, aliás, o julgar judicioso, do julgar compreensivo (49):

"Sinceramente, não sabemos onde está em Portugal o crítico que realize a sua missão e assuma as inerentes e gravíssimas responsabilidades do juízo compreensivo. É pois tão difícil saber que a crítica significa crise, mediação entre certeza e incerteza? É então tão difícil ver que a crítica significa perplexidade, problematicidade não sofismada por um dogmatismo da razão, da crença ou da vontade? É ainda tão difícil aceitar que crítica significa a indecisão fecunda das virtudes discretas e não ostensivas?" (50).

Marinho não se cansa de referir os "dogmatismos" inerentes aos diferentes sectores da vida nacional, dos que aliás foi vítima, e considera-os, talvez, como o preconceito supremo da isenção especulativa, sem a qual a filosofia não encontra "terreno" propício. Conhece bem a nossa natural inclinação a sobre tudo opinar "sentenciando" (noética ou eticamente), cheios, como estamos, de "certezas":

"Educados na lógica escolástica, ou em qualquer lógica moderna sua sucedânea, ou sucessora (e quantas vezes o formalismo lógico convizinha sem alarme uma atitude empírica ou até materialista!) — os nossos críticos constantemente con-

(48) *E. P. P. C.*, p. 34.

(49) *Cf. loc. cit.*

(50) *Op. cit.*, pp. 34-35.

fundem o volume da razão intuitiva, sempre aberta ao novo ou ao diferente, com o plano ou a planura do entendimento no qual se sucedem as palavras que se ouvem ou se vêem transcritas. Quem tivesse saber e poder para desmentir a falsidade do juízo e da crítica que tal situação traz consigo!" (51).

O "juízo" não pode ser utilizado como arma de condenação ou promoção, nos diferentes níveis do pensar e do agir.

E tal mentalidade explicativa não concerne apenas às vertentes positivistas de signo materialista, ou mesmo ateuista. Na sua óptica, a ortodoxia católica, a teologia em que decantou a religião revelada — com peso considerável no pensar e no sentir ibéricos — está contagiada pelo mesmo síndrome. Vícios de herança europeia, com maior duração e reforço neste extremo peninsular:

«Até Hegel, inclusivamente, e até aos epígonos actuais da filosofia idealista, positivista ou materialista do passado, filosofia sem presente fundura, e bem assim aos epígonos da escolástica teológica mãe dos escolásticos humanistas, a mente europeia foi explicativa. Desde os românticos, porém, surgiu uma fractura no processo da cultura europeia, que diversamente situou os verdadeiros e originais poetas, pensadores e homens religiosos, aqueles que não vão com o rapazio atrás dos foguetes da romaria. Então o problema não é explicar, mas, antes de mais, atender ao que está implícito" (52).

Esta "fundura", de que eu mesma já me ocupei noutros artigos, a propósito da racionalidade hodierna (53), tem íntimas conotações com a relação mito-filosofia de que se ocuparam os idealistas alemães, designadamente Schelling, que Marinho conhece e refere. Aliás, segundo entendo e já procurei mostrar noutro artigo acerca do filósofo português, também o carácter *oculto* da Ideia Absoluta hegeliana que, como *substância espiritual* insciente transita, na

(51) *Op. cit.*, p. 33.

(52) *Op. cit.*, pp. 35-36.

(53) Cf. CANTISTA, MARIA JOSÉ, *A noção de profundidade no pensamento postmoderno: supostos e repercussões*, in *Rev. Fac. Letras, Univ. Porto*, série de Fil., n.ºs 5-6, 1988-89, (30 pgs.).

pura *variação* (elemento racional da temporalidade) a *sujeito explícito*, em trânsito de auto-objectivação no processo histórico-dialéctico, também o carácter oculto da Ideia hegeliana, dizia, tem afinidades com o logos filosófico português, mais concretamente com a noção de *insubstancial substante* de José Marinho.

Na caracterização que do nosso logos filosófico leva a cabo, é significativa a sua ambivalente posição, relativamente a Hegel. Está mais próximo da "paciência do conceito" hegeliano, dessa meditação interminável (desse começo como total insciência, vazio ou deserto irreferente que a razão retroferente discursa, cindindo, determinando), do que da Ideia Plenamente Realizada numa culminação em Presente de todo o Passado, lúcida e transparente conservado numa Memória Absoluta e Universal, que resolveria, ao fim e ao cabo, toda a espessura e densidade ontológicas.

Esta culminação seria, afinal "realista", na terminologia de Marinho, para quem realismo e positivismo (fáctico e/ou eidético) são sinónimos. É "realista", "pseudo-humanista", "pragmatista", etc., todo o pensamento de signo espiritualista e/ou materialista que desemboque na entificação do real, na sua "coisificação". É que, a tal pensamento, escapa o nó górdio do filosofar, a sua faceta *actualista*. O ser do sendo, o ser-sendo, exercendo-se, é inobjectivável, de direito. E esta verticalidade sobre que tanto insiste Heidegger, Merleau-Ponty, Jaspers ou Marcel, verticalidade da que depende, por exemplo, o tema tão actual da *instituição do ser* (e não propriamente o da sua constituição), está presente, como noção matricial do filosofar, em Marinho. Basta, para tal, ler os últimos parágrafos da sua *Teoria do Ser e da Verdade*, no capítulo intitulado *Do Insubstancial Substante* ⁽⁵⁴⁾.

A introdução do Nada no Ser é aquisição ineversível para a filosofia, pelo "que, se a filosofia não pudesse, de dentro a fora e de fora a dentro das relações do ser e da verdade, segundo a doutrina e a relação de ser e não-ser e segundo a mais profunda doutrina do Nada, revelar os invios caminhos do espírito, perdida estaria ela entre os homens" ⁽⁵⁵⁾.

O mais distante é o mais próximo, o que constantemente nos solicita, nos insinua e logo nos escapa. E isto numa perene repe-

⁽⁵⁴⁾ Cf. T. S. V., pp. 120-123.

⁽⁵⁵⁾ *Op. cit.*, p. 122.

tição in-sistente. O tecido conjuntivo do Ser exhibe uma lógica, em tudo semelhante à ambiguidade pontyana, ou ao *Ineinander* heideggeriano. A "lógica originária do ser" sabe que a diferença ontológica, o "entre dois" (proximidade-distância, visível-invisível, presente-ausente, etc.), é irresolúvel, em termos representacionais.

Resolvê-la, seria recair no dogmatismo superficial: ou bem optando por um dos termos considerados antagônicos, numa redução ilegítima, ou bem fundindo-os numa identidade de pura coincidência, ou de mera igualdade. Merleau-Ponty fala do *nexo* da identidade por *desvio*, da unidade de coexistência, e não de coincidência.

Marinho elogia reiteradamente a afirmação de Hegel segundo a qual "A Ideia não tem pressa" ⁽⁵⁶⁾, antídoto mais adequado para o "obsessivo realismo português e peninsular" ⁽⁵⁷⁾, que "alguma coisa de radicalmente significativo" possui, "não apenas na ordem ético-religiosa, o que parece manifesto, como também na ordem mais puramente especulativa" ⁽⁵⁸⁾.

Toda a teoria é mediação, e a interrogação filosófica renasce uma e outra vez desta mesma *mediação* e da sua enigmática índole. O conhecimento por imediação (ao excluir a negação) pretende resolver, sem método, sem caminho, sem discurso, sem tempo, o *tema* da filosofia, deixando-se levar pelo "sentido da verdade urgente" que "dominou durante largos séculos, e domina ainda, os povos ibéricos. Crença ou sentido pragmático primaram em nós o mais puro sentido especulativo. A Ideia frustrou-se aqui por ser requerida com demasiada pressa. De querermos a verdade alcançada, tivemos a verdade celeste que necessariamente degenerou e nos deixou com as mãos vazias. No receio da filosofia heterodoxa, perdeu-se a teológica ortodoxia" ⁽⁵⁹⁾.

Chegados aqui, impunha-se uma considerável detenção na análise da asserção de Marinho, segundo a qual a via heterodoxa contribuiu designadamente para a reabilitação do pensar filosófico, em Portugal. Aqueles filósofos, também poetas, também místicos, que souberam repor a questão filosófica, em Portugal, depurada

⁽⁵⁶⁾ E. P. P. C., P. 56.

⁽⁵⁷⁾ *Loc. cit.*

⁽⁵⁸⁾ *Loc. cit.*

⁽⁵⁹⁾ *Loc. cit.*

de todos os vícios da modernidade, foram, sem dúvida, heterodoxos, dissidentes da interpretação "oficial" da Revelação.

Não é original, a posição de Marinho que, neste ponto, privilegia Bruno e Pascoais. A hermenêutica que leva a cabo destes autores merece, por si só, um estudo monográfico. É criativa e, na minha óptica, vem *reforçar, ilustrando* com as noções e teorizações destes pensadores, o que atrás ficou dito, a propósito da caracterização do pensamento filosófico português contemporâneo, tema prioritário desta já extensa comunicação.

Se ficarmos numa aceitação "passiva" da Verdade, traduzida em fórmulas mais ou menos enquistadas, mesmo no âmbito da religião, jamais saberemos o que é interrogar. A incerteza, a inquietação inerente à condição existencial do ser humano, faz brotar a interrogação filosófica, jamais anulável — no que à filosofia concerne — por qualquer dogma extra-filosófico. Tal como em Kierkegaard, este é o selo que autentica a existência: solidão e sofrimento, radicado num *mal ontológico*, presente em Bruno, como em Unamuno (referido por Marinho), a pedir *Redenção*, mas Redenção "sofredora", vivida no maior "risco":

"Heterodoxo de duplo sinal, Bruno assegura melhor por certo o caminho do *autêntico, profundo* e *velado* cristianismo, do que muitos cristãos de satisfeito saber e formal observância ..." (60).

E, ainda aqui, a comparação com Kierkegaard, se impõe: a existência autêntica não está suspensa do abismo da fé irracionalmente vivida? Existência como possibilidades paralizantes e nadificadoras que impelem a uma decisão irremediavelmente indecisa, dado o seu carácter dicotómico e excluente (possibilidades antagónicas de que *sim* ou de que *não*, anunciadoras de um *talvez*, jamais resolúveis na necessidade universalizante da lei moral)? É o sentido teológico da culpabilidade original, necessária à efectivação da liberdade, marca indelével do *nada de razão* de ser inerente à existência finita, em transe de libertação, de redenção?

(60) *Op. cit.*, p. 84. O sublinhado é meu. Também M. Ponty considera que os pensadores da religião oficial rotulam de anti-teísmo todo o pensamento filosófico que comporta uma certa negatividade. (Cf. *Elogio da Filosofia*).

O tema da culpa, do mal radical, da liberdade e consequente libertação, da esperança da Redenção futura foram meticulosamente estudados por Marinho em Bruno e Pascoais, designadamente em textos ainda inéditos ⁽⁶¹⁾. Da leitura que fizemos de tais textos, foram múltiplas as sugestões para um trabalho, a publicar brevemente, e que porá de relevo muitas afinidades, não só com Kierkegaard, mas com Nietzsche, entre outros. Também a tradição heterodoxa, presente através de R. Boheme e Eckart no idealismo alemão, cedo se fez sentir entre nós. Esta pesquisa, mais árdua, será, no entanto, do maior proveito.

Antecipando, em síntese, algo que futuramente merecerá uma análise mais pormenorizada, esboçemos algumas das afinidades com Nietzsche: tal como o filósofo alemão, também Bruno transita "da moderna escolástica humanística" ⁽⁶²⁾ (a que Nietzsche poderia

⁽⁶¹⁾ *Ensaio sobre Teixeira de Pascoais*, com fortes influências de Schelling no que respeita à intuição da Natureza.

Destacamos, desta obra, alguns temas: O Sentimento da Natureza e a Intuição; Jesus e Pan; Para a Luz; Vida Etérea; As Sombras; Maranos; Regresso ao Paraíso; A dialéctica de Pascoais (com influência de Hegel). As influências — ou similitudes — com Nietzsche estão patentes: para Maranos, o homem é o *ser labirintico e profundo*; Maranos, Criador que comunica a vida, que caminha, dirigindo-se ao reino prometido, cuja sombra ficou com a Saudade: "Saudade que já não canta e vive na sua companhia a vida eterna". Todo este simbolismo poético exhibe, segundo Marinho, uma *Teoria do Ser*, "afirmação do poder do homem criar acima da realidade aparente, uma realidade essencial. Destruindo o messianismo português na sua forma vulgar dirige-o num sentido mais universalista..., restituindo a alma perdida ao povo [português] de que é originário". Se, no *Maranos*, Pascoais "nos dá a redenção da Pátria..., no *Regresso* dá-nos a redenção da vida". Também a publicação do inédito de Pascoais *Da Saudade* (conferência pronunciada nove meses antes do Poeta morrer), é significativa. Decisiva para a nova interpretação do Sebastianismo que Marinho nos propõe, exhibe, também ela, e de forma condensada, esta *Teoria do Ser* que "tudo busca integrar numa compreensão equânime": símbolo, mito, mistério, sentimento, imaginação, razão, passado e futuro, tempo e eternidade. Nesta óptica de alargamento da compreensão, "o sebastianismo, que a muitos pareceu uma obsessão, um absurdo, é a mais lógica das situações da Europa «porque é o antecipar-se da situação futura», afirma Marinho, no seu inédito *Nova Interpretação do Sebastianismo*. Neste escrito, merece atenção a obra de Bruno. Esboça-se, pois, a Teoria como visão em aberto, antecipação *esperançadora* e libertadora de um futuro que se vive, em presente, como forma de compreensão humana, *realmente* humana.

⁽⁶²⁾ *E. P. P. C.*, p. 58.

chamar "este século de impressões rápidas e superficiais" ⁽⁶³⁾ para a "difícil e solitária caminhada", "voo para o qual não há asas, ou ainda, não há" ⁽⁶⁴⁾, quer dizer, sem aparelho conceptual adequado.

A "solução" para "o homem e a vida em sua abissal realidade... 'chegará lá para os dias mais confiantes do longínquo porvir'" ⁽⁶⁵⁾ — dirá o Autor de *Zaratustra* —. A mesma intenção redentora, ainda que por vias diferentes, se anuncia em Nietzsche, pela voz de Zaratustra, sob a forma do "Grande Desejo", do enigmático "Signo".

A propósito de Bruno, afirma Marinho:

"Não se liga a meditação do nosso estranho pensador ... aos raios do claro Apolo. (...) O sentido formador do visível e luminoso está no invisível obscuro ... no que foi e passou, ... no que remotamente voltará" ⁽⁶⁶⁾.

Aquilo que em Nietzsche voltou e voltará, num eterno retorno de si é a Vontade de poder (ou o poder da vontade, como nota Deleuze) do Mesmo como outro, cósmico-antropológico. Em ambos os autores, é a mesma ânsia de Redenção (sofredora), a mesma libertação do cosmos, que chega a atingir a própria divindade.

Tal como Bruno, também Nietzsche se voltou para a "meditação das origens e dos fins" ⁽⁶⁷⁾, apesar de se dizer antimetafísico.

⁽⁶³⁾ NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, Paris, 1947; p. 387. Citaremos esta obra com a abreviatura Z.

A influência de Nietzsche em Marinho aparece condensada na *Introdução* que este redige à tradução portuguesa de *Ecce Homo*. Para ambos, "A verdade apenas pode surgir no pensamento que seja realidade autêntica, que seja vital e vivente...". Para ambos: "Conhecer significa relação (enigmática) entre ser e saber e o significa sempre". O parêntesis é meu. Este enigma quer dizer que "o filósofo ... sincero põe a nu as raízes autênticas do seu pensar", é "pensador contraditório, paradoxal". Ou seja: "a contradição revela-se até às raízes secretas, e não aceita a fácil solução", "à maneira clássica", idealizante.

⁽⁶⁴⁾ *E. P. P. C.*, p. 58.

⁽⁶⁵⁾ *Op. cit.*, p. 59.

⁽⁶⁶⁾ *Loc. cit.*

⁽⁶⁷⁾ *Op. cit.*, p. 58.

É ele próprio quem afirma a busca desse porvir, no advento do meio dia, cuja luz inebriante, cega:

"Remontei às origens: foi assim que me tornei estranho a todos os cultos; tudo à minha volta se tornou estranho e deserto.

Mas tudo o que em mim me inclinava para a adoração, germinou secretamente; então surgiu fora de mim uma árvore, e sentei-me à sua sombra: é a árvore do porvir" (68).

Temas afins, diferencialmente contextualizados, que merecem uma hermenêutica entrozada de ambos os autores: visão enigmática, faceta cósmico-telúrica da redenção futura, sombria divindade mergulhada no Cosmos, corrupção da Perfeição, "carácter positivo do mal e do erro" tradicionalmente considerados (69), filosofar "em aberto", depurado do "juízo sentencioso" e das "certezas feitas", mais "além do bem e do mal".

A "teurgia" de Bruno, tal como a designa Marinho, algum parentesco apresenta com a cosmologia nietzschiana, em meu entender:

"O respeito diante de Deus — afirma Nietzsche — é o respeito da relação de todas as coisas e a convicção de que há seres superiores ao homem" (70).

Como não pensar nessa hierarquia de seres intermediários entre Deus e o homem que Bruno secreta, sinuosa, embrulhadamente insinua? E, não tanto, na sua realidade em si, mas na sua significação simbólica, cuja verdade filosófica está, talvez ainda, por decifrar? (71).

Com efeito, Marinho considera que "alguma coisa do nosso tempo se antecipa no filósofo" (72) Bruno:

"A filosofia de Bruno é até uma filosofia do Tempo, noção capital, ou, mais propriamente essencial e genesiaca no seu

(68) Z., p. 386.

(69) E. P. P. C., p. 88.

(70) Z., p. 396.

(71) Cf. E. P. P. C., p. 88.

(72) *Loc. cit.*

pensar. Próximo parente da filosofia alemã, também para Bruno Deus morreu, embora os nossos filósofos ligados mais profundamente à tradição remota possam conceder-lhe morte atenuada. Também para o nosso estranho visionário a Eternidade se esvaziou ou evanesceu. Resta ao homem, ser do Tempo, começar desde o Tempo" (73).

Está claro que em Nietzsche se não afirma explicitamente a nostalgia das origens nem a recuperação da Unidade perdida; mas, late no seu pensar a recordação mítica desse fundo integrador — labirinticamente integrador — e um "novo amor" que reclama uma nova (des)ordem. Avesso à mediação e aos fins, a qualquer teleologia culminadora na Perfeição Ideal, nem por isso Nietzsche desiste de um novo porvir redentor que admite um "fim" e um "fim necessário". Origem e fim, estão, na minha óptica, e tal como em Bruno, presentes — ou latentes — no pensamento de Nietzsche, não obviamente como *dados* empíricos ou factualizáveis. A propósito, afirma o autor de *Assim falava Zaratustra*:

"A decomposição da moral nas suas consequências práticas conduz ao individuo atomista, depois à divisão do individuo e ainda à divisão do individuo em pluralidades — devir absoluto. É por isso que agora, mais do que nunca, um fim é necessário, e do amor, um *novo amor*" (74).

A relação amor-religião, patente em Bruno, como em Marinho, não é estranha a Nietzsche, ao afirmar:

"O que é feito por amor, não é moral, mas é religioso" (75).

Mereceria esta noção um detido esclarecimento, pela sua carga cosmológica, metafísica, pelo seu protagonismo na reabilitação do porvir, qual elemento intrínseco, quer à Vontade de poder como eterno retorno do mesmo em Nietzsche (as forças activas/reactivas

(73) *Loc. cit.*

(74) *Z.*, p. 398.

(75) *Loc. cit.*

são a sua pregnância), quer à "esperança ilimitada" que, segundo Marinho, o pensamento de Bruno provoca, "valorizando o messianismo e o sentido profético ... para além dos aspectos efêmeros ou superficiais" (76).

É curioso notar como no capítulo *Emergência do Amor e da Fé* da obra *Teoria do Ser e da Verdade*, aquelas noções revestem peculiar significado, longe do sentido habitual. Amor e fé são ingredientes *activos* da "união cumulativa", *nexus* por desvio, sempre enigmático, que faz com que "o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une", interminavelmente. Fé e amor emergentes, quer da crença, quer da descrença, sempre libertadora da visão objectuante, figurativa, representacional, atomista, plural, avulsa:

"... a teoria — afirma — não pode fundar-se na ilusão de fé alguma ou de crença alguma como definitiva e suficiente, se não é também a teoria da descrença plenamente assumida na filosofia responsável, descrença assumida até ao extremo de toda a negação de Deus, ou seja o ateísmo e o consequente nihilismo aceites em sua plenitude" (77).

O amor, intrinsecamente conotado com a vontade, tem a ver, como em Nietzsche, com o ser como acto de existir ou criar, acto de liberdade ou de libertação. São tantos os textos de Marinho sobre o tema que supérfluo seria citá-los. Não é, por isso, eidetizável, definível, em termos de essência puramente lógico-racional, tal ser. Porque, rigorosamente falando, a *diferença existencial*, é *nada* de entificável; a sua assunção é do foro da vontade: quero que existas, e... nada mais. Esta afirmação de Pieper, bem poderia, em meu entender, atribuir-se à teoria de Marinho ou a Nietzsche, tomado este *existas*, não exclusivamente na acepção do *outro eu*, do *tu*, mas do *cosmos* ou do *antropos* em geral.

Libertação, pois, do conhecer (como representação abstracta, fixista) e do ser (como ser puro, "ser enquanto ser" de identidade como igualdade homogeneizadora). A vida, como acto de liberdade é "onto-teo-logicamente" indecifrável.

Estou consciente de que todas estas noções pedem mais detido esclarecimento. Na impossibilidade de o fazer agora, quereria,

(76) E. P. P. C., p. 88.

(77) T. S. V., p. 133.

pelo menos, destacar o reforço, dado por Marinho, a essas zonas não privilegiadas pela racionalidade moderna, neutralizadora da complexidade do sentido real: misto, profundo, denso, misterioso, contrapolar, paradoxal, etc. Neutralizadora da especificidade da Vontade, da Liberdade, do Amor, da Fé que activam, energitizam a pensabilidade. É esta a situação *crucial* da filosofia.

Para o nosso filósofo, como vimos, este esquecimento adiou, a já secularmente adiada, emergência do autêntico filosofar, enquistado numa escolasticização, cuja edição segunda foi justamente a passagem episódica por um positivismo tardio, entre nós.

A denúncia de Marinho, em íntima consonância com a filosofia europeia, radica da leitura de pensadores portugueses, que dele distam um século. Neles se inspirou (ou aí procurou o que de antemão queria encontrar, através de uma hermenêutica nada inocente). Seja como for, admitindo, inclusive, um círculo hermenêutico, é inequívoco que ao filósofo portuense se deve uma nítida caracterização do que considera o pensar filosófico português contemporâneo, em recíproca relação com o seu próprio pensar. Talvez, por isso mesmo, saia Bruno privilegiado.

A *abertura* da razão ao "irracional", a sua descida ao "fundo do fundo do abismo" (78), chegou mesmo a negar Deus, pela pena de Bruno, para o poder afirmar. Afirmação, não teológica, mas teúrgica, de perfil heterodoxo, avesso a qualquer configuração dogmática.

Na óptica de Marinho, é este, o autor prototípico do pensar português, juntamente com outros do mesmo perfil:

"... se na base de tão estranha filosofia está um profundo pessimismo, pessimismo singular, com agudo sentido do mal e do erro, talvez único na vida espiritual dos portugueses, não cabe dúvida que na visão, antevisão ou prognose do porvir ela se resolve em perspectiva de esperança ilimitada" (79).

Face ao que deixámos dito, permita-se-nos um comentário: se a filosofia jamais sucumbiu ao mito de Sisifo, antes se alimenta da sua melhor seiva, talvez a esperança, essa "esperança ilimitada" de que fala Marinho, possa mais do que o cepticismo que, esse sim, inspirado na *skepsis* moderna que ostensivamente quer ver o *Todo*

(78) *E. P. P. C.*, p. 94.

(79) *Op. cit.*, p. 89.

e *Imediatamente* (sem mediação, sem caminho, sem discurso), está condenada à desesperança, ao fracasso, à claudicação.

O português, não congenitamente propenso à especulação pura, à logicidade abstracta e desencarnada do acto que a faz ser real, estaria, de acordo com o pensador português, naturalmente distanciado dos vícios do racionalismo que achacou a modernidade. Talvez, por isso, este último, além de ter chegado tarde, aqui tenha sido episódico. Continuará a sê-lo? — pergunto eu.

Neste sentido, Marinho insiste no nosso pioneirismo — patente nos filósofos mencionados — relativamente à filosofia europeia postmoderna (na sua mais ampla acepção). Fomos pioneiros na denúncia dos supostos racionalistas, na prática de um filosofar situado.

Ao reflectirmos sobre a Verdade íncita no símbolo, no sentimento, na imaginação, na palavra ou no silêncio poético, ético, estético, religioso, contribuimos para o esboço de uma nova Teoria do Ser, para uma racionalidade hermenêutica, de "omnímodas" significações. Filosofia entrozada na nossa natural situação crucial (mesmo do ponto de vista geográfico), paradóxica:

"Aparece ... tudo quanto há de paradoxal no pensamento português. Constituímos ... um dos povos de cultura europeia nos quais a relação com o passado se manteve mais predominantemente. Por outro lado, e de modo contrapolar, solicitamos o fluido, o móvel, o dinâmico, e não é destituído de significação sermos o povo das descobertas mas para dilatar a fé e o Império. Assim participamos no Renascimento, mas para o limitar na Contra-Reforma de tipo mais fechado. Amamos com excesso a terra e a vida mas nem numa nem noutra nos situamos. E como não temos como os espanhóis misticismo robusto que no céu nos fixe, ou sentimento trágico que nos permita aceitar a nossa condição humana em sua extrema instabilidade, não temos também espaço e tempo que se nos adegue nem eternidade em que façamos fiança. Daqui... terem alguns modernos atribuído a Portugal e ao Português uma *situação crucial na Europa*. Nós ... teríamos antecipado o que nos dá agora a Europa como situação existencial, paradoxal e absurda" ⁸⁰).

(⁸⁰) *Op. cit.*, pp. 13-14.

Seríamos a encarnação paradigmática, (in)fundamental, do hodierno filosofar.

Ainda a propósito do nosso pioneirismo, de homens "no extremo da terra ... carregados de passado e vida remotíssima" ⁽⁸¹⁾, afirma o filósofo termos sido fiéis ao pensamento dos fins, hoje lição para a Europa:

"Se, com efeito, em nós, peninsulares, foi demasiado obsessivo o sentido dos fins, a filosofia de além-Pirinéus demorou-se bastante pelos caminhos e meios da natureza e da natural razão, da cidade e da razão de cidade.

E eis agora chegado o momento em que a Europa começa a saber claramente aquilo de que há muito suspeitava: tomou — vê ela — os meios pelos fins. Coisa essa, certamente, já muitas vezes dita e repetida" ⁽⁸²⁾.

Concluindo, poderíamos interrogar-nos: volvidos que são, mais de dez anos, sobre estas considerações de Marinho, será que a Europa sabe tão claramente — aqui e agora — que meios e fins se distinguem radicalmente, que procedem de dois tipos de racionalidade diferenciados? Saberá distinguir o rosto humano decorrente de cada uma delas? Ou não terá esquecido rapidamente a lição da denúncia postracionalista? Ou não a terá sequer tomado alguma vez a sério, insciente do que de mais profundo o espírito possui?

Creio, realmente, que a repetição das afirmações de Marinho — autênticas inquietações — não são obsoletas, nem banais tópicos ambientais. Por muito repetidas, jamais o seu sentido — de índole transcendental — se banaliza. Só serão *slogans* desgastados, para quem os diz, sem atender à complexidade de sentido metafísico daquilo que diz. Sentido metafísico, não etéreo, mas activo, interventivo, de forma decisiva, na "verdade, condição e destino" do povo português, enfim, da Europa.

Maria José Cantista

⁽⁸¹⁾ *Loc. cit.*

⁽⁸²⁾ *Op. cit.*, p. 57.