RECEBIDO 02.12.2021 **ACEITE** 03.02.2022
DOI 10.34624/RO.V0I2.27760

Entre o Oriente e o Ocidente: o inviável regresso e a via a cumprir

Between East and West: the impossible return and the road ahead

Renato Epifânio
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
ifilosofia@letras.up.pt
ORCID: 0000-0002-8007-1997

RESUMO

Neste texto, desenvolvemos uma breve reflexão sobre o diálogo entre o Oriente e o Ocidente, a partir de alguns autores portugueses de referência – em particular, José Marinho, mas também Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e Antero de Quental.

PALAVRAS-CHAVE
Oriente, Ocidente, José Marinho.

ABSTRACT

In this text, we reflect briefly on the dialogue between East and West, based on some Portuguese authors of reference – in particular, José Marinho, but also Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva and Antero de Quental.

KEYWORDS
East, West, José Marinho.

© **2022 O autor**
Artigo em Acesso Aberto distribuído mediante os termos da Licença Creative Commons CC BY 4.0

Em que medida pode, realmente, um oriental ocidentalizar-se? E um ocidental orientalizar-se? E o que significa isso: ser oriental, ser ocidental? E o que pode significar, no meio de tudo isso, ser português? Tais, em síntese, as questões que motivaram a presente reflexão, feita num registo assumidamente pessoal, ainda que em constante diálogo com outros pensadores, em particular com José Marinho[1].

Que um oriental se pode ocidentalizar e, inversamente, um ocidental se pode orientalizar, eis o que pode ser, aparentemente, atestado pelos factos: há, por esse mundo fora, milhares e milhares de orientais que, em crianças ou já em jovens, se mudaram para países ocidentais e que, por via disso, em maior ou menor medida, se ocidentalizaram; de modo inverso, há, igualmente, por esse mundo fora, milhares e milhares de ocidentais que, em crianças ou já em jovens, se mudaram para países orientais e que, por via disso, em maior ou menor medida, se orientalizaram.

Para além destes exemplos, há muitos outros. Desde logo, o daqueles que, já adultos, se mudaram para um país do "outro lado" – oriental ou ocidental, con-

[1] Para além de José Marinho, convocaremos igualmente Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e Antero de Quental. Relativamente às obras de José Marinho, usaremos as seguintes siglas: *Aforismos* (*Aforismos sobre o que mais importa*, "Obras de José Marinho", vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994); *Cor.* (*Correspondência*, vol. do apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, UL, 1989); *Doc* (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; *EAS* (*Elementos para uma antropologia situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1966); *Ensaios* (*Ensaios de aprofundamento e outros textos*, "Obras de José Marinho", vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995); *Estudos* (*Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981); *Filosofia* (*Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972); *FP* (*Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, "Obras de José Marinho", vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007); *LNOT* (Da *Liberdade Necessária e outros textos,* "Obras de José Marinho", vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006); *NISOT* (*Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, "Obras de José Marinho", vol. V, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003); *PFLC* (O *Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*: *introdução ao seu estudo,* Porto, Livraria Figueirinhas, 1945); *PFLCOT* (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos,* "Obras de José Marinho", vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001); *SVM* (*Significado e Valor da Metafísica e outros textos,* "Obras de José Marinho", vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996); *Teoria* (*Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961); *TP* (*Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade*, "Obras de José Marinho", vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005); *VCD* (*Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976).

forme o caso – e que, por via disso, em maior ou menor grau, se outraram – para orientais ou para ocidentais, conforme o caso. Depois, o daqueles que não se mudaram mas que passaram algumas temporadas no "outro lado". Finalmente, o daqueles que sem nunca terem vivido no "outro lado", sem nunca sequer lá terem posto os pés, se outraram por inteiro.

Poderíamos ainda, decerto, multiplicar os exemplos, subdividindo ainda mais os casos referidos, até chegarmos ao ponto de concluirmos que, afinal, essa distinção não faz sentido algum, dado existirem muitas pessoas que se sentem, simultaneamente, e em igual medida, ocidentais e orientais, ou nem uma coisa nem outra. Para desespero de todos os empiristas mais apressados, todos os factos são, contudo, reversíveis. Assim, tal como a existência de seres híbridos não infirma a existência das espécies de que são originários, também nenhum dos exemplos extremos referidos invalida a distinção oriental-ocidental.

Não porque a distinção não seja bastante fluida e, por isso, bastante problemática. Regressemos aos exemplos: um japonês pode ser considerado um "ocidentalizado" apenas porque gosta dos Rolling Stones, ou de Wagner, ou apenas porque se converteu ao cristianismo?; e, inversamente, um português pode ser considerado um "orientalizado" apenas porque gosta de comida chinesa, ou indiana, ou apenas porque se converteu ao budismo? Obviamente, também estes exemplos são problemáticos – pois não é decerto equivalente "apreciarmos Wagner" ou "convertermo-nos ao budismo", apesar de, para alguns, Wagner ser um profeta e de, para muitos, o budismo não ser uma religião.

De resto, também não será porventura equivalente convertermo-nos ao budismo ou ao cristianismo. Mesmo admitindo que o budismo é uma religião, mais do que isso, uma religião oriental – admitindo igualmente que uma religião pode ser "do Oriente" ou "do Ocidente" –, o cristianismo, que para os seus seguidores é, inequivocamente, uma religião – excepto, quanto muito, para os cristãos ateus (também os há!) –, não se reclama, pelo menos pela voz da sua Igreja mais representativa (a Igreja Católica), como uma religião ocidental, mas "católica", ou seja, "universal". Nessa medida, um ocidental que se convertesse ao budismo estaria a orientalizar-se, enquanto um oriental, ao converter-se ao cristianismo, estaria não tanto a ocidentalizar-se mas a universalizar-se. Estaria mesmo?

Obviamente, em última instância, tudo depende da perspectiva de cada um. Assumamos pois, sem qualquer dissimulação, a nossa: consideramos que as religiões, tal como, aliás, as filosofias, serão tanto mais autênticas quanto mais enraizadas estiverem numa determinada cultura; significa isto que, no limite, as

únicas religiões autênticas, tal como as únicas filosofias verdadeiras, são aquelas que assumem, também sem qualquer dissimulação, essa radicação cultural. Por isso, recusamos instintivamente o conceito de "religião católica", ou "universal", que consideramos ter bem menor fundamento do que, por exemplo, o conceito de "religião lusitana", tal como ela foi prefigurada por, entre outros, Teixeira de Pascoaes[2].

Significa isto que, na nossa perspectiva, aquele que se forma no seio de uma determinada cultura não pode senão depois aderir à religião – ou às religiões – e à filosofia – ou às filosofias – que nela brotaram? Não necessariamente. Para bem das próprias culturas, nenhuma delas é tão hermética que impossibilite que alguém que se formou no seu seio adira depois a religiões, ou a filosofias, mais próximas de outras culturas. É até bastante benéfico que isso aconteça. Dado que toda a identidade se tece no diálogo – e no confronto, quando é caso disso – com o outro, o diálogo – e o confronto, quando é caso disso – com outras culturas reforça a nossa própria identidade cultural. Tanto mais porque a identidade cultural – como qualquer outra – não é algo de acabado, mas, ao invés, algo que só subsiste na medida em que reiteradamente se auto-questiona. A identidade pessoal de cada um de nós é o melhor exemplo disso.

De igual modo, a identidade do ser português. Segundo Fernando Pessoa, nomeadamente, o ser português cumpre-se, aliás, no pleno encontro com o outro, com todos os outros, de tal forma que, em última instância, o ser português seria apenas na medida em que nele os outros, todos os outros, fossem, tornando-se assim ele – Portugal, em si próprio – num "espelho" em que todos se mirariam e reconheceriam sem dele se lembrarem, qual nação que assim veria cumprido o seu destino: ser não só ela como igualmente todas as outras. Como escreveu a respeito da "arte portuguesa", do seu destino:

> Arte portuguesa será aquela em que a Europa – entendendo por Europa principalmente a Grécia antiga e o universo inteiro – se mire e se reconheça sem se lembrar do espelho. Só duas nações – a Grécia passada e o Portugal futuro – receberam dos deuses a concessão de serem não só elas, mas também todas as outras. (Pessoa, 1986, vol. III, p. 702)

[2] Em particular, em alguns dos textos coligidos na colectânea *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*. Vd. Pascoaes (1988).

Eis, com efeito, segundo Fernando Pessoa, o destino de cada um de nós, o nosso futuro – ainda nas suas palavras:

> Esse futuro é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguesmente no Paganismo Superior. Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! (Pessoa, 1986, vol. III, pp. 703-704)

Tal, igualmente, o futuro que outros ilustres portugueses nos prefiguraram, como, a título de exemplo, Agostinho da Silva – daí, desde logo, o ter-nos dito que "só então Portugal, por já não ser, será"[3].

Nessa medida, o facto de sermos – e de nos assumirmos – como portugueses não só não é um óbice ao encontro com o outro – designadamente, com o "outro oriental" –, como, segundo os autores citados, é mesmo uma "via aberta" para tal. Eis, aliás, como já aqui vimos, a via que Antero de Quental procurou concretizar, ao prefigurar um "budismo ocidental" – recordemos as suas palavras:

> Parece-me que é esta a tendência do espírito moderno que, dada a sua direcção e os seus pontos de partida, não pode sair do naturalismo, cada vez em maior estado de bancarrota, senão por esta porta do psicodinamismo ou pampsiquismo. Creio que é este o ponto nodal e o centro de atracção da grande nebulose do pensamento moderno, em via de condensação. Por toda a parte, mas sobretudo na Alemanha, encontram-se claros sintomas desta tendência. O Ocidente produzirá, pois, por seu turno, o seu Budismo, a sua doutrina mística definitiva, mas com mais sólidos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições do que o Oriente. (Quental, 1989, vol. II, p. 839)

[3] Silva, 1989, p. 697. Daí ainda o dizer-nos que "Portugal só será quando for o mundo inteiro e o mundo inteiro o for" (Silva, 1989, p. 255).

Mas que Budismo será, em concreto, esse? A essa questão, como já aqui igualmente salientámos, o autor das *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX* não nos responde. Fala-nos apenas, ainda numa sua outra carta, de uma síntese do Helenismo com o Budismo, de um "Helenismo coroado por um Budismo", síntese que enuncia da seguinte forma: "[...] o Helenismo, isto é, a vida natural, nos seus diversíssimos tipos, na riqueza da sua evolução, aproximando-se ou afastando-se mais ou menos da compreensão transcendente, cuja expressão é o Budismo, que propriamente se lhe não opõe, mas o completa superiormente" (Quental, 1989, vol. II, p. 925). Daí, em suma, a alegada "direcção definitiva do pensamento europeu, o Norte para onde se inclina a divina bússola do espírito humano": complementar o alegado sentido helénico da diversidade com o alegado sentido unitário do budismo, ou, como escreveu José Marinho a este respeito, conciliar o "sentido da unidade do ser", alegadamente próprio do budismo, com a "experiência e saber da variedade indefinida dos seres que a tradição europeia alcançou" (*NISOT,* p. 575).

Será, contudo, essa conciliação viável, verdadeiramente viável? A nosso ver, não. Desde logo, porque o Ocidente não precisa de ir ao Oriente buscar esse "sentido da unidade do ser". O Ocidente sempre o teve, nomeadamente, em Espinosa, como, aliás, o próprio José Marinho reconhece – daí o dizer-nos, nessa mesma passagem, que o "sentido da unidade do ser" se refere tanto ao "budismo" como à "finalidade espinosista". Simplesmente, o Ocidente escolheu, para o bem e para o mal, outro caminho: o caminho da valorização da individualidade irredutível de todos os seres. Teve esse caminho, como qualquer outro, vantagens e desvantagens. Comecemos pelas vantagens: ao defender, sobre o sentido da unidade do ser, a individualidade irredutível de todos os seres, designadamente dos seres humanos, o Ocidente gerou, no plano político, sistemas em que os direitos humanos são mais respeitados. Obviamente, como todas as perspectivas, também esta é reversível: ao ter-se, no Ocidente, quase absolutizado a individualidade de cada ser humano, criaram-se sociedades cada vez mais destituídas de um qualquer sentido comunitário.

No Oriente, ao invés, em que a existência de cada ser humano é, em geral, sempre já perspectivada na sua relação com a Comunidade – nas suas várias formas de concretização – e, mais amplamente, na sua relação com a Natureza e, em última instância, com o Cosmos, a perspectiva perante a morte, por exemplo, tende a ser diferente, dado que, se todo o indivíduo existe em função do Todo – ou seja, da Comunidade, mais amplamente, da Natureza, em última instância,

do Cosmos –, a morte individual, mesmo a morte de uma criança, não constitui necessariamente um facto absurdo. Ao invés, no Ocidente, em que a existência de cada ser humano é, em geral, perspectivada como um fim em si próprio, sem qualquer relação, pelo menos essencial, com a Comunidade, nem, muito menos, com a Natureza ou com o próprio Cosmos, a morte individual, em particular a morte de uma criança, não pode deixar de constituir, apesar de todas as promessas cristãs de uma vida *post mortem*, um facto absurdo, irredutivelmente absurdo, tal como veio enfim, de forma certeira ainda que anacrónica, denunciar o existencialismo ocidental contemporâneo, como se essa trágica visão da morte não fosse uma mera consequência do caminho trilhado pela história da filosofia ocidental, pelo menos desde o atomismo grego.

Saídas? Seria tentador, na esteira de Antero de Quental, prefigurar um regresso do Ocidente ao Oriente, de modo a que ele pudesse resgatar esse "sentido unitário do ser" que, tragicamente, perdeu. Simplesmente, não é esse – atrevemo-nos a dizê-lo – o destino do Ocidente. A nosso ver, cumprir-se-á este na extremação da cisão entre Uno e Múltiplo, entre Verdade e Ser, até esse "extremo da cisão" onde, como lapidarmente escreveu José Marinho na sua *Teoria do Ser e da Verdade*, "se sabe, enfim, todo o ser cindido da verdade, e a verdade se diz vácua abstracção que não convém a ser algum"[4]. Eis, aliás, ainda segundo o autor da *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, o extremo a que, historicamente, já chegámos – daí o nosso filósofo caracterizar a época histórica como a "época da cisão extrema"[5], ou seja, como a época em que a "situação de extrema separatividade [do homem] em relação a Deus e à Natureza" [6], e a si próprio, se cumpre plenamente, tese que, de resto, nos reiterou por diversas vezes – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: "Roto o laço que prendia o homem a Deus, rompeu-se o laço que prendia o homem ao mundo, ao cosmos, à humanidade. Estamos hoje vivendo plenamente esta situação"[7].

Como se depreende desta passagem, emergiu essa situação da cisão progressiva entre "Deus" e o homem, o que, por sua vez, gerou um progressivo ateísmo e, contrapolarmente, um progressivo antropocentrismo ou "humanismo". Daí ter-se José Marinho referido ao "humanismo exaustivo", daí ainda o ter inserido "o

[4] Cf. *Teoria*, p. 80.

[5] Cf., a título de exemplo, *Teoria.*, p. 82.

[6] Cf. *VCD*, p. 129 (n.1).

[7] *PFLCOT*, p. 360.

pensamento de cisão extrema" na "linha do ateísmo e do universo mecânico"[8] – ou seja, na linha da redução materializante, tecnicizante, do mundo[9] –, daí ainda, enfim, o ter caracterizado a nossa época como "o ciclo do tempo abstracto"[10], do "tempo dispersivo, facilmente judicioso e desatento ao essencial"[11], "em que tudo se polariza nos contrastes e oposições mais graves e perturbantes"[12]. Eis, ainda segundo o autor da *Teoria do Ser e da Verdade*, a linha de pensamento que se veio a consagrar na modernidade, em particular a partir de Kant[13] – e por isso o próprio Marinho expressamente se referiu, por diversas vezes, à "crise desenhada pela filosofia de Kant"[14]. Tal, no entanto, como todas as crises, também esta crise tem em si um oculto alcance, oculto alcance esse que este nosso filósofo procurou assinalar, recorrendo, para tal, à imagem do "médico que se sabe doente e mortal", e que, por isso, se salva, contraposta à do "médico que se encontra muito aquém do insofismado sentido da doença e da morte", da sua própria doença e da sua própria morte, e que, por isso, se perde[15].

Eis, analogamente, todo o oculto alcance da "crise civilizacional" em que hoje vivemos – tal como Kant, ao radicalizar a cisão, toma consciência da "iniludível necessidade de solvê-la", assim também a actual "situação de extrema separatividade em relação a Deus e à Natureza" levará – poderá levar – o homem a pugnar pela "mais pura e perfeita união" entre o homem, a Natureza e "Deus", assim "*anulando* Deus, homem e Natureza tais quais na terra se consideram"[16]. Daí ainda a valorização que José Marinho faz do ateísmo enquanto fenómeno histórico.

[8] Cf. *PFLCOT*, p. 263.

[9] Linha que deriva, nas palavras do próprio Marinho, do "velho sonho de reconquistar o Paraíso pelos simples caminhos do saber natural e do universo mecânico" [cf. *NISOT*., p. 340].

[10] Cf. *Teoria*, p. 117.

[11] Cf. *VCD*, p. 219.

[12] Cf. *VCD*, p. 130.

[13] Como por diversas vezes defendeu, foi mesmo a "crítica kantiana" que "anunciou, em termos graves e solenes, a época da cisão extrema" [cf. *VCD*, p. 167].

[14] Cf., a título de exemplo, *VCD*, pp. 181 (n.1) e 244.

[15] Nas suas palavras: "Kant é um autêntico e nobre crítico, consciente da profunda cisão, da crise de que a sua crítica provinha, e da iniludível necessidade de solvê-la. Ele é, assim, em imagem, o médico que se sabe doente e mortal. A situação do positivista é a do médico que se encontra muito aquém do insofismado sentido da doença e da morte, tudo ignorando, e por isso mesmo, da saúde como da vida" (*SVM*, p. 396).

[16] Cf. *Aforismos*, p. 112.

Na medida em que "a crença em Deus degenerou, arrastando consigo o próprio Deus"[17], o ateísmo contemporâneo acaba por ser – por poder ser – a via através da qual a humanidade purificará a sua relação com "Deus", expurgando-a da lógica antropomórfica, antropocêntrica. Eis, aliás, a "hipótese" que o próprio Marinho equaciona em diversas passagens da sua obra – a título de exemplo, atentemos nestas: "Tudo se passa como se Deus preferisse ser negado a ser minorado em qualquer forma de antropomorfismo."; "Deus, desde sempre, não confia na fé e no saber dos homens. Ser negado estava também nos seus desígnios."[18]. A ser assim, todo esse trânsito histórico que aqui temos reconstituído não é senão o mesmo histórico trânsito através do qual o homem vem a apreender "Deus" da forma mais depurada, mais próxima, "responsavelmente mais próxima"[19].

Daí, aliás, na perspectiva de José Marinho, todo o papel histórico do cristianismo: ao afirmar uma visão do divino centrado, encarnado no homem, uma visão que, extremada, conduziu ao antropocentrismo e, contrapolarmente, ao próprio ateísmo, acabou ele por extremar a situação de "extrema separatividade em relação a Deus e à Natureza" – e, por isso, na sua *Teoria*, caracterizou Marinho a religião cristã como a "religião do unívoco para a cisão extrema"[20], "como religião absoluta no trânsito da plena univocidade para a cisão extrema"[21], "como religião extrema, ou, mais propriamente, [como] aquela a que foi possível realizar a síntese de toda a história e [de] toda a vida humano-divina, sendo assim a religião decisiva, ou religião do trânsito da visão unívoca [,] e do ser da visão unívoca, para a cisão extrema."[22]. Daí ainda que Marinho veja no cristianismo a fase terminal, "decadente", da nossa época histórica[23]. Exactamente por isso, porém, por ser a

[17] Cf. *Doc. III*, p. 281.

[18] *Doc. III*, pp. 177 e 389, respectivamente. Cf., igualmente, *Doc. III*, p. 317: "Deus está mais interessado em revelar-se e ser aceite na sua Revelação do que em ser objecto de crença".

[19] Eis, igualmente, a "hipótese" que Marinho equacionou – ainda nas suas palavras: "...porque se tornou Deus o mais remoto para mim? A resposta é: para que eu me torne dele responsavelmente mais próximo." [*Doc. III*, p. 222].

[20] Cf. *Teoria*, p. 132.

[21] Cf. *Teoria*, p. 152.

[22] Cf. *Teoria*, p. 135.

[23] Nas suas palavras: "A este ciclo do tempo do ser da cisão, por certo o mais breve de todos, o ciclo do tempo abstracto, propriamente histórico, que ocultou quase inteiramente na pré-história ignota as relações do ser e do saber, preside na fase terminal e extrema o cristianismo [...]" (*Teoria*, p. 117).

"religião de uma decadência", da nossa própria "decadência", nela, como escreveu ainda o autor da *Teoria*, "fulge o sinal da profunda e obliterada harmonia", "o sentido subtil da relação", "o mais fundo vínculo de Deus, Homem e Natureza"[24]. E, por isso, através dela, igualmente através dela, acaba por se cumprir o programa filosófico que Marinho se exorta, e nos exorta, a realizar – ainda nas suas palavras: "Nós achamo-nos hoje na consciência extrema da cisão e a filosofia, para nós, consiste, por um lado, em enunciar essa mesma cisão, e por outro lado, em restabelecer a imprescritível verdade divina"[25].

Eis, em suma, o destino que, segundo Marinho, nos cabe, enquanto ocidentais, cumprir.

Referências bibliográficas

Croce, J. (1989). *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, (Dissertação de Mestrado em Filosofia de Rivera). Universidade de Lisboa. [*Cor.*]

Croce, J. (1998). *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho.* (Dissertação de Doutoramento em Filosofia). Universidade dos Açores, Ponta Delgada. [*Doc.*]

Marinho, J. (1945). O *Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*: *introdução ao seu estudo*. Porto: Livraria Figueirinhas. [*PFLC*]

Marinho, J. (1961). *Teoria do Ser e da Verdade*. Lisboa: Guimarães Editores. [*Teoria*]

Marinho, J. (1966). *Elementos para uma antropologia situada*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica. [*EAS*]

Marinho, J. (1972). *Filosofia: ensino ou iniciação?* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica. [*Filosofia*]

Marinho, J. (1976). *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*. Porto: Lello & Irmão Editores. [*VCD*]

Marinho, J. (1981). *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*. Lisboa: Biblioteca Nacional. [*Estudos*]

Marinho, J. (1994). *Aforismos sobre o que mais importa*. In *Obras de José Marinho* (Vol. I). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda [*Aforismos*];

Marinho, J. (1995). Ensaios de aprofundamento e outros textos. In *Obras de José Marinho* (Vol. II). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (*Ensaios*)

[24] Cf. *Estudos*, p. 38.

[25] *PFLCOT*, p. 511. Não propriamente em "restabelecer" mas em "reconhecer" – dado que, ainda segundo Marinho: "...não está o problema em ver ou dizer como se restabelecerá a perdida verdade harmoniosa. Está em ver como ela é e como, se aparentemente se altera, nada essencialmente a afecta." (*PFLCOT*, p. 247).

Marinho, J. (1996). Significado e Valor da Metafísica e outros textos. In *Obras de José Marinho* (Vol. III). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. [*SVM*]

Marinho, J. (2001). O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos. In *Obras de José Marinho* (Vol. IV). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. [*PFLCOT*]

Marinho, J. (2003). Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos In *Obras de José Marinho* (Vol. V). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. [*NISOT*]

Marinho, J. (2005). Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade In *Obras de José Marinho* (Vol. VI). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. [*TP*]

Marinho, J. (2006). Da Liberdade Necessária e outros textos. In *Obras de José Marinho* (Vol. VII). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. [*LNOT*]

Marinho, J. (2007). Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos. In *Obras de José Marinho* (Vol. VIII). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. [*FP*]

Pascoaes, T. (1988). *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, compil., introd., fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Assírio & Alvim.

Pessoa. F. (1986). *Obras de Fernando Pessoa* (Org. e biobibliografia de António Quadros e Dalila Pereira da Costa). Porto: Lello & Irmão.

Quental, A. (1989). *Cartas*. In Obras Completas de Antero de Quental (vol. II, Org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins). Lisboa: Universidade dos Açores/Comunicação.

Silva, A. (1989). Mensagem. In *Dispersos* (2.ª ed., Introd. de Fernando Cristóvão, apres. e org. de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.