



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

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

capa | paginação

Jaime Serra

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.

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 perceção, 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.