



JOSE ENES

ESTUDOS EM HOMENAGEM
NO CENTENÁRIO DO SEU NASCIMENTO

COORDENAÇÃO

RUI SAMPAIO DA SILVA · JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ · BERTA PIMENTEL

UNIVERSIDADE DOS AÇORES
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS



ficha técnica

título

JOSÉ ENES

**Estudos em Homenagem
no Centenário do seu Nascimento**

coordenação

Rui Sampaio da Silva

José Luís Brandão da Luz

Berta Pimentel

edição

Universidade dos Açores

Centro de Estudos Humanísticos

imagem de capa

Retrato do Professor José Enes

por Aristides Âmbar - 1984

Coleção particular

impressão

Nova Gráfica, Lda.

Dezembro de 2025

depósito legal

558000/25

isbn

978-989-35171-3-0

Esta publicação foi financiada pela
Direção Regional da Ciência, Inovação e Desenvolvimento,
através do Sistema de Incentivos PRO-SCIENTIA.

JOSÉ ENES

ESTUDOS EM HOMENAGEM
NO CENTENÁRIO DO SEU NASCIMENTO

COORDENAÇÃO

RUI SAMPAIO DA SILVA · JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ · BERTA PIMENTEL

UNIVERSIDADE DOS AÇORES
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO	9
I. AÇORES, CULTURA E UNIVERSIDADE	13
MARIA FERNANDA DINIZ TEIXEIRA ENES A experiência açoriana de José Enes e a “missão da universidade”	15
ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA José Enes: da ideia de universidade à Universidade dos Açores	47
ANTÓNIO MOREIRA TEIXEIRA Repensar a universidade como projeto de humanidade: em torno do legado filosófico e educacional de José Enes	63
ISABEL CARMELO ROSA RENAUD José Enes, o filósofo, o homem de cultura	79
RUI DE SOUSA MARTINS José Enes. Percursos antropológicos de um grande açoriano	87
II. ESTÉTICA E CRÍTICA LITERÁRIA	101
JOSÉ CARLOS PEREIRA Aspectos da problemática estética no pensamento de José Enes	103

MARIA GABRIELA CASTRO O Gosto pelo pensar: o que poderá ser a estéticofagia da arte?	117
ROSA MARIA GOULART José Enes: poeta e crítico de poesia	137
MANUEL URBANO BETTENCOURT José Enes — ensaísmo e crítica literária	151
ARTUR GOULART DE MELO BORGES <i>Açores no Coração</i> , de José Enes	157
III. FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E ONTOLOGIA	161
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA A fenomenologia da religião de José Enes no contexto do movimento fenomenológico português	163
ONÉSIMO TEOTÓNIO ALMEIDA José Enes — entre dois universos ontológicos	175
MICHEL RENAUD A metáfora segundo José Enes e os seus campos de aplicação	197
SAMUEL DIMAS A relação da consciência com o ser divino na metafísica fenomenológico-hermenêutica de José Enes	207
JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ O tema da razão em José Enes	235

IV. EM DIÁLOGO COM FILÓSOFOS	249
MARIA LEONOR XAVIER	251
Breve ensaio sobre o tomismo de José Enes	
RENATO EPIFÂNIO	271
Entre José Enes, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Orlando Vitorino e Agostinho da Silva: a “circunstância portuguesa da historicidade do acesso ao ser”	
RUI SAMPAIO DA SILVA	277
José Enes e Heidegger	
V. DISCURSOS E TESTEMUNHOS	291
PEDRO CATARINO	293
SUSANA MIRA LEAL	295
ARTUR TEODORO DE MATOS	399
CARLOS E. PACHECO AMARAL	305
FREDERICO ALBERTO SILVA DE OLIVEIRA	315
JOSÉ MANUEL MONTEIRO DA SILVA	319
LUÍS MANUEL VIEIRA DE ANDRADE	323
JOSÉ ENES: VIDA E OBRA	
JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ	325
REGISTO FOTOGRÁFICO	356

NOTA DE APRESENTAÇÃO

José Enes é uma personalidade incontornável da cultura açoriana e da intelectualidade portuguesa da segunda metade do século passado. O seu pensamento tem vindo a ser tema de análise em obras coletivas e em estudos dispersos por publicações diversas. A obra que agora damos à estampa, *José Enes. Estudos em homenagem no centenário do seu nascimento*, reúne os trabalhos apresentados no Colóquio “José Enes (1924-2013) — Centenário do Nascimento”, realizado na Universidade dos Açores, *campus* de Ponta Delgada, e na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, no Outono de 2024, a que se associaram outras colaborações.

No domínio da filosofia, a obra de José Enes ganhou amplo reconhecimento a partir da publicação de *À Porta do Ser*, mas a intensa actividade cultural e cívica que desenvolveu, desde finais dos anos cinquenta e início dos anos sessenta, tinham-no já tornado uma figura conhecida e admirada nos Açores. Em todas as áreas a que esteve ligado e de que foi o principal agente, José Enes deixou uma marca indelével, de que a criação da Universidade dos Açores constitui o maior serviço que legou à Região, conseguindo implantá-la em três ilhas do Arquipélago, tal como

se mantém meio século depois, com os *campi* de Ponta Delgada, de Angra do Heroísmo e da Horta.

José Enes deixou-nos ainda uma relevante produção escrita em que expõe o seu pensamento, complexo e visionário, sobre o desenvolvimento dos Açores, a sua importância no contexto político de Portugal e da Europa, também sobre a missão da Universidade. Muitos destes textos, alguns publicados postumamente, são hoje fonte inesgotável de inspiração e de reflexão, como dá mostra a presente obra colectiva, com múltiplos olhares sobre a produção filosófica e literária enesiana, bem como sobre outras dimensões da vida do ilustre e multifacetado pensador — açoriano de nascimento e de coração.

Os textos insertos na presente publicação estão organizados em quatro secções temáticas, incluindo, também, uma secção de discursos e de testemunhos proferidos, no âmbito do referido colóquio, por personalidades que conheceram José Enes e se interessam pela sua obra. A obra encerra com um registo biobibliográfico de José Enes, da autoria de José Luís Brandão da Luz. Pretende-se desta forma destacar os veios de inteligibilidade da vida e da obra de José Enes, chamando a atenção para a actualidade do seu legado.

Na ligação umbilical, crítica e construtiva aos Açores, concretizada em vários projectos, sobressai o pensamento de José Enes sobre a universidade. A riqueza cultural, política e filosófica da sua vida e obra é explorada nos ensaios de Maria Fernanda Enes, Acílio Estanqueiro Rocha, António Moreira Teixeira, Isabel Carmelo Rosa Renaud e Rui de Sousa Martins, na secção “Açores, cultura e universidade”. A dimensão estética da obra de José Enes, seja na reflexão filosófica sobre a relação entre a beleza ontológica e a beleza artística ou sobre a essência da arte, seja na própria criação e crítica literárias, em prosa e em poesia, aguçam a pena de José Carlos Pereira, Maria Gabriela Castro, Rosa Maria Goulart, Manuel Urbano Bettencourt e Artur Goulart de Melo Borges, na secção “Estética e crítica literária”. O diálogo com José Enes nos domínios da filosofia fundamental cativou os penetrantes contributos de António Braz Teixeira, Onésimo Teotónio Almeida, Michel Renaud, Samuel Dimas e José Luís Brandão da Luz, na secção “Fenomenologia da Religião e ontologia”. A matriz dialógica mantém-se nos textos de Maria Leonor Xavier, Renato Epifânio e Rui Sampaio da Silva, que exploram a relação

da filosofia de José Enes com o pensamento de grandes vultos da filosofia ocidental, na secção “Em diálogo com filósofos”.

No tocante aos discursos e testemunhos, importa registar a presença das mais altas autoridades da Região Autónoma dos Açores e da Reitora da Universidade dos Açores na abertura do supramencionado colóquio comemorativo do centenário do nascimento de José Enes, também o testemunho dos convidados das mesas-redondas. Na Universidade dos Açores, com moderação de Carmo Rodeia, dedicada à “Dimensão social e política do pensamento e obra de José Enes”, a mesa-redonda contou com as intervenções de Frederico de Oliveira, José M. Monteiro da Silva, Weber Machado e Luís Andrade. Na Universidade Católica Portuguesa, Onésimo Teotónio Almeida assumiu a condução dos trabalhos da mesa-redonda sobre “José Enes, o filósofo e o homem de cultura”, com a participação de Isabel Carmelo Rosa Renaud, Joaquim Cerqueira Gonçalves e Miguel Real. Por razões de ordem vária, não foi possível reunir todos os discursos e testemunhos escritos.

Evocar José Enes no ano centenário do seu nascimento tornou-se um imperativo que foi prontamente acolhido por muitos académicos que se têm interessado pelo estudo da sua obra e colheu também inestimável apoio e aplauso das entidades governativas da Região Autónoma dos Açores, da sociedade açoriana e da equipa reitoral da Universidade dos Açores. A inquietação surge com a exigência da pergunta: estamos a fazer jus ao legado de José Enes? A palavra de quem com ele conviveu e trabalhou e de quem reconhece a grandeza da sua obra torna-se fundamental para a abertura de novos horizontes de resposta.

A breve sequência fotográfica das páginas finais é o registo visual do nosso agradecimento a todas e a todos que colaboraram activamente na realização do Colóquio “José Enes (1924-2013) — Centenário do Nascimento”, sem esquecer Sidónio Bettencourt e Manuel Costa Júnior que embelezaram o nosso evento com a recitação e canto de poemas de José Enes. Cumpre-nos, ainda, agradecer ao Governo Regional dos Açores pelo financiamento da presente publicação, através do Sistema de Incentivos PRO-SCIENTIA, da Direcção Regional da Ciência, Inovação e Desenvolvimento, à Reitoria da Universidade dos Açores pela honra de incluir esta obra nas comemorações do cinquentenário da academia açoriana, às autoras e aos autores dos textos.

Um agradecimento especial à Professora Doutora Maria Fernanda Enes pela cedência da imagem reproduzida na capa.

Ao terminar, impõe-se manifestar a profunda gratidão pelo inestimável legado do saudoso Professor José Enes, que continua a estimular a nossa acção e a inspirar a nossa reflexão.

Berta Pimentel
Ponta Delgada, Outono de 2025

I

AÇORES, CULTURA E UNIVERSIDADE

A EXPERIÊNCIA AÇORIANA DE JOSÉ ENES E A “MISSÃO DA UNIVERSIDADE”

MARIA FERNANDA DINIZ TEIXEIRA ENES
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

Abordar a ideia de universidade em José Enes, na perspectiva da experiência de vida, implica um sobrevoo sobre a própria existência, vivida até ao fim dos seus dias com um notável sentido de missão ao serviço do conhecimento e do progresso do Homem, de modo particular, nos Açores. E fazê-lo no ano em que se celebra o centenário do seu nascimento e em que se aproxima o meio século de vigência da Universidade dos Açores — projeto central da sua vida enquanto filósofo, agente cultural e cidadão —, a meu ver, justifica-se.

Os tempos e as circunstâncias mudam, mas quando as ideias nascem de experiência feita e de uma capacidade especulativa que permite entendê-las e conceptualizá-las captando e consciencializando o sentir coletivo difuso, como eram as de José Enes, elas trazem consigo sementes que, em sequência de renovação e integrando sucessivas gerações, se vão abrindo à compreensão de necessidades e perspectivas que o futuro vai descortinando.¹

1 E trago aqui esta reflexão não só porque fui confidente ao longo de mais de quarenta anos dos sonhos e ambições de José Enes para este Arquipélago, mas enquanto participante ativa no processo de implementação da Universidade dos Açores.

O experienciar da insularidade açórica

O modo como a ideia de Universidade emerge no espírito de José Enes traz a marca do experienciar da insularidade açórica no quadro das “ilhas de baixo” (expressão que surge nos documentos régios da época do povoamento), hoje ditas do triângulo, situadas no profundo mar Atlântico e limitadas pela escassez de terra onde a estrutura telúrica amiúde se faz sentir. Filho do Pico e de São Jorge, experimentou desde cedo as limitações que tal situação impunha à frágil sociedade aí implantada. Foi nestas ilhas que absorveu desde tenra idade, ainda que de modo inconsciente, os valores da família, da fé cristã, das relações sociais. Os quais foi, pouco a pouco, desvelando à medida que a reflexão sobre os dados da experiência lhe ia permitindo a validação. Num dos seus últimos escritos ele afirma: “o momento mais essencial do conhecer, aquele em que a sua consciência se consuma, toma a *configuração experiencial*”². Conhecimento aprofundado e valores fundamentais vividos ao longo de todo o seu percurso existencial, norteados pelo humanismo cristão.

Mas acompanhemos a par e passo esse seu experienciar.

Nas ilhas berço experimentou as primeiras alegrias e dores, que o carácter de homem forjado na dureza do negro basalto, se habituou a encarar de modo estoico. Aí se fez homem; se tornou açoriano de nascimento e coração. Na ilha natal, há um século ainda marcada pelo negro da paisagem vulcânica, sentiu o peso e a alegria da açoreanidade vivida no seio do largo mar Atlântico, e tomou consciência da dimensão arquipelágica. Não apenas pela visão das demais ilhas que compõem este triângulo como pelo facto da sua Mãe ter nascido na vizinha ilha de São Jorge que desde bebé a família visitava em frágil embarcação que seu engenhoso Pai, natural da Silveira do Pico, adquiriu, sulcando as águas muitas vezes revoltas do canal que as une, mais do que as separa.

Assim, desde cedo, sentiu e experienciou, nas suas palavras, a “*insularidade singular, própria da ilha do Pico, singularidade essa que se reflete na personalidade e comportamento dos seus naturais*”³, de resto, ratifi-

2 José Enes, «Ser e Realidade», in *Convergências & Afinidades — homenagem a Braz Teixeira*, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008, pp. 867-882, cit. p. 867, sublinhado nosso.

3 Discurso proferido na homenagem que a Câmara Municipal das Lajes do Pico lhe prestou em 1999, in José Enes, *Portugal Atlântico*, (ed. póstuma), Companhia das Ilhas, Lajes do Pico,

cando a célebre expressão de Vitorino Nemésio: “*o habitante do Pico é sob certo aspecto a nata do insulano*”.⁴ José Enes sentia que o influxo do meio físico era mais intenso nos naturais do Pico, pela influência da Montanha. Sentimento que progressivamente se foi transformando em convicção à medida que refletia sobre os dados da experiência de um passado mais ou menos longínquo. No discurso aniversário dos 75 anos de idade afirma: “*Este gigantesco, belo e dinâmico perfil do cone vulcânico exerce uma irresistível e constante atração que tem uma tonalidade sentimental de sacro e misterioso*” e mais adiante: “*eu tenho o sentimento de que o influxo da Montanha tem sobre mim um poder destinante*”.⁵ Poeticamente o exprimiu por múltiplas vezes, não apenas no poema musicado pelo grande Maestro Emílio Porto, de saudosa memória, para o Grupo Coral que fundou nas Lajes e interpretado magnificamente por Manuel Costa Júnior, mas em muitos outros, dentre os quais destaco este excerto: “*negra a grande Montanha / que projetou seu espectro de altura / sobre o meu berço moreno*”.⁶

Foi nestas ilhas do triângulo, reporto-me de modo particular à majestosa ilha de São Jorge, onde terminou a instrução primária e gozava as férias escolares enquanto frequentou o Seminário de Angra, que foi tomando consciência mais aprofundada da dureza da vida insular⁷, bem assim, dos problemas que afetavam a sua própria família e toda a sociedade. Com os homens do mar, com quem fazia as travessias inter-ilhas nos célebres iates do Pico, experimentou as dificuldades impostas pela descontinuidade territorial e a bravura oceânica. Era assim que José Enes chegava à Terceira sede do Bispado e do Seminário em que estudava, e mais tarde lecionou. Aí teve privilegiada oportunidade de experimentar a diversidade insular nos caracteres dos companheiros, oriundos de

2015, p. 304.

4 Vitorino Nemésio, «O Açoriano e os Açores» in *Sob os Signos de Agora*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1932, p. 128.

5 «A.c.», in *Portugal Atlântico*, pp. 305 e s.

6 José Enes, *Obra Poética*, (ed. póstuma), Letras Lavadas, Ponta Delgada, 2018, p. 86.

7 Onde compôs muitos dos seus poemas recolhidos em edição póstuma acima citada. Aí também, aos 14 anos, a sua primeira iniciativa de homem de ação. Na falta de ligação marítima com a Terceira no início do ano letivo (do seu 4º ano) e para não se atrasar na aprendizagem, que levava muito a sério, contratou uma frágil embarcação na ilha e conseguiu passageiros para desse modo custear a travessia marítima. Era uma história que bastas vezes recordava.

todas as ilhas. Nesse contexto iniciou a tentativa reflexiva de se conhecer no confronto com os outros, e de se aperceber da idiossincrasia do todo arquipelágico. Nas suas palavras:

Foram doze⁸ anos como aluno, até ir para a gregoriana em Roma; e 14 anos como professor de Filosofia, Psicologia, Composição Literária e de educador. Esta longa convivência comunitária, ora amiga ora imposta, ora confidente ora devassadora, com alunos e colegas naturais de todas as ilhas, ofereceu-me a experiência perceptiva e crítica dos complexos comportamentais originados pelas heranças étnicas, pelo meio insular e pelo acontecer histórico de cada uma das sociedades insulares.⁹

A esta experiência pessoal reflexiva foi agregando o conhecimento legado por aqueles que ao longo da historicidade açoriana haviam experimentado idênticas dificuldades e buscaram formas de as ultrapassar. E recorro aqui o prémio de excelência que recebera no exame da 4.^a classe — *A Pátria Açoriana* de Gervásio Lima —, em cuja leitura encetou o contacto com aqueles que, catalisando a consciência coletiva, haviam experimentado as dores, as dificuldades, mas também visionaram as potencialidades e se preocuparam com o futuro do arquipélago e das suas gentes ao longo do percurso histórico. Acrescia ainda o convívio aturado com a intelectualidade terceirense, tanto dos seniores como de tantos da sua geração que haveriam de deixar o seu nome inscrito nas falanges ilustres da intelectualidade açoriana.

A experiência universitária e a ação sociocultural açoriana

Este experienciar insular ia ganhando outra dimensão e profundidade no estudo dos clássicos, nomeadamente dos grandes filósofos greco-latinos e dos literatos, por quem se apaixonara e lia nas línguas originais desde os seus 15 anos. Há, porém, um marco fulcral no seu percurso, a experiência universitária. Ela que é feita em dois períodos

8 Há aqui um equívoco provocado pela sua experiência de professor após 1950, altura em que já se encontrava em vigor o plano de estudos de 12 anos letivos. Até essa data vigorava o de 10 anos, o que é confirmado pela data de entrada no seminário com 11 anos (1935) e a sua ida para a universidade em Roma com 21 anos (1945), ano do armistício.

9 «A. C.» in *Portugal Atlântico*, p. 304.

permitindo-lhe, cada um a seu modo, ganhar mundo e compreensão da problemática ética, cultural, social e económico-política do Ocidente e da sua pátria lusa, que foi projetando no arquipélago que o viu nascer.

Analiseamos, ainda que brevemente, a primeira dessas experiências.

José Enes partiu para Roma em 1945, a fim de ingressar na Universidade Gregoriana, regressando aos Açores em 1950. Nestes 5 anos viveu no centro de uma Europa em ebulição a todos os níveis. Saída da dolorosa e dilacerante 2ª Grande Guerra, ela procurava encontrar-se consigo própria em busca das razões do dilaceramento ocorrido, mas de modo particular, de uma eventual ideia de unidade europeia perdida, em ordem à revitalização. Nos célebres encontros de Genebra, iniciados em 1946 sob o signo do «Espírito Europeu», reúne-se grande parte da *intelligentsia* em torno de conferências proferidas por Benda, Bernanos, Karl Jaspers, Spender, Guéhenno, Flora, Rougemont, Salis, Lukács, participadas e debatidas por tantos outros, alguns em início do seu percurso como o caso do então jovem Merleau-Ponty, procurando detetar o tal “espírito europeu”, dado unificador da diversa Europa.¹⁰ Aí emerge a consciência da ideia dominante da coesão se não como consciência de si — representação — ao menos como facto. E neste sentido, a maioria concordava que o elo unificador assentava nos pilares de uma religião extraeuropeia, mas vertida nas estruturas do pensamento greco-latino desde o período helenístico nas escolas de Alexandria e Antioquia, a que a *pax romana* permitira a expansão para o Ocidente¹¹, ou seja, no cristianismo. Perspetivado, não como facto especificamente religioso, mas fundo cultural — o Humanismo cristão — que dera a configuração global a uma Europa que, embora diversa na sua orgânica de estados-nações e, mesmo em progres-

10 As conferências e os debates encontram-se reunidos em livro. Tradução portuguesa: *Espírito Europeu — Encontros Internacionais de Genebra*, Europa-América, Mem Martins, 1962.

11 Aliás Henri Brugmans, um dos homens mais relevantes na construção europeia, faz esta síntese no estudo que abre a sua obra *L’Idée Européenne*, éd. Collège d’Europe, Bruges, 1965. A este propósito ver também: as obras dos humanistas clássicos Erasmo de Roterdão, *Philosophia Christiana*, (trad. de Pierre Pierrard), ed. J. Vrin, Paris, 1979 e de Guillaume Budé, *Le passage du hellénisme au Christianisme*, éd. Paulines, Sherbrook, 1973; Peter Brown, *A Ascensão do Cristianismo*, ed. Presença, Lisboa, 2000; Boenher e Gilson, *História da filosofia Cristã — desde as origens até Nicolau de Cusa*, Vozes, Petrópolis, 1991 (5.ª ed.).

siva secularização e laicização, mantivera uma certa identidade.¹² Independentemente da resposta à questão se este facto se transformara ou não em consciência, a convicção generalizada daquela assembleia assentava na urgência do regresso europeu à matriz cultural daquele humanismo.

Experienciando este ambiente, José Enes aprofundava a reflexão, auxiliado pelo estudo filosófico a que se dedicava no seio da sua *alma mater*, a Universidade Gregoriana em Roma. Aí dominava o tomismo renovado, corrente em que se enquadrara desde os seus estudos no seminário de Angra onde ela já dominava¹³. No colégio português onde residia, a presença e o convívio com refugiados da guerra, por seu turno, constituíam uma outra forma de interpelação quanto à desumanização que avassalara a Europa impelindo-o a envolver-se na ação redentora. Em suma, ele ia absorvendo, concomitantemente, o espírito de renovação que atravessava a Europa e o que germinava no seio da Igreja e haveria de dominar o Concílio Vaticano II, materializado na primazia da “dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a Razão Humana dão a conhecer”. Cito um excerto da *Declaração sobre a Liberdade Religiosa*¹⁴, um dos mais relevantes documentos conciliares.

José Enes que se entregava exaustivamente ao estudo não deixava de sonhar com a sua matéria açoriana. E naquele ambiente fervilhante de ideias novas a exigir mudanças estruturais, ele projeta-as para as isoladas sociedades das diferentes ilhas de um Arquipélago a necessitar de se transformar em comunidade insular, onde dominasse o humanismo cristão como feição e dominante cultural e, não apenas, como fator de uma religiosidade pouco esclarecida pela inteligência da fé. Aliás José Enes encarava o Humanismo

12 Pelo significado de que se reveste não posso deixar de transcrever o texto da entrada - s.v. «Europe», *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Arts et des Métiers*, édité par d'Alembert et Diderot — onde se pode ler: “L’Europe... est la plus considérable de toutes régions du monde par son commerce, sa navigation, par la fertilité, par les lumières et l’industrie de ses peuples, par la connaissance des Arts, des sciences, des métiers, et **ce qui est le plus important, par le christianisme**. Nous devons à cette religion dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens que la nature humaine ne saurait assez reconnaître; en paraissant n’avoir d’objet que la félicité d’une autre vie, elle fait encore notre bonheur dans celle-ci». (sublinhado nosso).

13 Pinharanda Gomes, «Estudos Filosóficos sobre Doutor José Enes» in *Boletim Eclesiástico da Diocese de Angra e Ilhas dos Açores*, Angra do Heroísmo, 2019, pp. 551-609.

14 In *Concílio Ecuménico Vaticano II — Documentos Conciliares e Pontifícios*, Apostolado da Oração, Braga, 1987, p. 266.

não só na perspectiva cristã, mas também na filosófica e científica. Após a licenciatura em teologia e o bacharelato em filosofia vê-se obrigado a regressar aos Açores. Ao chegar a Angra o prelado diocesano procurou que ele assumisse a orgânica da ação católica. Na sua mente, onde não cessava de aprofundar o ideário trazido da cidade eterna, estava outra intenção, aliás de acordo com o que lhe havia sido cometido aquando da decisão da sua ida para a Universidade Gregoriana. Era ela, a preparação para a atividade letiva no seminário. Defendeu a sua causa e pediu para ao ensino acoplar a prefeitura dos teólogos, o que acabou por acontecer. No seu espírito estava a lembrança da influência decisiva de vários dos seus mestres, entre os quais se destacam o Dr. Simão Bettencourt, seu mentor desde a entrada no seminário aos 11 anos, mas de modo particular, o Dr. Manuel Moreira Candelária¹⁵, reitor daquela instituição nos seus últimos anos de estudante, a cuja ação pretendia dar continuidade e aprofundamento. Sentindo e lamentando a ausência do Dr. Moreira aquando do seu regresso, escreve: “Ele que povoou as nossas cabeças de sonhos.”¹⁶ Esta formulação significa bem o modo como a sua experiência se ia construindo sobre sedimentos legados por tantos outros grandes espíritos que o influenciaram, processo que continuará ao longo de toda a sua historicidade.

Dando, assim, continuidade ao seu experienciar, enriquecido na acumulação do saber e da experiência universitária europeia, José Enes entrega-se à formação integral dos futuros párocos, perspetivando-os como efeito multiplicador de uma mentalidade aberta e atuante, visando a implementação do citado humanismo. Ora o Seminário possuía, nesse período, um escol de professores que afinavam pelo mesmo diapasão, a par de um notável grupo de alunos daquela instituição que também iria deixar marcas. Cito apenas alguns nomes: Cunha de Oliveira, Caetano Tomás, Francisco Carmo e Manuel Pereira. É precisamente com eles que enceta uma série de iniciativas visando os objetivos de abertura do Seminário à sociedade e a interligação com as diferentes ilhas, renovadas ao longo dos 14 anos de professor.

Não posso deixar de referir uma outra vertente essencial na formação dos alunos, na construção da solidariedade institucional e na sociedade

15 Dos Açores foi para a diocese de Lisboa como assistente da Ação Católica, à época em grande dinamismo. Cf. J. Pinharanda Gomes, «A. C.» in *Boletim Eclesiástico de Angra*, p. 555.

16 Em carta inédita a Cunha de Oliveira, datada de 1951.

açoriana, foi ela a promoção do desporto no seminário e a sua inserção no contexto regional. Além de o incentivar, José Enes era praticante e treinador de algumas modalidades¹⁷. Deste modo dá início a uma caminhada comunitária rumo à tentativa de promover a coesão insular e a abertura de novos horizontes às suas gentes. Assim, com o grupo de alunos fundou a folha *Pensamento* e respetivos *Cadernos*, cuja direção lhes entregou, entre os quais se destacam Raul Sousa Medeiros, Weber Machado, Manoel Pereira e Artur Goulart, a que se seguiria a criação do *Euntes*, embora mais reservado à formação específica seminarística. Não vou falar do impacto destas iniciativas que, embora conhecidas, parecem não terem ainda sido devidamente estudadas e avaliadas. Avança para a criação do Instituto Açoriano de Cultura com o escol de colegas acima referido e com Machado Lourenço, na intenção de dotar os Açores de uma associação “super-distrital”¹⁸, a qual desse coesão aos múltiplos institutos existentes nas capitais de distrito, expressão de vitalidade das elites açorianas. A revista *Atlântida* revela o sucesso do fim proposto. Avança também para a criação do escutismo no Seminário com o duplo fim de dar aos formandos experiências com o real e de agir sobre as comunidades insulares, onde os acampamentos anuais se efetuavam, intentando ganhá-las para o projeto sonhado. José Enes recordava com saudade o impacto social desses acampamentos, nomeadamente o da Graciosa, onde o almoço de despedida juntou a população de toda a ilha; o do Pico com a celebração da missa no eirado grande da grande montanha; o de S. Miguel nas caldeiras da Ribeira Grande na propriedade do Capitão Vaz do Rego cujos fogos de conselho juntavam os habitantes das redondezas.

17 Recordo o testemunho de Manuel Serpa na evocação que fez do seu mestre e treinador de equipa de *volleyball*. Ver «Testemunho na Homenagem no centenário de nascimento de José Enes Pereira Cardoso» (Manuel Serpa a 18-08-2024) in *O Dever*, Lajes do Pico, 29 de agosto de 2024, p. 8; Esaú Dinis recordou-o também “como exímio jogador de ténis de mesa”. Ele próprio em “diários” confessa dar tempo e atenção excessiva à prática desportiva, em que incluía o futebol.

18 “Foi em 1955 que um grupo de jovens professores do Seminário Episcopal de Angra (eu era o único de cabelos brancos) se reuniu numa das suas aulas, animados todos de um generoso pensamento: a fundação de um organismo, de cultura, super-distrital — pan-açoriano, dizia alguém humoristicamente!”. José Machado Lourenço, presidente do IAC, «Discurso de Abertura» in *Livro da I Semana de Estudos dos Açores*, ed. do Instituto Cultural de Ponta Delgada, S. Miguel, 1964, p. 1.

Avança também para a introdução do movimento dos Cursos de Cristianidade, então em grande pujança por todo o orbe católico, nomeadamente em Portugal continental por influência dos padres holandeses.

Se com a tentativa de interligação com os institutos culturais e científicos, dos diferentes distritos, visava a colaboração a nível do pensamento, da criatividade literária e da investigação com as elites já empenhadas no desenvolvimento humano e científico das sociedades insulares açorianas, como atesta o conteúdo da *Atlântida*, com as outras atividades intenta a captação de novos agentes para o movimento de renovação. A maioria dos cursistas formaram o grosso da coluna que deu força às Semanas de Estudo, a par dos membros dos institutos culturais e da Sociedade Afonso Chaves. De resto, José Enes mantinha relações de amizade com os vultos maiores da cultura, como o cientista Coronel José Agostinho, o literato Armando Côrtes-Rodrigues, o pintor Maduro Dias e tantos outros notáveis da elite política, cultural e académica açoriana.

Foi assim que multimodamente José Enes, com colegas e alunos de excelência, dera início ao movimento sociocultural sobre a sociedade açoriana como um todo. As Semanas de Estudo, no seu dizer “conscienzialização coletiva”, porém, constituíram-se como o clímax deste movimento ao catalisar aportamentos decisivos por parte da sociedade insular, dispersa por todas as ilhas, mas também ela contagiada pelos ventos epocais de renovação e contaminada pela energia que irradiava do Seminário de Angra, como se referiu. Um dos contributos mais determinantes veio de um grupo de engenheiros micalenses, já ligado à organização *Habitat* que, por sua vez, promovia o desenvolvimento regional iniciado em França pelos dominicanos.¹⁹ As Semanas que começaram por ser

19 “... na eficácia do acontecer, esteve mais um impulso criador que na cidade de Ponta Delgada me envolveu e lançou para o projeto de desenvolvimento social e económico dos Açores. Refiro-me à I Semana de Estudos dos Açores... o programa da semana correspondia ao projeto do Instituto Açoriano de Cultura... aquele Instituto visionava a integração coordenada da investigação científica sobre os Açores... o ideário do IAC, fundado no humanismo cristão, filosófico e científico.... Ora em Ponta Delgada um grupo de jovens técnicos — os engenheiros Deodato Magalhães, Luís Vaz do Rego, Eduardo Moura, Augusto Cymbron, Jacinto Soares d’Albergaria e arquiteto João Rebelo — reunia-se semanalmente para refletir sobre os respetivos serviços, analisando a casuística e procurando soluções. Através do Eng.º Luís Soares Machado haviam aderido ao ideário do movimento *Économie et Humanisme* e da sua organização *l’aménagement du territoire* dos dominicanos franceses

um movimento essencialmente cultural, com uma espécie de ensaio em Angra, tomam logo na designada I, em Ponta Delgada, a vertente social e económica, que se acentuaria na II em Angra e definitivamente se afirmaria na III Semana da Horta, onde se abriram ao domínio político²⁰. Ou seja, aquelas dimensões (cultural, social e económica) deixam de ser apenas teóricas para passarem à prática a nível da ação sobre as estruturas organizacionais da “polis”, de resto, este é o sentido originário de política. É na sequência deste movimento que José Enes é nomeado presidente da 1ª Comissão Promotora do Desenvolvimento Regional pelo ministro da economia Teixeira Pinto que, àquela época dava início ao Desenvolvimento Regional em Portugal. E é também este facto que motiva forças opostas a alterações profundas a agir na sombra, no sentido de o empurrar para fora dos Açores. Facto que não conseguiu enfraquecer nele a vontade de ação. Estava convicto, como muitas vezes afirmava, que a vida tem uma lógica interna que desconhecemos, lógica essa que progride independentemente dos acidentes de percurso.

Concomitantemente e subjacente a este domínio mais visível de intervenção social, José Enes recorria à imprensa a fim de dar a conhecer o seu pensamento mais profundo. Estava em causa a criação de um organismo que desse suporte a esta atividade de “extensão” cultural e tornasse permanente a reflexão no sentido de divisar os caminhos de superação dos atavismos mentais, culturais e socioeconómicos que afetavam os Açores.

que promoviam o desenvolvimento regional na França e no Brasil” in J. Enes, «Discurso na Câmara de Ponta Delgada» (7/06/1973) in *Portugal Atlântico*, pp. 297 e s.

- 20 José Enes refere a ação decisiva do açoriano Engenheiro José Correia da Cunha, professor de Geografia Humana na faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, delegado da Junta de Colonização Interna que acabou por assumir a representação da Fundação Calouste Gulbenkian (entidade que suportou a maioria dos encargos financeiros) naquele evento, uma vez que o enviado especial da Fundação, Engenheiro Eugénio Castro Caldas, apesar de se ter deslocado aos Açores, o mau tempo não permitiu a sua chegada à Horta em tempo útil. Aliás, Correia da Cunha dera desde o início um apoio imprescindível àquele movimento, nomeadamente no que toca ao levantamento estatístico das atividades económicas das ilhas dos Açores, base para a compreensão da situação em que se encontrava o Arquipélago, ponto de partida para a elaboração do Plano de Desenvolvimento Regional, cuja fase de prospeção estava concluída à data da dita Semana. De Correia da Cunha afirmaria Enes: “a sua figura deixou nos corações de todos os semanistas [902 inscrições] e dos açorianos que pela rádio seguiram os actos da Semana, uma profunda simpatia e estímulos para *uma vida nova*”. Cf. *Livro da III Semana de Estudos*, ed. ICPD, Ponta Delgada, 1965, pp. 9-24, cit. p. 13.

Organismo esse que, no seu entender, só poderia ser uma **Universidade**. Só uma universidade poderia aliar a criação da ciência pura, através de investigação desinteressada, por um lado, à formação das elites integrando-as na própria investigação aplicada, o que, por outro, permitia a detecção e a busca de soluções para os problemas concretos da sociedade em que a mesma se inserisse. No seu entender, só uma instituição universitária consolidada poderia garantir contributo decisivo, volto a repetir, da ciência pura e aplicada que o ensino propagasse e a publicação de obras científicas registasse, de modo a fazê-lo perdurar no tempo. No seu pensamento, porém, essa universidade teria de ser fiel à ideia de um humanismo integral — cristão, filosófico e científico — que, permitindo a frequência dos jovens de todas as ilhas, num número sempre crescente,²¹ atingisse globalmente a sociedade açoriana. Assim se desencadeia na imprensa, no decorrer das Semanas de Estudo uma polémica entre José Enes e João Afonso nos jornais de Angra do Heroísmo, Carreiro da Costa em Ponta Delgada e Frederico Machado na Horta. Ele considerava que as iniciativas de ensino levadas a cabo ao longo da história dos Açores, corporizadas pelas famílias religiosas mas com principal incidência nos colégios dos Jesuítas desde o século XVI, sobretudo o de Angra, bem assim outras formas de ensino médio como a Escola Médico-Cirúrgica de Ponta Delgada ou a Academia Militar de Angra e as Escolas Normais nas três capitais de distrito em oitocentos, demonstravam a aspiração e a capacidade dos açorianos para a promoção deste nível de ensino. Diversos artigos na imprensa e nos seus discursos posteriores à criação da UAc retomam este tema.²² Voltando àquele enquadramento, J. Enes advogava para início do processo a criação de um “*Instituto de Estudos Superiores* anexo ao Seminário Maior de Angra, dotado de competência jurídica civil e eclesiástica”.²³ Era uma via média.

É, assim, que o envolvimento de José Enes sobre a sociedade açoriana aliado ao contínuo estudo, não obstante a interrupção da via universitária

21 Para José Enes o ideal seria que esse número de universitários atingisse os 50% da respetiva faixa etária.

22 O mais desenvolvido é proferido na abertura das aulas em outubro de 1976, in *A Universidade dos Açores — Ideia Fundadora e Implementação*, (coletânea de documentos), ed. póstuma da UAc, Ponta Delgada, 2016, pp. 37-46.

23 Cf. «Problema Cultural Açoriano» (Carta aberta a João Afonso, in *União*, abril 1960), in *Universidade dos Açores — Ideia Fundadora e Implementação*, p. 367.

na Gregoriana, o conduzem no pensar a Universidade, a Universidade para e nos Açores. Não era solução partilhada unanimemente, embora naquele período surgisse de diferentes quadrantes das sociedades insulares — Açores e Madeira — a premência da formação universitária em ordem ao progresso humano, social e económico. As propostas de solução eram múltiplas, mas no seu espírito estava consolidada a necessidade imperiosa de uma universidade sediada no Arquipélago. Para ele, não bastava uma atuação dispersa como era defendida pela maioria daqueles que reclamavam o ensino superior. Atividade essa que se concretizaria em artigos de especialidade; cursos universitários intensivos, oferecidos esporadicamente pelas diferentes instituições académicas estabelecidas fora do espaço insular; conferências e artigos científicos a dar conta de investigação individual ou de agremiações tornados públicos por diferentes meios de difusão; aumento significativo do número de estudantes a enviar para as universidades do continente e correlativo número de bolsas de estudo oferecidas pelas instituições públicas do Arquipélago. Sugestões que encontravam no pensamento e ação do influente micaelense Engenheiro Pedro Chaves Cymbron um grande defensor. Para José Enes tais processos, por importantes que fossem, não bastavam para dar sustentabilidade a um pensamento sobre os Açores capaz de responder às necessidades de progresso. Esta sustentabilidade só poderia advir de uma ***cultura universitária insular***. Como ele deixa escrito:

E comecemos por citar em que sentido há necessidade de uma cultura universitária nas comunidades insulares, sobretudo dos Açores.... A ciência pela arte (que nela se cultiva), procura as causas mais remotas dos fenómenos e, de modo particular, dos fenómenos humanos; investiga processos de readaptação às circunstâncias mudáveis da sociedade em ordem a neutralizar os fatores que obstaculam e favorecer os que promovem o progresso do espírito na articulação do indivíduo ao enquadramento social. [Este processo] inicia-se no campo do conhecimento especulativo e da criação gratuita, e como resultância da ambientação e especulação intuitiva, prolonga-se na investigação científica para completar-se com o engendramento técnico nos vários sectores das atividades coletivas.²⁴

24 «Problema Cultural Açoriano», pp. 361-368, cit. 362.

Esta é a síntese do seu pensamento já em 1960. Resumindo, colocando em destaque a dimensão nuclear da universidade — a universalidade da ciência — cabe à universidade cumprir a sua “missão” específica de cientificar a sociedade em que se insere e em cujo enquadramento se encontram os “campos do conhecimento” para na “ambientação” se definir a própria investigação científica e respetiva aplicação aos problemas concretos. É evidente que toda a sociedade se encontra situada no tempo e no espaço, e é dotada de singular e complexa trama geográfica, ecológica, cultural, social, económica e política e, conseqüentemente, toda a instituição universitária, seja qual for o seu enquadramento, cria conhecimento e o transmite dentro de uma determinada esfera. Mas o que dizer de uma sociedade dispersa por ilhas oceânicas, como é o caso dos Açores?

A segunda experiência universitária e a vida académica

Ora, fora a abrupta interrupção no processo de atuação sociocultural nos Açores, ocorrida no final da III Semana de Estudos da Horta, acima aludida, que permitiu a José Enes o aprofundar do seu pensamento sobre a Universidade e respetiva missão. O regresso a Roma a fim de concluir a licenciatura em Filosofia e preparar o currículo académico de doutoramento, depois da experiência açoriana pessoal e comunitária traduzida na intensa ação sobre a sociedade, resumidamente elencada, apresenta-se como ocasião privilegiada para o amadurecimento das ideias que naquele contexto germinaram. A preparação da sua obra maior — *À Porta do Ser* — oferece-lhe a oportunidade de um convívio académico que, culminando a anterior experiência de cinco anos, iria deixar marcas profundas a dois níveis: o do convívio e observação atenta da criação da ciência no seio da Academia; o aprofundamento do seu pessoalíssimo pensamento filosófico inscrito de modo lapidar na obra nuclear que foi a sua tese de doutoramento, elaborada em diálogo com os pensadores clássicos, os seus mestres e os seus contemporâneos. Quanto ao 1.º nível, ele fica bem exarado nas suas próprias palavras: “*Durante a minha experiência de sete anos na Universidade Gregoriana, experimentei... a ação fecundante do magistério dos grandes mestres que faziam avançar a ciência nos domínios de suas especialidades e, a partir delas, iluminavam a compreensão do Homem e do universo*”. E continua aludindo ao convívio

peçoal que manteve com alguns deles, sobretudo o cosmólogo Pedro Hoenen, para concluir que hauriu dessa experiência “o modelo vivo da instituição universitária em pleno exercício das suas funções de criação e transmissão do saber, de formação dos quadros superiores de uma sociedade em progresso civilizacional”²⁵. O modelo colegial do “Liceu” aristotélico estava no seu espírito.²⁶ Quanto ao segundo, socorro-me de testemunhos de dois estudiosos da sua obra. Miguel Real define *À Porta do Ser* como o “livro que revolucionou radicalmente o pensamento filosófico institucional português”²⁷. Josué Pinharanda Gomes reporta-se à “filosofia do conhecimento aliada a uma hermenêutica onto-teológica da fenomenologia transcendental”, vislumbradas já em escritos de juventude, mas que viria a conhecer um notável amadurecimento nos escritos posteriores, como a dimensão que faria “de José Enes um luzeiro do vigésimo século”²⁸.

A segunda estadia em Roma, em pleno período conciliar de renovação eclesial, cujas ideias inovadoras acompanhava, vem confirmar no seu espírito a validade da ação antes desenvolvida nos Açores, como fica claro na asserção inscrita em correspondência a partir da cidade eterna: “vejo com satisfação que não estávamos errados; antecipamos as ideias conciliares quanto à Igreja e à política.”²⁹ Consolidava-se, também, a ideia de uma universidade açoriana, mas que ele julgava afastada do seu projeto de vida. No imediato, estava a preparação para integrar a equipa fundadora da Universidade Católica Portuguesa, em fase de criação por impulso do Cardeal Cerejeira, de cuja iniciativa a ida de José Enes para a Gregoriana. Mas tal como ele tantas vezes afirmava, e já antes referi, “a vida tem a sua lógica interna que nos escapa” e, neste caso, o que parecia ser um afastamento do seu nuclear projeto para os Açores — a criação de uma universidade — acabaria por se transformar em pedra angular na experiência académica que iria prepará-lo para a fundação dessa mesma universidade.

25 José Enes, *Portugal Atlântico*, p. 281.

26 Cf. «Função e Natureza Institucional da Universidade — Desafios contemporâneos», in *A Universidade dos Açores...* pp. 299- 310.

27 Miguel Real, *Poesia, Açores e Filosofia*, ed. Fonte da Palavra, Lisboa, 2009, p. 14.

28 J. Pinharanda Gomes, «O Percurso Neotomista de José Enes», in *José Enes. Pensamento e Obra*, (coord. Carlos E. Pacheco Amaral, Manuel Cândido Pimentel, Renato Epifânio), ed. MIL, Lisboa, 2016, p. 189-205, cit. p. 196.

29 Carta a Cunha de Oliveira, escrita em Roma em novembro de 1964 (espólio de família).

Vê-se, assim, envolvido na organização de uma Universidade, a Universidade Católica Portuguesa, enquanto professor e diretor do departamento de Filosofia e do curso propedêutico. Situação que lhe permitiu a experiência na gestão e governo universitários, ele que desempenhou também as funções de diretor da Faculdade de Teologia e, ainda num curto espaço de tempo, o de vice-reitor da UCP. Neste período ocorre uma transformação do seu projeto pessoal de vida, levando-o a solicitar em inícios de 1973 a redução ao estado laical, concedida que foi no ano seguinte por SS. Paulo VI, permitindo-lhe uma liberdade de ação que a anterior situação dificultava. Assim, prossegue a sua vida académica em outros enquadramentos, primeiro no Curso de Economia da Universidade de Luanda e depois no Instituto Politécnico da Covilhã, hoje UBI, dirigido por um dos homens que, tal como ele na década de 60 nos Açores, se havia envolvido no projeto de desenvolvimento regional da Cova da Beira. Estas experiências, a par do aprofundamento do saber na área em que se especializara e em Ciências Sociais, cuja lecionação assumira na Universidade de Luanda e no Instituto Politécnico da Covilhã, fundamentais numa visão de conjunto indispensável na criação e vivência universitárias, paralelamente com a produção de conhecimento científico e envolvimento em publicações académicas foram-lhe dando novas perspetivas e renovados modelos de atuação para o projeto sonhado, o do desenvolvimento regional da terra que o viu nascer e nunca abandonado. Sonho esse que, no seu entender, só teria sustentabilidade no conhecimento que a Universidade propicia, como creio ter ficado claro.

Efetivamente, José Enes nunca deixou de pensar os Açores, mesmo se publicamente não o expressasse como no período de Angra. Quando em 1973 Veiga Simão cria as Escolas Normais Superiores, entre elas a de Ponta Delgada, José Enes reage à notícia dizendo: *“de modo algum, não é só de uma Escola Normal Superior que os Açores necessitam, mas sim de uma Universidade dos Açores. É um erro histórico”*. E, para minha surpresa, delineia a estrutura de uma futura universidade que iria ser coincidente com a estatuída sob a designação de IUA depois UA³⁰, incluindo a tripolaridade.

30 Reação enérgica e espontânea que, com surpresa, presenciei. Estávamos em Luanda. A tripolaridade vinha-lhe dos estudos feitos à sombra das Semanas de Estudo, designação, de resto, que o decreto de criação do IUA viria a justificar e, também o elenco quer das áreas das ciências humanas e sociais quer das denominadas científicas, com destaque para aquelas que

O tirocínio académico, tanto no magistério como na investigação, bem assim, no governo e gestão universitários, vem enriquecer o experienciar da insularidade açórica em José Enes, também ele complexo como temos vindo a descrever, preparando-o para o desempenho futuro na criação da Universidade dos Açores, tanto ao nível da definição do seu papel no contexto global de universalidade, como no específico de situação regional. Todavia, neste seu percurso individual está amalgamado o experienciar coletivo dos seus companheiros, mas também a historicidade açoriana, cujo conhecimento enriquece o pensamento e a ação de José Enes e dos seus pares. É assim que se consolida no seu espírito a ideia de uma universidade que, sem perder a sua identidade específica de universalidade do saber, pudesse responder à problemática de uma região arquipelágica, situada no cruzamento de continentes, por isso dotada de centralidade. Esta ideia estava já em germen na polémica antes referida e desenvolvida nos trabalhos da Comissão de Desenvolvimento Regional na década de sessenta em que empenhadamente trabalhou, nomeadamente no setor do ensino. No término da polémica referida, João Afonso escreve: “se vier a ser criada uma Universidade nos Açores o Dr. José Enes será o seu 1º reitor”. Já criada, sob a designação de Instituto Universitário dos Açores, uma vez que se iniciava apenas com algumas escolas, enviou-nos uma cópia do *Diário Insular* onde havia inscrito aquela “profética” asserção.³¹

A Universidade dos Açores e a “sua missão”

A revolução do 25 de Abril de 1974 acentua em José Enes a vontade de retomar o projeto Açores. Aliás é nesta conjuntura, prenúncio de viragem estrutural, que os seus antigos companheiros das Semanas de Estudo e dos Cursos de Cristandade insistem no seu regresso. Nele, porém, essa vontade prendia-se apenas com a criação da Universidade, projeto para o qual sentia que o seu experienciar de vida o tinha preparado. Longe dele o propósito de qualquer outra colaboração de ordem política, se ela se configurou ainda que liminarmente na altura das Semanas de Estudo, naquela fase estava totalmente erradicada. Aliás essa liderança era então assumida

as condições geoecológicas açorianas favoreciam e impunham.

31 In *Diário Insular*, 1960.

com sucesso por outros agentes, os mais notáveis dos quais João Bosco Mota Amaral, a nível de ação política específica, e de Álvaro Monjardino a nível constitucional, como o acontecer futuro da Autonomia político-administrativa viria a confirmar. Assim, toma a iniciativa de escrever ao Presidente da Junta Governativa Regional criada em 75, General Altino de Magalhães, para lhe dar conta da sua disponibilidade em promover o ensino universitário nos Açores, se em tal houvesse interesse por parte dos órgãos políticos do Arquipélago: “*É um profundo e velho desejo meu fixar-me definitivamente nos Açores... Há uma obra necessária a realizar e à qual eu poderei prestar uma colaboração útil: o instituto de Ensino Superior dos Açores*”.³² Entre os Secretários da Junta Governativa estavam companheiros das Semanas de Estudo, empenhados também no desenvolvimento integral da Região Açores e que conheciam bem o seu pensamento sobre os Açores. Refiro-me a Henrique de Aguiar e José Pacheco de Almeida e, ainda, a Álvaro Monjardino. Desta arte surge telegraficamente a resposta afirmativa, assinada pelo Secretário do Ensino e Educação Engenheiro Martins Goulart — “*Deliberação Junta Regional aprovada e decidida aceitação sua colaboração fim estruturar ensino universitário*.” Tudo decorre a uma velocidade estonteante: a carta referida é de 15 de agosto de 1975 e em 1 de setembro José Enes chega a São Miguel. É criado o Grupo de Trabalho e Arranque por despacho de 4 de out. de 1975 e, passados três meses, o Instituto Universitário dos Açores (IUA) é criado por Despacho de 9 de janeiro de 1976. Aos olhos de quem desconheça os antecedentes, aqui referidos em breve bosquejo, este processo pareceria uma leviandade.

Deste modo, após a decisão da Junta, José Enes inicia (retoma)³³ os trabalhos de planificação a que agrega de imediato o então jovem Frederico de Oliveira como secretário, pouco depois primeiro administrador do novel Instituto, e Ricardo Ferreira que viria a ser uma das pedras fundamentais no início da orgânica institucional, no desempenho de variadas funções diretivas. E por uma estratégia de ação estudada junto

32 «Carta ao General Altino de Magalhães, Presidente da JGR» (agosto de 1975), in José Enes, *Universidade dos Açores — Ideia fundadora e implementação*, pp. 378-380, cit. p. 379.

33 Segundo J. Enes, no âmbito do relatório do Grupo de Trabalho para as Infraestruturas da Comissão de Planeamento Regional, em que participara, “o problema da adequação dos objetivos do ensino universitário às particularidades regionais do Arquipélago estava resolvido e suficientemente formulado”. In «Discurso no 1º aniversário» in *O.C.*, pp. 54 e s.

das entidades competentes a nível do Ministério de Educação e Ciência e sob o ascendente do General Altino de Magalhães sobre o então Ministro, Major Victor Alves, é rapidamente criado o Grupo de Trabalho e Arranque do Ensino Universitário, como acima se aludiu, onde se integram nomes propostos pela Junta Regional e outros pelo próprio Ministério. Tanto num caso como noutro, e por influência de José Enes e do passado anteriormente referido, os nomes indicados tomam em consideração a eficácia do fim proposto. Assim, por indicação do Secretário de Estado do Ensino Superior Doutor António Brotas: Roberto Carneiro que fizera o ensino secundário nos Açores e assistira às Semanas de Estudo, à época membro do Gabinete de Estudos e Planeamento da Ação Educativa (GEPAE) e colaborador do Banco Mundial no sector do ensino; Manuel Laranjeira, reitor de duas universidades na fase de instalação, em Luanda onde José Enes o conheceu e na Universidade Nova de Lisboa e ainda cofundador do LNETI. Portanto, dois nomes de grande projeção nacional, mas com ligação aos Açores direta ou indiretamente. Quanto aos nomes açorianos, a par de José Enes, surgem Eduardo Moura, Ricardo Ferreira, Álvaro Monjardino, Francisco Carmo e Carlos Medeiros. À exceção do último, académico ligado ao setor pedagógico, todos haviam integrado o movimento das Semanas de Estudo e correlativo desenvolvimento regional. Ainda, por decisão do Presidente, José Enes, e com o fim de alargar a representação do Arquipélago, o GTA colheu o apoio de grupos distritais subsidiários, onde se integrava um número alargado de companheiros da década de sessenta, alguns dos quais ligados ao ensino e outros às instituições económicas, nomeadamente as Estações Agrárias e as Intendências de Pecuária onde já se desenvolviam projetos de investigação, cobrindo toda a geografia insular. Alguns deles integrariam a 1.ª Comissão Instaladora — Leal Armas, Álvaro Monjardino, Ponte Tavares, Cunha de Oliveira, João Bernardo Rodrigues (representante da Junta Governativa). A 2.ª Comissão Instaladora, que visava a passagem de Instituto a Universidade, teve um foro mais académico, formada que foi por alguns daqueles professores que deixando a segurança das suas academias decidiram abraçar o projeto da UA, José Ávila Martins e Gustavo de Fraga. Aliás, eles desempenharam respetivamente o cargo de primeiro e segundo presidente do conselho científico da novel universidade. De resto, o Prof. Fraga, Catedrático da vetusta Universi-

dade coimbrã, ocupou-o por longuíssimo período ajudando na indução dos padrões universitários. Juntaram-se a este reduzido grupo outros: um deles proveniente do corpo docente das universidades de Angola e Moçambique; outro por assistentes em fase avançada de doutoramento — Vasco Garcia que seria o primeiro Doutor da Universidade dos Açores (membro da 2.^a CI), Machado Pires, Teodoro de Matos, Monteiro da Silva—; e ainda um outro formado por professores de grande projeção no ensino secundário, como foi o caso de José de Almeida Pavão, antigo Reitor do Liceu de Ponta Delgada, Nestor de Sousa ou Fernando Aires, tornando-se todos eles cofundadores da *alma mater* açoriana e seu grande esteio.

Ora a criação de uma universidade no espaço arquipelágico, para José Enes, era um imperativo do próprio desenvolvimento dos Açores. Ela respondia aos anseios de todos quantos a desejaram ao longo dos tempos como motor de ciência que lançasse luz sobre os problemas colocados pela insularidade, mas decisiva em absoluto na hora em que a Autonomia política estava em vias de implementação. Na passagem pela Universidade do Presidente da República, General Ramalho Eanes, após a sessão solene de promulgação do Estatuto de Autonomia na Assembleia Legislativa Regional, o então reitor afirma:

A Universidade dos Açores não foi uma proposta bairrista, nem tem sido obra de aventureiros de circunstância, que se escapam aos primeiros sintomas de fracasso. A Universidade nasceu da convicção lúcida e angustiada de que sem ela, não é possível, nestas ilhas, com a sua situação e configuração geográfica, com a sua superfície e os recursos naturais, à distância que se encontram dos continentes e umas das outras, não é possível — repito — uma sociedade economicamente viável e humanamente desejável. A situação autonómica conquistada impõe com maior acuidade a exigência da Universidade.³⁴

A história deste processo, que me dispense de pormenorizar, está em grande parte nos seus discursos reitorais e múltiplos documentos de planeamento, publicados em livro por esta mesma universidade, inicia-

34 In O. C., p. 76.

tiva do anterior Reitor João Luís Gaspar.³⁵

Vejamus tão só as linhas de força que erigem a Universidade dos Açores. Ela é concebida por José Enes em perspetiva idêntica à que Ortega y Gasset expendera em *Missão da Universidade*, escrita na década de trinta em apêndice à *Rebelión de las Massas*³⁶. Dois filósofos a pensar a Universidade como polo de solução para os problemas em altura de crises similares. Ortega y Gasset na crise do pós 1.^a guerra; Enes inicia o seu percurso reflexivo, enquanto filósofo e homem de cultura, no momento em que a Europa se tenta reencontrar no pós 2.^a guerra, alargando comunitariamente essa mesma reflexão nas décadas seguintes sobre o espaço geográfico que é o seu, os Açores, como acima ficou referido. Ou seja, dois homens situados no espaço geocultural ibérico e em tempos paralelos, a “sua (deles) circunstância”, veem na Universidade renovada o polo da formação integral do indivíduo. Assim, tal como Ortega y Gasset, José Enes, defendendo embora a criação da ciência, a investigação pura e aplicada, colocava como pressuposto indispensável à formação universitária o espírito crítico, aliás, estruturante de todo o Saber. À Universidade cabia, antes de mais, a reflexão, a criação e a transmissão do Saber. A validade científica dependeria desse pressuposto, de resto, condição imposta pelo seu carácter de filósofo. Ortega y Gasset definia essa condição como cultura, e a crítica que fazia à Universidade prendia-se precisamente pela excessiva tecnicidade das diferentes especialidades em detrimento da formação integral do homem, da Cultura.³⁷ No caso específico de José Enes significava *formação humanista*, e por ela, a resposta aos problemas que se colocam ao progresso da sociedade situada num contexto particularmente complexo, como era o da insularidade açórica.

Do entendimento desta insularidade iria depender a orgânica da Universidade dos Açores. Enes percecionava-a do modo seguinte: “*esta insularidade é tão singular e tão intimamente determinada da configuração*

35 *Universidade dos Açores — ideia fundadora e implementação.*

36 José Enes adquirira as obras deste autor na edição da Revista do Ocidente na fase da 1.^a estadia em Roma.

37 Explicitamente diz: “... a Universidade contemporânea complicou enormemente o ensino profissional... e retirando quase por completo o ensino ou transmissão de cultura”. Conclui com a catástrofe da formação de “profissionais incultos”. Cf. *A Missão da Universidade*, (trad.) Imprensa Portuguesa, Porto, 1946. pp. 31 e s.

geográfica, da constituição geológica e geofísica e estratégica e, consequentemente, da estrutura e da história da sociedade que no arquipélago foi instalada, que ela mesma, a insularidade açórica, é o carácter constitutivo da identidade dos Açores como Região”³⁸. Neste parágrafo está plasmada a ideia sobre a qual se definiria tal orgânica, apontando desde os inícios as áreas científicas em que os Açores se constituíam como autênticos laboratórios naturais — oceanografia e pescas, geociências, ciências agrárias e pecuária. E não apenas para a resolução de problemas regionais, mas como polos do saber no contexto nacional e global, autênticos “nichos de excelência” potenciados pela situação geocológica dos Açores. Foi, de resto, este contexto que determinou o início da organização dos cursos e investigação sem descurar a formação humanística, imposta ao seu espírito pelo experienciar individual e vivência comunitária, como bem se pode depreender do que acima ficou dito. José Enes considerava a formação dos professores nas humanidades e nas ciências sociais determinante do sucesso dos demais saberes, pois pelo ensino se proviam os cidadãos de instrumentos indispensáveis à compreensão essencial a todos os campos do verdadeiro conhecimento. Os cursos de Línguas e Literaturas aliam ao rigor científico a beleza e a arte de dizer revelando a “*íntima identidade do indivíduo e a sua profundidade existencial*”³⁹; de modo idêntico valorizava a formação dos diversos quadros indispensáveis ao racional funcionamento da sociedade, como o caso da gestão e economia, matemática e demais áreas das ciências propriamente ditas. A Filosofia — “*unidade e integração dos saberes*”⁴⁰ — entra mais tarde no plano de estudos da UA, dando-lhe a dimensão da universalidade. A História, como ramo do saber, tinha no seu entendimento papel nuclear, também ele “nicho de excelência”, porquanto ela se impunha na medida em que derivava da função estratégica que a Expansão Europeia havia cometido, logo nos inícios do povoamento, aos Açores⁴¹. Apresentava-

38 «Universidade e Desenvolvimento Regional», in *Portugal Atlântico*, pp. 281-386, cit. pp. 285 e s.

39 «Universidade Insular», in *Portugal Atlântico*, pp. 275-280, cit. p. 279.

40 *Ibidem*.

41 É seu entendimento, embora não partilhado por todos os estudiosos, que o povoamento dos Açores teve como fim estabelecer no Atlântico uma comunidade de ponta para dar apoio ao projeto de Expansão Ultramarina então em curso. Ver os seus escritos: «A Dominância das Origens na História da Sociedade Açoriana», in *Os Açores e o Atlântico (séculos XVI-XVII)*, Actas do Colóquio, Instituto Histórico da Ilha Terceira, Angra do Heroísmo, 1983 (separata);

-se, assim, campo privilegiado de estudo, investigação e ensino, em cujo âmbito Artur Teodoro de Matos desempenhara papel determinante criando autêntica escola que se prolonga até hoje. Na própria historicidade, e no seu estudo e investigação, radicava a perspetiva da centralidade da Região Açores enquanto espaço de cruzamento de continentes, e, conseqüentemente, da Universidade. Ou seja, a sua posição estratégica e a indispensável internacionalização abrangendo “as duas margens do rio Atlântico”, para utilizar a expressão de Onésimo Almeida. Assim, José Enes, já após a saída da reitoria, procura conduzir o plano de estudos para a dimensão das Relações Internacional e da Estratégia, desenvolvida em parcerias nacionais e internacionais, de modo particular com universidades americanas. Como afirma: “*A Universidade dos Açores é uma universidade de fronteira entre a Europa e os EUA. Ela é a Universidade vocacionada para o diálogo transatlântico.*”⁴² É este o sentido da criação do Centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia (CERIE), centro interdisciplinar cujo núcleo duro era composto por jovens investigadores com formação inicial em escolas americanas. Na proposta de criação em ordem à investigação e à pós-graduação, como garante dessa internacionalização no quadro da fronteira europeia com os EUA, surgem as seguintes instituições: Royal College do Reino Unido, University of Southern California, University of New Hampshire e a Universidade de Toulouse.⁴³ Contudo, esta dupla

«Prospecção Histórica de Portugal: Estado Atlântico?» e «A Atlânticidade de Portugal e os Açores», in *Portugal Atlântico*, pp. 111-140.

42 «A autonomia Universitária e os desafios dos anos 90 para os Açores», in *Portugal Atlântico*, p. 274.

43 A este propósito do CERIE cf. estudos de fundamentação das áreas científicas de Relações Internacionais, Geoestratégia e Segurança, bem assim, a historicidade dos Açores como dimensão atlântica de Portugal. Afirma a este propósito: “só me foi possível tomar a iniciativa de introduzir esta área disciplinar, na Universidade dos Açores, mais tarde, já como diretor do Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais. Esta área constitui, na verdade, o enquadramento disciplinar, idóneo e conatural, para a investigação e o ensino das Relações Internacionais. O centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia — CERIE —, criado por despacho do actual Reitor [Prof. Machado Pires], foi a concretização daquelas diligências no esboço do projecto universitário de investigação e na altura própria, também, de ensino.” In «Relações Internacionais — soberania e Segurança —», in *Portugal Atlântico*, pp. 91- 140, cit. p. 91; Cf. ainda «Projeto de investigação e pós-graduação em Relações Internacionais e Estratégia», in *A Universidade dos Açores...*, pp. 249-252.

noção de insularidade e de centralidade não se confina ao Arquipélago, ela é perspectivada como atlanticidade de Portugal na trama civilizacional do Ocidente. Nas suas palavras: “*uma focagem que imobilize o presente açoriano para o analisar somente nas perspetivas económica e política não captará as potencialidades geoeconómicas e geopolíticas que os Açores possuem como região atlântica portuguesa, e explícito a nacionalidade portuguesa porque ela foi e continua a ser constitutiva daquelas potencialidades.*”⁴⁴ Ou de outro modo e de forma lapidar: “*a essência da atlanticidade portuguesa reside na sua territorialidade atlântica.*”⁴⁵

Enes, todavia, considerava que a Universidade só cumpriria a sua missão na justa medida em que, a par da compreensão do homem e da sociedade na salvaguarda dos valores, conseguisse detetar, compreender e resolver cientificamente os problemas que as circunstâncias colocam ao Homem e à sociedade. Aliás, este princípio é exarado nos seus escritos desde finais da década de cinquenta. A cientificação, não tecnicidade, expressão tantas vezes usada nos textos fundacionais da UA, no discurso de José Enes significa a dotação da capacidade reflexiva e compreensiva por parte da comunidade académica. Ou seja, por um lado dos mestres e investigadores universitários, por outro, dos formandos de modo que, uns e outros interactivamente, adquiram a capacidade de perceber e responder aos problemas que em cada momento se colocam ao Homem e à sociedade em que aquela instituição se encontra inserida. Não obstante a primeira missão da Universidade ser a de iluminar o homem na visão e compreensão de si mesmo e do Ser, ela só se cumprirá na iluminação dos caminhos concretos da realização solidária com os que o rodeiam, propiciando o bem-estar no espaço que habitam por meio da criação de ciência. No âmbito desta conceptualidade, a Universidade situada nos Açores terá de ser, nas suas palavras: “*um órgão de cujas funções a comunidade açoriana necessita para a salvaguarda do seu destino, para a segurança do seu habitat e para a harmonia do seu coabitar.*”⁴⁶

44 «Universidade Insular», in *Portugal Atlântico*, p. 275.

45 «Refletindo sobre a Fundação da Universidade dos Açores — o Presente à luz dos Princípios que a Fundaram», in *A Universidade dos Açores...*, pp. 283-292, cit. p. 291.

46 «Discurso da tomada de posse como reitor em 1976», in *Universidade dos Açores...*, pp. 33-34, cit. p. 33. Nos seus escritos de antropologia cultural (inéditos), José Enes define cultura neste sentido.

Destes princípios decorria a imperiosa necessidade de a universidade ter de ser planeada, organizada e vivida em cientificidade, só assim cumpriria a sua função. Cientificidade a diversos níveis, porquanto a “*cientificidade constitui o padrão fundamental da Universidade*”⁴⁷: no planeamento e governo; na formação do seu próprio quadro de professores e investigadores; no modo de criar e transmitir ciência; na universalidade do conhecimento que induz a “*humanização do meio ambiente pela defesa dos valores espirituais da humanidade*”⁴⁸; no saber crítico aplicado às especificidades próprias. Ideia explicitada do seguinte modo: “*a missão histórica do IUA consistirá em funcionar como órgão de racionalização e, conseqüentemente, de humanização das estruturas físicas, sociais, económicas e políticas dos Açores*”.⁴⁹ Assim, a cientificidade deveria atingir toda a comunidade académica e enformar a sua ação: os órgãos de governo e gestão, a formação dos mestres e dos alunos e funcionários, efetivo “organismo vivo”⁵⁰; a investigação pura e a aplicada às questões específicas da região; a ação indireta pelo influxo do conhecimento e, de modo particular, do método científico na abordagem de toda a problemática⁵¹ e, de modo direto, pela extensão cultural; o apetrechamento laboratorial e das bibliotecas, a geral e as especializadas, para que muito contribuiu apoio internacional diverso, sobretudo da Holanda, dos EUA e da França⁵².

47 «Estudo de Ordenação Estatutária para a Universidade dos Açores», in *Portugal Atlântico*, pp. 253-282, cit. p. 257.

48 «Discurso da tomada de posse dos vogais da 2ª comissão Instaladora», in *Universidade dos Açores*, p. 70.

49 «Proposta para o planeamento do IUA», in *O. C.*, pp. 105-135, cit. p. 126.

50 No discurso de Abertura das aulas, José Enes tem esta expressão: “Ela [Universidade] não poderá ser um órgão vital da nossa comunidade, se ela própria não for comunitária”, in *O. C.*, p. 41.

51 Cf. «Tomada de Posse dos Vogais da 2ª Comissão Instaladora», in *O. C.*, pp. 69-73.

52 Logo de início o financiamento holandês foi direcionado para os laboratórios. A aquisição de livros constituiu-se como uma das prioridades pelo que a todas as solicitações dos docentes e investigadores era dado seguimento e se procedeu a diversas compras de bibliotecas particulares de interesse. Cf. o já citado discurso reitoral na abertura das aulas em 1976, in *O. C.*, p. 45. Diversas foram as ofertas de ilustres açorianos, de relevar as bibliotecas de José Honorato Gago da Câmara Botelho de Medeiros, Visconde de Botelho, e de Ruy Galvão de Carvalho. Cf. discursos de agradecimento de J. Enes in *O. C.*, respetivamente pp. 343-349 e pp. 351 e s. de referir ainda o contributo que chegou do outro lado do atlântico pelo esforço e generoso trabalho de recolha de obras, sobretudo das remanescentes nas diversas bibliotecas da Brown, efetuado por Onésimo Almeida.

Vejam os de que modo ele procurou atingir este objetivo a nível do planeamento e nos processos de governo e gestão, quer a curto quer a longo prazo. Desde a fase inicial que a sua preocupação incidia sobre o imperativo da racionalidade no planeamento. Ora se a missão da Universidade consiste em criar ciência não pode ela mesma organizar-se senão de modo científico. Mais do que pressuposto, este era um postulado absolutamente central e decisivo, no entender de José Enes, que se impunha com toda a acuidade a uma universidade arquipelágica com as múltiplas fragilidades inerentes. Todavia, recorrentemente era assaltado pela dúvida quanto à capacidade de sucesso e, por isso, a preocupação na indispensável valia da cooperação de especialistas em planeamento. É nesse sentido que a participação de Roberto Carneiro e Manuel Laranjeira se constituíram como pedra angular no edifício da universidade insular, a par de muitos outros especialistas em planeamento, nacionais e estrangeiros, que episodicamente deram o seu contributo. Eles traziam, assim, a experiência e a segurança ao planeamento universitário, suportado também por um grupo de jovens açorianos que, seguindo o «Quadro de Referência» elaborado por Roberto Carneiro, fizeram os primeiros estudos de fundamentação dos cursos a implementar.⁵³

De imediato à sua nomeação como Presidente do Grupo de Trabalho e Arranque do Ensino universitário, José Enes vira-se para os EUA em busca de apoio e cooperação. Nesta tarefa, encetada por iniciativa própria e sem qualquer respaldo oficial, foi determinante o auxílio do seu antigo aluno e grande amigo Onésimo Teotónio Almeida, então assistente da Brown, que conhecendo bem tanto o meio universitário americano, sobretudo da costa leste, como a sociedade açoriana, o levou a encontrar-se com os académicos mais indicados ao objetivo em causa.⁵⁴ Relativamente a estes contactos iniciais, e não só, não é de mais salientar a relevância da sua ação, designadamente quanto à prospeção dos quadros

53 No discurso reitoral do 1.º aniversário do IUA, Enes diz a respeito de Manuel Laranjeira e Roberto Carneiro: “companheiros invulgarmente amigos e superiormente eficientes”, *O.C.*, p. 59. Roberto Carneiro foi o autor do «Quadro de referência para o Planeamento de Desenvolvimento do IUA» (in *O. C.*, pp. 398-401) aplicado sob sua orientação por um grupo de jovens investigadores de economia, demografia e história e ciências sociais.

54 A este propósito ver a descrição que Onésimo Almeida faz no «Posfácio» ao livro *Universidade dos Açores...*, pp. 405-411, de modo particular a partir da p. 407.

académicos e científicos que melhor se poderiam adequar ao projeto científico açoriano, como à sua colaboração pessoal e, ainda, no envolvimento de membros da sua Universidade no domínio das Ciências Sociais, e no âmbito da cooperação inicial prestada pela Universidade de Rhode Island.⁵⁵ O apoio prestado por Onésimo Almeida foi, ainda, decisivo na organização da FUNDA, associação de açorianos na diáspora, cujo contributo assegurou os inícios do laboratório de Biologia Aplicada dirigido por Vasco Garcia, embrião do Departamento de Biologia, bem assim, no apoio à Biblioteca geral pelo envio de muitas centenas de obras cujo transporte gratuito também conseguiu.

Tratava-se de uma prospeção que começou de imediato a dar frutos, a qual se viria a consolidar com o projeto de apoio oficial americano às novas universidades portuguesas. Esta orientação geográfica prendia-se também com a convulsão social que em finais de 1975 ainda vigorava em Portugal no meio académico, o que dificultava a segurança necessária. Cooperação recebida de diferentes universidades: da Brown veio a ajuda no domínio das Ciências Sociais; da Califórnia nas Ciências Agrárias, por meio do académico açoriano Ramiro Dutra; da Universidade de Rhode Island em diversas áreas do saber. De facto, foi esta última que, após os primeiros e frutuosos contactos diretos, estabeleceu consistente e mais durável apoio, suportado financeiramente pela Agency for International Development (AID) com preciosa cooperação da Embaixada dos EUA e do respetivo consulado em Ponta Delgada. Cooperação que de início abarcou também a formação de professores sob orientação do Prof. MacMillan, que o incipiente domínio da língua inglesa por parte da então comunidade académica acabou por gorar.⁵⁶ No departamento de Ciências Agrárias, o Prof. McRight esteve em contínuo durante três anos no polo da Terceira, e o polo da Horta de Oceanografia e Pescas recebeu o auxílio do Prof. Sansbury e de outros em missões específicas de curta duração. Cooperação promissora estabeleceu-se de modo idêntico na formação do quadro académico para as mesmas unidades de inves-

55 Cf. «Correspondência entre José Enes e Onésimo Teotónio Almeida», in *O.C.*, pp. 381-386.

56 No discurso do 1º aniversário J.E. agradece a cooperação da embaixada dos EUA, da Agency for International Development que financiava o apoio da Univ. de Rhode Island, na Oceanografia, na Pecuária e na formação de professores e àquela Universidade cujo Reitor marcou presença na sessão. *O.C.*, pp. 58 e s.

tigação e ensino que se alargou a outras universidades americanas e a outras áreas do saber, consideradas de ponta nos seus campos de especialização. José Enes considerava que a formação do corpo docente, de doutores, se deveria adequar ao projeto científico da Universidade dos Açores e, portanto, cobrir as áreas de maior relevância. Todavia, conciliar as capacidades e os objetivos pessoais do corpo docente e investigador com os ideais da instituição nem sempre foi possível.

É justo lembrar a cooperação da embaixada de França, no ensino da língua e na parceria de iniciais contactos na biologia aplicada (Vasco Garcia fizera a sua investigação em Antibes), mas também na oceanografia, de modo particular nas primeiras missões oceanográficas daquele país nos mares dos Açores em que participaram elementos do DOP, o que aconteceu de modo similar com missões oceanográficas de outros países europeus. De referir a cooperação da embaixada do Brasil, muito por influência de José Honorato Gago da Câmara Botelho de Medeiros, ilustre Visconde Botelho, sobretudo no planeamento do Departamento de Economia e Gestão, cooperação concretizada pela Escola de Administração Pública Getúlio Vargas na pessoa de Paulo Mota. O mesmo se diga da Embaixada da Noruega e da cooperação com a NORAD e a Universidade de Bergen que tornaram possível o início na investigação em Biologia Marinha pela Doutora Helen Rost Martins.⁵⁷ Colhiam-se, assim, contributos seguros para um planeamento eficaz. A Academia portuguesa, não obstante as circunstâncias aludidas nos primeiros anos de fundação da UA e à medida que ia serenando a convulsão em que se viu mergulhada em 1975, deixou a sua marca, muito pelo empenhamento dos diretores de departamento a quem estava cometido o planeamento nas respetivas áreas científicas. Por imperativo de justiça tenho aqui de referir alguns dos principais nomes destes construtores da comunidade científica: nas Humanidades e Ciências Sociais, António M. Machado Pires, Conceição Vilhena, José de Almeida Pavão, Artur Teodoro de Matos, Francisco Carmo e Gilberta Rocha, Adelaide Baptista (Freitas); nas Ciências da Educação Ivo Nunes, Ermelindo Peixoto e Fátima Simas; na Biologia Vasco Garcia e António Frias Martins; na

57 Cf. também «Cooperação universitária brasileira...», in *O.C.*, pp. 163-172; «Saudação à comissão Luso-Norueguesa», in *O.C.*, pp. 93-95.

Administração e Economia Norman Bailey, Prata Dias e José Manuel Monteiro da Silva; nas Matemáticas Passos Coelho e Antónia Gil; em Físico-química, Otilia Moura e Leonor Pavão; na Geografia, João Constantino e Campos Fernandes; nas Ciências Agrárias, Horácio Manuel da Graça, Braz Pereira, Young do Amaral e Ponte Tavares; nas Geociências, José Ávila Martins e Vítor Hugo Forjaz; na Oceanografia e Pescas, Frederico Machado e Ávila Martins. Muitos outros, entre os quais se destacam alunos que seguiram a carreira académica na sua *alma mater* açoriana, se empenharam e marcaram este projeto criando verdadeiramente *escola*, garante de perenidade da Universidade dos Açores.

Concluindo

José Enes concebia a Universidade como um organismo vivo e dinâmico, em constante adaptação, mais ainda no caso vertente da açoriana. Daí que, não obstante todo este auxílio especializado, ancorado no contributo haurido na experiência anteriormente referida, bem como na cooperação interna e externa, considerasse que as questões de planeamento estariam sempre em aberto. Só assim a Universidade garantiria o sucesso da função racionalizante da sociedade em que se insere. Em face desta conceção, impunha-se no seu espírito a ideia da criação de um Gabinete de Estudos e Planeamento de natureza pluridisciplinar, que abrisse novos e adequados rumos a trilhar no governo e gestão da UAc e no seu contínuo planeamento, adequando-o às tais “circunstâncias mudáveis da sociedade”. A Universidade que tem por missão ser o órgão de racionalização e cientificação da sociedade, deve ela própria antecipar as mudanças, a fim de lhes responder no sentido de humanização e de progresso.

Cientificidade no magistério, na investigação e no serviço à comunidade. Daí a urgência inicial, mas que se impõe em permanência, da constituição de um quadro de docentes e investigadores competente e credível, criador de ciência e capaz de orientar os alunos a criá-la. No seu pensar este ensino havia de criar verdadeiros cientistas nas áreas em que se formavam. Só desse modo seria possível a Universidade dos Açores cumprir a missão para que fora criada: “*comunicar à sociedade uma maneira de ser socialmente, de abordar e de resolver problemas existentes e das relações sociais, caracterizada pelos padrões universitários. A saber, pela atitude científica, ou seja, pela busca de causas, pela procura*

de soluções mais eficazes e mais económicas; pela predisposição à inovação e à sistematização; pela humanização do meio ambiente e pela defesa dos valores espirituais do homem.”⁵⁸ Aliás esta “atitude científica”, comunicada à sociedade como “maneira de ser” é o núcleo estruturante da própria missão da universidade — a sua ação científicante. Missão essa que só na medida em que a universidade possibilitasse o acesso a um número sempre crescente de alunos e investigadores que sentisse na pele os problemas da sociedade poderia realizar. Assim, a comunidade académica, portadora de energia sempre renovada, ao longo da historicidade haveria de cumprir aquele projeto inicial.

É esta missão que está traduzida no lema que luminosamente José Enes escolheu para o escudo da Academia Açoriana no Livro bíblico de *Ben Sirah*: *Sicut Aurora Scintilla lucet* — [A ciência brilha como a Aurora].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de José Enes

ENES, José, «Introdução», *Livro da III Semana de Estudos*, pp. 1-24.

ENES, José «A Dominância das Origens na História da Sociedade Açoriana», in *Os Açores e o Atlântico (séculos XVI-XVII)*, Actas do Colóquio, Instituto Histórico da Ilha Terceira, Angra do Heroísmo, 1983 (separata).

ENES, José, «Ser e Realidade», in *Convergências & Afinidades — homenagem a Braz Teixeira*, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008, pp. 867-882.

ENES, José, *Portugal Atlântico*, (edição póstuma), Companhia das Ilhas, Lajes do Pico, 2015:

«Relações Internacionais — soberania e Segurança —», pp. 91- 110;

«Prospecção Histórica de Portugal: Estado Atlântico?», pp. 111- 120;

«A Atlânticidade de Portugal e os Açores», pp. 121-140;

«A autonomia Universitária e os desafios dos anos 90 para os Açores», pp.273-275;

58 Discurso já citado de tomada de posse da 2.ª comissão Instaladora, p. 70.

- «Universidade Insular», pp. 275-280;
 «Universidade e Desenvolvimento Regional», pp. 281-286;
 «Discurso na Câmara de Ponta Delgada» (7/06/1993) pp. 295-302;
 «Discurso na Câmara Municipal do Pico» (18/08/1994), pp. 295-302.
 ENES, José, *Obra Poética*, (ed. póstuma), Letras Lavadas, Ponta Delgada, 2018.
- ENES, José, *A Universidade dos Açores — Ideia Fundadora e Implementação*, (coletânea de documentos), ed. póstuma da UAc, Ponta Delgada, 2016:
- «Discurso da tomada de posse como reitor em 1976», pp. 33-34;
 «Abertura das Aulas» (outubro de 1976), pp. 37-46;
 «Discurso no 1º aniversário IUA» (janeiro 1977), pp. 57-60;
 «Saudação à comissão Luso-Norueguesa», pp. 93-95;
 «Proposta para o planeamento do IUA», pp. 105-135;
 «Cooperação universitária brasileira com o IUA», pp. 163-172;
 «Projeto de investigação e pós-graduação em Relações Internacionais e Estratégia» pp. 249-252;
 «Estudo de Ordenação Estatutária para a Universidade dos Açores», pp. 253-282;
 «Refletindo sobre a Fundação da Universidade dos Açores — o Presente à luz dos Princípios que a Fundaram», pp. 283-292;
 «Agradecimento ao Visconde do Botelho», pp. 343-350;
 «Homenagem ao Dr. Ruy Galvão de Carvalho», pp. 351-354;
 «Problema cultural Açoriano» (Carta aberta a João Afonso, in *União*, abril 1960), pp. 361-368;
 «Carta ao General Altino de Magalhães, Presidente da JGR» (agosto de 1975), pp. 378- 380;
 «Correspondência entre José Enes e Onésimo T. Almeida», pp. 381-386.

Outra bibliografia

- AFONSO, João, *Diário Insular*.
 ALMEIDA, Onésimo T., «Posfácio», in *Universidade dos Açores...*, pp. 405-411.
 AMARAL, Carlos. E. Pacheco, PIMENTEL, Manuel. C. e EPIFÂNIO, Renato (coord.), *José Enes. Pensamento e Obra*, ed. MIL, Lisboa, 2016.

- BENDA, Bernanos et al., *O Espírito Europeu*, Europa-América, Mem Martins, 1962.
- BOENHER, Philotheus e GILSON, Étienne, *História da filosofia Cristã — desde as origens até Nicolau de Cusa*, Vozes, Petrópolis, 1991 (5ª ed.).
- BROWN, Peter, *A Ascensão do Cristianismo*, Ed. Presença, Lisboa, 2000.
- BRUGMANS, Henri, *L’Idée Européenne 1918-1965*, éd. De Temple, Bruges, 1965.
- BUDÈ, Guillaume, *Le passage du hellénisme au Christianisme*, éd. Paulines, Sherbrook, 1973.
- CARNEIRO, Roberto «Quadro de referência para o Planeamento de Desenvolvimento do IUA», in *Universidade dos Açores — Ideia Fundadora e Implementação*, pp. 398-401.
- Concílio Ecuménico Vaticano II — Documentos Conciliares e Pontifícios*, 10ª ed., Apostolado da Oração, Braga, 1987.
- Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Arts des Science et des Métiers*, édité par d’Alembert et Diderot, s.v. «Europe».
- ERASMO, *Philosophia Christiana*, (trad. de Pierre Pierrard), ed. J. Vrin, Paris, 1979.
- GOMES, Pinharanda, «O Percurso Neotomista de José Enes» in *José Enes — Pensamento e Obra*, (coord. Carlos E. Pacheco Amaral et al.), pp. 189-205;
- GOMES, Pinharanda, «Estudos Filosóficos sobre Doutor José Enes», in *Boletim Eclesiástico da Diocese de Angra e Ilhas dos Açores*, Angra do Heroísmo, 2019, pp. 551-609.
- Livro da I Semana de Estudos dos Açores*, ed. do Instituto Cultural de Ponta Delgada, S. Miguel, 1964.
- Livro da III Semana de Estudos*, ed. ICPD, Ponta Delgada, 1965.
- LOURENÇO, Machado, «Discurso de Abertura», in *Livro da I Semana de Estudos*, pp.1-5.
- NEMÉSIO, Vitorino, «O Açoriano e os Açores», in *Sob os Signos de Agora*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1932.
- ORTEGA y Gasset, *A Missão da Universidade*, (trad.) Imprensa portuguesa, Porto, 1946.
- REAL, Miguel, *Poesia, Açores e Filosofia*, ed. Fonte da Palavra, Lisboa, 2009.

JOSÉ ENES: DA IDEIA DE UNIVERSIDADE À UNIVERSIDADE DOS AÇORES

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Departamento de Filosofia
Universidade do Minho

A/ “A leitura integral do texto filosófico”

Nesta reflexão sobre a Ideia de Universidade em José Enes, é mister atender à importância e novidade do seu texto, que versa sobre a “obra filosófica como texto lectivo”, que o autor nos presenteou nos idos de 1995, aquando de um amplo debate sobre os novos programas de Filosofia do ensino secundário, mormente no 12.º ano (do qual também foi co-responsável), método que o Professor açoriano fazia remontar ao Curso Conimbricense e a Pedro da Fonseca (1528-1599) — um «dos períodos mais criativos e esplendorosos da história da filosofia europeia e, em particular, da filosofia portuguesa»¹. Esta correlação confere desde logo à proposta especial relevância, inscrevendo-a na nossa tradição mais profícua e renomada.

O escopo enesiano era que «a leitura não se há-de entender como a simples acção de ler. Tal como a *lectio*, a leitura integral, entendida como método de ensino da filosofia, há-se ser constituída pelos proce-

1 José Enes, “A leitura integral do texto filosófico como método de ensino”, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999 (191-207) p. 196. O texto foi anteriormente publicado na *Revista Filosófica de Coimbra*, 4 (7) 1995, pp. 165-183, com o título “Leitura integral: porquê? Como?”.

dimentos interpretativos e analíticos do texto, idóneos para a indução da aprendizagem do aluno.»² Ora, o ensino da filosofia mediante a leitura da obra filosófica já fora teorizado por Hugo de S. Vítor (1096-1141) no seu *Didascalion*, donde José Enes extrai a sùmula seguinte: «Tríplice é o género da leitura: de quem ensina, de quem aprende, ou de quem por si mesmo examina. Pois dizemos: leio o livro a ele, leio o livro a partir dele (aprendendo dele), e leio o livro.»³ Por esta via, o ensino deve suscitar no estudante uma atenção fecunda, uma apreensão do sentido e interpretação, que é a aprendizagem, em suma, a compreensão mediante a qual se aprende e aprende.

Como frequentemente faz quando se trata de explicar um conceito, José Enes mostra como o seu étimo está na origem de uma pluralidade de sentidos: é o que se passa aqui com «*docere*, verbo causativo que significa o processo accional de *fazer alguém saber algo*. Este é o mesmo sentido do grego *didásko*, do alemão *lehren*, do inglês *teach* e do nosso *ensinar*. Todos os procedimentos lectivos, que constituem aquele processo accional, devem ser ordenados para a produção do saber do aluno. Por seu lado, o verbo *disco* significa o processo, ao mesmo tempo passivo e activo, de recepção e assimilação do saber enquanto resultado da acção docente do professor, ou seja, do tornar-se *douto, ciente, sabedor*. *Doctus*, por isso mesmo, é participio passado dos dois verbos. Esta relação de verbo causativo e verbo passivo dá-se também entre *lehren* e *lernen*. Nestes dois casos, a própria relação de génese linguística expressa a unidade processual da reciprocidade dinâmica existente entre o ensinar e o aprender. É esta relação que vigora entre a *lectio docentis* e a *lectio discentis*.»⁴ Esta indagação filológica — que os seus conhecimentos filológicos e linguísticos lhe facultam — mostra-se essencial como estádio prévio da actividade hermenêutica.

Segundo o autor de *Noeticidade e Ontologia*, a própria etimologia mostra que, ao ensinarmos o que foi lido e está escrito, o processo da *lectio* é fulcral, pois a aprendizagem supõe uma “reciprocidade interactiva” entre a leitura do docente para ensinar a ler — *lectio docentis* — e a leitura autónoma do discente — *lectio discentis*. E amplia a análise:

2 *Ib.*, p. 199.

3 Cf. *ib.*, p. 200.

4 *Ib.*, p. 200.

«Com efeito, a obra situa-se na plúrima contextualidade do conjunto das obras do seu autor e das obras tanto da sua como de outras épocas, que nela se reflectem ou dela apresentam reflexos, mediante múltiplas formas de transmissão discursiva.»⁵ Já para Hugo de S. Vítor, «a *lectio* como processo *didascálico* tem a estrutura da *expositio*. Ler é pôr, diante do olhar do outro leitor e a partir do texto lido, o que nele está escrito, é *ex-pôr*. Mas esta configuração operacional explicitamente exprime a prolação expositiva ao olhar e o ouvido inquiridores do leitor-aprendiz. O tratamento lectivo do próprio texto, o qual tira de dentro dele o que nele está escrito, possui outra estrutura: é a *interpretatio*.»⁶ A interpretação vai além da compreensão literal das palavras em jogo, ela propicia o debate de conceitos e argumentos, crucial no avanço do conhecimento.

B/ “A *cientificação do próprio processo de cientificação*”

a) *A universidade prolífica “com a luz matutina da civilização ocidental”*

O primeiro Reitor da Universidade dos Açores remonta às origens: «A instituição universitária nasceu na Grécia como parte integrante do nascimento da cultura europeia e com a luz matutina da civilização ocidental. Nasceu no preciso momento em que o desenvolvimento científico e tecnológico surgiu como capacidade, adquirida pela cidade helénica, de aperfeiçoar o seu sistema societal, a sua cultura e a sua economia através da descoberta e da sistematização dos conhecimentos e a formação metódica dos quadros profissionais.» E clarifica: «A Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles — sobretudo este, com a sua surpreendente maturidade escolar —, a longa e agitada experiência das comunidades escolares e dos mestres itinerantes, inauguraram, a meados do século IV a.C., o modelo de universidade europeia.» E exemplifica: «Este modelo estruturou as escolas das cidades gregas, das suas colónias, do Império Macedoniano e de todo o helenismo. Menos vincada será a sua influência nas Escolas do Império Romano. Assumido pelas escolas conventuais, foi novamente o modelo peripatético que moldou a universidade medieval.»⁷

5 *Ib.*, p. 202.

6 *Ib.*

7 José Enes, “Fundação e perspectiva histórica: Universidade dos Açores”, *Universidade dos Açores: ideia fundadora e implementação* (1986), Edição Universidade dos Açores, Novembro

E salienta: «Sofrendo da acção das academias científicas e literárias e do movimento da laicização dos séculos XVII e XVIII, o modelo aristotélico surge, por fim, na universidade moderna e na contemporânea, restituído à pureza da sua estrutura originária. E este consiste na *cientificação do próprio processo de cientificação*, ou seja, na *organização científica do progresso das ciências e das tecnologias*.»⁸ Assim, José Enes realça uma das dimensões essenciais da universidade.

Como sabemos, na modernidade, um pouco antes de o cardeal Newman proferir a sua célebre conferência *The Idea of a University*, em 1852, defendendo «o conhecimento como fim em si mesmo»⁹, pugnando por uma ideia de universidade que capacite para um «alargamento intelectual» e uma «expansão da mente»¹⁰, enfim, uma universidade que se ocupe de todo o saber, «ensinando todos os ramos do conhecimento»¹¹ com vista à «formação do carácter»¹², já a correlação entre *investigação* e *ensino* começara a frutificar no seio das universidades alemãs — uma das características mais incisivas da Universidade inaugurada por Humboldt, em Berlim: «É uma particularidade dos estabelecimentos científicos superiores, tratar sempre a ciência como um problema que nunca pode ser totalmente resolvido; em consequência, nunca se pode abandonar a investigação, enquanto o liceu apenas se ocupa e ensina conhecimentos previamente estabelecidos. O relacionamento entre o professor e os estudantes torna-se completamente diferente do que era. Aquele não está para estes, mas ambos estão aí pela ciência.»¹³ O ensino do professor deve ser fruto da sua investigação, para que também o estudante aprenda a investigar como parte decisiva da sua formação: o ensino na universidade não é transmissão de conhecimentos já elaborados, mas uma incessante descoberta da ciência, segundo o

2016 (235-248) p. 236.

8 *Ib.*, p. 237.

9 John Henry Newman, *The Idea of a University* (1852), Oxford University Press, 1973, p. 103.

10 *Ib.*, p. 118.

11 *Ib.*, p. 145.

12 *Ib.*, p. 105.

13 Wilhelm von Humboldt, «Sur l'organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieures à Berlin» (1809), in *Philosophies de l'Université: l'idéalisme allemand et la question de l'Université* (textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel), Paris: Payot, 1979, pp. 321-322.

lema *Bildung durch Wissenschaft* (“a formação através da ciência”)¹⁴. A Universidade do Ocidente foi profundamente marcada pela universidade humboldtiana, que, pelo relevo dado à investigação, tornou-se um modelo imitado por outras cidades alemãs e outros países.

É curioso que José Enes conclua a sua alocução na “Abertura das aulas” (18/10/1976) com um incisivo que converge com Humboldt: «Esta Universidade não é um liceu aperfeiçoado. Aqui não se recebem sistemas de conhecimento já elaborados. Aqui se adquire o hábito científico que faz progredir as ciências e inovar as tecnologias. Na Universidade se formam homens de ciência e os inventores das técnicas que aperfeiçoam os processos de produção e consumo dos bens da civilização.»¹⁵ Um outro modo de vivificação do lema humboldtiano.

b) “Comunidades de mestres e de alunos”

O autor do longo “Estudo de ordenação estatutária para a Universidade dos Açores” (1989), afirma a dado passo: «As universidades de hoje, as europeias e as de outros continentes que delas nasceram ou nelas se inspiraram, continuam a ter os mesmos objectivos da sua *matriz medieval* do século XII: são *comunidades de mestres e de alunos, universitas magistrorum et scholarium*. A universidade foi e continua a ser, na sua essencialidade, uma *escola*.» E infere: «Os mais altos produtos da ciência foram, desde a origem das universidades, também produtos do ensino: os *comentaria*, as *questiones* e as *sumae*, e, mais tarde, os *cursos* e os *tractatus*.»¹⁶

Na explicação dessa caracterização, a metáfora é densa, pois, como comunidade, «a nossa Universidade deverá reproduzir em si mesma as estruturas e o funcionamento de um organismo vivo. Ela não poderá ser um órgão vital da nossa comunidade, se ela própria não for comunitária.»¹⁷ Aquando do 3º aniversário, clarifica a metáfora: «E, assim, o IUA vai crescendo, trabalhando silenciosa e permanentemente como órgão vital

14 Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “A Universidade, aquém e além das crises”, in Marcelino Agís Villaverde et al. (coord.), *A Universidade: raízes históricas e desafios de futuro*, s.l.: Xunta de Galicia, 2012 (211-222) p. 214.

15 José Enes, “Abertura das aulas” (19/10/1976), *Universidade dos Açores, o. c.*, p. 46.

16 José Enes, “Estudo de ordenação estatutária para a Universidade dos Açores”, *Universidade dos Açores, o. c.* (253-282) p. 276.

17 “Abertura das aulas”, *Universidade dos Açores, o. c.* (37-46) p. 41.

de um organismo vivo. Procurando cientificamente soluções para os problemas inerentes nos processos da inovação e de progresso; procurando induzir na sociedade os hábitos da cientificação e da racionalização; contribuindo para a formação científica e profissional de gerações [...].»¹⁸ Pela sua importância e novidade, retomaremos mais adiante a última asserção proposicional.

C/ Autonomia como arquitema

a) *“O fascínio da surpreendente realização de um ideal com tamanha plenitude”*

O conceito de autonomia é um tema-chave no pensamento de José Enes, seja a nível da Região Autónoma seja da Universidade. Ele confidencia em “Açores: que autonomia para o século XXI?” (1984): «Hoje continuo a pensar que os termos constitucionais e estatutários do sistema político-administrativo da autonomia regional dos Açores assumiram “o fascínio da surpreendente realização de um ideal com tamanha plenitude que ultrapassou todas as expectativas de gerações que ardentemente o sonharam”. Continua a ser facto, incontestável e grandioso, que a construção de infra-estruturas físicas — escolas, hospitais, polivalentes, fornecimentos domésticos de água e electricidade, aeroportos e portos, rodovias — ultrapassou e redimiou séculos de atraso e de abandono.»¹⁹

Como então disse, «*uma região autónoma é uma comunidade política situada entre a cidade e o estado*»²⁰. Ora, na Região, «*a autonomia como princípio estrutural do Estado, radica-se, em última instância, no princípio da racionalização da estrutura orgânica do Estado*, para a funcionalidade e para a eficácia governativa de orgânica autonómica do Estado», que pode «enunciar-se com a seguinte fórmula: o número dos poderes de um órgão de governo deverá ser tanto menor quanto maior é a amplitude territorial e material das suas competências»; ora, «da aplicação deste princípio resultará um processo de maximização da economia estrutural

18 José Enes, “3º aniversário do IUA” (09/01/1979), *Universidade dos Açores*, o. c. (65-67) p. 66.

19 José Enes, “Açores: que autonomia para o século XXI?”, *Portugal Atlântico: estudos de fenomenologia política*, (1984), Lajes do Pico: Companhia das Ilhas, Outubro 2015 (265-271) p. 265.

20 José Enes, “Açores: que autonomia para o século XXI?” (1984), *Portugal Atlântico*, o. c. (265-271) p. 269.

e de especialização funcional da orgânica do Estado»²¹. Sem o respeito por estes dois princípios, a Região «ficará sujeita ao risco de degenerar numa *regionalização de centralismos*»²² e «acabará por morrer do vício cuja censura e emenda está na origem do seu nascimento»²³.

Discordando da posição de Julien Freund em favor dum centralismo do Estado²⁴, que decorre do contexto francês, Enes enfatiza que «a Inglaterra, a Alemanha, a Suíça e os Estados Unidos da América apresentam uma unidade de Estado de outro tipo, não obtida através da centralização, mas nem por isso menos firme, senão que se tem mostrado mais funcional e produtiva enquanto respeita ao progresso da colectividade e ao bem-estar dos cidadãos. O princípio gerador de tal unidade foi e continua a ser a autonomia das comunidades de cujo pacto federativo resultou a constituição do Estado soberano.»²⁵

A visão de Enes era fina e prospectiva: «Ao falar de Estado, refiro-me ao seu inteiro aparelho, incluindo os governos regionais insulares. A dialéctica estatal, que se trava o governo da República e os das Regiões Autónomas, tende pelo seu próprio discurso para a *diluição atlântica* e não para *potenciação atlântica*. Da territorialidade do Estado português. A razão deste facto é que aquele discurso não é animado nem dirigido por um *projecto atlântico do Estado Português*.»²⁶ Note-se a sagaz distinção, que não é inocente.

Obviamente, o Filósofo açoriano distingue: «Este paralelismo, porém, não deve induzir confusão entre a instituição universitária e as instituições políticas. Entre ambas existem diferenças quanto aos objectivos essenciais e, por consequência, quanto à natureza quer na orgânica quer no seu funcionamento.»²⁷ Sobre ambas, Enes dissertou amplamente, tratamos aqui da primeira.

21 José Enes, “A autonomia regional dos Açores e a teoria do Estado”, *Portugal Atlântico*, o. c. (235-255) pp. 252-253.

22 *Ib.*, p. 253.

23 *Ib.*, p. 255.

24 Alusão ao livro de Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris: Sirey, 1965.

25 José Enes, “Açores: que autonomia para o século XXI?” (1984), *Portugal Atlântico*, o. c. (265-271) pp. 267-268.

26 José Enes, “Prospecção histórica de Portugal: Estado Atlântico?”, *Portugal Atlântico*, o. c. (111-119) p. 114.

27 José Enes, “Estudo de ordenação estatutária para a Universidade dos Açores”, *Universidade dos Açores*, o. c. (253-282) p. 257.

b) “A *cientificação é a origem e o termo da autonomia universitária*”

Na universidade, a autonomia, não sendo o «*principio da organização universitária*», pode tornar-se «mais uma imposição legal e fazer dela um princípio de revigoração da ritualização burocrática através da regulamentação administrativa e académica».²⁸ Enes é peremptório: «A autonomia deverá ser exigida e assumida pela universidade como condição da criatividade geradora da *cientificação*. A *cientificação é a origem e o termo da autonomia universitária*». E esclarece. «Este é o *padrão fundamental* que há-de inspirar, iluminar e orientar toda a ordenação estatutária. O *processo de autonomização da universidade identifica-se com o processo da sua própria cientificação*.» Este princípio basilar, nunca suficientemente versado, está no nosso tempo obducto por excessiva carga regulamentar e burocrática.

Na minha vida académica, tenho a percepção de que, quanto mais os dias e os anos se sucediam, quanto mais se escrevia “autonomia” nos textos legais, menos autonomia surgia, desde a Lei nº 108/88, precisamente intitulada “Lei da autonomia das universidades”, até ao RJIES (Lei nº 62/2007), aquela onde mais abunda o termo “autonomia”, a que mais cerceou esse desígnio universitário.

Foi Immanuel Kant (em 22 de Abril celebrámos o tricentésimo aniversário do seu nascimento) que nos legou, em *O Conflito das Faculdades* (1798) um texto vibrante que pugna pela autonomia universitária²⁹. O ensaio é antecedido de uma carta aberta ao Rei Frederico Guilherme da Prússia, na sequência de uma ordem de retractação emanada do soberano, por este ter constatado, «já há longo tempo, com grande desgosto, que fazeis (Kant) um mau uso da vossa filosofia para deformar e profanar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo», referindo-se ao livro *A Religião nos limites da simples Razão* (1793), em que Kant enfatiza que «as próprias Faculdades permanecem livres para publicamente julgarem, segundo o seu melhor saber e consciência»³⁰. Afinal, a questão da autonomia coexiste com o próprio

28 José Enes, “Estudo de ordenação estatutária para a Universidade dos Açores”, *Universidade dos Açores*, o. c. (253-282) pp. 259-260.

29 Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “A Universidade, entre autonomia e heteronomia”, *Scientia Juridica*, t. LXI, nº 328, 2012 (7-37) pp. 9-10.

30 Immanuel Kant, *O Conflito das Faculdades* (1798), trad. A. Morão, Lisboa: Edições 70, 1993,

dever da universidade, não somente nos primórdios mas no transcurso da modernidade europeia.

O autor do “Estudo de ordenação estatutária para a Universidade dos Açores” explicitou conceptualmente que «*cientificar é fazer ciente; ciente é o possuidor e fazedor da ciência. Cientificar é o sistema operacional constitutivo da essência da instituição universitária. A Universidade produz ciência e forma o ciente. A idoneidade operacional, exigida para esta dupla finalidade, é constituída por um sistema de competências ordenadas para a cientificação. Todas as estruturas universitárias devem ser integradas neste sistema, ou como partes constituintes, produtoras da ciência, ou como partes subsidiárias, fornecedoras de meios para aquela produção. Na sua globalidade como nos seus elementos, o sistema universitário é, por essência, científico*». E remata: «À ordenação estatutária da Universidade deve presidir esta evidência: *o processo de cientificação não pode deixar de ser científico.*»³¹

Explicando melhor: «As normas fundamentais da organização dos planos científico e pedagógico, sistematicamente integrados, constituem o projecto universitário que define e caracteriza a universidade como órgão de cientificação da sociedade a que pertence. É a partir do planeamento e da execução de tal projecto que a universidade traça o seu próprio perfil e padroniza os papéis que a distinguem e a integram nos contextos nacionais e internacionais dos sistemas universitários». E clarifica: «Deste pressuposto resulta que a dedução daquelas normas outra coisa não é, para cada universidade, senão o delineamento das estratégias de investigação e do ensino no sentido mais amplo, que abrange todas as formas de actuação universitária para a cientificação do processo enculturador das sociedades.»³² Como a minha concordância é total com a reflexão enesiana, é de temer que outras instâncias sociais, como a empresarial, ao invés de influxo informativo, possam sobredeterminar os destinos da Universidade.

D/ “Universidade e desenvolvimento regional”

Na Abertura das aulas do Instituto Universitário dos Açores (18 Outubro 1976), o seu primeiro Reitor apresentou a criação da Insti-

p. 12.

31 José Enes, “Estudo de ordenação estatutária para a Universidade dos Açores”, *Universidade dos Açores, o. c.* (253-282) p. 260.

32 *Ib.*, p. 262.

tuição como um começo histórico, definindo-a de modo original: «É um acontecimento único na nossa história e decisivo para o nosso futuro. Desde que tal aconteceu os Açores já não são os mesmos. [...] O órgão de evolução culturalizante e do pensamento historicizante para o crescimento, correcção, desenvolvimento e inovação do nosso sistema de coabitação no espaço e para a salvaguarda do homem e dos seus valores está criado. Desde agora os Açores têm a capacidade institucional de se pensarem com o cuidado de se cuidarem a si mesmos para o crescimento e identificação da sua personalidade social.»³³ Em suma, um recomeço ou, melhor, um começo dum começo.

Deste modo, a relação da Universidade com a Região não poderia deixar de ser conceptualizada, e Enes não enxerga nisso conflito algum com a sua natureza universalista: «A relação desta instituição com a região em que está enquadrada é fundamental, pese embora a sua natureza de universalidade e a sua inserção no contexto europeu e global, essa mesma universalidade tende a realizar-se até ao ínfimo. De alguma forma na Universidade realiza-se o princípio de Nicolau de Cusa em que o infinitamente pequeno é co-extensível com o infinitamente grande»³⁴, assim se inspirando no filósofo renascentino.

Para o autor de “Universidade e desenvolvimento regional” (1994), a criação do ensino superior e de investigação nos Açores justificava-se por razões de natureza histórica, geo-económica e de promoção cultural. De facto, o atraso era excessivo. Na celebração dos vinte anos da Universidade dos Açores, o seu primeiro Reitor, convidado nessa sessão, ressaltou: «Em 1973 a taxa de escolaridade universitária ainda não alcançara os 9% mas era tida como satisfatória para garantir o desenvolvimento. A averiguação que fizemos na fase de planeamento para a Universidade dos Açores deu-nos 6% no Arquipélago. Era um nível muito baixo, em confronto com o dos EUA que já se abeirava dos 50%»³⁵. É mister evocar ainda as “Semanas de estudo dos Açores”³⁶,

33 José Enes, “Abertura das Aulas” (18/10/1976), *Universidade dos Açores*, o. c. (37-46) p. 40.

34 José Enes, “Função e natureza institucional da Universidade: desafios contemporâneos”, *Universidade dos Açores*, o. c. (299-310) p. 304.

35 José Enes, “Universidade e desenvolvimento regional”, *Portugal Atlântico*, o. c., (281-286) p. 284.

36 Eis os temas: “Diálogo entre Intelectuais Açorianos” (I Semana de Estudo dos Açores, Ponta

da década de sessenta, promovidas por José Enes e Artur da Cunha Oliveira, manifestamente avançadas para a época.

O autor de *Portugal Atlântico* recorda mais tarde: «procurámos com a investigação e os cursos dar resposta aos problemas específicos dos Açores — a formação dos quadros do ensino, a gestão e administração — e promover aquelas áreas para as quais os Açores têm condições privilegiadas: a Oceanografia e Pescas, a Geologia e Vulcanologia, a Biologia Aplicada, as Ciências Agrárias e a História do Atlântico e a Estratégia.»³⁷ No 1º aniversário da Instituição (1977), após mencionar os vários antecedentes históricos, sociais e políticos que justificavam uma Universidade *aqui*, salientou que «havia que promover a qualidade, a expansão e a regionalização do ensino básico e secundário através da formação de professores e da investigação pedagógica; havia que promover a formação de quadros superiores da administração pública e privada e que cooperar cientificamente na solução dos problemas de gestão, de produtividade e de comercialização; havia que fomentar a produção de leite, de carne e de peixe e a sua transformação industrial, e aproveitamento integral destas matérias-primas, através da investigação científica aplicada e de desenvolvimento [...]; havia que salvaguardar o equilíbrio ecológico e social do desenvolvimento pelo recurso à investigação específica das ciências do ambiente e das ciências sociais.»³⁸ De facto, todos móbeis vectoriais do progresso e estabilidade de uma comunidade.

Num texto de 2004, “Função e natureza institucional da Universidade”, proferido em Coimbra, é mais explícito: «os Departamentos de Ciências Agrárias e de Economia e Gestão com os objectivos de auxiliar a racionalização de sectores em que a economia regional mais investia, a fim de criar competências que pudessem obviar aos constrangimentos existentes à sua evolução; o Departamento de Oceanografia e Pescas, destinado apenas à investigação científica, indispensável numa região

Delgada, de 3 a 8 de Abril de 1961); “Sob o signo da Unidade” (II Semana de Estudo, Angra do Heroísmo, de 3 a 10 de Abril de 1963); “Sob o signo da Responsabilidade” (III Semana de Estudo, Horta, de 19 a 25 de Março de 1964); “Conhecer para Agir” (IV Semana de Estudo, Ponta Delgada, de 6 a 16 de Setembro de 1965); “Conhecer para Agir” (V Semana de Estudo, Angra do Heroísmo, de 24 a 30 de Setembro de 1966).

37 José Enes, “Universidade dos Açores: obra dos Açorianos em autonomia”, *Portugal Atlântico*, o. c. (287-290) pp. 288-289.

38 José Enes, “1º aniversário do IUA” (09/01/1977), *Universidade dos Açores*, o. c. (47-59) p. 55.

insular arquipelágica com responsabilidades no conhecimento científico do Atlântico; o Departamento de Geociências para a busca de soluções do complexo problema da energia e a vigilância sísmológica; o Departamento de História, com incidência na História do Atlântico, para a compreensão do papel que os Açores desempenharam na Expansão Europeia e nas rotas intercontinentais; mais tarde, o Centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia com o objectivo de descortinar as saídas possíveis a nível da função geoestratégica e do relacionamento com a “comunidade atlântica.”³⁹ Uma visão perscrutante da realidade arquipelágica, com ênfase nos sectores nevrálgicos que uma Universidade deve estudar e dilucidar.

Segundo o autor de “Prospecção histórica de Portugal: Estado Atlântico?”, «a essência da atlanticidade portuguesa reside na sua territorialidade atlântica. O território do Estado português é composto pelo Continente e pelos dois arquipélagos, Açores e Madeira. Este triângulo forma a singularidade mais vincadamente marcante e original da atlanticidade portuguesa.» E adverte: «A situação e a configuração dessa territorialidade atlântica possuem duas dimensões que a conjuntura histórica mundial valoriza com potencialidades novas, para cuja compreensão o Estado português não esteve e ainda não está preparado. Essas duas dimensões são: a *Zona Económica Exclusiva* (ZEE) e a *geoestratégia* (GE).»⁴⁰ Esse, de facto, o triângulo estratégico da atlanticidade, cujas novas dimensões tornam o tema da atlanticidade um imperativo do século XXI e um desígnio primordial inesgotável.

E/ “A Universidade dos Açores e o diálogo transatlântico”

Elucidando, o autor de “Universidade Insular” sustém, «em relação ao mar, em toda a dimensão da Zona Económica Exclusiva, [que] incumbe à Universidade [...] realizar o plano, paralelo e complementar, sobre os recursos marinhos, e a sanidade química das águas, as correntes e as temperaturas, a constituição geológica dos fundos e tudo o que neles a

39 José Enes, “Função e natureza institucional da Universidade: desafios contemporâneos” (Coimbra, 2004), *Universidade dos Açores o. c.* (299-310) p. 305.

40 José Enes, “Prospecção histórica de Portugal: Estado Atlântico?”, *Portugal Atlântico, o. c.*, (111-119) p. 113.

navegação ao longo da história tem vindo a depositar»⁴¹. Aí recorda que «a ênfase posta na sismologia e na geotermia deu realidade ao sistema de vigilância sismo-vulcânica e à primeira central geotérmica, contributos valiosos para a segurança, para a energia e, conseqüentemente, para o desenvolvimento económico da Região»⁴². Destaca ainda os contributos das Ciências Sociais (componentes da sociologia do desenvolvimento e da sociologia religiosa), da etnologia (labor de identificação e museologia etnográfica), as Línguas e Literaturas Modernas (potencializam a identificação e profundidade existencial, tal como a obra de Vitorino Nemésio). Reitera que incumbe ao CERIE o estudo das «potencialidades geopolíticas dos Açores, os papéis que lhe cabem na política externa portuguesa, na construção da comunidade atlântica e dos serviços com que pode alcançar recursos decisivos para o desenvolvimento regional»⁴³. Realça ainda a área da filosofia, «unidade e fundamentação dos saberes, [...] dando-lhe a dimensão da universalidade» e facultando «a compreensão mais profunda e abrangente, permitindo a integração dos saberes»⁴⁴. E, chegados aqui, a constatação: o CERIE encerrou, uma brecha difícil de colmatar na adequação regional da Universidade no que às Relações Internacionais e à Estratégia concerne; outrossim, o término da licenciatura de Filosofia frustra o intuito próprio da área propícia a pensar a Região e a Atlânticidade na sua singularidades e relação ao universal.

Nesta sequência, o autor de *Portugal Atlântico* pôde escrever com propriedade e assomo de originalidade: «[...] a nossa pequena Universidade dos Açores tem uma importância singular, paralela à que os Açores possuem em relação à modernização e integração de Portugal no mundo de hoje, essencial para que a Região Autónoma dos Açores cumpra esse seu destino histórico», que prossegue neste trecho em que define a singularidade da sua *alma mater*: «A Universidade dos Açores é uma universidade de fronteira entre a Europa e os EUA. Ela é a universidade vocacionada para o diálogo transatlântico. Sem assumir e realizar em pleno a sua autonomia, a Universidade dos Açores não poderá ser o *fórum* geoestratégico para este diálogo. E, sem ele, os Açores não se modernizarão e, sem

41 José Enes, “Universidade Insular”, *Portugal Atlântico*, o. c. (275-279) p. 275.

42 *Ib.*, p. 277.

43 *Ib.*, pp. 278-279.

44 *Ib.*, p. 279.

esta modernização, Portugal não será um país progressivo.» E conclui: «Este é o nosso primeiro e mais essencial desafio neste fim de século e no dealbar do século XXI.»⁴⁵ Metas traçadas por quem conhece a Região e o País, elucubrações próprias de um sábio.

O filósofo açoriano que homenageamos, aparentemente franzino mas de grande coragem moral, amante duma boa conversação, aliás estimulada por seu largo sorriso e olhar penetrante, escrevia em 1986, apelando a algo profundo que é prévio e condiciona tudo o que dissemos: «Não há ciência sem sabedoria, nem sabedoria sem boa consciência, nem boa consciência sem bondade de costumes. É a esta luz firme da verdade e do bem que ilumina a serena intimidade daqueles que em comunidade cultivam a ciência para a darem como alimento da cultura às sociedades. Só assim as universidades cumprem a sua formação de instituições indutoras de hábitos científicos e elaboradoras dos processos de cientificação das culturas e da evolução histórica.»⁴⁶

O excerto modelar, acabado de citar, condensa os esteios que respaldam a sua concepção de universidade. E a reflexão a que me propus compendia quer a copiosa análise teórica quer a multifacetada laboração prática de José Enes, pelo que, julgo, esta sinopse patenteia, por entre as grandes teorias, a incontornável e original concepção enesiana de Universidade.

Especulação e acção eram os veios do labor académico de José Enes – as duas faces da mesma actividade. Outrossim, era incansável e inabalável na promoção de pesquisas e reflexão sobre o arquipélago, nas suas várias vertentes – como acima explanámos; e, sobre os Açores, e a sua história, encomiou os «exímios académicos da Universidade», pois, «com a vossa obra, viria à luz da ciência e da cultura o primeiro volume da História dos Açores, tão sonhada e tão desejada pela Universidade. Com este volume primeiro mais uma vez cresceria a esperança que o lema da Universidade dos Açores fala: *sicut aurora scientia lucet* – “a ciência brilha como a aurora”, quer dizer: *o dia esperado vai nascendo com a ciência*»⁴⁷. Ora,

45 José Enes, “A autonomia universitária e os desafios nos anos 90 para os Açores”, *Portugal Atlântico*, o. c. (273-274) p. 274.

46 José Enes, “Fundação e perspectiva histórica: Universidade dos Açores”, *Universidade dos Açores*, o. c. (235-248) p. 248.

47 José Enes, *Açores no Coração: textos de crítica literária e cultural*, Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2024, pp. 323-324.

deve-se precisamente a José Enes a escolha de tão expressiva e densa divisa emblemática como «símbolos da novel instituição»⁴⁸, que se inspirou nos livros sapienciais veterotestamentários, «cuja tradição a cultura ocidental, ao longo da sua historicidade, foi integrando, subsumindo-a e dando-lhe sentido próprio».

48 Maria Fernanda Enes, “Nota Introdutória”, in José Enes, *Universidade dos Açores: ideia fundadora e implementação*, o. c., p. 17.

REPENSAR A UNIVERSIDADE COMO PROJETO DE HUMANIDADE: EM TORNO DO LEGADO FILOSÓFICO E EDUCACIONAL DE JOSÉ ENES

ANTÓNIO MOREIRA TEIXEIRA

Laboratório de Educação a Distância e eLearning (LE@D)

Universidade Aberta

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

1. Sentido de uma celebração

Celebra-se no ano de 2024 o centenário do nascimento de José Enes (1924-2013). Certamente que a melhor forma de o celebrar será dedicar carinhosa e cuidadosamente a nossa atenção à reconstrução arqueológica do seu pensamento, trazendo à luz os caminhos filosóficos que percorreu, explicando as suas fontes e inspirações, analisando ligações e interpretando os sentidos da sua obra filosófica. O próprio José Enes é exemplo dessa atitude de busca vigilante e escuta ativa, nos seus estudos de Aristóteles e São Tomás, de Pedro da Fonseca e tantos outros.

Todavia, a invulgar dimensão e alcance da obra de José Enes permite também e, quiçá, até convida a um outro tipo de revisitação e interpretação do seu pensamento. Ao reler os seus textos, as linhas fundamentais do seu pensamento interpelam-nos no nosso próprio contexto e projetam-se no tempo presente e futuro. Mais do que uma memória saudosa, que não deixa de o ser, trata-se de uma projeção cuidadosa que desdobra possibilidades de pensamento e de ação.

Com efeito, as palavras do filósofo açoriano citam-nos e compelem-nos a repensar os seus temas e recolocar as suas questões à luz do nosso conhecimento e experiência atuais. Acreditamos que essa é afinal a marca

da genialidade e a prova da imortalidade da obra de José Enes. Será, porventura, essa a melhor e mais justa forma de homenagear o filósofo e o mestre no seu centenário, respeitando a integridade e potencialidade da sua obra e reconhecendo na personalidade do autor a sua inesgotável capacidade de nos surpreender.

Como é sabido, na obra de José Enes, particularmente a partir dos anos 80, o tema dominante é a educação. O filósofo aborda-o em várias instâncias e de um modo exaustivo. Encontramos vestígios ilustrativos dessa centralidade nos textos sobre a natureza dos processos de ensino e de aprendizagem da filosofia, na proposta programática para o ensino-aprendizagem da filosofia no ensino secundário, nos relatórios produzidos no âmbito dos dois primeiros ciclos de avaliação das universidades, mas também nas muitas e valiosas reflexões sobre a organização universitária e o papel desta instituição no desenvolvimento das comunidades humanas.

Entende-se-perfeitamente este foco no âmbito da coerência orgânica que caracteriza a relação entre o pensamento e a ação de José Enes. Afinal, entre as suas múltiplas facetas do nosso pensador, talvez a mais marcante tenha sido a do professor emérito e também a do dirigente universitário, dos mais experientes e destacados da sua geração. Relembremos que José Enes foi Vice-reitor fundador da Universidade Católica Portuguesa, Reitor fundador da Universidade dos Açores e um dos primeiros Vice-reitores da Universidade Aberta, função, aliás, que desempenhava à data da sua jubilação.

Neste sentido, escolhemos como meta desta reflexão em torno de José Enes re-projetar o seu pensamento sobre a Universidade. Como nota Berta Pimentel, aproximando-o de Ortega y Gasset, filosofia e universidade “entrecruzam-se, de forma extraordinária e fecunda, na sua vida, no seu pensamento e na sua obra” (Miúdo, 2016, 51). A universidade é não só o lugar, como o objeto da problematização. Na verdade, Enes, entendia a instituição universitária como instância de validação científica da sociedade e projeto de desenvolvimento humano. Por isso, ela ocupa um lugar tão central no seu programa filosófico. Neste itinerário reflexivo, interessa-nos especificamente responder a uma questão central: de que modo o riquíssimo e profundo pensamento de José Enes sobre a instituição universitária é relevante para melhor compreender os desafios que se colocam à Universidade hoje?

2. A centralidade da instituição universitária

Reconhecida durante séculos como uma das mais perenes e imutáveis instituições nas sociedades ocidentais, a Universidade tem conhecido uma evolução rápida e importante nas últimas décadas. A diminuição progressiva dos financiamentos públicos, a tendência geral para a identificação da educação como uma 'commodity', a globalização e a crescente competição internacional, com a conseqüente necessidade de padronização e comparabilidade entre instituições, tiveram um impacto significativo na alteração do foco estratégico e na própria cultura acadêmica.

Por sua vez, a alteração da estrutura econômica e social, com a precarização do trabalho e inconstância das profissões, conduziu também a uma mutação do perfil dos estudantes universitários, privilegiando a sua diversificação e uma crescente complexificação e desregulação dos percursos académicos individuais. Os estudantes passaram a ingressar nas instituições em fases diferentes da sua vida, entrando e logo saindo para rapidamente voltar a entrar nos seus ciclos de estudos, para além de desenvolverem trajetórias académicas crescentemente complexas e não convencionais, transitando entre cursos e áreas científicas muito diversificadas com vista a construir currículos académicos mais originais, diferenciados e melhor adaptados às oportunidades sociais existentes.

Em resultado desta transformação e apoiada nas potencialidades das novas tecnologias digitais, a Universidade fez evoluir o próprio processo de aprendizagem, tornando-o cada vez mais flexível e personalizado, adaptando-se automaticamente às condições e interesses de cada estudante, a cada momento do seu percurso existencial. Na verdade, a acelerada emergência da inteligência artificial generativa (IA Gen) apoiada na enorme capacidade de computação de que hoje dispomos tornou imparável o movimento de dataficação dos processos educativos, como começámos a testemunhar há não muito tempo no quadro da resposta à pandemia SARS-CoV-2.

A conjugação destes fatores levou, pois, as universidades a reequacionarem a sua missão, transformando as respetivas orgânicas, alterando processos e racionalizando recursos. Os novos desafios que se colocam às universidades e comunidades educativas hoje, tanto como às sociedades contemporâneas, são por consequência de grande complexidade e exigência. Neste novo contexto, em que medida continua o pensamento

de José Enes a responder às questões da Universidade contemporânea, dominada pela complexidade e pelo papel das tecnologias inteligentes?

Na verdade, repensar a Universidade a partir da obra do filósofo açoriano afasta-nos de uma leitura ‘nostálgica’ da instituição, visto que a sua reflexão não é um elogio da forma universitária tal como foi, mas uma exigência sobre o que a Universidade deve ser quando pretende cumprir a sua vocação própria. No contexto atual das instituições de ensino superior dominado pela disseminação da IA Gen, em que assistimos à utilização generalizada de sistemas de linguagem capazes de escrever, resumir, programar e até explicar, a atualidade do pensamento de Enes prende-se não tanto pelas respostas prontas aos múltiplos desafios didáticos com que os académicos se defrontam e que compreensivelmente não nos pode oferecer, mas pelo critério claro que nos permite enfrentá-los com sucesso. Com efeito, a centralidade da Universidade e o seu valor como instituição social reside, como Enes nos ensina, na sua capacidade de preservar e renovar o seu vínculo à verdade, à formação humana e ao sentido cultural do conhecimento.

Nesta nossa reflexão, defendemos que a perenidade do pensamento enesiano sobre a Universidade se manifesta fundamentalmente em quatro grandes eixos de problematização. O primeiro, é, desde logo, o da natureza, sentido e missão da instituição universitária.

3. A Universidade como órgão de cientificação da sociedade

Para José Enes, é claro que a instituição universitária constitui uma expressão de autonomia de uma comunidade humana, de uma forma específica e distinta de interpretar a realidade. À semelhança da dinâmica estabelecida a propósito da noção de exposição (Teixeira, 2016), é o destinatário, neste caso a comunidade humana de inserção, que pela sua intencionalidade perscrutante de sentido convoca e justifica o discurso académico. Encontramos um perfeito exemplo da aplicação deste princípio no percurso de criação da Universidade dos Açores. No discurso de abertura das aulas do Instituto Universitário dos Açores, em 1976, Enes torna claro que a criação de uma universidade é uma condição fundamental para o progresso de uma determinada comunidade humana. Como define então, a instituição universitária é como um “órgão de evolução culturalizante e do pensamento historicizante para o

crescimento, correção, desenvolvimento e inovação do nosso sistema de coabitação no espaço e para a salvaguarda do homem e dos seus valores.” (Enes, 1976, 4)

Esta formulação permite compreender a importância da instituição universitária, pela sua capacidade de investigação e ensino avançados, para a consolidação teórica de um modo cultural próprio de ocupação de um determinado espaço e tempo por uma comunidade humana. A centralidade antropológica que justifica a instituição universitária é também o que funda a unidade e coerência do seu edifício, segundo o pensador. Daí a necessidade da interdisciplinaridade e do retorno epistemológico à via da *integração* dos saberes.

Como se advinha, o filósofo açoriano manifesta igualmente um fortíssimo interesse pela dimensão sociológica da instituição universitária, em coerência com a sua adesão ao ideário do desenvolvimento regional (Enes, 1977). Com efeito, qual órgão vital de um organismo vivo, a Universidade é entendida como órgão permanente de crescimento cultural da sociedade que serve (Enes, 1977). Um corpo que busca cientificamente soluções para os problemas inerentes nos processos de inovação e de progresso, procurando induzir na sociedade os hábitos da cientificação e da racionalização. (Enes, 1979a)

Não é por acaso, como nota Berta Pimentel, que a reflexão de Enes sobre a Universidade ocorra num contexto social de crise e de oportunidade de mudança para um futuro diferente (Miúdo, 2016). Todavia esta mudança a que se aspira é ela própria necessária e necessário é que ela seja confiável. Daí, o papel nuclear da Universidade, como o filósofo açoriano descreve em “Fundação e Perspectiva Histórica da Universidade dos Açores”, texto comemorativo do décimo aniversário da Universidade dos Açores: “O 25 de Abril de 1974, desmantelando o sistema político português e libertando as energias sociais, deu à sociedade açoriana a ocasião de demonstrar que tinha a consciência da necessidade e da capacidade de ter uma universidade.” (Enes, 1986, 56) Como explica Berta Miúdo, “a ideia de (e a) universidade de José Enes é (...) indissociável do projecto autonómico açoriano, da experiência democrática, e decorre do seu profundo conhecimento da história, da sociedade e da cultura açorianas, bem como do seu compromisso com a história, com a sociedade e com a cultura açorianas.” (Miúdo, 2016, 56-57).

A expressão enesiana, na nossa interpretação, é decisivamente atual. Isto porque desloca o foco da conceção de Universidade de uma racionalidade meramente funcional baseada na geração de diplomados, na credenciação profissional, ou na prestação de serviços, para uma lógica formativa e cultural segundo a qual a instituição universitária tem como missão fundacional a transformação do horizonte de inteligibilidade de uma comunidade. Por outras palavras, a Universidade tem a capacidade de validar o modo como cada sociedade aprende a pensar, argumentar, verificar, interpretar e justificar. À Universidade não cabe produzir respostas, mas conferir razões.

Como referimos atrás, para Enes, a universidade não se limita a contribuir para o progresso científico e tecnológico da sociedade, mas também instala nesse mesmo meio social, no qual se funda, uma determinada maneira de ser e de estar. Na expressão enesiana, cabe à universidade oferecer padrões de comportamento para as suas comunidades, influenciando pela *atitude científica* o modo como se confrontam e resolvem os problemas existenciais e se organizam as relações sociais. Uma *atitude científica* que é caracterizada «pela busca das causas, pela procura das soluções mais eficazes e mais económicas; pela predisposição à inovação e à sistematização; pela humanização do meio ambiente e pela defesa dos valores espirituais da Humanidade», como refere. (Enes, 1979b)

Neste sentido, a consolidação plena de uma universidade é naturalmente atingida quando esta atua como órgão de crescimento cultural e de cientificação da sociedade em que se insere e serve. Assim entende o nosso pensador a verdadeira dimensão política da instituição universitária. Como indica a propósito da antiga Universidade Técnica de Lisboa, no seu discurso nas celebrações do cinquentenário daquela instituição, a universidade “funciona como órgão de crescimento cultural participando, através da inovação e da melhoria das técnicas, no processo de humanização da terra e da sociedade a que pertence.” (Enes, 1980, 2) Encontramos esta mesma definição no *Estudo de Ordenação Estatutária para a Universidade dos Açores*, onde se afirma que a universidade é o *órgão societal* da cientificação da cultura no sentido antropológico. Esta formulação implica necessariamente que a Universidade seja uma instituição aberta a todos, inclusiva e equitativa.

4. Uma ideia e modelo diferentes de Universidade

A atualidade do pensamento de José Enes manifesta-se também num segundo eixo de problematização que é o do modelo de organização das universidades. Na perspectiva do filósofo açoriano, a metáfora orgânica, referida anteriormente, deve impor às instituições universitárias uma inovadora organização em rede colaborativa, no âmbito da qual cada centro constituía um polo diferenciado dos demais, especializado nos domínios do conhecimento que mais se identificavam com o território e o espaço cultural da comunidade de onde emergiam. Os diferentes projetos cooperariam segundo os princípios da colaboração e da subsidiariedade, submetidos a um compromisso comum determinado pela universalidade do saber.

Como sugerimos já em trabalhos anteriores (Teixeira, 2016), esta visão avançada do filósofo açoriano aproxima-se das estratégias de especialização dinâmica que caracterizam os modelos abertos desagregados de organização universitária, como o proposto por Wiley e Hilton, em 2009, ou a nossa reinterpretação do mesmo baseado nos princípios da Sociedade em rede, tal como definidos por Manuel Castells (Teixeira et al., 2019, Teixeira, 2012). Com efeito, para o filósofo açoriano, é evidente que as universidades não podem todas desenvolver de igual modo as mesmas áreas da ciência. Cada uma terá de encontrar o seu campo específico de pesquisa, aquele que melhor se adegue às características sociais e aos condicionamentos geográficos e culturais específicos. Neste sentido, entende que a solução está na constituição do que designa por uma rede de saber e pesquisa complementar. Como explicitamente refere: “Não significa que cada instituição prescindia de outras valências, mas tão só que invista prioritariamente no seu “nicho de excelência.”” (Enes, 1980, 5) Todavia, cada instituição deve ter de, em diálogo com o todo social, ser capaz de fazer uma avaliação inteligente das necessidades da sociedade.

Em suma, o desafio da missão da instituição universitária exige uma governação científica da própria universidade. Isto porque parece claro em Enes a noção de que a universidade é uma instituição aberta à sociedade constituindo um verdadeiro *hub* social, económico e cultural. Em “Função e Natureza institucional da Universidade”, citando Yves Lichtenberger, o pensador açoriano defende o estabelecimento de parcerias da universidade com os atores da sua comunidade de molde a

promover a criação de serviços de interface encarregues da informação recíproca, concertação permanente, harmonização e otimização de relações. (Enes, 1980).

Todavia, esta rede de conexões é, por definição, escalável, não se limitando ao nível local. Pelo contrário, a gestão racional das áreas de excelência pode tornar mais atrativa a universidade, não só no plano nacional, mas também europeu e global. Essa dimensão da internacionalização aliada à interdisciplinaridade e ao funcionamento em rede é uma das principais constantes na visão enesiana da universidade. Esta pista é extremamente avançada, pois ela conduz à promoção da ideia de cooperação e mesmo mobilidade entre as diferentes escolas de cada universidade a fim de potenciar o conhecimento das diversas áreas do saber. (Enes, 1980)

5. A abertura à inovação tecnológica

Existem dois outros eixos de problematização relevantes para os quais gostaríamos de convocar o contributo do pensamento enesiano sobre a educação superior. São eles: a importância central atribuída à metodologia de ensino e aprendizagem e o papel prospetivo da inovação tecnológica. Se o pensamento de José Enes é o de um ser humano profundamente comprometido com o sentido do seu legado histórico-cultural, não deixa de ser também o de alguém que o entende como uma necessidade do processo de compreensão do seu tempo e interpelação prospetiva do futuro. Por isso, para Enes, a inovação tecnológica está sempre presente no seu pensamento sobre a instituição universitária:

A Universidade ou adota e acompanha a investigação tecnológica na organização da investigação, no ensino, na actuação cultural, no seu governo e na gestão das unidades orgânicas, ou fica à margem da história e entra no processo da sua própria degenerescência. E esta conclusão é outra norma fundamental da organização universitária. (Enes, 1989, 10)

Uma das características que, a nosso ver, confere grande atualidade ao pensamento do nosso filósofo é precisamente de que este alia uma compreensão profunda do papel da tecnologia e de como esta pode e deve ser um utensílio no resgatar da condição humana. Com efeito, embora os comentadores, como Alexandre Morujão (Morujão, 1990) ou

João Paisana (Paisana, 2000) identifiquem no pensamento enesiano uma procura de diálogo com o chamado ‘segundo período’ da obra de Martin Heidegger, ainda que reconhecendo a inspiração profundamente tomista do nosso autor, tanto na problemática, como na terminologia fundamental, ao invés de Heidegger, José Enes não demonstra uma desconfiança da técnica, nem da tecnologia.

Como podemos testemunhar pessoalmente, José Enes tinha um genuíno interesse pelos desenvolvimentos tecnológicos, embora enquadrando-os numa ordem maior de compreensão e explicação. Com efeito, nos diálogos que travámos sobre o papel da tecnologia no contexto universitário, a abordagem do filósofo foi sempre dominada por uma perspectiva ontológica. A pergunta central que colocava em relação às tecnologias digitais, então ainda emergentes, mantém toda a sua pertinência, quicá hoje maior ainda, em função dos desafios que nos são colocados pela IA Gen. A pergunta era: o que significa para uma máquina gerar algo, seja este o que for? O nosso filósofo compreendia de um modo muito profundo a especificidade da artificialidade do processo criativo computacional e nesse sentido, buscava encontrar um estatuto ontológico para o mesmo.

É difícil imaginar um desafio mais alinhado com a sensibilidade filosófica de Enes do que o atual, em que a linguagem — agora automatizada, probabilística e massivamente reproduzível — pode simular a compreensão. Se o tempo do filósofo açoriano se poderia chamar “a idade da análise da linguagem”, como o próprio caracterizou (Enes, 1983, Brandão da Luz, 2016), a “análise da linguagem” deixou hoje de constituir apenas um programa filosófico para se tornar uma necessidade institucional quotidiana. A Universidade tem como obrigação corrente educar para distinguir entre fluência textual e validade epistémica, entre coerência narrativa e correspondência com a realidade e entre autoridade retórica e evidência comprovada.

A literatura recente sobre IA Gen no ensino superior identifica precisamente esta dificuldade. As oportunidades de aperfeiçoamento da eficiência pedagógica, como o apoio à aprendizagem personalizado, o feedback automático ou a melhoria da acessibilidade, coexistem com riscos sérios de superficialidade, dependência cognitiva e erosão da integridade académica (Labadze et al., 2023; Lee et al., 2024). Por isso, o pensamento enesiano é tão relevante na atualidade, ao alertar-nos para o

perigo da instituição universitária perder o seu vínculo com um critério claro que inclua a fidelidade à verdade, a necessidade da justificação e o imperativo da responsabilidade. Ao afastar-se desse critério, ela continua a produzir discursos, mas deixa de formar o espírito.

Na verdade, os modelos computacionais, como os grandes modelos linguísticos, são capazes de produzir interpretações complexas com base nos dados que lhe são fornecidos ou existentes na rede. Por isso, os seus construtos reproduzem os padrões, as tendências dominantes e os desequilíbrios pré-existentes no imenso conjunto de dados que analisam. No entanto, como diria Enes, as máquinas não têm capacidade para gerar uma compreensão genuína, dado que apenas produzem interpretações possíveis, mesmo que complexas e aperfeiçoadas pela retroalimentação dos utilizadores. Elas não são capazes de conduzir processos contextuais e dialógicos de conferência de sentido à realidade. A interpretação automática, ao contrário da humana, não participa nas dimensões históricas, culturais e existenciais que moldam a compreensão genuína.

Assim, se é um facto que máquinas dotadas de inteligência artificial generativa podem produzir narrativas, poemas ou outras obras de arte, estas criações não têm a profundidade existencial e a autenticidade das obras produzidas por seres humanos. Elas apenas simulam uma criatividade semelhante à humana, mas sem a consciência autêntica e intencional que os seres humanos lhe conferem. Com efeito, as máquinas inteligentes não possuem experiência da vida, da morte, do sofrimento ou da alegria, pelo que os seus resultados podem parecer vazios ou superficiais a quem, como José Enes, tanto valoriza a experiência rica e vivida como fonte de significado.

Embora consciente de como a tecnologia pode alterar a nossa percepção, afetando a qualidade da experiência humana autêntica, o otimismo de José Enes levava-o a valorizar as possibilidades de aquela proporcionar novas vias para a compreensão da realidade. Esta atitude, porém, pressupunha uma noção clara da responsabilidade humana no uso consciente e vigilante da tecnologia. Nesse sentido, as utilizações das tecnologias implicavam acrescidas responsabilidades éticas para os seres humanos, especialmente no que respeita ao modo com aquelas podem afetar a identidade humana, a criatividade e a autenticidade da expressão de si próprio.

Confrontados com a capacidade inovadora das tecnologias inteligentes

emergentes que tendem a dominar a vida social contemporânea e das universidades nas próximas décadas, a nossa atitude, se seguirmos as pistas do nosso filósofo, não deve ser de rejeição acrítica, mas de acolhimento aberto e reflexivo, equilibrado entre o otimismo relativo às potencialidades e o ceticismo sobre as limitações e implicações que aquelas comportam para a existência e liberdade humanas. O pensamento enesiano não esquece o risco da perda da subjetividade autêntica, da intencionalidade e da profundidade existencial no conhecimento gerado, por este não reproduzir a profundidade da experiência humana e da criação de sentido. Todavia, ao contrário de Heidegger, Enes, tal como já referimos, não considera o desenvolvimento tecnológico necessariamente alienante da condição humana. Cabe, por isso, às Universidades cultivar o acesso ao conhecimento, mas com critério, nomeadamente o da veracidade e da responsabilidade. Ela deve ensinar a responder ‘ó quê?’, ‘porquê?’, ‘com que fundamento?’, ‘com que limites?’ e ‘com que consequências?’.

A inspiração enesiana leva-nos, pois, a reforçar na nossa ideia contemporânea de Universidade a sua função de instituição de confiança epistémica e não apenas de certificação de conhecimento e competências. Por tal, entende-se, no quadro atual de uma epistemologia do testemunho, uma organização considerada confiável por não apenas deter conhecimento e competência, mas também integridade para fornecer à sua comunidade e à sociedade informações verdadeiras e precisas.

6. O primado do método

A abertura à tecnologia deve ser, pois, subordinada ao primado do método. A questão metodológica é verdadeiramente central no pensamento enesiano e também na sua vida académica. Na verdade, esta invade o seu entendimento dos vários pilares da vida universitária. Para Enes, as próprias universidades deveriam ser governadas por critérios de cientificidade e conhecimento. Em suma, ele acreditava profundamente no papel fundacional do método na estruturação das universidades, não apenas do ensino que ministram, mas também, no que é menos comum, na própria forma como se estruturam e se governam.

A *cientificação* constitui o *padrão fundamental* de uma instituição universitária, na visão enesiana, por isso, o governo das universidades deve ser estratégico e prospetivo. Deve ser vigilante, no sentido

profundo que o filósofo açoriano lhe atribui. Lembremos que a autode-terminação judicativa está funcionalmente ligada ao estado de vigília, como refere desde logo em *À Porta do Ser* (Enes, 1990). A liderança, por sua vez, deve fundar-se na autonomia. Para Enes, a autonomia deverá ser efetivamente exigida e assumida pela universidade como condição da criatividade geradora da cientificação. Esta é, pois, a origem e o fim da autonomia universitária.

É em torno deste *padrão fundamental* que Enes constrói toda a lógica de organização estatutária da universidade, como se exemplifica brilhantemente no já referido *Estudo de Ordenação Estatutária para a Universidade dos Açores*. Nas palavras do próprio filósofo açoriano: “O processo de autonomização da universidade identifica-se com o processo da sua própria cientificação.” (Enes, 1990, 6)

No discurso enesiano sobre a universidade, o termo *cientificar* desempenha um papel verdadeiramente central. No sentido que o filósofo lhe atribui, *cientificar* é o ato de tornar *ciente*, que é aquele que possui ou faz *ciência*. *Cientificar* constitui assim o sistema operacional constitutivo da essência da instituição universitária. A universidade *produz ciência e forma o ciente*, como se explica no referido projeto estatutário:

A idoneidade operacional, exigida por esta dupla finalidade, é constituída por um sistema de competências ordenadas para a *cientificação*. Todas as estruturas universitárias devem ser integradas neste sistema, ou como partes constituintes, produtoras da ciência, ou como partes subsidiárias, fornecedoras de meios para aquela produção. Na sua globalidade como nos seus elementos, o sistema universitário é, por essência científico. (Enes, 1990, 6)

À ordenação estatutária da Universidade deve presidir uma evidência: *o processo de cientificação não pode deixar de ser científico* (Enes, 1990). Este princípio-chave mantém-se de uma inquestionável atualidade quando somos convocados para repensar a Universidade contemporânea, aberta e inclusiva, complexa e personalizada, metódica e inteligente. Aliás, para Enes, a regulação só é legítima quando ancorada numa ideia de Universidade.

Em trabalho anterior, interpretámos a reflexão universitária de Enes como uma ‘refundação’ centrada na educação humana enquanto

projeto de abertura e escuta (Teixeira, 2016). Esta leitura é reforçada no contexto presente da vida universitária, dominado pela disseminação da IA Gen. Isto porque esta conceção oferece uma alternativa ao risco da Universidade se esgotar numa finalidade tecnocrática, como ‘fábrica de competências’ rapidamente ajustáveis ao mercado. Tal como o de se perder igualmente numa malha burocrática de resposta aos novos desafios externos pelo simples controlo dos procedimentos, ignorando que o núcleo da questão será sempre educativo. Por outras palavras, que tipo de sujeito cognitivo queremos formar?

No horizonte de José Enes, a Universidade, que deve ser governada de modo inteligente, existe para formar uma inteligência capaz de aceder ao sentido e não propriamente para produzir ‘performance’ mensurável. Quando a IA Gen se torna omnipresente numa sociedade dominada pelo excesso informativo, a separação entre linguagem e verdade, aparência de saber e saber verdadeiro tende a aumentar exponencial e descontroladamente. Por isso, a educação e formação humana para o Bem Comum constitui no nosso tempo uma condição absolutamente essencial de cidadania íntegra e autêntica. Em suma, condição de humanidade plena. Sem autonomia, cada ser humano, cada comunidade, o próprio conjunto da humanidade, perde o seu sentido e a sua razão de ser.

A ideia de Universidade que José Enes nos legou interpela-nos na atualidade com uma clareza e profundidade quicá maior que no seu tempo original. Ao fazê-lo, ela impele-nos a agir, no sentido de exigir que a Universidade não confunda modernização com submissão tecnológica. A sua proposta de Universidade como órgão de crescimento cultural e de cientificação da sociedade constitui hoje um convite a que a instituição se torne, mais do que nunca, o lugar onde se ensina e aprende a pensar com tecnologia sem ser pensado por ela. Mas, o lugar onde também se aprende a atuar com tecnologia, de modo ético, livre, autêntico, informado e responsável, sem ser mero instrumento dela.

7. Notas finais

Prometemos no início da nossa reflexão que esta celebração partilhada não seria uma memória melancólica de um pensador, nem sequer a saudade de um pensamento. Por isso, procurámos ao longo do texto que esta fosse uma projeção de possibilidades interpretativas do pensamento

de José Enes em confronto com os desafios complexos da nossa atualidade existencial. Em suma, uma leitura certamente possível, seguramente autêntica, e acreditamos que verdadeira de um legado filosófico único e perene, verdadeiramente singular no universo do pensamento português e europeu contemporâneo. Na verdade, à medida que a passagem dos anos nos afasta do convívio físico com José Enes e novas gerações vão redescobrimo a sua obra, vamos assistindo ao interesse crescente pela sua obra. Pistas interpretativas inovadoras vão surgindo, à medida que o legado filosófico de Enes é confrontado com as problemáticas e os questionamentos emergentes, comprovando a atualidade, riqueza e profundidade do seu pensamento.

Todavia, esta nossa reflexão celebrante não deixa de ser, igualmente, a manifestação da memória carinhosa de um saudoso mestre. A lembrança de alguém que, como todos os grandes mestres que nos marcaram pessoalmente, vive para sempre em nós, para usar a passagem bíblica, e, perdoe-se-nos a imodéstia, também vive por todos e cada um de nós sempre que o lemos e lembramos. Não se trata, por isso mesmo, de uma saudade do passado, mas do futuro por vir que o pensamento de José Enes possibilita construir.

AGRADECIMENTO

Na elaboração da presente reflexão tivemos a possibilidade de utilizar um conjunto de fontes manuscritas não publicadas constantes do acervo documental do Professor José Enes, que nos foram gentilmente cedidas pela Senhora Professora Maria Fernanda Enes, cuidadora incansável do legado do nosso filósofo. Gostaríamos de agradecer esse contributo valiosíssimo, imprescindível para uma maior aproximação e melhor compreensão do extraordinário legado de José Enes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes impressas

- BRANDÃO DA LUZ, J. L. (2016). José Enes e a experiência do ser como porto e porta do conhecimento. In C. E. Pacheco Amaral, M. C. Pimentel, & R. Epifânio (Coords.), *José Enes. Pensamento e obra* (pp. 220-236). MIL: Movimento Internacional Lusófono & DG Edições.
- ENES, J. (1999). *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa: IN-CM.
- ENES, J. (1990). *À Porta do Ser: ensaio sobre a justificação noética dos juízos da percepção externa em São Tomás de Aquino*, Lisboa: INIC.
- ENES, J. (1989). *Estudo de Ordenação Estatutária para a Universidade dos Açores*, Ponta Delgada
- ENES, J. (1986). Fundação e perspectiva histórica da Universidade dos Açores. In *Pensando no X aniversário da Universidade dos Açores*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- ENES, J. (1983). *Linguagem e Ser*, Lisboa: IN-CM.
- LABADZE, L., GRIGOLIA, M., & MACHAIDZE, L. (2023). Role of AI chatbots in education: Systematic literature review. *International Journal of Educational Technology in Higher Education*, 20, 56. <https://doi.org/10.1186/s41239-023-00426-1>.
- LEE, D., ARNOLD, M., SRIVASTAVA, A., PLASTOW, K., STRELAN, P., PLOECKL, F., LEKKAS, D., & PALMER, E. (2024). The impact of generative AI on higher education learning and teaching: A study of educators' perspectives. *Computers and Education: Artificial*, 6, 100221. <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2024.100221>.
- MIÚDO, B. P. (2016). A Ideia de Universidade em José Ortega y Gasset e José Enes. In C. E. P. Amaral, M. C. Pimentel & R. Epifânio (Eds.), *José Enes. Pensamento e Obra* (pp. 51-65). MIL: Movimento Internacional Lusófono/DG Edições & CFUL.
- MORUJÃO, A. F. (1990). Enes Pereira Cardoso (José). In *Logos: Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, Verbo, vol. II, col. 85.
- PAISANA, J. (2000). Aproximação ao pensamento de José Enes. In Calafate, P., (Dir.) *História do Pensamento Filosófico Português* (458-461), Lisboa: Caminho, v. V, t. 1, 458.

- TEIXEIRA, A. M. & PAZ, J. (2023). Re-personalizar a aprendizagem da filosofia. Oportunidades e desafios da didática enriquecida pela IA Generativa, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 41-42, 27-50. <https://revistas.fcsh.unl.pt/cultura/article/view/1214>
- TEIXEIRA, A., BATES, T., & MOTA, J. (2019). What future(s) for distance education universities? Towards an open network-based approach. *RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia*, 22(1), 107-126. <https://doi.org/10.5944/ried.22.1.22288>
- TEIXEIRA, A. (2016). A Refundação da Universidade: a educação humana como projecção filosófica de abertura e escuta em José Enes. In C. E. P. Amaral, M. C. Pimentel & R. Epifânio (Eds.), *José Enes. Pensamento e Obra* (pp. 32-46). MIL: Movimento Internacional Lusófono/DG Edições & CFUL.
- TEIXEIRA, A. (2012). Desconstruindo a Universidade: Modelos universitários emergentes mais abertos, flexíveis e sustentáveis. *Revista de Educación a Distancia (RED)*. 12(32). <https://doi.org/10.6018/red>

Fontes inéditas

- ENES, J. (2004). *Função e Natureza Institucional da Universidade*, conferência proferida no colóquio «Ideia da Universidade no Contexto de um Espaço Público Europeu», Universidade de Coimbra.
- ENES, J. (1980). *Discurso no cinquentenário da Universidade Técnica de Lisboa*, Lisboa.
- ENES, J. (1979a). *Discurso no 3º Aniversário do Instituto Universitário dos Açores*, Ponta Delgada.
- ENES, J. (1979b). *Discurso da tomada de posse dos vogais da Comissão Instaladora (2ª CI)*, Ponta Delgada.
- ENES, J. (1977). *Discurso no 1º Aniversário do Instituto Universitário dos Açores*, Ponta Delgada.
- ENES, J. (1976). *Discurso na Abertura das aulas do Instituto Universitário dos Açores*, Ponta Delgada.

JOSÉ ENES, O FILÓSOFO, O HOMEM DE CULTURA

ISABEL CARMELO ROSA RENAUD
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

É um honroso dever evocar a figura de um autêntico professor nas celebrações do seu centenário; mas a esta honra se acrescenta uma responsabilidade mais séria e conjuntamente mais cordial, quando o homenageado foi um precioso amigo com o qual partilhámos desde há mais de quarenta anos horas de conversas e de convívio, um amigo que assim tem um lugar muito especial no nosso percurso existencial. E hoje foi-me pedido falar brevemente dele como «filósofo e homem de cultura». Achei oportuno limitar-me a alguns pontos escolhidos no meio de tanta riqueza cultural, intelectual e humana das suas obras.

1. O primeiro flash é um escrito do Professor Enes, filósofo, sobre Teilhard de Chardin. Tomista e heideggeriano, entre tantos qualificativos que o retratam, não estaríamos espontaneamente à espera de ver José Enes comentar Teilhard de Chardin. Os leitores de Teilhard sabem que no seu primeiro livro publicado, *Le phénomène humain* (1955), ele mostra o caminho seguido pelo desenvolvimento biológico, segundo o modelo do par *complexidade — consciência*. Segundo o Professor Enes citando Teilhard, «*perfection spirituelle (ou “centréité consciente”) et synthèse matérielle (ou complexité) ne sont que les deux faces ou parties liées d’un*

même phénomène»¹. A este propósito, convém citar o título do parágrafo 33 de *À porta do ser* — «Consonância entre a experiência descoberta em S. Tomás e o pensamento de Teilhard de Chardin». É de notar esta consonância, apesar dos dois contextos diferentes. Com efeito, no tempo de S. Tomás, ainda não se tinha descoberto a importância da historicidade nos debates científicos e filosóficos. Contudo, neste confronto, algo de importante está em foco, segundo José Enes. Ele sublinha a concordância na maneira como São Tomás e Teilhard explicitam o sentido do aparecimento da consciência, no sentido filosófico do termo. A este respeito José Enes cita uma frase de Teilhard: «(...) o nascimento da inteligência corresponde a uma reviravolta [retournement] sobre si próprio, não apenas do sistema nervoso, mas do ser inteiro»².

Esta citação mereceria comentários porque Teilhard sublinha, tal como São Tomás, que a emergência da consciência noética implica a identidade de dois procedimentos diferentes, o sistema nervoso que se torna consciência e a consciência que emerge do seu substrato neuronal. Este tema é complexo, sendo hoje objecto de análise cruzada, por um lado a das ciências neuronais, por outro, da filosofia do ser humano consciente de si. De todo o modo, o comentário tomista de José Enes, mostra aqui o seu acordo com Teilhard, mais especificamente sobre o cruzamento de duas perspectivas complementares neste processo chamado por Teilhard *noogénese*: o plano do indivíduo e o plano colectivo, isto é, a perspectiva da ontogénese e da filogénese. Oicamos a este respeito a formulação expressa no livro *À porta do ser*: «(...) O que a natureza tem em intenção é a multiplicação dos indivíduos, precisamente porque todos e cada um vêm destinados a inserirem-se numa obra colectiva de consciencialização aperceptiva, guardadora e promotora do processo desde o início começado: a hominização do universo»³. Merece ser sublinhada a maneira como o pensamento de José Enes salienta este acordo de dois autores temporal e culturalmente tão distantes, São Tomás e Teilhard de Chardin.

2. O segundo ponto sobre o qual gostaria de chamar a atenção é uma

1 José Enes, *À porta do ser*, Lisboa, INIC, 1989, p. 394. Citação de Teilhard de Chardin, em *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, p. 56.

2 Enes, *À porta do ser*, p. 395, citando Teilhard, em *Le Phénomène humain*, p. 188.

3 Enes, *À porta do ser*, p. 396.

expressão que se encontra no último texto póstumo publicado de José Enes, *Fenomenologia da Religião*, texto de 1970, correspondendo à preparação de um curso sobre esta matéria e publicado graças à feliz iniciativa e sobretudo ao trabalho da sua mulher, a Professora Fernanda Enes. A expressão que retenho agora é o *Poder destinante*, que está presente no título dos capítulos respectivamente 2 e 3 desta obra. Eis os títulos: Capítulo 2: *Experiência do poder destinante no homem primitivo* e Capítulo 3: *Experiência do poder destinante do homem culto*. O capítulo 2 começa com a análise etimológica da palavra «poder», do latim até ao sânscrito. «*Poder é valer, ser válido em oposição a inválido*», nota o autor. Logo a seguir, ele condensa estes vocábulos derivados da etimologia e transcreve o que se entende por *Poder* na expressão *Poder destinante*. Esta transcrição acumula os termos começando quase ironicamente pela letra «v», lembrando assim a palavra latina de força, *vis*. «*Esta validez vivaz do viço viril do varão, que domina a casa ou o país, constitui o fundo vivencial da consciência do homem que se sabe capaz de dominar*»⁴. Algumas linhas a seguir,⁵ o autor explica o sentido de «*destinante*». «*O poder possui e destina. (...) Só possui quem pode, só destina quem possui. (...) Destino é a forma mais perfeita de posse. A destinação pressupõe da parte da potência a obstinação. (...) Desta arte, o poder destinante assoma à consciência como uma força que subjuga a existência obstinadamente, sujeitando-a a um curso na direcção do seu agir, contra o qual o homem nada pode fazer. (...) Força impessoal, cega, obstinada e invencível a que a sucessão de sucesso ou de insucesso do existir está irremediavelmente subordinada. O nome desta força, na língua portuguesa e noutras românicas é destino*».⁶ (...) *No presente capítulo, propomo-nos somente detectar a experiência do poder destinante; a depuração dos processos de teorização trará um esclarecimento da experiência detectada*».⁷

Percebe-se deste modo o sentido do «poder destinante». Todavia, qual é o seu sentido nestes primeiros capítulos desta *Fenomenologia da Religião* enesiana? Dado que o poder ao qual os seres humanos estão submetidos não é apenas o poder de um leader, rei ou chefe político, este

4 José Enes, *Fenomenologia da Religião*, Lisboa, MIL/ DG Edições, 2024, p. 29.

5 *Ibid.*, p. 30.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 31.

poder encontra inconscientemente a sua justificação numa forma superior, invisível fisicamente, mas visível nos seus efeitos. Esta força será, por exemplo, o Mana ou um Manitou, um fetiche, de todo o modo, uma força superior à qual cada tribo ou grupo social dá um nome, sempre respeitado e venerado. No fim de contas, este poder exerce uma forma de predestinação, na medida em que ninguém se pode sentir superior a ele. O poder destinante, portanto, não trata de um destino pessoal livremente formado, mas pelo contrário de um destino correspondendo e obedecendo a um poder superior que domina toda a natureza terrestre. Segundo as religiões, tratar-se-á do sagrado, enquanto repousando na forma de um ser por assim dizer deificado. Percebe-se neste sentido que José Enes tenha querido, antes de se debruçar sobre as religiões particulares, discernir a estrutura permanente de um poder proto-religioso que domina de modo absoluto os seres de um determinado grupo social.

3. O terceiro flash mostra a capacidade reflexiva de José Enes sobre o tema da civilização e da cultura, tema tratado no livro *Portugal Atlântico. Estudos de Fenomenologia Política*. Publicado dois anos após o falecimento do seu autor, este livro contém uma multiplicidade de textos, em geral mais breves, mas de grande interesse, textos agrupados em duas partes, respectivamente *Atlantidade de Portugal e relações internacionais* e, como segunda parte, *Os Açores e a autonomia regional*. O livro está enriquecido pelo Prefácio de Carlos E. Pacheco Amaral, assim como pela Nota introdutória da Professora Fernanda Enes. O que reteve a minha atenção para esta apresentação foi o artigo «O Mediterrâneo e o Atlântico: Génesis histórica».

A primeira parte apresenta uma definição da civilização e da cultura. Vale a pena sublinhar estas respectivas definições, que, talvez, se diferenciam de muitas outras. «A civilização coincide com o sistema cultural de uma comunidade que possua a totalidade integrativa, organizativa e funcional de uma sociedade humana. Por conseguinte, ela resulta da recíproca integração sistémica dos subsistemas jurídico, ético, religioso, noético, tecnológico e artístico, em virtude do qual se institui a totalidade semântica do universo onde todas as partes e todas as actuações ganham sentido» Esta definição interessa pela sua integração de todos os «subsistemas» que a compõem. E, logo a seguir, temos uma definição da cultura igualmente

muito pertinente. «*A função essencial do sistema cultural é tornar possível o sistema societal, organizando, legitimando, padronizando, codificando, modificando, dando inteligibilidade e vigência às ordens institucionais da sociedade e ao seu funcionamento*».

Acrescenta-se então a relação entre estes dois conceitos: «*As civilizações, como as culturas, são assim a obra específica da consciência humana, pela qual o homem organiza a sua existência no espaço e no tempo como um projecto em perpétua elaboração e execução*».⁸ Acho esta longa definição excelente e muito completa, o que não prejudica a possibilidade de outras mais sintéticas. Se ainda estivesse entre nós, gostaria agora de perguntar ao autor a maneira como entende mais concretamente o diálogo entre as civilizações. Com efeito, na terceira parte deste capítulo, ele tem a esse respeito uma afirmação talvez ambígua: «*Na linha da causalidade histórica, se dirá, por consequência, que uma civilização só é componente estrutural de outra enquanto morre para que ela viva; enquanto o processo do seu desaparecimento é compositivo do processo de formação de outra*».⁹ Os exemplos conhecidos são facilmente compreensíveis; a assunção da cultura grega na civilização romana, a assunção do cristianismo na civilização romana. A seguir o autor fala do fenómeno ainda actual de ocidentalização do mundo pela integração da tecnologia e da economia.

A questão que, em meu entender, se levanta é a maneira como uma cultura (ou mesmo uma civilização) pode manter-se viva ou deve inevitavelmente morrer sob o impacto da integração de vários dos seus elementos em outras culturas; pensemos aqui na integração da tecnologia ocidental em culturas afro-asiáticas. O caso da China, assim como o impacto da presença muçulmana na Europa ocidental, levanta esta questão; será que estes exemplos alteram a regra da morte de culturas devido a tais formas de integração em culturas estrangeiras? Em sentido contrário, o desenvolvimento tecnológico dos países árabes parece constituir um factor que, intencionalmente, deve servir para o reforço da sua ideologia cultural, política e religiosa. E não falemos aqui do destino de culturas que sofreram um processo de retrocessão

8 José Enes, *Portugal Atlântico: Estudos de fenomenologia política*, Lages do Pico, Companhia das Ilhas, 2015, p. 40.

9 *Ibid.*, p. 46.

ético-política, apenas possível pela imposição de um auto-isolamento internacional, tal como acontece no actual Afeganistão. No fim de contas, será que ainda se pode falar hoje de necessária morte de determinadas civilizações quando assumem dados científico-culturais de outras culturas? A questão fica em aberto, mas deve aqui a sua origem à problemática tratada pelo professor José Enes.

4. A título de conclusão, queria mudar o estilo da minha apresentação e dar-lhe como tema a própria pessoa do professor José Enes, enquanto homem de reflexão e de cultura. A primeira imagem que se perfila na nossa e na minha mente é a de um homem de autoridade, no melhor sentido da palavra. Ele é autor das suas palavras e das suas acções, assume-as e é capaz de guiar os outros, alunos, amigos ou colegas, para que assumam a mesma rectidão. Neste sentido, José Enes foi um homem sério, sério no sentido em que sempre se podia contar com ele, tanto nas dificuldades como nos momentos de pausa entre as actividades profissionais. Rectidão e seriedade foram deste modo qualidades vividas por ele de modo quase espontâneo; podemos pensar que para chegar a este ponto ele teve de praticar, talvez inconscientemente, uma disciplina, não apenas de trabalho, mas de vida. Quando penso nele, com a distância dos anos acumulados, considero que tinha também um grande dom, o do discernimento. Para ser mestre nesta qualidade, não é suficiente ser inteligente, mas é preciso ter uma intuição apta a perceber, a captar a personalidade das pessoas com as quais se entra em contacto. O discernimento e a confiança. Quem o abordava sentia rapidamente que ele, José Enes, era um homem de grande confiança, um ser no qual se podia confiar sem risco nenhum, porque também nos fazia plenamente confiança. Contudo, quando estava confrontado com situações aberrantes ou más do ponto de vista político ou académico, podia exaltar-se, deixando exprimir-se vigorosamente a sua indignação. Por outro lado, a sua seriedade, a seriedade de um homem que sabia o que queria e para onde queria caminhar, esta seriedade esbatia-se num largo sorriso quando se sentia na companhia de amigos. Parecia então deixar de lado o ar de vigilância, desta consciência vigilante sobre a qual escreveu tantas preciosas páginas filosóficas; o que transparecia então era a bondade de um coração aberto, de que pessoas eventualmente mal-intencionadas teriam podido aproveitar, mas não

muito tempo. Para mim e para o Michel, ele foi ainda um guia extraordinário que nos fez descobrir os Açores e compreender a poesia das paisagens, o sentido do mar que envolve todas as terras, o coração dos habitantes, tangível por exemplo no convite para participar numa «Função do Espírito Santo» após a Páscoa. Com o professor Enes, tivemos deste modo um sentimento estranho: por detrás de um rosto sério e meditativo, perfilava-se o espelho da infância, talvez da sua infância. Será por isso que a breve poesia que escreveu sobre o presépio do Natal podia ser um dos melhores retratos da sua personalidade.

Concluo lembrando um adágio antigo: «Atrás de um grande homem há sempre uma grande mulher». No caso do professor Enes, o adágio tem toda a sua pertinência, mas explicar isso, seria, tal como Platão costumava dizer, abrir uma outra navegação, para a qual o tempo aqui faz falta.

JOSÉ ENES: PERCURSOS ANTROPOLÓGICOS DE UM GRANDE AÇORIANO

RUI DE SOUSA MARTINS
Centro de Estudos Humanísticos
Universidade dos Açores

Na categoria dos *grandes Açorianos* do nosso tempo destaca-se a figura de José Enes Pereira Cardoso (1924-2013), personalidade da elite intelectual e cultural portuguesa, professor universitário, filósofo e poeta, que teve papel determinante no processo da criação da Universidade dos Açores, longamente pensada como a *única instituição idónea para o planeamento, organização e execução da investigação científica necessária ao desenvolvimento social económico dos Açores*.¹

O elevado estatuto científico, institucional e social, a influência e o poder intelectual de José Enes foram construídos nas dinâmicas dos seus múltiplos e complexos percursos relacionais e identitários territorializados em espaços desconhecidos, que se desenrolaram entre os dois acontecimentos vitais, desencandadores de significados, que marcaram o princípio e o fim da sua trajetória de vida total.

O nascimento no lugar da Silveira das Lajes do Pico, numa família interinsular, de pai picuense e de mãe natural do lugar de Santo Antão do Topo, na vizinha ilha de São Jorge, iniciou o seu percurso de desenvolvimento e aprendizagens, vivido entre as Lajes e Santo Antão, fonte da

1 J. Enes, 2015: 297.

identidade primordial de José Enes que fixou uma memória baleeira da sua infância lajense.²

O ciclo vital de passagem da infância à idade adulta iniciou-se em 1933, quando foi encaminhado pelo pároco de Santo Antão para a ilha Terceira, com o objetivo de frequentar o Seminário Diocesano de Angra do Heroísmo, então cidade capital de distrito. Este processo de transmigração insular constituiu uma tripla violência sacrificial: a separação da família e da ilha materna, o confronto com a ilha desconhecida e a penosa integração no rigoroso *internato seminarista*, onde permaneceu 12 anos.³ Este novo trajeto ascendente territorializado na ilha que ocupa a segunda posição na hierarquia arquipelágica dos Açores assim como o percurso académico, espiritual e iniciático, orientado por mestres de grande qualidade, associa-se às relações de alteridade convival, com colegas de todas as ilhas, descobrindo a policultura global dos Açores. Consequentemente, no enraizamento terceirense, José Enes iniciou a aprendizagem da geocultura e da sociedade do arquipélago, reconfigurando uma identidade açoriana de múltiplos referentes insulares.⁴

Em 1945, com o objetivo de renovar o corpo docente e de reformar o ensino do Seminário, o bispo da diocese tomou novamente a iniciativa de qualificar os melhores alunos na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, onde convergiam estudantes de todo o mundo. O grupo enviado integrou, entre outros, José Enes, que se diplomou em Teologia e Filosofia (1950), Artur Cunha de Oliveira (1924-2018) e Francisco Carmo (1927-2004), que viria a ser figura central no processo de institucionalização das Ciências Sociais e da Sociologia no futuro Instituto Universitário dos Açores (1976-1980).⁵

Foi no eixo académico fecundante Angra — Roma que José Enes reformulou a sua identidade açoriana, internacionalizada e fundamentada agora no olhar distanciado, na perceção comparativa com outros países da Europa (Itália, Alemanha) e no pensamento crítico da necessária unidade arquipelágica, indispensável ao premente desenvolvimento das ilhas, então organizadas política e administrativamente em três distritos.

Regressados de Roma, os jovens sacerdotes assumiram funções

2 F. Enes, 2016: 164. J. Enes, 2015: 310, 311. Almeida, 2025: 52,53.

3 Castro, 2026: 578. J. Enes, 2015: 304.

4 J. Enes, 2015:304. F. Enes, 2016: 164,165.

5 Castro, 2006: 578. Gomes, 2016: 189,190. Almeida, 2025: 65.

docentes no único estabelecimento de ensino superior do arquipélago e um grupo, liderado por José Enes e Cunha de Oliveira, gizou e concretizou um projeto cultural e científico de promoção da unidade e do desenvolvimento económico e social das diferentes ilhas. Para o efeito, criou no Seminário Diocesano o Instituto Açoriano de Cultura (1955-1995), que passou a editar a revista *Atlântida* (1959) e promoveu o marcante ciclo das cinco Semanas de Estudo dos Açores: (Ponta Delgada, 1961; Angra, 1963; Horta, 1964; Ponta Delgada, 1965; Angra, 1966. Esta iniciativa inovadora foi viabilizada por múltiplos apoios de organismos políticos e culturais dos Açores e do Continente, concretizando-se em estreita ligação com o Instituto Cultural de Ponta Delgada, (1943-), o Instituto Histórico da Ilha Terceira (1943-) e o Núcleo Cultural da Horta (1954-), mobilizando a elite intelectual das três ilhas principais do arquipélago, num processo interinsular, promotor da unidade regional açoriana.⁶

Na I, III e IV Semana de Estudos, foi conferencista o Dr. Francisco Carreiro da Costa (1915-1981), *notável etnógrafo micaelense*, apoiante indefetível deste movimento transformacional, e que viria a integrar o primeiro corpo docente do Instituto Universitário dos Açores, criado em 1976, onde iniciou o ensino da Antropologia Cultural dos Açores.⁷

As Semanas de Estudo dos Açores foram concretizadas em estreitas interseções da esfera religiosa da Igreja Católica (Seminário Episcopal), onde os promotores estavam inseridos, da esfera científica (Institutos, áreas disciplinares...), da esfera política pública (Juntas Gerais...) e da esfera económica e social das ilhas. A indiferenciação das diversas esferas de poder e as clivagens inerentes á natureza social do arquipélago provocaram a oposição de *poderosas forças políticas e económicas*⁸ e, em 1964, por determinação dos seus superiores, José Enes regressou à Pontifícia Universidade Gregoriana, na qual se doutorou em Filosofia (1968).

No decurso da preparação da tese, deslocou-se a East Providence, tendo feito pesquisas na Brown University, estabelecendo uma relação intelectual e académica transatlântica com as áreas de emigração açoriana nos E.U.A, que se tornaria particularmente relevante na implantação do

6 Sobre as Semanas de Estudo, ver, por todos, Oliveira, 2014: 173, 187.

7 Oliveira, 2014: 177, 180, 181. J. Enes, 2015: 294.

8 J. Enes, 2015: 299.

Ensino Superior nos Açores.⁹ Concluído o doutoramento, ingressou na Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), em processo de criação, exercendo funções docentes e cargos de gestão institucional.¹⁰

Na esfera da Igreja Católica, José Enes transitou definitivamente para o campo universitário que lhe redefiniu a identidade pessoal e social e onde consolidou e reproduziu o notável capital científica e pedagógico na área da Filosofia.

Porém, em 1973, José Enes decidiu mudar o seu universo de vida, requereu a redução ao estado laical e casou-se com Maria Fernanda Diniz Teixeira.¹¹ O casal optou por se estabelecer em Luanda, cidade atlântica e capital do então denominado Estado de Angola (1972-1975) que atravessava um período de crescimento económico e desenvolvimento social. Em África, José Enes continuou o seu percurso universitário, lecionando a disciplina de Introdução às Ciências Sociais, na Faculdade de Economia da Universidade de Luanda (1968-).¹²

A trajetória de vida total de José Enes inscreveu-se no espaço ultramarino luso-angolano, adquirindo uma nova identidade tropicalizada.

Em 1972 e 1973 eu tinha residência em Luanda e já desenvolvia trabalhos antropológicos autodidatas, centrados na organização política e nas artes da cultura Ndembu do Noroeste, região onde cumpri o serviço militar, cultivando relações de pesquisa com o Museu de Angola e beneficiei de um projeto de investigação no fascinante Museu do Dundo.¹³ Paralelamente, colaborei na elaboração da Carta de Distribuição Cultural de Angola, produzida pelo antropólogo José Redinha (1905-1985) que também lecionava a disciplina de Origem do Homem e da Civilização, na Universidade de Luanda.¹⁴ Cumprido o serviço militar, fui estudar para a Universidade de Coimbra, em janeiro de 1974, não imaginando que o meu trabalho antropológico prosseguiria na Universidade dos Açores, a partir de 1980, no reitorado fundador de José Enes.

9 J. Enes, 2016: 23 (nota introdutória de Maria Fernanda Teixeira Enes). Almeida, 2025: 18 (nota 3), 72, 73.

10 Castro, 2006: 581. Amaral, Pimentel e Epifânio (orgs.), 2016: 470 (Fernanda Enes).

11 Castro, 2006: 581. F. Enes, 2016: 171.

12 Castro, 2006: 581. Amaral, Pimentel e Epifânio (orgs.), 2016: 419 (testemunho de Alexandra Sobral Torres). J. Enes, 2015: 183.

13 Martins, 1972; 1972a; 1973.

14 Redinha, 1975: 188, 190, 258.

O golpe de Estado militar de 25 de Abril de 1974 abriu os processos de transição para a democracia em Portugal e para a independência dos territórios ultramarinos, levando à emigração forçada de centenas de milhares de portugueses.¹⁵ Doutorados, doutorandos, investigadores e técnicos provenientes das Universidades e dos Istitutos de Investigação de Luanda e de Lourenço Marques foram largamente recrutadas pelas novas universidades públicas, institutos politécnicos e escolas normais superiores, instituídos em Portugal pela reforma educativa de Veiga Simão, que tinha criado a Universidade de Lourenço Marques.¹⁶

Nestes processos de transferência maciça e de acolhimento de vidas, conhecimentos científicos e competências técnicas, no espaço afro-luso em reconfiguração, José Enes partiu para Portugal em dezembro de 1974 e ingressou no Instituto Politécnico da Covilhã,¹⁷ em fase de lançamento, onde lecionou, de janeiro a setembro de 1975,¹⁸ tendo preparado os programas das disciplinas de Introdução às Ciências Sociais e de Antropologia Cultural, elaborando para esta um *Estudo Antropológico da Cultura*.¹⁹

A nova experiência de vida académica e familiar, numa cidade fabril do interior, foi um espaço-tempo de transição para regressar ao arquipélago natal, liderar o projeto de Universidade açoriana há muito acalentado por uma fração das elites insulares, finalmente concretizada no contexto do movimento de instauração da Autonomia política constitucional democrática regional (1976-1980), possibilitada também pela Revolução de 25 de Abril de 1974.²⁰

A fundação do Instituto Universitário dos Açores, em 1976, promovido a Universidade dos Açores, quatro anos depois, foi um processo insular atlântico de criação inovadora, viabilizado pelo elevado estatuto intelectual e universitário de José Enes, reforçado pelo exercício de cargos institucionais em momentos fundadores e por sólidas redes de sociabilidade, na itinerância dos seus diferentes e distantes espaços de vida.

15 Ribeiro, 2002: 375, 376, 399.

16 George, 2023: 347, 372.

17 Almeida, 2025: 54 (nota 5).

18 Castro, 2006: 581.

19 Documentos no Arquivo José Enes, depositado na Biblioteca, Arquivo e Museu da Universidade dos Açores(PT/UACSD/PSS/AJE/Pasta 1).

20 Castro, 2006: 582, 583. J. Enes, 2015: 299.

De 1975 a 1982, a autoridade, a liderança carismática e eficaz de José Enes mobilizou e integrou neste projeto universitário antigos colegas e alunos do Seminário de Angra do Heroísmo, colaboradores das Semanas de Estudo dos Açores e dos cursos de Cristandade, professores e técnicos migrantes das universidades, dos Institutos e outras instituições do Ultramar, aos quais se juntaram prestigiosos académicos e cientistas das Universidades Clássicas do Continente e jovens licenciados, obtendo igualmente significativos apoios internacionais, nomeadamente das comunidades açorianas da Nova Inglaterra.²¹ José Enes tornou-se um viabilizador de sonhos no espaço atlântico.

No pioneiro Instituto Universitário, o Dr. Francisco Carreiro da Costa, profundo estudioso e mediador das tradições regionais, deu as primeiras lições de Antropologia Cultural dos Açores, no âmbito da disciplina de Sociedade e Cultura Açorianas (1976-1978).²²

Entretanto, José Enes, mesmo exercendo funções de Reitor, assumiu a regência da disciplina de Antropologia Cultural (1976-1981), da área de História e Ciências Sociais, adotando o programa que elaborara no Instituto Politécnico da Covilhã.²³ Na lecionação da disciplina (1977) colaboraram o antropólogo António Custódio Gonçalves (1938-2018), que realizou importantes projetos de pesquisa em Angola e Mário Ferreira Lages (1936-2015), então docente do ISCP.²⁴

Em 1980, ao iniciar os meus trabalhos de Antropologia Cultural na Universidade dos Açores, tive o privilégio de conhecer pessoalmente o Dr. Francisco Carreiro da Costa, que se retirara da instituição em 1978, com graves problemas de saúde, falecendo em 1981. Ao tomar conhecimento da infausta notícia, um pouco receoso, atrevi-me a contactar diretamente o filósofo-Reitor, propondo que a Universidade adquirisse a biblioteca e o espólio científico do etnólogo micaelense. A resposta do Doutor José Enes foi encarregar-me do inventário do referido acervo, trabalho realizado em colaboração com um empenhado funcionário dos Serviços de

21 Castro, 2006: 582, 587. J. Enes, 2015: 275-279, 299, 300. F. Enes, 2016a: 21-23.

22 J. Enes, 2016:325, 326. Martins, 1989: XIV.

23 José Enes assumiu claramente a importância da Antropologia no projeto universitário açoriano. J. Enes, 2016:43,122(1976), 221(1982). Sobre as primeiras licenciaturas na Universidade dos Açores, ver J. Enes, 2016:87-92.

24 Informação da doutora Fernanda Enes.

Documentação da Universidade, dirigidos pela infatigável Dra. Maria da Graça Chorão de Almeida Lima, que já tinha desempenhado funções de direção na Biblioteca Nacional de Angola (Luanda) e promoveria a edição policopiada do catálogo Carreiro da Costa.²⁵

Desta forma, a continuidade intergeracional universitária permitiu a organização de um fundo documental indispensável ao desenvolvimento da antropologia açoriana que privilegiaria o estudo das técnicas, das artes tradicionais e da Museologia antropológica, áreas científicas necessárias ao conhecimento, à salvaguarda e à gestão dos valores e recursos culturais e patrimoniais, que ocupam uma posição central num ambicionado desenvolvimento justo, solidário, participado e identitário do arquipélago. José Enes empenhou-se diretamente neste projeto museológico da Universidade açoriana, promovendo a assinatura do protocolo de criação do Museu de Vila Franca do Campo, que funcionaria como laboratório de antropologia da Universidade, de 1982 a 2015.²⁶

Reitor de 1976 a 1982, e docente de disciplinas na área da Filosofia, em 1992, José Enes decidiu terminar o seu percurso de vida na ilha de São Miguel e regressar a Lisboa, com a família, ingressando na Universidade Aberta, na qual se jubilará em 1994. Esta mudança radical sem retorno, de Ponta Delgada, capital da maior ilha açoriana, que transformara em cidade universitária, para a capital portuguesa, foi também uma mudança ascendente na sua carreira académica. Neste trajeto de reterritorialização, José Enes separou-se e distanciou-se da sua grande criação institucional, à qual ficou definitivamente vinculado, iniciando-se um novo ciclo de acumulação social ritual de valores simbólicos de reconhecimento público.²⁷

O acontecimento vital derradeiro de sua história de vida (2013) consumou a dissociação da corporalidade de José Enes do seu espaço antropológico, que se autonomizou em trajetórias sociais e intelectuais de pensamento, obra, memórias, valores, significados e consagrações cívicas e académicas, que lhe conferiram o estatuto de grande Açoriano.

Desta forma, a espiral identitária plural multiterritorializada do Filósofo José Enes, cujo centro primordial é a ilha do Pico, continua a inspirar a transformação criativa do arquipélago dos Açores e a trajetória

25 Martins, 1981.

26 Martins, 1986; 2013.

27 Castro, 2006: 285. J. Enes, 2015: 293 e segs.

enriquecedora das ilhas na área civilizacional lusófona.

AGRADECIMENTOS

O autor agradece reconhecidamente a colaboração de Maria Fernanda Enes, Maria Lucinda Soares, Marli Moniz e da Biblioteca Arquivo e Museu da Universidade dos Açores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Onésimo Teotónio. 2025. *José Enes: Filósofo, pedagogo e mestre — Uma homenagem*. Ponta Delgada, Letras Lavadas edições.
- AMARAL, Carlos, Manuel PIMENTEL, Renato EPIFÂNIO (orgs.). 2016. *José Enes. Pensamento e obra*. Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono.
- CASTRO, Gabriela (org.). «Curriculum Vitae de José Enes», in José Luís Brandão da LUZ (org.), *Caminhos do pensamento: estudos em homenagem ao professor José Enes*. Lisboa, Colibri: 577-593.
- ENES, Fernanda. 2016. «A lógica interna da vida e a unidade do ser em José Enes», in Amaral, Pimentel, Epifânio (orgs.), *José Enes. Pensamento e obra*. Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono: 162-180.
- ENES, Fernanda. 2016a. «Nota Introdutória», in José Enes, *Universidade dos Açores. Ideia fundadora e implementação*. Ponta Delgada, Universidade dos Açores: 17-25.
- ENES, José. 2016. *Universidade dos Açores. Ideia fundadora e implementação*. Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- ENES, José. 2015. *Portugal Atlântico. Estudos de Fenomenologia Política*. Lajes do Pico, Companhia da Ilhas.
- GEORGE, João Pedro. 2023. *O Império às costas - retornados, racismo e pós-colonialismo*. Lisboa, Objetiva.
- GOMES, Pinharanda. 2016. «O percurso neotomista de José Enes (1944-1965)» in Amaral, Pimentel, Epifânio (orgs.), *José Enes. Pensamento e obra*. Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono: 189-205.

- OLIVEIRA, Artur Cunha de. 2014. «O IAC e as Semanas de Estudo dos Açores», in Borges, Artur, Olegário Paz, Onésimo Almeida (orgs.), «*Casa Santa, Mimosas...*» — *Olhares sobre o Seminário de Angra (1950-1970)*. Angra do Heroísmo, Instituto Açoriano de Cultura: 172-187.
- MARTINS, Rui de Sousa. 2013. «José Enes: Ciência da Consciência», *Correio dos Açores. Suplemento In Memoriam Professor Doutor José Enes, 18 de Agosto de 2024-01 de Agosto de 2013*. Ponta Delgada: 5.
- MARTINS, Rui de Sousa. 1986. «Francisco Carreiro da Costa. 1913-1981», in Carreiro da Costa, *Etnologia dos Açores*, 1. Lagoa. Câmara Municipal da Lagoa: IX-XV.
- MARTINS, Rui de Sousa. 1986. «Antropologia Cultural na Universidade dos Açores. Um contributo para a descoberta e a salvaguarda do património etnológico insular», *Arquipélago. Série Ciências Sociais*, 8 (1). Ponta Delgada, Universidade dos Açores: 221-227.
- MARTINS, Rui de Sousa. 1981. «Carreiro da Costa: uma lição de Antropologia», *Diário dos Açores*, 29 de Julho. Ponta Delgada: 2, 3.
- MARTINS, Rui de Sousa. 1973. «Etno-história de Quibaxe. Dembos-Angola: ocupações antigas», *Boletim do Instituto do Trabalho, Previdência e Acção Social*, 43. Luanda, BITPAS: 93-178.
- MARTINS, Rui. 1972, «Encontro no Dundo», *Tribuna dos Muceques*, 282, 2 de Novembro. Luanda: 3.
- MARTINS, Rui. 1972a. «Acácio Videira. Um pintor de Angola», *Província de Angola, Artes e Letras*, 20 de Setembro. Luanda: 17, 18.
- REDINHA, José. 1975. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola e Banco de Angola.
- RIBEIRO, Gonçalves. 2002. *Vertigem da descolonização. Da agonia do êxodo à cidadania plena*. Mem Martins, Editorial Inquérito.

ANEXO DOCUMENTAL

JOSÉ ENES

PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA CULTURAL

Instituto Politécnico da Covilhã, 1975

Universidade dos Açores, 1976

ANTROPOLOGIA CULTURAL

(Programa e Bibliografia)

1 - O que é a Antropologia Cultural

1. Divisões da Antropologia
2. Relações entre Etnografia, Etnologia e Antropologia Cultural.
3. Principais correntes da Antropologia Cultural

Bibliografia para os três parágrafos:

1. Jorge Dias - Antropologia Cultural
(Sebenta das lições ao 1º ano do Curso Complementar do I.S.C.S.P.U.)
(Empréstimo do Snr. Dr. Teodoro de Matos)
Pgs. 4 - 37.
2. Nisha Titiev - Introdução à Antropologia Cultural.
Tradução de João Pereira Neto. Prefácio de Jorge Dias. Fundação Calouste Gulbenkian./1963/.
(Empréstimo do Snr. Dr. Teodoro de Matos)
Pgs. 5 - 9; 185 - 193.
3. J. Gopans e outros - Antropologia Ciências das Sociedades Primitivas?
Tradução de J. Pinto de Andrade.
Edições 70, Lisboa,/1977/.
Pgs. 13 - 55.
4. Lowell D. Holmes - Anthropology. An Introduction
The Ronald Press Company, New York, /1965/.
Pgs. 3 - 55.

- 2 -

5. E. E. Evans - Pritchard - Anthropologie Sociale.
Preface de Michel Panoff.
Payot, Paris/1969/.
Pgs. 31 - 82.
6. David E. Hunter and Philip Whitten - The Study of Cul-
tural Anthropology.
Harper and Row, New York/1977/.
Pgs. 2 - 20
7. John Friedl - Cultural Anthropology.
Harper's College Press, New York,/1976/.
Pgs. 7 - 25.
8. Godfrey Lienhardt - Antropologia Social.
Tradução Waltensir Dutra
Zahor Editores, Rio de Janeiro,/1973/.
Pgs. 11 - 42.

Para o segundo parágrafo:

9. Jean Guiart - Chaves da Etnologia
Tradução de Márcia Bandeira Mello Leite.
Zahor Editores, Rio de Janeiro./1973/.
Pgs. 149 - 180

Para o terceiro parágrafo:

- 10 - Paul Mercier - Histoire de l'Anthropologie.
PUF, Paris, 1971.
Pgs. 133 - 175.

- 3 -

11 - O que é uma Cultura

1. Introdução lingüística à noção de Cultura
2. Introdução histórica à noção de Cultura
3. Cultura e linguagem
4. Partes de uma Cultura
5. Padrões de Cultura.

Bibliografia para todos os parágrafos:

11. Edgar Morin - O Paradigma Perdido.
A natureza humana.
/Tradução de Hermanno Neves/
Publicações Europa-América, s.l./1975/.
Pgs. 162 - 169; 194 - 207.
12. Ralph L. Beals and Harry Hoijer - An Introduction to Anthropology.
The MacMillan Company, New York,/1959/.
Pgs. 223 - 247.
(Deste livro há 2 exemplares na Biblioteca).

Dos livros já indicados anteriormente:

- Lowell D. Holmes - O.c.,
Pgs. 74 - 89.

Para o segundo parágrafo:

- Jorge Dias - O.c., pgs. 149 - 175.
- Godfrey Lienhardt - O.c., pags. 43 - 59.

Para o terceiro parágrafo:

13. Émile Benveniste - Problèmes de linguistique générale.
II vol..
Gallimard,/Paris, 1974/
Pgs. 91 - 102.

14 - Claude Lévi-Strauss - Anthropologie Structurale.
Plou, /Paris, 1974/.
Pgs. 63 - 75.

15. Edward Sapir - Anthropologie
(Trad. francesa)
Ed. de Minuit, /Paris, 1967/.
Pgs. 35 - 67.

Mischa Titiev - O.c., pgs. 320 - 333.

Para o quarto parágrafo:

Lowell B. Holmes - O.c., pgs. 91 - 118.

Para o quinto parágrafo:

16. Ruth Benedict - Padrões de Cultura.
Tradução de Alberto Candéias.
Ed. "Livros do Brasil", Lisboa, s.d.
Pgs. 276 - 304

Jorge Dias - O.c., pgs. 200 - 205

John Friedl - O.c., pgs. 66 - 71

III. Dinâmica Biocultural

Este capítulo pode ser estudado na íntegra pelo capítulo VIII da o.c. de Mischa Titiev.

O tema de aculturação pode ser aprofundado com a seguinte obra:

Egon Schaden - Aculturação Indígena
Editora da Universidade de São Paulo,
São Paulo, /1969/.

Será útil ler as pgs. 220 - 222 da o.c. de Jorge Dias.

II

ESTÉTICA E CRÍTICA LITERÁRIA

ASPECTOS DA PROBLEMÁTICA ESTÉTICA NO PENSAMENTO DE JOSÉ ENES

JOSÉ CARLOS PEREIRA
CIEBA - Faculdade de Belas-Artes
Universidade de Lisboa

1. O contributo de José Enes para a aclaração da dimensão estética no âmbito do ser e do conhecimento do ser, mediados pela metaforicidade da linguagem, situa-se no âmbito do seu pensamento fenomenológico-hermenêutico, o qual vem a constituir-se, num primeiro momento, uma analítica dos dois universos ontológicos estruturantes da possibilidade de realização do ser humano, a saber, o universo aristotélico-tomista, e o universo transcendental kantiano-heideggeriano; num segundo momento, o filósofo reconduz o seu pensamento a uma ontologia, resultado da harmonização dos dois sistemas através de uma via fenomenológica na qual, sob a influência de Ricoeur, enxertará uma dimensão hermenêutica.

Se na especulação do filósofo português a ontologia é uma “fala do ser”¹, que manifesta a citação recíproca do homem e do ser, a noeticidade vem a constituir-se duplamente no objecto do conhecimento (o inteligível) e na perfeição da faculdade cognoscitiva desse mesmo objecto (o intelecto)². Como potência constitutiva da natureza humana, o intelecto

1 José Enes, *Linguagem e Ser*, Lisboa, INCM, 1983, p. 46.

2 José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1989, pp. 10-11.

estrutura o intuito, o juízo e a demonstração como actos noéticos do pensamento, emanados da condição existente do ser humano. Conhecer será, então, um acto imanente objectivado pelo intelecto em cujo dinamismo actuante o próprio intelecto se aquieta e permanece, ressaltando desde logo a raiz neotomista do pensador português, ainda que, segundo José Enes, devamos estar sempre atentos ao que, sendo anterior e posterior à formulação do juízo, se esconde frequentemente sob a tentação predicativa da razão perante o mundo.

A problemática estética no pensamento de José Enes³ deverá ser vista justamente na relação entre ontologia e noeticidade, relação que no entender do autor está formulada de modo inadequado tanto no universo aristotélico-tomista quanto no kantiano-heideggeriano. Quanto ao primeiro universo, relembra José Enes que a questão fora posta inicialmente por Platão, e refere-se à aporia presente no *Sofista* concernente à possibilidade de poder dizer-se o falso, ou seja, poder dizer-se um ser que não é⁴. Propôs-se o mestre da Academia resolver a questão através da diferença do ser das coisas e do ser no conhecimento, constituindo-se a verdade e a falsidade como modalidades da razão⁵. Aristóteles deu continuidade à discussão no *De Interpretatione* (1, 16 a 12) e na *Metafísica* (E 4 e 0 10, 1027b e 1051 a 24 ss.), aí afirmando que a verdade só pode dar-se na coincidência entre a coisa e o seu conceito formado no juízo predicativo e, portanto, a verdade não existe nas coisas mas apenas no intelecto, algo que Kant manterá com pressupostos subjectivos, embora, lembra também José Enes, esses pressupostos tenham sido previamente enunciados com grande rigor por Frei João de S. Tomás (1589-1644).

3 Cf. Onésimo Teotónio Almeida, “José Enes e a Autonomia da Arte: uma injustamente tardia revisitação”, in J. L. Brandão da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento: estudos em homenagem ao professor José Enes*, Lisboa-Ponta Delgada, Colibri-Universidade dos Açores, 2006, pp. 29-42; J. L. Brandão da Luz, “O sentir na metafísica do conhecimento em *À Porta do Ser* de José Enes”, in *Ibidem*, pp. 101-120; Miguel Real, “José Enes — *À Porta do Ser*”, in *Ibidem*, pp. 55-70; José Bettencourt da Câmara, “A Questão da Autonomia da Arte no Pensamento Estético de José Enes”, in Carlos E. Pacheco Amaral, Manuel Cândido Pimentel e Renato Epifânio (coord.), *José Enes: Pensamento e Obra*, Lisboa, MIL-DG Edições, 2016, pp. 206-210 e Samuel Dimas, “O conhecimento intuitivo do mistério do Ser na estética fenomenológica-metafísica de José Enes”, in *Estética no Pensamento Português* (no prelo).

4 José Enes, *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982, p. 71.

5 *Ibidem*.

A interpretação da proposta aristotélica levou à formulação escolástica da verdade como uma adequação entre a mente e os objectos (*adaequatio intellectus et rei*), o que implicou o desdobramento da verdade numa verdade lógica e numa verdade ontológica. A verdade do conhecimento (verdade lógica) depende da sua conformação com a coisa, e a verdade que os neo-escolásticos consagraram como verdade ontológica depende da conformação desta última com o conhecimento⁶. Ora, é a conformação da verdade ontológica que José Enes contesta por considerar que, na escolástica, está contaminada por uma verdade teológica, o que vem a constituir um preconceito que, sob uma análise fenomenológica, a impede de ser vista a partir de uma experiência originante da verdade.

Segundo Enes, a verdade teológica determina que todos os objectos deverão ser aferidos pela ideia divina presente na criação e, consequentemente, a verdade humana medir-se-á pela adequação a essa mesma ideia, ou arquétipo divino, presente nas coisas. Também por analogia, e através da relação ontológica entre a mente humana e a mente divina, a inteligência humana conforma-se com as criaturas (que em si já revelam a sua conformidade com a mente divina) sendo por elas igualmente conformada, o que fundamenta o realismo gnoseológico medieval, particularmente na doutrinação teológico-filosófica de S. Tomás. Daquele postulado foi deduzido pela patrística e pela escolástica que a arte só poderia ter como modelo a criação divina, já que Deus seria o artista maior ou *artifex* supremo, e a arte produzida pelos artistas só poderia ser uma imitação das coisas criadas. Gera-se, no entanto, a primeira contradição no pensamento medieval segundo Enes, presente no facto de simultaneamente o ser humano ser a criatura que mais se assemelha a Deus, já que fora criado à Sua imagem e semelhança, e por essa razão possuir a capacidade de, através da mente, conhecer e se unir ao Criador. Por outro lado, admite-se a identidade entitativa, ou verdade ontológica, entre todas as criaturas, o que necessariamente implica que a verdade lógica, como predicação da diferença entre as coisas, só possa residir na mente humana.

No entanto, como fica claro na analítica fenomenológica do filósofo açoriano, a reciprocidade identitária entre a coisa e a mente humana não

6 *Ibidem*, p. 72.

as identifica no modo de possuírem a verdade, já que a identificação entre a verdade lógica e o ser é apenas analógica. É esta diferença entre a verdade ontológica e a verdade lógica, e por consequência a verdade artística, que levará Enes a criticar a doutrinação neotomista dos jesuítas da revista *Brotéria*, a partir de 1927. Além do mais, a causa finalística dos seres, apresentada no quadro da conciliação da Revelação com o aristotelismo, implica uma outra identificação por analogia, a saber, a identificação da verdade ontológica com a bondade ontológica, a que virá a crescer a Beleza do próprio Deus e da Sua criação como resplendor da Verdade, proveniente do conceito platónico de *Kalokaghatia*, irradiado pelo neoplatonismo e acolhido também pela onto-teologia medieval. Como corolários desta sua análise, José Enes afirma que a beleza artística não se confunde com a beleza ontológica, nem com a moral, sendo que a autonomia da esfera da arte como *recta ratio factibilium* a distingue e legitima face à moral como *recta ratio agibilium*. Por outro lado, e dada a distinção das duas verdades, fica também para José Enes legitimada a arte abstracta como concepção e realização do objecto artístico em conformidade com a ideia que reside na mente do artista.

2. A questão da verdade como fundamento do projecto filosófico heideggeriano, alicerçado no § 44 de *Ser e Tempo*⁷, e no qual a existência é postada na sua relação com o *Dasein* — o que implica a superação da consciência e da percepção em Kant por via do re-situar heideggeriano da verdade no lugar onde se dá o seu desvelamento —, levará Enes a distanciar-se da concepção estética heideggeriana e do sentido da obra de arte como acontecimento. Segundo Enes, no pensamento do filósofo alemão a verdade é ainda derivada do juízo predicativo, em que a coisa se revela pela concordância com o pensamento. A recuperação da palavra grega *Aletheia*, enquanto revelação do que está oculto, mantém na temporalidade a revelação ou o descobrir-se do aí do aí do ser — o estar descoberto (*Entdecktheit*). Para tal pensamento do impensado, esquecido pela metafísica clássica tardia e pela metafísica medieval, afigurou-se necessário a Heidegger estabelecer não só o lugar mas também as condições transcen-

7 Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 242. (Na versão original, *Sein und Zeit*, 1927, p. 226).

dentais que tornam possível o descobrimento do ser⁸. Essas condições são os existenciais, de que o cuidado (*Sorge*) se constitui a estrutura temporal originante do movimento que permite a abertura do *Dasein* coagido no seio do ser intramundano, e que a linguagem traz à compreensão, e visa fundamentar a presença humana na “criação verbal do ser”⁹, como acontece na poesia de Hölderlin, que Heidegger toma como exemplo maior da sua concepção de pensar como poeitar. Ora para Heidegger este “acontecimento” do abrir do abrir-se do ente no mundo, e pelo mundo, é originalmente constitutivo da verdade, o que obriga à inversão da proposição da verdade como resultado do juízo, pois que, a priori, antes de qualquer juízo, o homem já se encontra postado na verdade.

A crítica do filósofo português a esta noção de verdade heideggeriana, que revela a abertura do ente no dizer “produzido” pela fala, assenta no esquecimento por Heidegger de que a fala é posterior ao ser, já que este se dá pelo tanger dos seres no ser, gerado pela natural e afável convivialidade dos seres entre si. Deste modo, a abertura da fala não cria o ser, ela é apenas o veículo que dá acesso ao ser que o homem é. Por esta razão, rejeitará também José Enes a concepção heideggeriana de obra de arte como inexorável e insubstituível patenteação originária do evento do ser, ou seja, como abertura dos entes pela *ek-stasis* temporal, isto é, o que poderá ser entendido como transparência à mente da verdade do ser do ente, *visível* na linguagem da obra de arte. Para José Enes, a verdadeira abertura não se dá no dizer da fala, que a poesia e toda a arte criam, mas no modo como essa abertura se apresenta como porta que permite o acesso ao ser que lhe é anterior.

Porém, se a fala acede e concede textura à congénita relação da existência humana com o ser, é na excedência da linguagem, e particularmente na metáfora linguística enquanto transferência de sentido de um objecto para o outro, que segundo José Enes podemos vislumbrar o ser, já que este não se encontra naquilo que a metáfora representa no termo da referida transferência, mas no que nela originariamente se encontra oculto ou latente. Será aí que reside a possibilidade da visão do ser, ou seja, é esse o momento em que nos encontramos “à porta do

8 José Enes, *Estudos e Ensaios*, op. cit., p. 83.

9 José Enes, *A Autonomia da Arte*, Lisboa, s/d., União Gráfica, p. 284.

ser”, segundo o autor de *Noeticidade e Ontologia*, e é também aí, e a partir da inevitável concomitância de ser-se e conhecer-se enquanto ente, que o impensado, resultante do tanger recíproco do ser nos seres, alberga a possibilidade do pensamento — pensar o que deve ser pensado, isto é, o ser. Porém, e em sentido diverso da ontologia de Heidegger, a noção de um Ser destinante fora do tempo, ou no “além-tempo”, ainda que gerado no tempo, e manifestado, por exemplo, na angústia¹⁰ e apercebido pelo intuito no estado vígil dos seres, constituiu-se uma via para romper o círculo hermenêutico, decorrente da Analítica do *Dasein*, subjacente a um ser que permanentemente se revela e se esconde no tempo, tal como proposto pelo filósofo alemão. É conhecido o conflito terra-mundo no qual, segundo Heidegger, a linguagem obtém o seu dizer no aberto franqueado pela obra de arte, sendo que é a partir deste conflito que a matéria resplandece na própria obra de arte, e só aí se mundifica, por via da “retração” da Terra, como o filósofo alemão exemplifica com o templo grego de Paestum, ou seja, a Terra constitui-se, enquanto Terra, a partir da mundificação¹¹. Consequentemente, é através da abertura de um Mundo que a Terra se constitui naquilo que alberga esse Mundo, ou seja, alberga tudo o que se ergue. A vigência daquilo que se põe a descoberto através da obra encontra na Terra o referido “solo natal”, e faz com que a Terra ganhe o carácter do que se põe a descoberto¹², embora, simultaneamente, a Terra volte a pô-lo a coberto, já que, como reitera o autor da *Carta sobre o Humanismo*, o ser por si mesmo se esconde.

3. Perante a dimensão existencial e temporal do ser do ente expressa como verdade na textura da linguagem proposta por Heidegger, Enes insiste que é através do sentir, ou seja, do tanger do ser dos seres no ser do ser humano —, que este último ganha consciência da sua condição intramundana, e é também através do sentir que os seres agem sobre ele, sendo (o sentir) trazido à fala através do pensamento.

Neste confronto entre o ser dos seres e o ser do ser humano, assistimos a uma co-ação recíproca por via do sentimento, consagrando não apenas a

10 José Enes, *Linguagem e Ser*, op. cit., pp. 200-207.

11 Martin Heidegger, “A origem da obra de arte”, in. *Caminhos de floresta*, Lisboa, F.C.G., 2002, pp. 37 e ss.

12 *Ibidem*, p. 39.

dupla condição do ser, mas também a condição mundana e mortal do com-ser-se do ser humano e dos seres¹³. Como objecto da ontologia, o ser apresenta-se assim como o resultado do co-tanger recíproco dos seres no ser, ou seja, é na inevitável concomitância de ser-se e conhecer-se através do ente que o ser se abre ao impensado de si mesmo enquanto temporalidade, ainda que em tensão com o que de fora do tempo o concita e destina à salvação; também aqui se poderá enxergar a tentativa de José Enes conciliar a fenomenologia com o neotomismo, para cuja renovação deu contributo decisivo.

Trazer à pensatividade uma verdade antepredicativa, revelada pela armadura da linguagem predicativa, pressupõe, na linguagem superpredicativa própria da exigência fenomenológica, o “ver intuitivo da com-nascença do ser no conhecer”¹⁴. Neste contexto, é possível afirmar que, para Enes, apenas uma arte que traga no bojo da sua linguagem o impensado do ser à possibilidade da sua compreensão filosófica poderá ser admitida e consagrada na sua relativa autonomia. Neste sentido, recupera também José Enes um outro sentido ontológico para a dimensão finalística da arte.

Desdobrada assim a questão ontológica na sua indissociável articulação com a noeticidade, o filósofo português propõe uma concepção estética na qual se articulam as dimensões ante-predicativa, predicativa e transpredicativa do juízo, formulação que, pela própria constituição íntima da realidade, limita *a priori* qualquer pretensão hegemónica da razão lógico-científica e, simultaneamente, qualquer intenção estritamente formalista da obra de arte e do juízo estético. Se o conhecimento racional se justifica pelo seu regresso às origens, é ainda o impensado, que permanece no sentimento gerado pelo ser-se dos seres com o ser, que deve vir à fala — e, por conseguinte à obra de arte —, não coincidindo com os limites da manifestação “ekstática” temporal do ser, tornada visível à mente através da linguagem da obra de arte enquanto mimese do acontecimento do ser, tal como Heidegger propõe. Segundo José Enes, é também aqui que é possível encontrar a tensão entre a expressão antepredicativa e uma verdade resolvida e principal, cujo conteúdo noético não é passível de formulação predicativa, o que, no limite, legitima o verdadeiro carácter ontológico da verdade¹⁵.

13 José Enes, *Linguagem e Ser*, op. cit., p. 175.

14 José Enes, *Estudos e Ensaios*, op. cit., p. 97.

15 José Enes, *À Porta do Ser*, Lisboa, INIC, 1990 (2ª edição), pp. 129-130.

4. O dinamismo que caracteriza a manifestação e o acesso ao ser por via da linguagem, interpretável e compreensível hermeneuticamente, consagra o método fenomenológico como modo de evitar não apenas os preconceitos inerentes às próprias teorias racionalmente elaboradas acerca da linguagem no âmbito da ontologia, mas também a sua constituição em sistema que arbitrariamente se impôs à arte, seja o sistema moral seja o sistema ideológico, como aconteceu em Portugal com a doutrinação estética neotomista da *Brotéria*, ou a teorização de carácter social subjacente ao neo-realismo, desenvolvida a partir dos finais da década de 1930. No contexto alargado da polémica entre presencistas e neo-realistas, e apesar do contributo neo-racionalista de Vieira de Almeida, seja em relação à própria impossibilidade de constituição da estética como ciência seja na identificação das contradições filosóficas dos contendores, José Enes inicia o seu diálogo com a intelectualidade portuguesa com a publicação de um conjunto de ensaios reunidos sob o título *A Autonomia da Arte*. Esta reunião de ensaios implica uma crítica filosófica a alguns equívocos epistemológicos e ontológicos presentes no debate estético em Portugal, mas não só, e dá corpo à inicial explicitação da dimensão estética do seu pensamento.

Ora, é no domínio das relações entre a beleza ontológica e a beleza artística que José Enes contribui para clarificar a querela da arte e da moral, sublinhando a especificidade escolástica do fazer artístico como uma *recta ratio factibilium* e do agir moral como uma *recta ratio agibilium*. Da autonomia das duas esferas, não poderá inferir-se contudo uma total independência, conquanto haja no pensamento tomista a necessidade de recondução da *civitas* terrena à cidade celeste, ou seja, a recondução inevitável da criatura ao criador, princípio que na filosofia de José Enes se torna transparente à mente na tensão entre uma verdade ante e transpredicativa, a mesma que garante e legitima o conhecimento predicativo. Ao mesmo tempo, reitera o filósofo açoriano que a autonomia da arte é necessariamente relativa na hierarquia das actividades humanas encimada pela filosofia, pela religião e pela mística¹⁶.

Na definição tomista da beleza, ou pulcritude (*pulchrum*), como “aquilo que, visto, agrada” (*pulchrum est quod visum placet*) colocam-se

16 José Enes, *A Autonomia da Arte*, op. cit., p. 232.

ao nível da *visio* (que não se confunde com o mero sentido da visão) as aporias a que José Enes procurou dar resposta a partir de uma analítica fenomenológico-hermenêutica. Em S. Tomás, a *visio* estética é um acto do juízo que resulta de uma operação em que o intelecto, em diálogo com o inteligível, se “transmuta” no objeto que “intelige”, ou seja, *ver* — e ter prazer no que é visto —, implica uma abstracção mental do ser da coisa vista, no limite, trata-se de abstrair a causa formal dos objectos. No tomismo de S. Tomás não há sensível desligado do incansável trabalho do intelecto, e justamente a beleza resulta da assimilação (ou apercepção) do conceito de cada ser abstraído pelo intelecto, daí resultando um prazer desinteressado. A *claritas* como um dos valores ontológicos de todos os seres, extensível por S. Tomás à obra de arte enquanto ser belo, integro e proporcional, advém da capacidade expressiva dos seres constituídos conceptualmente por um raciocínio, no qual a visão que vê (*visio*) se vê simultaneamente a si mesma¹⁷.

Será a partir daqui que o autor de *Linguagem e Ser* considera ser necessário distinguir a bondade ontológica da beleza ontológica, assim como a beleza artística da bondade moral, deste modo criticando a redução ou a identificação da beleza artística com a bondade moral¹⁸. Esta posição, que em larga medida caracterizou tanto a doutrinação neotomista da revista *Brotéria* como a doutrinação neo-realista, na exigência de uma missão social e histórica da arte¹⁹, resulta, no entender de José Enes, de uma diversidade aporética de critérios aplicados às obras de arte, o que implicou uma correspondente diversidade de juízos que resultaram inválidos seja do ponto de vista ontológico seja de um ponto de vista artístico.

5. De outra parte, José Enes não olvida o legado moderno de Kant e afirma que a origem subjectiva do juízo estético estava já em João de S. Tomás numa formulação que garante que o prazer estético deriva da co-naturalidade da estrutura da inteligência e da harmonia formal do objecto. Será a interpretação fenomenológica desta aportação que levará José Enes a justificar filosoficamente, como já referido, a arte abstracta, pois que neste caso a obra de arte é fruto de uma subordinação das formas

17 *Ibidem*, p. 215.

18 *Ibidem*, p. 203.

19 *Ibidem*, p. 89.

artísticas à própria formalidade estruturante do intelecto do artista, o que, por sua vez, não só realiza uma obra mais pessoal, já que se furta à proporção dos objectos visíveis da natureza, como intensifica o prazer estético segundo a filosofia de S. Tomás.

Deste modo, a bondade ontológica é uma propriedade finalística de todos os seres cuja estrutura, enquanto *integritas* (integridade de um todo), pressupõe uma disposição das partes, isto é, uma essência, nela residindo a intencionalidade da vontade em relação aos seres. Por outro lado, e para além da integridade (*integritas*), a beleza ontológica resulta da claridade (*claritas*) da percepção e da proporção (*proportio*) dos seres, que o intuito realiza em função da sua predestinação para a ordem, o que leva S. Tomás à conclusão lógica de que todos os entes ordenados são harmónicos, e por essa razão são ontologicamente belos²⁰; assim, quando o intuito apercebe o que uma coisa é, ou seja, aquando do conhecimento dessa mesma coisa, o intelecto alcança a verdade lógica. Disto isto, e somente na condição necessária e suficiente dos critérios enunciados, é possível proferir um juízo com base na identificação da verdade, do bem e da beleza no plano ontológico.

Porém, afirma o especulativo português que se o artista se furta à correspondência ontológica dos seres e buscar apenas a realização da obra de arte na sua finalidade artística não é possível julgá-la como uma obra má, já que não se identificando a beleza artística com a beleza ontológica, necessariamente não se identifica com a bondade ontológica nem com a moral; ou seja, na esteira de João de S. Tomás, afirma o autor de *Na Saga do Pensar* que a arte e a prudência são duas esferas diferentes que diferem na matéria, na forma e no modo; se a matéria da prudência são os actos humanos voluntários e livres, a matéria da arte ordena-se a si mesma segundo uma finalidade artística específica; quanto à forma, a prudência ordena os actos segundo a razão do seu devido fim, ao passo que a forma da arte é regulada segundo a ideia do artista; já quanto ao modo, a prudência procura tornar bom o próprio agente enquanto que na arte o artista se preocupa em fazer bem a obra²¹. Assumida a ordenação finalística de todos os seres segundo S. Tomás, e tendo presente

20 *Ibidem*, p. 213.

21 *Ibidem*, p. 220.

que, ao contrário da prudência, a virtude da arte consiste em julgar esteticamente a obra, convertendo-se a emoção em conhecimento puro, caberia perguntar se no caso de uma obra de arte não realizar os critérios do belo (*integritas, proportio e claritas*) haverá lugar ao juízo estético, ou estaremos essencialmente na presença de um défice ontológico, apesar da obra cumprir a sua tendência finalística enquanto arte.

José Enes procura responder a esta questão em diálogo com Paulo Durão, doutrinador neotomista da revista *Brotéria*, afirmando que independentemente da obra de arte cumprir finalisticamente a sua missão enquanto arte, e se justificar artisticamente deste modo, não se justifica de um ponto de vista humano, pois que a beleza artística não se constitui hegemonicamente como o fim último da natureza humana. Admite o filósofo açoriano que o fim último da natureza compete à filosofia e à religião, o que implica desde logo a sua oposição ao movimento da arte pela arte²². Se a arte e a moral constituem esferas distintas mesmo se obrigadas à sua tendência finalística, segundo o autor de *Noeticidade e Ontologia* a questão moral apenas se coloca aquando da assunção da arte pelo artista ou pelo percipiente como fim último da realização humana, pois que aí, sim, não só cometem um erro filosófico como exercem uma acção moralmente má. É neste quadro de uma relativa autonomia da arte que o filósofo reconhece a sua verdadeira importância na hierarquia das actividades humanas, e lhe presta a devida e autêntica homenagem. Será, aliás, sob a orientação destes princípios que José Enes virá a criticar a poesia moderna compreendida entre o romantismo e o simbolismo, estendendo a crítica a Heidegger quando este filósofo vê na poesia de Hölderlin a “criação verbal do ser” e “a fundamentação da presença humana”²³. Do diálogo de José Enes com Heidegger resulta uma concepção de linguagem que embora mantenha uma íntima relação com o ser e o pensar, não constitui ainda o momento inaugural da “abertura” nos seres do ser.

6. Para o autor da *Carta sobre o Humanismo* apenas se pode pensar a partir do facto do ser estar já projectado numa fáctica possibilidade de ser, isto é, o *Dasein* obriga-se a deixar que o ser seja, o mesmo ser que vem à

22 *Ibidem*, p. 90; p. 226.

23 *Ibidem*, p. 284.

linguagem e nessa medida se institui esta como a “casa do ser”. O que sai de si mesmo e permanece sempre junto da origem desse “sair”, desse “brotar”²⁴ é já o morar ou habitar dessa “casa”, ou seja, o próprio da verdade do ser como “o aí” em que o ser fala ou vem à linguagem, e na obra de arte se desoculta. Deste modo, a partir da Analítica do *Dasein*, o ser do ser afigura-se a Heidegger como um compreender enquanto ontologia da interpretação e não como epistemologia da interpretação, como virá a acontecer com a hermenêutica de Paul Ricoeur²⁵. Aliás, na homenagem que prestou a Heidegger aquando do seu passamento não deixou José Enes de confirmar na “instauratio heideggeriana” a continuidade do projecto kantiano por via da recuperação do conceito de tempo como princípio transcendental da existencialidade humana, e, nessa medida, como o elemento *a priori* do ser enquanto *Dasein*, isto é, enquanto lugar onde o ser, através da linguagem, irrompe em fala, e a partir do qual se deve inquirir o próprio sentido do ser através de uma fenomenologia hermenêutica²⁶.

José Enes defende o papel mediador da linguagem que vem à fala, sendo consequentemente a linguagem mediadora da reflexão ontológica, vindo esta a processar-se como “análise ontológica da fala”²⁷. Porém, se pensar para o filósofo açoriano implica igualmente buscar a citação da linguagem pelo ser, que nela se expressa — não há pensamento que não seja “con-citado” pelo ser —, não é o cuidar dessa origem que significa pensar ou, dito de outro modo, não é a lembrança grata da origem que realmente enforma a actividade pensante, como acontece na formulação de Heidegger; repetindo a metodologia heideggeriana quando recorre ao sentido primordial que as palavras albergam no mais íntimo da sua significação, embora com a diferença de utilizar as línguas românicas, pensar para José Enes só ocorre *a posteriori* da citação da linguagem pelo ser; ou seja, pensar é cuidar, mas cuidar enquanto mesurar, medir através da mente, pois que a palavra mente deriva etimologicamente de *med* (de

24 Martin Heidegger, *Carta Sobre o Humanismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1987, p. 90; Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, in *Ensaio e conferências*. Petrópolis-Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2002, pp. 138-139.

25 José Carlos Pereira, *M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur: Temas de Estética*, Lisboa, CIEBA, 2023, pp. 41 ss.

26 José Enes, “Heidegger e o Destino da Filosofia Ocidental”, *Jornal de Letras*, ano VII, nº 285.

27 José Enes, *Na Saga do Pensar*, Ponta Delgada, Instituto Universitário dos Açores, 1979, p. 44, nota 3.

onde deriva, por sua vez, meio, modo, médico e mundo)²⁸, o que vem a significar o modo proporcional ou o “cuidado” do que deve ser medido pelo pensar através da mente, articulando de maneira íntima noeticidade e ontologia, embora concedendo aquela função primaz; neste sentido, afirma José Enes, o que deve ser medido, de si já antecipadamente mesurado, é o mundo: “Pensar o ser com mesura nasce da mesura com que o ser solicita o pensar. Por ser acolhido pelo pensar mesurado vem o ser à mesura do pensar”²⁹. Além do mais, o medir da mesura do ser implica, segundo José Enes, uma reciprocidade e uma “com-paixão” recíproca visível no gesto de quem o pede e de quem o dá. Na verdade, o ser dá-se a quem está disposto a acolhê-lo nessa doação, gerando esta por sua vez um “com-padecimento” cuja aquietação só poderá vir do afago do ser pelos seres. Segundo estamos em crer, é aqui que José Enes se afasta um vez mais de Heidegger: para este último filósofo, a verdade do ser reside no acontecimento da verdade que se dá na obra de arte, a partir do “jogo tempo-espaco” aporção que culmina o pensamento ontológico heideggeriano; por outro lado, o ser que se torna presente pelo desencobrimento produz a verdade (*Aletheia*), residindo a beleza na captação pela mente desse desencobrimento; ou seja, o belo para o autor de *Caminhos de Floresta* consiste no sentimento que advém do sentir do aparecer do que aparece, e é este sentir que se constitui o fundamento da experiência estética, substituindo a neutralidade subjectiva do juízo estético como fundamento da experiência estética tal como foi concebida na modernidade. Torna-se necessário lembrar uma vez mais que, para Heidegger, a obra de arte é o lugar que põe a descoberto a vigência do ser enquanto condição de possibilidade de abertura do ente, a partir da espacialização do ser através do conflito terra-mundo³⁰. Segundo o filósofo alemão, é este acontecimento que se dá na linguagem que a determina como a “casa do ser”, como parece justificado na invocação que faz do poema “Sócrates e Alcibíades”, de Hölderlin: “Quem o mais fundo pensou, o mais humano ama, / Quem para o mundo olhou entende / A excelsa juventude, e os sábios muitas vezes / Acabam por se render à beleza.”³¹.

28 *Ibidem*, p. 59.

29 *Ibidem*, p. 66.

30 Martin Heidegger, “A origem da obra de arte”, in *Caminhos de Floresta*, op. cit., p. 43.

31 Friedrich Hölderlin, *Todos os poemas, seguido de esboço de uma poética*, Lisboa, Assírio e

Ora José Enes parece radicalizar o acontecimento do ser no cuidado do pensar, isto é, no “padecimento” dos seres pelo facto de não poderem ser o que podem ser ou, na situação mais extrema, em rigorosamente não serem por não se doarem ao ser por via do pensar. É esta a condição necessária da relação dos seres com o ser que José Enes apelida de “originalidade originante”, e que sujeita os seres ao “padecimento” como resultado do seu cuidado não ser suficientemente cuidador da medida do que ontologicamente se lhes oferece para ser medido; este “padecimento” inaugural, que advém do convívio do seres com o ser, configura originariamente a “coita do ser”, anterior, portanto, à patenteação do ser na linguagem, que Enes não deixa de ver na poesia do cancionista e do romancista medievais, tomando-os como exemplo maior da dimensão poético-filosófica das línguas românicas³². Os seres vêm assim a ser os “coitadinhos” pelo facto de, embora morando na “coita”, não se “coitarem” suficientemente na medida do pensar o ser, isto é, de não se adunarem amorosamente ao afago do cuidado, o que corresponde ao suficiente pensar dos seres para que sejam do mundo e sejam no mundo³³. Deste modo, na “coita” do ser, e não na linguagem como “casa do ser” ao modo heideggeriano, residirá porventura o mais profundo e radical fundamento subjectivo da experiência estética como experiência ontológica no pensamento de José Enes.

Alvim, 2021, p. 296; Martin Heidegger, “O que quer dizer pensar?”, in *Ensaio e Conferências*, Petrópolis-Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2001, p. 119.

32 José Enes, *Na Saga do Pensar*, op. cit., p. 62 ss.

33 *Ibidem*, p. 66.

O GOSTO PELO PENSAR: O QUE PODERÁ SER A ESTÉTICOFAGIA DA ARTE?”

MARIA GABRIELA CASTRO

Faculdade Ciências Sociais e Humanas
Universidade dos Açores

No longo caminho da minha vida académica, quarenta e dois anos, o encontro com José Enes foi determinante desde o primeiro dia em que, regressados do Canadá, meu marido, dois filhos e eu, chegámos aos Açores e fui a uma entrevista com o Reitor, do então Instituto Universitário dos Açores, Professor Doutor José Enes.

Há momentos em que a vida nos coloca no sítio certo, no ambiente certo e com as pessoas certas, na projeção de um futuro nunca vislumbrado ou planeado. Esse foi, para mim, um desses momentos.

José Enes, reitor, professor e grande amigo foi a pedra angular desse meu percurso académico, na Universidade dos Açores. De funcionária da reitoria, encarregada da extensão cultural, aluna e mais tarde docente da UAc, na área de Estética e Teorias da Arte, cumpri todas as etapas legais académicas até à agregação. Depois? Bem, depois o tempo tinha passado e era altura de ir embora. Mas fui levando comigo o que tinha aprendido com os melhores, de entre eles José Enes: o gosto pelo pensar. Daí o título desta comunicação “O Gosto pelo pensar: o que poderá ser a estéticofagia da arte?”.

Neste Colóquio de homenagem a José Enes, a minha participação centrou-se numa reflexão dialógico-questionante que teve por base a

obra do homenageado intitulada *A Autonomia da Arte*. Nesta obra, o filósofo apresenta sete capítulos e três breves ensaios onde defende a tese: “A procura da beleza ou o futuro da poesia”, a qual, com afouteza académica, ousámos alargar para «A procura da beleza e o futuro da arte».

José Enes inicia nessa obra uma profunda análise e crítica literárias, desde a última fase do romantismo, onde a “Arte pela Arte (...) não passa duma fase na evolução da tese central do romantismo”¹, até ao realismo, passando pelos fundadores do romantismo português, pelo ultra-romantismo, de seguida apontando o parnasianismo, o Integralismo Lusitano, o futurismo, cruzando os últimos berros do realismo com os primeiros hinos do nacionalismo tradicionalista, sem esquecer, nesta viagem analítico-crítica, o equilíbrio clássico com Deusdado e terminando com os Presentistas ao afirmar que:

(...) “em 1940, como reacção contra os compromissos políticos da arte, bem como contra o alheamento esteticista, o grupo dos Cadernos de Poesia proclamou que a poesia é só uma, procurando o equilíbrio entre o desinteresse estético da obra de arte e o empenhamento do artista na esfera do humanismo colectivo” [o que, segundo o filósofo, irá cair numa] “arte investida de uma missão social”².

Historicamente Arte e Estética sempre foram dois campos que se encontraram intimamente ligados. A cópula Arte-Estética descobre uma complementaridade justificativa da sua relação essencial capaz de, por ela, se identificar todos os objectos artísticos como objectos estéticos, independentemente da categoria que possam ocupar na grelha de Étienne Souriau, por exemplo.

No entanto, com o desenvolvimento da arte, da ciência, da biotecnologia e da tecnologia, no Séc. XX e neste século XXI, começaram a aparecer determinadas obras de arte que são questionantes, e nos espantam sobre a sua natureza essencial como obra de arte. Neste contexto, é nossa convicção que, face à arte contemporânea, estamos perante uma alteração muito peculiar que quebra a intimidade da cópula arte-estética, referida anteriormente, hilemorfizando os seus

1 Enes, José, *A Autonomia da Arte*, União Gráfica, Lisboa, s/d, p. 102.

2 Idem, idem, p. 16.

pólos de tal modo que a estética se eleva a um patamar justificativo do que denominámos uma estéticofagia³ da arte.

De modo a explanarmos o nosso pensamento, façamos um brevíssimo apontamento histórico-filosófico e recordemos que Aristóteles entendia a arte como virtude racional criadora do objeto artístico, do qual emanava a beleza. Para os escolásticos⁴, Tomás de Aquino, a arte era uma virtude intelectual e um *habitus operativus boni* sendo a beleza *id quod visum placet*. Neste contexto, aristotélico-tomista, a Arte e a Estética formavam uma cópula indissociável, na e pela razão *poiética* do ser humano.

Interessante notar que, Platão não entende o conceito de arte do mesmo modo que os filósofos apontados anteriormente. Para o filósofo da Academia, a arte não é uma virtude intelectual, mas sim o resultado de uma possessão divina, uma *maniké*⁵, isto é, uma loucura orientada para a produção do Belo, sendo este, uma ideia conatural da verdade e da perfeição, na homogeneidade noética da ideia suprema de Bem.

A arte é, uns séculos mais tarde, no dizer de Antero de Quental, “a coisa santa da humanidade, nela se encontra a conciliação da ciência e da religião, o abraço da inteligência e do coração, o nascimento da Beleza”⁶. No entanto, para Heidegger, em *Hölderlin*, a arte “não é mais do que uma ideia de conjunto na qual nós incluímos aquilo que somente na arte é real: as obras e os artistas”⁷. Para Paul Ricoeur, na esteira de Kant, a arte encontra na imaginação criadora o seu momento de gestação, que se expressa, sobretudo, como *récit*, sendo este entendido como o resultado da cópula aristotélica *mythos-mímesis*, ou seja, a arte é composição, exigitiva de uma hermenêutica decifradora do enigma que ela esconde e que a torna essencialmente arte.

No entender de Baumgarten, pai da Estética como disciplina filosófica autónoma, o objeto artístico tinha como finalidade a expressão da

3 Fagia, do grego *fagein*, comer + *-ia*). O termo utilizado, em português, pretende exprimir, metaforicamente, a noção de ingestão da arte, pela estética.

4 Cf. MARITAIN, Jacques, *Art et Scolastique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1947, p. 22.

5 Cf. PLATON, *Oeuvres Complètes*, Paris, Soc. Ed. Belles Lettres, Paris, 1980, especificamente os diálogos *Ion* e *Fedro*.

6 Quental, Antero, *Obras completas*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Universidade dos Açores, Editorial Comunicações, 1991, p. 37.

7 Heidegger, Martin, *Chemins que ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1980, p. 11, tradução portuguesa *A origem da obra de arte*, Ed. 70, Lisboa, 1991, p. 11.

beleza. Ora, a beleza, para José Enes, é portadora de determinados parâmetros culturais, e não exclui os valores morais e políticos vigentes e cuja

“finalidade específica, (...) subordinada, em última instância, ao pleno desenvolvimento do homem (...) foi sempre aceite como um postulado da sua integração na hierarquia das actividades humanas. Para a estética pré-romântica constitui preocupação fundamental conciliar a criação da Beleza com a procura do bem, mediante equilíbrio ordenador da razão”⁸

E continua José Enes:

“Quando, porém após o primeiro período romântico, estes dois aspetos se isolaram a ponto de se oporem, principiou um diálogo polémico, que ainda não acabou, entre os estetas formalistas, os sociólogos comprometidos e os moralistas zelosos”⁹, e acrescenta mais tarde “A arte, como actividade produtora da beleza, desempenha o papel exclusivo da realização humana”¹⁰.

Na discussão permanentemente polémica sobre a relação da arte com a estética, com a ética, com a política ou apenas a sua autonomia, as diferentes posições assumidas e defendidas possuem sempre, como é culturalmente inteligível, uma determinada conceção de homem e dos seus valores, em plena homogeneidade com as diferentes épocas e sociedades.

O filósofo que hoje aqui nos reúne, inicia, como apontámos, a sua reflexão do interior da poesia, porém ela transborda, mais tarde, este campo, sendo aplicada a outras artes, como a literatura e a música, num contínuo diálogo histórico e filosófico com o mundo da estética.

Partindo dos pressupostos sobre os quais assenta a reflexão de José Enes, do terceiro sentido da Arte pela Arte, a que o filósofo denomina de Estético, depois de ter passado pelo sentido sociopolítico e pelo psicológico, aplicámo-los a áreas específicas de diferentes campos da arte dos Sécs. XX e XXI como: a Bioarte, a arte que Choca ou a arte IA e propomos, do interior do pensamento de José Enes, onde o filósofo já vislumbrava um “puro tecnicismo” artístico, a ultrapassagem desta expressão enesiana,

8 Enes, José, *A Autonomia da Arte*, p. 110.

9 Idem, idem, p. 9-10.

10 Idem, idem, p. 100.

com a qual termina o capítulo quarto de *A Autonomia da Arte*,¹¹ para uma estéticofagia da arte.

Na obra que está na base desta nossa reflexão, *A Autonomia da Arte*, José Enes afirma:

“O diálogo sobre a questão da arte pela arte procura saber se o artista, quando elabora uma obra de arte, só há-de seguir a luz de critérios artísticos, ou se pode e deve obedecer a critérios morais, filosóficos, religiosos, políticos, pedagógicos, científicos, comerciais, técnicos, sem prejudicar o valor artístico da obra de arte, [e termina este parágrafo questionando]: Será a arte independente da moral? Será a arte independente da filosofia?”¹²

Para além das questões ligadas à autoria, o filósofo encaminha-nos para a própria essência da arte e do processo criativo em questão.

Regressemos a Aristóteles e ao seu modo de entender a dimensão *poiética* da razão fundamento explicitante do *produzir* ou *fazer aparecer* o facto. Neste universo de inteligibilidade liceal, quer a noção de *produzir*, quer a de *fazer aparecer*, o que apontam é para o momento original dos objectos artísticos que, deste modo, encontram a sua causalidade eficiente no artista, ou seja, um objecto artístico é aquele que é o resultado da actividade produtiva e criadora da razão humana.

Porém, a criatividade humana, ao longo dos séculos, sofreu uma alteração com relação à sua faculdade genésica: razão ou imaginação?

Continuando a seguir José Enes, agora no seu artigo “Os dois Universos Ontológicos”¹³ onde analisa e estuda a evolução do pensamento humano no que entende serem dois universos ontológicos distintos: o aristotélico-tomista ou da objectividade e o kantiano transcendental ou da subjectividade, podemos afirmar que, no universo ontológico aristotélico-tomista, a invenção, ou criatividade, é obra de uma das dimensões da razão, a *poiética*, que Tomás de Aquino retomará designando-a por *recta ratio factibilum*, orientada pela virtude intelectual da arte. É no universo ontológico transcendental/kantiano que a revolução copernicana vai

11 Idem, idem, p. 109.

12 Idem, idem, pp. 117-18

13 Idem, “Dois universos ontológicos”, in *Arquipélago, Revista da Universidade dos Açores*, Ponta Delgada, vol. VI, Universidade dos Açores, 1984.

possibilitar, na última *Crítica* de Kant, a *Crítica da Faculdade do Juízo*¹⁴, a alteração para a imaginação, como faculdade transcendental do espírito responsável pela dimensão inventiva, criadora ou produtora no homem, mediante as ideias estéticas que brotam da prenhez anímica do artista, o génio, capaz de produzir as obras de arte.

Mas, o que é uma obra de arte?

No §45, da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant afirma que obra de arte é aquela que “*tem sempre a intenção de produzir algo*”. Ora, a questão filosófica está justamente nesta pequena palavra “algo”. Este “algo” é o quê? Um objecto, um sentimento, uma sensação, um conhecimento? Do interior do universo transcendental diríamos que este algo se abre ao sentimento próprio do juízo estético ou reflexivo. Parece assim que uma obra de arte pressupõe o aparecimento de um sentimento, qualquer que ele seja, de prazer ou desprazer, belo ou sublime. Belo, resultante do livre jogo da imaginação com o entendimento, e sublime consequente do livre jogo entre a mesma imaginação, mas aqui com a faculdade transcendental da razão.

Ora, neste caso, urge perguntar: mas tudo o que provoca um sentimento pode ser considerado obra de arte? O filósofo deixa-nos uma pista no parágrafo seguinte, o §46 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, quando reflete sobre a bela arte como a arte resultante da criação própria do génio, sendo este “a inata disposição do ânimo (*ingenium*), pela qual a natureza dá a regra à arte”¹⁵. Neste contexto se entende, do interior deste universo transcendental, que esta natureza, a que o filósofo se refere, é a natureza do génio, sendo a arte, aquilo que ele produz mediante as ideias estéticas da imaginação. Logo, aquele “algo” será sempre um *factum*, que implica a intervenção do artista sobre uma qualquer matéria, na qual imprime uma determinada forma oriunda da imaginação. Em nosso entender, na viragem copernicana para a faculdade produtora ou criadora genial, encontra-se o nó górdio da revolução profunda na arte e na estética, a partir do Séc. XVIII.

Propomos a conclusão, bastante resumida, de que o objecto estético, será aquele que é capaz de afectar o percipiente provocando-lhe a contemplação do Belo, para Platão, do conhecimento do Belo, para Aris-

14 Kant, Immanuel, *Crítica da faculdade do juízo*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1992.

15 Idem, idem, §46, p. 211.

tóteles e os medievais, e aquele que é capaz de despoletar um sentimento de prazer ou desprazer, segundo Kant, traduzido no belo ou no sublime como modo de afectação do esteta.

Ora, o termo afectividade encontra a sua raiz etimológica em *afectos*, palavra que nos chega do latim “*Afectus*” e que expressa «a capacidade de receber». *Afectos* tem, pois, a ver com o modo como somos afectados por aquilo que nos rodeia, que nos toca. Isto é, tem a ver com a nossa recepção e conseqüente reacção, cognitiva ou sentimental, sendo a função do sentimento, na esteira do *thumos* platónico, a de ligar a afectividade vital ou desejo *bios*, e a afectividade espiritual *logos*.

Assim, a função do sentimento é a de ligar. Ele liga-nos às coisas, aos entes, ao ser. Enquanto todo o movimento de objectivação tende a opor-nos um mundo, o sentimento une a intencionalidade que nos projecta fora de nós à afectação pela qual nos sentimos existir. O sentir é o momento indizível de entroncamento do conhecer e do ser, numa reconstituição da nossa própria totalidade. Por isso, a afectividade revela-nos a união originária entre o pensar e o existir.

Neste pressuposto, o objecto estético pode provir: da arte, da intervenção do homem na natureza, ou da própria natureza. Exemplos do que acabámos de afirmar são, a Vitória de Samotrácia, a Alba de Eduardo Kac ou a Lagoa das Sete Cidades, nos Açores. Todas estas obras despoletam, no percipiente, um sentimento ou/e uma emoção que Mikel Diffrenne chamou de emoção estética.

Podemos, pois, afirmar que, no seu percurso nocional, a Estética integra hoje, para além do seu conteúdo histórico tradicional, a vertente da afectividade quer pela presença da beleza, quer pela de qualquer outra categoria estética, feio, sublime, dramático, trágico, horrível, ou outra, que se impõe e nos abre a uma auto-compreensão de conhecimento do “Si” não tanto como *ipseidade* mas como *alteridade*, seguindo as noções de Paul Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*¹⁶. Assim, é importante não esquecer que a captação do objecto estético se dá em dois momentos: 1) pelo “olhar”, capaz de apreender sensivelmente o objecto como realidade objectiva e coisificada; e 2) pela apreensão filtrada através do prisma da

16 Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990 (traduzido para português com o título *O si-mesmo como um outro*, Campinas, Papyrus Editora, 1991).

‘experiência vivida’ do percipiente que se deixa invadir pelo sentimento, libertando a sua afectividade.

Em linhas gerais, parecia que a Estética estava devidamente fundamentada quanto ao seu objecto, e com a sua relação à arte devidamente estabelecida. Porém, a alteração introduzida nos finais do Séc. XX, com Duchamp, Godard, Habacuc Vargas ou Marco Evaristii que, assumidamente, o que querem, é chocar, com as suas obras, veio alterar profundamente os alicerces conhecidos da Estética, na medida em que chocar não é uma categoria estética, é um modo de afectação questionante sobre a natureza da arte e que nos faz pensar sobre a hipótese de novas categorias estéticas.

Apresentamos alguns apontamentos sobre bio-Arte.

A ligação arte-ciência-tecnologia, que a segunda metade do séc. XX conheceu, projecta, não a diferença entre duas realidades, arte e natureza, mas a sua união, união que no séc. XXI encontra a sua expressão numa nova representação artística denominada bio-arte.

Esta nova forma de arte contemporânea, encontra a sua origem terminológica em Eduardo Kac, criador da coelhinha fluorescente Alba, em 2000. Na realidade, quando se utiliza a palavra bio-arte, as dúvidas aparecem de imediato transparecendo nos quesitos: *isso é o quê? Será ciência? Será arte? Será tecnologia?*

Ela não é uma arte que vise apenas o prazer da fruição do belo, na presença do objecto produzido. A afirmação de José Enes de que “A beleza é fim de si mesma. Se for ulteriormente subordinada a qualquer outro fim, deixará de ser beleza”¹⁷, leva-nos a perguntar: qual o fim da bio-arte que, não sendo nenhuma das artes conhecidas e existentes, é, no dizer dos próprios criadores, mais do que tudo isto. “De acordo com um consenso de bio-artistas, tem que haver um meio vivo no qual a arte é produzida”¹⁸. Ou seja, o que a bio-arte¹⁹ pretende é intervir no momento genésico da produção natural, cuja matéria-prima é a própria vida, originando um novo campo artístico que, capaz de se cruzar de um modo muito peculiar com a técnica e com o saber científico, facilita a expressão artística e proporciona o advento de novas categorias estéticas que ultrapassam as

17 ENES, José, *A Autonomia da Arte*, Lisboa, União Gráfica, s/d, p. 99

18 Vita-More, 2007, *Brave BioArt 2*, p. 175.

19 GOMES, Miguel, *Bioarte e a Relação do(s) Público(s) com a Ciência*, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5995.pdf>.

conhecidas e que, de um modo peculiar, nos atrai para as noções fundamentais da filosofia: o espanto e o questionamento.

Existe, no entanto, nesta arte, alguma discussão quanto ao rigor para o critério da noção de «formas vivas» e as fases nas quais a matéria pode ser considerada viva. Os bio-artistas fazem aparecer as suas obras trabalhando, não com os instrumentos tradicionais, mas, utilizando tubos de ensaio, células vivas, bactérias, moléculas de ADN, genes e tecidos vivos que, em laboratórios-estúdios, manipulam e transformam, pela adição de materiais sintetizados ou genéticos, numa nova oportunidade exploratória de novos modos de comunicação.

Arriscamos afirmar que a obra de arte, no Séc. XX, encontrou padrões diferentes, deixou de ser encarada com os pressupostos que a constituíam como arte, e apenas é produzida e apresentada para provocar um juízo reflexionante capaz de subsumir o objecto artístico, ingerido em toda a sua pujança de ser arte, por uma dimensão unicamente estética. Ousamos utilizar a seguinte afirmação de José Enes, proferida noutro contexto, porém bastante oportuna:

“com tais princípios, a intenção primária do artista, ao elaborar uma obra de arte, não será a qualidade artística da mesma, senão um objecto social ou político, estranho aos domínios da arte. [Existe] uma renúncia à beleza como fim específico e primário, uma corrupção da essência da arte.”²⁰

A Alba, primeira obra artística produzida por Eduardo Kac, a que chamámos coelhinha fluorescente, é um projeto transgênico, o GFP Bunny, realizado por engenharia genética.



20 Enes, José, *A Autonomia da Arte*, p. 66.

“No dia 13 de Março de 2003 foi inaugurada em Nantes, França, a exposição *L’art Biotech*, que é como quem diz, Bioarte. Os trabalhos apresentados nesta mostra colectiva estão longe de ser convencionais, começando pela imagem do coelho verde-fluorescente que adorna uma parede exterior do espaço que acolhe a exposição. Esta imagem é de Alba, uma coelha geneticamente modificada para expressar um gene de medusa, que lhe confere a sua cor singular — e para alguns perturbadora. Alba é o resultado do projecto GFP Bunny de Eduardo Kac, nome incontornável no meio bioartístico — inclusivamente citado como o “bioartista mais famoso do mundo” (Lipton, *Art Imitates Life Science*, p.1). Para criar este animal Kac trabalhou em colaboração com um laboratório francês, cujos recursos tecnológicos permitiram que a imaginação produtora se materializasse na forma de um ser vivo.”²¹



Ainda do mesmo bio-artista podemos referir a petúnia ou Edúnia, como o seu criador a denominou, uma flor que expressa o ADN do artista nas suas veias vermelhas.

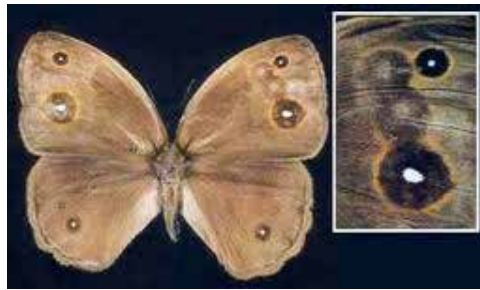
Ambos os objectos apresentados, entre outros de diferentes bio-artistas, foram e são expostos nos mais famosos museus do mundo.

Como se entende facilmente, este tipo de objecto que ora se desvela perante o nosso olhar, não se enquadra em nenhuma das tradicionais teorias da arte essencialistas ou não essencialistas. Ele oferece-se-nos como uma nova realidade integradora da percepção fenomenológico-

21 Gomes, Miguel, *Bioarte e a Relação do(s) Público(s) com a Ciência*, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5995.pdf>

-hermenêutica, como um experimento vivo, o mesmo é dizer, como um constructo perecível.

Marta de Menezes, portuguesa, que conta no seu currículo ter sido directora artística da Ectopia, o laboratório de experimentação artística do Instituto Calouste Gulbenkian de Ciência, em Lisboa, apresentou o seu primeiro trabalho em bio-arte, em 1999, intitulado *Nature*, que consistiu na criação de padrões em asas de borboletas vivas, nunca antes vistos na natureza.



“Com este trabalho, Marta Menezes explorou a fronteira entre o natural e o [artístico]: ‘as asas destas borboletas são constituídas por células vivas normais, sem pintura nem cicatrizes, mas concebidas por uma artista’ (Solini et al, *L’art biotech*, p. 71). Esta fronteira é enfatizada na medida em que só uma das asas de cada animal foi alterada, coexistindo em cada borboleta um padrão resultante da evolução da espécie e outro da manipulação artística. Assim, esta artista cria a dicotomia natural/[artístico] em cada indivíduo. Metodologicamente, e ao contrário do que seria — seria? — de esperar, não é feita qualquer manipulação genética nestes animais. Os fenótipos foram alterados por modificações no desenvolvimento ‘normal’ do organismo, através da variação da concentração de proteínas ou alterando a comunicação entre células.”²²

Esta artista desenvolveu outros projectos de bio-arte onde utilizou:

“técnicas de localização nuclear de cromossomas, que lhe permitiram pintar especificamente um cromossoma desejado ainda, através de ressonância magnética funcional — que permite observar em tempo

22 Idem, idem.

real zonas do cérebro que se encontram em actividade —, elaborou retratos que tentam mostrar o que a pessoa é e não o que a pessoa aparenta²³. Em 2004-2005 foi artista residente no SymbioticA.”²⁴

Paradigma artístico recente, a bio-arte possui, neste momento, um número considerável de artistas que constroem as suas obras utilizando técnicas e conceitos que, até há bem pouco tempo, eram exclusivamente do domínio da ciência e daí esta arte ser também denominada de arte-ciência. Apenas alguns nomes, ainda não mencionados, para ilustrar a nossa afirmação: George Gessert, Oron Catts e Ionat Zurr, Adam Zaretsky e Dimitry Bulatov, trabalham e expõem internacionalmente os seus objectos bio-artísticos.

Estes novos modelos artísticos, que se oferecem à reflexão filosófica, não podem passar despercebido ou relegados pela Estética, e pelos académicos, pensadores e filósofos, que a estudam e a pensam.

Vimos que, na História do pensamento filosófico ocidental a faculdade, que no universo transcendental da subjectividade detém um papel fundamental na criação artística, é a imaginação o que não acontecia até ao Séc. XVIII. Assim, é Kant quem nos fala, pela primeira vez, na criação genial emergente das ideias estéticas da imaginação. Esta posição do filósofo alemão na sua terceira Crítica, *Crítica da Faculdade do Juízo* está, no entanto, bem patente desde a *Crítica da Razão Pura*, segundo Leonel Ribeiro dos Santos, que afirma:

“A relação entre o entendimento e a sensibilidade não é, (...), imediata, mas faz-se sempre através de uma ‘representação mediadora’ (*vermittelnde Vorstellung*), o construto (...) da própria imaginação. Não admira que surpreendido pela descoberta desta função essencial e originária da imaginação, o autor da *Crítica da razão pura* chegasse a apontar essa faculdade como a possível ‘faculdade fundamental’ (*Grundkraft*) do espírito, a “grande artista e maga” (*grosse Künstlerin, ja Zauberin*), a cujo labor alquímico talvez deva aquele todas as suas representações.”²⁵

23 Marta de Menezes, *Website*, acedido em Dezembro de 2007.

24 Gomes, Miguel, *Bioarte e a Relação do(s) Público(s) com a Ciência*, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5995.pdf>

25 Santos, Leonel R. dos, *A razão sensível, estudos kantianos*, Edições Colibri, Lisboa, 1994, pp. 27-31.

Passemos à Arte que Choca e iniciemos com a questão: onde está a beleza na arte que choca?

Regressemos a José Enes que afirma:

“(...) que a beleza não é apenas autónoma relativamente a todas as categorias do universo, mas ainda a única que pode dar ao homem a possibilidade de superar o tempo e o espaço e de vencer a morte.”²⁶

Como poderá a Arte que Choca dar sentido a esta afirmação do filósofo?

Na Revista *Sábado*, de 21 de Maio de 2009, Lucília Galha escrevia “Algumas exposições recentes originaram protestos violentos de associações ambientalistas e de grupos religiosos e políticos. [e questiona-se] Os artistas estão a ir longe de mais?”

Em nosso entender esse “longe de mais” é uma afirmação que contém uma enorme carga projectiva da infinitude da imaginação e, por isso, entronca, necessariamente, no âmago genésico da Estética. Os artistas deixaram de se preocupar com a arte para passarem a uma transfiguração da mesma que os transforma em produtores de obras estéticas, o que, a nosso ver, é diferente. Ou seja, a sua preocupação deixou de ser a expressão do belo, do feio, do sublime, do trágico ou do cómico e passou a ser apenas a exposição de algo capaz de afectar, de ferir, o sentimento do espectador, de chocar. Passou a ser uma Estética que sorveu e anulou a arte.

Em nosso entender, a origem desta arte que quer chocar, pode encontrar-se em artistas como Duchamp, na medida em que, o enigma da sua obra abre um espaço de paradoxos e de interrogações sobre a natureza da arte, que ainda não foram resolvidos.

26 Enes, José, *A Autonomia da Arte*, p. 100.



Esta nova arte que quer chocar tem tanto de interessante como de controverso. Por um lado, as possibilidades de um artista poder expor as suas obras, por outro lado, o reverso da medalha é altamente questionante, na medida em que esta forma de expressão implica discussões éticas, morais, epistemológicas, ontológicas, fenomenológicas e sociais.

A *Bondi Beach*, de Gregor Schneider, exposta em Sidney, pode ser entendida como um objecto de arte ou como um objecto estético?



“Helena”, exposta por Marco Evaristti, artista chileno, ganhou notoriedade com a instalação de 10 misturadoras que tinham peixes vivos lá dentro. Ao público era dada a opção de ligar, ou não, a máquina e... matar os peixes. Pelo menos um visitante do museu carregou no botão, matando dois peixes. A instalação esteve na Dinamarca, no *Trapholt Modern Art Museum*. O director do museu foi levado a tribunal por uma associação de defesa dos animais, tendo sido ilibado.



“Natividade” de Guillermo Habacuc Vargas, o artista da Costa Rica, expôs um cão vadio numa galeria de arte na Nicarágua. O animal, chamado Natividade, estava preso com uma corda, sem comida nem água, porém, nas paredes da sala, estavam escritas frases com ração para cães. Morreu no dia seguinte à inauguração da exposição. O artista foi convidado a repetir a performance na Bienal Centro Americana de Artes, nas Honduras. Contudo, a Sociedade Mundial de Proteção Animal conseguiu proibir a utilização de animais na sua exposição.



Finalmente, somos chegados à Inteligência Artificial e a Arte.

Ao longo dos últimos meses, várias tecnologias de Inteligência Artificial têm gerado milhões de imagens, [textos, poemas] e músicas. Novamente as questões: qual a relação destas “criações” com o mundo da Arte? Na criação, onde está o artista? Mais, quais os principais desafios colocados aos artistas?

Em abril de 2023, o fotógrafo alemão Boris Eldagsen foi notícia em todo o mundo, ao recusar um prémio dos *Sony World Photography*

Awards. A razão para esta recusa, explicou Eldagsen, residiu no facto de a imagem submetida a concurso ter sido gerada com recurso a tecnologias de Inteligência Artificial. O objetivo do fotógrafo era mesmo iniciar um debate sobre “o que queremos ou não considerar fotografia?”, deixando uma pergunta: “Quantos de vocês sabiam ou suspeitavam que esta imagem tinha sido gerada com Inteligência Artificial?”



Quem fala de fotografia, fala de poesia, narrativas, música ou pintura. Por exemplo, *A Noite Estrelada*, de Van Gogh. Qual dos quadros abaixo é o original do pintor? Os outros são cópias elaboradas por IA. Conseguem identificar?



Para além das questões ligadas à autoria há também as do processo criativo. O ilustrador britânico Rob Biddulph, por exemplo, disse ao *The Guardian* considerar que o conceito de arte gerada por Inteligência Artificial é algo “sem sentido”. “É o exato oposto do que acredito ser arte”, realçou, explicando que, na sua opinião, “arte consiste em traduzir alguma coisa que se sente internamente para qualquer coisa que existe externamente”. “Em qualquer forma artística, a verdadeira está muito mais ligada ao processo criativo do que à peça final”, reforçou, concluindo: “e pres-

sionar um botão para gerar uma imagem não é um processo criativo”²⁷

Pelo exposto, não podemos, nem devemos ignorar estas novas realidades «artísticas» que existem, que são expostas, vistas, olhadas, divulgadas e acompanhadas por todo o mundo e que, sob o ponto de vista onto-ético-estético, colocam questões profundas as quais a Filosofia não pode ignorar.

A abertura para o ilimitado imagético das invenções/criações, sem qualquer fronteira, implica o aparecimento de objectos «artísticos», absurdos e chocantes justificativos de uma estéticofagia da arte onde o objecto artístico, ansioso, espantoso e questionante, é sugado pela Estética onde encontra a natureza e o sentido da sua existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *Organon, I Catégories, II De l'interprétation* (trad. et notes par J. Tricot), Paris, J. Vrin, 1977.
- BAUMGARTEN, Alexander, *Aisthetika Scripsit*, I.C. Kleyb, 1750/58, original de Universidade de Michigan (digitalizado), 2006.
- BECKERT, Cristina, *Ética*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- BIRKE, L, *Meddling with Medusa: on genetic manipulation, art and animals*. AI & Soc 20, 2005.
- CASTRO, Gabriela, “O que é Isto?”, in *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenologia y Hermenéutica*, Departamento de Artes y Humanidades, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, Chile, 2008, pp. 501-509.
- ENES, José, *A Autonomia da Arte*, Lisboa, União Gráfica, s/d;
- ENES, José, “Dois Universos Ontológicos”, in *Arquipélago, Revista da Universidade dos Açores*, Ponta Delgada, vol. VI, 1984.
- HEIDEGGER, Martin, *Chemins que ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980 (tradução portuguesa *A origem da obra de arte*, Lisboa, Ed. 70, 1991).

27 <https://www.nau.edu.pt/pt/noticias/inteligencia-artificial-e-arte-os-desafios-da-ascensao-das-maquil/>

- KAC, Eduardo. *Signs of Life: Bio Art and Beyond*. Cambridge: MIT Press, 2007.
- MARITAIN, Jacques, *Art et Scolastique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- QUENTAL, Antero, *Obras completas* (organização, introdução e notas de Joel Serrão), Ponta Delgada, Universidade dos Açores / Editorial Comunicações, 1991, [37, 5-23].
- RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique I*. Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990 (traduzido para português com o título *O si-mesmo como um outro*, Campinas, Papirus Editora, 1991).
- SANTOS, Leonel R. dos, *A razão sensível, estudos kantianos*, Lisboa, Edições Colibri, 1994.
- SNOW, C. P., *The Two Cultures* (parte I publicada pela primeira vez em 1959), Cambridge University Press, 1993.
- SOLINI, P., Hauser, J., Flusser, V. et al., *L'art biotech'*, Paris, Hors Collection, Filigranes, Editions, 2003.
- VITA-MORE, N., "Brave BioArt 2: shedding the bio, amassing the nano, and cultivating posthuman life" in *Technoetic Arts: A Journal of Speculative Research*, vol. 5, number 3, 2007, pp, 171-186.
- ZARETSKY, A., "The Mutagenic Arts", in *CIAC's Electronic Magazine*, n.º 23, 2005.

Sites

- GOMES, Miguel, *Bioarte e a Relação do(s) Público(s) com a Ciência*, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5995.pdf>.
- LIPTON, S. T., *Art Imitates Life-Science — The Bio-Art Movement Finds (Cultures & Grows) Its Wings in France*, 2003, Website da autora. (<http://www.shanatinglipton.com/bio-art-1.html>).
- MOURA, L. *Manifesto da Arte Simbiótica*, (2004), Website acedido em janeiro de 2008 (<http://www.lxxl.pt/artsbot/indexpt.html>).
- Website do *Ars Electronica*: <http://www.aec.at/en/archives/history.asp> acedido em dezembro de 2007.
- Website *Ciência Viva*, <http://www.cienciaviva.pt/divulgacao/arteciencia/> acedido em janeiro de 2008.

Website de *Marta de Menezes*: <http://www.martademenezes.com/>
acedido em dezembro de 2007.

Website *TC&A (Zurr e Catts)*: <http://www.tca.uwa.edu.au/> acedido em
dezembro de 2007.

[https://www.nau.edu.pt/pt/noticias/inteligencia-artificial-e-arte-os-desafios -da-ascensao-das-maquim/](https://www.nau.edu.pt/pt/noticias/inteligencia-artificial-e-arte-os-desafios-da-ascensao-das-maquim/)

JOSÉ ENES: POETA E CRÍTICO DE POESIA

ROSA MARIA GOULART
Centro de Estudos Humanísticos
Universidade dos Açores

Não são raros os casos — e a obra de José Enes exemplarmente o documenta — em que o poeta é também assumidamente um estudioso de poesia, enquanto conhecedor da(s) arte(s) poética(s) e um leitor crítico de outros poetas. Propomos, assim, a partir do trabalho poético e teórico-crítico do filósofo-poeta, uma análise de alguns tópicos respeitantes ao fazer poético e ao conhecimento de poesia lírica enquanto modo literário com regras próprias que José Enes procurava conhecer, apoiando-se em sólidos estudos, e a partir dos quais arquetava magistralmente o seu original discurso e o seu entendimento das questões. Magistral, não no mero sentido de excelência, mas voz de mestre, como quem ensina e quer partilhar o vasto saber que detém, como adiante será demonstrado.

O bem escolhido título da coletânea de poemas, *Montanha do meu destino*, é verdadeiramente emblemático: se, num primeiro relance, seríamos inclinados a pensar numa emotiva, e dominante, explosão lírica enaltecadora e mostra de um incontido amor à terra que o viu nascer, dela não está totalmente excluído um lastro de pensamento que a suporta. Mas não tenhamos dúvidas: o autor separa muito bem, no respeitante à discursividade, o que é do domínio da reflexão filosófica, teórica ou ensaística, e o que é do domínio da poesia, propriamente dita.

Que um filósofo da craveira de José Enes se tenha dedicado, desde cedo, ao exercício da arte literária vazada em modo lírico, em composições bem pensadas e bem arquitetadas, não significa uma mescla indistinta das duas atividades de escrita: a literária e a crítica ou ensaística.

Colocando-se sob o signo da «Montanha do [seu] destino», termo fortemente carregado de um sentido conotativo, ele constrói, a partir daí, um percurso lírico assente na sua visão pessoal de picoense deslumbrado com o espaço geográfico de indiscutível beleza, e muitas vezes dele saudoso. Assume-se então inteiramente como poeta, mas não, todavia, submetido a um determinismo de ordem social e geográfica. Ao longo dos poemas a montanha revela-se como uma força quase transcendente e daí uma relação supra-geográfica onde ela surge, por vezes, como entidade superior que, encimando a própria ilha como um todo, é vista como algo que lhe é superior, no respeitante aos seres e às coisas que ela alberga.

Percebem-se, aliás, por detrás desta poesia as motivações que a ditam. Não há, como na crítica (que existe em notável quantidade e qualidade) a perspetivação de um objeto exterior sobre que incide a visão do sujeito, como na crítica. Existe é, e de modo enfático, a acentuada exposição de um profundo sentir em relação à terra que o viu nascer e que celebra em canto, composto em poema versificado, a forma mais apta, que não a única, para o receber.

A partir daí, abre-se-lhe o mundo em modo centrífugo, metaforizado na montanha que é, ao mesmo tempo, elevação, permanência e domínio telúrico, irradiando para o resto dos Açores e do mundo. Esse domínio de tal espaço geográfico como lugar de origem, que o será também de episódico retorno (leia-se o fecho do poema que dá o título ao livro), é, como em muitos outros (são numerosos os exemplos), um especial jeito de dizer que se sai da terra ficando.

O particular em José Enes não é exatamente o universal de Miguel Torga, definido como «o local menos as paredes», é outro espaço mental onde, às vezes quase secretamente, o poeta vem habitar nesta elogiosa saudade da terra.

O poeta/pensador acrescenta outra dimensão àquilo que na superfície textual parece mostrar-se como mera exibição emocional. Não são raros os casos — e a obra de José Enes exemplarmente o documenta — em que o poeta é também assumidamente um estudioso de poesia, enquanto conhe-

cedor da(s) arte(s) poética(s) e um leitor crítico de outros poetas. Propomos, assim, a partir do trabalho poético e teórico-crítico do filósofo-poeta, uma análise de alguns tópicos respeitantes ao fazer poético e ao conhecimento de poesia lírica enquanto modo literário com regras próprias que José Enes procurava conhecer, apoiando-se em sólidos estudos, e a partir dos quais desenvolvia o seu original entendimento das questões.

José Enes eleva a uma outra dimensão aquilo que à superfície parece ser do mero domínio da espacialidade, mas o Pico e os Açores, que lhe estão no coração (título bem sugestivo no volume de ensaios recentemente publicado) não poderiam ter um superficial efeito motivador num autor que muito se preocupou com as questões da linguagem e do ser e que sabiamente analisou também a obra literária de grandes autores açorianos. Especial destaque para Vitorino Nemésio, a que dedicou vários estudos, em análise tão percuciente quanto mostra de uma incontida admiração.

Faço também notar a parcimónia com que José Enes poeta olha a sua poesia, num tempo em que a reflexão metaliterária estava a ser abundantemente cultivada, e até censurada por alguma crítica mais tradicionalista, pelo seu narcisismo e esquecimento de representação do mundo exterior. O poeta tinha conhecimento para tal, conhecedor que era das tendências da literatura o seu tempo (comprovam-no os numerosos textos críticos e ensaísticos que escreveu), e mostra-o nos seus ensaios, geralmente ditados por uma notável generosidade para com os criticados.

O crítico

Na atividade crítica de José Enes são manifestas a perspicácia, a vasta cultura e a finura interpretativa, onde o autor alia, com notável equilíbrio o que é do domínio da crítica, propriamente dita, e o que é domínio da teoria.

São modelares os estudos respeitantes a Eduíno de Jesus, nomeadamente o intitulado uma «conversa a dois sobre assuntos de mútuo interesse e especialidade». É uma atitude de extrema delicadeza e respeito para com o outro.¹

Luminosos são os que incidem sobre a obra de Vitorino Nemésio,

1 «A exemplaridade da obra de Vitorino Nemésio», in *Portuguese Literary and Cultural Studies — Vitorino Nemésio and the Azores*, Center for Portuguese Studies and Culture, University of Massachusetts Dartmouth, 2003, pp. 23-57.

figura dominante nestes ensaios, que o ensaísta analisa com uma profundidade, uma elegância e uma admiração sem reservas. Em considerável número de páginas, o ensaísta expõe e avalia, com notável perspicácia crítica, certos aspetos da obra Nemesiana, nunca descurando a relação homem/obra, tão desvalorizada em tempo de crítica formalista/imanentista, mas resgatada, com desassombro — em novos moldes, embora, — na crítica da atualidade.

José Enes sonda tão diligente e argutamente os caminhos trilhados pelo autor de *La voyelle promise*, entretecendo um discurso ensaístico de onde sobressai não apenas a justeza das interpretações como também a beleza estilística de um discurso que mescla reflexão filosófica e forma poética, como se em diálogo de um poeta com outro poeta, se bem que nunca se elevando, bem pelo contrário, ao nível literário do grande escritor terceirense.

Tocante é ainda o depoimento prestado oralmente por ocasião do falecimento de Vitorino Nemésio. Não se limitara o então Reitor da Universidade dos Açores a fazer coro com os elogios da praxe, em relação ao desaparecimento das grandes figuras, nacionais ou estrangeiras, de que Vitorino Nemésio não seria exceção. Deixa marca pessoal de uma *dor de coração*, como enlutado membro de família após a perda de familiar: «Deram-me [do Emissor Regional dos Açores], com audível emoção, a notícia da morte de Vitorino Nemésio, e solicitaram-me instantemente que naquele mesmo instante, em face da notícia, gravasse um breve depoimento, perante o triste, se bem que esperado, acontecimento».² Depois, em jeito de autocitação, reproduz o texto oralmente enunciado e pelo *Diário dos Açores* passado a escrito no dia seguinte. Eis as suas palavras, onde se declara de luto, tanto como açoriano tanto como português, pelo facto de Vitorino Nemésio ter sido uma figura que, tendo ultrapassado as fronteiras açorianas, é, pela sua obra e pelo magistério exercido como professor de várias gerações universitárias, «um dos grandes valores da História de Portugal e dos maiores valores da literatura portuguesa» («Portanto», acrescenta, «também como português eu me sinto em luto» — *ibid.*: 110).³

Sinto-me de luto como açoriano, porque assim perdemos o maior

2 *Op. cit.*: 109.

3 *Ibid.*: 110.

escritor e poeta de todos os tempos. Vitorino Nemésio realizou uma obra que é a interpretação literária do Povo Açoriano; e, por isso, é uma pessoa que está com todos nós como em nossa própria casa. Ele é a nossa voz, ele é a nossa consciência coletiva, ele é realmente o artista que soube dar uma forma artística literária à nossa maneira de ser, ele é por isso, na sua obra, a expressão de nós todos. [...]. É natural que neste momento, em que somos informados de que morreu Vitorino Nemésio, é natural que me sinta, como açoriano, também com os mesmos sentimentos de quem está de luto.⁴

O que mais nos interessa, porém, é como José Enes, poeta e crítico — informado pela sua formação filosófica, que confere um tom especial quer à crítica quer à poesia — se equilibra nesta dupla atividade, chegando até o seu discurso crítico a desdobrar-se em metacrítica, como tentarei explicar. Serve-se, de um modo muito interessante, de reputados estudiosos da obra nemesiana, não propriamente como avalistas das suas aceções, mas como achegas para enriquecer o texto e, sobretudo, para lhe acrescentar uma renovada perspectiva sobre as questões abordadas, e assim, alargar a informação aos seus leitores.

Recorrendo, por exemplo, à autoridade, firmada em amplo conhecimento e sensibilidade de crítico também desdobrado em poeta, David Mourão-Ferreira, cita uma passagem em que aquele professor arreda perentoriamente a hipotética tentação, por parte de algum crítico, de atribuir a Nemésio a classificação de diletante, pela multiplicidade de géneros, literários e discursivos a que genialmente se dedicava. José Enes sente-se bem acompanhado na firme posição do professor de Lisboa, segundo o qual o caso de Vitorino Nemésio «é o de uma personalidade de tipo fáustico, para quem o mundo do conhecimento não tem limites. E é, acima de tudo, o caso raríssimo de um grande, grande poeta, que simultaneamente tem sido sempre, no mais alto grau, modelo e espelho de humanistas».⁵

Sentindo-se bem acompanhado, José Enes ganha aqui alento para enfatizar a convicção que se percebe já estar nele profundamente enraizada, a saber: que por entre a pluralidade dos géneros literários por ele cultivados, Nemésio é sobretudo poeta. Esta afirmação faz-nos pensar que o próprio ensaísta não está apenas a reportar-se à poesia vazada nas

4 *Ibid.*

5 David Mourão-Ferreira, «Para o perfil de Vitorino Nemésio», in *Críticas sobre Vitorino Nemésio*, Lisboa, Bertrand, 1974, p. 7.

comuns formas poemáticas, mas como algo que brota do interior e flui subterraneamente por tudo o resto, como uma condição geral do mundo que o poeta capta e nota, como diria Sophia de Mello Breyner, que se refere à sua condição de poeta como um ditado vindo do mundo e que escuta e nota. Anota, por sua vez, José Enes: «Na verdade, numa perspectiva genérica, das muitas faces da obra de Nemésio, o *poeta* é a mais originária, ou dito, em termos de estética literária, e exemplo do próprio Nemésio, a categoria do «poético» é a mais comum e nuclear».⁶

Falei em metacrítica, modalidade discursiva que atingiu elevado grau de representação em certa literatura do século XX, e segundo a qual o texto, numa atitude autorreferencial, se detém sobre si próprio (o romance sobre o romance, a poesia sobre a poesia, o conto sobre o conto...), porque, em certos contextos, José Enes a ela recorre, tecendo uma espécie de diálogo em que não apenas intervém o autor ou o texto estudado, mas também faz entrar, comentando, alguns dos críticos do autor em apreço, geralmente para os chamar à colação e reforçar aquilo que ele próprio já tem como válido. Torna-se, pois, assim, uma validação de segundo grau, que transmite não a ideia de insegurança do crítico, mas o reforço, como acontece em Nemésio ou Antero, da genialidade do criticado.

Não é apenas de crítica sobre a crítica, ou sobre uma crítica particular, mas também, o que foi para mim uma surpresa, de uma teoria da teoria se ocupa José Enes. Já noutra local pude referir-me a certas questões teóricas desenvolvidas por ele, nomeadamente as respeitantes à poesia e sua estreita relação com a versificação, a forma, como se sabe, mais adequada à poesia lírica.

Na apreciação ao texto poético de Eduíno de Jesus, e servindo-se até do próprio título do texto a analisar, confronta as posições nele expressas com as suas, como se em amistosa conversa. Se o comenta é para salientar o passo que terá dado Eduíno de Jesus na clarificação de conceitos teóricos que continuam a oferecer-se aos estudiosos de teoria da literatura. As teorias evoluem segundo novos entendimentos de termos e conceitos anteriores, mas há autores cuja perspicácia os leva a intuir interpretações menos sujeitas a desgaste. Digamos que é justamente do lado das interpretações que isso mais se faz notar. Dizendo de outro modo, é pelo lado do

6 Enes, «A exemplaridade da obra de Vitorino Nemésio»: §4.

ensaísmo e não da mera crítica literária que tal acontece, porque o ensaio incorpora uma criatividade que nem toda a atividade crítica faz. Por isso, se todo o ensaio é normalmente também crítico, nem toda a crítica (recordemos certas correntes do século passado, hoje ultrapassadas, que apostavam tudo na materialidade textual e na objetividade). Mesmo sem o explicitar, a obra de José Enes di-lo implicitamente: estamos, acima de tudo, em face de um ensaísta.

É claro que muita teoria continua a ser produzida sobre o que se entende por lirismo e por poesia lírica e respetiva distinção entre poesia e géneros em prosa. Uma teoria mais atual preocupa-se menos com esta distinção e mais com a que se reporta aos géneros em que os modos literários (lírica, narrativa e drama) se corporizam. A literatura moderna e contemporânea tem-nos dado bastos exemplos comprovativos da ineficácia de uma destringência genológica apenas baseada na dicotomia poesia/prosa: há prosa poética e narrativa lírica em prosa; o poema épico é narrativo, mesmo se apto a receber intrusões líricas, mas nada do que escreve José invalida o teor das duas propostas interpretativas.

Muito interessante é, aliás, o ensaio dedicado a Nemésio como leitor de Antero, pelos níveis de leitura que José Enes, como segundo intérprete, se permite nesse duplo exercício, lendo Nemésio por si próprio e lendo Antero sob a perspetiva nemesiana. Não se tratando propriamente de um exercício de literatura comparada, ao leitor é oferecida esta tripla visão daqueles dois autores/pensadores e do intérprete que, lendo um através do outro, nos oferece a solidez do seu pensamento e do seu ensaísmo.

Em relação a Vitorino Nemésio, creio que o melhor, e mais interessante, contributo de José Enes terá sido o de *desconstruir* certa linguagem da crítica nemesiana para, respeitando-a, lhe acrescentar algo que torna a formulação ou completamente nova ou acrescida de novas conotações, mesmo naquilo que parecia meramente denotativo e de sentido completo, como a designação de *escritor*.

Quando fala da exemplaridade da obra de Vitorino Nemésio, por exemplo, dá-se tempo para explicar a sua conceção de escritor — que coloca em *itálico*, o que indicia, desde já, uma utilização fora do comum —, definindo conotativamente um sentido da sua responsabilidade e que enriquece sobremaneira o discurso valorativo em construção:

Vitorino Nemésio foi *escritor*. Não apenas no sentido vulgarizado de realização profissional: *realizou-se como escritor*, como se pode também dizer que se realizou como *professor universitário*, mas num outro sentido mais radical. Para Vitorino Nemésio, a decisão de ser escritor consistiu em construir a sua personalidade através da realização da obra escrita.⁷

Se bem que o exercício crítico seja entendido como ato comunicativo a dois níveis (entre o autor e o texto e, por extensão, o seu autor; entre o crítico e os seus leitores), ele assume-se ainda, uma ou outra vez, como diálogo entre profissionais do mesmo ofício. O de Vitorino Nemésio com Antero fora mediado por José Enes, mas, de forma mais imediata, também ele estabelece o seu próprio diálogo, mais frontal, com autor da sua geração. Invoquemos o nome de Eduíno de Jesus, destinatário do *diálogo* aqui trazido para análise, em ensaio intitulado «Diálogo com Eduíno de Jesus»,⁸ subdividido em títulos («Homenagem a Eduíno de Jesus», «Poesia e versificação», «Senso poético», «A palavra “poesia”», «A poesia de Eduíno de Jesus», «Fragmentos», «Recursos estéticos», «Poesia e tema»).

Já em outro estudo sobre o ensaísmo de José Enes pude apreciar a sua preocupação em sustentar as análises efetuadas em conceptualização teórico-literária, onde se evidencia um cuidado em interligar a temática com as formas em que os textos literários se nos apresentam. Não se trata da tradicional dicotomia forma/fundo, mas de uma consciência desperta para o facto de as escolhas técnico-compositivas serem indissociáveis do seu conteúdo, sendo desta aliança que resultam os sentidos textuais. Todo o trabalho ensaístico do Professor Enes pressupõe, implícita ou explicitamente, a consciência dessa relação. Leiam-se títulos como «Senso poético», «Poesia e versificação», «A palavra “poesia”» ou «Recursos poéticos» dão bem a medida⁹.

Em cerca de cinquenta páginas, que não constituem, embora, um ensaio como um todo e que só a lógica da publicação ensaiou dar-lhe

7 *Op. cit.*: 32.

8 “Diálogos com Eduíno Jesus”, in José Enes, *Açores no Coração*, Ponta Delgada, Letras Lavadas, 2024, 202-229.

9 Sobre a proveniência destes textos leia-se a nota esclarecedora de Onésimo Teotónio Almeida no volume em apreço, p. 203.

um sentido de conjunto (facto também detetável em certas antologias), o autor vai entretecendo a sua análise da obra de Eduíno de Jesus com reflexões sobre a poesia em geral, evidenciando, como já havíamos encontrado noutros ensaios seus, conhecimentos sobre teorias da poesia lírica. Desenvolve-as, naturalmente, segundo as noções que dela possuía, resultado, supostamente, de leituras atentas e cuidadas, mas igualmente do convívio com grandes figuras literárias e universitárias da sua proximidade afetiva e intelectual.

Ao longo dessas páginas (cerca de cinquenta), o autor diversifica as suas reflexões, de acordo com o contexto de elaboração original de cada texto, consoante a situação lho exigia, mas sempre deixando nota de um saber introjetado de que a sua pena não prescinde. Então aquilo que de início se afigurava como um excursão vem incorporar-se naturalmente no discurso crítico e ganha novas significações.

Ao invés do que conhecemos como a discreta presença do *eu* do filósofo, enquanto exposição de si como autor empírico e não apenas textual, neste espaço de homenagem a Eduíno de Jesus outras são as regras e outra a liberdade do crítico, que entende haver lugares textuais para a pura reflexão filosófica, outros para o discurso poético e outros ainda para uma liberdade discursiva onde o pensador introduz, sem que o discurso se ressinta de falta de coesão ou coerência, fragmentos de ordem autobiográfica. São fragmentos que clarificam um percurso e acrescentam algo da histórica pessoal à reflexão levada a cabo. Temos aqui uma prova mais de que a pena de José Enes se exercita com mestria nas várias instâncias da comunicação.

Essas breves notas de teor pessoal são-lhe um pretexto para esclarecer os motivos de um convite ou de uma tomada de posição. Antes de falar propriamente do homenageado, José Enes dilata, mediante um exercício de memória, assim o anota, o que seria uma introdução ao seu tema e um elogio ao escritor com uma pequena narrativa autobiográfica, no sentido de chegar à justificação da sua participação na dita homenagem.

Tal exercício retrospectivo, no qual entrará — que não inicialmente — Eduíno de Jesus, é-nos precioso, pelo que nos conta (trata-se, sim, de um fragmento narrativo, obedecendo à habitual convenção nestas circunstâncias: o recurso ao pretérito perfeito do indicativo) tanto das andanças pessoais, até ser o professor-filósofo que depois viemos a conhecer à luz

dos contactos com notáveis figuras açorianas e nacionais que foram enriquecendo o vasto aparato formativo que já possuía.

Recuando à década de cinquenta do séc. XX, conta do regresso de Roma, onde estudara na Universidade Gregoriana, da docência no Seminário de Angra e do regresso a Roma para fazer o doutoramento. Poderíamos até dispensar tais notas, não fora o que elas preparam para nos fazerem cientes de uma formação em processo e essencialmente dos contactos havidos com gente do mesmo ofício, junto dos quais foi saciando a sede de saber. Encontramos João Afonso, Emanuel Félix, Norberto Ávila, Rogério Silva, Álamo de Oliveira.

Foi então que chegou a Eduíno de Jesus, por informação dos dois primeiros, de quem veio a ser amigo e com quem se correspondeu epistolarmente e daí surge o projeto mais ambicioso, que encetou, de interpretar a sua obra, nos vários géneros a que aquele autor se dedicara: poesia, pensamento estético, teorização literária.

O discurso de José Enes nunca se enquadrou exatamente nas chamadas «escritas do eu», de que a literatura contemporânea conhece vários e bons exemplares e de que a teoria literária se tem ocupado largamente nas últimas décadas, incluindo o fim do século XX. Porém, a tendência narrativa, mostrada uma ou outra vez, testemunha uma vontade de (se) contar nos momentos em que há necessidade de conjugar o trabalho do filósofo, do ensaísta e do escritor com a visão e a experiência do autor que lhe dá forma.

No texto de homenagem a Eduíno de Jesus, convite irrecusável tanto pelo autor como pelo amigo que o convidara, Onésimo Teotónio Almeida, e o aconselhara a «não escrever um discurso longo, preocupado com explicações filosóficas»,¹⁰ José Enes, num gesto que se sabe de genuína amizade, começa com uma notação que poderia ser de circunstância, não fora o que, desde logo, lhe acrescenta: em primeiro lugar, recorre ao étimo grego para, na leveza discursiva, deixar registo de uma cultura que não perde a oportunidade de se oferecer ao ouvinte ou ao leitor: «Participar na homenagem a Eduíno de Jesus, a convite do Onésimo, é a feliz emoção de sentir-me sob a ação do signo deste nome helénico, cuja semantividade, sob o vigor da água batismal teve o condão de imprimir, com a

10 *Ibid.*, p. 204.

identidade nominal, um destino pessoal». Depois, expõe uma breve, porém necessária, revisão do seu percurso até ao primeiro contacto com Eduíno de Jesus.

Talvez quem tem conhecido apenas do circunspecto Reitor e autor-filósofo estranhe um pouco este à-vontade de falar de si, mas uma análise mais aprofundada dos seus discursos poria em relevo o facto de os diversos tons da enunciação servirem propósitos bem definidos, numa linguagem concordante com os mesmos. Interessante seria, por exemplo, analisar o sábio recurso à metáfora nos ensaios mais criativos, quando precisa de termos ou expressões mais fortes para realçar uma ideia referente ao que está a ser interpretado e para a qual a mera denotação seria semanticamente pobre. Aliás, ele mesmo nos esclarece quanto ao seu apreço por aquela figura de analogia, que, acrescentando-se, é igualmente muito do gosto dos poetas, pelas potencialidades semânticas que permite.

O recurso a essas definições de ordem teórica surge, por uma motivação muito pessoal, mas com notável fundamento, a propósito do assunto ou do autor que está a tratar. Já falei de Nemésio, mas recorro às riquíssimas páginas dedicadas a Gaspar Frutuoso e especificamente às percucientes observações sobre os tropos, porque deles precisava a interpretação subsequente. As seguintes considerações, tão justas, são atualmente de uma validade incontestável e bastaria uma simples troca de termos (à significação própria chamaríamos denotação e à derivada conotação) e subscreveríamos na íntegra esta definição. Esta passagem é um dos magníficos exemplos de aproximação entre a linguagem das disciplinas do campo dos estudos literários e da filosofia:

O nome ou o verbo, assim seleccionados para exprimir uma estrutura ou um fenómeno da interioridade cõscia possuíam já uma significação que designa uma estrutura ou um fenómeno da interioridade cõscia, possuíam já uma significação que designa uma estrutura ou fenómeno da interioridade cõscia, possuíam já uma significação própria; a outra, a que lhe é imposta para expressar a configuração estrutural ou acional da intencionalidade psíquica introspectivamente percebida, é uma significação *figurada*, resultante da *transferência da palavra*, nome ou verbo, para a denotação de outro referente, diferente na sua natureza e no seu estatuto de realidade. *É um tropo.*¹¹

11 *Ibid.*: 268-269.

O ensaísta não se limita, no entanto, a reinterpretar aquilo que as teorias dos tropos têm definido (e daí o salto qualitativo das suas propostas interpretativas); acrescenta-lhes geralmente uma interpretação pessoal sobre as interpretações ou sobre as teorias que já se nos afiguravam suficientemente explicadas. Fala dos tropos porque precisava deles para ler Gaspar Frutuoso, mas não sem nos prevenir de que não há linguagem meramente denotativa (Gérard Genette tinha-o escrito): Não há um único nome ou verbo, designativos de uma estrutura ou fenómeno intencionais, que o não sejam. A palavra *significação* é uma significação figurada. Todas as denominações de tropos são *tropos*, são metáforas, e *metáfora* é uma metáfora.¹²

Conclusão

No exercício crítico de José Enes várias características se destacam, de que nomearei três: o profundo respeito pelo seu objeto de estudo, isto é, pelo autor e obra criticados; a preocupação de um recurso — moderado, mas altamente eficaz — à teoria literária como base de sustentação do seu empreendimento interpretativo, remate e corolário de todas as etapas anteriores; a visão mais lata do filósofo ciente de que entre literatura e filosofia existem laços vindos da Antiguidade que nunca foram e não se espera virem a ser quebrados.

Tendo-se cruzado (talvez convivido), no seu labor de crítico/ensaísta, com várias teorias críticas desenvolvidas ao longo do último século da sua vida,¹³ e embora não integrado institucionalmente nos Departamentos de Línguas e Literaturas, onde a crítica literária era atividade inerente ao exercício dos professores das Faculdade de Letras, Departamentos de Línguas e Literaturas das Faculdades de Letras, José Enes, pela largueza da sua cultura, podia transitar à vontade entre os dois campos de saber, os Estudos Filosóficos e os Estudos Literários e, assim, deixar marca indelével na sua valiosa obra.

12 *Ibid.*: 269.

13 Uma muito útil e bem pensada síntese das principais teorias críticas pode ser encontrada no verbete da autoria de José Augusto Cardoso Bernardes, no vol. I de *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa-São Paulo, Editorial Verbo, 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ENES, José (2024), *Açores no Coração. Textos de crítica literária e cultural*, Ponta Delgada, Letras Lavadas.
- BERNARDO, Luís Manuel A. V. Bernardo, «Alguns aspetos da relação entre filosofia e poesia na obra de José Enes» (CHAM: 1-23).

JOSÉ ENES — ENSAÍSMO E CRÍTICA LITERÁRIA

MANUEL URBANO BETTENCOURT
Centro de Estudos Humanísticos
Universidade dos Açores

«O poeta de cuja obra agora me ocupo — Eduíno de Jesus — pertence ao número dos artistas que, por o quererem ser em plenitude no seu tempo, são forçados a serem também críticos» — escreve José Enes no longo capítulo «Diálogo com Eduíno de Jesus», integrado no seu livro *Açores no Coração* (2024: 214).

Refira-se, para situar devidamente a questão, que neste contexto o vocábulo «artista» é equivalente a poeta, a escritor — assim o comprova a sua aplicação a Thomas S. Eliot, alguns parágrafos antes, e onde José Enes explicita o teor dessa necessidade que impele o escritor a tornar-se também crítico: «hoje, por força da evolução da arte, o artista vê-se obrigado pelo aperfeiçoamento progressivo das técnicas a analisar cientificamente os próprios processos e os dos outros, a fim de ir um pouco mais além do que já encontrou.» (2024: 213, sublinhado meu); ou seja, a crítica é um processo de aprendizagem e aperfeiçoamento, exercendo simultaneamente o escrutínio da escrita alheia e da própria.

Sob esta perspetiva, a crítica possui uma forte dimensão individual e formativa, indispensável ao crescimento autoral e à construção de uma obra capaz de situar-se «criticamente», isto é, de forma distanciada e apetrechada («cientificamente»), perante ela mesma e o seu contexto,

perante os discursos que a antecederam ou com ela convivem; será, no fundo, um exercício de autocrítica, do foro privado.

Mas há uma situação em que a crítica se formaliza e torna visível/legível, mediante um discurso público (ou publicado); o juízo sobre a obra ou «os processos dos outros» ganha estatuto próprio e confere ao crítico uma função mediadora entre autor e leitor, alargando a ação formativa da crítica, o seu intuito pedagógico, a um plano coletivo mais amplo.

Creio que é sobretudo nesta segunda vertente que devemos situar a referência de José Enes a Eduíno de Jesus e ao labor crítico que, ainda muito jovem, iniciou na imprensa de Ponta Delgada, nos anos quarenta e cinquenta, insistindo na natureza específica da poesia, uma expressão artística, afinal, com o que isso implica de elaboração formal e atualização de recursos próprios (contra os que a pensavam como mero produto da espontaneidade e do jeito); no mesmo passo, Eduíno procedeu ainda à divulgação de novos autores e novas poéticas e à «apresentação» dos modernismos, contra o imobilismos cultural e artístico do meio.¹

Por aqui chegaríamos também ao «sentido» da atividade crítica de José Enes, documentada pelos textos reunidos em *Açores no Coração* e que o prefácio de Leonor Simas-Almeida e Onésimo Teotónio Almeida e a Nota Introdutória de Fernanda Enes situam devidamente.

O livro integra um conjunto de ensaios e resenhas cujos limites cronológicos se situam entre 1953 e 2011, embora a parte substancial se localize nas décadas de cinquenta e sessenta.

A intervenção crítica e ensaística de José Enes não pode separar-se do que ele escreve sobre a importância de um «ambiente cultural»² — para cuja existência contribuam as associações, a atividade editorial, a imprensa, todas elas com o propósito do desenvolvimento do saber e da formação da personalidade humana e social: «Precisamos, por conseguinte, de um ambiente cultural, em que junto das ciências, da história, da sociologia e da economia, o pensamento filosófico marque a sua

1 Ao resenhar o livro de poemas de Gabriel Ferreira, José Enes aproveita a ocasião para criticar os pontos de vista antimodernistas do seu prefaciador (Enes, 2024: 356-358), precisamente um dos representantes da poesia dos tempos idos com que Eduíno e a sua geração se tinham defrontado.

2 Importância que ele porá em destaque ao analisar a obra poética de Manuel Joaquim Dias no âmbito do apogeu literário da Horta (2024: 231-257).

presença como fator de predominância.» (Enes, 2024: 25). Tratava-se, pois, para José Enes, de exercer a divulgação crítica da literatura e pensar publicamente, contribuindo para a formação intelectual e coletiva que ele advogava para os Açores.

O excerto citado anteriormente foi colhido no ensaio inicial da primeira das três partes em que está organizado o livro. Tanto esse, intitulado «Universalidade em Literatura», como «Açorianidade em Roberto de Mesquita» respondem (indiretamente, por certo) à polémica desencadeada no jornal *A Ilha*, de Ponta Delgada, com a sequência de quatro artigos de Eduíno Borges Garcia, publicados em Junho e Agosto de 1953, sob o título *Por uma Autêntica Literatura Açoriana*³ (mesmo que no segundo ensaio José Enes ensaio não se refira diretamente à polémica).

Se alguns dos problemas e constrangimentos levantados à escrita açoriana e aos seus autores estavam minimamente diagnosticados por E. Borges Garcia, as propostas por ele adiantadas não avançavam grande coisa, pois limitavam-se a aplicar uma versão, mal passada, do realismo socialista; e a sua visão restrita leva-o a desvalorizar a poesia no âmbito da literatura⁴ — Roberto de Mesquita não é sequer referido, a poesia de Eduíno de Jesus e de Jacinto Soares de Albergaria não é açoriana, são «dois poetas europeus».

Este desvio serve apenas para enquadrar historicamente os dois ensaios de José Enes, permitindo ainda observar como os seus caminhos literários apontam noutras direções e para mais longe; a atenção prestada à poesia (em particular à de Mesquita, de Jacinto Soares de Albergaria e de Eduíno de Jesus) constitui de certa forma uma resposta continuada a Borges Garcia e ao mesmo tempo o reconhecimento do lugar que a poesia ocupa no interior da literatura açoriana.

E ao centrar a sua crítica na dimensão estética da poesia, afirmando que «a beleza literária, específica da poesia, é não somente o principal mas o único fim da elaboração do poema, para o poeta e consequen-

3 Os artigos foram depois reunidos em separata com o mesmo título. Em 1954 Borges Garcia publicou no jornal *A Ilha* (30.01) um quinto artigo, a esclarecer dúvidas suscitadas pelos anteriores.

4 «Pessoalmente, não somos dos que acreditam que o maior valor duma literatura está na sua poesia. De grosso modo até porque duvidamos do grande interesse da poesia como forma de conhecimento.» (Garcia, 1953: 12).

temente para o leitor e para o crítico» (2024: 226), José Enes afastará o espetro da literatura-documento⁵ e dará particular relevo aos processos (os «recursos estéticos») que permitem atingir essa beleza, com isso ensinando publicamente a ler poesia e cumprindo «a missão da crítica». ⁶ E sem perder de vista o contexto cultural em que essa poesia se inscreve e as conexões que estabelece com outros discursos: veja-se de novo as reflexões sobre o ambiente cultural e o modo como José Enes assinala as relações intertextuais que este ou aquele poeta estabelece com outras estéticas ou autores.

Este livro constitui um elemento valioso para quem queira ocupar-se da cultura e da literatura açorianas, por todas as razões aduzidas e até mesmo pela forma descomplexada com que se «aproxima» de autores e projetos considerados laterais ou na periferia do cânone; neste sentido, refira-se a título de exemplo, o caso de Manuel Joaquim Dias e o ensaio que lhe dedica José Enes e através do qual acedemos ao poeta jorgense João de Matos Bettencourt, menos referenciável pela sua poesia do que pela efémera revista *Atlântida* que, aos vinte e seis anos de idade, fundou na ilha Graciosa em 1915⁷ e com a qual pretendeu também contribuir para o «ambiente cultural» do seu tempo.⁸

Posto isto, resta-nos manifestar o nosso reconhecimento a Fernanda Enes, Leonor Simas-Almeida e Onésimo Teotónio Almeida que nos tornaram mais próximos e acessíveis estes textos antes dispersos, sinais da atividade crítica e do empenhamento cultural e cívico de José Enes.

5 «...o realismo ao subordinar a arte a uma causa social, política ou religiosa, ultrapassa os domínios da estética.» (Enes, 2024: 383).

6 Reenvio a um título de José Enes: «A missão da crítica», *Atlântida*, vol. II, 1958, pp. 170-175, não incluído neste *Açores no Coração*; texto já trabalhado por Rosa Maria Goulart e também por mim, veja-se *José Enes. Pensamento e Obra*, coordenação de Carlos E. Pacheco Amaral, Manuel Cândido Pimentel e Renato Epifânio. Lisboa, Movimento Internacional Lusófono, 2016.

7 Publicaram-se seis números entre Janeiro e Junho. Em abril de 1916, saiu um número póstumo de homenagem ao poeta, que se suicidara em setembro do ano anterior.

8 «E a revista pretende desenvolver nos Açores o gosto pela Arte (...) e levará ao conhecimento de toda a gente que os Açores são uma terra de artistas...» (*Atlântida*, n.º 1, janeiro, 1915, p. 2).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ENES, José (2024), *Açores no Coração*. Textos de Crítica literária e Cultural. Prefácio de Leonor Simas-Almeida e Onésimo Teotónio Almeida. Nota Introdutória de Fernanda Enes. Ponta Delgada, Letras Lavadas.

GARCIA, Borges (1953), *Por uma Autêntica Literatura Açoriana*. Separata de «A Ilha». Ponta Delgada.

AÇORES NO CORAÇÃO, DE JOSÉ ENES¹

ARTUR GOULART DE MELO BORGES

Historiador de Arte, Museólogo

Foi com apreensão que aceitei o convite, feito pela caríssima amiga Fernanda Enes, para umas breves palavras de apresentação na Casa dos Açores do livro do seu marido José Enes, *Açores no Coração. Textos de crítica literária e cultural*. Receei por não me sentir capaz de tal, tanto mais que o livro vinha precedido de um excelente prefácio da Leonor Simas-Almeida e do Onésimo Almeida. Além disso, o fulcro da sessão seria, segundo julgo, a comunicação “José Enes: o Filósofo e o Cidadão”, por Silveira de Brito, e o lançamento de outro livro, este de Onésimo Almeida “José Enes, Filósofo, Pedagogo e Mestre. Uma homenagem”.

Apesar disso, aceitei por dois motivos. O primeiro não permitiria que recusasse, pois José Enes foi meu professor, depois prefeito, poucos anos passados colega e desde sempre amigo. E explico:

Com 17 anos, no 2.º ano do Curso de Filosofia, do Seminário de Angra, José Enes foi meu professor. No 1.º ano, o professor dr. Simão Bettencourt, um sábio humanista, introduziu-nos na filosofia escolástica com o célebre compêndio latino de Charles Boyer, e deixou-nos um pouco entregues ao compêndio. Nos 2.º e 3.º anos tudo mudou, os compêndios não deixaram de existir, mas através dos apontamentos elaborados e pela

1 Texto apresentado na Casa dos Açores de Lisboa, em 25 de setembro de 2025.

discussão crítica, com José Enes aprendemos a reflectir, a iluminar a vida com outras análises, aparentemente simples, mas actualizadas com os novos caminhos do pensamento. O desenvolvimento humano e intelectual dos alunos em primeiro lugar.

Verifico que ele, na verdade, sempre pôs em prática um desejo manifestado em carta de 1945 ao colega e amigo Cunha Oliveira, “com sinceridade perante a vida, e este meu gesto para vencer, da vitória mais bela e útil: a vitória em que se não triunfa sozinho”. O cuidado dos outros, o sucesso que pensa no sucesso dos outros. Sempre o conheci assim.

Nos quatro últimos anos do Seminário, de 1955 a 1959, já não o tive como professor, mas como Prefeito, cargo que ele ocupava pelo menos desde 1953. A preocupação na formação humana dos jovens a seu cuidado continuava ainda mais forte. Isso é mais que evidente nas orientações que escreveu e que intitulou “Memorandum sobre o método pedagógico da Prefeitura”, com a minúcia de características da vida em comum, a atribuição de funções e o assumir de responsabilidades individuais. E embora fosse ele o orientador principal, era dada a devida liberdade aos que ele encarregara de dirigir as inúmeras actividades da Prefeitura. O Memorandum é claro: “dentro destes sectores os encarregados gozam de verdadeira autoridade e o Prefeito não intervém senão por meio deles”. Era-lhes pedido, como a todos os outros: “o sentido da responsabilidade, a capacidade de autodomínio, de decisão e iniciativa, o tacto do convívio social, a possibilidade de mandar e obedecer”.

Na impossibilidade de referir todos estes sectores e actividades, nem agora é ocasião disso, vou cingir-me apenas a um que é o segundo motivo da minha aceitação: “a publicação de um suplemento cultural no diário católico “A União”, intitulado “Pensamento””. Fui contemporâneo da publicação, em que participei ainda em Filosofia, e em que colaborei em diversas fases da edição.

É interessante notar que esta publicação veio de algum modo iniciar um desejo antigo de José Enes e que partilhava com o amigo Cunha Oliveira. Em carta de Dezembro de 1950 confessa-lhe: “começámos outro dia a falar numa revista para o clero e a única dificuldade que se opôs foi o entrave do sr. Bispo por motivos económicos”. Não foi por diante. Esta necessidade de uma publicação era considerada importante, mesmo em distribuição caseira. É curiosa uma referência a isso, numa

carta de Janeiro de 1951, em que informa o amigo Cunha Oliveira, ainda em Roma, que devia gostar de “saber que “O Carpinteiro” continua a viver”, e logo acrescenta: “os rapazes cá te esperam”. “O Carpinteiro” era um jornal manuscrito em folhas de papel de desenho A4, escrito e ilustrado pelos alunos da assim chamada Prefeitura dos Médios (alunos de Preparatórios do 3º ao 5º anos e de Filosofia do 6º ao 8º). Era um meio excelente de iniciativas literárias, culturais e de ilustração, e que creio se deveu à iniciativa de Cunha Oliveira e José Enes, ainda alunos na referida Prefeitura. Infelizmente, julgo que a preciosa colecção deve ter desaparecido com as obras após o sismo de 80.

Voltando ao “Pensamento”, foi organizado a partir de cinco secções: Teologia, Filosofia, Actualidades Eclesiásticas, Literatura e Antologia Açoriana: Cada uma tinha à frente um aluno responsável, além de um director (assistido pelo Prefeito) e um redactor.

Os textos mais antigos de José Enes, publicados agora em *Açores no Coração*, são provenientes do “Pensamento”. Logo no 1º número “Universalidade em Literatura” que marcou profundamente a orientação do suplemento, apesar de ter sido o poema “Adolescente”, de Silva Grelo (pseudónimo de Cunha Oliveira) que sacudiu o ambiente cultural de Angra.

Deve-se, depois, a José Enes, a edição de pequenos livros chamados “Cadernos do Pensamento”, que chegaram a sete, tendo ele publicado no suplemento a crítica literária de dois deles: o 3º, “A Cidade e a Sombra” de Silva Grelo e o 5º, “Miragem do Tempo” de Tomás da Rosa.

Com o nº 46, de 4 de Junho de 1956 terminou o “Pensamento”. Algum tempo antes, no nº 41, José Enes escreve sobre “O movimento cultural em Angra do Heroísmo”, um retrato resumido do meio ambiente angrense, em resposta a Júlio Dangra e à local “Marginália” de 6 de Março de 1956, publicada em “A União”: “Este suplemento apareceu com a pretensão de trazer ao ambiente cultural açoriano um pouco do *pensamento* filosófico e teológico. Não o consegui plenamente. Esta falência deve-se não apenas aos colaboradores senão também ao público leitor”. E depois acrescenta: “Perante esta inapetência filosófica e teológica dos nossos leitores, temos dado relativamente amplo espaço à colaboração literária, procurando através dela despertar interesse pela aporetização filosófica e teológica”. Já nesta altura, acrescenta: “O Instituto Açoriano de Cultura, em breve, começará com a sua revista”.

Na verdade, o IAC, fundado em 23 de Maio de 1955, foi uma laboriosa

conquista, e historiá-lo não vem agora ao caso. Em 1956 saía a revista *Atlântida* que trouxe ao meio açoriano um novo e promissor fôlego. Artigos e recensões, poetas e literatos açorianos em grande difusão, de que os textos deste livro são exemplo.

Tudo se prolongou e cimentou em 1961 com as Semanas de Estudos, outra iniciativa difícil, complexa, uma estratégia muito diplomática de conjugar nos mesmos objectivos outros agentes culturais e políticos dos três distritos açorianos com a finalidade de tomar consciência e reflectir, segundo resume Cunha Oliveira no seu Testemunho escrito, “com o que éramos e tínhamos em termos de desenvolvimento económico e social e de serviço à “Pessoa Humana” e comprometer-se “com o que nos faltava”.

Entre 1961 e 1966 foram 5 as Semanas de Estudos que vieram a acabar por pressões políticas e censórias. Sei da dificuldade e complexidade da organização, pois participei activamente no secretariado de uma delas.

Desculpem este desvio pelas Semanas de Estudos, mas foi propositado. Podem não ter de ver directamente com o conteúdo do livro, mas tem, e profundamente, com o título dele: *Açores no Coração*. É por demais evidente, que toda esta vida de iniciativas, de escritos, de reflexões, de empenhamento pelas ilhas, seu desenvolvimento e progresso a todos os níveis, só pode porvir do coração. Foi feliz a escolha do título, sugerido pelo Onésimo e aceite pela Fernanda Enes.

Quanto ao conteúdo do livro, todos os textos, desde a especial abordagem da obra de Gaspar Frutuoso, importante para a história açoriana, às reflexões críticas sobre poetas açorianos, marcadas pela formação filosófica, análise literária e sentido poético do autor, são duma qualidade e profundidade invulgares. Não me arriscaria a criticá-los. Aliás, sobre eles, o prefácio de Leonor Simas-Almeida e do Onésimo Almeida, acrescido da Nota Introdutória da Fernanda Enes são excelentes e permitem uma visão mais abrangente e uma leitura comprometida.

Julgo, para terminar, que é um livro absolutamente necessário (fujo de falar em obrigatório) para quem se dedica aos estudos literários e à história cultural açoriana. São um exemplo, do que José Enes confessa ser e fazer no texto dedicado ao Eduíno de Jesus a respeito da formação filosófica: “não sabia ensiná-la sem a viver, nem vivê-la sem partilhá-la com os intelectuais da sociedade a que eu pertencia”. Fê-lo com a filosofia como o fez com toda a vida. Este *Açores no Coração* é uma pequena parte dessa partilha.

III

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E ONTOLOGIA

A FEMONENOLOGIA DA RELIGIÃO DE JOSÉ ENES NO CONTEXTO DO MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO PORTUGUÊS

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA
Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

À Professora Doutora Fernanda Enes

1. Datam de há mais de um século os primeiros ecos da fenomenologia no pensamento filosófico português.

Com efeito, em 1919, Newton Macedo (1894-1944) reconhecia a importância da contribuição de Husserl para a superação da psicologia experimental, bem como dos trabalhos de Max Scheler sobre o ressentimento e a natureza dos sentimentos simpáticos (*Aspectos do problema psicológico*), ignorando, contudo, ao estudar o problema dos valores, o decisivo papel daquele último, bem como de N. Hartmann, na constituição de uma axiologia material (*A pedagogia científica e o problema dos valores*, 1931).

Seria, porém, a partir da década de 30 que se registaria o início de um mais intenso diálogo com a fenomenologia.

Assim, em 1930, Cabral de Moncada (1888-1974) acolherá alguns aspectos fundamentais da teoria scheleriana dos valores e o seu personalismo (*Valor e sentido da democracia*), vindo, duas décadas mais tarde, a adoptar o método fenomenológico nos seus inovadores estudos de epistemologia jurídica e, na década de 60, de filosofia política.

Também Leonardo Coimbra (1883-1936), a partir de 1934, não deixará de atender ao pensamento de Husserl, Scheler e Heidegger. Quanto ao fundador da escola, sem prejuízo de valorizar o método de redução fenomenológica e o seu intento de “captar o ser nos seus diferentes planos ontológicos, no seu ser de diferença e irreducibilidade”, criticará Husserl por o seu pensamento não haver conseguido encontrar o ponto de ligação entre o *fático* e o *eidético* nem explicar o qualitativismo do universo, enquanto, relativamente a Scheler, valorizará as suas descobertas de certas formas de vida afectiva, e no que toca a Heidegger, destacará a importância de que se revestia o ter achado na existência humana os caracteres fenomenológicos da existência, fazendo dela a ontologia da realidade.

Se José Marinho (1904-1975), em artigo publicado na *Presença*, em 1930, acompanhará o mestre na valorização dos trabalhos de Scheler sobre a essência e as formas da simpatia, outro discípulo de Leonardo, Delfim Santos (1907-1966), nas três obras que publicou a partir de 1938 (*Situação valorativa do positivismo*, 1938, *Da Filosofia*, 1939 e *Conhecimento e Realidade*, 1940), dialogará, longamente, com o pensamento de Husserl e daqueles dois seus mais importantes discípulos, não deixando, porém, nesta fase do seu itinerário especulativo, de atribuir mais decisivo lugar à ontologia regional de Nikolai Hartmann, tal como o farão, igualmente, no decénio seguinte, Cabral de Moncada e António José Brandão (1906-1984), nos ensaios de filosofia jurídica que então darão à estampa.

Contemporâneo daquelas obras da Delfim Santos é o ensaio de José Garcia Domingues (1910-1989) intitulado *Da essência, da existência e da valência, Investigações sobre as raízes metafísicas do pensamento e as perspectivas transcendentais do Ser* (1939), que o autor, expressamente, considerou inserir-se no âmbito da filosofia fenomenológica, a qual, em seu entender, criava novas possibilidades de aparecimento de uma nova grande metafísica. Naquele ensaio, Garcia Domingues que, como Delfim Santos, revelava conhecer as obras até então publicadas de Husserl, Scheler, Heidegger e N. Hartmann, sustentava que o fundamento de todo o ser era o *valor*, que entendia como uma essência intemporal que se realiza no tempo, tem em si o seu próprio fundamento e se orienta, intencionalmente, para o Absoluto.

2. A década de 40 assistiu ao encaminhamento da reflexão de Delfim Santos no sentido de um intenso diálogo com a fenomenologia existencial do autor de *Ser e Tempo*, cujo ensaio *Sobre a essência da verdade* (1943) foi traduzido (por António José Brandão) e publicado na revista *Rumo* (1946), na qual colaboraram também Cabral de Moncada, Delfim Santos e Eudoro de Sousa, ao mesmo tempo que será marcada pela afirmação de um talentoso pensador da geração seguinte, Arnaldo Miranda Barbosa (1916-1973) que, nas suas originais e inovadoras reflexões no domínio lógico (*Ensaio esquemático de uma Lógica pura como fundamentação mediata de uma teoria axiológica*, 1940) e gnosiológico (*A essência do conhecimento*, 1947), criticou o chamado *método fenomenológico*, por pensar que, em sentido próprio e rigoroso, não era, verdadeiramente, um *método* mas tão só um *processo analítico-transcendental*. Daí que defendesse que os problemas fundamentais do conhecimento não poderiam ser resolvidos por uma simples analítica fenomenológica ou transcendental mas, unicamente, aplicando o *método dialéctico* aos resultados da analítica transcendental do pensamento. Por outro lado, se bem que reconhecesse que a obra do autor das *Meditações cartesianas* abria novos horizontes e perspectivas em todos os domínios filosóficos, no entanto, pensava não constituir ela mais do que “uma sugestão inesgotável de curiosos e subtis filosofemas”, revelando-se, contudo, incapaz de dar uma única resposta aos grandes problemas da Filosofia.

A crítica da fenomenologia levada a cabo por Miranda Barbosa alargou-se, ainda, à ética dos valores de Max Scheler e ao seu *apriorismo emotivo*, entendendo o moço filósofo conimbricense que da admissão de uma axiologia e de uma ética em que a lógica não tivesse interferência resultava, necessariamente, a quebra da unidade da Filosofia (“*A Ética de Max Scheler*”, 1942).

3. Não obstante estas restrições e insuficiências de que considerava padecer o pensamento de fenomenológico, Miranda Barbosa veio a encaminhar alguns dos seus mais dotados discípulos para o estudo aprofundado da fenomenologia e da filosofia do seu criador, vindo a achar-se assim o mestre conimbricense na mais decisiva origem do movimento fenomenológico português, que começou a formar-se na primeira metade dos anos 50, pela mesma época em que foi publicada a primeira

tradução portuguesa de uma obra de Husserl, *A filosofia como ciência de rigor* (1952), precedida de uma longa, esclarecedora e bem informada introdução de outro mestre conimbricense, Joaquim de Carvalho.

Na mesma data, este respeitado professor, em dois ensaios que dedicou à saudade (*Problemática da saudade*, 1950 e *Elementos constitutivos da consciência saudosa*, 1952), procedeu à descrição fenomenológica da consciência saudosa, enquanto Cabral de Moncada recorreu à análise fenomenológica na construção da sua *Epistemologia jurídica* (1948-1952), vindo, assim, ambos a ser, juntamente com Garcia Domingues, os primeiros fenomenólogos portugueses.

4. O movimento fenomenológico viria encontrar a sua mais acabada expressão no decénio seguinte, adoptando três rumos diferenciados.

O primeiro, em que se inscrevem três directos discípulos de Miranda Barbosa — Alexandre Morujão (*A doutrina da intencionalidade na fenomenologia de Husserl. Das “Investigações Lógicas” às “Meditações cartesianas”*, 1955, *Mundo e intencionalidade. Ensaio sobre a noção do mundo na teoria de Husserl*, 1961 e *Subjectividade e História*, 1969), Gustavo de Fraga (*Sobre Heidegger*, 1965, *Husserl e Heidegger. Elementos para uma problemática da fenomenologia*, 1966 e *Fenomenologia e dialéctica*, 1972) e Eduardo Abranches de Soveral (*O método fenomenológico. Estudo para a determinação do seu valor filosófico*, 1965 e *Meditação heideggeriana*, 1993), ao lado do jesuíta bracarense Júlio Fragata (*A fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia*, 1959 e *Problemas da fenomenologia de Husserl*, 1962) e, no domínio da filosofia jurídica, de um jovem pensador lisboeta da geração seguinte, José de Sousa e Brito (*Fenomenologia do direito e teoria egológica*, 1963) desenvolveu os seus estudos e reflexões directamente em torno o pensamento de Husserl, sem deixar, contudo, em alguns dos seus membros, de atender também ao pensamento de Heidegger, como aconteceu com Fraga em Soveral.

Por sua vez, uma segunda orientação, tendo embora também em conta a fenomenologia husserliana, através de autores como Vergílio Ferreira (*Da fenomenologia a Sartre*, 1962), Maria Manuela Saraiva (*A imaginação segundo Husserl*, 1963) ou o jovem Fernando Gil (*Aproximação antropológica*, 1961) dará preferência ao diálogo com Sartre.

Finalmente, José Enes (1924-2013), um filósofo de inicial formação

tomista (como Júlio Fragata), encaminhar-se-á, a partir do início da década de 70, no sentido da *fenomenologia hermenêutica*, de que a sua recentemente revelada *Fenomenologia da Religião* (1970) constitui a primeira e muito significativa expressão.

5. Neste primeiro momento, o pensamento filosófico português desenvolvido no âmbito ou a partir da fenomenologia apresenta importantes traços individualizadores, de que se me afigura serem de destacar os seguintes:

- 1) O inicial significativo relevo conferido ao pensamento de Max Scheler (Newton de Macedo, Moncada, Leonardo Coimbra, José Marinho, Delfim Santos, António José Brandão, Garcia Domingues), no caso de Leonardo, associado ao de Heidegger, em detrimento do de Husserl, revelador do maior interesse que aos pensadores portugueses, numa primeira fase, mereceu aquilo que Lavelle e Le Senne chamaram a *intencionalidade emocional* e a sua íntima relação com os *valores*, principal objecto dos trabalhos pioneiros do autor de *Essência e formas de simpatia*, do que a *intencionalidade intelectual*, em que se concentrou a investigação do fundador da fenomenologia;
- 2) A solução realista dada ao “problema essencial do conhecimento”, expressa, de modo evidente, no pensamento fenomenológico de Júlio Fragata, Eduardo Soveral, Gustavo de Fraga e José Enes e, de forma indirecta, mas explícita e significativa, na importância atribuída por Alexandre Morujão aos temas do mundo da vida, da subjectividade e da História, na sua cuidada hermenêutica do pensamento de Husserl;
- 3) A tentativa ou anseio de construção de uma *metafísica fenomenológica* ou a partir da fenomenologia, bem patente em Soveral, Fraga, Fragata e Enes, nos dois últimos em estreito diálogo com a tradição tomista;
- 4) A decisiva importância conferida à relação entre a fenomenologia e o pensamento de Heidegger, designadamente quanto a Fraga, Soveral e Enes, bem como com o de Sartre, que, como se notou já, interessou especialmente Vergílio Ferreira e Maria Manuela Saraiva, ou, ainda, com Gabriel Marcel, Ortega e Jaspers,

nos escritos de Gustavo de Fraga, cumprindo não esquecer a atenção que a *ontologia regional* e a *doutrina do ser espiritual* de N. Hartmann mereceu por parte de Cabral de Moncada, Delfim Santos, António José Brandão e Gustavo de Fraga.

5) A atenta consideração especulativa que a hermenêutica ontológica de Heidegger e Gadamer encontrou em Morujão, Enes e Soveral.

6. A recentemente publicada *Fenomenologia da Religião*¹, de José Enes, constituída pelos apontamentos que redigiu para o curso que, em 1970, regeu na recém criada Universidade Católica Portuguesa, não só revela um momento fundamental do seu singular percurso especulativo e do seu pessoal modo de pensar, como vem ampliar o campo conhecido da sua reflexão, de que, até agora, eram apenas conhecidas a dimensão estética (*A autonomia da Arte*, 1964) e a central preocupação ontológica (*À porta do Ser*, 1969, *Linguagem e Ser*, 1982 e *Noeticidade e Ontologia*, em 1999), bem como alargar o âmbito do nosso movimento fenomenológico, que, embora se houvesse estendido ao domínio da Teologia Filosófica, no pensamento de Fragata, Fraga e Soveral, se ignorava tivesse também abrangido a Fenomenologia da Religião.

Dois elementos singularizam a posição do filósofo açoriano perante o *método fenomenológico*. Refere-se o primeiro ao facto de, como o próprio pensador assinalou, usar aquele método, não nos termos em que Husserl o delineou, mas tendo em conta a sua aplicação em diversos sectores da experiência humana, como as levadas a cabo por Max Scheler, no domínio da Ética, Merleau-Ponty, no da Psicologia e Heidegger, no da Ontologia existencial.

Por sua vez, o segundo respeita ao processo de elaboração noético-linguística do pensamento, cujo horizonte semântico e cujo modo de pensar achavam o seu sentido na referência às coordenadas epocais, a do autor de *Ser e Tempo*, não deixando de vincar a importância de que este aspecto da sua actividade especulativa se revestia, uma vez que nele se iniciava “a linguagem em que vem à fala a expressividade ontológica” da língua portuguesa, que considerava dotada de uma “surpreendente riqueza de potencialidade expressiva”, para a qual, em décadas anteriores,

1 *Fenomenologia da Religião*, Lisboa, MIL/DG Edições, 2024.

havam chamado já a atenção Álvaro Ribeiro, António José Brandão, Delfim Santos e Eudoro de Sousa.

7. Isto explica que, para José Enes, a *fenomenologia* fosse concebida como “o pôr-se de quem a faz na atitude de audiência de vidência que deixe o fenómeno falar e, nessa fala, mostrar-se”, pois, etimologicamente, a fenomenologia era “o falar do fenómeno”, entendido este como “o que se mostra com base na iniciativa do próprio mostrado, como o que se abre e põe à luz do ser”.

Lembrava, a este propósito, o mestre açoriano ser no pensar que o homem vem à manifestação de si mesmo, tal como é nele que se manifesta tudo o que acede à “consciência do existir do homem”, do que resultava não só que pensar é, congenitamente, falar, como, ainda, que a existência humana se apresenta, essencialmente, como *fenomenológica*.

Mas, dado que o homem apenas pode sentir, sendo, igualmente, pelo sentir que se conhece e conhece o mundo, é também pelo sentir e ao sentir que “a fala se expressa, se pronuncia em *voz* e se figura na *palavra*, se transfere em *símbolo* e se refere em *sinal*, se ergue em gesto e se adianta em *comportamento*” (p. 20).

A fala, no entanto, só de modo parcial manifesta o que diz, sendo, unicamente, o *pensar analítico* sobre ela que tem a capacidade de tornar patente o que ela deixou oculto. Daqui provinha a natureza *hermenêutica* da fenomenologia, dado que, para José Enes, a hermenêutica era inerente ao próprio acto da fala. Deste modo, não era possível fazer fenomenologia sem *raciocínio interpretativo*, o qual, no entanto, é meramente *expositivo*, pois visa apenas expor “o fundamento latente na ocultação da fala”, procura ver e deixar ver (p. 21).

Esta a razão por que a fenomenologia não busca aportar a um *sistema explicativo causal*, sendo a atitude que adopta, exclusivamente, a de ver o fenómeno no seu próprio mostrar-se, procurando expor a experiência original do ver, da qual resultam os processos racionais da *representação*.

Contudo, porque a fala excede a *linguagem*, uma vez que é constituída pelos processos de manifestação, pelos quais o homem se mostra e existe como fenómeno, a fenomenologia não queda limitada à *hermenêutica* e à *interpretação da linguagem*, alargando-se a todo o *comportamento* do homem: *gestos, atitudes, costumes, técnicas, arte, organização social*, etc. (p. 24).

Deste modo, a *Fenomenologia da Religião* teria por objecto, não a *definição da religião*, mas unicamente descobrir a *experiência religiosa*, através das formas por que se expressa o comportamento humano, i.e., a *linguagem*, os *ritos*, as *crenças* e as *doutrinas* (p. 25).

8. No entender de José Enes, a *experiência religiosa* era constituída por três elementos:

- O sentir da acção do que designava por um “*poder destinante*”, que entendia como um poder que interfere no sucesso ou insucesso da existência do homem;
- O *comportamento ritual* para com tal poder, conferindo-lhe um lugar à parte de todos os demais poderes;
- A observância do *estatuto ritual*, com a intenção de propiciar o sucesso e esconjurar o insucesso (p. 28).

Ao fazer da noção de *poder destinante* a base da experiência religiosa, o filósofo açoriano afastava-se, decididamente, das posições ainda hoje dominantes no âmbito da fenomenologia da religião, que partem das noções de *sagrado* ou *numinoso* (R. Otto, M. Eliade, R. Caillois, G. van der Leeuw, E. Trias) ou de *divino*, de *Deus* ou dos *deuses* (M. Scheler, Zubiri, S. Franck, M. Zambrano).

Com efeito, José Enes não só recusa que a noção de *sagrado* constitua o ponto de partida da consideração fenomenológica da experiência religiosa, com entendo que ela, diversamente do que pensou R. Otto, não constitui uma categoria *a priori* da razão mas é tão só uma “categoria existencial resultante da experiência religiosa” (p. 95).

Para o nosso autor, o que designava por *poder destinante* era “uma força impessoal, cega, obstinada e invencível, a que se acham, inevitável e inelutavelmente sujeitas ou subordinados os sucessos e os insucessos” do existir humano e que o homem procura aplacar e tornar propícia por meio de certos *ritos*, notando que a impessoalidade desse poder não constituía uma caracterização constante da experiência religiosa, podendo acontecer que o transcendente apresentasse carácter pessoal, se o detentor do que designava por *poder destinante* fosse uma pessoa poderosa pelo exercício desse poder que o respectivo exercício viesse a abrir-se ao comportamento pessoal relativamente “a pessoas que a si sujeita e destina” (p. 30).

9. No entender de José Enes, na consideração da *estrutura* da *experiência religiosa* era necessário distinguir a do *homem primitivo* da do *homem culto*, atentas as profundas diferenças existentes entre elas, esclarecendo o filósofo que, por *homem primitivo*, se deveria entender aqui o modo de pensar próprio das civilizações primitivas e, em matéria religiosa, como o que revela o grau mais baixo de consciencialização religiosa, cumprindo não esquecer que, no mesmo homem ou na mesma colectividade, podem coexistir diferentes níveis, estratificados, de consciencialização.

Por sua vez, para este efeito, por *homem culto* deveria entender-se aquele que se sabe e determina como *pessoa*, ordenando, racionalmente, a sua vida de acordo com *normas éticas*, que constituem um conjunto de hábitos colectivos ou de modos de convivência ou de comportamento social que possibilitam a *coabitação*.

Deste modo, para José Enes, enquanto a experiência religiosa do homem primitivo apresenta uma *estrutura noético-emocional*, a do homem culto tem uma *estrutura coabitacional*.

Assim, na primeira, a experiência religiosa limita-se à verificação da existência de um poder que age sobre o decurso da existência humana, determinando o seu suceder no domínio do *bem* e do *mal*, vistos utilitariamente, como *benéfico* ou *maléfico*, sendo a emotividade própria desta experiência caracterizada pelo *espanto* e pelo *terror*.

Diversamente, na segunda, o *poder destinante* manifestar-se-á como “uma pessoa que deseja e quer viver com o homem, inserida no modo próprio da sua existência, a *coabitação*, como o Deus que habita entre e com os homens, determinando o lugar e o estatuto da convivência, sendo segundo as suas ordens que o homem constrói o *templo*, ou casa de Deus, em que este habitará o espaço em que o homem habita e onde a divindade *fala*, ditando o *justo*, o *ilícito* e o *destino*.”

10. Considerava José Enes que, dado que a experiência religiosa, associada à experiência interior do homem, constituía a experiência da sua inserção existencial que fundamentava a sua representação totalizante das dimensões existenciais do seu mundo, a fenomenologia da religião teria que atender à elaboração representativa ou à teorização da experiência religiosa que o homem for realizando ao longo do tempo,

a qual, conforme pensava, conheceu três momentos distintos, correspondentes, respectivamente, à *metáfora*, à *alegoria* e ao *mito*, notando que este último, antes de forma de teorização da experiência religiosa, era *palavra narrativa*, que tinha a *eficácia* ou o *poder representativo*, o de tornar novamente presente um acontecimento dotado de *energia causativa* sobre a “circulação da energia vital e existencial”.

11. No pensamento fenomenológico de José Enes, a experiência religiosa do homem culto, além de uma *estrutura coabitacional* apresentava também uma *estrutura comportamental*, pois o homem vive comportamentalmente, o seu viver traduz-se “num agir consciente inserido e expresso, corporalmente, no espaço da coabitação”.

Para o filósofo, porque o comportamento do homem define o estatuto da coabitação, é dotado de *eticidade*, pois o bom ou mau comportamento, além de indicar a conformidade ou a desconformidade com uma norma exterior, exprime a *estrutura da existencialidade humana*.

Deste modo, uma vez que a experiência religiosa é um viver humano que assoma em estrutura convivencial, a sua existência queda sempre dependente do que José Enes designava por “consistência mundanal do comportamento religioso”, o qual apresentava múltiplas configurações ou diferentes formas de *rito*, cuja essência radicava na *eticidade*, dado referir a norma, consagrada pelo costume, que deve ser seguida nos *sacrifícios*, o tempo, o modo e sequência das palavras e gestos comportamentais que os constituem e de que depende a sua eficácia.

Pensava o autor de *Linguagem e Ser* que, desde as tuas origens, o *rito* constituía uma expressão gestual de *pathos* que caracteriza a experiência religiosa, por nela o homem se sentir dominado pelo poder destinante que reside no espaço habitacional, colocando, no seu horizonte, os signos de que depende o sucesso ou o fracasso da sua vida.

José Enes considerava que o *rito* ou *gesto ritual* podia revestir a forma de *rito orante* ou de *rito sagrante*. O primeiro visava o poder destinante, era uma fala com a divindade, a expressão do sentir quanto à sua acção, enquanto o segundo se apresentava como um gesto do mesmo poder praticado pelo homem, com vista a submeter o mundo e os outros à corrente de energia destinante.

12. De todos os *ritos*, aquele que mereceu mais detida, se bem que sintética, atenção do nosso fenomenólogo da religião foi o do *sacrifício*, que considerava ser o mais expressivo da totalidade da experiência religiosa e no qual, dinamicamente, se cruzavam as duas direcções do gesto ritual, a que se orienta para as criaturas e a que aponta para a divindade.

Para José Enes, o *rito sacrificante* compreenderia dois momentos distintos, o primeiro dos quais incidia sobre uma coisa, um alimento, um animal ou uma pessoa, enquanto o segundo se dirigia para a divindade.

Pensava, ainda, o filósofo açoriano que o sacrifício tinha uma eficácia simultaneamente *estatuante e instituinte* do *pacto de coabitação*, por meio do qual se estabelece entre Deus e o homem a *igualdade ética coabitacional*, cujo efeito mais poderoso era o de instituir uma relação de convivência parental, ao mesmo tempo que o acto de *dádiva sacrificial* punha em circulação a corrente vital proveniente da experiência religiosa que liga o homem ao divino como fonte de vida.

Observava José Enes que, pelo facto de o *sacrifício* se apresentar como convívio num repasto ou numa refeição, aquele vinha a ter o sentido de uma saudação com que o se honrava a divindade, convidando-a à convivência, mas cuja confraternização dependia do restabelecimento da equidade jurídica, se ela houvesse sido culposamente quebrada pelo homem, caso em que o sacrifício teria o sentido de acto de *reparação e expiação*. Quando isso acontece, a destruição da vítima reveste o carácter de doação máxima que se faz a Deus, a qual pode ir até à vitimização de pessoas, sempre que o homem entende ser necessário oferecer-se a si próprio como vítima sacrificial, para, assim, restabelecer a paz com a divindade.

A este propósito, lembrava o filósofo que, na consumação do sacrifício de Cristo, na sua morte e na Eucaristia, se havia alcançado uma forma sacrificial em que se combinavam, num sincretismo totalizante, “a saudação honorífica, a admissão convivencial, a refeição em comum, a oblação da vítima e a sua imolação para o restabelecimento da eticidade habitacional com a eficácia do pacto pacificante, a reciprocidade do dar com a iniciativa do próprio Deus, o dar-se de Deus em alimento aos convivas sacrificantes e a substituição dos homens por uma vítima humana” (p. 105).

13. Diferentemente do que viria a acontecer com o curso sobre Filosofia da Linguagem, que José Enes regeu dois anos mais tarde, o qual esteve na origem do livro *Linguagem e Ser*, o filósofo não chegou a redigir os cinco capítulos restantes dos “apontamentos” das suas lições sobre Fenomenologia da Religião, privando-nos, assim, de aceder ao seu pensamento sobre a *organização social da experiência religiosa* (cap. VI) e sobre o seu *valor ontológico* (cap. IX), bem como dos elementos que nos permitam compreender como entendia as relações entre *mito* e *rito* ou o papel que, porventura, atribuía ao *símbolo* no domínio da experiência religiosa, nomeadamente a sua função constitutiva do *rito religioso* ou o seu papel como elemento do *mito*².

2 Para maiores desenvolvimentos, ver o nosso prefácio à obra citada na nota anterior.

JOSÉ ENES — ENTRE DOIS UNIVERSOS ONTOLÓGICOS¹

ONÉSIMO TEOTÓNIO ALMEIDA

Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros
Brown University

Há anos que venho escrevendo sobre José Enes. Se não estou em erro, comecei com uma evocação de aluno, numa homenagem na Câmara Municipal de Ponta Delgada, lembrando a influência que sobre mim exerceu desde os meus primeiros anos do Seminário de Angra no início da década de 60². Mais tarde, na revista *Atlântida*, publiquei um ensaio sobre a açorianidade literária de Enes³. Num volume coletivo, escrevi sobre a sua estética lançando-me numa revisitação de *Autonomia da Arte*⁴. Sobre a presença da geografia na sua poesia e vida, fiz uma comunicação a um

1 Conferência de abertura do colóquio “José Enes. Centenário do Nascimento (1924-2013)”, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, em 18 de outubro de 2024.

2 “José Enes, o professor nas lembranças de um aluno”, *Insulana*, Vol. 51, 1995, pp. 63-73

3 “Da experiência açorianana, literária e existencial de José Enes”, *Atlântida*, XLI, 1995, n.º 2, pp. 35-52. O texto foi posteriormente incluído no meu *Minima Azorica. O Meu Mundo É Deste Reino* (Lajes do Pico: Companhia das Ilhas, 2014), pp. 121-132.

4 “José Enes e a autonomia da arte: uma injustamente tardia revisitação”, In J. L. Brandão da Luz, ed., *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*. Lisboa: Edições Colibri / Universidade dos Açores, 2006, pp. 29-42). Esse texto foi agora republicado no meu mais recente livro de ensaios, *Diálogos Lusitanos. Com Portugal à distância* (Lisboa: Quetzal, 2024, pp. 184-204).

colóquio do Núcleo Cultural da Horta⁵. Sobre a ética de José Enes apresentei uma comunicação ao colóquio sobre ele realizado há anos aqui em Lisboa⁶. Acerca do seu papel interventivo na vida sociocultural dos Açores na década de 60, nomeadamente como líder das Semanas de Estudo, escrevi uma comunicação na nova série de Semanas de Estudo realizada em Angra há poucos anos⁷. Acerca do papel fundamental que a sua atividade pedagógica exerceu na modernização do Seminário de Angra nas décadas de 50 e 60 escrevi também⁸. Relativamente ao seu papel na criação da Universidade dos Açores, escrevi o posfácio à coletânea de textos de Enes relacionados com o tema: *Universidade dos Açores — Ideia Fundadora e Implementação*, coordenado por Maria Fernanda Enes⁹.

Num prefácio recente, escrito de colaboração com a Leonor, minha mulher, debrucei-me sobre o José Enes crítico literário, que animou e impulsionou a reflexão sobre a criação literária nos Açores na década de 60 — *Açores no Coração*¹⁰.

Tenho textos inéditos de homenagens a José Enes, na Casa dos Açores de Lisboa e nas Lajes do Pico, bem como alongadas referências a ele e à sua obra em vários outros escritos.

Em suma, já escrevi sobre o José Enes professor e pedagogo, sobre o crítico literário, o poeta, o impulsionador do desenvolvimento dos Açores, o ideólogo e empreendedor do projeto de uma universidade açoriana, o filósofo pensador da estética, e o filósofo existencial prati-

5 “José Enes — a geografia (a montanha do Pico) e o seu percurso histórico”, in *O Faial e a Periferia Açoriana nos sécs. XV a XX* (Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2015), pp. 497-505. O texto foi posteriormente reunido no meu livro *Minima Azorica. O Meu Mundo É Deste Reino* (Lajes do Pico: Companhia das Ilhas, 2014), pp. 133-143.

6 “A ética que José Enes não escreveu”, in Carlos E. Pacheco Amaral, Manuel Cândido Pimentel e Renato Epifânio, orgs., *José Enes: Pensamento e Obra* (Lisboa: MIL — Movimento Internacional Lusófono, 2016), pp. 326-335. Neste mesmo volume, pp. 326-335.

7 “As ‘Semanas de Estudo dos Açores’ no contexto cultural dos anos 60”, Instituto Açoriano de Cultura, 18 de setembro de 2021 (inédito).

8 José Enes e o Seminário de Angra — um retrato (testemunho, in “*Casa Santa Mimosa...*” *Olhares sobre o Seminário de Angra — 1950-1970*, Organização de Artur Goulart Melo Borges, Olegário Sousa Paz e Onésimo Teotónio Almeida (Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2014), pp. 57-60.

9 Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2016, pp. 405-411.

10 José Enes, *Açores no Coração. Textos de crítica literária e cultural* (Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2024), pp. 9-15.

cante de uma ética. Nunca, porém, me atrevi a escrever sobre o filósofo da linguagem, o epistemólogo e o ontólogo. Convidado a fazer a conferência de abertura deste colóquio integrado na comemoração do centenário do seu nascimento, poderia simplesmente debruçar-me sobre a entidade humana desse homem singular. A minha convivência de meio século com ele proporcionou-me experiências inúmeras e profundas, que eu bem poderia tentar descrever aqui traçando um perfil da sua personalidade. Senti essa possibilidade como saída aparentemente airosa, um pouco preguiçosa e mesmo algo cobarde da minha parte.

Aos meus treze anos, José Enes era uma figura que se impunha até pela sua estatura física (em estudante, José Enes foi guarda-redes e um grande jogador de voleibol; quando professor do Seminário de Angra após o seu primeiro regresso de Roma, foi jogador e treinador da equipa de voleibol dos alunos de Teologia, a melhor da modalidade na ilha Terceira) e era também exímio no ténis de mesa. A sua postura exalava dignidade e um respeito que, na minha ainda quase meninice, rondava o transcendente. Fui crescendo e essa imagem, em vez de se moderar, cresceu.

Li *À Porta do Ser* pela primeira vez quando, sentindo um enorme peso de responsabilidade sobre os ombros, José Enes me pediu que revisse as provas dactilografadas (em 1968, se não me falha a memória). Confesso que, para além da aprendizagem de impantes termos novos com que tive de esgrimir a fim de os decifrar e lhes absorver o sentido — estou a lembrar-me de mundividência, noeticidade, aporético, eticizante, eidético —, pouco ou nada entendi da tese. Nas longas conversas que fui tendo com o autor¹¹, ouvi-o falar muito de Heidegger, outra grande novidade para quem a história da filosofia acabava em Kant com uns laivos de Leibniz e Hegel, onde ela terminava no Seminário do meu tempo. (Na verdade, havia ainda uns respigos da filosofia dos valores. Aliás, nunca à época cheguei a entender bem o que fossem.)

Não gostaria de ser mal interpretado sugerindo a abolição de termos técnicos. Longe de mim pensar em tal proposta. Refiro-me apenas ao abuso deles quando desnecessários. Recordo muitas vezes a minha primeira aula de uma cadeira de Metafísica na Brown University com

11 Nas duas primeiras semanas de férias de verão desse ano fiquei, a seu pedido, em sua casa no Pico da Urze, Terceira, para continuar a revisão das provas e elaborar as fichas da bibliografia da tese.

Roderick Chisholm, então um dos mais famosos filósofos norte-americanos. Dizia ele no início da primeira aula: *Para se fazer filosofia não é necessário recorrer a palavras compridas. Podemos usar a linguagem do quotidiano.* E, depois de uma breve pausa, prosseguia: *Iniciaremos o nosso curso estudando a questão do essencialismo mereológico.*

Regressarei, no final desta intervenção, ao homem que conheci de perto, no entanto terei de fixar-me agora no filósofo, mais especificamente na sua mundividência, no sentido em que hoje uso o termo (em inglês, *worldview*). Isso implica uma visão abrangente do ideário de fundo de uma pessoa (e mesmo de uma época no sentido das ideias nela dominantes), e engloba a metafísica, a epistemologia, a filosofia da história, a ética e a estética, os valores e a sua práxis, a teleologia e a metodologia para atingir os fins almejados.

Muito antes de ter lido *The Cave and the Light: Plato versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of Civilization* de Arthur Herman, sentia já que José Enes era uma figura complexa cuja metafísica me parecia fundamentalmente platónica, mantendo todavia uma postura existencial profundamente aristotélica.

Para os que desconhecem a obra de Arthur Herman, bastará referir a magnífica síntese que faz da distinção entre as duas mundividências:

Poderia dizer-se que Aristóteles tinha virado Platão ao contrário. Em vez de ser o indivíduo a pálida cópia duma forma mais abstrata, o universal era menos real (na verdade, uma mera cópia) do individual. Esta inversão enviesou a filosofia de Aristóteles a favor do indivíduo: na ciência, na metafísica, na ética e, posteriormente, na política.¹²

Ao longo de décadas lecionei um seminário sobre a origem da modernidade onde fazia questão de os alunos começarem por ler excertos de Platão e Aristóteles sobre o conhecimento — a fim de se aperceberem das duas conceções dominantes em toda a história do Ocidente, e se familiarizarem com as diferenças essenciais entre o pensamento dedutivo (platónico) e o indutivo (aristotélico)¹³. Qualquer conhecedor da obra de

12 New York: Random House, 2013, pp. 48. Tradução de Leonor Simas-Almeida.

13 Além de passagens dos dois filósofos, ajudava muito os alunos a leitura da primeira parte do livro de David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science. The European Scientific*

José Enes reconhecerá imediatamente que o nosso filósofo tinha plena consciência dessas quase antagônicas mundividências. Dedicou-lhes um ensaio específico — “Dois universos ontológicos” — explicitados em subtítulo nestes termos: “o universo causal aristotélico-escolástico” e “o universo transcendental kantiano-heideggeriano”. Platão não surge na explicitação deste segundo universo, mas adiante veremos várias referências de Enes a Parmênides e, por afinidade, a Platão.

O ensaio “Dois universos ontológicos” é denso, mas inteligível ao leitor atento e disposto a concentrar-se. Curiosamente, Enes abre-o analisando primeiro o universo aristotélico-escolástico; todavia, aqui prefiro começar com o que a partir de agora referirei como universo platônico, uma vez que é contra ele que emerge o seu contraponto, o aristotélico. Como sabemos, Aristóteles, o mais famoso discípulo de Platão, aprendeu muito com o seu mestre, contudo discordava radicalmente da sua abordagem essencialista, diríamos hoje, a esta preferindo (ainda usando linguagem dos nossos dias) uma postura existencialista, com forte base empírica). José Enes voltaria e este tema no ensaio “Ser e realidade”, e será esse que aqui citarei mais frequentemente por três razões: é um escrito tardio, por isso exprimindo melhor o pensamento último de Enes; segundo, porque a linguagem é bastante mais clara; terceiro, os presentes que já conhecem o ensaio anterior (recolhido no livro *Noeticidade e Ontologia*) ficam agora a saber da existência desse outro, sobre a mesma temática, publicado num volume coletivo de não muito fácil acesso¹⁴.

O próprio título deste ensaio capta de imediato a dicotomia em apenas dois termos: “Ser e realidade” — ser, apontando para Platão; realidade, para Aristóteles. Abre informando que esses dois étimos (termos, diríamos nós) “contêm os núcleos dialéticos da *experiência noética da objectividade*”¹⁵. De seguida explica-se o sentido aqui usado

Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B. C. to A. D. 1450. (Chicago: The University of Chicago Press, 1992). O autor traça um magistral retrato, minuciosamente documentado, do pensamento de ambos os filósofos, sobretudo no que respeita ao processo do conhecimento.

14 José Enes, «Ser e Realidade», in *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), 2008, pp. 867 — 882.

15 Enes, «Ser e Realidade», p. 868.

do conceito de experiência noética, que traduzo *grosso modo* por epistemologia (Enes refere Hegel e a sua “ciência da experiência da consciência”). Passa depois a definir objectividade, explicando que “a experiência noética é, na sua fase terminal e consumativa, a experiência da objectividade”. E avança logo:

A história da Filosofia testifica o facto de as grandes correntes de pensamento se dividirem em dois grandes grupos com fundamento na relação que elas estabelecem entre a experiência noética e a objectividade. Há os que atribuem a esta relação a função de descoberta e de verificação ou de contraprova; e aqueles que na mesma relação colocam a origem e a vigência da constituição da objectividade.¹⁶

Mais adiante, acrescenta que os dois grupos podem dividir-se entre “o das correntes filosóficas do realismo, e o outro como o identificado com as do idealismo”.¹⁷

Diferentemente do ensaio “Dois universos ontológicos”, em que Enes não menciona Platão no subtítulo onde capta o oposto do “universo aristotélico-escolástico”, neste último ensaio Platão surge no subtítulo-síntese: “O momento parmideano e platónico”¹⁸. Depois de referir que Parménides é “o único pensador pré-socrático a interessar-se pelo ser”, Enes afirma que “Parménides, Platão e Aristóteles são os primeiros momentos de consciencialização explícita da experiência noética da relação objectual entre conhecer e ser”. De Parménides a Platão “a continuidade não é totalmente rompida, enquanto no aristotélico se explicitam novas dimensões da experiência noética”¹⁹.

Mais adiante, surge uma clara explicitação da ontologia subjacente ao conhecimento platónico: na tradição semântica de Parménides e Platão, “só há conhecimento científico, o conhecimento verdadeiro e seguro, a *epistémé* a respeito do *on*, da realidade concreta existente. [...] A aperceção sensível não apresenta as características da *epistémé*”²⁰. Volto a citar José Enes:

16 *Ibidem*.

17 *Ibid*.

18 P. 870.

19 *Ibid*.

20 *Ibid*.

Verdadeira ciência só pode ser um conhecimento intelectual, um *noein* ou pelo menos um *dianoein*, o primeiro alcançado pelo intelecto puro, *nous*, o segundo realizado pela razão, o *dianous*. O objecto do primeiro é o ente por excelência, o *ontos on*; do segundo, as essências matemáticas.²¹

Na linguagem da filosofia anglo-americana não diríamos que a mundividência aristotélica é a das ‘essências matemáticas’. Primeiro porque o termo ‘essência’ em inglês tradicionalmente capta tudo o que tem a ver com o ente, o *ontos* ou o *esse*, da ontologia platónica. Aristóteles não está associado às matemáticas, mas ao conhecimento indutivo, assente na *empíria*, captada pela intervenção dos sentidos, a observação. Galileu e Newton mergulharam fundo nas bases do conhecimento indutivo, magnificamente resumido na famosa frase “O livro da Natureza está escrito em linguagem matemática”²².

Voltemo-nos para o que Enes intitula de “momento aristotélico-tomista”:

O *on* aristotélico já não é o *eon*, necessário e imóvel de Parménides, nem a ideia supra-sensível e incorpórea de Platão [...], mas sim, é a *ousia prote*, substância primeira, o *on kath’hauto*, que existe pela sua mesma natureza como são os homens, os animais, as plantas e todos os seres deste mundo, perceptíveis nos sentidos e, através deles inteligíveis ao intelecto humano.

A inteligibilidade do mundo sensível das naturezas corpóreas e do próprio homem é revelar a indispensabilidade dos sentidos ao conhecimento intelectual e a particular idoneidade de cada um deles para o serviço cognoscitivo. O *noeton* da *episteme* aristotélica existe na realidade no sensível, no *aistheton*.²³

Salto dois parágrafos para entrar no ressurgimento aristotélico na Alta Idade Média. Enes escreve:

21 P. 873

22 A frase é tradicionalmente atribuída a Galileu. Corresponde ao seu pensamento, no entanto terá sido de alguém tentando interpretá-lo.

23 Enes, «Ser e Realidade», p. 874.

Como é sabido, o discurso aristotélico teve um próspero renascimento medieval; e é também comum pensar-se que o discurso filosófico tomista ofereceu à conceptualidade aristotélica o momento de mais alta potenciação de inteligibilidade. Ora tanto neste momento tomista como no aristotélico, a apercepção da experiência noética da objectividade penetrou numa dimensão da intencionalidade perceptiva, cuja teorização não teve continuação histórica”²⁴

José Enes afirma, muito acertadamente, que “o discurso aristotélico, aperceptivo e teorizante da noeticidade do estado de vigília, não teve continuidade histórica”²⁵. Não explica, mas sabemos que esse discurso foi interrompido pelos teólogos cristãos que corretamente se aperceberam de que a filosofia platónica fornecia uma ontologia muito mais adequada à teologia cristã. A filosofia de Platão, com a sua concepção do inatingível, transcendente mundo da realidade com o seu demiurgo, em contraste com este nosso mundo, o das sombras, encaixava em pleno na mundividência cristã. Sem a ajuda da revelação divina, o famoso discípulo de Sócrates tinha chegado bem próximo da teologia cristã, tão próximo quanto se pode chegar apenas pela via da razão. Daí o fascínio dos neoplatónicos que abraçaram o platonismo e o cristianizaram, deixando inteiramente cair Aristóteles, que só no século XIII haveria de ressurgir na Europa Ocidental, graças aos árabes que redescobriram os textos gregos e os trouxeram para a Península Ibérica, entusiasmando os monges que se lançaram à tarefa de traduzi-lo. Daí até aos estudantes da Universidade de Paris descobrirem a filosofia de Aristóteles que apontava para uma nova visão do mundo, um passo que ainda demorou a impor-se graças ao Alberto Magno e ao seu grande discípulo Tomás de Aquino, que o cristianizaram como Santo Agostinho cristianizara Platão.²⁶ Recorde-se que o interesse dos árabes pelos gregos não era propriamente filosófico, já que o Corão lhes respondia plenamente às questões filosóficas, mas centrava-se na astronomia, matemática e medicina.

24 *Ibid.*

25 P. 876.

26 São Tomás foi revolucionário para o seu tempo. Depois da sua morte prematura, o seu mestre Alberto Magno defendeu-o nestes termos: “Vocês chamam-lhe o boi tonto, mas no seu magistério um dia ele produzirá tal mugido que será ouvido no mundo inteiro.” Depois da morte de Tomás de Aquino, Alberto Magno defendeu o seu antigo aluno quando o Vaticano questionou a ortodoxia dos seus escritos.

Enes avança no seu ensaio até introduzir um outro momento, o cartesiano. É de novo claro para quem está familiarizado com a sua linguagem filosófica:

O discurso analítico de Descartes com a sua conceptualidade matemática, que ele mesmo denominou *mathesis universalis*, perdera já a inteligibilidade do ente em potência e contraíra horror pelas formas substanciais. A possibilidade conceptual de salvar a unidade substancial do homem, e bem assim de entender a cooperação noética dos sentidos, esvaíra-se. O seu critério geral de verdade, *a ideia clara e distinta*, foi concebido pelo padrão da evidência e só por ele o pensamento poderia alcançar a certeza da existência das coisas, não pela experiência intelecto-sensorial.²⁷

Muito acertadamente, assinala a distanciação cartesiana do papel dos sentidos no conhecimento, em termos inequívocos:

A *res extensa*, discurso de Descartes, tanto quanto à sua existência como quanto à sua essência, só é conhecida pela inteligência mediante a evidência matemática, não através dos sentidos. O próprio *cogito ergo sum* não formou conhecimento do eu mediante imediatidade intuitiva da consciência: a certeza inabalável da convicção da existência do próprio eu resulta da clareza e distinção da percepção reflexa do *cogito*. O eu como princípio essencial do agir cōscio já não percebido no *cogito* cartesiano.

Desta arte, só o conhecimento intelectual atinge a realidade das coisas mediante o discurso da evidência matemática. Os sentidos, particularmente as qualidades sensoriais, não servem para cooperar naquele conhecimento da realidade das coisas sensíveis. São dois traços que estabelecem um significativo paralelismo com Parménides.

Mas, diferentemente dele, Descartes jamais fala de *ente* e de *ser* como objectos do conhecimento.²⁸

Quer dizer, Descartes é uma extensão natural da mundividência aristotélica no que respeita à sua distanciação da ontologia de Parménides e de Platão e de um pensamento dedutivo; todavia não envereda pelo conhe-

27 Enes, «Ser e Realidade», p. 878.

28 P. 879.

cimento indutivo aristotélico, pois desdenha do papel dos sentidos e da *empíria*, para se fixar na matemática e na razão. Curiosamente, a matemática será fundamental na viragem para a ciência moderna, contudo acompanhada da experiência empírica²⁹. E aqui vai surgir o grande diferendo entre Descartes e os empiristas ingleses — José Enes alinhando com Descartes. Ele tem perfeita consciência disso quando afirma:

David Hume, pelo contrário, e com ele, o sensismo que é o racionalismo inglês, contrapuseram a unicidade do conhecimento sensível; o homem só conhece pela experiência sensível a tudo o que está nele contido. O que não há é metafísica.³⁰

Prossegue introduzindo Kant:

A conhecida decisão de Kant tomada já na dissertação de 1770 foi, por assim dizer, a sentença de Salomão: *a sensibilidade não serve para conhecer as coisas em si*, mas só ela pode fornecer à razão a matéria do conhecimento. Dar-lhe a forma do discurso científico é obra do intelecto.³¹

Vale a pena continuar a citar Enes:

Chegamos assim ao bloqueamento discursivo do acesso à percepção da experiência intelectivo-sensorial do estado de vigília. Este bloqueio persiste nos discursos filosóficos que se elaboraram na sequência das dominantes noéticas do racionalismo e do sensismo. Esta incapacidade aperceptiva inviabiliza também o discurso metafísico-cosmológico.³²

Infelizmente termina aí este texto belo ensaio. Daqui para diante teremos de recorrer ao já referido “Os dois universos ontológicos”, onde José Enes sintetizara a caminhada que levou a filosofia continental a Heidegger. Cotejamos agora a parte final do referido ensaio, por sinal a mais extensa, enci-

29 Abordei esta temática em várias passagens de *O Século dos Prodígios. A ciência no Portugal da expansão*. Lisboa: Quetzal, 2018.

30 P. 880.

31 *Ibid.*

32 P. 881.

mada pelo subtítulo “Universo transcendental, kantiano-heideggeriano”. Enes abre-o com uma frase lapidar e absolutamente correta:

Durante o século XVII processou-se uma profunda e radical transformação na cultura europeia. Através de tal transformação surgiu um, não só diferente mas estruturalmente novo, modelo de conceção do mundo.³³

Muito justamente refere Newton, Galileu e até Einstein:

[...] a figura de Newton teve, porém, uma importância ainda maior do que a auferida pelo seu génio, pelo facto de que o destino o enredou num ponto de viragem histórica em termos da intelectualidade humana.³⁴

Após essa sua entrada no mundo da ciência moderna, por sinal desenvolvida depois na conhecida proposta das revoluções científicas de Thomas Kuhn³⁵, segundo a qual a primeira grande revolução teria ocorrido precisamente com Newton e Galileu, e a segunda com Einstein (Enes não refere a proposta de Kuhn), o nosso autor envereda pela narrativa sintética do caminho percorrido pelo pensamento ocidental (seria melhor dizer ‘europeu continental’ para deixar de parte o que acontece no mundo inglês), dedicando-lhe treze páginas que mereceriam uma atenção particular.

Este meu texto, porém, já vai longo. Todavia queria ainda esmiuçar um pouco melhor a minha análise, sem perder de vista que estou a tentar compreender e situar o pensamento de José Enes entre aquilo que ele mesmo denominou “os dois universos ontológicos”.

A grande viragem ocorrida no Ocidente, e referida por Einstein, não acontece apenas nas ciências naturais. Há uma filosofia subjacente que emerge com John Locke, Thomas Hobbes e sobretudo David Hume, surgida na sequência dos escritos de Francis Bacon. E é ela que dará suporte teórico, filosófico digamos, ao desenvolvimento da ciência moderna. Não se trata apenas de mero sensismo, mas de agarrar o filão

33 *Noeticidade e Ontologia*, p. 174.

34 *The Mechanics of Newton and their influence on the development of Theoretical Physics*. In “Essays in Science”. The Wisdom Library, A Division of Philosophical Library, New York, p. 28. Citado por Enes em inglês, esta tradução é de Leonor Simas-Almeida.

35 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1969.

aristotélico da experiência como fundamental para o estabelecimento de critérios de verdade; como que intuitivamente percebendo aquilo que o pré-socrático Anaxágoras já havia apontado: “o conhecimento que nos é fornecido pelos sentidos pode ser limitado, mas é tudo o que temos”. O empirismo inglês não é dominado pela razão, contudo aplica a razão aos dados dos sentidos para teorizar e fazer sentido do real. O debate que se vai seguir no Ocidente é entre os empiristas ingleses e os racionalistas franceses, e prolonga-se até ao século XX. Termina com uma aceitação tácita de ambos os lados: a mundividência moderna, a tal referida por Einstein, é estruturada na ideia de fundo segundo a qual nem empiristas nem racionalistas têm toda a razão. Não se trata de exclusividade mas de complementaridade, pois a razão interage na inteção dos dados dos sentidos e é ela que teoriza a partir deles. Qualquer ciência que não assente nos dados empíricos está condenada ao fracasso. O erro esteve em defender-se o empirismo *ou* o racionalismo em termos exclusivistas, pois o que temos é um intenso e contínuo diálogo — uma dialética, se preferirmos — entre os sentidos e a razão.

A tradição inglesa não aboliu a metafísica, mas incluiu nela o estudo da linguagem usada em ontologia. Ainda hoje, a metafísica é lecionada nas universidades anglo-americanas e debruça-se sobre questões como o ser, a causalidade, a liberdade e o determinismo, a identidade, o tempo; ao fim e ao cabo, a problemática levantada por Aristóteles. Willard Quine, com a sua relativização da ontologia³⁶ e naturalização da epistemologia³⁷, não solucionou as questões metafísicas, apenas defendeu que só nos é possível chegar a algum conhecimento através da razão em diálogo com os sentidos. As construções ontológicas não são possíveis a partir dessa base, o que não significa de modo nenhum que possamos dizer, com os lógico-positivistas, que toda a conversação metafísica carece de sentido. Nessa ordem de ideias, também a cosmologia desapareceu da área da filosofia. Foi naturalizada, isto é, passou para o domínio da Física, porque só quem conhece a fundo a física moderna pode debruçar-se sobre a problemática levantada pela antiga cosmologia. Por sinal, José Enes mais do que uma vez me disse que gostaria de ter estudado física para poder entender a

36 W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

37 O ensaio “Epistemology naturalized” está incluído no mesmo volume.

cosmologia contemporânea. Quando, por exemplo, ele escreve no ensaio “Noeticidade do discurso transcendental”, incluído no livro *Noeticidade e Ontologia*, que “desde os princípios do século XIX até aos nossos dias, o pensamento ocidental tem vivido sob o signo do pensamento kantiano, quer da obra filosófica de Kant e com mais incidência da *Crítica da Razão Pura*, quer dos neokantianos e antikantianos”³⁸, deveria ter escrito “o pensamento europeu continental”, para assim excluir a vertente anglo e a sua extensão norte-americana que, a partir de Descartes e Kant, caminhou na linha de David Hume e dos empiristas ingleses.

Esta excursão à margem do pensamento de José Enes foi intencional e destinada a chegar aqui: José Enes seguiu um caminho filosófico que o levou de Aristóteles e S. Tomás a Heidegger e à sua tentativa pessoal de penetrar e compreender o Ser através da linguagem, reconhecendo que se fica sempre à porta, como o próprio demonstrou no seu *À Porta do Ser*.

José Enes fez a sua caminhada filosófica dentro da conversação europeia continental, todavia teve sempre uma forte intuição acerca do papel fulcral das ciências naturais. Significa isto que tinha uma faceta fortemente aristotélica e, dentro do paradigma europeu continental, procurava saídas que lhe permitissem entender a modernidade científica.³⁹

38 P. 46.

39 Após a leitura deste ensaio, Fernanda Enes, com quem sempre partilho e troco impressões sobre tudo o que a José Enes diz respeito, escreveu-me: “Enes não entendia bem o empirismo inglês no sentido em que tu o apresentas, não apenas como *empíria*, mas partindo dela. Ele percecionava-o como unidimensional; por outro lado ele critica Descartes (de modo algum é cartesiano) precisamente por abandonar aquela dimensão e reduzir tudo à razão. Bem, é o meu ponto de vista...” Aproveito o ensejo para explicitar um pouco melhor a minha leitura das coordenadas de fundo do pensamento de José Enes: não é minha intenção sugerir que Enes fosse cartesiano. Apenas esbocei, em traços largos, o paradigma moderno dominante — o da filosofia analítica e o da ciência, que é empírico-racional, de modo a situar melhor o pensamento de Enes. No debate entre os empiristas ingleses e os racionalistas continentais, Enes posiciona-se no interior do universo continental. Todavia a sua tradição é, em termos epistemológicos, aristotélico-tomista. Em termos metafísicos, enquadra-se mais na tradição alemã, que é fundamentalmente platónica. Daí o meu cuidado em frisar que, do ponto de vista epistemológico, Enes situa-se dentro do paradigma moderno, se bem que teoricamente mais inclinado para a o papel da razão no conhecimento; no entanto, na sua práxis, ele enquadra-se declaradamente na tradição aristotélico-tomista em versão moderna. O que Enes considerava unidimensional no empirismo inglês, o seu fechamento à metafísica, é justamente o que em linguagem contemporânea significa colocar-se na vertente platónica, uma das duas grandes linhas que pautam a história do pensamento ocidental, como ficou

Na reta final desta minha excursão pela mundividência de José Enes, procurarei concentrar-me nesta dicotomia da sua personalidade. Primeiramente, procurarei demonstrar como Parménides e Platão continuaram presentes nele. Digamos que foram uma presença de fundo da sua ontologia, se bem que indiretamente, na medida em que Enes era um neoplatónico, visto a sua fé cristã não poder nunca ser dissociada da sua filosofia. Os ensaios de *Linguagem e Ser*, que prolongam as propostas da sua tese de doutoramento, *À Porta do Ser*, são uma preciosa ajuda na compreensão do caminho filosófico de José Enes e no entendimento da sua ontologia. Veja-se, por exemplo, a ligação íntima por ele estabelecida entre a sua ontologia e a ética:

[...] aceder ao ser é um procedimento inadiável pela urgência histórica e historicizante com que o ser cita o homem à sua presença.

[...] ⁴⁰

Ora, se a ontologia é essencialmente uma fala do ser e se a manifestação é o que está mais na essência da fala, aquela citação recíproca do ser e do homem é uma citação ontológica. ⁴¹

[...] a citação é eticizante na medida em que é ontológica. ⁴²

[...]

Vocatio era a citação a juízo que podia ser acompanhada da *advocatio* do *advogado*. Ampliando-se à dimensão ética, que fundamenta e estrutura a existência humana, *vocatio* passou a significar o seu mesmo efeito sobre a existência do homem. Vocação quer dizer, então, *o destino da sua historicidade pessoal*. ⁴³

expresso na síntese de Arthur Herman citada no início deste ensaio. A filosofia de Platão é que permite uma metafísica e ontologia abertas à bidimensionalidade praticada e advogada por Enes quando critica a metafísica dos empiristas ingleses que permanece aristotélica, que é indutiva e não permite sair da base empírico-racional. Só na tradição platónica se fala de Ser escrito com maiúscula. Por isso creio que esta troca ajudará precisamente a esclarecer melhor esta minha tentativa de destrinçar o fundo do pensamento de Enes apontando-o como platónico, do ponto de vista da metafísica, e aristotélico, do ponto de vista da epistemologia.

40 *Linguagem e Ser*, p. 45.

41 P. 46.

42 P. 46. O Prof. José Henrique Silveira de Brito chamou-me a atenção para o facto de Enes dizer que uma das novidades de *Linguagem e ser* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 22-23) é a valência eticizante da experiência ontológica original enquanto é instituinte e estatuinte da validade existencial e dos núcleos comportamentais do *ser* e do *ser com* no único mundo do homem vigilante”.

43 P. 48.

Quem conviveu de perto com Enes ouviu-o muitas vezes referir-se ao conceito de “força destinante”.

Numa longa entrevista de sete horas para a RTP-Açores, gravada em duas tardes na sua casa de Massamá e conduzida por mim e Miguel Real, um de nós perguntou-lhe (já não me recordo qual) se para ele o Ser com letra maiúscula era Deus. Enes, sem hesitação, respondeu categoricamente: *Sim, é!* Essa entrevista⁴⁴ deixou para mim bem claro o que sempre testemunhei na vida de José Enes. Era um filósofo crente que não chegava a Deus pela filosofia mas pela fé inabalável, e essa crença constituía a base de uma ontologia platónica, mais exactamente neoplatónica. As suas tentativas filosóficas de chegar ao Ser pela linguagem podiam ter as suas limitações inerentes ao pensamento humano que está limitado pela razão e pela própria linguagem que o expressa, deixando-o por isso “à porta do Ser”. No entanto, Enes acedia a Ele por outra via, a da fé.

Wittgenstein terá dito que seria possível contar a história da filosofia em anedotas (*anecdotes* não são propriamente anedotas, mas histórias) e eu creio que tenho uma passada com José Enes que resume tudo o que atrás ficou dito. Desde muito jovem, habituei-me a contar piadas e deliciava-me a fazê-lo rir consoladamente, muito embora entre os presentes ele fosse sempre o último a rir. Brincávamos com isso apelidando-o de “alemão”, por oposição a latino, pois tinha de pensar primeiro na piada antes de rir. De uma vez, transmiti-lhe uma definição de metafísica ouvida nem me lembro onde: *A metafísica é um cego de nascença num quarto escuro à procura dum gato preto que por acaso não está lá.* José Enes demorou a rir, mas depois gargalhou com vontade no seu habitual estilo *Pfa-pfa-pfa!!!* Logo de seguida, acrescentou: *Mas o gato está lá!* Não será necessário lermos o seu ensaio “A noeticidade metafórica da linguagem científica”⁴⁵ para captarmos a dimensão desta sua reação espontânea a uma graça com implicações filosóficas.

Sobre a ética e, sobretudo, a práxis de José Enes, já me debrucei noutra colóquio, todavia terei de, ainda que de relance, voltar a esse tema na sequência do que até este momento tenho procurado sintetizar em termos da sua mundividência.

José Enes tinha uma práxis que, do meu ponto de vista, se identificava

44 Por razões que nunca me foram explicadas, não foi divulgada pela RTP-Açores e hoje está perdida.

45 *Noeticidade e Ontologia*, pp. 47-65.

inteiramente com a de Pascal, que ele descreve lapidariamente no ensaio “Acesso ao ser como tema de pensar”:

Em Pascal permanece toda a tradição da ascese cristã, que teve a forma de um vitalismo projectado para além-tempo e além-espço. O que mais me interessa pensar é o homem e o seu destino, não em relação ao ser mas às verdades reveladas por Deus. À sabedoria da razão puramente natural se opõe a razão iluminada pela fé. E esta razão liberta o homem das tarefas mundanas e restitui-o ao remanso alheado das coisas terrenas para o ocupar na contemplação das celestes. Todavia, neste momento, reentra na ordenação da vida a razão ascética encomendando ao homem novas tarefas em ordem à sua santificação. Em tal pensamento, embora haja o impulso da luta, que vem já da baixa escolástica, contra o conceito abstracto e os arranjos predicativos da razão, continua também o racionalismo como tipo de pensar.⁴⁶

Quero deixar bem claro que esta destrinça que tenho vindo a esboçar não pretende ser nenhuma crítica a José Enes. Estou apenas a tentar decifrar a sua complexa, densa e muito pessoal linguagem, tentando traduzi-la para a linguagem hoje corrente no universo filosófico não-continental (mais precisamente anglo-americano), de modo a fazer sentido do pensamento de José Enes fora do universo filosófico com que ele sozinho tentou dialogar. Há comunidades de linguagem, mesmo nas ciências, que conversam entre si e não são inteligíveis para quem não está familiarizado com elas. Estou a tentar desempenhar o papel de tradutor ao explicar para os de fora que, em ontologia, José Enes é platónico, mas em epistemologia é um aristotélico na sua versão moderna. Enes tem toda a legitimidade de defender a acessibilidade filosófica ao Ser através da linguagem. Todavia, do ponto de vista da ontologia subjacente ao universo do paradigma empírico-racional da filosofia analítica, ele percorre uma caminhada pessoal em contraponto com o pensamento dominante na tradição analítica. E é a linguagem do paradigma analítico que hoje subjaz ao discurso científico dominante.

Repito que estou a limitar-me aqui ao mero papel de intérprete e tradutor entre os dois universos ontológicos que Enes tão exemplarmente entreviu e sintetizou.

46 *Linguagem e Ser*. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, p. 30.

Regressando à práxis de Enes, ele nunca se esquivou às tarefas mundanas que a vida plantou diante de si, aceitou-as sempre como um inevitável desafio. Animado por um conjunto de valores modernos⁴⁷, todavia sempre articulados dentro de um paradigma cristão, a sua práxis era a de um aristotélico convencido da importância da indução no processo cognitivo. Muito cedo na vida, quando preparava o meu doutoramento, disse-me que eu não poderia fazer filosofia das ciências sociais sem fazer trabalho de investigação no campo⁴⁸. Recordo-me de, no ano inaugural da Universidade dos Açores, o ouvir dizer a dois cientistas sociais da Brown University (um antropólogo e um sociólogo) que era preciso que os cientistas sociais indicassem aos Açores o melhor caminho a seguir para se poder levar a cabo o desenvolvimento humano que ele tanto almejava — e por que lutava desde o tempo em que se lançara na inovadora ideia das Semanas de Estudo dos Açores, destinadas a, como o lema de duas delas indicava, “conhecer para agir”⁴⁹. Essa preocupação apenas se aprofundou ao longo dos anos. Veja-se, por exemplo, a coletânea póstuma de textos sobre a missão da Universidade dos Açores, que ele fundou e de que foi o primeiro reitor. A sua perspectiva e o projeto que pôs de pé é decididamente moderno, voltado para a “cientificação” (um termo quase obsessivo nos seus escritos), em total sintonia com a mundividência subjacente a uma universidade moderna.⁵⁰ A divisa da Universidade foi por ele escolhida — *Sicut aurora scientia lucet* — “Assim como a aurora a ciência brilha”. Por sinal, a frase é de inspiração bíblica (do *Livro de Ben Sira* ou *Eclesiástico*, capítulo 24), mas note-se que Enes não usa o termo ‘sabe-

47 José Enes interessou-se profundamente pela modernidade do pensamento do conimbricense Pedro Fonseca. Veja-se o longo comentário à reedição da tradução de uma das suas obras, que ele traduziu e se destinava a ser publicada na Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Esperamos que venha a público em breve com a chancela da Imprensa da Universidade de Coimbra.

48 Respondi-lhe que no meu envolvimento profissional com os emigrantes nas escolas bilingues nos EUA e nos confrontos culturais com que lidei na minha adaptação ao novo país, bem como com as lutas políticas que presenciei na Brown University, tinha adquirido uma grande experiência de campo na minha vida.

49 Lema da IV e V Semanas, quando José Enes já tinha deixado o Secretariado e partido para Roma a fim de completar o seu doutoramento; todavia o lema capta o espírito que presidiu a todas elas. A anterior, a III, ainda sob a sua direção, tinha como lema “Sob o signo da responsabilidade”.

50 *José Enes, Universidade dos Açores — Ideia Fundadora e Implementação*, org. de Maria Fernanda Enes. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2016. O livro tem um posfácio meu.

doria’ (que tradicionalmente deu origem ao termo “filosofia” — “amigo da sabedoria”), mas sim “ciência”. Estava decididamente convencido da importância de fundar uma universidade voltada para a ciência.

José Enes era de uma coerência implacável. Os ditames da sua consciência, analisados sempre à fria luz da razão, eram cumpridos à risca. Mas não eram apenas valores platônicos, visto serem condicionados e devidamente informados pela experiência adquirida no seu percurso existencial.

Era também um visionário utópico e, como tal, um platónico no melhor sentido do termo; porém mantinha os pés assentes na terra e movia-os com o cuidado de quem ausculta o chão que pisa, todavia sempre de olhos fixos nos largos horizontes avistados pelo seu olhar de longo alcance.⁵¹

Creio assim ficar explicado o resumo que enviei à organização deste colóquio e que deixou algo perplexa uma pessoa que conheceu bem de perto José Enes. Recordo aqui esse resumo da minha proposta:

Há supostamente duas tradições no pensamento ocidental desde o início antagónicas: a platónica e a aristotélica. O pensamento filosófico de José Enes é platónico e culmina naturalmente em Heidegger. Mas na sua vida real foi fundamentalmente um aristotélico, sobretudo na sua versão aquinatense, muito agarrado ao real e profundamente interessado no que as ciências sociais poderiam contribuir para a iluminação do percurso a seguir rumo a uma sociedade humanizada. Essa dicotomia aparentemente contraditória pode ajudar-nos a compreender o âmago do seu pensamento filosófico e da sua postura existencial.

Na verdade, Enes é um pensador algo paradoxal que levanta intrigantes problemas a visões redutoras como a do atrás referido Arthur Herman

51 Espero ter ficado claro que não estou aqui a fazer qualquer defesa do método empírico-racional como limite último do pensar e do agir. Existe todo um universo não-racional, que faz parte da vida humana, a que pertencem os valores. Tenho sobre isso escrito noutras lugares. Mas inclusivamente no domínio das ciências, não defendo — nunca defendi, e desde os meus tempos de estudante — uma ciência neutra, *value-free*. E mesmo que ela fosse possível na investigação científica, na vida ela não é. Ainda recentemente abordei esta temática numa comunicação à Academia das Ciências de Lisboa intitulada: “O debate entre Marx e Weber sobre o papel das ideias: uma revisitação” (2021). Inédito ainda, será publicado nas *Memórias da Academia das Ciências*.

no seu *The Cave and the Light*. Ele é claramente um pensador moderno de raiz aristotélico-tomista e que, todavia, nunca rompeu com Platão. A sua praxis é um esforço hercúleo, visível em todo o percurso da sua vida, no sentido de dar corpo a Platão e, sobretudo, de lhe firmar os pés na terra. Como tal, é um caso único como não conheço par nem no universo da filosofia continental nem na tradição da filosofia analítica de raiz anglo-americana.

Desejo ter sido bem-sucedido na demonstração daquilo que de há muito penso sobre José Enes. Não espero nenhum acordo ou consenso geral entre os presentes. O papel de um *keynote speaker* num congresso ou colóquio não é o de fechar o diálogo, mas o de abri-lo. E a melhor maneira de provocar um diálogo é lançar pistas que, se suficientemente provocadoras, possam bem ser geradoras de animados debates e conversas que acabarão eventualmente por nos fazer entender melhor o pensamento profundo e dinâmico da grande figura da filosofia em Portugal que foi José Enes.

Gostaria de terminar lendo um emblemático poema do meu saudoso professor e mentor. Ele fazia-me frequentes referências à “lógica da vida”, quase com um sentido que alguns apodariam de determinista. Mas era sua convicção profunda a existência dessa lógica. No seu caso pessoal, a sua lógica foi de uma coerência e consistência implacáveis. Mesmo tendo vivido duas fases distintíssimas na sua vida, e que aparentemente sugeririam um corte radical entre ambas, essa rutura nunca aconteceu. Pelo que dele conheci, jamais duvidei da coerência da sua “lógica de vida”. O poema que vou ler foi escrito em Angra do Heroísmo quando, chegado de Roma cheio de entusiasmo para intervir na vida social e cultural açoriana visando um tão necessário desenvolvimento humano, sentiu na carne a resistência conservadora local à mudança. Professor no Seminário de Angra, às vezes saía à noite acompanhado de colegas, ou sozinho, a espairecer um pouco pela cidade. O sentir do poeta expresso nesse poema escrito em 1959 ter-lhe-ia permitido, *mutatis mutandis*, escrevê-lo quando foi director do Departamento de Filosofia e vice-reitor da Universidade Católica de Lisboa, ou quando regressou aos Açores para fundar a Universidade da Região; ou até mesmo quando, no final da vida, voltou a Lisboa para ser vice-reitor da Universidade Aberta. José Enes foi sempre o mesmo homem de pés assentes no chão,

mãos imersas na ação social e cultural, mantendo a cabeça bem erguida e de olhos no longe e no além.

Aqui vai então esse poema, a sua autopsicografia (Enes admirava Pessoa e escreveu sobre ele⁵², embora nunca lhe tivesse ocorrido estabelecer a ligação que aqui me atrevo a fazer). É deveras uma autopsicografia do homem que conheci e sempre admirei e estimei:

Passeio nocturno

Saio. Ruas desertas, sem polícias
nos cruzamentos. Lá vem um de cacetete.
Vem como o nevoeiro — húmido de sono.
Ao passar, indolente, a mão [dirige ao⁵³] barrete.

Rua direita a caminho do cais.
Um rumor poeirento e fumo de cigarro
saem dos cafés prestes a fechar.
Numa esquina uns ombros sacodem catarro.

A Igreja da Misericórdia esconde as telhas
e a sua mole, atarracada, é um bocejo
que não chegou a espreguiçar-se. Na soleta
da arcada, as mãos na cara, dorme um bagageiro.

Cambaleando, cuspinhando cuspo, um bêbado
embicou para o beco escuro sem sentido.
No bairro alto um choro aflito, rouco, ríspido,
duma dor alastrante deixa o ar ferido.

E este grito lancinante da dor humana
rasga a noite com uma lâmina de mágoa.
As emoções adormecidas na mornaça
acordam tumultuosas como peixes na água.
Meus planos de cultura, livros a escrever,
escolas a fundar, bibliotecas a abrir,
dar um nível humano à riqueza de sangue
lançar nos corações a glória do porvir!

52 Veja-se, por exemplo, o ensaio “Experiência ontológica e versos impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa”, incluído em *Noeticidade e Ontologia*, pp. 137-163.

53 Interpretação de uma emenda manuscrita do autor.

Um mundo novo a construir!

Sim! Mas as mãos medíocres dos sobas
os olhos míopes do vulgo e dos políticos
a tudo medem com seu nariz de cera!
Meios pequenos, meios somáticos!

Como se o homem não fosse maior que o universo!

Encosto-me à amurada do cais sem ninguém.
No nevoeiro os cagarros riscam rápidos
elípticas brilhantes, em leve vaivém
cacha o mar lambendo as pedras. E eu sufoco.

Longínqua Atenas, quantos habitantes tinhas
quando criaste impérios e filosofias?

Ali em baixo nadam sardas e sardinhas.
O esgoto corre. — meios pequenos —. Pois é!
Florença, Veneza
Meios grandes. Que cheiro a mofo de maresia!
É o vento sul.

Os carapaus não têm problemas culturais,
sociais, económicos, políticos. Bons patriotas!
É capaz de jogar ao *football*...

Mas o pior é que isto não é versalhada
que se erga em palco e nem para o senhor crítico
sublinhar a açorianidade amornaçada.
Oh! se fora! A ilha, a bruma, o mar...Magnífico!

Oh! do leme! Vira para noroeste!
Entre setenta e oitenta graus! Deixa andar!
Há gasolina bastante para a viagem.
A ilha é um vapor... por todos lados mar.⁵⁴

54 Datado de Angra, 1959, e incluído no livro José Enes, *Obra Poética. Montanha do Meu Destino (Poemas inéditos) e Água do Céu e do Mar (reedição)* (Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2018), pp. 49-51.

A METÁFORA SEGUNDO JOSÉ ENES E OS SEUS CAMPOS DE APLICAÇÃO

MICHEL RENAUD

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

1. A primeira parte da minha exposição procura compreender correctamente o uso que o Professor José Enes faz da metáfora. Para este efeito, convém abrir as primeiras páginas do seu grande livro: *À porta do ser*. Previamente a esta análise avançarei com uma definição simples da metáfora. Com efeito, sabemos que sem a metáfora não haveria poesia possível; podemos mesmo dizer que a poesia constitui o espaço literário privilegiado para a criação metafórica. Segundo a sua etimologia, a metáfora evoca o transporte, o transporte entendido rigorosamente como *trans-ferência de sentido*, o que, aliás, a etimologia ensina, com o verbo grego *meta-ferrein*. Estamos perante uma metáfora quando somos confrontados com o termo que não significa, no contexto em que aparece, o que ele, à primeira vista, quer dizer. A metáfora está presente quando numa frase aparece um termo que é imediatamente compreendido no seu sentido literal, embora este sentido não seja adequado ao contexto no qual se insere. Contudo, a escolha deste termo ou desta expressão metafórica remete intencionalmente para um sentido segundo, induzido por este termo não pertinente, em vista a criar um efeito de sentido inovador. Noutros termos, recorre-se desta maneira a um vocábulo cujo campo de significação parece alheio ao contexto do discurso em questão, mas

que, precisamente graças à sua não-pertinência, leva o leitor ou auditor a descobrir o sentido outro, explicitamente visado por este vocábulo inicial. Deste modo, a metáfora aparece como o exemplo privilegiado do símbolo no universo literário.

Lembremos que o símbolo se caracteriza, com efeito, pela presença de um significante inicial, cuja função consiste em remeter para um segundo significante, chamado mais adequadamente significado; é também possível que remeta para mais do que um significado. De todo o modo, a razão de ser do significante é precisamente a sua função de ser superado além do seu sentido comum ou literal, para permitir ao significado de se abrir a um horizonte de sentido diferente e inovador. Por exemplo, a palavra *céu* tem como primeiro sentido a camada de ozono acima da nossa cabeça. Pode-se olhar para o céu para verificar se há nuvens. Mas quando em contexto cristão se diz que um parente que acaba de morrer deve estar agora no céu, o termo *céu* supera o seu sentido físico para remeter para o horizonte religioso do além da morte. Do mesmo modo, o significado céu pode também exprimir simbolicamente a grande alegria vivida por uma pessoa que acaba de ter inesperadamente um grande sucesso num empreendimento complexo. Deste modo, além do significante físico de céu, eis dois significados simbólicos que remetem, o primeiro, para a felicidade *post mortem*, o outro, para um momento de felicidade nesta existência terrestre. O simbolismo tal como se apresenta nestes exemplos está presente no contexto do diálogo oral, mas sobretudo na literatura e especialmente no campo da poesia. Com efeito, a poesia não existiria sem a arte de descobrir e de inventar símbolos que levam a mente a ver e intuir a existência de modo inovador. É assim que o símbolo no contexto da literatura tem um nome específico, precisamente o de *metáfora*.

Além da literatura, o universo do símbolo está presente em todas as formas de linguagem, o que inclui a maneira como se escrevem todas as ciências, desde as ciências exactas, as ciências lógico-empíricas e o conjunto das ciências humanas. A hermenêutica — isto é, a teoria da interpretação — de Paul Ricoeur, distingue três grandes campos onde está muito presente o simbolismo: a descrição do cosmos, o trabalho da psicanálise e a escrita literária. Quanto aos símbolos cósmicos, eles abundam na ética e na religião; os leitores de Paul Ricoeur sabem-no desde há muito tempo; por exemplo, na descrição ética, dir-se-á que a vida

é um caminho recto ou sinuoso, o mal é uma mancha no coração; fala-se da saída do mal como salvação ou redenção; o céu e o inferno aparecem como lugares misteriosos; pode-se falar do ocaso da vida humana como sendo um pôr do sol, etc. Por sua vez, a psicanálise confronta-se com símbolos oníricos, que se apresentam primordialmente como imagens subconscientes ou inconscientes, que o psicanalista tenta analisar e desvendar pela saúde mental do paciente. Em geral o recurso a metáforas apresenta-se na linguagem humana, embora de modo diferente na literatura, na multiplicidade das ciências empíricas e na filosofia assim como nos textos que tentam compreender a existência humana. Contudo, a metáfora aparece de modo privilegiado com o simbolismo inerente aos textos literários de natureza poética.

Neste contexto podemos abrir o grande tratado do Professor Enes, *À porta do ser* (na segunda edição, de 1990) para salientar a sua introdução à problemática da metáfora¹. A sua importância já se verifica desde o primeiro capítulo, intitulado *Preliminares*, e mais especificamente nos parágrafos 6 a 10. Já é muito interessante que desde o princípio do Tratado, a questão da metáfora seja analisada. A sua primeira apresentação trata, no parágrafo 6, da «*Metáfora accional, processo manifestativo originante da fala*». Ora, o que me parece original nesta problemática é a maneira como o Professor Enes introduz a metáfora como ligação entre a dimensão *física* da fala e o seu sentido por assim dizer *mental*. Tudo se passa efectivamente como se o momento primeiro e fundamental da metáfora residisse, para José Enes, na relação entre a dimensão físico-anatómica da fala e a sua dimensão mental. Na minha breve apresentação gostaria de sublinhar este aspecto, que me parece bastante original se o confrontamos, por exemplo, com o livro *La métaphore vive* de Paul Ricoeur (1974).

Desde a introdução do tratado, o estilo do José Enes inspira-se no de Heidegger. (p. 22). «A metáfora accional (...) é a mais fundamental de todas e mostra como a essência da fala é, desde a origem do esforço expressivo, metafórica. Metáfora, de meta-ferô, outra coisa de facto não é senão levar de um para outro lado, um mover-se de para. O ponto de partida, porém, neste caso é o mesmo levar ou mover-se. De si própria se lança em

1 José ENES, *À porta do ser*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

*direcção ao expresso a expressão da metáfora accional ou mimética. Imitar é o seu fazer-se e nele se constrói em imagem antes de esta se instalar no destacar-se representativo». Bem compreendida, se não me engano, esta frase significa que a expressão é o momento físico da fala, mas que visa o expresso, isto é, momento físico que se transforma naquilo que se exprime na linguagem. Este movimento caracteriza, portanto, a passagem da dicção elocutiva para o sentido mental; mas o texto acrescenta que, antes de o sentido mental surgir da elocução, ele deve tornar-se -se imitação. Confesso que tive algumas dificuldades para compreender esta passagem pela «imagem». A imagem, para o nosso autor, é considerada como o momento necessário e intermédio da «metáfora accional». É o que significam, nesta citação, os termos «metáfora accional ou mimética». Logo a seguir, José Enes nota que a etimologia do termo imagem remete para a raiz *ma*, presente quer «em latim, quer em grego, e germânico», e que significa *medir e medir-se*. Entendo esta observação do modo seguinte: em primeiro lugar, o acto de falar constitui, para quem o recebe e o vê no rosto do falador, uma imagem que o parceiro de diálogo lê no rosto de quem fala, mas, em segundo lugar, esta imagem é imitativa do conteúdo que o falante quer exprimir. Como entender este segundo passo, nomeadamente o papel de imagem-imitação como fase prévia ao momento mental-representativo daquilo que se quer exprimir? Oíçamos José Enes: «O som proferido sai afeiçoado pela metáfora accional aos modos e maneiras da imagem nela concebida e embrionariamente configurada em ordem ao acabamento imitativo» (p. 22). Logo a seguir, fala-se da voz, da prolação da voz, com as suas tonalidades; tudo isso faz compreender que a linguagem humana originária tentava espontaneamente exprimir uma imagem visual e sonora daquilo que se queria comunicar como representação mental. É por isso que, na mesma página, José Enes, afirma que «a metáfora onomatopaica dá o acabamento à metáfora accional» (p. 22).*

Esta primeira apresentação da metáfora significa que para José Enes, aquilo que chamei inicialmente metáfora — metáfora, enquanto passagem do significante para o significado — deve ser precedido por um passo anterior dito *accional*, na medida em que a acção da elocução deve ser descrita como *passagem* do som proferido pelo rosto humano para o seu sentido mental. Esta passagem, para José Enes, é metafórica no seu sentido originário, enquanto processo de transferência da voz humana em representação mental.

2. Poderíamos parar aqui a apresentação da *metáfora accional* encaçada no seu papel fundamental. Contudo, vale a pena sublinhar uma consequência que podemos tirar desta análise, consequência que permite compreender o que acho ser uma característica do modo de pensar do professor Enes. Na leitura dos seus escritos verificamos que o momento inicial de muitíssimos estudos reside numa análise etimológica, densa e pormenorizada, dos conceitos centrais da sua investigação. Sempre achei interessante esta iniciativa, mas às vezes interroguei-me se era tão necessário passar por esta fase em vista a clarificar os conceitos centrais das problemáticas estudadas. Com efeito, embora a etimologia dos conceitos possa ser interessante e útil, será que esta busca etimológica que remonta ao indo-europeu ou a outras línguas antigas é esclarecedora para a actual compreensão filosófica dos conceitos principais? Sem necessidade de dar aqui uma resposta definitiva a esta questão, posso concluir que foi este estudo da «metáfora accional» que me fez compreender o motivo pelo qual o nosso autor considera tão útil começar pela etapa da investigação etimológica. Com efeito, as raízes dos conceitos filosóficos (e outros) permitem lembrar e comentar o contexto inicial e cultural do seu uso. Tudo se passa como se essas buscas etimológicas requintadas fossem a maneira de fazer reviver o que chamo as *metáforas das metáforas* sucessivas pelas quais passou a história dos conceitos antes de chegarem à sua significação actual. É também uma maneira de perceber que neste percurso histórico tenha eventualmente havido perdas de sentido, perdas susceptíveis de serem reactualizadas pelo maior bem da nossa compreensão do mundo.

3. No seu grande livro sobre *La métaphore vive*, de 1974, Paul Ricoeur sublinha a diferença entre analogia e metáfora. A analogia consiste em comparar um elemento com outro, de modo tal que se possa imediatamente reconhecer o quase parentesco entre os dois termos (ou expressões), isto é, a proximidade entre os termos postos em relação. Por exemplo, para dizer que Aquiles se precipitou com vigor contra os Troianos, podemos dizer ou ler: este leão precipitou-se contra os Troianos. Neste enunciado compreendemos imediatamente que Aquiles tem o vigor de um leão. Trata-se de uma analogia e não de uma metáfora, porque a comparação é transparente: o vigor de Aquiles é forte como o de um leão. A analogia

reside na simples comparação na qual a substituição de dois termos é simples e clara: o leão que se precipita contra os Troianos é Aquiles, o que todos os ouvintes percebem imediatamente. Quanto à metáfora, ela ensina algo de novo que, na tese de Paul Ricoeur, tem um alcance ontológico; com efeito, ela abre um espaço de sentido ontológico, que não seria possível dizer por uma substituição transparente. Por exemplo, o cristão que reza o «Pai nosso» aplica a Deus o termo de pai, apenas conhecido pela figura de um pai terrestre. Aplicar a Deus este termo supõe implicitamente uma negação: Deus não é pai no sentido da paternidade humana, o que também faz compreender que este pai é celeste. Atribuir a Deus a paternidade abre então um espaço de sentido que, no fim de contas, não se compreende totalmente nesta predicação, embora vise uma realidade ontológica apenas descoberta por esta aplicação metafórica. Tal como já foi dito acima, a verdadeira metáfora ensina algo que não se poderia dizer de outro modo, ao mesmo tempo que se torna, no contexto em que se apresenta, tão rica como insubstituível. Por isso mesmo, a sua interpretação exige, teoricamente, uma ou várias frases para mostrar aquilo que ela tenta dizer, numa espécie de nova adequação inadequada. No exemplo da paternidade divina, a oração cristã começa dizendo «Pai nosso que estais no Céu», mas nenhum pai humano vivo habita no céu; o que mostra que a metáfora da paternidade divina repousa num pensamento do impensável, que apesar de tudo faz compreender algo sobre a natureza ontológica de Deus.

Voltemos ao livro *À porta do ser*, publicado em 1969, cinco anos antes do livro de Paul Ricoeur. No parágrafo 8 «*Valência manifestativa da metáfora original*» este aspecto da metáfora não é ignorado, mas explicitamente sublinhado pelo Professor Enes. Com efeito, José Enes diz de modo parecido que a metáfora revela algo de inovador do ponto de vista ontológico. Cito apenas três frases sucessivas (p. 32): «*A expressividade da metáfora promana do e permanece no confronto. Este provoca uma tensão ou interação de forças expressivas, as quais sugerem ou trazem à revelação algo que não pode ser dito doutro modo. A predicação comparativa revela no confronto metafórico um impensado que então se torna pensado, mas que permanece impensável na sua formulação predicativa*». Acho que esta particularidade do sentido da metáfora é fundamental e pessoalmente saúdo os dois autores José Enes e Paul Ricoeur por terem insistido neste aspecto da

metáfora. Para Ricoeur, a metáfora supõe a necessidade de negar o significante inicial para ter acesso ao seu sentido simbólico, o qual se pode considerar como uma exploração ontológica de certo modo indizível de outra maneira. Para José Enes, trata-se, repitamo-lo, de um «*impensado que então se torna pensado, mas que permanece impensável na sua formulação predicativa*». Proponho-me aplicar estas considerações sobre a metáfora a um campo específico do saber, o do discurso teológico.

4. A este propósito, queria remeter também para um texto de Jean Ladrière, no segundo volume da sua obra *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, de 1984; este livro contém um capítulo intitulado *Le discours théologique et le symbole* (p. 169-194). Não é aqui o momento oportuno de apresentar os meandros deste pensamento, mas vale a pena referir a sua tese principal. Segundo Jean Ladrière, é todo o discurso teológico que se apresenta como atravessado por uma «visée» simbólica de estilo metafórico. Tudo se passa como se o discurso teológico, apoiado na *vivência* da fé cristã, constituísse, direi, uma metáfora ao quadrado, isto é, uma grande *metáfora* enquanto apresentação teológica discursiva de *conceitos* metafóricos. Diferentemente da exposição *filosófica* sobre Deus, o discurso *teológico* aparece na sua totalidade como um tratado simbólico-metafórico mediante a sua estrutura racional e especulativa que tenta organizar os dados da fé cristã tal como esta é vivida existencialmente. Na linguagem do professor Enes, diríamos que a totalidade do discurso racional da teologia preserva o impensado do mistério no bojo da explicação bem estruturada e racional dos conceitos que, interpretados de modo metafórico, querem traduzir de modo compreensivo o essencial da experiência da fé cristã. Julgo que esta maneira de entender o discurso teológico, tal com se apresenta em Jean Ladrière, pode não se limitar à fé cristã, mas também aplicar-se a teologias não cristãs.

Será que esta tese de Jean Ladrière se aplica a uma obra, de cariz mais didático, de José Enes intitulada *Fenomenologia da religião*? Este texto de 120 páginas, acabou de ser publicado em 2024 graças ao incansável trabalho da Professora Fernanda Enes, sua esposa². O subtítulo indica a sua finalidade: *Apontamentos para um curso. Universidade Católica Portu-*

2 José ENES, *Fenomenologia da religião*, Lisboa, MIL, 2024.

guesa, 1970. Desde o princípio, o autor circunscreve com muita precisão o seu objectivo. Não quer «definir» o termo religião, nem dar dela uma explicação causal, nem «averiguar a verdade das várias religiões», mas apenas — cito — «*descobrir a experiência religiosa na sua constituição fundamental através da interpretação das formas por que o comportamento humano se expressa*» (p. 25). Estas formas estão especificadas: «*a linguagem, os ritos, as crenças e as doutrinas*».

Este projecto de Curso de «Fenomenologia da religião» suscita o nosso interesse por vários motivos, dos quais retenho três em particular. O primeiro, será que é possível fazer uma fenomenologia da religião válida para todas as religiões? Em segundo lugar, como compreender a noção de sacrifício: trata-se de uma metáfora ou de um conceito sobre-determinado? Em terceiro lugar, qual é a relação entre um tratado filosófico sobre a existência de Deus e a vivência da fé numa religião particular? Cada uma destas questões poderia evidentemente dar lugar a longos desenvolvimentos. Aliás, José Enes indica no fim deste trabalho cinco capítulos cujo desenvolvimento falta ao seu projecto inicial. No que me diz respeito fixar-me-ei apenas numa parte da escrita do quinto e último capítulo redigido: «O Sagrado e a estrutura comportamental da experiência religiosa» (p. 95 a 106).

5. A primeira questão diz respeito à possibilidade de uma fenomenologia da religião em geral. A esta questão, José Enes responde positivamente, aliás como o mostra o seu próprio trabalho. Ora, sem querer misturar todas as perspectivas, Paul Ricoeur³ afirma, num breve estudo sobre a *Phénoménologie de la religion* (1993) que «(...) é preciso renunciar a compor uma fenomenologia do fenómeno religioso considerado na sua universalidade indivisível, e que é preciso contentar-se no início com [a tarefa] de traçar as grandes linhas hermenêuticas de uma única religião» (p. 267). Todavia, esta afirmação de Ricoeur intervém logo após ter legitimado a possibilidade de um trabalho como o do professor Enes: «Concordo, portanto, sem reserva que é possível uma fenomenologia de sentimentos e de atitudes que se pode qualificar como “religiosos” em virtude

3 Paul RICOEUR, cfr. o capítulo «Phénoménologie de la religion», em *Lectures trois. Aux confins de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 263-271.

da *desproporção interior à relação entre chamamento e resposta*». Com efeito, segundo Ricoeur, o que caracteriza fundamentalmente a atitude religiosa é, nela, a prioridade absoluta da estrutura *chamamento-resposta*, por oposição à estrutura *questão-resposta*, a qual é predominante até na elaboração de um estudo sobre a religião. Do ponto de vista de Paul Ricoeur, é primordial compreender a vivência de uma religião particular, contudo, sem prejuízo da perspectiva mais universal, a qual caracteriza o trabalho de José Enes. Esta observação importa para a compreensão da fé cristã, na medida em que muitos autores (por exemplo Maurice Bellet) consideram que o cristianismo contém vertentes ou factores que mostram um caminho de superação da própria religião no ideal da caridade fraterna. Neste sentido é a própria fé cristã que, em nome da fidelidade à sua mensagem originária, é convidada para assumir as tarefas seculares sem espírito de dominação. Uma das consequências às quais assistimos hoje é a emergência de um cristianismo em diáspora, que quer deixar de se guiar pela busca do poder.

6. A segunda questão que retenho nas múltiplas que são abordadas pelo professor Enes diz respeito ao tema do «*sacrifício*», tratado nas duas penúltimas páginas da sua *Fenomenologia da religião*. Com efeito, a ideia de *sacrifício* constitui, cada vez mais no mundo cristão, um obstáculo à vivência da fé. Com certeza, os intelectuais consideram que, segundo a sua etimologia, sacrifício consiste em fazer algo de sagrado (*sacrum facere*). Todavia, em geral, a ideia de sacrifício chegou a evocar mais algo de mortífero que a adesão à vivência do sagrado. Deste ponto de vista, a frequência e a colocação, na missa católica, do termo *sacrifício* é susceptível de introduzir uma certa confusão, confusão quando se trata de ligar o sacrifício ao rito litúrgico. Por isso mesmo, considero que se deveria, no universo cristão, recuperar a dimensão metafórica do termo *sacrifício*, para o afastar da lembrança vetero-testamentária dos sacrifícios sangrentos de animais. É verdade que a Epístola aos Hebreus se apoia nos textos do Antigo Testamento para compreender a morte de Cristo como o sacrifício único e insubstituível que nos abre a porta da salvação. Mas a metáfora de sacrifício deveria voltar a sublinhar mais a plenitude do acto sagrado (*sacrum facere*) do que a passagem obrigatória pela morte. O perigo seria fazer do sacrifício uma necessidade de sofrimento, como

se Deus tivesse exigido a morte de Jesus para se reconciliar com a humanidade. Esta tese teológica, que existiu na história da teologia com Santo Anselmo de Canterbury, foi felizmente abandonada desde muito tempo, pois ela transformava Deus num ditador sanguinário.

7. A terceira questão permitirá concluir este breve percurso. Qual é a relação entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé cristã? Esta questão mereceria ser analisada de modo mais aprofundado. Mas apenas sublinharei um aspecto, que foi muito analisado pelo grande medievista filósofo e teólogo Michel Corbin. O Deus dos filósofos provém de uma questão teórica, que dá origem a um saber intelectual, respondendo à questão das provas da existência de Deus. Por outro lado, o Deus da teologia dá origem também a um saber, mas a intenção é diferente; o saber da teologia é uma interpretação da experiência de fé, que põe também em conceitos toda a estrutura da fé vivida, mas a sua intenção é diferente. O edifício construído pela organização dos conceitos teológicos visa a fomentar uma relação de vivência pessoal com o mistério de um Deus trinitário, conjuntamente transcendente e próximo. A conclusão exprime-se de duplo modo. O edifício intelectual da teologia, contrariamente à metafísica de Deus, organiza um edifício conceptual que deveria ser compreendido com um conjunto de metáforas, de metáforas que convidam à acção, numa ortopraxia mais do que numa ortodoxia entendida apenas como o pilar de uma aceitação meramente intelectual. Noutros termos, com os seus conceitos organizados em sistema, a teologia nunca deveria esquecer que o que faz a sua riqueza é a dimensão finalmente metafórica e operativa da sua compreensão. Nos termos de José Enes concluirei dizendo que pensar Deus é pensar o impensável, e por isso mesmo, pensar com conceitos operacionais cuja validade reside na sua dimensão metafórica.

A RELAÇÃO DA CONSCIÊNCIA COM O SER DIVINO NA METAFÍSICA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA DE JOSÉ ENES

SAMUEL DIMAS

Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos
da Universidade Católica Portuguesa

Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião

1. Como conceber a relação entre a consciência intuitivo-emocional e a consciência lógico-representativa?

Em diálogo com autores como São Tomás de Aquino, Heidegger, Paul Ricoeur e Bernard Lonergan, o filósofo tomista José Enes desenvolve uma metafísica fenomenológico-hermenêutica em que o modo primeiro de acesso ao ser não se faz pela via demonstrativa e representativa, mas compreende-se pela via manifestativa e intuitiva. Parte da representação predicativa ou lógico-analítica da realidade para o reconhecimento de uma prévia intuição ante-predicativa e de uma posterior síntese transpredicativa que faz a junção noética entre a experiência questionante e o labor racional¹.

Este estudo tem como objetivo procurar explicitar de que forma a estrutura operacional da faculdade intelectual tende para o objeto em cada um destes níveis de consideração da verdade e de que maneira o autor estabelece a relação entre estas diferentes formas de intencionalidade consciente e as diferentes áreas de racionalização ou configuração da realidade, traduzidas no mito, na religião, na filosofia e na ciência. Em diálogo com a *Fenomenologia da Religião* de José Enes, procuraremos

1 José Enes, *À Porta do Ser* (Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990), 399.

identificar os diferentes níveis de experiência consciente do mistério do ser divino no processo de desenvolvimento pessoal individual e no dinamismo civilizacional da humanidade. De que forma este diálogo entre a fenomenologia hermenêutica e a ciência pode contribuir para a compreensão atual da relação entre o sujeito e o objeto sem cairmos no anacronismo do dualismo substancialista entre mente e cérebro, ideal e real? De que forma a consciência, condicionada pelas circunstâncias ônticas, se relaciona com o ser divino?

Para José Enes o conhecimento humano tem o seu fundamento naquilo que designa de uma consciência formuladora e elocutória no plano da experiência noética intuitiva. Esta experiência ante-predicativa, desenvolvida pelo autor na sua obra *À Porta do Ser*², corresponde à «consciência fenoménica» que traduz a experiência ou vivência em primeira pessoa que o sujeito faz do seu estado mental³. Insere-se na linha da epistemologia contemporânea não monista e não fisicalista de autores como Karl Popper, para quem o conhecimento divide-se entre objetivo, resultante da comparação entre teorias e argumentos, e subjetivo, associado a tendências e disposições, e para quem os estados mentais não são redutíveis aos processos cerebrais⁴.

A experiência subjetiva encerra este aspeto qualitativo, por exemplo, no modo como sentimentos os diferentes aromas, sabores, cores ou dores, a que os filósofos da mente dão o nome de *qualia*. Estas características qualitativas reconhecíveis daquilo que é dado na experiência são concebidas como diretamente intuídas e puramente subjetivas, pelo que não podem ser erradas, ao contrário das propriedades objetivas dos objetos cuja atribuição se dá por juízos que podem estar equivocados⁵. Nesta perspetiva, acedemos diretamente aos *qualia* sem nenhuma mediação e sem possibilidade de justificar o acesso a essa experiência. José Enes associa esta experiência à noção tomista do *intelligere* aconceitual que

2 *Ibid.*, 127-130.

3 Thomas Nagel, «What's it like to be a bat?». *The Philosophical Review* 83 (4) (October 1974): 435-450.

4 Karl Popper, *O conhecimento e o problema Corpo-mente* (Lisboa: Edições 70, 2009), 29.

5 C. I. Lewis, *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge* (Nova York: Dover Publications, 1929), 121.

antecede a *intentio cognoscentis*⁶. Mas em que termos poderemos admitir a separação entre estes dois níveis de consciência?

Em contraposição com os reducionismos representacionistas dos filósofos analíticos da mente, que se delimitam através de teorias naturalistas e esquemas conceituais abstratos, José Enes considera que nem todos os estados anímicos ou conscientes são suscetíveis de integral representação objetiva e de total explicação científica neuro-fisiológica ou lógico-analítica, distanciando-se da posição de autores como John Searl para quem a lógica dos modos de relação entre os estados mentais e os processos cerebrais não tem nada que seja absolutamente enigmático e incompreensível⁷. Por distinção com este autor, não será possível identificar de forma clara e distinta de que modo os processos neurobiológicos do cérebro causam os estados conscientes e subjetivos de sentir⁸, porque estes pertencem ao domínio da consciência que excede as relações neurológicas da dimensão material. José Enes enquadra-se numa corrente de pensamento segundo a qual a experiência consciente encerra uma dimensão essencial subjetiva que não pode ser sistematizada por qualquer teoria fisicalista da consciência e está fora do alcance das explicações funcionais⁹, apontando para a tese de que a relação causal entre cérebro e mente encerra um carácter misterioso, não apenas por insuficiência das nossas capacidades cognitivas e do método científico natural¹⁰, mas por natureza da sua própria estrutura ontológica e metafísica.

Mas devemos insistir na pergunta: é legítimo fazer esta separação entre a subjetividade qualitativa da consciência e a intencionalidade cognitiva? Se sim, de que forma se estabelece a relação entre a consciência fenoménica e a consciência intencional no processo de conhecimento e de que maneira ela é associada aos produtos da cultura como o mito, a religião, a filosofia e a ciência? Se não, de que modo deveremos considerar os diferentes estádios da intencionalidade consciente e de que maneira é concebida a relação com o ser divino em cada um deles?

6 Tomás de Aquino, *Com. Sent*, 1, d.3, q. 4, 5, c. e 3 m.

7 John R. Searle, *Intencionalidade* (São Paulo: Martins Fontes, 2002), 370.

8 John R. Searle, *El misterio de la conciencia* (Barcelona: Paidós, 2022), 172.

9 Thomas Nagel, «What's it like to be a bat?», *The Philosophical Review* 83 (4) (October 1974), 437.

10 C. McGinn, «Can we solve the mind-body problem?», *Mind, New Series*, 98 (1989): 349.

2. A emergência da consciência intencional no contexto de uma onto-antropologia relacional não dualista

Embora reconheça que a razão não é metafisicamente desencarnada, porque contém um dinamismo evolucionista e uma natureza neurobiológica ligada às emoções da relação sociobiológica do indivíduo com o meio e às condicionantes inconscientes neuronais e psicológicas do funcionamento cerebral, o fenomenólogo José Enes, em diálogo com Teilhard de Chardin, refuta as correntes fisicalistas de autores como George Lakoff e Mark Johnson¹¹, para defender que, emergindo do corpo, a intencionalidade intuitiva e intelectual transcende-o e adquire capacidade de atingir noções universais, sobrenaturais e transcendentais que sustentam decisões éticas com liberdade e autonomia. Uma condição que não é dada *a priori* ou de forma pré-existencial, porque é constituída na relação com o mundo no dinamismo evolutivo da noogénese¹².

Na consciência intencional humana, sensível e racional, o Universo tende para a sua máxima perfeição num movimento evolutivo de transcendência cuja consumação dá-se na atualidade universal de ser pessoal da plenitude divina: «Diferentemente, porém, das outras espécies vivas, o homem nasce na individualidade da pessoa. Por isso, a intenção da natureza tende para ele, não na homogeneidade da espécie, mas na singularidade insubstituível do indivíduo onde o intuito nasce para a decisão judicativa pessoal»¹³. A partir desta noção de intenção da realidade natural, não para a fusão indistinta de uma unidade absoluta abstrata, mas para a universalidade de uma imortalidade consciente relacional, o autor associa o dinamismo evolutivo da natureza a um processo de hominização do Universo: «A socialização da vida humana continuará o processo de complicação conhecitiva encaminhando para a completa interiorização autoperceptiva e justificativa de todos à luz e à guarda do ser simplesmente no abrigo do intuito»¹⁴.

O autor enquadra-se na corrente tomista contemporânea de um novo paradigma antropológico da consciência que abandona os dualismos substância-acidente, natural-sobrenatural, imanência-transcendência,

11 George Lakoff e Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh* (New York: Basic Books, 1998), 3-4.

12 Enes, *A Porta do Ser*, 395.

13 *Ibid.*, 395.

14 *Ibid.*, 396.

corpo-alma e matéria-espírito no sentido ontológico-substancialista da tradição aristotélico-tomista e da tradição kantiana¹⁵ para seguir uma estrutura relacional que não aceita a corporeidade biológica como mero instrumento da mente incorpórea e intelectual subsistente por si e não aceita reduzir a significação da noção de alma à significação da noção de cérebro, mas considera a possibilidade de se conceber a imortalidade em termos relacionais por parte de sujeitos livres e responsáveis, tal como irá explicitar Alfredo Dinis, também pertencente a esta nova corrente tomista que procura o diálogo entre a metafísica e a ciência¹⁶.

A noção de relação humana, que em São Tomás era concebida como accidental e não subsistente, por distinção com a relação subsistente das três pessoas divinas, adquire uma nova dignidade ontológica¹⁷. Este autores tomistas superam o discurso meramente introspectivo, apresentado em primeira pessoa pela psicologia, e o discurso meramente descritivo e explicativo dos factos, apresentado em terceira pessoa pelas neurociências, e abordam a dimensão intersubjetiva e inter-relacional da experiência consciente, no reconhecimento de que a consciência individual se constitui na inter-relação dinâmica e intersubjetiva entre o eu e o outro por via da intencionalidade empática¹⁸, ou entre o sujeito e o objeto no sentido fenomenológico da «correlação noético-noemática» que traduz a correlação entre os objetos empíricos e a consciência que os contempla¹⁹. Mas poderá esta correlação acontecer ao nível aconceitual da experiência noética intuitiva, ou apenas no plano intencional da predicação racional? Ou será que qualquer tipo de experiência consciente é intencional, sendo necessário delimitar os diferentes níveis de intencionalidade?

Para filósofos da consciência como Husserl ou Ortega y Gasset, a

15 Owen Flanagan, *The Problem of the Soul* (New York: Basic Books, 2002), XV.

16 Alfredo Dinis, «Ética e identidade pessoal na perspetiva das ciências cognitivas», in *O mundo é para Ser Amado, Textos de filosofia e ciência*, org. de João Paiva, Miguel Panão e Álvaro Balsas (Braga: Faculdade de Filosofia / Paulus, 2014), 97.

17 Alfredo Dinis, «O que é o ser humano? O desafio das ciências cognitivas», in *O mundo é para Ser Amado, Textos de filosofia e ciência*, 87.

18 Evan Thompson (org), *Between Ourselves. Second-Person Issues in the Study of Consciousness* (Thorverton: Imprint Academic, 2001), 3.

19 Carlos Morujão, «Intencionalidade e noeticidade: dois conceitos-chave no pensamento de José Enes», in *José Enes, Pensamento e obra*, coord. de Carlos E. Pacheco Amaral, Manuel Cândido Pimentel e Renato Epifânio (Lisboa: MIL, 2016), 99.

coisa real percebida não é redutível às sensações e a intencionalidade está presente logo no primeiro momento da apreensão perceptiva do objeto. Em vez de uma distinção entre consciência fenoménica puramente subjetiva e consciência intencional judicativa, Carlos Morujão cita Tomás de Aquino para sublinhar que toda a relação da consciência com o objeto é intencional, pelo que *intelligere aconceitual* e *ratione objecti* apenas poderão ser concebidas como duas modalidades distintas dessa intencionalidade, a primeira implícita e a segunda explícita. Essa é também a perspetiva de Fernando Gil, para quem a “primordial cumplicidade” do ser humano com a realidade se dá na perceção subjetiva no sentido intencional de consciência de algo que constitui uma unidade de conteúdo significativo, abrindo-se de forma indiferenciada para o real. Antes da forma externa, o corpo é apreendido como totalidade pela intencionalidade perceptiva (consciência espontânea) dos seus ritmos vitais e funcionais e do mundo que se oferece como totalidade e não simples conjunto de particularidades dispersas: «Através da perceção, a consciência existe-se, pois, enquanto intencionalidade indeterminada não só de relações mas de totalidades, e da totalidade virtual do mundo»²⁰. Não há uma separação entre consciência intencional e consciência não intencional, mas sim modalidades distintas dessa intencionalidade: a primeira, originária, perceptiva, genérica ou indeterminada (consciência pura espontânea); a segunda, específica, nas vertentes fundamentais de intencionalidade racional (ideia), ética (valor) e estética (imagem)²¹.

Na linha do já afirmado por autores como Leonardo Coimbra, para quem não havia sensações puras, no sentido da total passividade do sujeito, nem intelecções ou intuições puras no sentido de total atividade sem a experiência²², adverte Carlos Morujão em diálogo com Ortega y Gasset que aquilo que sentimos é sempre mais do que um conjunto de impressões, dependendo de uma estrutura categorial ideal, pelo que nunca o *intelligere aconceitual* pode ser inteiramente passivo, porque é apreensão de uma realidade vivida, nem a *intentio cognoscentis* é inteiramente ativa

20 Fernando Gil, *Aproximação antropológica*, (Lisboa: Guimaraes Editores, 1961), 54.

21 Fernando Gil, *Aproximação antropológica*, 83.

22 Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol I, tomo II (Lisboa, INCM, 2004), 23, 65-66, 96.

porque se fundamenta na experiência anterior²³. No mesmo sentido, para Enes sentir, conhecer e querer são as principais estruturas intencionais da essência humana, cabendo ao intuito a sua condução para a verdade de mais ser: «(...) o homem sabe-se destinado (...) a relacionar-se com o ser das coisas em conformidade com a exigência de tal estrutura, ou seja, a senti-lo, conhecê-lo e querê-lo. Senti-lo consiste em sofrer a ação manifestativa do ser das coisas»²⁴. Assim, refere-se à correlação entre experiência sensível e o conhecimento inteligente, no reconhecimento de que o ser assoma à intencionalidade intuitiva na linguagem, nesta exigindo uma justificação racional de tal manifestação: «O intuito, porém, vê nessa incipiente estruturação, vinda à luz na manifestação do ser, as exigências deste em ordem ao acabamento da revelação do seu inteiro *quê*, da sua íntima e total estrutura»²⁵. Sendo a fala posterior ao ser intuído, é nela que reside o primeiro reconhecimento da sua manifestação. Sendo a razão humana uma inteligência encarnada, não pode conhecer senão pela mediação dos sentidos corpóreos através da inteleção. O intuito apreende a manifestação do ser e esse evento é imediatamente consciente e reconhecível pela mediação da fala metafórica, sendo em ato segundo explicitada pela mediação da linguagem lógica e científica.

A consciência elocutória de que nos fala José Enes não é puramente passiva, no reconhecimento de que na experiência ante-predicativa da pessoa dá-se a união entre o processo perceptivo sensível e intelectual, a intuição inteligível e o juízo da inteligência²⁶. Mas os seus conteúdos noéticos experienciais encerram uma densidade vivencial que não é inteiramente captável pela clarificação e sistematização de uma predicação lógico-analítica, exigindo um momento posterior de síntese entre experiência senciente e inteligibilidade racional que tem nos poetas e filósofos as pessoas mais adequadas para o concretizar²⁷. A verdade ante-predicativa da vivência intuitiva tende para ser formulada de forma explícita e não é por si a forma mais perfeita de relação com o ser, porque

23 Morujão, «Intencionalidade e noeticidade: dois conceitos-chave no pensamento de José Enes», in *José Enes, Pensamento e obra*, 107.

24 Enes, *À Porta do Ser*, 467.

25 *Ibid.*, 404.

26 *Ibid.*, 134.

27 *Ibid.*, 127.

como diz o autor, em linha com a tese da correlação entre experiência e razão, sentir e pensar, «Se a predicação vive da verdade ante-predicativa, também esta vive na formulação predicativa»²⁸. A densidade intuitiva da experiência é explicitada ou dita na racionalidade concetual: «O simples intuito intelectual tende para a concetualização e nele se consuma»²⁹. Sendo, o momento originário, que sugere a visão totalizante do ser no seu carácter de mistério divino (“visão ginástica” de Leonardo Coimbra), a visão intuitiva desta manifestação não é a forma mais perfeita de relação com o ser, porque exige a completude da predicação racional, que ocultando uns aspetos desse ser, revela outros se for auxiliada pela intencionalidade emocional e pela linguagem metafórica para a inteligibilidade superior analógico-poética.

A necessidade racionalista de uma precisão especializada acaba por reduzir o conhecimento da realidade ao plano categorial de um formalismo positivista e de um apriorismo kantiano. Defende José Enes que o conhecimento racional apenas se justifica numa análise regressiva às origens da experiência intuitiva latente no processo predicativo. Mas se o fizer através de uma formulação abstrata e geometrizante, sem atender ao que subjaz à certeza e evidência lógica, essas apreensões concomitantes perdem a sua eficácia noética. É necessário ascender ao nível transpredicativo em que a função do discurso lógico inclui estimular o aparecimento da imaginação e da emoção por via da linguagem metafórica e analógica de uma metafísica fenomenológico-hermenêutica que traduz as relações misteriosas da realidade³⁰. Superior à visão da experiência intuitiva de ordem noética e à explicação racional de ordem dianoética é a compreensão fenomenológico-hermenêutica da compreensão racional mistérica que faz a síntese superior dos níveis anteriores. A razão mítica e a razão lógica, só por si ocultam o ser, mas se ascenderem à razão mistérica e à razão analógica, revelam o ser, integrando os contributos da imaginação, da fantasia, da lógica, da observação experimental num nível superior de compreensão.

De que forma relaciona José Enes, no contexto do desenvolvimento civilizacional e no âmbito do desenvolvimento pessoal, estes dife-

28 *Ibid.*, 128.

29 *Ibid.*, 128.

30 *Ibid.*, 130.

rentes níveis de consciência cujos estados mentais de intencionalidade emocional e intelectual emergem de uma realidade neuro-biológica?

3. A consciência fenoménica e fenomenológica da relação intencional ante-predicativa com o mistério do Ser

Para José Enes, o ser verdadeiro a que acedemos é o ser do que vai acontecendo na contingência temporal e histórica na expectativa salvífica futurante, contra o sofrimento, a degradação e a morte. A verdade não se reduz ao juízo racional no sentido de adequação lógica da representação concetual com a coisa (*adaequatio intellectos et rei*) que está em conformidade com a ideia arquetípica formada pela mente divina³¹.

Em diálogo com Heidegger, a fenomenologia de José Enes adverte para a realidade anterior à concordância entre o conhecimento e a coisa, que consiste no mostrar-se originário do ser³². Através da abstração concetual, o ser que assoma na experiência concreta da vivência originária da consciência fenoménica torna-se oculto. O ser das coisas naturais manifesta-se agindo na sensibilidade e é apreendido pela inteligência intuitiva, antes da sua estrutura poder ser conhecida pela razão analítica. O desocultamento do ser ou desvelamento da verdade dá-se no *Dasein* da abertura do mundo. Vindas a essa intuição em presença misteriosa sob o pressentimento de uma força destinadora, as coisas manifestam-se como maravilhosamente nascidas, por contraposição ao nada: «É portanto, neste primeiro aparecer que o ser se manifesta em processo de vir a ser em ação de ser»³³. Fernando Gil associa este primeiro nível de experiência humana à consciência intencional percetiva dos sentidos externos pela qual acolhe e guarda relações e estruturas da realidade sem querer e sem reconhecer essa aquisição.

A consciência exprime, antes de mais, através da perceção, uma pura consciência de. Contínua e ininterruptamente colhe o homem significações do mundo, vê, escuta, apalpa, independentemente de o querer, e em si guarda relações e estruturas que lhe são oferecidas e cuja aquisição ignora, mas que constituem o tecido pelo qual se imprime sentido

31 Enes, *Estudos e Ensaios* (Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1982), 71-72.

32 *Ibid.*, 82.

33 Enes, *À Porta do Ser*, 375.

ao outro. Mediante a percepção se verifica a “primordial cumplicidade” do homem com o real e através dela se constituem ambos.³⁴

Como descreve Paulo Borges no contexto de religação espiritual com o Ser transcendente e inefável que se manifesta ou atualiza em modos ou níveis diferenciados de ser, na experiência humana ante-predicativa ou intuitiva mais elementar estamos em conexão íntima com o Mistério divino de todos os seres, recebendo de forma imediata a exuberância da sua presença em todas as formas naturais de viver. Trata-se da «pura sensação de ser», da sensação consciente de estar vivo antes de qualquer tentativa de a definir ou explicar³⁵. Já antecipámos que José Enes recusa esta separação radical entre a experiência vivencial e a predicação racional, aproximando-se mais da via fenomenológica de Fernando Gil para quem não pode haver uma separação entre experiência fenoménica e intencionalidade cognitiva. Para este autor a percepção da consciência pura também é intencional, embora neste nível a abertura ao real seja feita de forma indiferenciada ou genérica: constitui um «movimento imediato para», que se pode traduzir por intuição, pressentimento ou impulso, que não significa o conhecimento dos objetos e estruturas particulares, mas sim o saber indefinido de totalidade: «(...) desta preexistência da intencionalidade genérica em relação às intencionalidades específicas decorre encontrar-se a intuição ou o pressentimento na génese de qualquer conhecimento científico, proposta teorética, criação artística ou juízo ético»³⁶.

Esta experiência ante-predicativa é uma forma de conhecimento em que a realidade se dá imediatamente presente à consciência e que coincide de muitas maneiras com a linguagem natural quotidiana. Na sua forma fenoménica mais básica, reduz-se à percepção sensível que regista os fenómenos, ou seja, reduz-se à afeção subjetiva dos sentidos, sem qualquer pretensão de validade universal só alcançável pela atividade racional judicativa do nível predicativo³⁷. A relação da consciência genérica com o mundo é afetiva e traduz uma maravilhada inocência por sentimentos ontológicos em determinadas formas de saudade, alegria e angústia que

34 Fernando Gil, *Aproximação antropológica*, 52.

35 Paulo Borges, *Presença Plena* (Lisboa: Farol, 2022), 11.

36 Fernando Gil, *Aproximação antropológica*, 55.

37 Béla Weissmahr, *Teologia Natural* (Barcelona: Herder, 1986), 30.

são diferentes das vivências específicas provocadas pelo outro concreto, como os sentimentos psicológicos de um amor particularizado, de uma amizade ou de um ódio: «Subjacente à consciência reflexiva e ética e à consciência sensível — se deve considerar uma vida imediata e amorfa da consciência que efetua a união direta do homem com o Ser³⁸.

De forma prevalentemente passiva dá-se a experiência direta da existência em nós. Quando se procura comunicar linguisticamente esta experiência senciente e esta visão intuitiva do ser, através de conceitos e das leis lógicas da razão, dá-se aquilo que José Enes denomina uma «transferência da zona inapercebida da experiência espontânea para a superfície da consciencialização explícita»³⁹. A adequação concetual da inteligência com a coisa, na consciência impessoal racionalizante, é algo de derivado, porque a verdade originária refere-se à manifestação do ser inefável que antecede essa categorização e vem à fala a partir dos próprios seres na inteligência intuitiva da consciência pessoal dialogante: «A coisa é verdadeira quando mostra ao intuito humano a inteireza sólida e resistente do seu ser»⁴⁰. Na representação concetual aquilo que é predicado já não é o ser em ação de ser-se, mas o ser na sua forma estática e abstrata que significa o ser coisificado e reduzido a ente. Já não é a relação subjetiva da consciência com o ser, mas a relação objetivante da consciência para fora de si mesma, ou seja, a relação do sujeito racional que procura o conhecimento (ciência), do sujeito ético que procura o valorar (moral) e do sujeito sensível que procura comunicar (Arte, Amor).

Para José Enes a única fala que nos dá acesso a essa dimensão primeira e última do ser é a intuição, cujo som não atinge a articulação, cerrando os lábios perante o mistério inefável que vê: «O intuito não é artífice, não fabrica, não discorre nem discursa. Vê somente. A sua fala reside no silêncio da razão»⁴¹. Em termos de relação religiosa e metafísica com o ser divino, não se trata propriamente da fala da experiência mística, no sentido em que esta significa a união ou identificação com a essencialidade de Deus por ação da graça sobrenatural (ontologismo panteísta), mas sim da experiência mística que significa a comunhão com o mistério de Deus,

38 Fernando Gil, *Aproximação antropológica*, 58.

39 Enes, *Linguagem e Ser* (Lisboa, INCM, 1983), 189.

40 Enes, *Estudos e Ensaios*, 94.

41 Enes, *Linguagem e Ser*, 192.

tornando-se a Sua presença na inefabilidade ou excesso do que nunca pode ser dito senão no espanto e na admiração do ver: «Calar-se é o modo de ter-se diante do inefável»⁴². Neste contexto, Fernando Gil considera que a unificação do Ser e do mundo não se esgota na ordenação racional que conquista o ser de forma abstrata, mas concretiza-se primeiro por uma apropriação direta e instantânea do plano da relação amorosa com o Ser e o mundo que não está sujeita a progresso histórico: «O êxtase experimenta-se mediante uma comunhão imediata (ou que se julga imediata) com o Ser que se oferece ao sujeito»⁴³. No entanto, adverte o autor que a relação direta de êxtase com o Ser não significa uma relação total nem uma absoluta plenitude, porque o Ser é inesgotável e a consciência contingente.

A plenitude absoluta só poderia justamente fundar-se em uma ausência de relação, na integral dissolução da distância entre o sujeito e o objeto existentes no tempo (...) Experimento o êxtase por uma percepção, uma imagem, uma ideia, enquanto sujeito portanto; nessa medida existo-me apenas como participação do Ser, não me sendo permitido aniquilar-me, desistir-me, fundir-me nele completamente.⁴⁴

Ora para José Enes, a plenitude absoluta não significa esta extinção do sujeito no Ser, porque este é concebido de forma pessoal. A plenitude não é uma fusão indiferenciada no absoluto ou uma extinção da relação, mas sim uma plena comunhão que preserva a alteridade relacional. A relação intencional da consciência é uma característica da sua condição de ser criado em dependência ontológica do Criador e não apenas uma especificidade da sua condição finita temporal. Só uma racionalidade mistérica transpredicativa poderá aceder explicitamente ao mistério do Ser vivenciado atematicamente nesta condição, sem negar o contributo do mito religioso e do logos filosófico-científico, indispensáveis para uma manifestação integral do ser.

4. A consciência mítica da relação predicativa com o ser divino

Para José Enes, o comportamento cognitivo do ser humano encerra

42 *Ibid.*, 193.

43 Fernando Gil, *Aproximação antropológica*, 76-77.

44 *Ibid.*, 83.

um carácter evolutivo⁴⁵, quer em termos de consciência pessoal individual, quer em termos da consciência coletiva da humanidade. O ser que se abre à intuição da inteligência como fonte energética do sentir e do querer não vem em acabamento ontológico, mas em processo de manifestação que se desenvolve na predicação representativa concetual e figurativa:

Todas as formas de representação, por essência, tendem a ser a repetição do momento original em que o ser se ofertou com-nascendo com o intuito no presentear-se da coisa. Conceito, palavra, enunciação, linguagem, mito, liturgia, arte e todas as formas de literatura, particularmente o teatro, trazem no seu dinamismo estruturante o ímpeto da saudade que gesticula para reproduzir a gestação do nascimento original e sentir de novo a frescura matutina do primeiro encontro.⁴⁶

A primeira tentativa de comunicação e explicitação sistematizante desta vivência originária de ser, de que a consciência tem saudade, dá-se através das configurações míticas da realidade, numa inteligibilidade metafórica de indiferenciação ontológica entre o divino e o mundano, o natural e o sobrenatural. Neste estádio da evolução da consciência, que já não se satisfaz com a mera constatação dos fenómenos, dá-se a prevalência para uma intimidade emocional com a natureza ao nível da sensibilidade e da vontade que se traduz pelo recurso à imaginação e fabulação inventiva⁴⁷. A explicação racional do pensamento mítico primitivo na procura de sentido para as vivências e introspeções fundamenta-se na capacidade inventiva da imaginação de acordo com a atmosfera do maravilhoso que envolve a sua mundividência. A manifestação do ser exige o processo vigilante do juízo na relação com os sentidos externos e, por isso, o recurso exclusivo à fantasia também oculta o ser e oculta o ser divino:

(...) o homem ficará à mercê dos sonhos, da auto-sugestão ou das sugestões coletivas, da hipnose, do uso dos narcóticos, das práticas físico-psíquicas de alheamento dos sentidos. Este procedimento, como vimos agora, fundamenta-se na aperceção ante-predicativa

45 Enes, *À Porta do Ser*, 425.

46 *Ibid.*, 377.

47 *Ibid.*, 440.

da conaturalidade entre a natureza e funcionalidade conhecitiva do homem; mas afastando-se do estado de vigília e da *conversio ad sensibiliza*, perde o contacto judicativo com o ser e embrenha-se em conge-
 minações teorizantes que, em virtude da especificidade quiditativa da
 imaginação, terão como resultado inevitável a ocultação do ser.⁴⁸

O poder manifestativo da metáfora não se reduz à representação
 imagética fora do processo noético, como defendem certas correntes
 voluntaristas, e só exprime o impensável do pensamento enquanto nos
 remete à noeticidade do questionamento intuitivo na distinção entre
 imagem concetual e o ser que se revela no coa-gir do sentir⁴⁹. Como
 refere José Enes, encontram-se vestígios desta vivência na «densidade
 sugestiva da metáfora, na penumbra do mito e na policotomia signifi-
 cativa do símbolo»⁵⁰. Predomina a imaginação e a crença. A voz da intuição
 esconde-se e adivinha-se sob o sentido do que se fala: «A visão da visão
 imediata do ser é mediatizada pela captação dos jeitos encetantes da fala
 que se articula no dizer da razão»⁵¹. Primeiro na razão mítica e depois
 na razão lógico-analítica. No caso da razão mítica, a explicação integra-
 tiva dos factos ou fenómenos sensorialmente e introspectivamente iden-
 tificados dá-se pela invenção imaginativa submetendo o ser humano
 a congeminções teorizantes fantasiosas que ocultam o ser: «(...) os
 processos de invenção hipotética e de verificação experimental, propen-
 dendo para a fantasmagoria imaginativa, desviam o pensamento do único
 acesso ao real e podem, pela força do costume impingido pelas pressões
 sociais, constituir estruturas mentais que venham a retardar a evolução
 do conhecimento e da cultura toda»⁵².

A configuração mítica das religiosidades cósmicas centra-se na
 prática mágica de repetição representativa e ritual das origens com o obje-
 tivo do restabelecimento da ordem natural após a desordem provocada
 por fenómenos atmosférico extremos, doenças, conflitos ou mortes. Os
 rituais sagrados têm o poder de interferir na decisão dos deuses em favor

48 *Ibid.*, 442.

49 *Ibid.*, 443.

50 *Ibid.*, 127.

51 Enes, *Linguagem e Ser*, 193.

52 Enes, *À Porta do Ser*, 444.

do desejo e necessidade dos seres humanos que estão submetidos a esse poder sobrenatural em todas as circunstâncias da sua vida. O primeiro estágio da experiência religiosa, na fase infante e juvenil do desenvolvimento pessoal e da história da humanidade, manifesta esta relação mítica e mágica com o divino. Algumas destas estruturas míticas ainda permanecem nas religiões da interioridade da era axial. Por exemplo, na espiritualidade mítica hebraica, Deus é concebido, não apenas como criador do mundo, mas como senhor poderoso que interfere nos acontecimentos do povo de Israel, impondo a sua ética e concedendo o seu auxílio libertador mediante o culto prestado em lugares sagrados. Pelo seu poder sobre a natureza e a história, Deus libertou Israel do cativeiro do Egito e pela mediação pessoal de Moisés provocou a experiência religiosa no seu povo. A teofania é preparada pela intervenção carismática do sacerdote ou representante de Deus que ajuda o povo a purificar-se por via da lavagem do corpo e de roupas, abstenção de comidas impuras e da sexualidade durante um certo período, e ajuda o povo a preparar o lugar da manifestação. O povo escuta com temor a voz de Deus forte e aterrorizante, como a de um trovão, que revela os mandamentos da Lei divina e as leis morais de convivência social. Moisés constrói um altar, imola novilhos em sacrifício de comunhão e, na ultimação desse pacto como mediador de Yahwèh, aspergiu o povo com esse sangue, concebido como sangue da Aliança (Ex 24, 8).

Na espiritualidade religiosa mítica do povo hebraico, o pacto entre Deus e o seu povo é selado através de atos culturais centrados no sacrifício de união e no rito de sangue, por ele se constituindo o respetivo parentesco de consanguinidade: «Yahwèh, pelo pacto da Aliança quer com-habitar com o seu povo para o guiar e educar, fazendo-o passar do estado de tribos nómadas para o de nação organizada socialmente, detentora de um espaço onde se estabelecerá a eticidade da habitação»⁵³. Esta efabulação mítica também é um artifício da razão, ocultando o ser que a esta permanece inefável⁵⁴. Daí o elogio que o autor faz à cultura grega que soube submeter o mito à inteligibilidade dianoética (razão) e noética (inteligência intuitiva), depurando-o dos elementos subjetivos antropo-

53 Enes, *Fenomenologia da Religião* (Lisboa: MIL, 2024), 69.

54 José Enes, *Linguagem e Ser*, 192.

morfizantes e servindo-se dele apenas para despertar o surgimento de verdades teóricas e práticas, assentes nos momentos de observação perceptiva, hipótese inventiva, dedução verificativa, e observação judicativa (sensibilidade, investigação, meditação e juízo)⁵⁵. O ser humano é um ser existente que sente, conhece e tem vontade: na dimensão senciente sofre a ação manifestativa do ser das coisas. Ao aperceber-se disso, cuida desse ser pelo conhecimento e pela vontade.

5. A consciência lógica da relação predicativa com o ser divino

O desejo irrestrito de conhecer que marca a nossa natureza onto-antropológica exige uma apropriação crítica das vivências imediatas e difusas de ser e das ideias míticas e mágicas recebidas passivamente no cotexto intercultural em que nos humanizamos. Ascendemos ao nível predicativo das teorizações científicas, filosóficas e teológicas e ao nível volitivo da apropriação axiológica, também eles desenvolvidos em determinadas circunstâncias histórico-culturais. Estamos no plano da razão do senso comum, das ciências, da técnica e da moral⁵⁶. Desenvolvemos processos de auto-transcendência cognoscente e agente em que assumimos uma reflexão crítica sobre as vivências, as crenças e as ideias em que fomos humanamente educados. Ascendemos da *doxa* à *episteme*, que em termos filosóficos significa a procura de uma compreensão contemplativa ou teórica que se consuma no alcance das primeiras causas e princípios da génese do Universo e da existência humana⁵⁷.

Dá-se a reflexão sobre nós mesmos no processo de vivermos e pensarmos e no método crítico procuram-se ideias claras e distintas, ou seja, conceitos que são representações intelectuais de conteúdos objetivos sobre os quais se estabelecem juízos verdadeiros⁵⁸. Adverte José Enes, no entanto, que aquilo que se manifesta neste exame crítico não é o ser real, mas o conteúdo eidético da representação concetual⁵⁹. Nesse distanciamento epistemológico da fundamentação lógico-analítica e da verificação dedutivo-experimental dá-se o ocultamento da pura sensação de sermos

55 Enes, *À Porta do Ser*, 444.

56 Enes, *Estudos e Ensaios*, 96.

57 *Ibid.*, 24.

58 *Ibid.*, 35.

59 *Ibid.*, 37.

conscientes e vivos no encantamento frutivo de uma presença matricial invisível e silenciosa, que precede a delimitação concetual. Também se dá o ocultamento da sugestão imagética mítica que nos revela os planos protológicos, soteriológicos e escatológicos de ser. A experiência vaga da presença divina é substituída pela exatidão da representação mental concetual e pela lógica proposicional do juízo racional. O pensamento racional contenta-se com a análise, dedução e indução das relações lógicas necessárias entre os conteúdos da representação concetual, mas não tem capacidade de aceder ao ser existente que se manifesta na experiência subjacente ante-predicativa («ser que de facto é»)⁶⁰.

6. A consciência mistérica da relação trans-predicativa ou super-predicativa com o ser divino

É através dos vestígios metafóricos presentes na mediação analítica que se pode aceder à visão intuitiva do ser originário: «Usando conceitos na tessitura racional do discurso, o intuito apercebe-se de que o esboço começado não logra acabamento por meio deles»⁶¹. Em vez de um silêncio completo em rutura com a ontologia e a ciência, dá-se a consciência dos limites no dinamismo do pensar. A intuição seduz a razão e impede-a de dizer o inefável, ou seja, impede-a de ocultar o mistério, limitando-a à sugerência que antecede e excede a representação concetual: «Ao fazê-lo, o intuito mantém sujeita a razão ao seu comando impedindo-a de cair na ilusão de descobrir quando encobre, de tornar presente o que só por si mesmo se pode presentear»⁶².

A verdade super-predicativa que se revela neste nível superior da experiência consciente analógica, resulta da síntese entre o sugerido intuitivamente na vivência afetiva da fala aconceitual e o que é explicitado no discurso dianoético da representação concetual através de proposições judicativas. O ser determinado na essência das substâncias físicas, biológicas, psico-inteligentes e conscientes, encerra um excesso e um mistério que não são captáveis pela categorização representativa do discurso mítico e utilitarista do senso comum e do discurso lógico-analítico da filosofia e da ciência, mas que são revelados pelos processos

60 *Ibid.*, 43.

61 Enes, *Linguagem e Ser*, 194.

62 *Ibid.*, 196.

analógicos e metafóricos da racionalidade mistérica da poesia metafísica fundada na via da fenomenologia hermenêutica. Sem abandonar o discurso lógico inerente à ontologia analógica, a racionalidade mistérica da metafísica fenomenológico-hermenêutica subordina a articulação lógica ao mostrar-se metafórico que emerge no momento do «ver intuitivo da com-nascença do ser no conhecer»⁶³:

Analisando e desarticulando a linguagem predicativa, a reflexão forçará a fala racional a mostrar o que traz no bojo — a sugerência ante-predicativa. Para o conseguir, a inteligência encontra nos processos de expressão poéticos, principalmente nos que caracterizam o simbolismo à maneira de Rimbaud, Mallarmé e Valéry, e nas investigações das ciências da linguagem, os instrumentos mais aptos para a sua ação obstétrica. (...) Na reflexão fenomenológica se explicita a consciencialização da verdade ante-predicativa, ou seja, do mostrar-se do ser no conhecer e de ambos na fala. (...) a Linguagem, portanto, que a reflexão fenomenológica fala, é uma linguagem superpredicativa.⁶⁴

A consciência intuitiva recusa a universalidade e a necessidade do conhecimento científico e da predicação lógico-analítica, elevando-se à condição do infundamentado que fica submerso na equivocidade pluralista dos seres contingentes em ação, que *acontecem* no sentir em direção futurante nunca sabida: «O que o intuito presencia, de facto, não é o universal e o necessário, mas o pôr-se do ser em ação de ser-se na contingência vigilante. Aí não há *o ente como ente*, nem o *ser comum*, nem a predicabilidade»⁶⁵. Há o ser no acontecer mundanal em expectativa histórica e salvífica que promove o cuidado e resiste à morte. Há a esperança numa consumação para além do tempo e cuja ação de ser no mais íntimo da temporalidade possui as seguintes feições tangentes à eternidade: «A preocupação, a ocupação, o cuidado, a medida, a meditação, a mesura, a medicação, a tutela, a guarda, a responsabilidade, o compromisso, o olhar, a vigia, o tratamento, o pensar, o intuito»⁶⁶. Nesta coabitação ética, o Ser não se manifesta como causa ou fim, princípio ou supremo legislador,

63 Enes, *Estudos e Ensaios*, 97.

64 *Ibid.*, 96-97.

65 Enes, *Linguagem e Ser*, 196.

66 *Ibid.*, 201.

mas apenas como destinante à consumação salvífica: «O intuito não o vê nem lhe toca mediante os olhos e as mãos, através do sentir da sensibilidade externa, constitutivo do estado de vigília. O intuito apercebe-se de ser tocado no mais íntimo do seu ser (...) no momento da aperceção da impotência, congénita à sua temporalidade absoluta, em ordem à consumação do seu destino guardador e salvador»⁶⁷. Esta abertura ao assomo salvífico do Ser adquire uma configuração religiosa misteriosa nas formas de reverência e ação de graças, por distinção com a configuração religiosa mítica assente nas formas de sacrifício e súplica.

A experiência da racionalidade misteriosa transpredicativa inclui características comuns à experiência mística da mundividência mítica e da metafísica substancialista, mas distingue-se dela pelo carácter interior e espiritual da relação com o divino sem o pressuposto do rito como modo de invocar poderes salvíficos e de afastar poderes malignos no âmbito de acontecimentos objetivos exteriores. Possui uma dimensão afetiva e espiritual que reenvia para a infabilidade. Mas também possui, para quem os vive, uma dimensão noética que procura a verdade para além da intelecção discursiva. Não são experiências efémeras e provisórias como aquelas que são descritas de estados místicos com carácter extraordinário. Não inclui a noção passiva de uma vontade submetida a um poder superior que a domina. A noção de sentimento de uma ação poderosa que interfere no sucesso ou insucesso da existência que conduz ao comportamento ritual de atribuir a esse poder um lugar sagrado à parte dos restantes seres e lugares profanos é uma noção que pertence à religiosidade mítica e não à religiosidade misteriosa da relação interior com o divino. A experiência religiosa misteriosa não é elaborada racionalmente pelo mito, nem pela teologia revelada, mas também não é elaborada pela teologia filosófica da representação concetual abstrata, porque se fundamenta na intuição analógica não dualista: a vida de eternidade não é concebida como uma fuga do tempo na mediação de um sacrifício redentor, mas como uma plenificação da existência temporal criada por via de um progressivo e evolutivo desenvolvimento ético, noético e ontológico.

Embora José Enes, em determinada altura, associe o ver precativo do

67 *Ibid.*, 202.

intuito à efabulação religiosa cristã do «sacrifício salvador», consideramos que essa narrativa pertence à configuração mítica e mística de influência gnóstica, centrada nas noções de queda e redenção. A intuição mistérica está mais adequada à narrativa religiosa da criação e da epifania ou manifestação de Deus na realidade até à plenificação integral da consumação escatológica, tal como sugerido por Joaquim Cerqueira Gonçalves. Mais que um drama de redenção ou reparação do pecado que conduziu à separação e à queda, o tempo é um dinamismo de coabitação noética, ética e espiritual entre o divino e o humano que eleva o cosmos à plenitude da Nova Criação. O pensamento amoroso do cuidado salvífico reenvia-nos para uma relação religiosa de comunhão com Deus pessoal, por distinção com a diluição no Absoluto sugerida pelo pensamento filosófico grego da Unidade. A religião mistérica não define Deus de forma mágica como protetor do azar e libertador das doenças, nem de forma abstrata como ideia de absoluto, mas define Deus como Amor e define a vida como peregrinação expectante de plenitude futura nesse Amor: «Amor é a força que gera e alimenta a vida. O que é amar senão *pensar em, cuidar de, olhar por* para guardar na integridade sã e salva a presença do amado?»⁶⁸.

Na experiência mistérica, a relação com o divino dá sentido à origem e destino da vida e relativiza o mal do sofrimento e da morte com a esperança do amor absoluto escatológico, mas não promove a celebração ritual com o objetivo de intervir na vontade dos deuses de modo a propiciar o sucesso e proteger do insucesso, porque reconhece uma diferença ontológica entre o plano divino espiritual e o plano mundano material que destitui de sentido essa ideia de interferência milagrosa e sobrenatural⁶⁹. Na meditação mistérica intervém a imaginação, o entendimento, o discurso, os afetos e a vontade, sem que haja a necessidade de esvaziamento do mundo e desprendimento do sujeito histórico. Ao contrário da perspectiva mística, para a inteligibilidade mistérica, não é necessária a aniquilação do sujeito para que Deus viva nele. Ao contrário da visão mística, que apresenta a união com o divino como pura identidade, na experiência mistérica o sujeito não é anulado na relação como o divino, pressupondo a correlação existencial entre

68 *Ibid.*, 207.

69 Enes, *Fenomenologia da religião*, 28.

sujeito e objeto no sentido de inadequação entre a racionalidade afetiva e comovida e a alteridade do Ser.

7. A intuição mistérica trans-predicativa da correlação divina entre transcendência e imanência

A experiência mistérica também traduz a vivência de uma Presença que penetra toda a realidade e transcende a significação concetual, mas não a concebe como uma energia cósmica que interfere na inteligência e na vontade à maneira do vento forte que, sem se ver, derruba casas e árvores. A religiosidade mistérica admite essa perspectiva passiva de um Divino que se dá a conhecer na interioridade do sujeito mediante os estados mentais contemplativos, mas essa imediatez experiencial não acontece sem a mediação analógica do mundo e de todos os seus seres criados. Não há uma visão direta da essência divina, à maneira da que acontece na intersubjetividade humana da mística monista, nem um contacto imediato com Deus na profundidade da alma para além da que acontece na percepção, conhecimento e amor da consciência ordinária, porque Deus não é objeto dos sentidos empíricos nem se veicula através de ideias inatas, é um Tu infinito passível de intuição analógica⁷⁰.

A relação mistérica com Deus dá-se na invisibilidade subjetiva do amor, apenas traduzida de forma paradoxal mediante a noção de uma presença simultaneamente imanente e transcendente que se efetiva na relação com o mundo e com os outros por via de um conhecimento simultaneamente afetivo e cognitivo, intuitivo e discursivo, nos sentimentos de alegria e paz, mas também de indignação e inconformismo perante o mal e a injustiça. Deus não é apreendido como objeto, no sentido mítico da religiosidade cósmica e da concetualização da metafísica substancialista, mas é apreendido de forma mistérica e obscura de modo trans-concetual, saciando parcialmente o desejo natural de imortalidade divina na forma de prefiguração de uma futura plenitude.

Na elevação da verdade predicativa da racionalidade lógico-analítica e judicativa para a verdade trans-predicativa da racionalidade trans-concetual analógico-metafórica ou poético-paradoxal, dá-se a síntese mistérica da presença imanente divina do panteísmo com a causalidade transcen-

70 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 331.

dente divina do deísmo, ou seja a harmonia entre a transcendência e a imanência de Deus⁷¹. Cabe à ontologia fenomenológica de racionalidade simbólica e poética mostrar essa origem da experiência humana, ou seja, proporcionar a consciencialização do mostrar-se originário do ser no conhecer, subordinando o discurso lógico ao mostrar-se metafórico do espanto intuitivo (verdade ante-predicativa) que é um ver no sentir e na imagem (verdade apercebida e não judicativa)⁷².

Neste plano da racionalidade mistérica essa experiência matricial não pode ser interpretada de forma animista e panteísta, no sentido de uma diluição da individualidade dos seres na unidade indiferenciada de ser, como é proposto pela noção de «Presença Plena» do budismo zen de Paulo Borges ou pela noção de «identidade anímica e animista» do druidismo celta de Luísa Borges. No budismo, a primazia é dada pela inteligibilidade mítica oposta à inteligibilidade científica e não pela inteligibilidade mistérica que exige a conciliação entre filosofia, ciência e espiritualidade. A mistéria contemporânea acrescenta à intuição imagética da mística mítica ancestral a reflexão filosófico-teológica da mística patrístico-medieval e o desenvolvimento científico iniciado na modernidade.

O modo mais evidente da experiência mistérica é a consciência de que todos somos seres-para-Deus no sentido em que Deus pessoal é a nossa origem e o nosso destino e não a conceção mística de identidade cognitiva e afetiva entre o contemplador e o contemplado (ontologismo e panteísmo)⁷³. A experiência mistérica de Deus na sua força afetiva e emocional é infável à semelhança da experiência estética e da experiência do amor, mas não é puramente irracional ao contrário do que parece denunciar Wittgenstein

Na espiritualidade mítica, Deus é acessível, porque se dá na forma de ação mística extramundana ou transmudana, mas na espiritualidade mistérica a presença de Deus não acontece tanto nos limites exteriores do espaço ou templo sagrado através do culto de palavras e gestos repetidos, impostos pelo seu domínio de poder ilimitado em defesa das ameaças do espaço profano e contra a angústia da contingência, mas

71 Dalila Pereira da Costa, *Entre Desengano e Esperança* (Porto: Lello Editores, 1996), 53.

72 Enes, *Estudos e Ensaios*, 97.

73 Velasco, *El fenómeno místico*, 336.

acontece mais pela doação fontal na realidade e no plano interior da relação interpessoal de horizonte axiológico e amoroso: «Quanto mais culto o homem, ou seja, mais dono e domesticador do espaço, tanto menos culto concede a Deus (...) Do espaço exterior, Deus passa a sua moradia para o espaço interior do homem»⁷⁴. A ascese é uma das expressões deste cultivar-se a si mesmo em culto de Deus na conformidade com uma ética e uma metafísica.

Na espiritualidade mítica prevalece a agonia do viver a incerteza da contingência e a ansiedade do desconhecido ou imprevisível, perante os inimigos, animais ferozes, doenças, inundações, secas, sismos, vulcões. O ser humano luta para transformar o mundo num lugar seguro, familiar e pacificado, sem o perigo constante da morte, e nessa experiência do contingente abre-se à transcendência e reconhece o poder divino como salvífico. Na espiritualidade mistérica prevalece o assomo do poder numinoso naquilo que está para além do ordinário e que não traumatiza aterradoramente, mas que provoca admiração e maravilhamento pela grandiosidade e beleza, verdade e generosidade. Em comum o desejo de auxílio e a esperança de o receber: na via mítica, de forma imediata por via dos sacrifícios e penitências; na via mistérica, de forma mediata no horizonte histórico de um devir existencial que se espera tender para a plenificação escatológica da imortalidade e da bondade. Sempre o desejo de libertação dos cativos da existência finita e a ânsia de vitória sobre a morte e a injustiça pela instauração de uma vida imortal possuída integralmente pelo Amor: «O próprio deus se manifestou como o que vem em socorro do homem, para lhe ensinar a arte de bem viver, de dominar a terra, de prolongar a vida e de sobreviver à morte num outro espaço para além da superfície da terra, ou na superfície da terra, mas com um outro processo de existência diferente»⁷⁵.

Na figura do profeta, que convive intimamente com Deus, inicia-se o processo de interiorização mistérica desta experiência religiosa essencialmente ética e espiritual. Na espiritualidade mítica o poder divino de domínio da natureza e das pessoas está associado à cura de doentes, expulsão de espíritos, ressurreição de mortos, transformação da água em

74 Enes, *Fenomenologia da religião*, 53.

75 *Ibid.*, 48.

vinho, multiplicação dos pães e dos peixes, placagem de tempestades, imposição de leis morais. Na espiritualidade mística contemporânea, a experiência do divino não está associada a um poder extrínseco de interferência sobrenatural sobre a natureza e os acontecimentos sociais, mas está associada à presença interior de pacificação do coração e sentido inteligível perante o mal e a morte, a injustiça e o absurdo: tudo se torna relativo perante o Absoluto do bem e do amor que triunfará escatologicamente.

8. A compreensão do rito religioso da eucaristia de acordo com as configurações mítica e mística da realidade

O reconhecimento dessa suma bondade contribui para a humanização da sociedade, seja no registo mítico de obediência por temor e reverência, seja no registo místico de adesão interior ao Amor por via da escuta da palavra e do acolhimento do testemunho (interlocução). Entendida como mistério de comunhão na escuta da palavra escatológica do amor e não como ritual que interfere magicamente na inteligência e na vontade, a eucaristia pode traduzir este novo entendimento da relação espiritual com Deus, já não assente no temor, mas sim na confiança da misericórdia: «O pathos religioso provocado por esta teofania, aberta no ambiente da comunhão eucarística, já não é de temor, mas de mistério e de intimidade convivencial no amor da amizade dos amigos»⁷⁶. Na perspectiva mítica, a narração eucarística possui a eficácia representativa de tornar presente novamente o acontecimento da última ceia de Cristo e de tornar novamente atuante a sua energia existencial causada pelo poder divino: pelos gestos e pelas palavras do ministro, o rito tem o poder de voltar a pôr em circulação a energia vital ou a graça de Cristo com a eficácia causal de uma transformação substancial e pessoal⁷⁷.

Na perspectiva mística, essa transfiguração não se dá no sentido de alteração mágica e imediata dos objetos consagrados e do curso da existência humana, mas no sentido sacramental de uma alteração interior e espiritual em livre e consciente adesão ao amor significado na comunhão da ceia entre Cristo e os apóstolos. A conversão não se dá por ação

⁷⁶ *Ibid.*, 77.

⁷⁷ *Ibid.*, 102.

extrínseca de uma energia sobrenatural necessariamente emanada do rito sagrado, mas por adesão interior da inteligência e da vontade à significação espiritual proporcionada pelo rito de comunhão. Se o rito proporcionasse uma transformação mágica ou automática, não seria possível que os ministros e participantes nessa celebração permanecessem sem saúde ou sem salvação (*salus*) e com comportamentos contrários ao amor. A presença de Cristo apenas se dá na celebração espiritual da comunhão: a presença sacramental, sob as espécies do pão, é símbolo da presença pneumática e permanente de Cristo em Espírito e Verdade que se dá na comunicação pessoal⁷⁸.

A libertação oferecida por Deus já não é a do poder do Egipto e das forças naturais malélicas, mas é a libertação do poder do mal e da morte: é de natureza moral e tem por objetivo a realização integral do ser humano: «A inserção nesta nova humanidade é um processo vital interior e não um rito exterior e legal, é uma metanoia»⁷⁹. A moradia de coabitacão com Deus é transferida do espaço exterior sagrado das religiões cósmicas e mundividências míticas para o espaço interior de dimensão ética e amorosa (des-sacralização): adoração em espírito e verdade (Jo 4, 21-24). No amor aos outros, dado e recebido no espaço e no tempo, amamos Deus numa condiçãõ que se estende pela vida eterna, ilustrada pela metáfora coabitacional da Jerusalém Celeste.

A linguagem para traduzir esta experiência mistérica de Deus é a linguagem metafórica da alegoria, em que a razão não fica reduzida às funções indutivas e demonstrativas, mas se expande a uma sugerência imagética em que prevalece a suposiçãõ e a conjetura⁸⁰. A experiência ou vivência profunda da fonte divina da vida não pode ser expressa de forma concetual, mas apenas de forma trans-concetual ou mistérica, porque encerra um carácter inefável.

78 Karl Rahner, «La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor», in *Escritos de Teología*, vol. IV (Madrid: Taurus Ediciones, 1962), 407.

79 Enes, *Fenomenologia da religiãõ*, 79.

80 *Ibid.*, 84-85.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZUL, Artur. *Mente e consciência. Filosofia e Neurociência*. Lisboa: Guerra e Paz editores, 2019.
- BORGES, Paulo. *Presença Plena*. Lisboa: Farol, 2022.
- COIMBRA, Leonardo. *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*. In *Obras Completas*, vol I, tomo II. Lisboa, INCM, 2004.
- COSTA, Dalila Pereira da. *Entre Desengano e Esperança*. Porto: Lello Editores, 1996.
- DINIS, Alfredo. «O que é o ser humano? O desafio das ciências cognitivas». In *O mundo é para Ser Amado, Textos de filosofia e ciência*, org. de João Paiva, Miguel Panão e Álvaro Balsas. Braga: Faculdade de Filosofia / Paulus, 2014.
- DINIS, Alfredo. «Desafios da teoria da evolução ao Cristianismo». In *O mundo é para Ser Amado, Textos de filosofia e ciência*, org. de João Paiva, Miguel Panão e Álvaro Balsas. Braga: Faculdade de Filosofia / Paulus, 2014.
- DINIS, Alfredo. «Ética e identidade pessoal na perspectiva das ciências cognitivas». In *O mundo é para Ser Amado, Textos de filosofia e ciência*, org. de João Paiva, Miguel Panão e Álvaro Balsas. Braga: Faculdade de Filosofia / Paulus, 2014.
- DINIS, Alfredo. «Uma forma racional de ser religioso?», In *O mundo é para Ser Amado, Textos de filosofia e ciência*, org. de João Paiva, Miguel Panão e Álvaro Balsas. Braga: Faculdade de Filosofia / Paulus, 2014.
- ENES, José. *À Porta do Ser*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- ENES, José. *Estudos e Ensaios*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1982.
- ENES, José. *Fenomenologia da religião*. Lisboa: MIL, 2024.
- FLANAGAN, Owen. *The Problem of the Soul*. New York: Basic Books, 2002.
- LAKOFF George; Johnson, Mark. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books, 1998.
- LEWIS, C. I. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Nova York: Dover Publications, 1929.

- MCMGINN, Colin. «Can we solve the mind-body problem?». *Mind, New Series*, 98 (1989): 349-366.
- MORUJÃO, Carlos. «Intencionalidade e noeticidade: dois conceitos-chave no pensamento de José Enes». In *José Enes, Pensamento e obra*, coord. de Carlos Pacheco Amaral, Manuel Cândido Pimentel e Renato Epifânio. Lisboa: MIL, 2016.
- NAGEL, Thomas, «What's it like to be a bat?». *The Philosophical Review* 83 (4) (October 1974): 435-450.
- POPPER, Karl. *O conhecimento e o problema Corpo-mente*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- RAHNER, Karl. «La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor». In *Escritos de Teologia*, vol. IV. Madrid: Taurus Ediciones, 1962.
- SEARLE, John R. *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós, 2022.
- SEARLE, John R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- THOMPSON, Evan (org). *Between Ourselves. Second-Person Issues in the Study of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, 5 vols. Navarra: EUNSA, 2002-2013.
- VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- WEISSMAHR, Béla. *Teologia Natural*. Barcelona: Herder, 1986.
- ZUBIRI, Xavier. *El Hombre Y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1998.

O TEMA DA RAZÃO EM JOSÉ ENES

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ
Centro de Estudos Humanísticos
Universidade dos Açores

O exercício da percepção acompanha a atividade conhecitiva que nasce dos sentidos, mas marca também presença nos tipos de conhecimento que têm lugar ao nível da razão e da inteligência. Numa aproximação inicial, lembra José Enes, perceber significa apanhar, colher, captar, apreender, e diz-se em primeiro lugar do conhecimento sensível para referir a intencionalidade das sensações, enquanto elas nos remetem para a captação das qualidades dos objetos. Perceber ou apreender é, deste modo, ver, ouvir, tocar, cheirar, saborear, que é a forma de sentir as coisas ou objetos que temos perante nós e procurar entender o que há neles de realidade. Emerge nesta interação uma certa forma de juízo sobre a espessura ontológica dos conteúdos que percebemos, o que põe em circulação uma leitura íntima que ultrapassa a simples recolha das aparências diretamente percebidas. Logo de início, a percepção sensível envolve-nos não somente num pronunciamento sobre o grau de ser das coisas que nos são dadas perceber, mas faz-nos também saber se elas correspondem a alguma realidade ou se não passam de uma ficção enganosa. A apreensão extravasa, assim, o domínio da sensibilidade e abre lugar à intervenção do *intelligere*, que introduz na experiência noética a pergunta pela realidade de ser das coisas que percebemos.

José Enes aborda esta questão em vários lugares da sua obra, em que explora a interação dialética da razão, dos sentidos e do intuito na organização do conhecimento da realidade, na sua verdade. A leitura que faz do pensamento de Tomás de Aquino coloca-o perante essa experiência noética inicial, que consiste em perceber que há ser na própria captação da percepção sensível. Este constitui o momento originário do pensar, em que a atividade intelectual do *intelligere*, «o ato mais próprio e essencial da inteligência», contacta com o ser e se apercebe, por uma «leitura íntima da essência conhecida»¹, da autenticidade dessa apreensão dos sentidos.

A razão opera entre estas duas instâncias, os sentidos e o intuito, elaborando um quadro conceptual que confere aos dados captados na sensibilidade a ordenação das suas qualidades, ao mesmo tempo que procura certificar-se da sua consistência ou realidade de ser. Todavia, ao mover-se por essa exigência radical de procurar compreender as coisas à luz do que elas são, a razão ultrapassa o alcance do equipamento conceitual de que dispõe, deixando transparecer o brilho de uma luz exterior que inspira o seu andamento e o completa, no final do percurso.

Iremos apresentar as noções operativas em que José Enes se apoia para analisar a experiência da noeticidade humana da transcendência do ser face ao conhecer, a qual tem por base, como sabemos, a íntima cooperação interativa que Tomás de Aquino reconheceu existir entre a sensibilidade, a razão e o intuito, uma unidade que a modernidade desfez, ao pensar o ser a partir das amarras da imanência da subjetividade operativa. Pretendemos, assim, em primeiro lugar, perceber como pode o conhecer humano distinguir entre a realidade e a ficção, discernindo com verdade «se o que se mostra ser, *de facto é e o que é*»²; de seguida, abordaremos o mal-entendido que as filosofias transcendentais provocaram na compreensão das noções de “realidade” e de “objeto”, em virtude do esquecimento do ser que, como Heidegger denunciou, ficou cristalizado nos quadros da conceptualidade da razão.

1. O conhecimento humano não é apenas obra da inteligência, que José Enes denomina por *intuito*, mas reclama também a experiência e,

1 José Enes, *À Porta do Ser*, p. 85.

2 José Enes, «Ser e realidade», p. 875.

para além desta, a razão que se desdobra num procedimento discursivo, em geral, em articulação com a sensibilidade. O *intelligere*, o grau mais elaborado do conhecimento, não se manifesta espontaneamente, por um súbito poder intuitivo da inteligência, mas envolve a atividade discursiva da razão, para além do contributo exploratório da experiência sensível. Todavia, inteligência e razão não são no homem duas faculdades diferentes, mas uma só, que se denomina de *inteligência* ou *intuito*, quando opera a compreensão intelectual de algo em si mesmo, de forma imediata, embora com o apoio prévio do raciocínio, e se denomina de *razão*, quando opera discursivamente, de acordo com a sua natureza temporalizada.

O trabalho discursivo da razão conduz, por etapas, ao juízo certo que afirma a solidez do que se capta ou percebe e a que se confere assentimento. Mas é a inteligência que põe termo ao andamento do trabalho discursivo da razão, selando ou autenticando a veracidade do resultado da sua marcha. O *intelligere*, que «é o compreender percetivo na fase resolútoría»³, distingue-se do juízo da razão que, num processo que a psicologia descreve, elabora o conceito representativo que lhe dá a semelhança com o objeto. Mas o valor conhectivo dessa semelhança, que reconhece o seu enraizamento no ser, não é um ato da razão, mas do intuito que percebe e certifica a consistência ontológica da natureza representativa do conceito que, por si, desconhece a sua constituição ontológica, denotando desta forma, na expressão de Enes, uma completa «cegueira noética»⁴. A referência ao ser real, aquando da formulação enunciativa do juízo, é obra do intuito intelectual que mantém a dinâmica operativa da razão, instigando-a a prosseguir até se alcançar a plena visão justificativa da verdade do que se afirma ou nega⁵.

A análise que Enes empreende do envolvimento da percepção, do raciocínio e do intuito não se fixa na dimensão processual do ato de conhecer que a psicologia tomista caracteriza, num primeiro momento, como *simplex apprehensio* ou *formatio*, e, num segundo momento, como *compositio et divisio*, um processo que mobiliza todo um mecanismo complexo de abstração, memorização e conversão dos conceitos. Pelo contrário, o ponto de vista da sua análise não é de teor descritivo ou

3 José Enes, *À Porta do Ser*, p. 116.

4 *Ibidem*, p. 117.

5 Cf. *ibidem*, p. 122.

psicológico, mas antes noético e ontológico, visando considerar o ato do conhecimento não em função da sua gênese, mas da sua intencionalidade crítica. A abordagem de José Enes não se detém no processo da apreensão do objeto por meio da articulação das faculdades e das espécies inteligíveis, nem das interferências que os estados afetivos possam provocar no conhecimento, tema a que dedicou um ensaio⁶, ainda no período anterior à experiência ontológica consignada em *À Porta do Ser*. Pelo contrário, ela visa antes atender às condições primeiras que comandam o mecanismo cognoscitivo. Deste modo, a apreensão ou captação do objeto não se compreende em termos meramente recetivos, como se duma simples *informatio* se tratasse, mas põe em marcha um procedimento que tem em vista a sua compreensão. Os sentidos não apenas recebem ou apreendem o objeto, pelo contacto direto com a sua essência ou «a porção de ser que lhes cabe»⁷, mas também o entendem «como resultado de um perseguinto inquisitório»⁸ que a psicologia se esforça por descrever o mecanismo, mas que José Enes identifica como sendo o perguntar resolutório pela sua realidade de ser.

Um saber encoberto, que de algum modo se tematiza no termo do processo exploratório dos sentidos e do percurso racional ou indutivo, confere sentido à pesquisa sensorial e à discursividade da razão, que são ambas uma forma de indagação, instigada pela «avidez captativa» e pela «curiosidade compreensiva» da inteligência⁹. O raciocínio não atinge a realidade no seu ser, «no que há de mais esconso e secreto da realidade percebida»¹⁰, somente a percepção intelectual do intuito a poderá alcançar, pelo cuidado perscrutador e vigilante de conduzir o trabalho da razão à luz do ser. Sem esta exigência, a atividade da razão mostrar-se-ia epidérmica, desenraizada e atingida por um ingovernável sonambulismo, que a levaria a deambular de um modo errante ou relativista¹¹.

Seguindo o impulso inquisitivo da inteligência, o raciocínio apresenta-se como uma modalidade da inteligência a operar em direção ao ser, no

6 Cf. José Enes, «Considerações sobre o influxo da vontade na inteligência», pp. 147-166.

7 José Enes, *À Porta do Ser*, p. 93.

8 *Ibidem*, p. 92.

9 *Ibidem*, p. 93.

10 *Ibidem*, p. 93.

11 Cf. *ibidem*, p. 122.

rasto do apelo por que se sente atraído. Reveste, por isso, uma dinâmica intelectual que Enes denomina por *intuito*, vocábulo de origem agostiniana que significa «olhar para algo, a fim de o pôr a seguro, de o defender»¹². O andamento analítico da razão opera a distinção ou o discernimento dos elementos integrantes que delimitam a feição quiditativa da realidade e, por esse caminho, vai distinguindo as essências umas das outras, por intermédio de conceitos que servem a sua discursividade exploratória de busca de novos conhecimentos. Em contrapartida, o *intelligere* ou intuito intelectual não opera por conceitos, e a certificação que traz às aquisições da razão exprime uma sabedoria (*scire, sapere*) que os gregos colocaram fora das fronteiras do conhecimento categorial e denominaram por *phronesis*. Muito embora esse saber não disponha de uma «fala própria»¹³ para se exprimir, não deixa de possuir um modo de se manifestar.

José Enes detém-se neste momento-chave do contacto com o subsolo ôntico que suportam as construções da razão e as apreensões da sensibilidade, a fim de pôr em evidência a experiência originária da emergência de um ser ou realidade que se desdobra na diversidade das propriedades que o constituem. O ser confere assim unidade estruturante à realidade, e a inteligência nada consegue intuir senão enquanto apreende o que se mostra ser nas suas diferentes configurações ou modos determinados de ser. Essa captação, que vai para além das imagens e das notas conceptuais que representam os objetos, é obra do *intellectus*: nem é traduzível em termos categoriais, nem se conhece por um conceito próprio, mas compreende-se «como fundamento do que se apreende e da própria apreensão»¹⁴.

O *intelligere*, quando desligado de um ato concreto, é um conceito vazio de conteúdo, tal como acontece com o conceito de ser, não passando por isso de simples produto de uma construção reflexiva da inteligência abstratizante, que deixa de fora a presença concretizante do ser. Corresponde, pois, a um procedimento artificioso em que, por meio de uma enunciação categorial e predicativa, se pretende dar expressão ao objeto próprio de um modo de conhecer que não é nem categorial, nem predi-

12 *Ibidem*, p. 96.

13 *Ibidem*, p. 99.

14 *Ibidem*, p. 101.

cativo¹⁵. O *intelligere* do ser acompanha a formação dos conceitos e o labor analítico que a razão empreende na *compositio* e na *divisio* (atividades específicas desta faculdade que vão no encaicho do ser), para além das representações conceptuais que vai construindo.

Pela exigência da ação noética do intuito de perscrutar e de vigiar o que há de realidade nas representações, a razão tem o ser como objeto destinante, o que a remete para a indagação da natureza representativa do conceito, com o objetivo de saber «se ele representa alguma coisa com validade noética»¹⁶. Nesta medida, o intuito impede que a atuação discursiva da razão humana opere desligada da intencionalidade do seu objeto real. A razão, acrescenta Enes, vive da inteligência ou intuito, que tem o poder de quebrar o isolamento que atinge o formalismo dos seus operadores conceptuais, mas, por sua vez, a inteligência associa-se à razão, no seu afã de captar e dilucidar o ser que se acha oculto nas representações conceptuais que a razão vai elaborando e que, depois, se expressa na linguagem que, com propriedade, se diz ser a habitação do ser. Assim, em resumo, recorrendo a uma passagem de *À Porta do Ser*, poderemos estabelecer nestes termos a diferença entre razão e intuito: «A representação explícita do conteúdo pertence à obra da razão; o perscrutar noético da intencionalidade, no seu contacto com o ser, pertence ao ato da inteligência»¹⁷.

2. Todo este apurado esquadriñar de noções dá sustentação à pesquisa noético-linguística que José Enes iniciou em *À Porta do Ser* e continuou noutros ensaios posteriores, em que chama a atenção para a derrapagem semântica que as noções de *inteligência* e *razão* foram sofrendo com o tempo. Enes identifica, na obra de vários autores do período moderno da filosofia e da Segunda Escolástica, não só os termos desse desvirtuamento, mas também o seu envolvimento na inauguração dum discurso ontológico estruturalmente diferente da teorização iniciada na Antiguidade Clássica e da ordenação clarificadora que Tomás de Aquino conferiu a essa herança reflexiva recebida do aristotelismo e do platonismo.

Tomás de Aquino chama de «*inteligência* ao modo por que o homem participa do conhecer próprio das *inteligências puras* ou dos *puros espí-*

15 Cf. *ibidem*, p. 104.

16 *Ibidem*, p. 118.

17 *Ibidem*, p. 122.

ritos que não discorrem, a fim de entrarem no íntimo dos serres; e *ratio* ao modo por que o homem conhece *raciocinando*, passando de um conhecimento para outro conhecimento, em virtude da causalidade noética do anterior»¹⁸. Todavia, esclarece Enes no mesmo ensaio, a diferença dos dois modos de conhecer não impede a interligação entre eles, conforme referimos no ponto anterior, o que permite compreender a operatividade da razão como um caminho para chegar ao *intelligere*, o modo «mais perfeito e terminal do conhecimento humano», atribuindo-lhe mesmo a condução iluminadora do percurso da razão, para que o seu discorrer não fique vencido pela dispersão do fluxo sensorial.

Esta metafísica do conhecimento compreende-se no seio duma antropologia em que mente e corpo formam uma unidade e se complementam, mas tornou-se injustificável nas filosofias do conhecimento que optaram pela visão dualista da realidade humana. Nestes casos, as noções de inteligência e razão conheceram uma flutuação terminológica, principalmente a partir dos autores modernos, responsáveis por introduzir grandes oscilações no seu significado. Descartes teria iniciado a desconstrução dessas noções, nas *Regulae ad directionem ingenii*, ao entender o *intuito* à margem dos sentidos e da imaginação, como «o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida fica daquilo que entendemos»¹⁹. O *intelligere* passou a ser considerado obra da mente pura, identificando-se com o conceito que «nasce somente da luz da razão», como reforça a seguir. Este olhar atento da mente para o conteúdo da representação conceitual introduziu, observa José Enes, o germe da confusão terminológica com a tradição antiga e medieval: «Agora, o *inteligível* tem que estar presente e só pode estar presente à inteligência enquanto está dentro do conceito», ao contrário do que acontecia com Tomás de Aquino em que o *intuitus* «nem é um conceito, nem tem conceito»²⁰.

O afastamento cartesiano da experiência oculta, que sobrevivia nas noções utilizadas pelo Aquinatense, ganhou dimensão na tradução kantiana de «*ratio* por *Vernunft* e de *intelligentia* por *Verstand*»²¹. A razão

18 José Enes, «A essencialidade judicativa da crítica», p. 53.

19 Descartes, *Oeuvres*, ed. de Charles Adam e Paul Tannery, n. ed., Paris, Vrin, 1996, X, *Regulae* III, p. 368, trad. de José Enes, em «Na saga do pensar», p. 155.

20 José Enes, «Na saga do pensar», p. 156.

21 José Enes, «A essencialidade judicativa da crítica», p. 54.

passou a ser entendida como a faculdade que organiza o conhecimento e determina a ação segundo princípios *a priori*, uma função que, nota José Enes, a «*ratio* latina ou medieval» atribuía «à *intelligentia* ou ao *intellectus*». Por sua vez, o entendimento ou inteligência passou a compreender-se como a espontaneidade do espírito para representar e pensar tudo o que recebe da experiência sensorial. O equívoco agravou-se com Hegel, ao denominar de *Verstand* (inteligência) o estágio da mente dominado pela contradição de categorias opostas que mutuamente se excluem, e de *Vernunft* (razão) a superação dessa disjunção da análise categorial pela identidade que a pode conciliar. Hegel inclui, assim, na noção de *Verstand* o modo analítico de conhecer, que era tradicionalmente mais específico da *ratio*, enquanto a *Vernunft* é entendida como o modo intuitivo de conhecer, outrora mais característico da *intelligentia*.

Na síntese de José Enes, os dois autores esqueceram a experiência humana que está na base da significação dos dois vocábulos e alteraram o significado e a função dos dois modos de conhecer, consumando o afastamento da mundividência tradicional: «Kant deu a *Vernunft*, entendida como modo de conhecer próprio da *ratio*, a função que, na fundamentação do conhecer, cabe à *intelligentia*; ao passo que Hegel deu a *Vernunft*, entendida como modo de conhecer próprio da *intelligentia*, um processo de conhecer próprio da *ratio*»²². O mal entendimento gerado por este equívoco refletiu-se na cisão entre ser e conhecer, que opôs, por um lado, as chamadas *filosofias da subjetividade* e, por outro lado, as filosofias realistas, que entendem o «conhecer como uma experiência que se termina ao objeto como algo não só distinto do conhecer, mas também exterior ao espaço noético»²³. Para os que seguem esta orientação, o conhecimento compreende-se como um processo da razão que só termina com a percepção da presença do ser. A razão, porém, pelo seu caráter operativo, apenas presta *assentimento* ao que a inteligência *sente* ou percebe, limitando-se a dar-lhe expressão conceptual e oral²⁴.

O pensamento de Kant, salienta José Enes, perdeu de vista o ver da inteligência e privilegiou o poder ordenador da razão que labora por conceitos, proposições e raciocínios. Recorreu a toda uma terminologia

22 *Ibidem*, p. 57.

23 José Enes, «Ser e realidade», p. 868.

24 Cf. José Enes, «A essencialidade judicativa da crítica», p. 62.

pedida às ciências e à lógica formal, como formas *a priori*, conceitos, categorias, princípios²⁵, e fez aparecer «pela primeira vez um discurso programaticamente ontológico e estruturalmente novo»²⁶. Privada do ver intelectual, a razão tornou-se um modo operativo de articulação de conceitos, que acaba por ser, ele mesmo, o gerador do seu objeto, conforme o idealismo hegeliano veio a radicalizar. Hegel acabou por identificar o conhecer com o ser dos objetos, conferindo «ao espírito humano a ilusão da força demiúrgica de criar as suas mesmas criaturas»²⁷. Nestes sistemas de pensamento, as categorias da razão são simples formas do conhecer que não se referem ao ser dos objetos que a razão kantiana pretendia representar com objetividade. Kant chama mesmo a atenção para o seu vazio e para a necessidade do recurso à experiência sensível, ela mesma também isolada do ser e apenas dependente da representação que o sujeito epistémico consegue construir.

As alterações que a Modernidade introduziu no entendimento das noções cardinais da ontognoseologia aristotélico-tomista é o reflexo da imagem do mundo e do homem criada pelo vigor que as matemáticas concederam ao método experimental, no desenvolvimento da Astronomia e da Física. A Cosmologia que foi sendo construída reclamava, naturalmente, uma Filosofia que fosse portadora de «um novo discurso e um novo universo de sentido ontológico»²⁸, fazendo valer um formato teorizante que acabou por inaugurar, acrescenta José Enes, «uma profunda e radical transformação na cultura europeia».

Na sua penetrante análise, Enes compreende, em geral, o exercício do conhecer humano, na história do pensamento, como tomada de consciência do seu próprio objeto, uma experiência noética que, «na sua fase terminal e consumativa», se completa no assentimento da sua objetividade, com as noções conexas de ser e de realidade. Porém, a forma como essa experiência foi compreendida tomou duas direções divergentes, uma foi no sentido de entender a experiência noética como um ato em que «a consciência toma consciência de algo, que não é ela mesma nem existe nela»²⁹, enquanto

25 Cf. José Enes, «Dois universos ontológicos», p. 178.

26 *Ibidem*, p. 176.

27 José Enes, «A essencialidade judicativa da crítica», p. 65.

28 José Enes, «Dois universos ontológicos», p. 175.

29 José Enes, «Ser e realidade», p. 868.

a outra entendeu a objetividade como um momento de «*descoberta e de verificação* ou de *contraprova*». Estas correntes do pensamento reúnem-se em dois grandes grupos que se denominam por realistas e idealistas, pela divergência que manifestam no entendimento das noções de “objeto” e de “objetividade”. Para as filosofias realistas, «*objetivo* é o conhecimento que está conforme com o seu *objeto* e, por isso mesmo, é *verdadeiro*». O ser e a realidade estão do lado do objeto como constituintes da sua objetividade, que é «a estruturação noética própria do conhecimento verdadeiro»³⁰. Para os que se agrupam nesta corrente de pensamento, acrescenta José Enes, «a *condição originária* do objeto como objeto do conhecimento, o que faz com que o *objeto* seja *objeto* da *experiência noética*, é uma disposição que afeta e pertence ao objeto e não ao conhecimento», ao contrário da outra corrente, que compreende esta construção a partir de uma base *a priori*.

Objetivo diz-se do conhecimento que está conforme com o seu objeto e, por isso, se toma por verdadeiro. Para Platão, são as Ideias, os «entes por excelência», com mais realidade que as coisas sensíveis, uma visão que fez o seu caminho na «conceptualização abstratizante, essencialista, que se intensificou na Escolástica dos séculos XIV, XV e XVI e através das *Disputationes Metaphysicae* de Suárez se transmitia ao racionalismo centro-europeu, com particular incidência, ao germânico»³¹. Descartes, com a sua «conceptualidade matemática», exautorou a cooperação

30 *Ibidem*, p. 869.

31 *Ibidem*, p. 878. Para compreender a transformação que Francisco Suárez operou nas noções nucleares da ontologia aristotélico-tomista, ver José Enes, «Suárez (Francisco)» e «Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da Modernidade», pp. 29 e ss. Enes mostra como o discurso filosófico se desligou da experiência direta da mudança substancial e se deixou polarizar pelas questões relativas às diferenças entre o ser finito e infinito. A atenção afastou-se da compreensão da substância primeira pela correlação das noções de potência e ato e elegeu como tema central a dependência das criaturas em relação ao Criador. Neste contexto, em que a temática filosófica passou a responder a uma estratégia discursiva de índole teológica, a noção de “ente em potência” tornou-se sinónima de “ente possível”, para assim atender à essência da criatura antes de Deus a fazer existir. Ao mesmo tempo, ganhou relevância a noção de “potência objetiva” para significar os projetos possíveis presentes à inteligência e vontade de Deus. A alteração desta conceptualidade tem origem no formalismo de Escoto e no nominalismo de Ockham, assim como nos *Comentários à Metafísica de Aristóteles* de Pedro da Fonseca, publicação iniciada em 1577, vinte anos antes das *Disputationes* de Suárez, em que o filósofo conimbricense desenvolve uma conceção essencialista do ente e compreende a existência como sendo o último modo intrínseco da essência.

noética dos sentidos e, reduzindo a realidade do mundo à *res extensa*, pôs de parte o *ente*, o *ser*, como objeto do conhecimento, em prol da *representação* clara e distinta. A realidade passou a ser integrada em dois géneros de estruturas que são apenas inteligíveis à razão matemática, as que pertencem à *res cogitans* e as que pertencem à *res extensa*. Daqui derivam duas formas principais de realidade: uma, que é considerada do ponto de vista formal, refere as coisas existentes fora da consciência, cuja autenticidade é garantida pela veracidade divina; a outra, considerada do ponto de vista objetivo, refere «a *objetividade* do objeto dentro do âmbito da *intencionalidade noética*, aquém da fronteira intelectivo-sensorial, já completamente domiciliado nos domínios da subjetividade. É o primeiro passo para a absolutização do sujeito»³² e dum pensamento metafísico que trocou os entes reais pelas essências pensadas. Com Wolf, a metafísica passou a enunciar-se como a ciência do ente enquanto possível e a existência da realidade passou a ser considerada como um «complemento da possibilidade». Levantou-se, assim, o que Enes denomina de «bloqueamento discursivo do acesso à percepção da experiência intelectivo-sensorial»³³ já erguido por Kant na conhecida *Dissertação de 1770*, obra que encerrou o discurso científico no universo transcendental. De forma mais radical do que Descartes, que teve de firmar a verdade do *cogito* na perfeição de Deus, Kant mostrou-se liberto do universo de sentido próprio da metafísica aristotélico-escolástica e fechou o seu pensamento metafísico nas estruturas transcendentais do intelecto para produzir «o seu objeto que não é ente nem é coisa, mas pura e simplesmente *objeto*»³⁴.

José Enes evoca a linha da tradição aristotélico-tomista, segundo a qual a ciência é «dos entes que existem, não de conceitos universais»³⁵, uma visão contrária à de Platão, para quem o conhecimento científico tinha por objeto a ideia suprassensível e incorpórea ou o ser imóvel de Parménides, apenas acessível ao conhecimento intelectual³⁶. Para Aristóteles e Tomás de Aquino, a ciência é da substância primeira, «como são

32 *Ibidem*, p. 880.

33 *Ibidem*, p. 881.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, p. 874.

36 Cf. José Enes, «Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da Modernidade», pp. 21-26.

os homens, os animais, as plantas e todos os seres deste mundo, perceptíveis nos sentidos e, através deles, inteligíveis ao intelecto humano»³⁷. Segundo esta linha de pensamento, interrompida pela visão do conhecimento organizado a partir das categorias da mente, os sentidos são indispensáveis ao conhecimento intelectual, por conferirem ser e realidade à experiência noética da objetividade.

No renascimento da concepção aristotélica na obra de Tomás de Aquino, José Enes coloca particularmente em evidência a teorização da intencionalidade perceptiva da «experiência intelectual-sensorial do estado de vigília», onde diz residir «o núcleo decisório da objetividade»³⁸. Nessa experiência, acrescenta de seguida, «o homem desperto *discerne* o que na imagem sensível é imagem e o que é realidade através de ações exercidas por ordem e sob o controlo da consciência intelectual». A exploração sensorial encerra a iniciativa específica de perceber se o que se mostra ser é de facto uma realidade, indo para além do discorrer analítico da razão e seguindo o mandato do intuito que colhe no sentir dos sentidos resposta à sua interrogação. Todo este comportamento noético é obra do estado de vigília em que o homem tem o domínio de si próprio e, através dos sentidos externos, «vigia o mundo sensível» para distinguir o que é aparente do que é realidade. Nesta sequência, José Enes fala de *inteligência sensiente*, uma expressão cunhada por Zubiri para vincar a sua ligação à sensibilidade, e alude também ao verso de Fernando Pessoa, das *Poesias de Álvaro de Campos*, em que o poeta experimenta o pavor que nasce da sua discursividade abstrata, em confronto incompreensível com a esmagadora presença do *ultra-ser*:

Minha inteligência tornou-se um coração cheio de pavor
E é com minhas ideias que tremo, com a minha consciência de mim,
Com a substância essencial do meu ser abstrato
Que sufoco de incompreensível,
Que me esmago de ultratranscendente,
E deste medo, desta angústia, deste perigo do ultra-ser,
Não se pode fugir, não se pode fugir, não se pode fugir!³⁹.

37 José Enes, «Ser e realidade», p. 874.

38 *Ibidem*, p. 875.

39 Cit. em José Enes, «Experiência ontológica e verbos impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa», p. 147.

A atmosfera abstratizante das ideias e da consciência que o poeta tem de si mesmo enche-o de pavor e ele deixa-se tocar pela experiência de uma luz que se acende de fora da conceitualidade da razão, remetendo-o para a descoberta que o faz *sentir* que há ser de que «não se pode fugir».

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ENES, José, *À Porta do Ser*, Lisboa: Dilsar, 1969.
- ENES, José, «Considerações sobre o influxo da vontade na inteligência», em *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1982, pp. 147-166.
- ENES, José, «A essencialidade judicativa da crítica», em *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1982, pp. 45-69.
- ENES, José, em «Na saga do pensar», *Linguagem e Ser*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp. 125-159.
- ENES, José, «Suárez (Francisco)», em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa: Verbo, 1992, v. IV, cols. 1308-1317.
- ENES, José, «Experiência ontológica e verbos impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa», em *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, pp. 137-163.
- ENES, José, «Dois universos ontológicos», em *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, pp. 165-189.
- ENES, José, «Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da Modernidade», em A. Cardoso, A. M. Martins, e L. R. Santos (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617) — Tradição e Modernidade*, Lisboa: Colibri, 1999, pp. 21-36.
- ENES, José, «Ser e realidade», em AA. VV., *Convergências e Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008, pp. 867-882.

IV

EM DIÁLOGO
COM FILÓSOFOS

BREVE ENSAIO SOBRE O TOMISMO DE JOSÉ ENES

MARIA LEONOR XAVIER

Departamento e Centro de Filosofia
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

No ano em que se assinalam duas efemérides (2024) — 100 anos do nascimento de José Enes e 750 anos da morte de S. Tomás de Aquino — é especialmente oportuno focar a conexão entre os dois filósofos. Para o efeito, retomamos a obra magna de José Enes, *À Porta do Ser. Ensaio sobre a justificação noética do juízo de percepção externa em S. Tomás de Aquino* (1969). Conforme é indicado logo no início da obra, nela exprime-se pensamento pessoal, ao mesmo tempo que se comenta S. Tomás de Aquino¹. O propósito deste nosso breve ensaio é perceber o papel que S. Tomás efectivamente desempenha no pensamento de José Enes, à luz desta sua obra fulcral.

1. O sentido da escolha de S. Tomás de Aquino

Com este propósito, a pergunta que urge é: porquê a escolha de S. Tomás de Aquino como objecto de interpretação? Desde logo, pela grandeza do Aquinatense no pensamento europeu. E a esta razão de facto, não terá sido alheio o facto de José Enes trazer já na bagagem uma fami-

1 «Este livro, apresentando-se embora numa sujeição interpretativa, é uma obra de pensamento pessoal.» José Enes, *À Porta do Ser. Ensaio sobre a justificação noética do juízo de percepção externa em S. Tomás de Aquino* (=APS). Lisboa: Difusão Dilsar, s.d., p. 5.

liaridade adquirida com as obras de S. Tomás, como é, aliás, manifesto na obra *À Porta do Ser*. Todavia, nem a importância objectiva do filósofo escolástico nem a familiaridade subjectiva de José Enes com o pensamento tomista foram razões suficientes para a escolha em causa. Na auto-justificação da sua escolha, José Enes assume a mediação decisiva de Martin Heidegger, que o advertiu para «a riqueza do impensado numa obra de pensamento»². Ora o impensado não é o objecto do pensamento expresso, mas é o seu fundo e fundamento que, todavia, se sugere ou insinua nas entrelinhas da expressão. Nas palavras de José Enes:

A grandeza da obra de pensamento medir-se-á, então, pela riqueza do impensado e pela eficácia sugeridora.» (APS, p. 15); «Insinuar-se é o comportamento do impensado que se refugia no seio do pensado, não por medo à luz, senão porque ele é a luz do pensado.» (APS, p. 15); «Sem ser formulado, na formulação do pensado o impensado vem ao pensado quando este, de grávido, se abre à revelação.» (APS, p. 16); «O impensado escoar-se-á pelas malhas da linguagem predica-tiva como a água pelos interstícios da trama de um cesto. (APS, p. 16)

Quer isto dizer que José Enes se debruça sobre o conjunto da obra de S. Tomás de Aquino, não para recolectar o seu pensamento expresso, mas para trazer à tona o seu fundo inexpresso, que, todavia, é possível adivinhar no que sugere ou insinua o próprio discurso tomasino. Ler aquilo que este sugere ou insinua: tal é o intento da interpretação enesiana de S. Tomás. Nisto se afasta José Enes de dois dos principais tomistas, com os quais dialoga na sua obra: Étienne Gilson e Karl Rahner. Apesar daquilo que os distingue entre si na forma de interpretar S. Tomás, ambos realizam, segundo José Enes, «a exposição sistemática de pensamento sistematicamente elaborado em expressão linguística»³. Uma vez que este não é o intento da sua interpretação, José Enes não se arregimenta nem

2 «[...] o Aquinatense continua uma presença universal no pensamento europeu. Tão grande importância, reflectida em determinantes pessoais, esteve na decisão da escolha temática deste estudo. Devo, todavia, confessar que não lhe cabe, só por si, a motivação decisiva. Algo mais, que pode até ser encarado como detrimento de tamanha grandeza, acompanhou-a: algo mais que está precisamente sugerido nas citadas palavras de Heidegger — a riqueza do impensado numa obra de pensamento.» APS, p. 12.

3 APS, p. 14.

do lado do tomismo neoescolástico de Étienne Gilson nem do lado do tomismo teológico de Karl Rahner. Tem todo o cabimento até questionar se José Enes pode ser considerado um pensador tomista.

Na verdade, a questão de interpretação, que mobiliza o comentário de José Enes, não é colocada pelos textos de S. Tomás de Aquino; é uma questão filosófica que motiva o pensamento pessoal de José Enes, evidenciando a atracção, que partilha com Heidegger, pelo apelo do ser. E qual é a questão? Nas próprias palavras de José Enes: «é saber, através da obra de S. Tomás, como é que o homem *conhece que há ser*»⁴. Esta é uma questão de conhecimento, que procura surpreender, a montante, o momento originário de contacto do pensamento com o ser⁵; uma questão «estritamente de conhecimento», que descentra todas as considerações psicológicas e metafísicas habitualmente associadas à descrição do conhecimento humano, em busca do «momento virgem em que o conhecimento encontra o ser pelos seus exclusivos processos»⁶. É esta perspectiva cognitiva, ou, em termos enesianos, «conhecitiva», do contacto originário com o ser, que configura a «noética» segundo José Enes. A noética será, então, aquela parte primeva da filosofia do conhecimento que procura tornar explícito esse encontro originário do conhecer com o ser, antecedendo toda a teoria do conhecimento⁷. S. Tomás de Aquino tem uma filosofia elaborada do conhecimento,

4 «Isto nos basta para enunciar a intenção do presente estudo, dizendo que, o que ele pretende, é saber, através da obra de S. Tomás, como é que o homem *conhece que há ser* e qual a função originante que tal conhecimento desempenha em todo o ser humano.» *APS*, p. 16.

5 «Ora, o presente estudo propõe-se a tentativa de mostrar como em S. Tomás se revela o mais originário momento do pensar: aquele em que o pensamento entra, pela primeira vez, em contacto com o ser.» *APS*, p. 16.

6 «O problema central, que se atira ao almejo deste estudo, é, por conseguinte, um problema estritamente de conhecimento, ou seja, *noético*. Considera-se o conhecimento da actualidade do ser na sua mesma natureza conhecitiva, pondo de parte toda a problemática psicológica e metafísica do mesmo conhecimento. Procura-se surpreender o momento virgem em que o conhecimento encontra o ser pelos seus exclusivos processos. A perspectiva dominante será, portanto, exclusivamente noética.» *APS*, pp. 16-17.

7 «Ora a meta que nos propusemos foi a revelação do modo primeiro por que o homem entra em contacto com o ser, ou seja, o modo por que se processa a apercepção original da percepção do ser. Aperceber-se de perceber o ser, porém, não é senão ter a certeza de que o ser se manifesta ao conhecer no próprio conhecer, antes de qualquer teoria sobre o ser e sobre o conhecimento.» *APS*, p. 18. A questão do conhecimento do ser continua em debate entre os tomistas do séc. XXI, por exemplo: Pablo Muñoz Iturrieta trata do conhecimento do acto de ser na primeira apreensão do ente pelo intelecto, segundo Cornélio Fabro, em

mas terá uma noética explícita? Não podia tê-la, uma vez que eram outras as questões de conhecimento que S. Tomás procurou resolver, outras que não a questão noética de José Enes⁸. A fim de obter resposta, em S. Tomás, à sua questão noética, Enes tinha de atender menos ao explícito do que ao implícito, mais ao suposto do que ao expresso no discurso tomasino, e, assim, descobrir os indícios, as sugestões ou as insinuações do impensado no pensamento expresso do filósofo escolástico⁹.

Todavia, indícios, sugestões ou insinuações do impensado encontro originário do conhecimento com o ser podem ser procurados noutro filósofo, ou até no comum ser humano¹⁰. Este, pela sua ingenuidade, até se avantajava na revelação desse momento originário, como admite José Enes:

“Cornelio Fabro on *Ens* as the Point of Departure of Thomas Aquinas’s *Metaphysics*”, *The Incarnate Word Journal* (Junho, 2011), pp. 45-147; a tese de doutoramento de Rosa E. Vargas Della Casa, *Thomas Aquinas on the Apprehension of Being: The Role of Judgment in Light of Thirteenth-Century Semantics* (Marquette University, 2013), defende uma apreensão conceptual do ser, com base na teoria da significação e da proposição; Therese Scarpelli Cory reflecte sobre a identidade entre intelecto em acto e inteligível em acto, em “Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91 (2017), pp. 333-351; Evagrius Hayden, por sua vez, defende a prioridade do conhecimento do ente, relativamente ao princípio de ser do ente, dialogando criticamente com Étienne Gilson e Jacques Maritain, em “*Primo Cadit in Intellectu Ens*: Gilson, Maritain, and Aquinas on Knowing Being”, *Studia Gilsoniana* 9, n. 1 (Janeiro-Março, 2020), pp. 33-62. Nenhum destes exemplos, porém, atinge o nível de radicalidade da questão da «apercepção original da percepção do ser», que José Enes colocou. Não obstante a sua obra *À Porta do Ser*, admiravelmente bem escrita em língua portuguesa, ser praticamente desconhecida nos circuitos centrais da bibliografia de língua inglesa, José Enes deve ser reconhecido entre os tomistas de referência do séc. XX, pela radicalidade e originalidade da sua perspectiva sobre a questão do conhecimento do ser em S. Tomás de Aquino.

- 8 Como bem reconhece José Enes, outro era o programa de S. Tomás de Aquino: «Nos seus procedimentos analíticos, todavia, S. Tomás não pretende apenas a revelação dos fundamentos originantes. O seu programa, como teólogo e filósofo, é fazer ciência, segundo os métodos próprios dos diferentes campos de investigação como os aprendeu e eram praticados no seu tempo. A sua obra é uma tentativa de explicação do mundo e de Deus.» *APS*, p. 52.
- 9 «Com efeito, não poderei cumpri-la [a intenção proposta] senão *ambicionando* ou *ambi-ndo*, por rodeios que circundam os textos de todos os lados, vigiando os indícios sugestivos no formalmente expresso, nos pressupostos implicados, nas formas significativas da linguagem, na concreção imagética, nas referências oblíquas e nas latentes antinomias entre o verbalmente expresso em diversos passos ou entre o expressamente pensado e o implicitamente vivido.» *APS*, p. 17.
- 10 «O presente estudo poderia ser tentado sobre qualquer pensador e, com mais facilidade ainda, sobre a quotidianidade do homem vulgar.» *APS*, p. 18.

Afinal, o que se procura encontrar no autor escolhido não é algo de próprio e exclusivo dele, mas algo que está em todo o homem, ou sábio ou inculto. E, a tal respeito, o homem vulgar oferece mais vantagens para uma devassa das profundidades originantes, porquanto mais simples e menos presumido, se encontra num estado de ingenuidade que o aproxima da congénita espontaneidade da natureza. O homem, em tudo o que pensa, sabe sempre mais do que pensa. (APS, p. 17)

Por conseguinte, a resposta que Enes indaga em S. Tomás não é exclusiva do Aquinatense, ou seja, não é só Tomás de Aquino que pode dá-la. Por que não a indagou, Enes, no comum ser humano? Nas suas palavras, «Esta hipótese de trabalho foi adoptada por Heidegger, no *Sein und Zeit*.» (APS, p. 18). Enes não seguiu esta hipótese de trabalho, mas atribuiu a Heidegger alguma influência na escolha da sua hipótese de trabalho sobre o pensamento de S. Tomás de Aquino¹¹. A escolha enesiana de S. Tomás de Aquino foi, portanto, uma escolha mediada por Heidegger.

Com tudo isto — a questão noética motivadora do estudo e a possibilidade de indagar resposta junto de outros pensadores, ou até no comum ser humano —, o que é que vinculou José Enes a Tomás de Aquino? Nas suas palavras:

A razão principal, porém, de tal escolha, reside precisamente na dócil e sábia proximidade e sujeição que manteve o Aquinatense junto das nascentes naturais do pensamento, e na riqueza, daí resultante, comportada pela obra, tão prenhe de impensado que a erige, numa singular encruzilhada do pensamento europeu, como um monumento no seu mundo próprio, a concitar a presença daquilo que importa sempre ser pensado, mas só nesse dado momento o foi. (APS, p. 18)

Aqui é expressa, a admiração de José Enes por S. Tomás de Aquino, como autor de uma obra «prenhe de impensado», e, portanto, especialmente habilitada para conduzir ao encontro inaugural do pensamento com o ser. Não obstante a linguagem escolástica do seu pensamento, própria do mundo em que viveu, S. Tomás pensou perto das fontes do

11 «A escolha da obra de pensamento de S. Tomás não foi indiferente a certos pressupostos e afirmações do pensador alemão, as quais virão ao apercebimento no decurso do trabalho.» APS, p. 18.

pensar, e isso assegura-lhe uma inescamoteável grandeza no panorama do pensamento europeu, segundo José Enes.

Como veremos a seguir, a resposta que José Enes entrevê e detecta, em Tomás de Aquino, para a sua questão noética, não se distingue da sua própria resposta à mesma questão. A resposta encontrada em S. Tomás é a resposta de José Enes. Portanto, José Enes dá, realmente, uma resposta tomista à sua questão noética. Por isso, tem cabimento considerar Enes um pensador tomista, e o seu pensamento, uma forma singular de tomismo.

2. Conceitos nucleares da interpretação: «intuito» e «juízo da inteligência»

José Enes partilha com S. Tomás de Aquino duas convicções filosóficas: a de que o ser está em todas as coisas e a de que o ser humano não é puro espírito ou inteligência separada. Nos termos da antropologia tomista, podemos dizer que a inteligência humana é uma potência da alma que é forma de um corpo. Nos termos tomístico-heideggerianos de José Enes, «Usando a linguagem emprestada por Heidegger, que aliás se encontra sugerida no artigo da *Suma* (I, q.79, 1, c; 2m), podemos dizer que a razão humana é uma inteligência temporalizada, incarnada, inserida no tempo e no espaço, funcionalmente integrada no mundo especificamente humano.» (APS, p. 86). Quer isso dizer que a inteligência humana não pode conhecer senão com o corpo e através dos sentidos. Compreende-se assim que S. Tomás de Aquino tenha elaborado uma teoria da abstracção, com base na percepção externa, que convoca o sentido interior da imaginação, o intelecto possível e o intelecto agente para a produção da espécie inteligível, a semelhança através da qual podemos conhecer da essência de alguma coisa. A essência, porém, permanece escondida, e José Enes reconhece-o expressivamente:

Como os alimentos na copa e os deuses no *tablinum*, a essência esconde a sua fecundidade e o seu poder nos penetrais da casa. Ora não há apenas uma casa: várias são as habitações do ser. Os acidentes cobrem a substância, a linguagem envolve o sentido, as figuras embuçam sugerências, as expressões sensíveis camuflam conteúdos inteligíveis, as causas e os efeitos enlapam-se na dependência mútua. (APS, pp. 93-94)

Na verdade, a espécie inteligível é uma semelhança depurada, tanto quanto possível, de todos os envoltimentos que cobrem a essência. É, todavia, uma semelhança construída, não um contacto genuíno com o ser das coisas. Porventura, por isso, José Enes não se interessa pela teoria tomista da abstracção, nem pela espécie inteligível, nem pelo papel dos intellectos possível e agente. Expor a teoria tomista da abstracção seria expor o pensamento pensado, não as origens donde brota. Enes abstrai, por isso, da teoria da abstracção. O processo da abstracção pertence à inteligência que raciocina, que se chama «razão», e que medeia entre a inteligência que percebe no início e no fim do processo cognitivo. Há uma inteligência que percebe, uma inteligência intuitiva, no início e no termo do processo cognitivo: esta é a tese noética que José Enes consegue extrair das sugerências que encontra em S. Tomás de Aquino. É essa inteligência intuitiva que percebe o ser das coisas e se apercebe de que há ser nas coisas percebidas pelos sentidos. Por ser uma percepção intelectual, a visão resultante, em vez de «panorama», chama-se, em termos enesianos, «neorama»¹².

A tese interpretativa de José Enes é, portanto, a afirmação de uma percepção intelectual do ser em S. Tomás de Aquino. Como essa afir-

12 «Certas coisas há que o homem apreende imediatamente, participando assim do modo de apreender próprio das inteligências puras. São os princípios. Com relação às outras, o homem vê-se obrigado pela sua natureza a penetrar através de certas portas, que são os efeitos e as propriedades, até às essências. Esta marcha penetrativa constitui o modo de apreender especificamente humano e consiste na aquisição sucessiva mediante o percurso discursivo ou indutivo. Quando, porém, se atinge o seu termo, já não é a razão que apreende senão a inteligência. Também ao cabo do raciocínio a percepção se realiza imediatamente, participando do modo próprio das inteligências puras; mas isto só acontece como resultado do percurso racional. Há, portanto, duas percepções intelectuais por que a essência é apreendida: uma que não depende do raciocínio; outra, que dele depende. O raciocínio, por si, não atinge a essência. Só a percepção intelectual, que o antecede ou o segue, pode captar a essência. Por aqui se vê, desde já, que somente o *intelligere* dá com o ser. E como o raciocínio conduz a este encontro, o raciocínio não passa de uma marcha da *inteligência* em direcção ao ser. Por conseguinte, a inteligência, que então recebe o nome de *razão*, mesmo quando raciocina, opera como inteligência: penetra até ao íntimo das coisas, caminha em direcção ao ser, seguindo o impulso visceral onde retine o apelo do ser. A primeira percepção, portanto, deve estar, como veremos, no seio daquele impulso dinâmico. O ser nunca seria percebido ao cabo do raciocínio se, no seu começo e durante a sua marcha, não fosse de alguma forma já percebido. E quanto mais estas duas percepções intelectuais coincidem, tanto mais penetrativa é a inteligência. E quanto mais penetrantemente se aguça o seu fito, tanto mais a opacidade das paredes se abre na transparência das portas e o compreender se acha no interior da casa onde habita o ser. O panorama transforma-se em neorama.» APS, pp. 94-95.

mação não é explícita nos textos de teoria do conhecimento, Enes orienta a sua pesquisa para outros textos, conforme a seguir esclarece:

Para a análise da significação do *percipere* intelectual convém usar os textos em que S. Tomás trata dos dons sobrenaturais que aperfeiçoam a inteligência, porque, por um lado, nota-se perfeita concordância entre os do primeiro e os do segundo período, e, por outro, neles transparece com maior vigor o esforço pessoal para uma integração da herança platónico-agostiniana com a aristotélica. São, de facto, portadores de uma experiência profunda de fenomenologia noética. (APS, p. 84)

Por aqui se vê que o tomismo de José Enes não procura distanciar-se da influência platónico-augustiniana, da qual S. Tomás se esforça por purgar os seus próprios textos de filosofia do conhecimento. Ao privilegiar uma inteligência intuitiva, antes e depois da razão, Enes não podia senão reabilitar aquela influência, cujo legado inclui a afirmação da intuição intelectual. Com efeito, o acto dessa inteligência que precede a razão é o que se diz pelo termo «intuito» (*intuitus*), que constitui, em *À Porta do Ser*, o conceito enesiano de intuição intelectual do ser na percepção sensível das coisas. Trata-se de um conceito enesiano, antes de mais, de influência agustiniana, como é assumido no seguinte trecho:

Intuitus vem do vocabulário agostiniano. S. Tomás conservá-lo-á, porém, até ao fim da sua obra, dando-lhe uma função noética precisa, relacionada sempre com o primeiro acto da inteligência humana com respeito à percepção do seu objecto. Ora, *intuitus* deriva de *tueor*, cuja raiz significa força protectora. Da mesma fonte derivam *tutor*, *tutela*, *tutelar* e os seus correspondentes latinos. *Intueri*, portanto, significa: *aspicere ut in tuto ponat*, olhar para algo, a fim de o pôr a seguro, de o defender. (APS, p. 96)

O intuito (*intuitus*) é, assim, o olhar guardador da inteligência, que vigia e protege, aquilo que intui.

No entanto, José Enes consegue fundamentar este seu conceito nos textos de S. Tomás de Aquino, em especial, num texto sobre a fé. Na colecção de questões disputadas *De Veritate*, a q.14 versa precisamente sobre a fé (*De fide*) e, dentro desta questão, o artigo nono pergunta se pode

haver fé acerca de coisas conhecidas. Na resposta a esta pergunta, S. Tomás distingue entre as coisas que não excedem a capacidade do intelecto, nas quais o intelecto pode assentir pelo seu próprio testemunho, e as coisas que excedem aquela capacidade, nas quais o intelecto não pode assentir senão pelo testemunho de algo diferente. As coisas testemunhadas pelo próprio intelecto são aquelas que são verdadeiramente conhecidas, enquanto as coisas que o intelecto não aceita senão por algum outro testemunho são propriamente cridas, ou acreditadas. Estas estão ausentes dos sentidos do espírito, enquanto aquelas estão presentes. S. Tomás utiliza, de facto, a expressão *sensus animi*, sugerindo admitir que a alma racional tem uma capacidade de apreensão intuitiva análoga à dos sentidos exteriores. Ora, o olhar do intelecto, que se fixa nas coisas por ele próprio testemunhadas, é o que S. Tomás chama *intuitus intellectus*¹³. Este é o fundamento em S. Tomás do conceito de intuito da inteligência segundo José Enes.

Que coisas são essas que podem ser testemunhadas pelo próprio intelecto e que estão, por isso, ao alcance do seu intuito? São, desde logo, os princípios da ciência, que o intelecto não conhece senão em si mesmo por si mesmo, e nisto José Enes não dissente do filósofo escolástico. Não é, todavia, nos princípios que se foca o pensador português. Enes acrescenta um foco que não é explícito no pensador escolástico: o ser que habita nas coisas, na realidade. O intuito é o olhar da inteligência para dentro da porta do ser. Nas palavras sugestivas de José Enes:

A inteligência está à porta e vigia. Mas este vigiar — *figere intuitum* (*Ver.* 14, 9, c), não se dirige para fora, senão para dentro da casa onde reside o ser. Fixa-se nele e por ele responde. S. Tomás chama-lhe um *simplex intuitus*. A inteligência olha mas não mexe, não altera, nem diz nada. *Intuitus*, por conseguinte, sublinha a atitude de respeito e de recato, que se *precavê* de fazer qualquer coisa que possa *contrafazer* o objecto dos seus cuidados. (*APS*, p. 97)

13 «Illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem eius non excedunt ut intuitus intellectus in eis figuratur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum sed propter testimonium proprii intellectus; illa vero quae facultatem intellectus excedunt absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest, unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium sed propter testimonium alienum; et haec proprie credita esse dicuntur.» *Ver.* 14, 9, c.

A inteligência está à porta da casa do ser, porque o seu olhar é capaz de apreender o ser dentro das coisas. Assim se recupera e reafirma o poder intuitivo da inteligência a respeito do conhecimento do ser. O intuito da inteligência, porém, não intervém — «não mexe, não altera, nem diz nada» —, é puramente contemplativo e cuidador da integridade do seu objecto. É um olhar sem palavra, um «olhar simples para o ser presente»¹⁴; não é ainda cogitação, nem discernimento¹⁵; é uma *intentio directa* para «uma simples presença aconceitual», «um com-conhecimento, uma intencionalidade concomitante», que acompanha o conhecimento categorial das coisas¹⁶. Sintetizando, o intuito é perceptivo e contemplativo, protector ou cuidador, averbal e aconceitual; é uma primeira intenção da inteligência, que é co-cognitiva, i.e., concomitante com o conhecimento da realidade. Tais são as propriedades fenomenológicas do intuito intelectual. O seu «objecto» (do latim *jacio*) é aquilo que está lançado diante do olhar da

-
- 14 «As outras metáforas delineiam as nervuras estruturais da emanção dinâmica do *percipere*, acentuando o refluxo da imanência. Todas elas, porém, só se podem entender como coincidentes e concorrentes com o intuito, e assim entendidas, fornecem a verdadeira intencionalidade deste olhar simples para o ser presente. O captar do perceber, o apanhar do apreender e a entrada do penetrar sugerem o alcançar da vista; o atingir e o abarcar do compreender aduzem o envolver do olhar; o reter da compreensão indica o pôr a seguro do guardar. Podemos, pois, dizer, sintetizando a imagética analisada, que o primeiro acto da inteligência pelo só olhar penetra, pelo só ver capta, pelo só mirar percebe, pelo só fitar apreende, pelo só fixar compreende, pelo só guardar retém, fazendo tudo isto intui, e intuindo protege.» APS, p. 97.
- 15 «Este simples intuito não requiere a *intentio cognoscentis*. Nisto se diferencia de *cogitare* e *discernere*. Cogitar consiste na consideração actual da essência real, distinguindo uma das outras as partes que a compõem, discriminando os vários aspectos da sua feição quiditativa pelo cotejo relacional das consonâncias e implicações integrantes. Discernir, por seu lado, é também um conhecimento de relacionamento analítico que distingue a essência das outras essências reais.» APS, p. 98; «Aquela ausência de ordenação projectual, em ordem a novos conhecimentos, marca a sua atitude de pura contemplação. Nada elabora. O termo do seu fito permanece intacto, respeitado no que é. Aconceitual, concomitante, não factivo.» APS, pp. 98-99; «Não tem conceito, nem possui expressão verbal. Consequentemente, situa-se fora das fronteiras do conhecimento categorial e antes ou depois da verdade predicativa. Contudo, encontra modo de exprimir-se.» APS, p. 99.
- 16 «No cogitar e no discernir, o que é conhecido deve anteolhar-se na representação explícita própria do objecto que directamente se conhece e actualmente se considera. O *intelligere* não. Basta-lhe uma simples presença aconceitual. Por conseguinte, o intuito intelectual não conhece *ratione objecti*, não é uma *intentio directa*; senão um com-conhecimento, uma intencionalidade concomitante.» APS, p. 98.

inteligência: o ser, o ser do ente, ou daquilo que tem ser¹⁷. O conceito de ente e o princípio de não contradição são, aliás, princípios que o intelecto conhece em si mesmo e por si mesmo, segundo S. Tomás de Aquino. Mas, de acordo com José Enes, tais princípios já «pretendem dar uma expressão categorial e predicativa ao objecto próprio de um modo de conhecer que não é nem categorial nem predicativo»: este modo de conhecer é o «intuito vigilante, perceptivo e protector»; o seu «objecto próprio» é o ser, que se torna concretamente presente no ente¹⁸. Este ser, que é objecto do intuito, é acategorial e precede o conceito de ente, bem como as suas propriedades correlativas, o uno, o bom e o verdadeiro. De facto, o ser apreendido pelo intuito não se confunde com estes conceitos maximamente universais, elaborados na filosofia medieval dos transcendentais. José Enes não valoriza este legado escolástico. Os transcendentais são já produtos derivados pela razão, a partir do intuito intelectual do ser na percepção sensível das coisas. Esse intuito é que é o acto mais original da inteligência, e aquele que capta o ser fundante da realidade. Tal é o conceito tomístico-enesiano de intuito intelectual.

17 «Até este momento, os objectos que viemos topando no alvo intencional do intuito perceptivo são a essência, a verdade, o inteligível, os primeiros princípios, a alma e o mesmo Deus. Por minha conta, adiantei o *ser*. ImproPRIAMENTE, usei o termo *objecto*, porque, em português, soaria mal aos ouvidos filosóficos uma expressão menos abstracta. No entanto, a palavra que melhor traduziria a terminação intencional daquilo que está diante do intuito e por ele é percebido seria, à falta de um correspondente metafórico a *Gegenstand*, a palavra *alvo*, enquanto significa a presença que se olha, e o ponto a que se mira. Se fizéssemos, porém, reviver o conteúdo metafórico de *jacio* — lançar, atirar, como ainda vive em *jacto*, projectil, projectar — *objecto* seria o termo próprio, despido dos extractos depositados pelo construtivismo lógico e subjectivo, porque o *objecto* do intuito intelectual é qualquer coisa que lhe foi *lançada diante* e ele encontra. Neste sentido o emprego.» APS, p. 100; «Nada se apreende senão, enquanto na sua apreensão, se apreende o ente como fundamento do que se apreende e da própria apreensão. Ora, *ente* é o que tem *ser*, o que é. Portanto, o fundamento do ente é também o *ser*.» APS, p. 101.

18 «[...] o conceito de ente e a enunciação explícita do princípio de contradição não passam de construções reflexivas da inteligência abstractizante, que a nada conduzem porque não oferecem ao intuito intelectual a presença concretizante do ser. São conceitos e enunciações que pretendem dar uma expressão categorial e predicativa ao objecto próprio de um modo de conhecer que não é nem categorial nem predicativo. Agora já podemos assumir o *intelligere* do ser e do primeiro princípio como intuits exercidos concomitantemente quer na *conceptio* conceitualizante, quer na *compositio et divisio* enunciativa. Ambas as operações, específicas da inteligência como razão humana, trazem no bojo o acto próprio da inteligência como participação da inteligência pura. E este acto possui como objecto próprio o ser, objecto do seu intuito vigilante, perceptivo e protector.» APS, p. 104.

José Enes distingue ainda da pura captação intuitiva do ser, o juízo de apercepção desse mesmo ser. Nas suas palavras:

Ora, o primeiro contacto com o ser outra coisa não é senão o aperceber-se de que o ser é: perceber o ser na sua actualidade de ser e aperceber-se da certeza de tal apercepção. O perceber é uma captação; o aperceber-se, um juízo. Este juízo, porém, por isso mesmo que é um aperceber-se, implica um regresso ao perceber e uma reflexão sobre o julgar. (APS, p. 16)

Aqui, bem ao modo das subtis distinções escolásticas, Enes distingue, no encontro original da inteligência com o ser, entre o «perceber» e «o aperceber-se de que o ser é». O perceber é uma captação, apreensão ou intuição, mas o aperceber-se é um juízo. O perceber é o acto que coincide com o intuito, ao qual acresce o juízo aperceptivo do ser. Assim, o contacto original da inteligência com o ser é composto por duas partes inseparáveis: o intuito perceptivo e o juízo aperceptivo do ser pela inteligência. Todavia, este juízo não é ainda o juízo da razão, que se dá nos actos de compor e dividir, e que dá origem à afirmação e à negação. Este juízo da razão é predicativo, mas aquele juízo aperceptivo do ser pela inteligência é ante-predicativo¹⁹. Tal como o juízo da razão se segue à captação racional da espécie inteligível, assim também o juízo da inteligência se segue à captação intelectual do ser, que é o intuito:

À *formatio* da inteligência, que é a percepção da espécie inteligível, segue-se a *compositio et divisio*, que é o juízo da razão, ou enunciação predicativa. À percepção intelectual implícita, ou intuito inteligível, segue-se o juízo da inteligência, virtual e antepredicativo. (APS, p. 137)

Estes dois últimos, o intuito e o juízo da inteligência, são, portanto, elementos do conhecimento antepredicativo do ser pela inteligência. Só que, para este juízo antepredicativo da inteligência, não se vislumbra

19 «Os modos próprios da inteligência do homem habitam na casa que a razão lhes constrói. A diferença, por conseguinte, entre o *judicium intellectus* e o *componere et dividere* ou *judicium rationis*, está em que este representa desdobrando conceitualmente o que aquele entende e aprova. O enunciar e o raciocinar são os gestos humanos do conhecer inteligível, situam e desdobram no tempo o que no seu íntimo permanece preso à simultaneidade atemporal.» APS, p. 121.

fundamentação em textos de S. Tomás de Aquino²⁰. Se o intuito é um conceito tomístico-enesiano, o juízo antepredicativo da inteligência é um conceito, a nosso ver, inteiramente enesiano.

No entanto, este conceito de juízo da inteligência é muito importante na noética de José Enes. É o juízo que fundamenta o conhecimento existencial das coisas através dos sentidos, mas é um juízo da inteligência, não dos sentidos²¹. José Enes valoriza os sentidos no conhecimento humano, tal como S. Tomás de Aquino, mas a percepção e apercepção do ser pertencem à inteligência, são actos intelectivos concomitantes com o sentir. Sem o intuito intelectual e o juízo da inteligência, não teria lugar «o juízo de percepção especificamente humano». Como Enes explicita:

A percepção humana, como tal, implica, portanto, um processo perceptivo sensível e intelectual, unificado na experiência da pessoa. A esta percepção especificamente humana segue-se um juízo sobre a realidade mundana percebida, no qual a formulação predicativa contém a fundamentação e a justificação dos intuítos intelectuais que penetram de luz óptica o contacto sensorial. Este juízo, que afirma a existência de um ser nos dados espaço-temporais, é o juízo de percepção especificamente humano. (APS, p. 137)

Aquilo que faz «o juízo de percepção especificamente humano» é o concurso da inteligência e dos sentidos no mesmo processo perceptivo que dá origem à afirmação da existência das coisas. A filosofia enesiana do conhecimento não é sensista, uma vez que valoriza maximamente a inteligência, a inteligência intuitiva, e, por isso, o próprio Enes propõe designá-la como uma «noética».

3. Enes entre Merleau-Ponty e Heidegger

O sensismo é a limitação que José Enes aponta à fenomenologia de Merleau-Ponty:

20 Essa dificuldade de fundamentação sobressai em APS, p. 114, §14.

21 «A razão, por que se atribui a existência à coisa, está somente no facto de os sentidos serem um meio noético por onde a inteligência alcança o conhecimento existencial. Com efeito, de quanto vimos acerca das relações entre o ser e o conhecer, um juízo de ser cabe, em exclusivo, à inteligência. O juízo de percepção, como também ficou dito, pertence à inteligência.» APS, p. 147.

O seu esforço de superação da contingência não conseguiu, nem mesmo através da subtil análise das funções noéticas da linguagem, erguer-se acima da sensorialidade, adensada de prismática exclusividade, que desde o começo assestara a sua fenomenologia. O mundo perceptivo, em estado bruto e selvagem, continuará a concentrar, na sua totalidade, prenhe das possibilidades integrativas de quanto se possa perceber e expressar, os apelos de ultrapassagem. Com aquele mundo identificando o Ser de Heidegger, Merleau-Ponty denunciou o beco cego do sensismo em que o seu pensamento agonizou. (APS, p. 334)

O mundo da percepção não é um mundo separado da inteligência. Como acima vimos, a inteligência está à porta, de vigia, mas o sentir é que é a «porta do ser»:

Ora, sendo o sentir aquele particular agir onde os dois si-mesmos, o do intuito e o da coisa, vêm à fala na revelação do ser de ambos, sentir não é só apelo, mas também a passagem por onde o ser entra para e se abre ao intuito: é a *porta do ser*. Por ele, não só, como dissemos, o intuito penetra no âmago da coisa, mas também o ser vem para o seio do intuito. (APS, pp. 402-403)

A «porta do ser» é aquela que dá entrada para o encontro entre o intuito da inteligência e o ser da coisa, o que não pode dar-se sem o contacto sensitivo com as coisas sensíveis. A «porta do ser» é, por isso, o sentir. Ao valorizar deste modo o sentir, Enes sublinha que a inteligência subjacente ao intuito não é uma inteligência desencarnada e etérea, conforme já tinham indiciado os supostos antropológicos da sua noética. A sensibilidade é uma mediação necessária na noética de José Enes. Esta, porém, em razão de ser uma noética, não se confina a uma fenomenologia da percepção, e, nisso, Enes se distancia de Merleau-Ponty.

*

A relação entre Enes e Heidegger é, por sua vez, muito mais complexa. Heidegger é uma influência tutelar na atitude filosófica de José Enes. Nada se compreende na sua filosofia sem a influência preponderante de Heidegger, nem o seu tomismo peculiar. Contudo, Enes não é um discípulo passivo de Heidegger. A sua admiração pelo filósofo alemão não o inibe de considerações críticas por entre convergências assumidas. Em *À Porta do Ser*, delineia-se um percurso de aproximações e distanciamentos de Enes

face a Heidegger, cujos momentos mais significativos destacamos a seguir.

Há dois momentos críticos de distanciamento de Enes face a Heidegger.

1. Um desses momentos é aquele em que Enes acusa a filosofia heideggeriana de redundar num «ek-sistentismo intuitivo e poético», desvalorizando inapelavelmente o pensamento conceptual e predicativo. Nas suas palavras:

Contentar-se com a verdade antepredicativa, como se fora a forma mais perfeita por que o homem consegue tomar contacto com o ser, reduzindo a verdade predicativa a uma pura fabricação de formalidades sonegadas do cerne original e genuíno da realidade, é quedar-se no ek-sistentismo intuitivo e poético de Heidegger. Se a predicação vive da verdade antepredicativa, também esta vive na formulação predicativa. — Por esta razão, Heidegger, para se fazer compreender, não pode prescindir do uso da linguagem e do pensamento predicativo, e é sobre eles que assenta o intuito perspicaz da sua análise. O homem, como espírito incarnado, procura explicitar no conceito a densidade intuitiva da experiência, e somar, ordenando-as na enunciação, as aquisições experientialmente conquistadas. (APS, p. 132)

Enes, como vimos, procura desocultar as camadas anteconceptuais e antepredicativas do conhecimento humano, não para desqualificar o pensamento conceptual e predicativo, mas para reconhecer que este é uma expressão derivada de recessos implícitos da nossa experiência vígil de contacto sensitivo com o mundo. Enes não encontra em Heidegger o laço entre a dimensão antepredicativa do conhecimento e a sua expressão predicativa. Reconstituir esse laço é um propósito da filosofia enesiana.

Consequentemente, Enes afasta-se da via existencial de Heidegger e propõe a sua via noética:

Ora aquilo que, em primeiro momento, nos interessa ver, é o próprio ver, não desligado do que vê, mas no próprio processo de ver o que vê. Aqui, já nos destacamos da intenção do *Sein und Zeit*, enquanto a nossa não é elaborar uma ontologia, mesmo como ali vem definida, e muito menos uma antropologia, enquanto a ontologia procura a estrutura do *Dasein* como condição da revelação do ser. O que pretendemos, em primeiro lugar, é tão-sòmente deixar que o conhecer se revele no momento em que o ser se lhe revela, atendendo exclusivamente ao seu específico manifestar-se como conhecimento. Ou seja: o

que do presente estudo pode resultar, como obra elaborada, será uma *gnoseologia* pura ou, simplesmente, uma *noética*. (APS, p. 19)

Deste modo, a noética de José Enes define-se por um distanciamento relativamente ao autor de *Sein und Zeit*.

Todavia, Enes logo recua neste distanciamento, como se estivesse a dar um passo maior que a perna. É que o ser não se manifesta ao homem senão no conhecer, de modo que a noética enesiana tende a coincidir com a ontologia, o que reaproxima Enes de Heidegger:

Além disso, esta coincidência de meios manifestativos vem, por seu lado, retraindo a primeira diferença, a ponto de se entrever a possibilidade de uma ontologia, entendida como fenomenologia que deixa o ser manifestar-se por si mesmo na maneira por que se mostra por si mesmo, coincidir com uma noética, entendida como fenomenologia do conhecimento, que o deixa manifestar-se segundo o modo que lhe é próprio, uma vez que o ser se manifesta somente no conhecer e o conhecer se manifesta somente quando nele o ser se manifesta. (APS, p. 20)

De acordo com esta reaproximação, a noética de Enes não é apenas a parte fenomenológica de uma filosofia do conhecimento, é uma fenomenologia do conhecimento que introduz directamente a uma ontologia, devido à congenitalidade entre conhecer e ser. Enes partilha com Heidegger o mesmo apelo do ser.

Dado que esta partilha é o âmago da afinidade entre os dois filósofos, e como o trabalho sobre o sentido etimológico das palavras é uma herança metodológica que Enes assume de Heidegger, como é que o valor da linguagem como casa do ser é reassumido por José Enes? A resposta é-nos dada do seguinte modo:

A representação explícita do conteúdo pertence à obra da razão; o perscrutar noético da intencionalidade, no seu contacto com o ser, pertence ao acto da inteligência. Ora, uma vez que o conhecer inteligível capta e dilucida o ser e que é a representação racional que obtém a expressão na linguagem, este é o único modo por onde podemos dizer que “a linguagem é a casa onde habita o ser”. (APS, p. 122)

Aqui, Enes está a dizer que a sua noética dá cabimento à tese

heideggeriana da linguagem como casa do ser, porque a linguagem predicativa, mesmo que seja uma expressão de conhecimento mediada pela razão, não deixa de ser uma expressão derivada do contacto original da inteligência com o ser. Por conseguinte, a linguagem categorial e predicativa não deixa de habitar nessa casa.

2. Há, entretanto, outro momento crítico de distanciamento de Enes face a Heidegger: é aquele em que Enes acusa a a filosofia heideggeriana de retornar ao essencialismo, sob a influência tutelar de Kant. As palavras de José Enes são incisivas a este respeito:

Com efeito, a herança kantiana de tal modo se faz presente na sua tratamento do tema central que, antes mesmo da descoberta do sentido autêntico do ser, assesta a investigação fenomenológica sobre a elaboração das condições que tornam possível toda a investigação ontológica. Ora, tais condições são precisamente as estruturas do homem como *Dasein*, aquele ente caracterizado pela singularidade de tornar possível a investigação ontológica de qualquer outro ente, enquanto ele próprio é na possibilidade da existência.» (APS, p. 356); «Na verdade, a existência humana, reduzida à categoria fundamental da *Sorge*, como estrutura funcional da mesma existencialidade, não é um ser nem um existir, no sentido de actualidade; mas uma *essência*, composta de formas categoriais, a qual não é pelo ser, mas *ex-siste* por essas mesmas categorias e, portanto, para se abrir ao ser, tem que sair de si mesma. (APS, p. 363)

Como aqui é explícito, Enes considera que Heidegger enveredou por uma via de investigar as condições de possibilidade da manifestação do ser através da existência humana. Esta via, de marca kantiana, conduziu Heidegger a identificar essas condições com as estruturas do homem como *Dasein*, entre as quais sobressai a do cuidado (*Sorge*). Tais estruturas, porém, acabam por preterir a existência, senão mesmo por ocultá-la, para dar conta apenas de uma essência. Assim, o desvio de Heidegger para Kant tem por consequência o retorno a um essencialismo antropológico.

É claro que, na dinâmica de aproximação e distanciamento que caracteriza a relação entre Enes e Heidegger, também encontramos a recuperação da estrutura do cuidado (*Sorge*) na noética enesiana. Lembremos que o intuito é um olhar que protege e cuida da integridade do seu alvo. O conhecer traz consigo o cuidado, a que José Enes também chama «jeito»,

e que antecede o próprio intuito:

O cuidado, que em si conserva o essencial da *Sorge*, é um jeito que se abre em gesto no perceber e no julgar do intuito. *Jeito*, que deriva de *jactare*, é o modo de lançar-se como predisposição para o mesmo lançar-se, e *gesto*, que vem de *gerere*, é o movimento de execução e acabamento do próprio lançar-se. O jeito é anterior ao intuito que dele promana e a ele regressa pelo gesto do perceber, do inquirir, do raciocinar, do meditar e do julgar. (APS, pp. 363-364)

Tal jeito transforma-se em gesto e desdobra-se em todas as operações do ser humano, mas não só do ser humano. O cuidado revela ser uma estrutura de todo o ser. Nas palavras do autor de *À Porta do Ser*:

O cuidado é um gesto do conhecer, do querer, do sentir, do vegetar e de todo e qualquer outro operar, porque por eles o ser é-se em acção de procedente acabamento, posse e identificação. Todos eles são processos de ser. O cuidado e, neste sentido, já a *Sorge*, se pode considerar uma estrutura não só do homem, mas de todo o ser, porque o jeito do ser o antecipa. O ser nasce e processa-se no e com o cuidado. De todos os seres, porém, só no homem o jeito e o cuidado alcançam uma perfeita emanção ontológica pelo intuito. (APS, p. 365)

Assim recupera, José Enes, a estrutura heideggeriana do cuidado (*Sorge*), não já como uma estrutura existencial do homem, mas como um jeito de ser em todos os seres. Enes pretende assegurar a dimensão verdadeiramente ontológica do cuidado. Resta saber se consegue evitar o essencialismo a respeito do ser, tal como ele aponta a Heidegger não ter conseguido evitar o essencialismo a respeito do *Dasein*.

Enfim, como acabámos de ver, os dois principais momentos críticos de distanciamento de Enes face a Heidegger também incluem gestos de aproximação. José Enes não consegue afastar-se completamente de Heidegger. A própria noética do intuito, que vimos ser fundamentada em S. Tomás de Aquino, não deixa, José Enes de a filiar em Heidegger²².

22 «A questão, partindo do facto de o homem se encontrar sempre num e com um mundo,

*

Podemos, no entanto, acrescentar ainda dois pontos cruciais, um de convergência e outro de divergência entre os dois filósofos, o português e o alemão. Do seu ponto de vista noético, Enes converge com Heidegger ao assumir que não há sujeito cognoscente sem mundo. Por isso, diz: «Julgo que Heidegger está no caminho certo, quando afirma que o problema da realidade do mundo não se pode pôr correctamente a partir daquele *eu* sem mundo — *Weltlose*. A justificação aperceptiva do mundo supõe, de facto, que o homem se encontra desde já sempre nele.» (APS, p. 355). A noética enesiana supõe realmente o homem lançado no mundo, o que é uma tese emblemática da filosofia de Heidegger. Contudo, Enes diverge de Heidegger, ao considerar que este acaba por dividir a unidade integrativa da experiência noética: «A verticalidade da Ek-sistência heideggeriana, partindo da base sensível do homem, dirige-se por um excedimento do estado natural ao homem, para uma intelecção pura, não isenta de um misticismo quietista, apesar do seu enclausuramento na interioridade temporalizada.» (APS, p. 336). Ora, essa unidade integrativa da experiência de conhecimento é preservada em S. Tomás de Aquino. Este filósofo medieval revela, assim, oferecer o ponto de equilíbrio, o justo meio, entre duas tendências que balizaram o pensamento filosófico de José Enes: o sensismo da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty e o verticalismo da filosofia existencial de Heidegger. Esse justo meio é aquilo que Enes designa como «o fundo da vivência tomista», caracterizado sinopticamente do seguinte modo:

Aperceber-se de que a verdade salva o ser protegendo-o na sua genuinidade de presença autónoma, com o intuito perceptivo e tutelador

vem agora abrir-se ao problema de como toma ele consciência de tal encontro e dela alcança a justificação. Neste *como* está a natureza da justificação, dependente do ponto de vista sob que será encarado. Desde a exposição do seu método, Heidegger focaliza dois aspectos na fenomenologia. O primeiro reside naquilo que se manifesta e é o ser mesmo. O *logos*, sendo a fala que deixa ao ser a liberdade de manifestar-se, e assumindo, assim, a função apofântica, justifica a afirmação de que a ontologia só é possível como fenomenologia: *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*. E, neste sentido, a natureza da justificação pode ser determinada pela referência ao lugar e ao modo onde e como o ser se manifesta. Ora, se o intuito é, como vimos, aquele *onde* e o *como* se ajusta aos gestos que nele divisámos, então a justificação será de natureza noética. Para tanto, nada se exige mais do que o próprio intuito requer e oferece na sua estrutura de ver guardador para com o ser, e na instrumentalidade sensorial que o famula na mediação do seu inserimento mundano.» APS, p. 356.

da inteligência; de que a inteligência é chamada estruturalmente a guardar o ser contra as distorções dos produtos operacionais, por meio da decisão judicativa; de que, para o homem, o exercício da actividade judicativa coincide com a autodecisão pessoal perante o ser; e de que este momento culminante da experiência total se processa no estado de vigilância intelectual-sensorial; aperceber-se, digo, de que o homem é o espírito inserido no tempo e no espaço através do contacto sensorial externo, constitui o fundo da vivência tomista e a sua mais importante contribuição para o aperfeiçoamento da consciencialização humana. (APS, p. 202)

É claro que este fundo da vivência tomista já não pode ser referido ao filósofo escolástico do séc. XIII sem a mediação do filósofo português do séc. XX, porque traduz em síntese o tomismo fenomenológico de José Enes.

**ENTRE JOSÉ ENES, ÁLVARO RIBEIRO,
JOSÉ MARINHO, ORLANDO VITORINO
E AGOSTINHO DA SILVA:
A “CIRCUNSTÂNCIA PORTUGUESA
DA HISTORICIDADE DO ACESSO AO SER”**

RENATO EPIFÂNIO

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Ainda que, a nosso ver, caia por vezes Álvaro Ribeiro numa visão demasiado rígida do que para si é a “filosofia portuguesa”, tal não significa que o seu esforço de fundamentação das filosofias nacionais em geral — e, em particular, da “filosofia portuguesa” —, não seja assaz meritório. Quem, de boa-fé, ler a sua obra, não pode deixar de reconhecer a pertinência de muitas das suas reflexões, em particular as relativas às “línguas nacionais”. Assim, na esteira de outros pensadores — nomeadamente, de Ferreira Deusdado, que escreveu que “um idioma é uma filosofia inteira em potência e em germe”¹ —, considera Ribeiro que a cada língua corresponde uma determinada cultura, uma determinada mundividência, e, nessa medida, uma determinada filosofia. Daí, a título de exemplo, estas suas palavras: “...uma língua não vive apenas da expressão oral ou escrita, nem é tão somente utensílio, instrumento ou meio de que os oradores e escritores usem com maior ou menor perícia. A língua é muito mais ainda: vale, para cada homem que a cultiva, de caminho para integração numa comunidade espiritual. Mais do que um caminho é um rumo, mais do que um rumo é um barco e, transformando os remos que sulcam as

1 *Educadores Portugueses*, Porto, Lello, 1995, p. 67.

águas em asas que dominam os ares, a palavra dos homens dos portos parece em tudo falar da viagem que vai da terra ao céu.”².

Aliás, para Álvaro Ribeiro, como ele próprio fez questão de frisar, “a filosofia só irrompe da sua originalidade quando atinge, pelo vigor e pela autonomia da expressão, e dentro da particularidade de cada idioma, um modo próprio de existência”³. Sob esta perspectiva, só há pois filosofia quando esta, de forma umbilical, brota de uma determinada língua, enquanto sua obra, a sua obra por excelência. Assim como nós não podemos caminhar senão através dos nossos próprios pés, assim conclui Ribeiro pela “impossibilidade de o pensamento próprio prosseguir à custa da expressão alheia”⁴. Sempre que há filosofia, sempre que a filosofia germina, ela é sempre já expressão de uma determinada cultura, de uma determinada língua. Por mais que o filósofo o negue — e assim se renegue, tenha ou não consciência disso — ele próprio é sempre já expressão de uma determinada mundividência. Como escreveu José Marinho a este respeito, “o homem é um animal com asas mas com raízes”⁵ — ele só aliás, acrescentamos nós, terá asas na exacta medida em que tiver raízes, ou seja, ele só erigirá o seu próprio pensamento na exacta medida em que assumir as suas raízes, a sua radicação numa determinada mundividência, numa determinada cultura, numa determinada língua. Só assim, com efeito, quando o pensar se (re)liga às raízes do qual umbilicalmente brota, as palavras, como escreveu ainda o autor d’*A Arte de Filosofar*, “servem de velas, ou valem de asas”⁶.

Na medida em que a cada língua corresponde, em última instância, uma determinada filosofia, negar a “filosofia portuguesa” é para Álvaro Ribeiro tão absurdo quanto negar a língua portuguesa. Eis, em suma, a sua tese, por si expressamente defendida em múltiplas passagens da sua obra — a título de exemplo, atentemos nestas: “Negar a filosofia portuguesa seria negar a língua portuguesa, não já como utensílio de tradução

2 *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugalia, 1955, p. 34. Daí ainda a sua ideia de que “antes da palavra não há pensamento humano” [cf. *ibid.*, p. 55].

3 *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1943, p. 11.

4 *Uma coisa que pensa (ensaios)*, Braga, Editora Pax, 1975, 1975, p. 21.

5 *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello, 1976, p. 161.

6 *Apologia e Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953, p. 59.

do pensamento alheio, negação absurda, mas como portadora de palavras intraduzíveis cuja significação só nós podemos imaginar.⁷; “Não há fundamentado argumento que torne lícito negar à língua portuguesa, à língua de um povo cuja história é um símbolo, a maravilhosa faculdade de relacionar a temporalidade do Verbo com a eternidade do Espírito.”⁸. Obviamente que, diremos agora nós, também não há “fundamentado argumento” que prove a tese do autor d’*A Arte de Filosofar*. Se o há, ele, pelo menos, não o apresenta. Apresenta-nos, contudo, um caminho, o seu caminho, para conseguirmos essa prova — ainda nas suas palavras: “Vencer a opacidade do idioma português, dar a expressão dialéctica ao tipo de imaginação e de ideação que nas obras de arte se revela em beleza exuberante, dar transcendência à subjectividade, é — exactamente por virtude da imagem verbal como pela força do raciocínio — *desvendar* a existência de uma autêntica filosofia nacional.”⁹.

Poderão alguns, porventura, contestar toda essa importância dada à língua, à nossa língua, alegando que, ela, a língua portuguesa, é “destituída de qualidades que a tornem apta para a expressão filosófica”. Talvez, quem sabe, tenham realmente razão — como no parágrafo anterior dissemos, não há “fundamentado argumento” que prove qualquer das duas teses. Talvez que, no entanto, neste caso — como quase sempre — a razão seja sinónimo de perdição. Talvez que, com efeito, a possibilidade de existência de uma “filosofia portuguesa” derive, precisamente, da “destituição de qualidades” da nossa língua, da sua “pobreza”. Eis, nomeadamente, a tese de José Enes, que antevê nessa “pobreza” uma latente fertilidade, na medida em que, ao contrário de outras línguas, a língua portuguesa, por circunstâncias várias — desde logo, pela nossa circunstância, pela nossa situação espaço-temporal —, foi menos sobredeterminada pela evolução da história da filosofia ocidental, estando por isso, pelo menos à partida, mais apta a trilhar alguns dos caminhos por essa história ignorados, quando não mesmo reprimidos — nas palavras do próprio autor: “...a pobreza da nossa cultura eximiu a nossa língua da instrumentalização linguística da razão que construiu as teologias, as filosofias, as ciências e as tecnologias. Em estado de latência, dormem nelas as

7 *A Arte de Filosofar*, ed. cit., p. 236.

8 *Ibid.*, p. 35.

9 *O Problema da Filosofia Portuguesa*, ed. cit., pp. 73-74.

potencialidades significativas de todas as culturas que a influenciaram (...). Pode ser que através dela se torne possível uma reflexão fenomenológica sobre os fundamentos ontológicos, ou seja, na direcção do recesso onde se recata o ser.”¹⁰.

*

Outros dos tópicos à luz dos quais pensa José Enes a “circunstância portuguesa da historicidade do acesso ao ser” — expressão do próprio¹¹ —, é a nossa matriz marítima, litoral — ouçamo-lo de novo, nesta sua tão fina quanto funda observação, igualmente retirada da obra *Linguagem e Ser*: “País litoral, a nossa função histórica foi a de ser porto. Porto de saída, mas também de chegada. Extremamente marginais, não poderíamos deixar de ser um espaço de *passagem*, que é o sentido de *porto* e *porta*, para sair e para entrar. Por isso mesmo, não alcançámos a concentração criadora de uma cultura, original no conteúdo e nas formas. A nossa cultura resultou da deposição dos elementos importados e exportados. Nela se estratificam, interpenetram e integram, mediante a língua, as influências vindas, principalmente, do lado donde se partia para fora da Europa. A grande filosofia, a grande ciência e a grande técnica não encontraram em nós o seu berço. Mas, em contrapartida e por este mesmo facto, não tiveram origem em nós os grandes males do mundo nem o extremo perigo que hoje o ameaça e nos atinge também a nós.”¹².

Tal como José Enes, igualmente recorreu Álvaro Ribeiro à simetria simbólica que faz corresponder o povo português ao elemento “água” e o povo germânico ao elemento “terra” — simetria a que, refira-se, também José Marinho recorreu, ao caracterizar, de modo expresso, o alemão, ou “alamano”, como “homem da terra”, e os portugueses como “homens dos portos”¹³. Na esteira de Álvaro Ribeiro, outros pensadores radicalizaram ainda mais esse contraste entre o pensamento português e o alemão. Eis o caso, paradigmático, de Orlando Vitorino. Num seu texto, intitulado

10 *Linguagem e Ser*, Lisboa, IN-CM, 1983, p. 41.

11 *Ibid.*, p. 38.

12 *Ibid.*, p., p. 40

13 Apêndice Documental de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1998, de Jorge Croce Rivera, vol. II, p. 265.

“Portugal e o Futuro”¹⁴, começa, aliás, por afirmar que “os dois grandes pensadores da nossa época” são Leonardo Coimbra e Heidegger — um, como faz questão de frisar, “homem do centro da Europa, talvez centro da terra”, o outro, “homem da periferia da Eurásia, homem da finis-terra”. Como nos diz ainda, têm eles a mesma perspectiva sobre a nossa época — ambos denunciam “o império da técnica no vazio da existência”. Enquanto que, no entanto, Heidegger denuncia de forma alegadamente passiva esse estado de “*desolação do mundo*”, refugiando-se numa trágica esperança de que algum “Deus” nos venha salvar, Leonardo, ao invés, aposta na “necessária vitória do *homem de sempre* sobre o mundo desolado do império do igualitarismo e da tecnologia”.

*

Esta dimensão litoral, marítima, que José Enes tanto salientou a respeito do nosso país é, como sabemos, extensiva a todos os demais países de língua portuguesa — desde logo porque todos demais países lusófonos, sem exceção, foram criados a partir do mar, da costa. Sendo que o mar é aqui muito mais do que uma mera questão geográfica — ou até geoeconómica ou mesmo geopolítica. Para finalizarmos esta nossa breve reflexão, queremos aqui salientar a relação cultural — diremos até civilizacional — entre a Lusofonia e o Mar.

Com efeito, se à língua portuguesa, como a qualquer outra língua, subjaz uma forma singular de vermos e vivermos o mundo — e de convivermos uns com os outros —, então diremos que o viver do mundo de forma lusófona tem muito a ver com o Mar. E não apenas nem sobretudo, uma vez mais, por razões geográficas. Não decorre isso tanto da nossa língua como, sobretudo, da nossa história. Foi e é a experiência histórica da Lusofonia o que nos leva a dizer isso: que o viver do mundo de forma lusófona tem muito a ver com o Mar. Porquê? Porque, a nosso ver, há uma dimensão mais marítima, mais fluída, mais plástica na nossa convivência histórica, desde lodo em comparação com outras histórias europeias.

Comparativamente a outras histórias europeias, a nossa experiência foi, com efeito, muito mais marítima, mais fluída, mais plástica — e, por isso, mais dada à mistura, à mestiçagem, à partilha. Mesmo no plano reli-

14 AA.VV., *As Linhas Míticas do Pensamento Português*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1995, pp. 43-48.

gioso, por exemplo, a forma como os “deuses” africanos sobreviveram na cultura lusófona brasileira, ainda que sob o manto de um catolicismo oficial, denota bem essa propensão — ou maior disponibilidade — para a mistura, para a mestiçagem, para a partilha. Por isso, num texto sugestivamente intitulado “Presença de Portugal”, aludiu Agostinho da Silva ao que “no tempo e no espaço, podemos chamar a área de Cultura Portuguesa, a pátria ecuménica da nossa língua”¹⁵.

Daí, enfim, o ter falado de uma “placa linguística de povos de língua portuguesa — semelhante às placas que constituem o planeta e que jogam entre si”¹⁶, base da criação de uma “comunidade” que expressamente antecipou: “Trata-se, actualmente, de poder começar a fabricar uma comunidade dos países de língua portuguesa, política essa que tem uma vertente cultural e uma outra, muito importante, económica”¹⁷. Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, em 1957, Agostinho da Silva havia já proposto “uma Confederação dos povos de língua portuguesa”. Num texto posterior, de 1974, chegará a falar de um mesmo povo, de um “Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália.”¹⁸.

15 *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000, I, p. 139.

16 *Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1989 (2ª, revista e aumentada), p. 171.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*, p. 117.

JOSÉ ENES E HEIDEGGER

RUI SAMPAIO DA SILVA

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Centro de Estudos Humanísticos
Universidade dos Açores

1. Introdução: Heidegger e o problema do ser

Na obra filosófica de José Enes, a figura de Heidegger assume um papel de destaque enquanto interlocutor de um diálogo crítico onde a influência exercida pelo pensador alemão é contrabalançada por reservas provenientes da sua admiração por S. Tomás de Aquino. Importa notar que esta tensão entre S. Tomás e Heidegger também se estende à relação entre o latim, ou as línguas latinas, que Enes sempre defendeu na sua riqueza filosófica, em contraste com Heidegger, que privilegiava claramente o grego antigo e o alemão enquanto línguas filosóficas por excelência.

O interesse simultâneo por S. Tomás e Heidegger pode parecer, à primeira vista, estranho. Com efeito, Heidegger classificaria o tomismo como “ontoteologia”,¹ uma expressão com uma conotação claramente pejorativa em Heidegger, que se demarcou da ontologia e da teologia tradicionais. A ontologia enfermaria de um pecado capital; ela seria uma reflexão do ente enquanto ente, um estudo das características gerais ou fundamentais dos entes, mas precisamente por isto ela seria também

1 Cf. Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in *Identität und Differenz*. Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1957, p. 31-67.

uma forma de esquecimento do ser. Importa, neste contexto, clarificar a noção de ser em Heidegger, bem como a diferença entre ser e entes. Num primeiro momento, no período de *Ser e Tempo*, o ser é concebido como aquilo que, não se mostrando, constitui o sentido e o fundamento daquilo que se manifesta, ou seja, dos entes, e os entes, por seu turno, seriam “tudo aquilo de que falamos, que visamos, relativamente ao qual nos comportamos de tal ou tal modo”.² O ser, nessa obra, pode ser considerado o horizonte de manifestação dos entes, e como os entes se manifestam no âmbito da nossa abertura ao mundo, o estudo do ser assume a forma de uma analítica do *Dasein*, o ente que nós somos. O termo *Dasein* é usado de forma idiossincrática por Heidegger como substituto de termos como sujeito ou consciência, os quais sugerem, na filosofia moderna, uma separação clara entre uma esfera da interioridade e o mundo exterior. O *Dasein*, pelo contrário, é constitutivamente ser-no-mundo, razão pela qual o problema moderno da existência de um mundo exterior não é formulável no pensamento de Heidegger.

Numa fase posterior da obra de Heidegger, após a *Kehre*, a inflexão no seu pensamento que ocorreu por volta de 1930, a noção de ser adquire uma dimensão mais profunda e misteriosa; o ser torna-se uma dimensão sobre-humana a partir da qual os entes se revelam, e revelam-se de diferentes modos, que constituem diferentes épocas da “história do ser”; como *ousia*, *idea*, *vontade de poder* ou, na era da tecnologia, na forma de recursos (naturais ou humanos). Dadas as afinidades existentes entre esta nova noção de ser e a ideia de Deus, Philipse rotulou este eixo da reflexão ontológica de Heidegger como “pós-monoteísta”.³ Heidegger, porém, sempre procurou evitar a palavra Deus e recusou a teologia tradicional, por entender que esta reduz Deus a um ente, o ente supremo, é certo, mas, em todo o caso, apenas um ente. Daí a rejeição da ontoteologia. Mas S. Tomás é parte integrante desta tradição ontoteológica, pelo que a admiração de José Enes por S. Tomás e Heidegger requer um difícil esforço de conciliação. Como superar este desafio? A resposta a esta questão deve passar por uma análise da conceção da interpretação em Enes e Heidegger. A relação entre ambos pode ser comparada a uma

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993 [1927], p. 6-7.

3 Cf. Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

espécie de efeito *boomerang*, no sentido em que Enes recorre a Heidegger, e em particular à conceção heideggeriana da interpretação, para revisitar a obra de S. Tomás, e ao refletir sobre o impensado nesta obra, encontra não só meios de defesa da crítica heideggeriana da ontoteologia, como também irá formular críticas subtis ao próprio Heidegger. Numa segunda parte da presente comunicação, o foco será colocado no problema da linguagem, que assume um papel central em Enes e onde também a influência de Heidegger é visível, sob a forma de um diálogo crítico. Na terceira e última parte, será analisada a reflexão sobre o conceito de coisa nos dois pensadores, com a intenção de explicitar as suas implicações no plano ontológico.

2. Interpretação

Logo no início de *À Porta do Ser*, Enes estabelece um interessante contraste entre três formas de interpretar S. Tomás. Em primeiro lugar, ele menciona o método histórico e doutrinário de Étienne Gilson, que aspira a clarificar o sentido da obra de S. Tomás tal como se manifesta na sua materialidade escrita. Enes critica esta modalidade interpretativa por entender que o intérprete não pode ser um mero mediador entre o autor e os seus leitores; a interpretação não pode ser uma “transmissão pura”, porque o intérprete põe sempre algo de seu em tal transmissão; o intérprete, com efeito, “entremete-se e intromete-se”. Além disso, e ainda segundo Enes, a interpretação de tipo histórico “imobiliza e esteriliza a vida que um dia palpitou na obra do interpretado.”⁴

Em segundo lugar, Enes destaca o método de Rahner, que é caracterizado em termos que evocam a hermenêutica romântica do séc. XIX, na medida em que se aspira a reconstituir o processo vivo do pensamento do autor que se procura interpretar. Deste modo, para se apropriar do propriamente filosófico num autor, seria necessário “mergulhar os olhos com ele nas próprias coisas”; conceber o seu pensamento no seu “crescimento concreto”; o objetivo seria “recolocar-se dentro do seu espírito, a fim de pensar como ele teria pensado.”⁵ Relembro, a este respeito, a tese de Schleiermacher de que o intérprete, ao reconstituir a *mens auctoris*,

4 José Enes, *À Porta do Ser*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 11.

5 *Ibid.*, p. 12.

poderia inclusivamente compreender um autor melhor do que ele se compreendeu a si próprio. Todavia, também esta conceção da interpretação não seduz Enes, porque não permite explorar aquilo que permanece impensado na obra de um autor, razão pela qual Enes recorre a Heidegger como inspiração para uma forma de interpretação que permita fazer da interpretação dos textos filosóficos um genuíno exercício de pensamento filosófico. Assim sendo, logo no início de *À Porta do Ser* (na epígrafe do primeiro capítulo), Enes cita a seguinte passagem de Heidegger: “Quanto maior é a obra de um pensador, o que não corresponde ao volume e ao número dos seus escritos, tanto mais rico é o empenho nesta obra, quer dizer, aquilo que pela primeira vez e só através dela assoma como o ainda não pensado.”⁶ O que define a grandeza de uma obra filosófica, segundo Enes, é a riqueza do que nela permaneceu impensado e a sua “eficácia sugeridora.”⁷ O impensado de uma obra não é um espólio inerte: o impensado faz pensar, convida a pensar, contribuindo, assim, para o progresso indefinido do pensamento. Indefinido, importa salientar, porque o impensado de uma obra nunca pode ser plenamente formulado numa formulação predicativa.

A gênese heideggeriana desta conceção da interpretação é clara e merece ser explicitada. Em *Ser e Tempo*, Heidegger defendeu que a compreensão não é um comportamento ocasional, mas um traço estrutural do *Dasein*, o ente que nós somos. A compreensão é omnipresente porque atribuímos constantemente, mesmo que de forma irrefletida, sentido aos entes. A compreensão requer, assim, uma elaboração e explicitação, sendo a este nível que intervém a interpretação. Heidegger articula a compreensão e a interpretação nos seguintes termos:

O projetar da compreensão tem a possibilidade peculiar de se desenvolver [*sich auszubilden*]. Ao desenvolvimento da compreensão chamamos interpretação. Nela, a compreensão apropria-se, compreendendo, do compreendido. Na interpretação, a compreensão não se torna noutra coisa, mas nela próprio. A interpretação funda-se existencialmente na compreensão, não sendo esta que surge daquela. A interpretação não é a tomada de conhecimento do compreendido,

6 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1965, p. 123.

7 Enes, *À Porta do Ser*, p. 13.

mas a elaboração [*Ausarbeitung*] das possibilidades projetadas na compreensão.⁸

Por outras palavras, a interpretação, segundo Heidegger, não é propriamente objetiva, nem subjetiva, mas projetiva. Este ponto relaciona-se com uma outra tese importante de Heidegger, a saber, a ideia de que a compreensão se caracteriza por uma estrutura de antecipação (*Vor-Struktur*; cf. SZ 150).⁹ Quer isto dizer que, longe de haver uma interpretação sem pressupostos, a interpretação parte sempre de um determinado contexto prático, de uma visão prévia (*Vorsicht*) ou de uma perspetiva específica e ainda de uma conceção prévia (*Vorgriff*). Uma implicação hermenêutica desta tese consiste em que um intérprete não se pode abstrair do seu horizonte de compreensão para aceder a uma compreensão objetiva de um texto ou autor.

Outra tese hermenêutica muito significativa que se encontra em *Ser e Tempo* é a ideia de que a tradição filosófica, longe de preservar a experiência autêntica de pensamento, cristaliza-a numa forma superficial e encobridora:

A tradição [Tradition] (...) obstrói o acesso às 'fontes' originais de que se beberam, em parte de modo genuíno, os conceitos e categorias transmitidos. A Tradição chega a fazer esquecer totalmente tal origem. Infunde o sentimento de que não é preciso sequer compreender a necessidade de tal regresso.¹⁰

Contra a petrificação do pensamento na *Tradition*, Heidegger propõe uma desconstrução (*Destruktion*) da história da filosofia, “em busca das experiências originais” que estão na base dos grandes textos filosóficos.

De forma análoga, numa obra intitulada *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger defende “um dismantelamento (*Abbau*) crítico dos conceitos tradicionais (...) em direção às fontes donde foram extraídos.” Deste modo, “a construção na filosofia é necessariamente Destrução, i. e., um dismantelamento do tradicional executado mediante um retorno à Tradição, o que não significa nenhuma negação

8 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 148.

9 Cf. *ibid.*, p. 150.

10 *Ibid.*, p. 21.

ou condenação da Tradição como destituída de valor, mas significa pelo contrário, e justamente, uma apropriação positiva da Tradição”.¹¹

Outro termo-chave utilizado por Heidegger para caracterizar a natureza da interpretação é “repetição”. Interpretar é repetir, mas Heidegger concebe a repetição interpretativa de forma idiossincrática. Longe de invocar uma hermenêutica assente na reconstituição da *mens auctoris*, a repetição enquanto ato hermenêutico e ato de pensamento consiste na elaboração e na exploração do espaço de possibilidades em que se move todo o pensador. Tal como ele afirma em *Kant e o Problema da Metafísica*:

Por repetição de um problema fundamental nós entendemos a abertura (*Erschliessung*) das suas possibilidades originais, ocultadas até agora. através de cuja elaboração este problema se transforma e unicamente assim é conservado no seu conteúdo. Mas conservar um problema significa libertar e manter despertas as forças interiores que na base da sua essência o possibilitam como problema.¹²

Uma última referência que se pode fazer para clarificar a conceção heideggeriana da interpretação como exploração do impensado de uma obra filosófica consiste no conceito de rememoração, que é entendida como um salto que nos faz passar do pensado ao impensado de um pensador, do domínio do pensamento representativo para a fonte inesgotável que está na sua origem: “Rememorar o que foi (*das Gewesene*) é progredir no impensado que importa pensar”.¹³

Com base nas considerações precedentes, compreende-se melhor a invocação de Heidegger no início de *À Porta do Ser*. Enes rejeitou as abordagens interpretativas de Gilson e Rahner porque encontrou em Heidegger um modelo interpretativo bem fundado que lhe permitia fazer da interpretação de S. Tomás um genuíno exercício de reflexão filosófica:

o seu método, misto de fenomenologia husserliana, de hermenêutica linguística recreativa do texto, de elaboração literária de uma metalin-

11 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M, V. Klostermann, 1989, p. 31.

12 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M, V. Klostermann, 1991, p. 156-157.

13 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfulligen, Günther Neske, 1958, p. 159.

guagem interpretativa que se transforma em linguagem de uma experiência ontológica pessoal, proporcionou-me resultados surpreendentes desde as primeiras tentativas de aplicação aos escritos originais do Aquinatense.¹⁴

3. Linguagem

Na sua reflexão sobre o ser, Heidegger atribui um papel de crucial importância à linguagem. De modo a avaliar a importância da linguagem na obra de Heidegger, importa contrapor duas concepções da linguagem, que podemos designar como “instrumentalista” e “universalista”. A instrumentalista é a concepção tradicional, segundo a qual a linguagem exprime pensamentos e significados já previamente constituídos. Enquanto meio de expressão e de comunicação, a linguagem teria um valor predominantemente instrumental. Esta concepção foi desafiada a partir do séc. XVIII, com destaque para a figura de Wilhelm von Humboldt, que nos seus escritos sobre filosofia da linguagem defendeu que a linguagem é o órgão formador do pensamento e que cada língua contém uma visão específica do mundo.¹⁵ Esta nova visão da linguagem como constitutiva do próprio pensamento e como meio universal da nossa experiência do mundo, que se apresenta já sempre articulado linguisticamente, tornou-se influente no discurso filosófico alemão não só em virtude dos escritos de Humboldt, mas também devido à reflexão de figuras como Heidegger e Gadamer sobre a linguagem. De acordo com esta outra concepção, a universalista, a linguagem tem a capacidade de abertura ou revelação do mundo, *Welterschliessung*, para utilizar uma expressão alemã inspirada precisamente em filósofos como Heidegger e Gadamer. No período de *Ser e Tempo*, é discutível que Heidegger já tivesse abraçado a concepção universalista,¹⁶ mas a partir da *Kehre* Heidegger desenvolve inequivoca-

14 José Enes, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1983, p. 18-19.

15 Vd. Wilhelm von Humboldt, “Über die Verschiedenheit der menschlichen Sprachbau und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, in *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 368-756.

16 Como ilustração das divergências interpretativas a este respeito, pode consultar-se os seguintes textos: Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1995 e Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1997. Dreyfus defende que há, em *Ser e Tempo*, uma dimensão pré-lingüística do sentido, ao passo que Lafont alega que já na referida obra

mente uma concepção da linguagem como abertura do mundo. A seguinte passagem de “Hölderlin e a Essência da Poesia” ilustra bem a adoção de uma concepção universalista da linguagem por contraposição a uma concepção instrumentalista: “A linguagem não é só um instrumento que o homem possui entre muitos outros, mas esta dá, acima de tudo, a possibilidade de estar no meio da abertura do ente. Só onde há linguagem há mundo.”¹⁷ Por ser abertura de um mundo e, por conseguinte, condição de manifestação dos entes, a linguagem tende a confundir-se com a própria noção de ser, que, na obra tardia de Heidegger, é concebido como aquela dimensão, de certo modo misteriosa, a partir da qual os entes se revelam.

Um texto muito significativo, a este respeito, é *Unterwegs zur Sprache* (*A Caminho da Linguagem*), em boa parte dedicado a um poema de Stefan George que culmina no seguinte verso: “Nenhuma coisa exista onde a palavra falha [Kein Ding sei wo das Wort gebricht]”.¹⁸ Nesse poema, sintomaticamente intitulado “Das Wort”, “A Palavra”, o poeta que, no regresso das suas viagens pelo território da poesia, pedia à deusa Norna uma palavra para os seus achados um dia traz consigo algo para o qual a deusa não encontra uma palavra correspondente: a palavra. Heidegger daí conclui que a palavra não é uma coisa, nem um ente, mas sim aquilo que permite a manifestação dos entes, assemelhando-se, assim, à própria noção de ser. Esta ideia de que pela linguagem os entes vêm à nossa presença também se encontra em Enes, como a seguinte passagem comprova: “Pôr um nome a uma pessoa ou a uma coisa resulta da entrada dela no domínio da existência humana mediante o conhecimento de quem põe o nome.”¹⁹

Recorrendo a um jogo de palavras em alemão, em vez de dizer que a palavra existe, “Es gibt das Wort”, Heidegger usa a frase: “Es, das Wort, gibt”, que se poderia traduzir por: “Ela, a palavra, dá”. O verbo *doar*, *geben*, usado em alemão em frases de afirmação, ou negação, da existência de algo, corresponde ao verbo português “haver”. As noções de

está presente uma concepção da linguagem como “abertura do mundo”.

17 Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 37-8 (tradução portuguesa: “Hölderlin e a Essência da Poesia”; *Filosofia* 1-2 (1989), 49-61).

18 Vd. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1985.

19 Enes, *Linguagem e Ser*, p. 89.

ser e de linguagem convergem porque estão entrelaçadas no processo de abertura de um mundo enquanto condição de manifestação ou doação dos entes.

A proximidade entre linguagem e ser está também refletida numa ideia que atravessa a obra tardia de Heidegger, a saber, a ideia de que a linguagem é um poder suprassubjetivo que nos interpela. A seguinte passagem de *Unterwegs zur Sprache* ilustra bem este ponto:

Nós não falamos apenas a linguagem, nós falamos a partir dela. Isto é-nos possível unicamente porque nós já sempre ouvimos a linguagem. Que ouvimos nós aí? Nós ouvimos o falar da linguagem. [...] A linguagem fala, na medida em que diz, i.e., mostra.²⁰

Apesar de Heidegger e Enes convergirem na importância dada à linguagem ao nível da reflexão sobre o ser, o filósofo português tende a distanciar-se da relação de quase-identidade que Heidegger estabelece entre linguagem e ser. Com efeito, a fórmula que Enes utiliza para descrever o sentido da sua investigação em *Linguagem e Ser* é “o acesso ao ser pela análise da linguagem”, chegando a referir-se, a este respeito, à linguagem como “instrumento” da reflexão ontológica.²¹ Outra divergência que se deve salientar quando se compara a conceção da linguagem em Heidegger e Enes consiste na desvalorização heideggeriana de uma “linguagem da metafísica”, a qual deveria ser desconstruída enquanto forma de esquecimento do ser. No caso de Enes, não se encontra uma depreciação de uma suposta “linguagem da metafísica”, mas sim uma atitude de exploração de textos filosóficos em busca de “sugereências semânticas e formulações significativas” e da “revelação de uma experiência noético-ontológica”, tal como ele afirma a respeito da sua interpretação de São Tomás de Aquino.²²

4. A noção de *res/Ding/coisa* e a relação homem-ser

O tomismo caracteriza-se por um realismo ontológico e epistemológico: ontológico, porque a coisa, a *res*, é uma realidade independente

20 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 243.

21 Cf. Enes, *Linguagem e Ser*, p. 64.

22 *Ibid.*, p. 19.

da representação humana; epistemológico, porque as coisas podem ser objeto de conhecimento direto, na sua forma inteligível, sem distorções subjetivas decorrentes de esquemas concetuais ou da estrutura cognitiva do sujeito. A importante noção de *intuitus*, intuito, está ao serviço dessa visão realista. *Intuitus* tem a sua origem em *intueor*, ver, ou mesmo ver com atenção, e contém, segundo Enes o “sentido mais nuclear” da estrutura do pensamento. Trata-se de um termo-chave em S. Tomás, onde o intuito é “o ver da inteligência que olha para o inteligível presente a ela”;²³ é também o “primeiro acto da inteligência humana com respeito à perceção do seu objeto.”²⁴ Enes salienta ainda que intuir provém do verbo *tueor*, que na sua raiz incorpora a ideia de força protetora (daí resultando as palavras “tutor” ou “tutela”). A partir desta pista etimológica, Enes também apresenta o intuito como sendo “um olhar com cuidado pelo ser.”²⁵ Em *Linguagem e Ser*, também afirma que o intuito é a “guarda do ser”;²⁶ uma expressão que evoca claramente a metáfora heideggeriana, presente na *Carta sobre o Humanismo*, do homem como o “pastor do ser”. Repare-se como esta análise do intuito enquanto guarda do ser exprime a conceção da interpretação como exploração do impensado numa obra. Enes defendeu, a este respeito, que o sentido originário de intuito estaria de certo modo ocultado pelas exigências de um pensamento sistemático no tomismo.

Enes complementa a sua análise do conhecimento da *res*, da coisa, no tomismo, com a análise heideggeriana da coisa, *das Ding*. Em *Ser e Tempo*, a noção de coisa era compreendida a partir da noção de ente. Para além do *Dasein*, o ente que nós somos, há entes intramundanos, que vêm ao nosso encontro na nossa relação com o mundo. Importa sublinhar que o mundo, na principal aceção que o termo tem em *Ser e Tempo*, não é um simples somatório de objetos ou coisas, mas o contexto prático, social e histórico-cultural em que estamos inseridos, que inclui o modo como nos relacionamos com os entes. Ainda em *Ser e Tempo*, defende-se que os entes se manifestam imediata e regularmente não como simples coisas, mas como utensílios (*Zeuge*), porque eles se manifestam sempre dotados

23 *Ibid.*, p. 155.

24 Enes, *A Porta do Ser*, p. 92.

25 *Ibid.*, p. 503.

26 Enes, *Linguagem e Ser*, p.156.

de um sentido e de um papel nas nossas práticas. O modo imediato de manifestação ou apresentação dos entes seria a instrumentalidade (*Zuhandenheit*). Só por um esforço de abstração, de retirada dos entes do seu contexto prático ou mundano, é que os entes se poderiam apresentar no modo de subsistência ou simples presença: *Vorhandenheit*. É nesse sentido que o ente seria também coisa, *Ding*.

Enes privilegia, porém, análises posteriores do conceito de coisa em Heidegger, tal como ocorrem em obras como *A Origem da Obra de Arte e Que é uma Coisa?* Irei concentrar-me na primeira obra. Na sua reflexão sobre a essência da obra de arte, Heidegger assume como ponto de partida o conceito de coisa; uma obra de arte parece ser, acima de tudo, uma coisa, com algumas propriedades especiais, mas Heidegger, ao passar em revista os conceitos tradicionais de coisa, rejeita-os um a um por pressuporem modelos ontologicamente inadequados. Um primeiro modelo tem origem nas palavras latinas *subjectum* e *substantia*. *Subjectum* vem do grego *hypokeimenon* (aquilo que jaz debaixo de, o núcleo central das coisas), noção semelhante à de *substantia* (*hypostasis*) no latim medieval. Os dois termos contrastam com a noção complementar de acidente. Uma coisa seria, então, a união da substância e dos seus acidentes ou atributos. Heidegger vê aqui uma projeção indevida do modelo gramatical do sujeito e predicado no domínio da ontologia. Um segundo conceito de coisa (presente em Kant) é o da unidade de uma multiplicidade dos dados dos sentidos. Todavia, esta conceção é uma abstração que não respeita a nossa experiência da realidade. Não apreendemos primeiro os dados dos sentidos para, a partir deles, aceder à percepção das coisas; pelo contrário, temos primeiro a percepção de um avião, um automóvel ou um martelo e só depois isolamos sensações acústicas ou visuais. Um terceiro conceito é o hilemórfico; a coisa é a matéria formada, uma noção que pode parecer adequada para a compreensão da obra de arte, mas Heidegger também critica tal conceito por envolver uma projeção inadequada sobre a natureza da coisa, uma projeção inspirada pelas atividades produtivas, que dão precisamente uma forma à matéria. Estas diferentes aceções de coisa não captam a coisa tal como é em si, porque lhe impõem um modelo inadequado, artificial. Em todo o caso, a última aceção, a matéria formada, que se inspira no modelo do utensílio, é usada por Heidegger para ir além das conceções tradicionais da coisa. Um utensílio serve para algo, e Heide-

gger recorre, neste contexto, a uma pintura de Van Gogh, que representa presumivelmente um par de botas, ou seja, um utensílio, e numa análise famosa mostra como a partir da descrição daquele par de botas se pode reconstituir o mundo de um camponês: as caminhadas, o trabalho árduo, o desgaste, o tempo, as emoções do trabalho no campo... Daí conclui Heidegger que a obra de arte é o pôr-se-em-obra da verdade do ente, verdade no sentido do grego *aletheia*; revelação, desocultação. Ao mesmo tempo, a descrição feita mostra que a obra de arte instaura um mundo, o que confere à arte uma dimensão ontológica importante.

De forma análoga, também Enes reconhece a conexão entre coisa e mundo, entre coisa e ser: a coisa “concita” o mundo, tal como ele afirma em *À Porta do Ser*.²⁷ Importa acrescentar, a este respeito, que no tomismo há uma relação essencial entre coisa e Deus; não só a coisa depende de Deus na sua existência como, além disso, o conhecimento das coisas também é num certo sentido conhecimento de Deus. Este ponto assemelha-se à relação que Heidegger estabelece entre coisa e ser. Apesar de se rever no esforço de Heidegger para compreender a coisa tal como é em si, sem a imposição de elementos subjetivos ou modelos a ela estranhos, Enes não deixa de fazer uma observação crítica: “[Na res latina] o juízo parte da coisa para o homem, ao passo que, em germânico, o juízo parte do homem para a coisa.”²⁸ Enes suspeita que, em contraponto ao realismo tomista, na obra de Heidegger a percepção da coisa é afetada por uma “constitutividade linguística tendente para a instalação gestaltista de modos de ser e de pensar.”²⁹ Essa expressão é curiosa e pode interpretar-se à luz da tendência da filosofia moderna, em particular a partir de Kant, para fazer da estrutura cognitiva do sujeito a condição de possibilidade da experiência. Podemos também interpretar esta passagem à luz de uma outra em que Enes censura Heidegger por ter adotado em *Ser e Tempo* um método centrado em categorias existenciais. Por exemplo, Heidegger tinha apresentado o cuidado, a *Sorge*, como um traço fundamental constitutivo do modo de ser do *Dasein*, do nosso modo de ser, algo que Enes comenta de forma negativa, ao afirmar que o cuidado tem “um sentido voluntarista e subjetivista que o distingue estruturalmente do cuidado

27 Enes, *À Porta do Ser*, p. 366.

28 *Ibid.*, p. 368.

29 *Ibid.*, p. 367.

conhecitivo³⁰ próprio do intuito tomista que estaria num patamar superior. Além disso, Enes observa que Heidegger, nas suas análises, seleciona coisas que já se encontram num estado categorial e predicativo (martelo, botas do camponês, o templo), afastadas, assim, da experiência originária da sua doação. É certo que Heidegger se esforçou por superar o antropocentrismo e subjetivismo da filosofia moderna, mas se as observações críticas de José Enes, por um lado, reconhecem esse esforço, por outro, exprimem dúvidas sobre o seu sucesso. Enes admite que a intenção de Heidegger era a de deixar a coisa ser como coisa partir do mundo que ela traz à nossa presença, mas Enes também se questiona sobre se o procedimento de Heidegger “conduz à revelação do ser na fala que por essência é revelação e aparecimento do que se manifesta ou vem à fala ou se, pelo contrário, tece uma representação ocultativa.”³¹ Estamos aqui perante uma diferença de fundo entre Enes e Heidegger, entre o admirador e defensor da filosofia tomista e o crítico da metafísica ocidental enquanto forma de esquecimento do ser. Curiosamente, esta tensão parece situar-se mais ao nível dos meios do que ao dos fins, porque em ambos os casos se pretende dar o primado ao ser, ao real, à coisa, em detrimento do primado concedido pela filosofia moderna ao sujeito, inexistente em S. Tomás e explicitamente denunciado por Heidegger (daí a substituição da noção de sujeito por *Dasein*).

Em suma, Enes recorreu a Heidegger para resgatar o tomismo da própria crítica heideggeriana. Ao pensar o impensado na obra de S. Tomás, Enes procurou resgatar o tomismo da petrificação própria de uma tradição que tende a perder o contacto com as experiências originárias de pensamento. Para além de oferecer a Enes uma chave hermenêutica para pensar com S. Tomás e a partir de S. Tomás, Heidegger também desenvolveu uma reflexão original que procurava romper com a filosofia do sujeito da época moderna e que prometia um acesso às próprias coisas e ao próprio ser. Constitui um importante mérito de José Enes o engenho que ele teve em aproximar dois filósofos à primeira vista tão diferentes como S. Tomás de Aquino e Heidegger.

30 *Ibid.*, p. 339.

31 *Ibid.*, p. 367.

V

DISCURSOS E TESTEMUNHOS

COLÓQUIO JOSÉ ENES

— CENTENÁRIO DO NASCIMENTO

DISCURSO NA SESSÃO DE ABERTURA

PEDRO CATARINO

Representante da República
para a Região Autónoma dos Açores

Foi com imenso gosto, Senhora Reitora, que recebi o amável convite que me formulou para presidir à abertura do “Colóquio José Enes — Centenário do Nascimento (1924-2013)”.

É para mim uma honra poder associar-me a esta iniciativa, onde irá ser feita, certamente, uma aprofundada reflexão sobre o pensamento daquele que foi um dos maiores filósofos do século XX.

O Professor José Enes, de formação em escolástica tomista na Universidade Gregoriana de Roma, professor na Universidade Católica, fundador, professor e primeiro Reitor da Universidade dos Açores de 1976 a 1982 e ainda vice-reitor da Universidade Aberta já depois de jubulado, dedicou toda a sua vida à Universidade, ao pensamento filosófico e ao ensino, tendo dedicado também, muito do seu tempo à intervenção sociopolítica.

José Enes que foi considerado já o maior pensador açoriano depois de Antero de Quental e Teófilo Braga, foi capaz de intervir e deixar a sua marca na sua Região, contribuindo para a construção da unidade regional e consagração da Autonomia.

Nos idos anos 50, com um grupo de professores do Seminário de Angra, fundou o Instituto Açoriano de Cultura, que mais tarde organizou

as Semanas de Estudos dos Açores, criando-se, assim, um ambiente propício à discussão sobre o desenvolvimento económico e a justiça social nos Açores.

Segundo a *Enciclopédia Açoriana*, do Centro de Conhecimento dos Açores, a vida de José Enes foi atravessada por três grandes paixões: os Açores, a poesia e a filosofia.

A fundação da Universidade dos Açores, logo após a Revolução de Abril, para alguns só foi possível, dada a diplomacia e o carácter persistente do Professor José Enes.

Vasco Garcia, também ele fundador e antigo Reitor, chegou a dizer a órgão de comunicação social regional que, José Enes, “foi o Homem certo no lugar certo na hora certa para a fundação da Universidade dos Açores”, concluindo que, o maior legado de José Enes é a própria UAc, “sem ele, não acredito que tivesse havido universidade”.

Não quero maçar-vos e termino, felicitando o Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores, o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e a Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica, que, com o apoio da Direção Regional da Ciência, Inovação e Desenvolvimento e o patrocínio do Governo Regional dos Açores, em boa hora pensaram levar a efeito hoje e amanhã, este importante Colóquio e a merecida homenagem à pessoa do Professor José Enes.

Bom e profícuo trabalho é o que desejo a todos.

Mais uma vez, Senhora Reitora o meu muito obrigado.

Pedro Catarino

COLÓQUIO JOSÉ ENES

— CENTENÁRIO DO NASCIMENTO

DISCURSO NA SESSÃO DE ABERTURA

SUSANA MIRA LEAL
Reitora da Universidade dos Açores

Na qualidade de reitora da UAc, é naturalmente com muita honra que declaro aberto este colóquio de homenagem ao professor José Enes Pereira Cardoso: o filósofo, o poeta, homem do verbo, de cultura e de pensamento. Mas igualmente e, em particular, um dos principais mentores do projeto de criação de uma instituição de ensino superior nos Açores, o homem do leme e ao leme de uma embarcação a haver.

Um projeto visionário, exigente e ambicioso, que o professor e reitor José Enes partilhou com outros do seu tempo, e que o registou para sempre nos anais da história como o fundador da Universidade dos Açores, figura incontornável e inspiradora da nossa instituição, e também por isso da autonomia da nossa região (porque a Universidade é ela própria baluarte e instrumento de exercício e vivência da autonomia dos Açores).

A sua visão de uma universidade simultaneamente farol de conhecimento e pilar do desenvolvimento dos Açores, traduzido, em boa hora, no lema que escolheu para a nossa instituição “Sicut aurora ciencia lucet”, divisa que continua a guiar-nos e a inspirar-nos no desenvolvimento da nossa missão.

Aproximando-se da celebração do seu meio século de existência, a Universidade dos Açores disponibiliza uma carteira formativa alargada

em áreas de saber diversificadas e complementares, algumas das quais em parceria com outras instituições de ensino superior nacionais e estrangeiras, e empresas: cinco cursos técnicos superiores profissionais, 22 licenciaturas, 21 mestrados, cerca de uma dezena de pós-graduações e 10 cursos de doutoramento.

Apesar da sua descentralização geográfica em três polos distribuídos em três ilhas, ainda não vencemos a distância física decorrente da dispersão geográfica do arquipélago, ainda não alcançamos inteiramente o objetivo da coesão territorial e social, que é também nosso desiderato.

Neste contexto, a Universidade dos Açores encontra-se a empreender um intenso trabalho ao nível da qualificação do seu corpo docente para a educação em ambientes digitais, capacitando-se para o ensino à distância.

Ao mesmo tempo, a instituição encontra-se comprometida com o sucesso dos seus estudantes e a qualidade dos processos formativos. Neste sentido, integra vários consórcios nacionais orientados para a modernização e desenvolvimento da formação que promove em várias áreas, designadamente ao nível das ciências agrárias e da medicina, associou-se às universidades da Madeira, do Algarve e de Évora, aos institutos politécnicos de Beja, Portalegre e Setúbal, e à Cooperativa de Ensino Superior — Egas Moniz, na criação de um centro de excelência para a inovação pedagógica (o SAPIEN), com foco na atualização e desenvolvimento de competências pedagógicas dos docentes e no uso e potencialização de ferramentas digitais na formação.

Em articulação, a instituição vem implementando ferramentas e mecanismos para monitorizar e reforçar a qualidade da formação.

Atualmente, a base de dados científica SCOPUS, tida como referência no contexto internacional, reúne um total de 4791 trabalhos científicos indexados com (co)autoria de docentes e investigadores da Universidade dos Açores, assinados por um total de 1127 autores e resultantes de colaborações com mais de uma centena e meia de instituições científicas nacionais e estrangeiras.

Dessa produção científica, mais de 80% situa-se no domínio das Ciências Naturais, nomeadamente Ciências Biológicas, Ciências do Mar, Ciências da Terra, e Ciências do Ambiente, áreas que fizeram parte desde a primeira hora do projeto da instituição, em virtude também do laboratório natural em que esta se inscreve.

A Universidade dos Açores tem tido um papel especialmente relevante na produção científica de suporte ao objetivo de desenvolvimento sustentável 14 — “Vida Aquática”, com cerca de 800 trabalhos publicados, e no objetivo de desenvolvimento sustentável 15 — “Vida Terrestre”, com cerca de 600 publicações, contributos não pouco relevantes em face do esforço coletivo de preservação ambiental que constitui porventura um dos principais desígnios coletivos na atualidade.

No âmbito daqueles objetivos, a Universidade dos Açores tem desempenhado papel incontornável ao nível do conhecimento dos ecossistemas terrestres e marinhos da nossa Região e do imenso e profundo mar que nos rodeia, figurando entre as 400 melhores na área da Ecologia e Evolução de acordo com o ranking internacional de Xangai. Não descuidando os dados na área das ciências sociais e humanidades que em larga medida passam à margem das bases de dados científicas internacionais.

Neste contexto, e apesar do abrandamento na abertura de candidaturas para projetos de ciência decorrente da transição entre quadros operacionais nos Açores como no país, nos últimos 2 anos, a Universidade dos Açores viu aprovados 44 projetos de Investigação e Desenvolvimento (I&D), 23 dos quais com financiamento europeu, 8 com financiamento nacional e 13 com financiamento regional.

Passo significativo na internacionalização da instituição constitui a recente aprovação da candidatura submetida em parceria com 11 outras universidades de 11 países europeus (Portugal, Alemanha, Espanha, França, Itália, Grécia, Polónia, Bulgária, Eslovénia, Croácia, Finlândia), para a criação de uma aliança europeia de universidades, a EUNICOAST — Universidade Europeia de Ilhas, Portos e Territórios Costeiros, liderada pela Universidade do Havre.

A Universidade dos Açores encontra-se igualmente comprometida com projetos institucionais de promoção do bem-estar, do sucesso e da saúde mental dos seus estudantes. E está em processo de construção de 3 novas residências universitárias, uma em cada polo, num total de 270 camas adicionais.

Certamente, se o professor José Enes nos acompanhasse hoje diria que ainda é pouco, que podemos e devemos fazer mais. Também não nos satisfazemos.

Nos diversos contributos de conhecimento e reflexão que este evento de três dias congrega, aqui em Ponta Delgada, como em Lisboa, ao qual

se juntam diversos estudiosos e pensadores do nosso tempo, da nossa Universidade, da Região, do continente e do estrangeiro, procurar-se-á, porventura, uma síntese do legado do Professor José Enes nas suas diversas e complementares facetas de intervenção e produção, e uma reflexão sobre o impacto duradouro das suas contribuições, tanto para a nossa Universidade quanto para a cultura e o pensamento contemporâneos, sobre a sua liderança, a sua paixão pela filosofia, e a sua devoção ao pensamento e à cultura, no seu tempo e muito para além do seu tempo.

A todos, o meu muito obrigada pela vossa presença e participação neste evento especial. É uma oportunidade ímpar para reconhecer o impacto de um homem que marcou indelevelmente a génese e o percurso da nossa Universidade e, por extensão, da nossa Região e de Portugal.

Com estas palavras, declaro oficialmente aberto o Colóquio de Homenagem a José Enes Pereira Cardoso por ocasião do centenário do seu nascimento.

Ponta Delgada,
10 de outubro de 2024

RECORDANDO JOSÉ ENES NA UNIVERSIDADE

ARTUR TEODORO DE MATOS

Primeiro Diretor do Departamento de História,
posteriormente designado de História, Filosofia e Ciências Sociais

Tivemos o privilégio de trabalhar sob as ordens do Prof. José Enes, no arranque da Universidade dos Açores (então Instituto Universitário), desde a fase de instalação até ao seu estabelecimento. Foi, sem dúvida, a mais aliciante e enriquecedora experiência da nossa longa carreira universitária, vivida em várias Escolas e em diferentes lugares.

Destacaríamos duas preocupações que, desde os primeiros dias, reconhecemos no então Reitor e Presidente da Comissão Instaladora: a qualidade do ensino e da investigação e a formação do quadro docente

Por escassez de meios humanos mais graduados e, decorrido algum tempo, ser-nos-ia confiada a área da História e ao nosso colega e amigo — que recordamos sempre com saudade — António Machado Pires, a das Línguas e Literaturas Modernas. Tal encargo significava a responsabilidade de conceber os planos curriculares, com as componentes do ensino e da investigação.

Nas Faculdades de Letras do país lecionava-se o 1º ano dos novos planos curriculares. Estes haviam resultado do consenso de uma comissão que reunira os mais reputados historiadores e homens de cultura do país, alguns deles acabados de regressar do estrangeiro. Propôs-se ao Reitor a adoção de tal programação para as áreas da História e das Línguas e Lite-

raturas Modernas, com o apoio de professores visitantes, nossos conhecidos, das Escolas de Lisboa, Porto e Coimbra. Sabíamos que a proposta não reunia consenso. Mas estávamos seguros da nossa aposta. Na reunião então havida para tratar deste e de outros assuntos, José Enes, após ouvir as nossas razões, pergunta-nos: “Está garantida a qualidade científica dos cursos?” Perante a nossa caução, prontamente anuiu à proposta.

Sabíamos que desses alunos poderiam ou deveriam até sair futuros docentes da Universidade, como de facto aconteceu. Alguns dos alunos, então admitidos nesses primeiros anos de vida da Universidade, viriam a ser distintos professores universitários, hoje com obra publicada em Portugal e no estrangeiro.

Muitos dos consagrados mestres das universidades portuguesas deram o seu contributo nos primeiros anos da Universidade dos Açores. A todos eles José Enes acolhia na sua casa, obsequiando-os com um jantar, preparado pela esposa, D. Fernanda Enes que desempenhava, com raro talento e em simultâneo, as funções de esposa dedicada, atenta e carinhosa mãe, competente professora do Liceu e excelente aluna da Universidade. Tais convívios reuniram elementos da Universidade e até, por vezes, da sociedade local e ficariam na memória dos participantes, não só pelo inesquecível paladar das iguarias servidas, como pelo agradável convívio que se prolongava, por vezes, pela noite dentro.

Nunca deixando de coordenar e inteirar-se de toda a vida da Academia Açoriana, o Reitor sempre permitiu que os responsáveis pelos diversos departamentos os organizassem de acordo com os seus critérios, salvaguardando a qualidade e o progresso da área científica e a formação de novos quadros. O maior ou menor desenvolvimento de cada departamento dependeu, sobretudo, do empenhamento e esforço dos seus responsáveis.

A par do crescimento dos departamentos criaram-se centros de investigação, quando ainda eram bem escassos nas demais universidades portuguesas. José Enes era a voz atenta e estimulante das iniciativas, fossem elas congressos, seminários, cursos, conferências, publicações ou simples recrutamento de novos docentes.

Outra das grandes preocupações que desde cedo notamos em José Enes foi a urgente necessidade da criação de quadros de docentes e investigadores. E é justo afirmar que não conhecemos nenhuma universidade

que, no seu início, tenha investido tanto na formação dos seus futuros docentes. Fosse essa qualificação onerosa ou não, realizada nos Açores ou no Continente, em Inglaterra ou nos Estados Unidos da América, em França ou Espanha, em Itália ou nos Países Baixos. E conseguiu fazê-lo, tendo por vezes de ultrapassar dificuldades externas e até internas. Conhecemos algumas.

A formação de uma Biblioteca de excelência foi também uma das outras preocupações de José Enes. A aquisição de bibliografia de apoio aos cursos em lecionação e à investigação mereceu a sua especial atenção. Falhada a integração da Biblioteca Pública de Ponta Delgada na Universidade (como acontecera em Braga com a Universidade do Minho), comprou-se bibliografia em livrarias e alfarrabistas, sobretudo de Lisboa e Porto, adquiriram-se bibliotecas de eruditos locais falecidos, aceitaram-se espólios bibliográficos e até ricos arquivos particulares, de que o de Nicolau Raposo do Amaral será um deles. Infelizmente a muita correspondência de Bruno Tavares Carreiro, comprada com a sua biblioteca, mas não entregue na altura por dificuldade imediata na sua seleção e organização, acabaria por ser de novo vendida, pelos seus herdeiros, sem que ninguém o denunciasse até hoje.¹

José Enes, distante para quem não o conhecesse, mas próximo para quem com ele privasse, era atento ao bem-estar dos docentes e tudo fazia para que as dificuldades, nomeadamente as de alojamento, fossem rápida e eficazmente resolvidas. A escassez de acomodação nas cidades de Ponta Delgada e Angra do Heroísmo era uma realidade. A construção de prefabricados de alguma qualidade ajudaria a resolver o problema, no imediato, nos dois polos universitários.

Autoridade respeitada e incontestada, José Enes era próximo dos docentes e alunos, fossem eles jovens ou menos jovens. Para todos tinha uma palavra de aprazimento e de estímulo. Alegrava-se com o sucesso dos outros, como dos seus se tratasse. Era humilde no trato e cordial no encontro, desconcertando-nos muitas vezes com a proximidade. Firme nas suas convicções e objetivos, respeitador da opinião dos outros, se

1 Acreditamos que os herdeiros não soubessem da sua venda anterior à Universidade. Todavia estranhamos que tal informação nunca lhes tivesse sido transmitida, nem que nenhum dos presentes no ato da venda, acertada em casa do falecido Dr. Bruno Tavares Carreiro, os alertassem sobre tal assunto.

contrariada a sua ideia, não hesitava em aderir à dos demais, se os argumentos apresentados fossem convincentes e seguros. Exemplo, entre outros, dessa atitude, foi o facto de ao propor a organização da Universidade em Faculdades, Machado Pires e nós próprios contrariarmos justificadamente esse projeto. José Enes retirá-lo-ia ainda antes de consultados alguns dos membros presentes, como era então hábito.

A disciplina da História fez parte, já no semestre introdutório, dos planos curriculares do então Departamento de Formação de Professores. Nele havia sido lecionada não só a História de Portugal, como a dos Açores, esta da responsabilidade do sempre lembrado Dr. Francisco Carreiro da Costa. Atente-se que as suas lições constituiriam a primeira publicação do então Instituto Universitário dos Açores.² Estas, apesar dos progressos da historiografia açoriana, são ainda de proveitosa e agradável leitura. A História continuaria a constar do plano curricular do curso de bacharelato em História e Ciências Sociais, até à sua conclusão.

Não descurando de algum modo as várias áreas científicas que se distribuíam pelos três polos universitários, José Enes dispensava um carinho especial pela história dos Açores. As origens da sociedade e a sua evolução ao longo dos tempos foram sempre assuntos do seu interesse e estudo, talvez estimulados pelo rigor analítico e a vontade de promover uma compreensão mais profunda do ser humano e da sua relação com o mundo.

Como se sabe, o legado historiográfico açoriano é grande e rico. Temos, por certo, que dos territórios portugueses de Além-Mar, o Oriente e o arquipélago dos Açores ocuparam lugar cimeiro na produção histórica ultramarina. Tal tradição teria especial expressão em Ponta Delgada, Vila Franca do Campo, Angra do Heroísmo e na Horta.

A criação do Departamento de História e a institucionalização da licenciatura na mesma área na Universidade dos Açores exigiram a contratação de novos docentes, quer oriundos das universidades portuguesas ou, depois, já formados na própria Escola. E, com plano e objetivos bem definidos e promissores historiadores, criaram-se condições para que a História conhecesse algum desenvolvimento. Fizeram-se levantamentos nos principais arquivos regionais, nacionais e até estrangeiros, procedeu-

2 Carreiro da Costa, *Esboço Histórico dos Açores*, Ponta Delgada, Instituto Universitário dos Açores, 1978.

-se à transcrição de fontes históricas importantes, prepararam-se roteiros de fontes sobre os Açores existentes em arquivos estrangeiros, inventariaram-se antigos livros de vereações existentes em câmaras municipais e ainda livros de pastorais, capítulos de visitas, róis de confessados e confrarias dispersos pelas paróquias das diferentes ilhas. Além disso, publicaram-se fontes, monografias e outras obras de diferente teor.

Aproveitou-se a oportunidade da realização da XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura em Lisboa para organizar, em Angra do Heroísmo, em 1983, um colóquio internacional sobre *Os Açores e o Atlântico*. Este teria a participação de reputados historiadores nacionais e estrangeiros e onde os jovens assistentes do Departamento de História da Universidade dos Açores apresentaram inovadoras comunicações, que foram objeto de elogio dos participantes mais experientes.³

Todavia é de justiça salientar que para muita destas ações e, nomeadamente, transcrições, a procura de fontes e as muitas edições só foram possíveis graças ao patrocínio anual que a Secretaria Regional da Educação e Cultura do Governo dos Açores, então dirigida pelo Prof. Doutor José Guilherme Reis Leite, concedia ao Departamento de História. Acrescenta-se ainda que várias edições ou até o Curso Superior de Bibliotecário e Arquivista que o departamento de História lançou nos anos de 1982-84 com o apoio das Bibliotecas Gerais das Universidades dos Açores e de Coimbra, bem assim o de técnicos auxiliares da mesma área, seriam inteiramente suportados por tal Secretaria. Devido à então carência de técnicos superiores, seria permitido que alguns dos alunos do curso exercessem provisoriamente o cargo no período de frequência. Diga-se também que, quando se projetava alguma iniciativa no âmbito da História, o Departamento sempre encontrou o estímulo do Reitor e o apoio económico do Secretário Regional da Educação e Cultura, já que da administração da Universidade nem sempre encontrávamos o indispensável financiamento.

O Prof. José Enes, além de primeiro Reitor da Universidade dos Açores, foi o seu principal fundador. Esperamos que a Academia Açoriana, decorrido quase meio século, saiba continuar os valores que ele discreta, mas lucidamente e com segurança, lhe soube imprimir.

3 As comunicações e os comentários podem ser consultados em *Os Açores e o Atlântico (séculos XIV-XVII)*. *Actas do Colóquio Internacional realizado em Angra do Heroísmo de 8 a 13 de Agosto de 1983*, separata do *Boletim do Instituto de História da Ilha Terceira*, vol. XVI (1983).

JOSÉ ENES: TRAÇOS DE UMA FIGURA MODELAR

CARLOS E. PACHECO AMARAL

Membro fundador do CERIE

Professor catedrático da Universidade dos Açores

Nota prévia

Este “depoimento” deve ser lido como se de uma sequência de fotografias instantâneas se tratasse. Através de cada uma destas fotografias rápidas proponho registar facetas particularmente expressivas do Professor Doutor José Enes, uma das figuras maiores da intelectualidade açoriana com quem tive o privilégio de conviver de perto.

Algumas delas poderão apresentar defeitos e insuficiências da mais variada ordem: umas, encontrar-se-ão desenquadradas, outras, mal focadas, outras ainda terão sido tiradas com luz insuficiente ou em excesso. Nestes casos, em que o retratado, a força e o vigor do seu pensamento e da sua obra, não emergem com clareza, enquanto fotógrafo sou o único responsável por não fazer justiça à figura modelar de que nos ocupamos — facto de que me penitencio desde já.

1. O nosso primeiro encontro

Quando nos conhecemos eu era Técnico Superior de Segunda Classe do Gabinete do Subsecretário Regional da Integração Europeia e Cooperação Externa do Governo Regional dos Açores e o Professor Doutor José Enes Director do Departamento de História, depois de ter fundado a

Universidade dos Açores, da qual foi o primeiro Reitor. Encontrámo-nos no seu gabinete, no pré-fabricado que alojava o Departamento.

Ainda consigo sentir os seus olhos azuis a perscrutar-me como que a procurar aferir do meu potencial académico. Numa longa entrevista, sentados frente-a-frente na sua secretária, falamos de tudo: do nosso país, da democracia, da opção pela integração europeia, dos Açores, da autonomia e do imperativo de desenvolvimento, da Relação Transatlântica, com os Estados Unidos, em particular, e, por fim, do Ensino Superior, da Universidade dos Açores e dos papéis que poderia desempenhar no desafio gigantesco que se impunha de modernização da Região e de disponibilização, em todas as ilhas, dos patamares de qualidade de vida ocidentais. Ou, melhor, o Professor José Enes conduzia a reflexão e eu lá ia dizendo o que podia, procurando corresponder aos desafios que me ia colocando.

Antes de terminar a entrevista, o professor José Enes abriu a gaveta da sua secretária, retirando um texto que me passou, pedindo para o ver e para lhe dizer o que pensava dele. Era o programa de uma disciplina anual de Filosofia Social e Política.

Depois de uma leitura rápida, sem me fazer rogado, tratei de desconstruir aquele texto, apontado para várias alterações, quer em termos de conteúdos programáticos, quer em termos de bibliografia. Interessado, o Doutor Enes, interrompia-me de quando em vez, pedindo-me para justificar as minhas perspectivas. Eu insistia em mudar praticamente tudo. Até que, num determinado momento, o Doutor Enes pára, vira-se para o lado e retira um novo documento da gaveta da sua secretária. Desta feita, o ECDU, Estatuto da Carreira Docente Universitária, tratando de me ler dois dos seus artigos. O primeiro, identificando as competências do Professor Catedrático, que, conforme referiu, era ele. O segundo, fixando as competências do Assistente Estagiário que, conforme sublinhou seria eu, caso viesse a integrar a academia açoriana.

A entrevista terminou aí. Despedimo-nos cordialmente e eu saí do seu gabinete seguro de que tinha feito asneira brava e de que carreira académica não seria para mim. Pelo menos, não na Universidade dos Açores. E esta convicção consolidou-se ao saber que o programa em causa, que eu tinha tratado de refazer por inteiro, havia sido elaborado pelo próprio Professor José Enes.

Imagine-se o meu espanto, no dia seguinte, ao receber um telefonema do Doutor Enes a colocar-me duas perguntas. Primeiro, se não tinha sido excessivamente duro comigo na véspera. Segundo, se eu confirmava o interesse em ingressar na Universidade dos Açores. Querendo, trataria da abertura do respectivo concurso. E eu, naturalmente, quis.

Mais tarde, muito mais tarde, falei-lhe deste episódio e o Doutor Enes riu com gosto, dizendo o quanto tinha apreciado aquela entrevista e o vigor da minha réplica. Nela, afinal, eu havia apresentado o perfil certo para o projecto universitário que procurava desenvolver nos Açores. Não pretendia, concluiu, assistentes que pudesse transformar em clones, mas agentes capazes de pensamento próprio e, por isso mesmo, de concretização da missão da Universidade.

2. A ideia de Universidade ao serviço dos Açores

Para José Enes, a principal justificação da Universidade dos Açores situa-se nos serviços que presta à comunidade e na capacidade que detiver em cada momento para constituir instrumento de modernidade e de progresso dos Açores e dos açorianos.

Em vez de procurar replicar as estruturas e as missões das suas congéneres, nacionais e ocidentais, a Universidade dos Açores deveria centrar-se na realidade do arquipélago, procurando identificar o seu “ser”, para melhor o servir através da apresentação científica das propostas de “dever ser” que cientificamente mais lhe convinham. Era, portanto, do “ser” da Região, da realidade efectiva das suas ilhas, que deveria decorrer o respectivo “dever ser”, os caminhos de futuro que deveria trilhar. Neste quadro, à Universidade dos Açores cumpria uma função nuclear de cientificação, de produção de ciência, primeiro, no conhecimento científico da Região; segundo, no desenvolvimento dos modelos e dos projectos de sociedade mais convenientes às nossas ilhas. Com isto, não pretendia que a Universidade substituísse os órgãos, as instituições e os agentes políticos. Pretendia, tão só, colocar a primeira ao serviço dos segundos.

Para melhor o ilustrar, permitam-me a apresentação de mais dois retratos.

2.1. O ensino

Recordo-me de me queixar ao Doutor Enes da qualidade dos nossos alunos e da disponibilidade que apresentavam para o trabalho académico. Ou melhor da falta de uma e de outra. E registo a resposta: sendo esta a nossa realidade, então o melhor que temos a fazer é procurar corresponder-lhe. Especializemo-nos no ensino de alunos com estas características. Em vez de nos lastimarmos, procuremos adequar os nossos conteúdos, bibliografias e metodologias de ensino àqueles que são os contornos concretos da circunstância em que nos encontramos. Não estamos a dar aulas em Coimbra, Harvard ou Cambridge, mas nos Açores. Por isso, para serem eficazes no cumprimento da sua missão, os professores e investigadores açorianos precisam de reunir as competências que lhes permitam corresponder às necessidades que os seus alunos apresentam. Isto não é defraudar o rigor e as exigências do ensino superior; pelo contrário, é a única via de os respeitar, e de garantir que a Universidade cumpre, de facto, a sua missão. Não podemos defraudar as expectativas e os interesses dos nossos alunos, nem permitir que eles nos abandonem, deixando as nossas salas de aulas vazias. As nossas salas de aulas e os demais momentos em que a vida académica se desenrola. Apresentando estas características e aquelas outras, concluía, eles são os nossos alunos. E não temos outros.

Registo um exemplo.

A determinada altura, tivemos um aluno que apresentava necessidades especiais e que, chegado ao último ano do curso dedicado a estágio profissionalizante, tentaram impedir que o concluísse pelo facto de as necessidades especiais que apresentava não lhe permitirem exercer cabalmente as funções docentes. Era eu, na altura, orientador de estágio, sob a coordenação científica do Doutor José Enes. Apercebendo-me destas movimentações, procurei o Doutor Enes que ouviu as minhas preocupações com o seu sorriso habitual. Tranquilizando-me, sublinhou, depois de me ouvir, que o problema tinha uma solução muito simples. Eu continuaria a assumir o estágio; porém, da avaliação daquele aluno, trataria ele. E protegendo-nos a ambos, ao aluno em causa e a mim, assim fez, instruindo-me para comunicar a quem quer que tivesse algo a argumentar sobre a matéria que o fizesse directamente com ele. O problema, como é óbvio, ficou encerrado.

2.2. O compromisso com os Açores. O CERIE

Tal como o Doutor José Enes a ideou, a Universidade dos Açores conhece um duplo imperativo de cientificidade: por um lado, de produção de conhecimento e, por outro lado, de produção de quadros devidamente habilitados ao cumprimento do desiderato de mudança social da Região. Por isso é que, sem prejuízo do investimento no conhecimento matricial do Ocidente que integramos, na sua perspectiva, importava que a Universidade dos Açores investisse no conhecimento do arquipélago e do triplo contexto em que se insere: nacional português, naturalmente, mas também europeu e transatlântico.

Foi para este efeito que procedeu à criação do CERIE, do Centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia, procurando cooptar para ele um grupo alargado de investigadores, da Universidade e de fora dela, representativos do meio açoriano.

O CERIE, ideado pelo Doutor Enes contou assim com membros docentes da Universidade dos Açores de uma pluralidade de proveniências científicas. Ancorado no domínio das Relações Internacionais, abria-se à Filosofia, à História, à Economia, à Geografia, ao Direito,.... Importava mudar os Açores, sendo necessário para o efeito acumular um conhecimento integrado e integral da Região e cooptar para este desiderato a pluralidade de saberes.

Do estrangeiro, das duas margens do Atlântico, o Professor José Enes procurou trazer para o CERIE as competências científicas que o habilitassem ao cumprimento da missão que elegera. Recordo, da Bélgica, o CERIS, da Alemanha, a Fundação Konrad Adenauer, dos Estados Unidos, as Universidades de Brown, de Rhode Island, da Pennsylvania, para além do próprio Departamento de Estado e do Programa Fulbright...

Nada era estranho ao CERIE. Numa perspectiva enciclopédica — que não deixou de lhe merecer alguns dissabores —, a partir da Filosofia, a investigação e a reflexão do Doutor José Enes abria-se à pluralidade dos saberes com vista a uma compreensão científica da Região: do seu ser e dos futuros de progresso que importava trilhar.

E porque o objectivo era a mudança social, tornou-se necessário trazer para o CERIE aqueles que detinham os instrumentos de poder adequados para o efeito: uma representação do Governo Regional dos Açores e da tessitura social e económico da Região.

Recordo as nossas reuniões, os diagnósticos certos do Doutor Enes, e o compromisso com os Açores, bem patente nas propostas de acção discutidas e apresentadas, por vezes com grande vivacidade e algum desconforto para os representantes do meio açoriano.

3. A “escola” do Doutor Enes

O Doutor Enes fazia jus à ideia pristina de Universidade, como comunidade, de mestre, orientando e alunos, procurando de forma sistemática desenvolver o espírito comunitário e de solidariedade com os seus assistentes e entre as nossas respectivas famílias. O convívio, científico, social e privado que promoveu entre nós viria a traduzir-se num elemento aglutinador fortíssimo, em que acabámos por nos constituir como uma espécie de família alargada. Em termos científicos, aprendíamos uns com os outros, nos domínios concretos em que nos íamos especializando, apoiando-nos mutuamente, incentivando-nos e motivando-nos para o trabalho científico. Recordo, e registo, o quanto aprendi de História dos Açores com o Doutor Carlos Cordeiro, de saudosa memória — outro dos cooptados pelo Doutor Enes para a Universidade dos Açores e, nela, para o CERIE.

E permito-me igualmente referir a Doutora Maria Gabriela Castro e o marido, o Dr. Fernando Castro. A “escola” do Doutor Enes conduziu ao desenvolvimento entre nós de cumplicidades científicas e pessoais em que as nossas carreiras académicas se viriam a alicerçar e que permanecem bem vivas. E, encerrando o núcleo duro do CERIE, registo igualmente o Doutor Luís Andrade.

O Doutor Enes reunia-nos, inclusivamente na sua casa, tecendo, por essa via, uma urdidura de solidariedade e de amizade profundas entre as nossas famílias, que perduram.

Os nossos encontros, sempre com a organização impecável de sua mulher, a Doutora Maria Fernanda Enes, eram memoráveis, reunindo à maneira clássica a boa mesa ao estímulo intelectual, científico e social. Neles, a autonomia dos Açores — o seu significado e como melhor poderia ser servida — detinha sempre um lugar privilegiado.

Ainda sinto nas pernas as caneladas com que fui brindado, num destes jantares mais acalorados, a propósito dos desentendimentos e da controvérsia entre, por um lado, do Ministro da República, com quem o CERIE

mantinha, naturalmente, uma relação de grande proximidade, em particular através do Doutor Luís Andrade e da Doutora Cristina Sarmiento, e, por outro lado, do Jornal *Correio dos Acores*, à época dirigido pelo grande vulto da autonomia açoriana, Jorge do Nascimento Cabral, onde eu publicava regularmente. O *Correio dos Acores* desenvolvia marcação cerrada à actuação do Ministro da República, sendo, por isso, muito criticado pela facção centralista. E eu, pelo contrário, apresentava o “jornal vermelho” como a ele nos referíamos por causa da faixa daquela cor que encima a sua primeira página, e, nele, o seu Director, o saudoso autonomista Jorge Nascimento Cabral, como protótipos de jornalismo objectivo e isento, modelos de serviço à autonomia. Ainda sinto as caneladas...

4. Autonomista e educador

O Doutor Enes reuniu um pequeno grupo de assistentes, com interesses científicos distintos e complementares, procurando fomentar, conforme referido, o desenvolvimento de relações comunitárias, científicas, pessoais e familiares entre eles, isto é, entre nós. Porém, apesar de assistentes do Doutor Enes, ele não era o orientador das nossas teses académicas, nem alguma vez nos procurou impor temas de trabalho ou perspectivas, científicas, políticas, ideológicas ou outras. Pelo contrário, sempre cultivou a liberdade e o pluralismo entre nós. Foi assim que para as nossas orientações científicas contámos com grandes vultos das universidades portuguesas, de Lisboa, de Coimbra, de Braga, através dos quais pudemos aceder às categorias científicas e ao trabalho desenvolvido nas melhores universidades do país.

Pouco depois do meu ingresso na Universidade dos Acores, sabendo do meu interesse pelo tema, o Doutor Enes levou-me à Terceira, para participar num importante evento sobre a autonomia política regional do qual recordo duas comunicações particularmente notáveis, ambas publicadas. A primeira, do próprio Doutor Enes, a segunda, de Eduardo Lourenço. Numa e noutra, sobressai a ideia de autonomia como instrumento de articulação do Estado e a noção de que as desconfianças que a autonomia açoriana suscitava à época em determinados círculos do continente decorriam do desconhecimento da verdadeira natureza, seja da realidade e das aspirações insulares, seja das virtualidades da própria autonomia.

5. O compromisso com a formação

Indelevelmente comprometido com a formação dos mais jovens, o Doutor Enes não perdia uma oportunidade de os promover ou de lhes disponibilizar categorias científicas, formativas ou de investigação. Para tal, empenhava-se em trazer para Ponta Delgada professores e investigadores, nacionais e estrangeiros, que connosco partilhavam o seu trabalho e as suas perspectivas. E também nos enviava para o continente e para o estrangeiro, para em seminários, colóquios, cursos intensivos e acções da mais variada ordem e natureza, nos expor ao labor científico da actualidade e disponibilizar oportunidades de investigação e de pesquisa bibliográfica.

Como pano de fundo, quase como um refrão, no Doutor Enes encontrámos um encorajamento constante. “Senhor Dr., para quando é?” Que é como quem diz, “quando é que entrega a tese?” Ou, “Senhor Dr., doutore-se”. “A competência, o Senhor já a tem. Ponha-a no papel. Só lhe falta o grau. Trate, por isso de o adquirir.”

Trabalhando directamente com o Doutor Enes anos a fio, encontrá-vamos-nos com regularidade no campus de Ponta Delgada, a caminho, ou vindos do CERIE. Uma das “gracinhas” que protagonizávamos de forma mais ou menos regular era eu pegar-lhe na pasta, na sua pasta marcada por anos de trabalho. O Doutor Enes abria a mão, porém perguntava o que estava a fazer. Ao que eu lhe respondia ser próprio do assistente levar a pasta do mestre. Em resposta, brindando-me com o seu característico sorriso, tão bondoso quanto genuíno, o Doutor Enes retirava-me a pasta da mão. Eu era assistente, dizia, apenas por não ter ainda concluído o doutoramento. E era nessa tarefa que me devia focar. Escrever a tese. Era “só” isso que faltava.

6. A aposta na Relação Transatlântica

Referindo-se à pequena dimensão tanto territorial como demográfica das nossas ilhas, o Doutor Enes falava dos Acores como uma Região dotada de pouca terra e de um mar imenso. Um mar que nos abria os horizontes para as Américas, do Norte e do Sul, e que ao longo de meio milénio de história inscreveu os Acores nos papéis mais nobres desempenhados pela nacionalidade portuguesa. Importava, por isso, nas novas circunstâncias em que nos era dado viver, pensar os novos papéis que os

Acores poderiam desempenhar no sistema internacional. A este propósito, sublinhava o modo como os destinos das ilhas se têm vindo a encontrar indelevelmente ligados aos serviços que nos sucessivos momentos históricos conseguem disponibilizar ao sistema internacional, em particular à potência marítima dominante — quase que como se de um imperativo histórico se tratasse. Daí a nossa nacionalidade portuguesa e, contemporaneamente, a relação tão privilegiada que mantemos com os Estados Unidos.

Os horizontes, tão estreitos, das nossas ilhas, abrem-se, exponencialmente, nas duas costas daquele país através das comunidades que lá se instalaram, multiplicando-nos.

Importava, por isso, aproveitar as oportunidades de formação e de crescimento que os Estados Unidos disponibilizam à Região. Paralelamente, passados os ciclos da navegação à vela e a vapor, da nossa parte, urgia investir no pensamento estratégico: na identificação dos serviços que podemos prestar à potência marítima, de modo a podermos almejar recuperar nos séculos XX e XXI a projeção mundial que conhecemos no século XVI.

Para o nosso país, muito em particular para os Acores, a aposta na Aliança Atlântica é natural e incontornável. Daí o empenho em serem os próprios açorianos a identificar como a podem servir e robustecer — naquele que será o melhor serviço que podem prestar à nacionalidade portuguesa.

Foi esta aposta na Relação Transatlântica que o levou a investir nas nossas comunidades e nas Universidades americanas — que lhe viria a merecer um *Honoris Causa* por parte da Universidade de Rhode Island.

7. O humanista e amigo

Meu pai morreu em Ponta Delgada, no mês de Agosto, muito antes dos telemóveis e das redes sociais. Em pleno período de férias, não informei a academia do evento. Ora, estavávamos a entrar no cemitério de São Joaquim, qual não é o meu espanto quando me tocam no ombro e, virando-me para trás, me deparo com o Doutor Enes. Conforme me explicou, regressando a casa, viu-me no cortejo fúnebre e, presumindo tratar-se de alguém da minha família mais próxima, tinha feito questão de me procurar para me acompanhar e me dar um abraço de condolências.

Durante os largos anos em que convivi com o Doutor José Enes, apenas me recordo de me ter dirigido uma palavra áspera, quando eu o questionei pela sua mudança para Lisboa, procurando demovê-lo. A decisão estava tomada, nada mais havendo a dizer. De seguida, porém, e já no quadro da mudança, fez questão de me oferecer duas pequenas peças de talha, que guardamos, com gosto na nossa sala de estar.

De assistente do Doutor Enes, passei a amigo. Não apenas dele, mas também da mulher e dos filhos. E não apenas eu, mas também minha mulher e os meus filhos. Neles, continuamos a encontrar amigos muito queridos, com quem conviver é um gosto muito grande.

Através destes singelos “retratos” registo, com saudade, a figura modelar do Doutor José Enes, mestre, cientista e filósofo, o educador e o amigo muito, muito querido.

O MEU TESTEMUNHO

FREDERICO ALBERTO SILVA DE OLIVEIRA

Membro da comissão instaladora
e primeiro administrador da Universidade dos Açores

A convite da Comissão Organizadora das Comemorações do Centenário do nascimento do Professor Doutor José Enes Pereira Cardoso, tive a honra de participar na “mesa-redonda” que teve lugar durante o evento.

Nessa ocasião, tive a oportunidade de recordar as circunstâncias em que conheci pessoalmente o Professor José Enes, há quase cinco décadas, em outubro de 1975, passando a colaborar, desde então, com o denominado “Grupo de Trabalho para o Arranque do Ensino Superior nos Açores” e, mais tarde, com a Comissão Instaladora do Instituto Universitário dos Açores, depois denominado Universidade dos Açores.

Estudante liceal dos anos sessenta, já conhecia e admirava o responsável pela organização das célebres “Semanas de Estudo”, nas quais se procurava criar nos Açores a consciência de unidade regional, indispensável ao planeamento e ao progresso harmonioso de todas as Ilhas.

Em 1963, durante as férias da Páscoa, numa viagem de estudantes do Liceu Nacional de Ponta Delgada à Ilha Terceira, tive a oportunidade de assistir a algumas conferências no âmbito das Semanas de Estudo que tiveram lugar em Angra do Heroísmo e, na altura, pude registar a figura marcante do Professor José Enes que, a nós, jovens estudantes pré-universitários, parecia irradiar sabedoria, inspirando confiança e crença num futuro promissor para o nosso Arquipélago.

Passados mais de dez anos, foi com grande surpresa e satisfação que vi entrar no meu escritório de advogado, em Ponta Delgada, o Professor José Enes, acompanhado de outro açoriano ilustre, o Dr. Ricardo de Almeida Ferreira, conhecido professor, membro do Grupo de Trabalho para o Arranque e Planeamento do Ensino Superior nos Açores”, que vinham convidar-me para, como jurista, secretariar o referido Grupo de Trabalho, recentemente criado pelo despacho do Ministro da Educação n.º 414/75, de 14 de outubro de 1975.

Não pensei muito. Entusiasmado com o projeto de criação da Universidade, aceitei logo o desafio que me era proposto e a responsabilidade inerente. Tendo acabado recentemente de prestar o serviço militar obrigatório, tinha na altura alguma disponibilidade de tempo. Por outro lado, sabendo que as universidades do continente se encontravam então paralisadas, nos tempos conturbados do denominado PREC, ansiava, como muitos outros açorianos, pela criação urgente nos Açores de uma Instituição de Ensino Superior que evitasse a necessidade de deslocação para o Continente dos estudantes açorianos.

Pude, assim, ser testemunha privilegiada, como colaborador direto durante largos anos, da atuação atenta, competente e incansável do Professor José Enes no processo de criação da Universidade dos Açores.

Ao longo do Colóquio de homenagem pelo Centenário do Nascimento do Professor José Enes falou-se do Professor, do Intelectual, do Homem da Cultura, do ilustre Filósofo.

Mas o Professor José Enes foi também, como pude testemunhar, um dinâmico Homem de Ação.

Desde logo, quando organizou as Semanas de Estudo dos Açores, congregando vontades, reunindo autoridades, técnicos e estudiosos de todas as Ilhas, juntos por um objetivo comum de conhecimento da realidade açoriana, tendo em vista o planeamento e o desenvolvimento harmonioso das Ilhas.

Mais tarde, é à ação competente e persistente do Professor José Enes que se deve a criação nos Açores de uma instituição de ensino superior, investigação científica, ao nível das congéneres nacionais e estrangeiras.

Nomeado, em outubro de 1975, Presidente do Grupo de Trabalho para o Arranque do Ensino Superior nos Açores, o Professor José Enes conseguiu, em cerca de apenas três meses, graças à sua atuação persistente

e ao prestígio que granjeara junto das entidades competentes (Ministério da Educação, Secretaria de Estado e Direção Geral do Ensino Superior, Junta Governativa dos Açores), ver concretizado o seu sonho de décadas, a criação do Instituto Universitário dos Açores, pelo Decreto Lei n.º 5/76, de 9 de janeiro de 1976.

Por este diploma o Professor José Enes era nomeado o primeiro Reitor do então Instituto Universitário dos Açores, mais tarde elevado à categoria de Universidade pelo Decreto-Lei n.º 252/80, de 25 de julho.

Lembro-me da emoção espelhada no rosto e nos olhos do Professor José Enes quando, no dia 9 de janeiro de 1976, descendo o Jardim da Reitoria, na Rua da Mãe de Deus, em Ponta Delgada, anunciava a publicação do diploma e a concretização do velho sonho, tornado realidade.

Nessa altura, no momento da sua criação, fruto de uma atuação altamente inteligente e eficaz do Professor José Enes, que não tem paralelo na História destas Ilhas, o IUA já dispunha de instalações próprias em S. Miguel, na Terceira e no Faial.

A tomada de posse do Professor José Enes como Presidente da Comissão Instaladora e primeiro Reitor do então Instituto Universitário dos Açores foi dada pelo Ministro da Educação, num dos Salões da Reitoria, situada num emblemático Palacete situado em zona nobre da cidade de Ponta Delgada.

Como Homem de Ação que era, o Professor José Enes desde logo procurou o apoio de Embaixadas, Universidades portuguesas e estrangeiras, e de outras instituições ligadas ao Ensino Superior e à Investigação Científica. Numa atividade permanente e incansável, procurou recrutar docentes e investigadores que quisessem deslocar-se para o Arquipélago dos Açores, na diáspora e também de entre retornados das antigas Colónias portuguesas e açorianos espalhados pelo Mundo que quisessem regressar à sua terra Natal.

Mas também era necessário dotar a Instituição de estruturas fundamentais, designadamente, de um quadro de funcionários que assegurassem o seu regular funcionamento. Assim, no final do primeiro ano de existência, o IUA já possuía, nos três Polos Universitários de Ponta Delgada, Angra do Heroísmo e Horta, Serviços Administrativos e de Contabilidade, Serviços Académicos, Serviços Sociais e Serviços de Documentação, adequados às necessidades de cada Polo.

E estava garantido um orçamento anual, para despesas correntes e de investimento, compatível com as exigências da instalação e funcionamento da nova Instituição, disponibilizando verbas que permitiram a aquisição de vários imóveis destinados ao alojamento de docentes e estudantes, a construção de cantinas escolares, bibliotecas e laboratórios, tudo numa corrida contra o tempo, uma vez que a Instituição começou logo a funcionar.

Para o Professor José Enes e para os membros da Comissão Instaladora ter a instituição a funcionar regularmente, nas vertentes do ensino, da investigação e da prestação de serviços, era a garantia de que o Poder Político não podia voltar atrás, retirando ou não atribuindo à Universidade os meios de que esta necessitava.

Note-se que o então Instituto Universitário dos Açores iniciou a sua atividade de Ensino logo em 3 de março de 1976, dois meses após a sua criação, com a lecionação do segundo semestre letivo. Na sessão solene de abertura das aulas, o magnífico Reitor afirmava, num brilhante discurso, que ***“A Universidade dos Açores é uma realidade viva e atuante que desde a sua primeira hora começou a afetar a vida de toda a sociedade que habita nestas ilhas”***.

Foi o importante legado, que o Professor José Enes deixou ao Povo Açoriano, ao serviço das gerações vindouras.

Recordo, assim, com saudade e gratidão, a figura ilustre do Professor José Enes, que ficará eternamente registada nos anais da História dos Açores.

TESTEMUNHO

JOSÉ MANUEL MONTEIRO DA SILVA

Primeiro chefe de gabinete da reitoria

Professor aposentado da Universidade dos Açores

Praticamente iniciei a minha vida profissional a trabalhar com José Enes, o que constituiu pessoalmente um grande privilégio. Hoje, com o conhecimento acumulado fruto dessa experiência pessoal de contato direto e de amizade que se foi aprofundando entre nós, estou em condições de dar conta e de afirmar que, em minha opinião, ele foi uma das personalidades mais importantes senão a mais importante do século vinte nos Açores.

Limitar-me-ei a analisar parte da vertente económica e social da sua personalidade e das iniciativas do trabalho realizado a que deu origem. É sobejamente conhecido o impacto desses acontecimentos na sociedade açoriana e dos resultados obtidos nos anos sessenta do século passado com as chamadas “Semanas de Estudo” que abrangeram os então três distritos autónomos do arquipélago açoriano. Juntamente com Artur Cunha de Oliveira, com base no Seminário de Angra e do Instituto Açoriano de Cultura, e com a congregação dos recursos humanos das diferentes ilhas que souberam liderar, conseguiram projetar uma discussão e uma reflexão sobre o futuro desta área geográfica, e que permitiu mais tarde e também com o seu esforço e determinação a constituição da Universidade dos Açores. Foi um trabalho hercúleo que foi realizado, e que só

foi possível, devido à sua enorme capacidade de liderança e iniciativa, conhecimento e perspetiva estratégica consolidada, baseada no profundo estudo e planeamento da nossa realidade açoriana, alicerçada pelos muitos anos a que a ela se dedicou.

À medida que os anos vão passando, tornou-se-me mais clara a lucidez do pensamento e do trabalho realizado, bem como dos objetivos alcançados e da sua importância nevrálgica para o desenvolvimento da Região Autónoma dos Açores. Foi a importância cívica e social das Semanas de Estudo que esteve na origem da tomada de consciência da necessidade de se aprofundar o espírito autonómico e que permitiu mais tarde as condições que possibilitaram a criação da instituição universitária e da própria governação regional.

São já hoje relativamente conhecidas e estudadas as diferentes fases da chamada autonomia açoriana desde o Século XIX, mas perante as decisões tomadas após a instauração do regime do Estado Novo e das limitações financeiras que foram impostas à Região e à letargia que se apoderou do nosso processo de desenvolvimento económico e social, foram as Semanas de Estudo que acordaram o nosso espírito autonómico e que permitiram voltar a centrar as nossas atenções na problemática regional.

É importante aqui situar no início da era marcelista as preocupações regionais que passaram a ser tomadas em consideração no esforço da recuperação do país, e que foram decisivas, mais tarde, na elaboração dos planos de fomento do nosso território. Convém, aliás, não esquecer que foi muito do material realizado nesse período que possibilitou o arranque de muitas das infraestruturas que foram sendo, logo após a revolução, implementadas pelas diferentes ilhas. A criação logo nos alvares do início dos anos setenta do Secretariado Técnico da Presidência do Conselho de Ministros, e que veio a ser um autêntico alfofre de talentos na futura governação democrática, deu a maior importância ao planeamento e à perspetiva regional, hoje infelizmente tão esquecidas nos corredores do poder.

As semanas de estudo e, mais tarde, o esforço para a criação de instituições regionais para a área do planeamento vieram a marcar, mais uma vez, o percurso cívico de José Enes. Recomendo a leitura do livro por ele publicado, “Portugal Atlântico” da editora Companhia das Ilhas, de 2015, para se ter uma perspetiva desse período da sua vida.

Vale a pena ler as páginas 298/299, “Em 1964... O Ministro da Economia convidou-me para presidir à orgânica do desenvolvimento regional...e comunicou aos governadores civis dos três distritos autónomos a minha nomeação. Foi neste momento que poderosas forças políticas e económicas se ergueram numa posição irreductível. Por ordens dos meus superiores [Bispo de Angra, secundado pelo Cardeal Cerejeira] regresssei à Universidade Gregoriana para fazer o doutoramento em filosofia”. Coube ao Eng. Deodato Magalhães cumprir e bem essa missão.

Concluindo, nunca é demais enaltecer o trabalho e o esforço do José Enes para com a nossa Região Autónoma. Obrigado, José Enes.

TESTEMUNHO

LUÍS MANUEL VIEIRA DE ANDRADE

Membro fundador do CERIE
Professor catedrático aposentado
da Universidade dos Açores

Eu tive a honra e o privilégio de ter convivido com o Senhor Professor Doutor José Enes durante muitos anos. Conheci-o, pessoalmente, em setembro de 1984, quando ingressei, como assistente estagiário, no Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade dos Açores, sendo ele, nessa altura, Director do Departamento.

Para além de ter sido fundador e primeiro Reitor da Universidade dos Açores, o Professor Doutor José Enes é um vulto incontornável da história dos Açores e do país. Para além de um distintíssimo filósofo e pensador, foi ele que criou, de igual modo, o Centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia (CERIE) da Universidade dos Açores, que ao longo de vários anos realizou uma série de colóquios, seminários e conferências acerca das temáticas relacionadas com as Relações Internacionais, a Estratégia e a Geopolítica.

Como primeiro secretário do CERIE, trabalhei de perto com o Senhor Professor José Enes, com quem muito aprendi. No contexto do referido Centro, publicamos vários livros e artigos em Portugal e no estrangeiro e participamos em vários seminários, quer no continente português, quer em vários países europeus e nos EUA.

Muito embora não tenha formação filosófica, aprendi muito, como referi, com o Senhor Professor José Enes, que tinha uma visão muito abrangente e profunda, de igual modo, do papel desempenhado pelo arquipélago dos Açores no âmbito da Política Externa Portuguesa e das Relações Transatlânticas. Aliás, esta problemática mereceu da parte do Senhor Professor José Enes a sua melhor atenção, tendo publicado quer livros, quer artigos acerca da posição de Portugal no mundo e, obviamente, dos Açores.

Pensar os Açores foi um dos temas mais relevantes para o Professor José Enes. Aliás, a criação da Universidade dos Açores enquadra-se no seu pensamento, na sequência das Semanas de Estudos que tiveram lugar nos anos sessenta do século passado.

Os Açores muito devem ao Professor José Enes. Por outro lado, era um homem muito modesto e humilde, o que só engrandece a sua pessoa. A obra que deixou é absolutamente notável, a todos os títulos. Os contactos que manteve, quer a nível nacional quer internacional, foram extremamente úteis para o desenvolvimento dos já referidos estudos relacionados com as Relações Internacionais em geral e das Relações Transatlânticas, em particular. Lembro-me, também, da vinda à Universidade dos Açores do Senhor General Abel Cabral Couto, que lecionou um curso intensivo no âmbito da Estratégia e que muito contribuiu para a preparação de docentes e discentes da Universidade dos Açores. Os contactos que manteve, de igual modo, com a OTAN foram decisivos para o desenvolvimento dos estudos relacionados com a Estratégia e a Geopolítica. A sua visão dos Açores, de Portugal e do mundo foi, de facto, notável.

Muito mais podia ser referido sobre o Professor José Enes. No entanto, o que foi mencionado anteriormente, pelo menos na minha perspetiva, é o que se me oferece dizer relativamente a um homem de enorme envergadura intelectual, cívica e humana.

Bem-haja Professor José Enes.

JOSÉ ENES: VIDA E OBRA¹

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ
Centro de Estudos Humanísticos
Universidade dos Açores

José Enes, nome por que é conhecido José Enes Pereira Cardoso, é natural da Silveira, das Lajes do Pico, onde nasceu a 18 de agosto de 1924. Foram seus pais Manuel Pereira Cardoso Júnior, natural da Silveira, e Maria Cremilde de Sousa Enes, de Santo Antão do Topo, da Calheta de S. Jorge.

1 Os registos de índole biobibliográfica de que dispomos sobre José Enes tornariam dispensável mais este apontamento, que os organizadores da presente edição consideraram oportuno incluir neste volume, a fim de tornar o filósofo açoriano mais próximo das novas gerações de leitores, estudiosos da sua obra e da alta personalidade do pensador, professor e investigador, que se impôs no panorama filosófico português na segunda metade do século passado. Para a sua elaboração utilizámos diversas fontes de informação que podemos agrupar em três conjuntos: o primeiro diz respeito a três discursos que proferiu, publicados postumamente no livro *Portugal Atlântico*, «Anexos», pp. 293-312; o segundo contempla alusões dispersas na bibliografia sobre José Enes e alusiva à sua atividade, de que daremos conta no decurso desta nota, assim como um *curriculum vitae*, policopiado, organizado por Maria Fernanda Enes, e um discurso por ela proferido numa sessão de homenagem após a sua morte, no Instituto Açoriano de Cultura, com o título «Os Açores no pensamento e ação de José Enes»; por fim, o terceiro conjunto inclui o «*Curriculum vitae* de José Enes», publicado por Gabriela Castro, em José Luís Brandão da Luz (org.) *Caminhos do Pensamento — Estudos de Homenagem ao Professor José Enes*, pp. 577-593; a «Bibliografia de José Enes», da autoria de Miguel Real, em *José Enes. Poesia, Açores e Filosofia*, pp. 100-107, e ainda, mais recentemente, o posfácio de Maria Fernanda Enes e a bibliografia, no final do volume póstumo *Fenomenologia da Religião*, pp. 115-124.

As circunstâncias da vida levaram-no a fixar residência, por períodos mais ou menos longos, em Angra do Heroísmo, Roma, Lisboa, Ponta Delgada, mas também, por menos tempo, em Luanda e na Covilhã, sempre dedicado à investigação, ao ensino, à universidade e às causas político-sociais a que esteve ligado.

A sua tese de doutoramento, *À Porta do Ser*, foi apresentada como uma obra inovadora no campo da filosofia, não apenas por ter como tema o que há de mais íntimo a pensar na experiência de cada um e na língua em que a exprime — o ser —, mas também pelo seu propósito de recuperar a expressividade original da linguagem, no diálogo que estabelece com o pensamento de Heidegger e de Tomás de Aquino.

A obra *À Porta do Ser*, publicada em 1969, tornou José Enes conhecido e admirado, acreditando-o como uma referência maior do pensamento filosófico em Portugal. Foi professor na Universidade Católica, em Lisboa, logo no seu começo, depois na Universidade dos Açores, de que foi fundador e primeiro reitor, e, finalmente, na Universidade Aberta, onde foi vice-reitor. Contam-se ainda no seu percurso de vida as estadias mais transitórias na Universidade de Luanda (1973-1974) e no então Instituto Politécnico da Covilhã (1974-1975), onde colaborou como professor na área das ciências sociais.

Para além das obras iniciais *Água do Céu e do Mar. Poemas* (1960) e *Autonomia da Arte* (1964), publicou ainda os livros *Estudos e Ensaios* (1982), *Linguagem e Ser* (1983), *Noeticidade e Ontologia* (1999), tendo deixado também muitos trabalhos e intervenções que têm vindo a ser publicados postumamente.

Depois de jubilado, em 1994, José Enes presidiu à Comissão de Avaliação dos Cursos de Filosofia das Universidades Portuguesas, em dois ciclos de avaliação, entre 1995 e 2000. Morre em 2013, em Lisboa, após uma vida dedicada à filosofia, à universidade, aos Açores, e também sempre muito devotado aos amigos e à família, que constituiu em 1973.

1. Formação inicial

José Enes iniciou o primeiro ciclo do ensino básico, então denominado instrução primária, na sua terra natal, vindo a concluí-lo em S. Jorge, onde a sua família passou a viver. Distinguiu-se de entre os companheiros da sua geração, tendo recebido, como prémio escolar de melhor

aluno, o livro de Gervásio Lima *A Pátria Açoriana*. O pároco de Santo Antão do Topo, P. José da Costa, mostrou-se sensível às suas qualidades e dispensou-lhe particular atenção, estimulando-o e orientando-o a continuar estudos. O Seminário de Angra era, na época e continuou a ser ainda por muito tempo, o destino habitual dos que se mostravam mais dotados, mas onde «apenas por exceção se chegava a padre»², na observação desapiedada de Onésimo.

José Enes era apenas uma criança quando ingressou³ no seminário de Angra para frequentar o plano de estudos que vigorava desde o ano letivo de 1930-1931 e que havia sido aprovado pelo episcopado português para ser seguido em todo o país. Contemplava dois ciclos de estudos: o curso de Preparatórios, com a duração de seis anos, em que predominavam as disciplinas de Português, Latim e dois anos de Filosofia; o curso de Teologia, com quatro anos de duração, versava o estudo das “ciências eclesíásticas”. Só a partir do ano letivo de 1947-1948 começou a ser adotado um novo plano de estudos, organizado em três ciclos, com a duração global de doze anos, conforme prescrição geral da Igreja⁴.

-
- 2 Onésimo T. Almeida, «O professor nas lembranças do aluno», em *José Enes: Filósofo, Pedagogo e Mestre*, p. 27. A observação, porém, não é destituída de fundamentos, se atendermos a que já em 1880, uma provisão do bispo diocesano lamentava e criticava o abandono de alunos do seminário que, depois de o terem frequentado graciosamente, iam estudar por sua conta para a Universidade de Coimbra, julgando-se assim «com forças de fazerem as grandes despesas duma formatura», quando antes alegavam carência de rendimentos (cf. Octávio H. Ribeiro de Medeiros, *A Igreja nos Açores — Último Quartel do Século XIX. Índices do Boletim Eclesiástico dos Açores (1972-1900)*, pp. 68-70). A discrepância entre os que entravam no seminário e os que depois eram ordenados padres não passou despercebida a Octávio Medeiros, que a não deixou de considerar um indício de que muitos ingressos seriam efetuados sem corresponderem a qualquer espécie de vocação para o sacerdócio (cf. *ibidem*, p. 62).
- 3 O serviço de arquivo da Cúria Diocesana de Angra do Heroísmo informou-nos, à data em que elaborávamos a presente nota, de que não dispunha do registo do ingresso de José Enes no seminário diocesano. Presumimos que o mesmo tenha ocorrido em 1935, dando por suposto que teria começado a frequência do ensino primário aos sete anos, como era habitual, e terminado aos dez, em 1935. Desta forma, terá iniciado os estudos no seminário em outubro desse mesmo ano, com onze anos de idade, feitos em agosto. Só assim poderemos aceitar como certo que, em 1945, tenha ido frequentar a Universidade Gregoriana, após ter concluído o curso do seminário, à época com a duração de dez anos.
- 4 Cf. Octávio H. Ribeiro de Medeiros, *A Igreja nos Açores — Segundo Quartel do Século XX. Índices do Boletim Eclesiástico dos Açores (1925-1952)*, pp. 129-131 e 139-141; José Augusto Pereira, *O Seminário de Angra. Esboço Histórico*, pp. 40-46.

Os programas das disciplinas dos cursos de Filosofia e de Teologia procuravam responder às disposições da *Aeterni Patris*, de 1879, e de outros documentos pontifícios que incentivavam o ensino do tomismo, o que era sustentado, em particular na filosofia, pela adoção dos compêndios de autores escolásticos, como M. Brin, professor de filosofia do seminário de Saint Sulpice, em Paris, Tiago Sinibaldi, professor do Seminário de Coimbra e primeiro reitor do Pontifício Colégio Português em Roma, e Charles Boyer, professor da Gregoriana e membro da Academia de S. Tomás, em Roma. Pinharanda Gomes manifesta estranheza pelo facto de o P. José Carlos Simplício, na resenha histórica que fez do Seminário de Angra⁵, não ter também feito qualquer alusão aos autores da Nova Escolástica que José Enes utilizou como docente de filosofia no seminário, e que foram, segundo deixou escrito, Pedro da Fonseca, de quem se serviu para as aulas de Lógica Menor, mas também Francisco Soares Lusitano e o terceirense António Cordeiro⁶.

A partir de 1889, uma provisão do bispo Prado Lacerda impôs a orientação tomista à formação ministrada no seminário, o que despertou o interesse crescente pelo estudo do filósofo medieval, a tal ponto que, em 1924, o seminário iniciou a publicação da revista mensal de religião e cultura *Prelúdios* (1924-1928), onde se poderia ler, avança Pinharanda Gomes, «excelentes páginas acerca do Doutor Angélico, incluindo as assinadas pelo Cardeal Mercier» e por outros neotomistas, como Ferreira de Deusdado, então professor no Liceu de Angra, e o P. Manuel Cardoso do Couto, seguidor de Mercier e influente professor de filosofia, no tempo de Enes⁷.

O jornal diário da diocese *A União* dá notícia das celebrações anuais do dia de S. Tomás de Aquino, que começaram a ter alguma expressão a partir de 1926, por iniciativa do então vice-reitor, o já referido Dr. Manuel Cardoso do Couto. Passou a ser oferecido à cidade um sarau músico-lite-

5 José Carlos Vieira Simplício, «O culto de S. Tomás de Aquino no Seminário Episcopal de Angra», p. 6.

6 Cf. José Enes, «O ensino da Teologia e da Filosofia na Universidade de Évora», em *Lumen*, XXIII (1959), pp. 816-823, ref. por Pinharanda Gomes, «O percurso neotomista de José Enes (1944-1965)», pp. 567-569.

7 Cf. Pinharanda Gomes, «Tradição e modernidade no pensamento neotomista de José Enes (1924-2013)», pp. 554-557.

rário, com a presença do prelado e «autoridades civis, militares e centenas de pessoas de todas as classes sociais»⁸. Os alunos apresentavam poemas e canções de sua autoria de glorificação do Aquinatense, assim como uma sabatina sobre um tema filosófico-teológico de inspiração tomista. Este debate, animado pelos estudantes que se confrontavam, sustentando posições opostas, foi inicialmente integrado no programa do sarau, mas a partir de 1941, depois de suspenso por cerca de uma década, passou a ser reservado apenas a estudantes, a professores e a um reduzido número de convidados⁹. Pinharanda Gomes, com base em notícias recolhidas no jornal *A União*, dá conta da participação do jovem Enes nesses saraus, em que ainda estudante de teologia recitava poemas de sua autoria¹⁰.

2. Atividade cultural e cívica nos Açores

O tempo em que José Enes realizou estudos de filosofia e de teologia do curso do seminário correspondeu ao período da Segunda Grande Guerra, de 1939-45, tendo assistido, como recorda Silveira de Brito, «à chegada dos ingleses que desembarcaram no Porto de Pipas, em Angra, a 8 de outubro de 1943, dos americanos a 9 de outubro de 1944, e à instalação da Base das Lajes»¹¹.

Ao concluir o curso do seminário, em 1945, segue de comboio, a partir de Lisboa, para a Universidade Gregoriana, em Roma, em setembro desse ano, no «mês seguinte ao armistício da Segunda Guerra Mundial», conforme registou Maria Fernanda Enes. Foi «uma viagem lenta e problemática pelas marcas de destruição, sobretudo além Perineus, que o conflito havia deixado e atingiam Roma de forma demolidora»¹². Seguiu o curso de Teologia, ao mesmo tempo que, a partir de certa altura, frequentou a Academia de São Tomás de Aquino e descobriu o apreço de que gozavam no estrangeiro as obras de Pedro da Fonseca e de João de S. Tomás, conforme relatou em artigo que publicou na *Lumen* a evocar a

8 José Carlos Vieira Simplício, «O culto de S. Tomás de Aquino no Seminário Episcopal de Angra», p. 9.

9 Cf. *ibidem* e Octávio H. Ribeiro de Medeiros, *A Igreja nos Açores — Segundo Quartel do Século XX. Índices do Boletim Eclesiástico dos Açores (1925-1952)*, pp. 144-145.

10 Cf. Pinharanda Gomes, «O percurso neotomista de José Enes (1944-1965)», p. 560.

11 José Henrique Silveira de Brito, «José Enes: o filósofo e o cidadão I», em *Diário dos Açores*, 06-11-2024.

12 Fernanda Enes, «A lógica interna da vida e a unidade de ser em José Enes», pp. 165-166.

fundação da Universidade de Évora¹³.

Licenciou-se em Teologia em 1948, ano em que também recebeu a ordenação presbiteral, e, de seguida, estudou Filosofia na mesma universidade, obtendo o bacharelato, em 1950. Logo depois, regressou ao Seminário de Angra, onde permaneceu até finais de 1964, altura em que retornou a Roma para se licenciar em Filosofia e preparar o doutoramento, que obteve em 1968.

Os catorze anos em que José Enes permaneceu no Seminário de Angra foram preenchidos por assinalável atividade cultural e cívica que o tornou conhecido e admirado não só em Angra, mas entre as elites do arquipélago, que se habituaram a procurar nele inspiração para as causas sociopolíticas em prol do desenvolvimento dos Açores.

No seminário, em 1951, Pinharanda Gomes recolheu no jornal *A União* a notícia de que proferiu a oração de sapiência na abertura do ano letivo, abordando o tema «Teologia e Filosofia em Portugal nos últimos 25 anos». O texto foi publicado na *Lumen*, no ano seguinte, juntamente com o breve ensaio «São Tomás de Aquino formador de mentalidades», onde Pinharanda Gomes vislumbra «os alvares de uma filosofia do conhecimento aliada a uma hermenêutica onto-teológica, da fenomenologia transcendental que, depois, faria de José Enes um luzeiro do vigésimo século»¹⁴.

Sabemos também que, de 1953 a 1964, lecionou no curso de Filosofia, primeiramente as disciplinas de Ontologia, Psicologia e Ética, e depois Literatura Portuguesa e Composição Literária¹⁵. Simultaneamente, envolveu-se em intensas atividades culturais e sociais que ficaram ligadas a relevantes iniciativas, desde logo a criação, em 1953, no jornal diário da diocese *A União*, da página cultural bimensal “Pensamento”, que também deu nome a uma coleção de livros de poemas e ensaios editados no mesmo jornal. Em 1955, em conjunto com outros colaboradores, criou o Instituto Açoriano de Cultura e, no ano seguinte, a sua revista

13 Cf. Pinharanda Gomes, «O percurso neotomista de José Enes (1944-1965)», pp. 567-570; cf. José Enes, «O ensino da Teologia e da Filosofia na Universidade de Évora», pp. 816-823.

14 . *Ibidem*, p. 565.

15 Cf. *ibidem*, p. 561 e «Professores do Seminário Episcopal de Angra do Heroísmo (1930/1931-2013/2014)», em Hélder Miranda Alexandre (coord.) *Seminário Episcopal de Angra. 150 Anos de Formação*, p. 174.

trimestral *Atlântida*, que ainda hoje se publica, com periodicidade anual.

A colaboração que, entre 1956 e 1963, assegurou na revista *Atlântida* ultrapassa mais de meia centena de entradas, entre artigos e resenhas de obras, muitas delas de autores açorianos, como Roberto de Mesquita e Vitorino Nemésio, assim como de temas relativos ao valor da poesia e do tomismo. Em simultâneo, no suplemento “Pensamento”, podem ser contabilizados, com maior incidência nos primeiros três anos da sua publicação, cerca de dezena e meia de artigos, o que denotava uma dinâmica cultural pouco comum no meio, pelo menos com o pendor crítico que Enes lhes imprimia. Contamos também com a colaboração ocasional noutras revistas, nomeadamente as de circulação nacional, como a *Lumen*, com 4 artigos, de 1952 a 1961, a revista *Rumo*, com 5 artigos, de 1961 a 1965, e, mais tarde, nas revistas *Contra-vento*, *Didaskalia*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Revista Filosófica de Coimbra*, *Estratégia* e também *Arquipélago*¹⁶.

Álvaro Monjardino lembra o revigoramento sociocultural trazido pelo escol de jovens padres regressados de Roma ao Seminário de Angra, a meados do século passado¹⁷. Refere a organização de aulas livres de filosofia abertas ao público e a difusão duma nova espiritualidade «muito à volta do compromisso cristão no temporal»¹⁸. Os movimentos da Igreja eram animados e encorajados nessa direção, guiados pela encíclica *Mater et Magistra*, que falava de “socialização” e sublinhava a função social da propriedade. Também os documentos conciliares incentivavam à participação dos leigos na sociedade e a *Populorum Progressio* apresentava o “desenvolvimento” como sendo o novo nome da paz. Gerou-se um pouco por todas as ilhas uma nova forma de espiritualidade, em grande parte difundida pelos Cursos de Cristandade, que trazia um «reacender do espírito cívico com forte sentimento social». Álvaro Monjardino fala mesmo de um sentimento novo que alastrou nos Açores, muito orientado para tudo o que «visasse o

16 Cf. Miguel Real, *José Enes. Poesia, Açores e Filosofia*, pp. 17-30 e 100-104. Muitos desses ensaios e resenhas encontram-se reunidos na publicação póstuma *Açores no Coração — Textos de Crítica Literária e Cultural*.

17 Álvaro Monjardino, «Influência do seminário diocesano na cidade de Angra e nos Açores nas décadas de 50 e 60», p. 102.

18 *Ibidem*, p. 104.

revigoreamento económico e a motivação de populações desalentadas a participarem, ativa e criativamente, na construção de um futuro mais dinâmico e desejavelmente mais feliz»¹⁹.

De 17 a 20 de dezembro de 1959, José Enes organiza, com outros professores do seminário e alguns leigos, uma semana de estudo para celebrar o 25.º aniversário da fundação da Ação Católica em Portugal, uma iniciativa que pode ser considerada «precursora das cinco históricas semanas de estudo do Instituto Açoriano de Cultura que iriam marcar a década seguinte»²⁰. A segunda destas semanas, que decorreu de 3 a 10 de abril de 1963, introduziu decisivamente a temática do desenvolvimento socioeconómico dos Açores, que foi também a marca das que depois se realizaram, em 1964, e, principalmente, em 1965.

Toda essa planificação contou com a estreita cooperação do engenheiro jorgense Correia da Cunha, da Junta de Colonização Interna e também docente da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que colaborou com José Enes, em estreita proximidade, na orientação económica conferida às semanas de estudo, conforme está documentado na correspondência trocada entre ambos, à guarda da Biblioteca da Universidade dos Açores.

Em 1964, o Ministro da Economia, Professor Teixeira Pinto, encarregou Enes de organizar e presidir à primeira Comissão Promotora do Desenvolvimento Regional dos Açores, tendo nessa qualidade participado, com o apoio de técnicos da O.C.D.E. e da J.C.I., na elaboração do primeiro anteprojeto do Planeamento Regional dos Açores. Neste âmbito ainda, foi-lhe concedida, pela O.C.D.E., através do Banco Nacional de Fomento, uma bolsa de estudos para se especializar em França sobre técnicas de desenvolvimento regional.

As Semanas de Estudo tiveram José Enes como secretário permanente, até à sua saída forçada dos Açores, e receberam, para além de diversos apoios de instituições locais, a colaboração do Instituto Nacional de Investigação Industrial, da Junta de Colonização Interna e do Gabinete de Estudos de Economia Agrária da Fundação Calouste Gulbenkian²¹. A

19 *Ibidem*, pp. 111 e 113.

20 *Ibidem*, p. 107.

21 José Enes, «A autonomia regional dos Açores e a teoria do Estado», em *Portugal Atlântico*, pp. 239-240.

cooperação destas prestigiadas instituições tornou possível, na Quarta Semana de Estudo, realizada em Ponta Delgada, em 1965, a participação externa de qualificadas personalidades, como Xavier Pintado, Rogério Martins, Adérito Sedas Nunes, que trouxeram ao evento um apreciável enquadramento nacional.

As alterações políticas que conduziram o Professor Marcelo Caetano a presidente do conselho acabaram por esvaziar este modelo de intervenção e deram origem, em 1969, à Comissão Regional de Planeamento dos Açores. O Professor José Enes encontrava-se já em Lisboa, ao serviço da Universidade Católica, mas integrou esta comissão, constituída pelas Juntas Gerais dos três distritos dos Açores, tendo colaborado na redação do respetivo relatório que foi publicado pela Junta de Colonização Interna com o título: *A Agricultura Açoriana — Realidades e Perspetivas*.

A sua dedicação às questões do desenvolvimento do Açores impôs-se, a nível regional e também nacional, tornando-o uma personalidade central para integrar e muitas vezes liderar, no seio da Comissão de Planeamento, todas as iniciativas destinadas a projetar uma política de desenvolvimento para a região. Na perspicaz avaliação de Álvaro Monjardino, este constituiu um período em que se equacionaram e amadureceram as linhas de força do desenvolvimento regional «por contraposição às fórmulas administrativas do extinto regime» e em que o ideal autonomista terá ganho a perspetiva da unidade regional²². É neste período que toma forma a ideia de criar o ensino universitário nos Açores, indispensável para a formação de quadros e o desenvolvimento da investigação, não apenas em humanidades e economia, mas também em áreas como geologia, vulcanologia, mar e ciências agrárias. O projeto só se concretizará após a Revolução de Abril de 1975, tendo José Enes sido designado coordenador dos trabalhos para o seu planeamento. Posteriormente, presidiu à respetiva comissão instaladora e, por fim, foi nomeado reitor.

Toda esta empenhada mobilização contribuiu para criar nas elites açorianas a consciência da «necessidade de um *desenvolvimento adequado* às características insulares, na solidariedade e na complementaridade das suas parcelas». Ao mesmo tempo, permitiu chamar

22 Cf. Álvaro Monjardino, «Influência do seminário diocesano na cidade de Angra e nos Açores», p. 113.

a atenção para a importância de se avançar com reformas democráticas, que o autor enuncia como «eventuais alterações institucionais» apoiadas na «participação das comunidades residentes». Teria sido ainda no seio da Comissão de Planeamento, a 16 de junho de 1973, assegura Monjardino, que foi posto em equação o «*suporte financeiro especial do Estado* para ultrapassar desigualdades inerentes à condição insular», uma reclamação que depois se denominou por *custos da insularidade* ou *custos de soberania*, para assegurar às populações insulares uma correta integração nacional²³.

3. A universidade e os Açores

Antes de regressar aos Açores, a 30 de setembro de 1975, José Enes integrou o corpo docente da Universidade Católica Portuguesa desde a sua abertura, em Lisboa, onde revelou, na apreciação do reitor de então, P. Bacelar e Oliveira, «dotes invulgares de criação de Cultura e de consagração universitária»²⁴. Em 1968, dirigiu o ciclo propedêutico da Faculdade de Teologia e lecionou diversas disciplinas de filosofia, tendo, ao mesmo tempo, chefiado o Departamento de Filosofia e integrado o conselho diretivo da Faculdade. Cumulativamente, no ano letivo de 1972-1973, exerceu as funções de presidente do conselho diretivo da Faculdade de Teologia e foi vice-reitor da Universidade. Nessa altura, sai da instituição e pede dispensa do exercício do ministério presbiteral, que lhe foi concedida no ano seguinte, em 1974. Em 1973 vai para a Universidade de Luanda, onde lecionou a disciplina de Introdução às Ciências Sociais no curso de Economia e cooperou na organização do Centro de Estudos Económicos e Sociais. A Revolução de Abril fê-lo regressar a Portugal, ao então Instituto Politécnico da Covilhã, onde lecionou Introdução às Ciências Sociais e participou no planeamento e montagem do ensino daquela instituição.

Regressa aos Açores para coordenar os trabalhos de planeamento do ensino superior na região, que veio a ser criado pelo Decreto-Lei n.º 5/76, de 9 de janeiro. Assumiu as funções de presidente da comissão instaladora e foi o primeiro reitor da Universidade dos Açores, até

23 *Ibidem*, p. 112.

24 José Bacelar e Oliveira, S.J., em carta de 3 de maio de 1975, cit. em Fernanda Enes, «A lógica interna da vida e a unidade de ser em José Enes», p. 171, n. 17.

outubro de 1982. Deu início ao estabelecimento da rede de ligações internacionais da Universidade, firmando acordos de cooperação com a Universidade de Rhode Island, financiados pela Agency for International Development (AID); com a Fundação Getúlio Vargas, da Universidade de S. Paulo; com o Instituto de Tecnologia Alimentar (ITAL), com suporte financeiro do Departamento de Cooperação Cultural, Científica e Tecnológica do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, e com o Instituto Nacional de Recherche Agronomique da Universidade de Marselha.

Após deixar as funções de reitor, submeteu-se a provas de agregação em Ontologia, em 1982, na Universidade que havia fundado seis anos antes e de que, mais tarde, em 1985, foi nomeado professor catedrático. Dedicou-se à lecionação das disciplinas de filosofia dos cursos do Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, que dirigiu de 1983 a 1987. De 1987 a 1992, assumiu a direção do Centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia (CERIE), que havia sido criado por sua iniciativa para promover, nas suas palavras, «a cooperação internacional numa investigação que é de fundamental importância para a compreensão das potencialidades geopolíticas dos Açores, os papéis que lhe cabem na política externa portuguesa, na construção da comunidade atlântica e dos serviços com que pode alcançar recursos decisivos para o desenvolvimento regional»²⁵. Nesse período, em cooperação com o Serviço para as Universidades da NATO, promoveu a realização de três seminários sobre relações internacionais e estratégia e dois colóquios internacionais, com a colaboração de universidades americanas, inglesas, belgas e alemãs, de que resultaram várias publicações.

A relevância da posição geoestratégica das ilhas é tema de análise em diversas intervenções, reunidas em *Portugal Atlântico*, em que se procura associar a perspetiva histórica da centralidade atlântica dos Açores às possibilidades que Portugal poderá explorar, hoje, na Europa, para fazer valer a sua singularidade no contexto das nações. Também a temática da autonomia constitucional reclama uma atenção especial em vários textos que procuram integrar a dinâmica social do arquipélago na interação funcional das suas componentes económicas, culturais e

25 José Enes, «Universidade insular», em *Portugal Atlântico*, pp. 278-279.

políticas. José Enes faz sentir a importância decisiva dos condicionamentos impostos pelo sistema económico, um fator determinante do rumo do desenvolvimento da autonomia regional, e mostra apreensão pelo peso excessivo do sector político-administrativo da administração regional. A transposição para a região do sistema administrativo do Estado português configurou uma «arquitetura pesada» para o edifício da administração regional, cuja dimensão não deixava de suscitar o problema da sua racionalidade e sustentação²⁶.

Em diversas ocasiões, José Enes produziu relevantes intervenções, reunidas postumamente em dois livros *Portugal Atlântico* (2015) e *Universidade dos Açores. Ideia Fundadora e Implementação* (2016), em que desenvolve o seu pensamento sobre a função da Universidade na sociedade insular e o lugar dos Açores e de Portugal na Europa e no Ocidente. Em mais de um lugar, evoca as semanas de estudo realizadas na década de sessenta, não apenas por terem posto a descoberto as debilidades regionais que impediam o desenvolvimento social e económico dos Açores, mas também por terem apontado para a necessidade da criação duma universidade, como forma de as ultrapassar. Sem uma universidade, o Arquipélago «jamais resolveria os problemas estruturais do seu desenvolvimento»²⁷, escreverá mais tarde, em jeito de avaliação de um processo de que foi o principal artífice. Compreende-se, por isso, que o seu arranque inicial tivesse sido centrado na premente tarefa da formação de quadros para a região, nomeadamente de professores e profissionais que desenvolvessem a economia, o sector agropecuário e o estudo do mar.

A Universidade dos Açores, lembra Fernanda Enes, foi «a primeira instituição universitária em Portugal com um Departamento de Oceanografia e Pescas, votado à investigação e ao serviço da comunidade»²⁸. O empenho da Universidade no conhecimento e desenvolvimento da região insular fê-la também evoluir, logo nos seus começos, para a criação de estudos nos domínios da biologia, geologia, vulcanologia, história e humanidades. Porém, não poderia restringir-se ao conhecimento das dimensões económica, política, histórica e natural dos Açores, mas teria

26 Cf. José Enes, *Portugal Atlântico*, pp. 195-271 e José Henrique Silveira de Brito, «José Enes: o filósofo e o cidadão IV», em *Diário dos Açores*, 08-02-2025.

27 José Enes, «Universidade e desenvolvimento regional», em *Portugal Atlântico*, p. 281.

28 Fernanda Enes, «A lógica interna da vida e a unidade de ser em José Enes», p. 173.

de perspetivar esses estudos no horizonte das potencialidades do arquipélago, situado na confluência da Europa e as Américas.

Como polo da dimensão Atlântica de Portugal, os Açores permitiriam que Portugal se cumprisse no seio da Europa, transportando a dimensão Atlântica que os Açores lhe conferem. Em carta a Alexandre Morujão, Enes fala da sua experiência de vida, repartida entre o pensamento e a ação, e das dificuldades que o seu intenso envolvimento na criação da Universidade dos Açores trouxe à realização do seu projeto na filosofia. Simultaneamente, não deixa de valorizar o seu compromisso social e político em prol dos Açores, quando afirma que «desde o desabrochar do meu pensamento uma das minhas preocupações dominantes tem sido procurar a compreensão de Portugal a partir do mirante atlântico que são os Açores. E Portugal é uma das chaves para o entendimento da Europa e do Mundo»²⁹. A pequena dimensão da Universidade dos Açores poderá ampliar-se pela exploração dessa sua singularidade entre dois mundos, tomando parte ativa nessa interação e explorando a sua vocação para o diálogo transatlântico.

Em *Universidade dos Açores. Ideia Fundadora e Implementação*, reúne textos particularmente centrados na missão da universidade e na sua organização. Muitos deles compreendem-se no contexto dos desafios que eram postos aos processos de planeamento e instalação da Universidade, a que se juntam discursos proferidos na qualidade de primeiro reitor e outros trabalhos relativos à reforma estatutária da universidade. Todos eles dão conta da sua ideia de universidade e das perspetivas de desenvolvimento da Universidade dos Açores, fazendo sobressair a ideia central de que a Universidade dos Açores, no contexto das universidades portuguesas, deverá compreender-se e assumir-se como insular e atlântica:

Se os Açores constituem a ocidentalidade geográfica de Portugal, constante e decisivo fator da sua identificação e da sua independência de Estado soberano, a Universidade insular tem de se afirmar nesse quadro estratégico de país da Europa mais ocidental e mais atlântico. E se a sua história fixou as coordenadas económicas, a e culturais de tão radical atlanticidade, é a partir dela que Portugal terá de traçar

29 Carta a Alexandre Fradique Morujão, 21 de outubro de 1987 (rascunho), cit em Fernanda Enes, «A lógica interna da vida e a unidade de ser em José Enes», *ibidem*, p. 176.

a sua estratégia de integração europeia potenciando os vetores da essência da sua atlanticidade³⁰.

4. Poeta e crítico literário

José Enes foi inicialmente conhecido como poeta, por algumas poesias que publicou na imprensa e pelo livro de poemas *Água do Céu e do Mar*, de 1960, sem, no entanto, ter merecido acolhimento nos ambientes culturais locais, em particular pelos jovens da denominada Geração Glacial³¹. Na apreciação de Onésimo T. Almeida, o forte pendor religioso da primeira parte do livro, em flagrante oposição ao tipo de poesia socialmente interventivo que campeava, teria provocado o afastamento das novas gerações de então, que o viam antes como crítico literário e ensaísta. O domínio da inquietação do poeta em redor do sagrado dilui-se na segunda parte do livro, que reveste um pendor humanista, tornando-o, na visão de Onésimo «um livro separado»³² e diferente da primeira parte.

A publicação póstuma da *Obra Poética* de José Enes deu a conhecer um conjunto de outros poemas, alguns deles inéditos, datados de 1943 a 2009 e agrupados sob o título *Montanha do Meu Destino*. Ficámos assim a saber que a voz do poeta se fez ouvir ao longo da vida, embora com frequência variável, o que veio confirmar as reticências levantadas por Miguel Real contra a suposição de que a intensa dedicação de Enes aos estudos filosóficos tivesse exaurido a sua inspiração poética.

O suposto abandono da poesia em nome da especulação filosófica não parecia convincente ou aceitável como exigência imposta pelos estudos filosóficos, que Real considera, acertadamente, não colidir com o seu exercício. A este propósito, Silveira de Brito lembra um texto de 1953 «Universalidade da literatura» que não ilude o pendor realista e comprometido que, desde cedo, na crítica literária, na poesia e na filosofia, orientou o modo de Enes olhar o mundo e o homem. Nele falava da pouca atenção que a literatura portuguesa da época dispensava ao

30 José Enes, «Refletindo sobre a Universidade dos Açores», em *Universidade dos Açores. Ideia Fundadora e Implementação*, p. 291.

31 Miguel Real, «A poesia espiritual de José Enes», em *José Enes, Obra Poética*, prefácio, pp. 12-15.

32 Onésimo T. Almeida, «A experiência açoriana, literária e existencial de José Enes», em *José Enes: Filósofo, Pedagogo e Mestre*, p. 45.

homem concreto e sugeria a necessidade de desenvolver iniciativas, que fossem além do sistema oficial de ensino, para promover junto dos jovens o interesse pela dimensão existencial do homem, que a leitura dos clássicos poderia propiciar³³.

A forma como viveu a estreita ligação entre o pensamento e a ação, «duas faces da mesma realidade, como o lema ‘mais conhecer para melhor viver’ da Segunda Semana de Estudo dos Açores traduz»³⁴, não deixa de fora a dimensão prática que o cultivo da filosofia e a atividade intelectual, em geral, revestia para Enes. Deste modo, a inexistência de produção poética, inclusive na imprensa, não poderia fazer supor que a mesma tivesse sido abandonada por causa da dedicação à filosofia, dois domínios que cultivou em estreita ligação com o mundo da vida. Acresce ainda que a forma singular como José Enes explorou na sua obra a hermenêutica filosófica da linguagem, como lugar de acesso à experiência do ser, um tema estreitamente ligado à relação do homem com o mundo e consigo mesmo, deverá suscitar uma maior atenção à presença de uma sensibilidade poética que terá apurado a sua finura analítica³⁵. Ganham pleno sentido as reservas do prefaciador da *Obra Poética* de José Enes contra a ideia de que os estudos filosóficos tivessem feito terminar a atividade poética, que não deixou de se exercer como uma forma de pastoreio da linguagem a que devotadamente se dedicou até nos seus discursos mais improvisados.

A interrupção foi apenas aparente, como atesta a coletânea de poemas agora publicada com o título de *Montanha do Meu Destino*, fazendo cair por terra a ideia de que «a partir de meados da década de 1960, o autor vazara nos estudos filosóficos conducentes ao doutoramento e à publicação de *À Porta do Ser* (1969) o seu estro poético, abandonando a atividade poética»³⁶. Pelo contrário, a inspiração poética acompanhou-o de forma contínua, o que abre um campo novo de análise aos que se dedicarem ao estudo da sua obra, solicitados agora a confrontarem «os textos

33 Cf. José Henrique Silveira de Brito, «José Enes: o filósofo e o cidadão I», em *Diário dos Açores*, 06-11-2024.

34 José Henrique Silveira de Brito, «José Enes: o filósofo e o cidadão III», em *Diário dos Açores*, 11-01-2025.

35 Cf. Miguel Real, *José Enes. Poesia, Açores e Filosofia*, p. 15.

36 Miguel Real, «A poesia espiritual de José Enes», p. 9.

filosóficos com os textos poéticos, buscando uma unidade comum»³⁷.

Os comentadores coincidem em considerar a poesia de José Enes não apenas fruto dos seus sentimentos íntimos e das vivências insulares que sempre o acompanhavam em todos os lugares, mas também da atmosfera estética trabalhada em alguns dos seus textos de teoria e crítica literária, produtos da sua intensa colaboração no suplemento literário “Pensamento” do jornal *A União* e na revista *Atlântida*. Miguel Real encontra em alguns textos de 1955 toda uma «conceptualização que José Enes criou para os seus versos, bem como para uma análise universal da poesia, que poderá ser sintetizada em dois postulados: responder à inteligência (ao entendimento, à razão, aqui tomados como sinónimos) e satisfazer a sensibilidade».³⁸ Aos aspetos formais da poesia junta-se o cuidado com a precisão da linguagem na apresentação dos dilemas com que se debate a condição humana para os fazer ressoar no interior do leitor.

Também Urbano Bettencourt estabelece uma forte ligação entre a produção poética do autor e os padrões de crítica literária que teorizou nos seus artigos. Detendo-se na segunda parte de *Água do Mar e do Céu*, que tem por título «Sempre mar e a mesma terra», chama a atenção para «uma forte consciência do lugar como impulsionador da criação poética»³⁹ e para uma intencional aproximação do modelo da poesia popular, na linha da *Festa Redonda* de Vitorino Nemésio e do *Eu fui ao Pico piquei-me* de Álamo Oliveira. A valorização da espontaneidade popular, que permitiu a recensão aos versos do poeta repentista Gabriel Ferreira, é também sublinhada por Rosa Goulart que assinala nas duas coletâneas vários poemas «marcados por um ritmo, uma cadência, preferencialmente em redondilha maior, que nos faz lembrar a oralidade da poesia popular»⁴⁰.

Ainda no campo da teoria literária, Urbano Bettencourt lembra um curioso texto de 1958 publicado na *Atlântida*, com o título «A missão da crítica», em que Enes apresenta de forma sintética a «atividade do crítico enquanto *local de passagem* entre autor e leitor, mediador de sentidos e até mesmo, por vezes, construtor de sentidos»⁴¹. Avança, de seguida,

37 *Ibidem*, p.10.

38 *Ibidem*, p.8.

39 Urbano Bettencourt, «José Enes: autor e crítico literário», p. 411.

40 Maria Rosa Goulart, «*Obra Poética*, José Enes», p. 222.

41 Urbano Bettencourt, *ibidem*, p. 413.

que o texto constitui um enunciado da forma como José Enes concebe a sua atividade crítica, uma tarefa sempre dificultada pelas relações de proximidade que acabavam por tolher o exercício dessas exigências de análise. De qualquer modo, é posta em evidência, como valor fundamental, a isenção da interpretação do crítico baseada numa ordem de razões que, como aconselhava o método cartesiano, impeça a precipitação e a prevenção.

É tarefa do crítico literário ajudar o artista «a ver aquilo que ele mesmo criou», assevera Enes no artigo que Urbano comenta, o que o leva a concluir por uma conceção de crítica literária como processo «capaz de transcender o próprio texto, de completar as suas *zonas de indeterminação*, o seu *não dito*»⁴². Trata-se, pois, de uma forma de entender a crítica literária pelo lado operativo da análise racional que, embora não iluda as incursões misteriosas do irracional e do intuitivo, procura, no dizer de Rosa Goulart, olhar a literatura pelo seu pendor metafísico irmanado à filosofia, duas «formas superiores de acesso ao conhecimento»⁴³.

5. Obra filosófica

A aprendizagem da filosofia familiarizou-me, desde os dezasseis anos, com as grandes escolas e correntes da Escolástica. Recebi uma formação tomista e habituei-me, naquela idade, a estudar pelos textos originais de São Tomás.

José Enes, *Linguagem e Ser*, p. 15.

A aproximação de José Enes do pensamento tomista não seguiu a via dos compêndios adotados na escola, ou pelo menos não se cingiu ao seu estudo, mas envolveu a leitura direta do próprio autor. Numa das «conversas sem relógio»⁴⁴ em que o Professor Enes procurava sublinhar a importância pedagógica da leitura direta e integral das obras, tema a que dedicou um esclarecedor estudo, que foi incluído no final do volume *Noeticidade e Ontologia*, deu a conhecer como foi insólito o seu primeiro contacto com a obra

42 *Ibidem*, p. 414.

43 Maria Rosa Goulart, *ibidem*, p. 221.

44 Onésimo T. Almeida, «o professor nas lembranças do aluno», em *José Enes: Filósofo, Pedagogo e Mestre*, p. 27.

do Aquinatense. A biblioteca do seminário não era de livre acesso, nem estava sequer devidamente organizada, e só o professor de filosofia poderia autorizar as requisições, pelo menos dalgumas obras da área. Enes procurou o professor para lhe dizer que pretendia ler um livro de S. Tomás, um pedido nada comum e até ousado, mas que acabou por ser atendido, com a indicação ao jovem estudante para que voltasse a procurar o professor mal terminasse a leitura. Passado algum tempo, semanas, certamente, regressou para devolver o livro, transportando consigo a expectativa de uma troca de ideias, para que se tinha preparado. Puro engano! Quando deu conta ao professor de que tinha a tarefa cumprida, este limitou-se a dizer-lhe para levar o livro de volta a fim de o ler novamente. O experiente professor, de que não retive o nome, mas muito provavelmente teria sido o Dr. Manuel Cardoso do Couto, deixava assim transparecer a sua confiança nas qualidades promissoras do audacioso estudante de filosofia que se aventurou a ler a obra do mestre dominicano no original, mas, ao mesmo tempo, fazia sobressair as virtuosidades de uma nova leitura para a aprendizagem do pensamento de um grande autor, que não se apreende logo à primeira, mas sempre nos surpreende quando insistimos em nos aproximarmos dele.

José Enes ganhou desde muito cedo grande intimidade com a obra de Tomás de Aquino e, por via disso, com o pensamento de Aristóteles e dos comentadores e autores da Nova Escolástica. A aproximação ter-se-á aprofundado com os estudos universitários, onde privou com notáveis neotomistas da Gregoriana, de que costumava destacar Pedro Hoenen, nos estudos de cosmologia, e Johannes B. Lotz, com quem fez um seminário de doutoramento sobre Heidegger e S. Tomás, que deu origem a uma publicação na PUF, em 1988, com o título *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin: homme — temps — être*. Estas ligações teriam certamente contribuído não apenas para aprofundar os seus temas, mas também para explorar as aproximações entre o tomismo e as questões debatidas pela ciência e pela filosofia moderna e contemporânea, em particular Kant e Heidegger. Em complemento aos estudos realizados na Gregoriana, ainda nesse período, no ano letivo de 1966-1967, trabalhou na Brown University, nos E.U.A., e no Institute of Medieval Studies Étienne Gilson de Toronto, no Canadá, em investigação destinada à tese de doutoramento.

Todo este contexto envolveu e robusteceu o projeto da obra *À Porta do Ser*, cuja trajetória se demarcou das orientações que têm caracterizado

os estudos tomistas. Segundo José Enes, estes oscilavam entre a tendência historicista de «examinar os textos no contexto doutrinal, literário e histórico, sem pretender tirar deles senão o que neles foi explicitado», e uma atitude “recriadora” que pretendia alcançar em Tomás de Aquino o realmente filosófico «em seu concreto crescimento», que se encontrava misturado com a sua produção teológica. A primeira atitude, representada por Étienne Gilson, procurava nos escritos de S. Tomás respostas para problemas em que ele muitas vezes nem sequer tinha chegado a pensar, iludindo a inevitável intromissão do intérprete na obra a interpretar e comprometendo a sua pretendida isenção. A segunda, representada por Karl Rahner, visava colocar-se na pele do próprio autor «a fim de pensar como ele teria pensado» os temas filosóficos que ele tratou ao elaborar a sua teologia, um procedimento que não deixava também de obscurecer a linha de separação entre o que pertence ao autor interpretado e ao seu intérprete⁴⁵. Ambas as perspetivas, porém, partilhavam um terreno comum de análise, que era a expressão linguística de um pensamento sistematicamente elaborado.

Sem desvalorizar os importantes contributos que essas orientações trouxeram à compreensão do pensamento de Tomás de Aquino, o caminho de José Enes mostrou-se totalmente diferente⁴⁶. A epígrafe de Heidegger, que escolheu para abertura do capítulo introdutório do livro, aponta a direção do seu percurso, que diz ser «a riqueza do impensado» na obra de Tomás de Aquino, colocando assim por meta a tarefa de surpreender o seu pensamento na forma como «acordou para aquilo que importava ser pensado»⁴⁷. Interessava, de modo especial, não aquele pensamento que se traduzisse na discursividade das categorias da linguagem, mas «aquilo que nunca poderá ser expresso numa formulação predicativa, senão somente sugerido pelo conteúdo, processos e modos de tal formulação»⁴⁸. O impensado excede qualquer ensaio de enunciação do pensamento categorial, apesar deste se formar a partir dele e remeter para ele, «como a matriz originante donde brota e a que regressa quando ganha formulação predicativa», continua José Enes. Embora jamais possa «ser dito formalmente pela tessitura formal da linguagem enunciativa»,

45 Cf. José Enes, *À Porta do Ser*, pp. 12-14.

46 Cf. José Enes, *Linguagem e Ser*, p. 115.

47 José Enes, *À Porta do Ser*, p. 11.

48 *Ibidem*, p. 15.

pode ser pensado através do pensar categorial de uma obra, cuja grandeza se mede pelo que ela nos sugere, ou seja, pelo que nela «vem a ser pensado, quando antes não fora».

Em *À Porta do Ser*, o impensado que se vislumbra na obra de Tomás de Aquino e se refugia no seu pensamento é a experiência do ser, ou seja, o momento em que o autor, ao realizar o conhecimento de alguma coisa, percebe que há ser e se apercebe da autenticidade dessa aperceção. Para acompanhar a experiência em que esse conhecimento acontece, José Enes prescinde de todo o suporte analítico de base psicológica, assim como de qualquer aparato teórico-metafísico, e assume a atitude fenomenológica de «deixar que o conhecer se revele no momento em que o ser se lhe revela, atendendo exclusivamente ao seu específico manifestar-se como conhecimento»⁴⁹. Como bem viu Celestino Pires, a análise de José Enes não se centra no funcionamento das faculdades do conhecimento: «O seu tema é noético. Para este fito orienta toda a investigação e análise fenomenológica dos textos, descobrindo neles as experiências originais ocultas da primeva intencionalidade conhecitiva»⁵⁰.

Por esta primazia concedida «ao mostrar-se do conhecer», o autor desvia-se do percurso heideggeriano para centrar a atenção «no próprio processo de ver o que vê». O terreno da ontologia, em que o autor de *Ser e Tempo* procura no *Dasein* a revelação do ser, dá lugar claramente a uma «gnoseologia pura», desprovida de pressupostos, ou, mais precisamente, uma *noética*, que é uma tomada de consciência dos procedimentos que permitem acompanhar a ligação do juízo verdadeiro quer aos princípios intelectuais que o iluminam e fundamentam, quer ao sentir da sensibilidade em que «o homem intui o ‘ser’ do mundo e o dele mesmo, os vigia e guarda»⁵¹. *À Porta do Ser* traça o longo percurso desta experiência original em que o ser da natureza ou das coisas naturais se manifesta na análise do juízo de perceção externa, segundo o modo que lhe é próprio, ou seja, numa «relação dinâmica de intencionalidade percetiva e judicativa lançadas para o ser da coisa como para o termo próprio de tal relação»⁵².

De modo idêntico ao conhecimento da existência das coisas da expe-

49 *Ibidem*, p. 19.

50 Celestino Pires, «José Enes, *À Porta do Ser*», p. 298.

51 José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, p. 9.

52 José Enes, *À Porta do Ser*, p. 483.

riência sensível, também o conhecimento de si mesmo ou do eu constitui uma experiência perceptiva em que o ser do eu se abre ao intuito. Todavia, no primeiro caso, o conhecimento das coisas opera-se pela sua presença à consciência, ou melhor, pela incidência da atenção nos estímulos exteriores; no segundo caso, pelo contrário, o ser do eu é percebido, não em virtude de um estímulo específico que o mostre, mas por se tornar presente nos próprios atos da consciência. Trata-se, pois, de uma percepção de natureza interna em que a «atenção da consciência incide sobre o momento energético da emanção dos atos»⁵³. Distingue-se completamente da conceção de David Hume, que reduz o eu à pluralidade dos atos psíquicos que se sucedem na mente humana, como se desfilassem num palco⁵⁴.

José Enes analisa pormenorizadamente esta questão da experiência em que o ser do eu se nos torna conhecido num conjunto de textos que reuniu em *Estudos e Ensaios*, os quais manifestam uma estreita proximidade com a temática e a metodologia de *À Porta do Ser*. O caminho seguido consiste em opor «o daltonismo ontológico em relação ao ser do sujeito pensante»⁵⁵, que contaminou a filosofia moderna a partir de Descartes, à visão de Tomás de Aquino, que permite pôr a descoberto a singularidade duma experiência «na qual o ser de cada homem se faz presente ao intuito da inteligência»⁵⁶.

A experiência ontológica de acesso ao ser das coisas e do eu é uma temática que os estudos posteriores procuraram retomar e desenvolver, mas que Luís Bernardo encontra já equacionada em *A Autonomia da Arte*, de 1965, na dimensão existencial da atividade artística que Enes analisa nas relações entre a arte, especialmente a poesia, a filosofia, a religião, a política e a moral. A poesia, para além da sua componente estética, «deverá responder por aquilo que veicula», reclamando assim uma «ontologia fundamental da expressividade» que se disponha a ler na linguagem poética «o significado último da existência humana». Na poesia e em toda a arte, em geral, podemos ouvir a voz duma meditação

53 José Enes, «Revelação ontológica do eu em S. Tomás de Aquino», em *Estudos e Ensaios*, p. 122.

54 Cf. José Enes, «Ocultamento do ser do eu em David Hume», em *Estudos e Ensaios*, pp. 108-114.

55 *Ibidem*, p. 119.

56 *Ibidem*, p. 120.

sobre o modo como se acede e vive a experiência do ser⁵⁷, se quisermos recorrer a uma linguagem usada posteriormente. Também Miguel Real descobre elementos de continuidade entre este ensaio e *À Porta do Ser*, considerando que «a inspiração formal é a mesma», assim como o respetivo «enquadramento teórico» de crítica à orientação niilista da modernidade que se exilou do ser⁵⁸. *Linguagem e Ser* procura enraizar na corrente da história esta experiência ontológica tão presente em toda a linguagem humana, mas de que o homem se alheou. A falta de consciência dessa proximidade tem-no feito trilhar um caminho de inautenticidade, na forma de um estilo de vida niilista, seqüela de uma «razão funcionalista» e uma «civilização tecnicizada» que, afirma José Enes, «não segue as pistas do ser nem a sua existência sucede sob o signo do ser»⁵⁹.

Além do sentir da sensibilidade em que se opera o «primeiro apercebimento do ser dos seres que acedem ao intuito do homem», *Linguagem e Ser*, explica no capítulo preliminar da obra, abre-se à análise da linguagem para se apropriar dos «núcleos expressivos da experiência ontológica original» que transbordam nas sucessivas metáforas em que a fala se vai exprimindo. O sentido que emerge do sentir da experiência original não se deixa aprisionar pelas categorias que o procuram exprimir, mas desdobra-se por meio delas, tornando-se imperioso, observa Luís Bernardo, seguir as transformações que a metaforização da discursividade da fala vai operando nessa experiência ontológica inicial, que, assim, se vai enriquecendo.

A dinâmica dessa experiência falante, que se deposita na língua, abre caminho a uma hermenêutica do “acontecer humano”, que nos faz «interrogar esse sentido, em particular no que aí se revela sobre a articulação entre o sentir e a expressão»⁶⁰. O acumular de sucessivas camadas de sentidos que se ampliam na história confere à linguagem «uma mundividência ou um mapa cosmológico»⁶¹ que é indissociável das vicissitudes da existência humana. Mafalda Blanc fala a este propósito do carácter *apofântico* da

57 Cf. Luís Manuel A. V. Bernardo, «Alguns aspetos da relação entre filosofia e poesia na obra de José Enes», pp. 213-215.

58 , Miguel Real, “José Enes — *À Porta do Ser*”, em J. L. Brandão da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento*, pp. 57-58, retomado em *O Pensamento Português Contemporâneo — 1890-2010*, pp. 586-587.

59 José Enes, *Linguagem e Ser*, p. 37.

60 Luís Manuel A. V. Bernardo, “A noção de ‘universo ontológico’ na obra de José Enes”, p. 659.

61 José Enes, *Linguagem e Ser*, p. 55.

linguagem que nos vai elucidando sobre «o que ela tem para nos dizer no respeitante ao próprio ser»⁶² A sedimentação metafórica torna-se por isso o terreno onde poderemos captar «os vários modos por que o homem pensa ao falar e fala ao pensar»⁶³. Como bem salientou João Paisana, a análise e recriação da fala constitui o único meio de que dispomos para fazer face aos «limites da linguagem conceptual, limites mais marcantes quando se trata da experiência fundamental que dá acesso ao ser»⁶⁴. Nesta medida se alimenta a nossa expectativa de nos aproximarmos do ser, sem nunca, no entanto, o alcançarmos: «*olhá-lo expectativamente sem o ver*»⁶⁵.

Mais tarde, *Noeticidade e Ontologia* reúne ensaios sobre vários momentos da história do pensamento, elaborados a partir das noções cardinais de *noeticidade* e *intuito*, duas categorias que, como bem observou Diogo Ferrer⁶⁶, nos remetem para o campo em que se faz a experiência da apropriação dos princípios que iluminam o discurso filosófico e também poético. O tema da identidade, nota João Duque, é igualmente tratado com «pertinência e clareza» no estudo hermenêutico a que Enes submete o próprio ato de fala, com incidência nos procedimentos discursivos da herança tomista, mas que Duque gostaria de ver alargado a «âmbitos hermenêuticos mais vastos», como os que foram abordados por Levinas e Ricoeur, que aprofundaram «o primordial lugar da alteridade e da diferença, na constituição ontológica da identidade»⁶⁷.

Após *Noeticidade e Ontologia*, José Enes publica, dispersos em obras coletivas, «Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da Modernidade» e «Ser e realidade», em que trata o tema, já abordado em estudos anteriores, da «alteração da conceptualidade causal aristotélico-tomista»⁶⁸. Nestes dois importantes ensaios, apresenta o evoluir do pensamento filosófico na linha de um certo platonismo das Ideias, consideradas como sendo os «entes por excelência», com mais realidade que as coisas sensíveis. O momento inicial da viragem é protagonizado

62 Mafalda Blanc, “Linguagem e expressividade do ser em José Enes”, 49.

63 José Enes, *Linguagem e Ser*, p. 65.

64 João Paisana, “Aproximação ao pensamento de José Enes”, p. 461.

65 José Enes, *Linguagem e Ser*, p. 70.

66 Diogo Ferrer, «José Enes. *Noeticidade e Ontologia*», pp. 333-336.

67 João Duque, recensão a *Noeticidade e Ontologia*, p. 176.

68 José Enes, «A noeticidade causal no discurso cartesiano», em *Noeticidade e Ontologia*, p. 75.

por Descartes, mas é Kant o filósofo que procede à sua sistematização. As principais raízes deste processo encontram-se, todavia, na «conceitualização abstratizante, essencialista, que se intensificou na Escolástica dos séculos XIV, XV e XVI»⁶⁹. Para a propagação dessa mundividência, ambos os ensaios consideram o importante papel desempenhado pelas *Disputationes Metaphysicae* de Suárez junto «ao racionalismo centro-europeu, com particular incidência, ao germânico»⁷⁰, que através delas recebeu «o grandioso património da filosofia grega e escolástica»⁷¹.

O Professor Enes explica a grande recetividade dispensada à obra filosófica de Suárez pela sua conaturalidade discursiva com os filósofos da Modernidade, destacando, nomeadamente, o afastamento da sua reflexão do tema da compreensão da substância primeira pela correlação das noções de potência e ato. Suárez desligou o discurso filosófico da experiência direta da mudança substancial e deixou-se polarizar pelas questões relativas às diferenças entre o ser finito e infinito, passando a privilegiar o tópico da dependência das criaturas em relação ao Criador. Ao passar a responder a uma estratégia discursiva de índole teológica, a noção de “ente em potência” tornou-se sinónima de “ente possível”, de modo a atender à essência da criatura antes de Deus a fazer existir. Ao mesmo tempo, ganhou relevância a noção de “potência objetiva” para significar os projetos possíveis presentes à inteligência e vontade de Deus. A alteração desta conceitualidade tem origem no formalismo de Escoto e no nominalismo de Ockham.

Em *A Obra Filosófica de Pedro da Fonseca na Génese dos Discursos Filosóficos da Modernidade*, inédito que se encontra a ser editado, José Enes recua na sua visão do pioneirismo de Suárez na formação da mentalidade moderna. Chama a atenção para as obras do Jesuíta Quinhentista, em particular para os *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, em que o filósofo conimbricense desenvolveu uma conceção essencialista do ente e compreendeu a existência como sendo o último modo intrínseco da essência. A publicação dos *Comentários*, iniciada em 1577, vinte anos antes das *Disputationes* de Suárez, conheceu mais de três dezenas de edições e teve ampla difusão entre as universidades e colégios jesuítas

69 José Enes, «Ser e realidade», p. 878.

70 *Ibidem*.

71 José Enes, «Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da Modernidade», p. 30.

européus. A sua influência teria sido inegável na formação das mentalidades e até na antecipação de algumas categorias do cartesianismo e do kantismo, pelo que o Professor Enes supõe plausível apontar para Pedro da Fonseca como tendo sido, antes de Suárez, como comumente se diz, o principal difusor da conceitualidade que esteve na origem de um novo discurso filosófico que se propalou na história.

O desvirtuamento da experiência do conhecimento na apropriação do ser da realidade é o legado de Descartes e Kant ao pensamento filosófico, que se prolonga até aos nossos dias⁷². Por esta degenerescência, o homem perdeu o contacto direto com o mundo e passou a vê-lo a partir da sua subjetividade. A obra de José Enes fez o levantamento deste desvio, mas, acima de tudo, empenhou-se em apontar o caminho da sua reversão, desde *À Porta do Ser*.

6. Sociedades culturais, distinções e reconhecimento

José Enes pertenceu a várias sociedades científicas, tendo sido, nomeadamente, membro fundador da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, membro efetivo da Sociedade da Independência de Portugal, do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, para além do Instituto Açoriano de Cultura, do Instituto Histórico da Ilha Terceira, do Instituto Cultural de Ponta Delgada e do Núcleo Cultural da Horta. Foi ainda membro honorário da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos e da Aula Castelao de Filosofia da Galiza.

Por serviços prestados a Portugal e aos Açores, foi agraciado pelo Presidente da República, em 1964, com o Oficialato da Ordem do Infante D. Henrique e, em 1983, com o grau de Grande Oficial da Ordem de Instrução Pública. A Assembleia Legislativa da Região Autónoma dos Açores conferiu-lhe, em 2007, a Insígnia Autonomica de Reconhecimento e, a nível autárquico, o Município de Ponta Delgada concedeu-lhe, em 1992, o diploma de Cidadão Honorário de Ponta Delgada e a Câmara Municipal das Lajes do Pico, sua terra natal, concedeu-lhe também igual distinção, em 1999.

72 Cf. José Enes, «Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da Modernidade», pp. 21-36; *Idem*, «Ser e realidade», pp. 867-882; *Idem*, «Dois universos ontológicos», em *Noeticidade e Ontologia*, pp.165-189; *Idem*, «Experiência ontológica e verbos impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa», em *Noeticidade e Ontologia*, pp. 137-163.

A Câmara Municipal de Ponta Delgada, a 8 de Janeiro de 2005, integrada nas comemorações do aniversário da Universidade dos Açores, inaugurou na *Urbe Oceanus*, zona de expansão da cidade, a Praça Prof. Doutor José Enes. Em 1968, a Universidade Gregoriana de Roma concedeu-lhe a medalha de ouro pelo seu doutoramento e a Universidade de Rhode Island atribui-lhe o doutoramento *honoris causa*, em maio de 1978. À data da sua jubilação, em 1999, foi agraciado com a medalha da Universidade Aberta, sendo ainda portador da medalha de ouro de gratidão, com que foi condecorado, em 1958, pelo Corpo Nacional de Escuteiros (CNE), que fundou nos Açores.

A personalidade e a obra de José Enes têm vindo a merecer a atenção de muitos estudiosos de filosofia, que lhe testemunharam o seu apreço, em 2006, num *Liber amicorum* com o título *Caminhos do Pensamento — Estudos de Homenagem ao Professor José Enes*. Postumamente, o elevado significado e a originalidade do seu pensamento têm sido realçados pela produção de clarificadores ensaios apresentados num colóquio realizado, em conjunto, pela Universidade dos Açores, pela Universidade Católica Portuguesa e pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, cujos trabalhos foram reunidos no volume *José Enes: Pensamento e Obra*. O centenário do seu nascimento foi assinalado com várias manifestações, com destaque para a que teve lugar na sua terra natal e o colóquio organizado pela Universidade dos Açores sobre o tema José Enes: pensamento e legado, que também dá o título à coletânea de estudos publicada.

Como pensador português, encontra-se representado na *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, com um verbete da autoria de Alexandre Fradique Morujão, e na *História do Pensamento Filosófico Português*, com uma entrada de João Paisana, intitulada «Aproximação ao pensamento de José Enes». O *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa* apresenta uma exposição do seu pensamento e uma sinopse da obra *À Porta do Ser*, ambas da responsabilidade de Luís Bernardo, e a obra de Miguel Real *O Pensamento Português Contemporâneo* reserva-lhe também um expressivo lugar.

OBRAS

Elencamos aqui, por ordem cronológica decrescente, os livros que José Enes publicou em vida e os que saíram postumamente, reunindo artigos dispersos, intervenções proferidas em diversas ocasiões e estudos inéditos. Incluímos ainda dois ensaios que não fazem parte das coletâneas publicadas, pela relevância que revestem para a compreensão do seu pensamento filosófico, nomeadamente a deriva essencialista operada pela ontologia moderna e já antes pela Nova Escolástica. Para os textos publicados em diversas revistas, suplementos de jornais e enciclopédias, em grande parte reunidos em *Açores no Coração — Textos de Crítica Literária e Cultural*, remetemos para a bibliografia inserta em Miguel Real, *José Enes. Poesia, Açores e Filosofia*, pp. 100-107.

A Obra Filosófica de Pedro da Fonseca na Génese dos Discursos Filosóficos da Modernidade, ed. e int. de Mário de Santiago de Carvalho, para ser publicado na Imprensa da Universidade de Coimbra.

Açores no Coração — Textos de Crítica Literária e Cultural, prefácio de Leonor e Onésimo Almeida, Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2024.

Fenomenologia da Religião, prefácio de António Braz Teixeira, Lisboa: MIL, 2024.

Obra Poética, prefácio de Miguel Real, Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2018.

Universidade dos Açores. Ideia Fundadora e Implementação, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2016.

Portugal Atlântico, prefácio de Carlos E. P. Amaral, Lajes do Pico: Companhia das Ilhas, 2015.

«Ser e realidade», em AA. VV., *Convergências e Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008, pp. 867-882.

Noeticidade e Ontologia, Lisboa: INCM, “Coleção Estudos Gerais — Série Universitária”, 1999.

«Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da Modernidade», em A. Cardoso, A. M. Martins, e L. R. Santos (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617) — Tradição e Modernidade*, Lisboa: Colibri, 1999, pp. 21-36.

- Linguagem e Ser*, prefácio de Gustavo de Fraga, Lisboa, INCM, “Coleção Estudos Gerais — Série Universitária”, 1982.
- Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1982.
- À Porta do Ser*, Lisboa: Dilsar, 1.^a ed., 1969; 2.^a ed. Lisboa: JNIC, 1990.
- Autonomia da Arte*, Lisboa: União Gráfica, “Coleção Delta”, 1964.
- Água do Céu e do Mar. Poemas*, Lisboa: Ática, 1960.
- A Interpretação da Paisagem em Roberto Mesquita*, Angra do Heroísmo: ed. Seminário de Angra, Cadernos do Pensamento, 1955.
- Cunha, J. C., Raposo, J. R., Estêvão, M. L. e Enes, J., *A Agricultura Açoriana. Realidades e Perspetivas*, Lisboa: Secretaria de Estado da Agricultura/ Junta de Colonização Interna, 1970.

BIBLIOGRAFIA

Além da relação que, no final de *Fenomenologia da Religião*, apresenta os vários estudos inseridos em obras coletivas sobre o pensamento de José Enes, acrescentamos os seguintes:

- Alexandre, Hélder Miranda (coord.), *Seminário Episcopal de Angra. 150 Anos de Formação*, Angra do Heroísmo: Boletim Eclesiástico dos Açores, 2015.
- Almeida, Onésimo T., *José Enes: Filósofo, Pedagogo e Mestre — Uma Homenagem*. Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2025.
- Amaral, Carlos E. P., Cândido Pimentel, Manuel e Epifânio, Renato (coord.), *José Enes: Pensamento e Obra*, Lisboa: MIL, 2016.
- Bernardo, Luís Manuel A. V., «Enes, José», em Sirgado Canho, Maria de Lourdes (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2016, pp. 157-161
- Bernardo, Luís Manuel A. V., «José Enes, *À Porta do Ser* (1969)», em Sirgado Canho, Maria de Lourdes (coord.), *ibidem*, pp. 588-592.
- Bernardo, Luís Manuel A. V., «Alguns aspetos da relação entre Filosofia e Poesia na obra de José Enes», em Natário, Celeste, (ed.) *Filosofia e Poesia*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade dos Porto, 2016, pp. 207-229.

- Bernardo, Luís Manuel A. V., «A noção de “universo ontológico” na obra de José Enes», em *O Pensamento Luso-Galaico Brasileiro (1850-2000) — Atas do 1º Congresso Internacional*, Lisboa: INCM, 2009, 1.º v., pp. 649-685.
- Blanc, Mafalda, “A receção de Heidegger na hermenêutica tomista de José Enes”, em Amaral, Carlos E. P., Cândido Pimentel, Manuel e Epifânio, Renato (coord.), *José Enes: Pensamento e Obra*, pp. 246-254.
- Blanc, Mafalda, “Linguagem e expressividade do ser em José Enes”, em Brandão da Luz, José Luís (org.), *Caminhos do Pensamento*, pp. 43-54.
- Bettencourt, Urbano, «José Enes: autor e crítico literário», em Amaral, Carlos E. P., Cândido Pimentel, Manuel e Epifânio, Renato (coord.), *José Enes: Pensamento e Obra*, pp. 410-416.
- Brandão da Luz, José Luís (org.), *Caminhos do Pensamento — Estudos de Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa: Edições Colibri/Universidade dos Açores, 2006.
- Duque, João, recensão a *Noeticidade e Ontologia*, em «Recensões», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 47 (2001) 1, pp. 174-176.
- Enes, Fernanda, «A lógica interna da vida e a unidade de ser em José Enes», em Amaral, Carlos E. P., Cândido Pimentel, Manuel e Epifânio, Renato (coord.), *José Enes: Pensamento e Obra*, pp. 162-180.
- Ferrer, Diogo, «José Enes. *Noeticidade e Ontologia*», em *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra: 21 (2002) II, Recensões, pp. 333-336.
- Gomes, Pinharanda, «O percurso neotomista de José Enes (1944-1965)», em *Boletim Eclesiástico dos Açores*, Angra do Heroísmo: 69 (2019), pp. 560-579. Também publicado em *José Enes: Pensamento e Obra*, pp. 189-205.
- Gomes, Pinharanda, «Tradição e modernidade no pensamento neotomista de José Enes (1924-2013)», em *Boletim Eclesiástico dos Açores*, Angra do Heroísmo: 69 (2019), pp. 553-559.
- Gomes, Pinharanda, «A *Autonomia da Arte* no juízo tomista», em *Boletim Eclesiástico dos Açores*, Angra do Heroísmo: 69 (2019), pp.580-585.
- Gomes, Pinharanda, «Neotomismo e modernidade», em *Boletim Eclesiástico dos Açores*, Angra do Heroísmo: 69 (2019), pp. 586-594.
- Gomes, Pinharanda, «Tradição e modernidade: *À Porta do Ser*», em *Boletim Eclesiástico dos Açores*, Angra do Heroísmo: 69 (2019), pp.595-609.

- Goulart, Artur, Paz, Olegário e Almeida, Onésimo (coord.), *Santa Casa, Mimosa. Olhares sobre o Seminário de Angra (1950-1970)*, Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2014.
- Goulart, Maria Rosa, «*Obra Poética, José Enes*», em *Colóquio — Letras*, Lisboa: 202 (2029) set/dez, Recensões críticas, Literatura Portuguesa, Poesia, pp. 220-222.
- Medeiros, Emanuel Oliveira, *José Enes e Gustavo de Fraga. Pastores da Verdade na Luz do Ser*, Lisboa: MIL (Movimento Internacional Lusófono), 2018.
- Medeiros, Octávio H. Ribeiro de, *A Igreja nos Açores — Segundo Quartel do Século XX. Índices do Boletim Eclesiástico dos Açores (1925-1952)*, Povoação: Santa Casa da Misericórdia da Povoação, 1998.
- Medeiros, Octávio H. Ribeiro de, *A Igreja nos Açores — Último Quartel do Século XIX. Índices do Boletim Eclesiástico dos Açores (1972-1900)*, Povoação: Santa Casa da Misericórdia da Povoação, 1996.
- Monjardino, Álvaro, «Influência do seminário diocesano na cidade de Angra e nos Açores nas décadas de 50 e 60», em Alexandre, Hélder Miranda (coord.) *Seminário Episcopal de Angra. 150 Anos de Formação*, pp. 99-114.
- Morujão, Alexandre Fradique, «Enes Pereira Cardoso, José», em *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa: Editorial Verbo, 1990, v. 2, cc. 85-87.
- Paisana, João, «Aproximação ao pensamento de José Enes», em Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa: Editorial Caminho, 2000, v. V — *O Século XX*, t. 1, pp. 458-461.
- Pereira, José Augusto, *O Seminário de Angra. Esboço Histórico*, Angra do Heroísmo: União Gráfica Angrense, 2.^a ed., 1963.
- Pires, Celestino, «José Enes, À Porta do Ser», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XXX (1974) 1-3, Notas, pp. 266-269.
- Real, Miguel, «José Enes (1924) — À Porta do Ser», em *O Pensamento Português Contemporâneo — 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, pp. 583-599.
- Real, Miguel, *José Enes. Poesia, Açores e Filosofia*, Lisboa: Fonte da Palavra, 2009.

- Real, Miguel, «A poesia espiritual de José Enes», prefácio a José Enes, *Obra Poética*, pp.5-18.
- Silveira de Brito, José Henrique, «José Enes: o filósofo e o cidadão», em *Diário dos Açores*, I: 06-11-2024; II: 20-12-2024; III: 11-01-2025; IV: 08-02-2025.
- Simplicio, José Carlos Vieira, «O culto de S. Tomás de Aquino no Seminário Episcopal de Angra», sep. da *Insulana. Órgão do Instituto Cultural de Ponta Delgada*, XIV (1958) 2, [sep. do *Diário dos Açores*, Ponta Delgada, 1959].
- VV.AA., «Homenagem ao Dr. José Enes, fundador da Universidade dos Açores», em *Casa dos Açores da Nova Inglaterra — Boletim Informativo*, I (2003) 21, 28 pp.

REGISTO FOTOGRAFICO



Maria Fernanda Enes, Reitora da Universidade dos Açores,
Presidente do Governo dos Açores.



Sessão de abertura. Da esquerda para a direita: Presidente do Governo dos Açores,
Representante da República para a Região Autónoma dos Açores,
Reitora da Universidade dos Açores, Presidente da Assembleia Legislativa da Região
Autónoma dos Açores, Presidente do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.



Participantes no Colóquio em Ponta Delgada, 10 de Outubro de 2024.



Panel de comunicações — Universidade dos Açores.
Da esquerda para a direita: Maria Fernanda Enes, Leonor Simas-Almeida,
Acílio Estanqueiro Rocha, Emanuel Oliveira Medeiros.



Painel de testemunhos — Universidade dos Açores.
Da esquerda para a direita: Frederico de Oliveira, Luís Andrade,
J. Monteiro da Silva, Mons. Weber Machado, Carmo Rodeia



Recitação de poemas de José Enes
por Sidónio Bettencourt e Manuel Costa Júnior.



Painel de comunicações — Universidade Católica Portuguesa.
Da esquerda para a direita: Michel Renaud, Maria Gabriela Castro,
António Braz Teixeira, Manuel Cândido Pimentel.



Painel de testemunhos — Universidade Católica Portuguesa.
Da esquerda para a direita: Joaquim Cerqueira Gonçalves,
Isabel Renaud, Onésimo Teotónio Almeida, Miguel Real.

JOSÉ ENES é natural da Silveira, das Lajes do Pico, onde nasceu a 18 de agosto de 1924, e morreu em Lisboa, a 1 de agosto de 2013.

Foi professor na Universidade Católica, em Lisboa, logo no seu começo, depois na Universidade dos Açores, de que foi fundador e primeiro reitor, e, finalmente, na Universidade Aberta, onde foi vice-reitor.

A sua tese de doutoramento *À Porta do Ser*, publicada em 1969, foi reconhecida como uma obra inovadora no campo da filosofia.

Para além das obras iniciais *Água do Céu e do Mar. Poemas* (1960) e *Autonomia da Arte* (1964), publicou ainda os livros *Estudos e Ensaios* (1982), *Linguagem e Ser* (1983), *Noeticidade e Ontologia* (1999). Deixou em fase adiantada de acabamento *A Obra Filosófica de Pedro da Fonseca na Génese dos Discursos Filosóficos da Modernidade*, em processo de publicação, assim como diversos trabalhos e intervenções que têm vindo a ser publicados postumamente.



GOVERNO
DOS AÇORES

VICE-PRESIDÊNCIA
DO GOVERNO



UNIVERSIDADE
DOS AÇORES

GASPAR
FERUTUOSO
FUNDAÇÃO



ISBN 978-989-35171-3-0



9 789893 517130