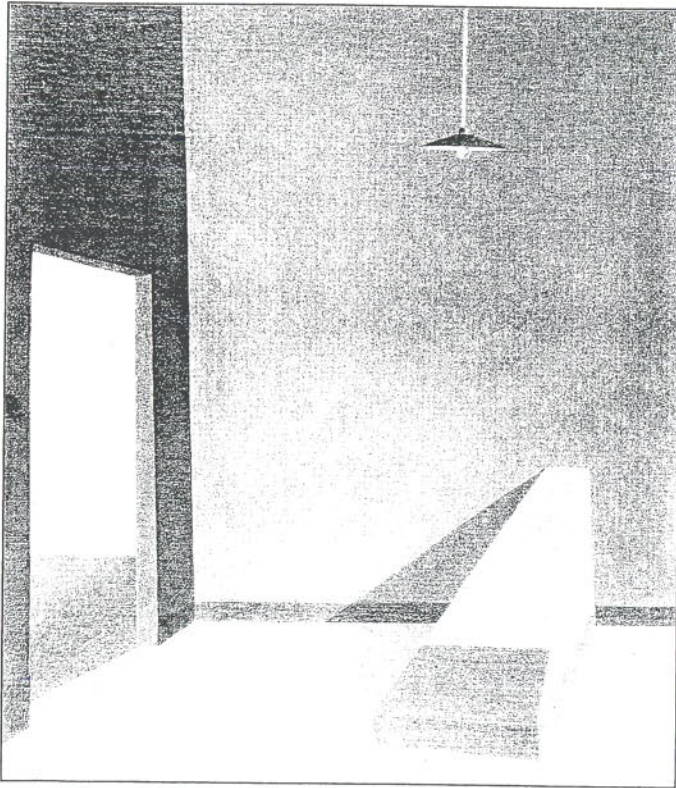


# Caminhos do Pensamento

Estudos em homenagem ao  
Professor José Enes



## O SENTIR NA METAFÍSICA DO CONHECIMENTO EM *À PORTA DO SER* DE JOSÉ ENES

José Luís Brandão da Luz\*

Surpreender a experiência em que o homem se apercebe do ser das coisas e de si mesmo, ao mesmo tempo que, por meio da fala, exprime o significado desse conhecimento, tem sido para José Enes o «caminho de pensamento»<sup>1</sup>, desde a sua obra fundamental *À Porta do Ser*. A intenção de compreender os fundamentos mais substantivos do mundo e do homem não se contenta, porém, em desenvolver uma teoria do ser a partir da descoberta de categorias mais gerais e estruturantes do mundo, conforme propõe a ontologia tradicional. O propósito visado é primordialmente de natureza ontognoseológica, pois limita-se apenas a identificar a forma como o ser se revela no acto em que se realiza o seu apercebimento, de modo a captar «o modo por que se processa a apercepção original da percepção do ser»<sup>2</sup>. Porque o ser só se manifesta no conhecer, e o conhecer só se compreende como tal quando o ser nele se manifesta, o procedimento adoptado é de inspiração fenomenológica, em que se atende apenas à sua manifestação no conhecimento, sem as distorções falsificadoras desenvolvidas pelas ontologias e teorias do conhecimento.

A «porta» de acesso ao ser descobre-se no trajecto duma gnoseologia ou duma noética que se propõe surpreender o momento em que o ser se mostra no conhecimento que o homem realiza do mundo e de si mesmo. Compreende-se assim a importância que reveste neste percurso a atenção dada aos meios que viabilizam esta noeticidade, que são, conforme Tomás de Aquino pôs em evidência na obra de Aristóteles, os juízos de percepção externa e interna, em que o homem percebe o ser do mundo e de si mesmo e procura transmitir, por meio da clarificação discursiva e da fala, o significado dessa experiência. Sucessivos momentos de *À Porta do Ser* conduzem à sua compreensão. Começaremos por destacar a função do intuito na captação originária do apercebimento do ser, em

\* Universidade dos Açores.

<sup>1</sup> José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999, p. 9.

<sup>2</sup> José Enes, *À Porta do Ser*, Lisboa, Difusão Dilsar, 1969, p. 18.

contraposição à discursividade da razão, que obscurece as promessas de luminosidade que este primeiro momento deixa transparecer; em seguida, iremos procurar atender à valorização do sentir na apreensão da existência da realidade, o que coloca os sentidos na linha do intuito intelectual e os afasta da função representativa que eles não possuem; finalmente, fixaremos a atenção na relevância singular que o sentido do tacto assume na actividade cognoscitiva da inteligência, em ordem à certificação da existência das coisas.

1. A apropriação da realidade por meio da imaginação ou da inteligência reveste a forma que, em última análise, se reduz a um captar e um ver. A percepção, que acompanha semelhante experiência, transporta, em ambos os casos, estas duas significações que se equivalem. A apreensão que tem lugar nestes dois níveis resulta de actos que correspondem a operações da inteligência em que o conhecimento se realiza de forma directa, à margem, por conseguinte, dos cânones operativos que tipificam os juízos. Trata-se dum inteligir o que há de essencial no objecto por meio duma leitura que não recorre à interferência de qualquer tipo de intermediário. Ao contrário do conhecimento que ocorre na actividade calculadora e discursiva da razão, em que qualquer coisa se consegue alcançar por intermédio do conhecimento de outras, a actividade intelectual do intuito opera a leitura directa ou imediata do que há de mais íntimo na essência das coisas.

O andamento da razão segue a cadência que o compasso temporal da descoberta vai permitindo, mas a clarificação do seu operar faz-se pela transparência da visão que a inteligência ou o intuito torna possível. A inteligência e a razão não constituem duas faculdades distintas, mas duas dimensões duma mesma actividade. Conforme Tomás de Aquino pôs em evidência, são actos duma mesma faculdade, tal como o movimento e o repouso, ou o adquirir e o possuir, são dois momentos que pertencem a um único sujeito<sup>3</sup>. Da mesma forma que qualquer movimento tem o seu início quando o ente é impulsionado e dirigido pelo princípio que contém as perfeições que o podem completar, também a razão humana, pelo raciocínio, procede por aquisições sucessivas que vão tornando possível uma compreensão sempre mais completa do seu objecto. O raciocínio, como o movimento, é, simultaneamente, um indício do estado de imperfeição da razão humana, na procura de alguma coisa que a complete, e o caminho de superação das suas limitações, em que o encadeamento discursivo lhe permite uma crescente compreensão das matérias de que se ocupa. Todavia, o que confere autenticidade a esta progressão discursiva da razão é um acto da inteligência que certifica, de forma simples e directa, a consistência dos seus resultados. Trata-se de um acto que não é de natureza discursiva, mas que se traduz num assentimento em que a inteligência humana capta directamente a verdade ou afirma a autenticidade desse seu perceber.

<sup>3</sup> Cf. *ibidem*, p. 86.

A razão foi entendida pela tradição filosófica com a faculdade do pensamento que estabelece a ordem nas coisas e dirige a vida individual e social das pessoas. Este perfil funcionalista assumiu, desde os tempos modernos, um traço tecnicista, que ganhou uma feição «mercantilista», com reflexos no pensamento e na acção do homem e da sociedade, que passaram a ser compreendidos como simples resultantes de variáveis, cuja incidência a razão tinha a incumbência de calcular. De *ordenadora* do estado de coisas, a razão passou a *criadora* duma nova ordem de valores e necessidades que as forças produtivas deverão satisfazer. O mundo da tecnociência impõe metas de desempenho e a razão estabelece os procedimentos operativos que as poderão concretizar sem incidentes, isto é, segundo uma necessidade sequencial de nexos causais<sup>4</sup>. Vários autores, porém, procuraram libertar o pensar da «servidão racional»<sup>5</sup> em que tinha caído. Gabriel Marcel e Heidegger foram dois exemplos cimeiros da denúncia da ameaça racionalista, procurando reabilitar o pensar como um projecto do ser. O homem não se confina ao mero jogo das aparências das funcionalidades e das técnicas, mas vive os desafios dos apelos do ser. A forma de corresponder a este chamamento não segue, no entanto, os caminhos da razão, que mede, calcula e estima o valor que as coisas aparentam, mas constitui um inteligir, que Tomás de Aquino concebeu como «o ver da inteligência que olha para o inteligível presente a ela, não necessariamente nela»<sup>6</sup>.

Os actos da inteligência, que se manifestam no perceber do que é presente ao intuito, iluminam os actos da razão, que se traduzem no julgar, revestindo ambos uma conotação noético-ontológica, própria duma intencionalidade orientada para o ser. José Enes censura alguns intérpretes escolásticos por não terem advertido nos textos de Tomás de Aquino a distinção entre a *simplex apprehensio* ou *formatio*, que representa a forma mais perfeita do conhecimento em que a inteligência apreende, sem intermediários, a verdade do ser, e a *compositio et divisio*, que caracteriza o esforço da razão humana na crescente apropriação do conhecimento da verdade. Estes últimos actos da razão reportam-se aos procedimentos da faculdade do conhecimento, considerados na perspectiva lógica e psicológica, que é própria do trabalho discursivo da razão, ao contrário dos primeiros que se referem à perspectiva noético-ontológica da intencionalidade da inteligência, na percepção directa do que existe. O assentimento que a inteligência presta à realidade que lhe é dada perceber não se limita a constituir uma simples reacção espontânea aos dados que a recolha informativa pode provocar, mas envolve a compreensão da informação apreendida em termos existenciais. A apreensão do dado traz consigo um entendimento ou compreensão que não toma por chancela da sua autenticidade o grau de semelhança da intencionalidade dos seus conteúdos e a realidade, mas exprime-se, segundo José Enes, por meio da

<sup>4</sup> Cf. José Enes, *Linguagem e Ser*, Lisboa, INCM, 1983, pp. 30-36.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 155.

metáfora linguística que põe em marcha noções e imagens ligadas ao sentir, de modo especial ao sentido do tacto. O captar e o compreender (*capere* e *prehendere*) envolvem, na sua raiz latina, «uma acção corpórea de contacto que toca o objecto, atingindo-o na sua realidade física»<sup>7</sup>. Esta proximidade accional do sentir, que culmina um processo inquisitorial de pesquisa, sublinha o papel que representa o contacto imediato com a realidade, na percepção da dimensão existencial das suas diferentes componentes, formas e dimensões. O processo sugere ainda outras ligações às metáforas tácteis ligadas à experiência da penetração no interior mais íntimo da realidade, ou seja, no que constitui o núcleo estruturante de cada ser. Mais do que as particularidades que definem os contornos da singularidade de cada coisa, será «este cerne de onticidade que exerce sobre a inteligência o apelo de valor e de mistério que desencadeia o ímpeto de avidez captativa e de curiosidade compreensiva. Só o ser lhe interessa»<sup>8</sup>.

O ser, porém, não se apresenta ao homem de forma imediata, mas por meio de um procedimento inquisitivo que incide nos efeitos e propriedades que o manifestam e, ao mesmo tempo, o conservam oculto. Trata-se de um acto em que a razão procede passo a passo, ao ritmo da indução. Representa um esforço para reduzir o diverso de informações que é possível colher na relação com as coisas a noções primeiras e absolutas, inteligíveis por si mesmas. Este processo analítico ou resolutivo do conhecimento das coisas foi exposto por Aristóteles como o que permite dizer o que cada coisa é na realidade, isto é, identificar a sua causa ou essência<sup>9</sup>. Se o caminho para este resultado é de natureza discursiva e conhece as vicissitudes dos percursos ligados ao raciocínio indutivo, ele não se compreende, no entanto, na dependência apenas da operatividade que, conforme a lógica procura esclarecer, confere consistência à progressão que assinala o andamento inquisitivo da própria razão. O esforço da razão para reduzir as coisas que vai percebendo a noções gerais, susceptíveis de exprimirem com verdade o seu significado, eleva-se a princípios que dão da realidade um conhecimento cada vez mais simples e fundamental. Este encaixe, de crescente generalidade, não prossegue indefinidamente, mas deverá deter-se em noções primeiras, que incluem as demais, mas que não se explicam pelo recurso a outras noções, afastando assim qualquer processo circular de demonstração. Será por meio duma intuição, que é um acto da inteligência e não da razão, que se decide a adesão aos princípios últimos da compreensão da realidade, ou seja, se fixam os pontos de partida explicativos ou causas do conhecimento. Cada ramo do conhecimento científico individualiza-se pelo domínio de princípios que serve de apoio à demonstração ou que regula a coerência dos seus procedimentos. No termo da série, o ser constitui a noção primeira, que se acha pressuposta em todos os ramos do saber, sendo por isso objecto da filosofia primeira que se ocupa do

<sup>7</sup> *À Porta do Ser*, p. 92.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>9</sup> Cf. *An. post.*, I, 2

ente, não enquanto determinado modo de ser, mas do que o faz ser aquilo que ele é.

Também Tomás de Aquino atribui ao intelecto, e não à discursividade da razão, a condução da marcha inquisitiva na direcção da essência do real. Não será a mediação argumentativa, que acompanha o empenho exploratório da razão para apreender as propriedades da realidade, que realiza por si só, pelo seu próprio esforço, esse conhecimento, mas um acto puro da razão em que ela actua segundo o modo próprio das inteligências puras. Trata-se dum modo intelectual de percepção que está na origem da construção da discursividade da razão e que, simultaneamente, se encontra no termo do seu percurso, dirigindo-o nas etapas do processo inquisitivo que constitui o seu caminho, na direcção do ser. Todavia, somente a percepção intelectual poderá reconhecer que o ser se descobre neste percurso: é a inteligência que opera e dirige a actividade que a razão discursiva empreende por degraus ou aproximações sucessivas. A apreensão dos princípios que conferem significado às propriedades da realidade faz-se de modo directo, ao contrário do que acontece com o conhecimento, nos seus diferentes níveis, que somente se aproxima do seu objecto de forma gradativa, ou seja, ao sabor da cadência que o raciocínio confere ao seu andamento.

Pela percepção imediata, o homem partilha um modo de conhecer próprio duma inteligência pura. A percepção intelectual, pela qual se apreendem os princípios do conhecimento e se atinge a essência das coisas, o seu ser, conforme José Enes descobre nos textos do Aquinatense, «só acontece como resultado do percurso racional»<sup>10</sup>. O raciocínio encaminha para o ser, ou para a essência da realidade, por meio da inquirição dos seus efeitos e propriedades. Porém, a apreensão da essência é uma actividade que, sendo obra da discursividade da razão, não se concretiza nos limites do seu discurso, mas na percepção do intuito. Não se identifica aqui a existência de duas faculdades distintas que operam justapostas, mas de uma só faculdade que se denomina *razão*, quando opera por via da mediação dos efeitos, mas que se designa de *intuito*, quando percebe o ser sem a mediação discursiva. Todavia, o ser só é percebido por via do percurso do discurso racional porque de algum modo havia já sido percebido, antes de se ter iniciado o trabalho inquisitivo da razão. É esta percepção inicial que confere mesmo uma direcção à pesquisa da razão: «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»<sup>11</sup>.

2. O *intuitus* caracteriza a função noética em que a inteligência humana percebe o seu objecto próprio. O seu significado transporta a experiência do olhar para alguma coisa, com a intenção de a salvar, mais especificamente, traduz o olhar da inteligência de defesa e cuidado pelo ser. Na concepção de

<sup>10</sup> *À Porta do Ser*, p. 94.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 95.

Heidegger, corresponde ao apelo do ser para que a sua verdade seja posta sob protecção, sem que esta actividade se possa exprimir cabalmente numa ordem objectiva de representações. O intuito intelectual realiza um conhecimento inteligível de teor contemplativo, desprovido de estrutura verbal que permite a comunicação de tal experiência. Pertence a um trabalho ulterior da inteligência conferir-lhe visibilidade, muito embora as formalidades enunciativas que o elaboram, os conceitos e o encadeamento discursivo, possam de algum modo produzir nele alterações que obscurecem a sua inteligibilidade. O conhecimento categorial que dá expressão verbal à intencionalidade do intuito situa-se a jusante desta experiência contemplativa e corresponde à função ordenadora do intelecto que, segundo Tomás de Aquino, constrói os conceitos e as definições que estão na base das suas enunciações, isto é, do seu modo próprio de se exprimir:

«O *objecto* do intuito intelectual é qualquer coisa que lhe foi lançada diante e ele encontra»<sup>12</sup>. Inclui em primeiro lugar a realidade presente na consciência e o ser da própria consciência que dá suporte a toda a realidade consciente. Mas inclui também o ser actual da realidade singular, conforme a expressão lapidar de Tomás de Aquino: «*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*»<sup>13</sup>. Todas as coisas se apreendem como determinados modos de ser, pelo que as diferentes estruturas que compõem a realidade são apreendidas pela inteligência enquanto exprimem a concretização da densidade de ser que as faz ser um elemento singular do mundo. Da mesma forma que «o ouvido nada percebe senão enquanto nele capta o som, assim também a inteligência nada intui senão enquanto nela apreende o ser. O ser é a medida da realidade e a medida da cognoscibilidade»<sup>14</sup>. Mas o teor desta intuição é porém de carácter acategorial. O ser percebido pela inteligência não é conhecido por meio de um conceito próprio, mas cabe ao esforço reflexivo desenvolvido pela inteligência proceder à sua explicitação, conferindo-lhe uma expressão verbal que o possa tornar mais transparente. Este constitui, aliás, um passo indispensável da acção da inteligência, enquanto ela se exerce nas operações racionais da organização conceptual e do juízo (*compositio et divisio*), onde se conhece a verdade ou o erro, isto é, a conformidade ou a desconformidade das representações e a realidade exterior.

O ser preenche a intencionalidade perceptiva da inteligência quer ela se realize ao nível da apreensão dos primeiros princípios e das primeiras concepções, quer ela tenha lugar na discursividade enunciativa que procura dar expressão à essência da realidade. A sua apreensão não deixa margem para erro, pois trata-se duma percepção visiva, directa e sem mediações, ao contrário da operação da mente em que a razão só conhece a verdade por meio do juízo, ou seja,

*componendo et dividendo*<sup>15</sup>. Para Tomás de Aquino, o juízo da inteligência (o *intelligere*) «é o compreender perceptivo na fase resolutoria»<sup>16</sup>. Corresponde a uma percepção visiva que, ao realizar-se, só poderá ser verdadeira, na medida em que se mostra indissociável dum assentimento (*assensus*) ou adesão ao que vê. Será, porém, ao operar como razão que a inteligência, compondo e dividindo, enuncia a verdade e a falsidade, pronunciando-se assim sobre a relação de semelhança ou a falta dela entre as suas representações e a realidade.

Em si mesmas, as representações da inteligência nada dizem da sua relação de semelhança com a realidade do objecto, mas esta somente é conhecida ou assumida por meio da formulação enunciativa, que se opera na sequência da composição e da divisão. Só se conhece que a referência objectiva dum conceito é noeticamente sustentável, não por meio dum acto da mente do tipo do *percipere* ou *intelligere*, mas por meio dum juízo que confirma ou nega a consonância duma representação conceptual com o seu referente. Nesta enunciação, em que o juízo se constitui, a afirmação da verdade ou da falsidade opera-se pela iluminação do intuito, que conhece e discrimina o conceito como representação dum objecto real. A cópula do juízo exprime que a manifestação do ser que é captado se refere ao objecto para que o conceito nos remete. Desta forma, o juízo que a razão formula na sequência do acto de *componere et dividere*, próprio do *judicium racionis*, constitui uma explicitação da intencionalidade do conceito que o intelecto percebe na sua primeira operação, ou seja, no *judicium intellectus*, mas que agora acrescenta uma ligação ao ser que lhe é dado captar ou sentir.

Porque a representação racional é susceptível de se traduzir por meio da articulação discursiva da linguagem, esta não deixa de mostrar o caminho que lhe pode dar acesso. A linguagem torna explícito, por meio do discurso, o que a inteligência percebe no seu primeiro acto, de forma directa, e a que adere, prestando o seu assentimento ou aprovação. A explicitação discursiva que a razão coordena é inspirada pelo assentimento que acompanha a percepção da inteligência. É pois a esta luz que os esforços da razão se compreendem: «Quando a obra conceitualizada da razão desabrocha na configuração enunciativa, no seu seio desperta o intuito intelectivo à busca de ser e de luz, e este fito, que tende das origens para a consumação do que nasce, instiga a razão a prosseguir no seu trabalho de atribuição e de relacionamento até se alcançar a plena visão justificativa do que principiara a assomar»<sup>17</sup>. Todavia, esta constitui uma situação-extrema, permanentemente adiada por causa dos limites ou da precipitação que marca o ritmo que a razão imprime aos seus procedimentos e nos torna prisioneiros da opinião e do erro. Por isso José Enes associa à fase luminosa da inteligência as sombras que escurecem o seu caminho e comprometem aquele «assomo metafísico» que põe em marcha o conhecimento. Em virtude da interferência

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>13</sup> *De Veritate*, q.1, a.1; cf. *Sum. theol.*, I-II q.55, a.4, ad 1.

<sup>14</sup> *À Porta do Ser*, p. 102.

<sup>15</sup> Cf. *Sum. theol.*, I q.16, a.2.

<sup>16</sup> *À Porta do Ser*, p. 116.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 122.

de «factores utilitários ou deficitários que obrigam a colher antes do amadurecimento, raras vezes no juízo da razão se processa a redução ou a resolução perceptiva ou judicativa, virtual ou explícita, que certifica infalivelmente que o que se afirma ou nega é verdadeiramente assim. Daqui a possibilidade da opinião e do erro. Há, portanto, um duplo caminho de acesso ao ser: o da investigação, que principia; e o do juízo, que termina»<sup>18</sup>.

A compreensão intelectual é um conhecimento que provém do ser, ou seja, da presença irrecusável do que é e se compreende como tal por meio duma percepção intelectual. Pertencerá ao trabalho justificativo da razão a tarefa de explicar o conteúdo que a percepção intelectual apreende. Todavia, haverá sempre que indagar, isto é, submeter a exame, os passos que a razão discursiva empreendeu para saber se eles seguiram o trilho que o intuito intelectivo ilumina. É que o primeiro contacto com o ser constitui uma experiência que, não sendo claramente concebível, se completa pelo trabalho de conceptualização da mente, que procura tornar explícito, por meio da operatividade conceptual e da discursividade da linguagem, o sentido da experiência que é captada de forma atemática ou antepredicativa. Por esta razão, a justificação do conhecimento faz-se pela reconstituição do trajecto que remete a discursividade racional para a experiência originária do intuito, que está de algum modo presente ou subjacente nas formulações que a razão elabora, segundo as exigências da coerência e da clareza que muitas vezes provocam a ocultação da experiência antepredicativa do intuito: «A reflexão justificativa da resolução aos princípios descobre uma verdade que não pode exprimir-se com todo o seu conteúdo noético mediante a formulação predicativa. Vem depois dela e certifica-se, mas não se expressa nem se arquiva no seu articulado lógico e gramatical. É uma verdade transpredicativa. Em ordem a ela, a função da lógica e da linguagem é apenas de estimular o aparecimento dos estados óptimos, as situações imaginativo-intelectuais, onde a emoção da conaturalidade abre o intuito para a explicitação aperceptiva do que era conhecido sem se saber. A verdade transpredicativa pertence ao estrato noético do juízo intelectual, enquanto a lógica e a linguagem entram de preferência na armação lógica e psicológica da definição e da enunciação»<sup>19</sup>.

3. A percepção alcança a realidade do mundo exterior segundo dois níveis diferentes de profundidade. Por um lado, pela afirmação ou juízo (*compositio et divisio*), em que se efectua a predicação das espécies inteligíveis à realidade percebida pelos sentidos, por outro lado, pelo reconhecimento directo da sua existência, isto é, pela afirmação de que os dados percebidos possuem ser. Com efeito, é porque o juízo de percepção incide sobre alguma coisa percebida pelos sentidos no mundo exterior que se poderá conhecer *o que* a realidade é (*quod est*) e se existe (*an est*). A função noética dos sentidos, no primeiro caso, é pro-

porcionar os elementos de que se abstraem as noções essenciais. A sua identificação opera-se por meio da predicação em que a inteligência colhe os conteúdos da sua intencionalidade, de forma a construir a representação objectiva da realidade exterior. No segundo caso, não se presta atenção aos dados que a sensibilidade apreendeu, mas sublinha-se a própria acção apreensiva dos sentidos, que é diferente da que está na base do conhecimento quiditativo. O conhecimento realizado com base na informação sensorial, que a imaginação tem a função de receber e reproduzir, apenas nos diz o que *parece ser*. O outro tipo de conhecimento é conduzido pelo intuito intelectual, que faz ver o ser dos dados mundanos presentes na percepção sensível, e apoia-se no sentir, que nos dá efectivamente a conhecer a existência da realidade mundana, «precisamente porque aquilo que se sente se diz que *é*»<sup>20</sup>.

O sentir situa-se assim na linha do compreender ou do entender, em que nos certificamos da certeza existencial do que percebemos por via da experiência. A inteligência por si só não poderá atingir o conhecimento da existência de alguma coisa senão na medida em que tomar a actividade sensorial como um veículo noético do conhecimento existencial. É o próprio acto do sentir (ver, tocar, etc.) que justifica a afirmação existencial da inteligência, ou seja, descobre uma articulação necessária com a realidade actual que lhe dá origem. Não é a inteligência que sente, mas é ela que se apercebe do acto de sentir e da sua relação com a realidade sentida. É assim a inteligência que apreende o ser do que é sentido (visto, tocado, ouvido, etc.), pelo que a afirmação do ser aparece como sendo fruto duma percepção que não é sensível, embora pressuponha a ocorrência duma experiência. Trata-se antes duma percepção em que a inteligência pronuncia um juízo de existência, onde afirma possuir a certeza de que aquilo que sente na realidade é. A certeza que o juízo de percepção da inteligência manifesta alimenta-se duma necessidade que enraíza no ser, pois trata-se de um saber que tem a certeza de que o ser experimentado no sentir é na verdade como se percebe que ele é.

O juízo de percepção incide na existência actual de um dado singular, e é a partir desta experiência de entrada em contacto com o ser que se tem acesso ao carácter existencial de todo o conhecimento. José Enes considera que esta concepção «constitui o fundo da vivência tomista». Nela, Tomás de Aquino, como sublinhou Étienne Gilson, superou Aristóteles, por pensar o ser, não em termos do realismo metafísico da essência, mas em termos de existência actual<sup>21</sup>. É a actividade intelectivo-sensorial do homem em estado de vigília que o faz perceber que «o exercício da actividade judicativa coincide com a autodecisão pessoal perante o ser»<sup>22</sup>. O homem adormecido está subjugado às ficções da imaginação que o privam de partilhar a realidade comum aos demais. Somente quando está acordado é possível *ocupar-se* com as coisas sensíveis. Esta afirmação do Aquino

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, p. 160.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 133.

natense, já de algum modo enunciada por Heraclito, põe a descoberto a experiência ontológica original que a ocupação com as coisas sensíveis traz ao modo de ser do homem vigilante. Ocupar-se exprime a captação e posse de alguma coisa que se disputa, ao mesmo tempo que polariza a pessoa ocupada no cuidado daquilo que a ocupa: «Pessoa ocupada é a que não se dá tréguas nem consente a devassa da sua ocupação. Toda ela se toma e se põe no ocupar-se»<sup>23</sup>. Como bem viu a sabedoria popular, «quem tem cuidados não dorme», pois está vigilante a cuidar do objecto da sua ocupação ou dos seus cuidados.

O cuidado do pensamento do homem acordado, com todos os seus sentidos despertos, é o ser. O conhecimento da realidade das coisas sensíveis, de que se ocupa a ciência, não ameniza o cuidado que mantém o homem *pré-ocupado*, não assinalando, portanto, a fronteira da razão humana. Pelo contrário, constitui ocasião para a procura das suas razões fundamentais, de averiguar se o que julgamos como sendo realidade na verdade a possui. É o ser que interessa ao conhecimento, pois é ele que tutela o exame da inteligência ao valor ontológico que percebe nas coisas e que se exprime por meio das suas estruturas representativas. Se a realidade concreta captada pelos sentidos, sobre que incide o conhecimento científico, é fruto da actividade judicativa do homem em estado de vigília, a actividade racional do homem ultrapassa os limites da apreensão sensorial das propriedades que qualificam as coisas, ao pronunciar-se por meio dum juízo sobre o que há de realidade no que a sua actividade noética produz.

A análise a que Aristóteles submeteu o descrédito que os sofistas lançaram sobre a objectividade do conhecimento sensorial, por não terem distinguido entre a percepção da realidade externa e a sua impressão ou representação, serviu a Tomás de Aquino para pôr em destaque a experiência noética que, tendo por referente a percepção sensorial, permite fazer a diferença entre o conhecimento verdadeiro e falso. Porque a representação da realidade está sujeita a distorções provocadas pela acção de factores externos e psicológicos, nem todas as representações são igualmente verdadeiras. O critério que permite discernir em que situação se poderá conceder crédito à informação sensorial será ditado por uma visão da inteligência que percebe a dependência que existe entre a percepção da realidade e o que dela é percebido. E porque a situação em que tem lugar a percepção da realidade, conforme se está a dormir ou vigilante, não reveste o mesmo grau de consistência, o estado de vigília constitui o ponto nevrálgico onde radica o pronunciamento que o juízo intelectual profere. Ninguém adere às coisas que percebe em sonhos com a mesma intensidade como adere às coisas que percebe quando está acordado. Por isso Tomás de Aquino chamou a atenção para a diferença de atitude de quem desperta de um sonho, onde se viu estar em Paris ou em Atenas, que em nada se compara com quem de facto vive nestas cidades. Ao despertar do sonho, ninguém procede como se tivesse estado acordado e tivesse percebido a situação concreta de viver numa dessas cidades europeias.

No estado de vigília, a realidade não aparenta a mesma consistência como quando é percebida em sonhos. A atitude do sujeito é completamente diferente perante a realidade ficcionada e a que percebe quando se encontra acordado<sup>24</sup>. É no estado de vigília apenas que o homem domina a situação existencial das coisas que percebe e se deixa mobilizar pela experiência da sua veracidade. As intencionalidades das estruturas representativas da inteligência, ao remeterem para o objecto, remetem-nos para uma realidade transcendente ao sujeito, abrindo a inteligência à afecção duma realidade que existe fora dela e que é impossível pensar como não existente. Contrariamente ao que pensaram os sofistas, não é na sensação que se encontra a origem do conhecimento, mas na realidade, que é objecto do sentir. Por isso, José Enes conclui que a existência das coisas sensíveis não constitui um predicado que se tivesse abstraído das impressões sensíveis, mas é fruto duma experiência que só o sentir do homem vigilante tem a possibilidade de realizar. A certeza que podemos alcançar da existência das coisas sensíveis não é de natureza predicativa, mas antes de natureza metafísica: «Para S. Tomás, como para Aristóteles, a existência das coisas sensíveis é uma certeza metafísica»<sup>25</sup>. A justificação do juízo existencial encontra-se nos sensíveis que produzem a afecção no sentir. Enquanto objectos do sentir, os sensíveis são coisas que se apreendem não por meio duma demonstração racional mas por via da contemplação do intuito que as percebe como causa ou objecto do sentir. A desconfiança que afecta muitas vezes a informação sensorial que os sentidos testemunham nasce, observa José Enes, «do equívoco de encarar as atitudes sensoriais pelo lado da representação quiditativa e procurar a justificação da sua objectividade na análise eidética da intencionalidade representativa»<sup>26</sup>.

4. Ao contrário do que acontece na vida animal, em que os sentidos cumprem uma função utilitária que os subordina aos designios da conservação biológica, no homem, os sentidos respondem a exigências do conhecimento intelectual, o que os projecta para além das reacções de mera sobrevivência. Na sequência da ordenação da função dos sentidos, apresentada por Aristóteles, Tomás de Aquino reconhece uma importância particular à vista e ao tacto na actividade cognoscitiva desenvolvida pela inteligência. É que as percepções realizadas pelo ouvido, olfacto e paladar apreendem as qualidades que se isolam das coisas e provocam as sensações. Pelo contrário, a vista e o tacto percebem as qualidades das coisas mas enquanto elas lhes são inerentes. A vista, ao descobrir um grande número de qualidades nas coisas, confere à percepção dessa realidade uma alteridade objectiva que a coloca numa linha de proximidade do conhecimento intelectual. Porém, se a vista cumpre a função de identificar a realidade pela discriminação das suas qualidades, o tacto desempenha um papel ímpar de

<sup>24</sup> Cf. *À Porta do Ser*, p. 241.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 256.

certificação existencial. Para além de captarem as qualidades dos corpos, o tocar e o apalpar conferem suporte à dimensão existencial do conhecimento, que fica assim «ligado instrumentalmente àquela função própria do juízo intelectual do homem vigilante, o qual consiste (...) em discernir entre as semelhanças ou representações e as coisas mesmas»<sup>27</sup>.

Não será ao nível da apreensão sensível que se percebe a natureza e o ser das coisas. O sentir dos sentidos apreende a interferência ou o agir dos corpos nos órgãos sensoriais, remetendo-nos, portanto, para fora do sujeito que sente, para os objectos sentidos. A actividade sensitiva é fruto duma estimulação que actua nos sentidos, mas a tomada de consciência da relação de semelhança entre o sentir e o objecto centra-se no intuito intelectual que percebe a continuidade da presença/existência de alguma coisa que dá actualidade ao sentir: «Se o sentir é sofrer uma acção, o agente, que o reproduz, existe realmente se o sentir é real. Por esta via, no entanto, só se chega à existência de algo que está fora, mas chega-se com toda a certeza»<sup>28</sup>. O sentir testifica a existência duma realidade transcendente, mas esta experiência, porém, não nos limita aos simples registos que as sensações acumulam. As sensações não apreendem as qualidades das coisas nem o seu ser. É pela interferência do intuito que se percebe o sentir como sendo provocado pela acção de alguma coisa que está para além daquele que sente. Este algo que provoca o sentir traz consigo a experiência duma acção que configura o sentido a partir de fora e em termos que manifestam uma relação de semelhança entre ambos. Conforme se encontra vertida na sabedoria do aforismo escolástico, «omne agens agit sibi simile», as qualidades sensíveis das coisas, actuando nos sentidos, transmitem-lhes o mesmo ser que possuem.

Pelo sentir, o pensamento torna-se vigilante e ocupado com as coisas do mundo que «agem sobre ele, vindo à fala com o pensar, solicitando a sua mesura, vigilante e protectora»<sup>29</sup>. Os seres atingem o pensar, por meio dos sentidos, e o pensar ocupa-se dos seres, através do sentir, para perscrutar a sua dimensão mais autêntica, que a visão impressionista das primeiras abordagens não deixa perceber. Por esta ligação o «pensar pensa sentindo porque só no sentir capta o seu ser e o ser dos outros seres, frente a frente, na com-presença»<sup>30</sup>. Estabelece-se assim, no sentir, entre o pensar e o ser, um envolvimento semelhante ao que tem lugar entre o pastor e o rebanho. Como o pastor tange o rebanho, vigiando e cuidando dele, ao dirigi-lo para pastagens abundantes e ao salvaguardá-lo de intempéries, precipícios e ciladas, da mesma forma, «o pensar através do sentir é tangido a tanger os seres sentidos na direcção do alimento ou do abrigo»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 272, cf. p. 201.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>29</sup> *Linguagem e Ser*, p. 175.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 175.

O sentir constitui uma acção imanente que tem lugar sob o fluxo energético da acção provocada pela presença dum dado objecto. A relação a um objecto, que é indissociável do sentir, acrescenta aos sentidos uma perfeição própria que lhes chega do exterior, e é nesta alteridade que se tem consciência de experimentar algum sentimento, que não é uma representação. É aliás a forma como esta relação objectual é vivida que está na origem da formação de várias correntes de pensamento que pretenderam dar resposta ao problema antigo da origem do conhecimento: «A linguagem, as decisões da vida quotidiana, a constituição social, a investigação científica, são gestos do comportamento humano que ficam incompreensíveis se nascem doutra origem que não seja a convicção da existência daquele “outro”»<sup>32</sup>. O esforço do pensamento filosófico em clarificar esta convicção que o senso comum legou à filosofia situa-nos no terreno em que nasce o conhecimento, isto é, «onde se mostra o ser como fundamento original e originante». Mas este percurso, lembra José Enes, de imediato, é conduzido pela aceitação de que a primeira experiência do ser só nos é acessível na medida em que nos submetemos «à humildade dos sentidos»<sup>33</sup>, onde se percebe, de forma directa, que as coisas sensíveis estão em contacto imediato com o sujeito que sente.

José Enes destaca nos sentidos, que asseguram esta função de captar a realidade, o papel singular que desempenha o sentido do tacto. Ao contrário dos demais, designadamente a vista, que é capaz de discernir um número muito maior de qualidades que configuram as coisas, o tacto parece mais apto a certificar-se da realidade do que aparece aos demais sentidos. É por meio do tacto que se dissipam as ilusões de que o sentido da vista sofre com frequência, ao perceber de forma distorcida qualidades das coisas que não têm correspondência na realidade e, até mesmo, ao perceber como real aquilo que não passa duma ficção forjada pela imaginação. Para além das qualidades sensíveis das coisas, o tacto tem a capacidade de discernir se elas são na verdade objecto do sentir. A análise tomista ao conhecido episódio vivido pelo Apóstolo Tomé, a propósito da aparição de Cristo ressuscitado aos seus discípulos, constitui um momento-chave do acesso ao ser, que dá a José Enes uma ocasião singular para a abordagem clarificadora do seu tema. É ao nível mais periférico dos sentidos que se joga decisivamente a resolução do problema, isto é, que se identifica o *húmus* em que o acesso ao ser tem lugar. Se é pela vista que os discípulos de Cristo percebem a sua identidade, ao verem a sua figura, fisionomia, sinais da Paixão, gestos e todos os comportamentos que caracterizavam a sua pessoa, será pelo tacto, pela apalpação, que Tomé encontrará «o meio resolutório para a decisão judicativa, com respeito ao ser real do corpo de Cristo, ou seja, para o discernimento entre as semelhanças e as coisas mesmas»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *À Porta do Ser*, p. 305.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 313.

5. Na sua origem, a etimologia de apalpar liga-se a palma da mão. Traduz a acção de afagar, acariciar, tactear, tocar e agarrar com a mão, dando conta da experiência em que se ganha a apercepção da solidez dos corpos, ou seja, a impenetrabilidade que os coloca numa posição de confronto com o corpo que toca. É pela apalpação que a criança agarra os objectos para se servir deles e explorá-los, manifestando, desta forma, como a psicologia genética pôs em evidência, os primeiros comportamentos de cariz intencional, que se situam na linha que conduz às formas mais elaboradas de conhecimento intelectual. É também a apalpação que serve a Tomé para se certificar de que a presença de Cristo é efectivamente verdadeira, ou seja, é real. Ela responde assim, como nos tacteamentos infantis, a um plano intencional da inteligência que visa a procura da verdade que se oferece ou se mostra do lado das coisas, fora do sujeito ou da inteligência. Neste sentido, como os demais movimentos sensoriais que respondem a estímulos exteriores, a palpação enquadra-se na intencionalidade do intuito que visa discernir a realidade da ficção sensorial meramente aparente.

A procura que a mão empreende entre os objectos sensíveis do espaço circundante, muitas vezes em completa escuridão, sem qualquer apoio da visão, responde a uma ordem, a uma intencionalidade, que a dirige para os objectos sensoriais, embora os seus propósitos a impeçam de se fixar neles. Porque o fim do intuito transcende os dados sensoriais em que têm lugar os tacteamentos exploratórios da apalpação, ele não se detém no simples afagar a solidez dos corpos que toca, mas reveste a forma de um tentar *dividir* ou desagregar a consistência daquilo que é em si mesmo *uno*. Trata-se de um pôr à prova a unidade das coisas, cuja verdade se impõe, na medida em que a apalpação dá lugar à experiência da sua capacidade de *resistir* à nossa manipulação. A experiência do *resistir*, que a informação dos órgãos sensoriais transmite, confere um valor noético aos propósitos perscrutadores do intuito de se assegurar da realidade do ser sobre que incide a sua acção. Neste sentido, o *resistere*, que a consciência da experiência táctil deixa perceber, «contém um significado de fundo ontológico em correspondência ao de *existere* ou *exsistere*»<sup>35</sup>, em que o verbo *stare* se refere à consumação dum processo, que chegou ao seu termo, e o *sistere* ao processo de encaminhamento para a posição estática e erecta de *stare*. O intuito acompanha toda a exploração táctil da sensibilidade e as resistências que se exercem directamente no decorrer da apalpação. A pressão sentida do exterior leva o intuito a aperceber-se de «um agir que não é seu, quer dizer, do seu corpo, que lhe está sensorialmente presente, e, em tal agir que, como todo o agir, possui um si-mesmo no ser que se é agindo, percebe a presença de outro ser»<sup>36</sup>. E José Enes clarifica de imediato o significado desta resistência, de que o intuito toma consciência, não por meio da exploração dos atritos físicos ou psicológicos que sempre bloqueiam a aproximação aos fenómenos da natureza, mas antes em

termos duma experiência que vive, por meio da exploração do tacto, a resposta ao projecto do intuito de verificação da consistência ontológica das coisas.

O intuito alcança, por meio do tacto, a percepção da unidade do que a vista, o ouvido e os demais sentidos apresentam como coisa que julgam ter realidade. É porque a coisa resiste, como uma «unidade sólida», às investidas desagregadoras da exploração do tacto, que o intuito ganha a clarividência de que a realidade que o tacto explora possui densidade ontológica, ou seja, é algo que realmente é: «O que se toca *é* de verdade; o que se vê, depois de verificado pelo tacto ou por aquela tactibilidade de que a vista participa, *é* também de verdade. E o mesmo se pode dizer de todo o sentir, em conjunto, na trama das mútuas colaborações verificadas, fundamentadas todas, em última instância, pela experiência táctil que, assim como o que se entende *é*, assim também o que se sente *é*»<sup>37</sup>. Nesta experiência original o que se torna presente é a realidade sensível em acto de ser, desprovida dos atributos que a especificam com determinada estrutura quiditativa.

O discernimento das propriedades que qualificam a coisa, cuja existência é percebida, pertence a uma averiguação ulterior que a razão conduz por meio duma pesquisa mais ou menos trabalhosa, consoante os casos. É assim desprovida de sentido a convicção que o senso comum transmite de que o sentir transmite uma representação conhecitiva: «O sentir do ver não é a representação da cor, como o sentir do ouvir não é representar o som. E o mesmo se diga de todas as outras sensações»<sup>38</sup>. José Enes empenha-se em desfazer este equívoco que leva a pôr o problema da objectividade das sensações, afirmando designadamente que «o sentir não é conhecer de espécie alguma: é apenas um *com-agir* de inserção mundana, ou seja, da intercepção mútua do ser do homem e do ser dos seres na tessitura da reciprocidade dinâmica de ambos no com-ser-se mundanal. Pelo sentir *com-nasce*, com o ser dos seres sensíveis, o *conhecer* do pensar que os pensa. Quer isto dizer que o sentir é o agir do ser em acção de ser-se do homem e do ser em acção de ser-se do sensível no qual ambos vêm à manifestação consciente, ao *com-saber-se* do pensar»<sup>39</sup>.

É neste contexto que têm lugar as análises de Merleau-Ponty relativamente à acção do corpo na experiência do ser. Para o filósofo francês, o acesso ao ser e a experiência do *ex-sistere* humano opera-se por via da proeminência que o sujeito conhece quando, ao tocar nas coisas, se sente tocado por elas. Todavia, observa José Enes, Merleau-Ponty ficou refém do mundo da sensorialidade, e a acção do intuito intelectual não chegou a emergir nessa experiência. Da mesma forma, mas em sentido oposto, Heidegger, ao conceber a proeminência que caracteriza o *ex-sistere* humano como *ek-sistere*, para identificar o lugar da abertura, que leva o homem a sair de si mesmo e em que o ser se manifesta, tende para uma intelecção do ser à margem da experiência que a acção noética dos sentidos propicia.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Linguagem e Ser*, p. 176.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 332.

José Enes parte duma plataforma em que associa os reflexos dessas duas linhas de orientação e pretende agarrar a experiência onto-noética que é dada ao homem viver no estado de vigília, em que o intuito, por meio do tacto, da vista e dos restantes sentidos, examina e julga a existência das coisas e de si mesmo. Na relação de conhecimento que estabelece com o mundo externo, o homem vigilante determina-se existencialmente, ao mesmo tempo que reconhece as coisas exteriores como existentes. Mas a percepção da existência (*sistere*, que, pelo seu carácter dinâmico, é preferível a *stare*) não reveste o mesmo significado no homem e nas coisas. No conhecimento humano do mundo externo, o *ex* traduz a abertura do intuito à luz do ser das coisas que se dão como resposta à exploração sensorial que o homem realiza. Por meio desta exploração investigativa, as coisas mostram a sua existência, como resposta ou reacção à indagação desencadeada pelo sujeito vigilante. Por isso o seu existir não reveste a mesma natureza do existir do homem, mas compreende-se antes como um *re-sistere*, em que o ser das coisas se manifesta às perguntas exploratórias que o intuito lhes dirige, por meio da sensibilidade<sup>40</sup>. É por meio da experiência noética do apalpar que se apercebe a realidade externa como sendo algo que brota desta relação em que o homem percebe as coisas como aquilo que resiste ao que percebe ser o que ele mesmo é. Longe de ser considerado um simples meio de representação das qualidades sensíveis das coisas ou de constituição da sua imagem, o sentir é acima de tudo um agir em que o ser se manifesta. Como o próprio José Enes claramente reconhece, é no sentir que se opera a experiência singular da «passagem por onde o ser entra para e se abre ao intuito: é a *porta do ser*»<sup>41</sup>.

\*

O acesso ao ser é uma experiência que se inicia fora do controlo da representação conhecida. O intuito realiza-a por intermédio do sentir, sem o quadro notional que serve de lastro à operatividade demonstrativa e inventiva da razão. A sua captação é de teor metafísico, envolvendo uma atmosfera de mistério que parece nunca dissipar-se com as sucessivas abordagens que a discursividade da razão se propõe fazer. Os instrumentos que o homem vigilante utiliza na sua percepção revestem uma estreita analogia com os que são utilizados pelos homens do mar na pilotagem dos barcos à entrada de portos de águas pouco profundas. Os toques que a longa vara efectua nos fundos do porto transmitem informações precisas para afastar as embarcações dos baixios invisíveis que fazem obstáculo à navegação. Da mesma forma, o intuito utiliza um esquema semelhante de sondagem da realidade, por meio do *perguntar*, palavra que deriva de *contus*, que significa precisamente *vara*. O *perguntar* prolonga a experiên-

cia da apalpação, que a tecnologia tem vindo a ampliar por meio de instrumentos cada vez mais eficazes, em que o tacto se certifica da existência da realidade exterior, tornando-a presente por via da resistência que ela oferece às suas indagações: «Aonde a mão do homem não chega nem alcança o seu olhar, inventa o intuito instrumentos aptos para mediar, a distâncias cada vez maiores, o tactear perguntante do sentir»<sup>42</sup>.

O intuito só aceita a informação que o sentir torna presente depois de verificar que o ser que esta experiência revela é de facto ser. O recurso ao tacto permite pôr à prova esta experiência: o *contacto* que se estabelece faz sentir a unidade das coisas, que opõem resistência aos esforços de aniquilamento que a apalpação pretende provocar. Tomás de Aquino atribui ao intuito a captação desta experiência, como um puro inteligir do inteligível que lhe está presente<sup>43</sup>. Esta formulação traduz o teor metafísico desta experiência, a qual se expressa por meio do sentimento duma presença irrecusável, isenta da contaminação que o equipamento categorial da razão discursiva transporta.

A actividade do intuito, que em Tomás de Aquino se executa através do sentir, conheceu a partir de Descartes um uso totalmente diferente que, insiste José Enes em mais de um lugar da sua obra, oculta irremediavelmente este canal directo de ligação ao ser que o sentir estabelece. O intuito, desde as *Regulae ad directionem ingenii*, não concede qualquer tipo de ligação à informação «flutuante» dos sentidos e aos juízos «precipitados» da imaginação. Mas é, como diz na regra III, «o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida fica daquilo que entendemos». O intuito cartesiano opera em termos puramente analíticos, no conteúdo das representações conceptuais presentes na mente humana: «Agora, o *inteligível* tem que estar presente e só pode estar presente à inteligência enquanto está dentro do conceito»<sup>44</sup>.

Esta erradicação do sentir da experiência cognoscitiva do ser afasta do horizonte do pensamento cartesiano a exigência explicativa assente no modelo da causalidade, conforme era assumido pelo pensamento tomista, em que o ser é visto como «o acto próprio da essência»<sup>45</sup>. José Enes responsabiliza Descartes por este «daltonismo em relação aos núcleos eidéticos da ontologia aristotélica-tomista»<sup>46</sup>, o qual se traduziu numa concepção matematizante do mundo e se prolongou na concepção *a priori* da natureza, proposta por Kant, a partir do sistema de todos os princípios da razão pura. O rigor mecânico duma razão que funciona com precisão foi ganho à custa da perda da sua capacidade intuitiva que lhe permitia ter «acesso directo e imediato aos objectos»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> *Linguagem e Ser*, p. 183.

<sup>43</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>45</sup> *Noeticidade e Ontologia*, p. 171.

<sup>46</sup> *Ibidem* p. 176.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>40</sup> Cf. *À Porta do Ser*, p. 337.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 403.

Recuperar o veículo original do acesso ao ser, com base na estreita ligação entre o pensar e o sentir, tem constituído para José Enes o seu frutuoso «caminho de pensamento» para libertar a ontologia das amarras duma matriz conceptual que perdera há muito o contacto directo com o ser. Tem sido reconhecido a este notável trabalho o mérito de descobrir, nas transferências metafóricas da linguagem corrente e também no discurso poético, uma noeticidade que sobrevive escondida na nossa língua. O recurso à análise etimologia das palavras, não com propósitos filológicos de apurar a sua raiz primitiva, tem permitido, de forma surpreendente, desocultar uma significação original que o uso corrente fez esquecer. A linguagem dá expressão à forma como o pensamento sente a sua experiência de vida, pelo que a abordagem hermenêutica a que a língua é submetida descobre, designadamente na língua portuguesa, uma densidade que entretanto se encontrava adormecida. Pela sua íntima ligação ao sentir, o pensar recupera as suas raízes no ser, de que foi privado por força do exercício da longa hegemonia da filosofia racionalista. Procurámos chamar a atenção para a autenticidade que esta ligação permite conferir a um discurso que se alimenta do sentir que a experiência do ser permite viver. Mas esta ligação, que restitui ao pensamento a «inocência verdadeira», para «mexer» directamente na natureza, sem as «máscaras» da cultura, conforme Fernando Pessoa bem percebeu<sup>48</sup>, também poderá abrir caminho para pensar a diferença que parece tornar intransponível a regularidade tecnicista da cadência operativa do pensar, subordinado a um sistema programado de representações, e a inteligência humana permanentemente atenta a descobrir novos sentidos nas vicissitudes da história.

---

<sup>48</sup> Cf. *Linguagem e Ser*, pp. 143-145; *Noeticidade e Ontologia*, pp. 55-57, 143-150 e 160-161.