

José Luís Brandão da Luz

JOSÉ ENES E A EXPERIÊNCIA DO SER COMO PORTO E PORTA DO CONHECIMENTO

A metafísica do conhecimento de *À Porta do Ser* de José Enes abre-nos o roteiro de um pensamento que se deixou contagiar pelo brilho duma experiência fundamental que nasce do conhecimento que fazemos do mundo e de nós mesmos. Dispondo de um profundo conhecimento da obra de Tomás de Aquino e tocado pelas interpelações que a fenomenologia e o pensamento de Heidegger trouxeram ao debate em redor do conhecimento e o ser, José Enes recorre à obra do Aquinatense para fazer sobressair, da gnosiologia e da metafísica do filósofo medieval, a experiência do ser que se não deixa apanhar pela elaboração conceitual e pela linguagem que lhe dá expressão. Estes dois andamentos do labor filosófico são certamente indispensáveis para tornar explícito e comunicar todo o ambiente que envolve o espírito no conhecimento, mas não conseguem reter a claridade do brilho que o invade. Padecem desta limitação muitos dos estudos da neo-escolástica, que fazem a abordagem do tomismo a partir duma aproximação à filosofia de Kant, Hegel ou Heidegger, e acabaram por reduzir a noção de ser a um conceito que não transportou no seu seio toda a densidade da experiência em que o ser se percebe na «acção de ser-se». É um procedimento que, para além de ter perdido de vista a experiência do intuito, se fixou no que a operosidade da razão elabora pela articulação discursiva dos conceitos segundo a ordem lógica das razões. Em resultado deste desvio, em que a experiência original do ser se esquiva por entre as malhas da rede conceptual e se oculta por detrás da sua indispensável mediação linguística, resulta uma visão desfigurada do que esta experiência originária tem de específico.

Sem podermos escapar ao viés do equipamento conceptual, linguístico e operativo que confere expressão articulada à nossa abordagem do ser, José Enes adverte para o perigo do *figmentum mentis*, que reduz o ser «a um subproduto do labor racional»¹, e apela à resistência contra a tendência natural para nos refugiarmos na abstracção conceitual e para nos deixarmos enredar pela força dos significados que as palavras exibem. Para compreender

¹ José Enes, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 190.

como o processo do conhecimento nos situa na zona onde a experiência do ser se realiza, iremos partir da configuração que a fenomenologia conferiu à análise do conhecimento para mostrar, de seguida, como José Enes se integra na equação do problema e como, a partir do texto tomista, se distancia dele, por via duma concepção da experiência do ser, como algo de real e não como uma mera abstracção conceptual ou como uma ficção da mente.

1. O conhecimento como dado da consciência

Ao procurar fazer sobressair as principais linhas que dão forma ao fenómeno do conhecimento, a fenomenologia supõe perceber os seus contornos, de modo transparente, ao deixar-se conduzir pelo brilho que a luz da consciência projecta neles. Recusa, como é sabido, não apenas as abordagens teóricas ou interpretativas que em geral o envolvem, mas mantém ainda fora do circuito da sua análise todas as referências que o possam remeter para o exterior da consciência. Os pontos de partida e de chegada ligam um itinerário que percorre o território homogéneo da dinâmica intencional da consciência, na convicção de que o fenómeno do conhecimento só aí poderá ser surpreendido na sua originalidade. Trata-se dum empreendimento que conheceu um desenvolvimento sistemático na *Metaphysik der Erkenntnis* (1921) do notável e influente filósofo alemão Nicolai Hartmann, que numa análise cadenciada procedeu à descrição do seu funcionamento, centrando-se nos dois momentos que marcam o ritmo do seu andamento: de um lado, o sujeito que apreende as determinações do objecto, obrigado a sair por isso da sua intimidade para entrar na esfera estranha do mundo exterior; do outro lado, o regresso à interioridade do seu domínio para reconfigurar as determinações que transporta do exterior. Neste regresso a si opera a *representação* da realidade, mas apenas como ela é captada ou pensada por si, não deixando, ao mesmo tempo, de fazer nascer uma tensão persistente, em virtude da resistência que a realidade lhe oferece, ao fazer sentir uma identidade própria, que está para além das representações que constrói. Desta dissonância brota o clamor das referências que poderão conferir consistência ontológica aos dados que se não deixam confundir com a configuração gnosiológica que revestem na consciência. Ou seja, a realidade objectivamente considerada não faz esquecer a natureza formal da sua proveniência, que se não deixa circunscrever à expressão que o sujeito lhe confere. A ambiguidade que resulta desta tensão acentua-se com a restrição que a metodologia fenomenológica prescreve de circunscrever a análise ao campo da consciência, ao mesmo tempo que é forçada a admitir,

por imperativo de coerência lógica, «um mínimo de metafísica»² que possa conferir justificação racional ao ser que o fenómeno da apreensão do objecto traz à consciência. É que a realidade do mundo não se deixa exaurir na função cognitiva do sujeito e reclama a sua independência própria. O objecto visado no conhecimento não se circunscreve às representações que, por intermédio dos conceitos e da linguagem, enunciam os contornos do que é efectivamente conhecido, mas remete permanentemente para um domínio transobjectivo que se apresenta como uma reserva a explorar pela consciência e que a obriga mesmo a corrigir as narrativas que elabora a seu respeito. As construções representativas do sujeito estão sempre na iminência duma derrapagem em relação ao sensível, onde o que se não tornou efectivamente conhecido ainda poderá vir a sê-lo. Mas, ao mesmo tempo, o mundo da consciência acaba sempre por recusar uma aderência ao mundo da realidade, onde afinal parece residir a verdade última das representações que possui.

2. O conhecimento da experiência do que resiste

Para José Enes, detentor dum conhecimento privilegiado da obra de Aristóteles e de Tomás de Aquino, este problema irá equacionar-se a partir dos textos do Aquinatense, com o propósito de trazer ao decimo o que há de originário ou de impensado na formulação discursiva em que o filósofo medieval dá expressão à experiência do contacto com o ser. Utilizando as suas próprias palavras, trata-se de perceber como «o ser se manifesta ao conhecer no próprio conhecer, antes de qualquer teoria sobre o ser e sobre o conhecimento»³. O projecto é claramente enunciado como um decisivo avanço no terreno que a fenomenologia decidiu deixar de fora, ou seja, visa discernir, no texto tomista o que se joga, diz José Enes, na «experiência da apercepção inteligível do contacto sensorial com o mundo exterior» (*Ibidem*, p. 54. Cf. também p. 167).

A teoria do conhecimento, nos termos da psicologia tomista, assume como um dado a dualidade antropológica da realidade humana, pelo que entra com naturalidade no debate do problema da ligação do intelecto e a sensibilidade, recusando assim excluir a importância que qualquer um destes pólos detém para a compreensão do fenómeno do conhecimento. Para Tomás de Aquino, o conhecimento não se compreende na acepção vulgar de

2 Nicolai Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis*, trad. francesa e pref. Raymond Vancourt (*Les principes d'une métaphysique de la connaissance*), Paris, Aubier-Montaigne, v. I, 1945, p. 44.

3 José Enes, *À Porta do Ser*, Lisboa, Difusão Dilsar, 1969, p. 18.

uma disponibilidade para receber seja o que for, ao acaso e ao sabor do que a experiência sensível poderá sugerir. De igual modo, não se compreende como intuição que, à maneira do platonismo, pudesse ser concebida como o quadro de inteligibilidade do mundo sensível ou do objecto em geral, onde a fenomenologia de Husserl se empenha em definir as estruturas e as conexões puras do ser ideal. Pelo contrário, conhecer é indissociável do ser. Conhecer não se compreende como dispersão por muitos objectos, mas, na expressão de Karl Rahner, caracteriza-se pelo acto de ter junto de si o ser do ente⁴. Só o ser poderá mobilizar o conhecimento, fazendo o sujeito sair de si para assumir o ser conhecido do ente. Porém, conforme explica na muito conhecida e comentada questão 84 do artigo 7º. da primeira parte da *Suma*, em virtude de a inteligência humana estar inserida num corpo, o seu objecto próprio será a realidade material, e não as espécies inteligíveis que ela possui e pelas quais é informada da natureza dos objectos sensíveis.

Embora as espécies inteligíveis revistam uma semelhança com a natureza das coisas que atingem a inteligência por meio da acção que elas exercem nos sentidos, esta ligação não se efectua de forma directa, mas por intermédio do intelecto agente que empreende o processo laborioso da abstracção a partir das imagens sensitivas. As espécies inteligíveis perdem, desta feita, os contornos que configuram a singularidade que as imagens sensitivas (*phantasmata*) conservam, daí a razão de ser da questão que é submetida a análise e que pergunta se é possível conhecer alguma coisa apenas pelas espécies inteligíveis, sem o apoio das imagens⁵. Com efeito, o conhecimento da realidade material só poderá realizar-se em ligação a uma realidade material que exista na sua singularidade concreta: «a natureza da pedra, ou seja o que for de material, não pode ser completa e verdadeiramente conhecida se não for conhecida como existindo em concreto» (*ibidem*). Porque o nosso conhecimento intelectual se compreende como uma captação do ser do objecto conhecido, que é de natureza concreta e material, não o poderemos apreender com verdade como abstracto e imaterial. Por esta razão, a resposta à pergunta de início é que o conhecimento da realidade sensível não se realiza com verdade sem o concurso da imaginação, onde as espécies inteligíveis realizam uma convergência intencional com as imagens, as quais dão do objecto a representação da singularidade material da sua natureza corpórea.

4 Cf. Karl Rahner, *Geist in Welt*, trad. francesa de Robert Givord e Henri Rochais, (*L'Esprit dans le monde*), Tours, Maison Mame, 1968, p. 80.

5 «Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibilis quas pene se habet, non convertendo se ad phantasmata?», em *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7. Cit. em *À Porta do Ser*, p. 169, onde inicia, a partir da p. 168, a análise do argumento.

Assume assim particular relevo, numa primeira fase do processo da percepção sensível da realidade, aquele movimento da inteligência que Karl Rahner denominou de «metafísica da *conversio*», que exige à inteligência uma ligação às imagens para que possa apreender, na representação da concreção singular das coisas, a natureza universal que as espécies inteligíveis facultam⁶. Ao fixar-se apenas no conteúdo conceitual, a inteligência alcança apenas a natureza universal da realidade, perdendo de vista o seu objecto próprio, que é o modo de ser próprio dessa natureza. Mas, ao fixar-se nas imagens, vê a natureza universal que o conteúdo conceitual representa no modo próprio da sua existência concreta, que é materialmente individuada.

Porque a heterogeneidade entre a inteligência e a sensibilidade constitui um impedimento para que a inteligência se possa articular directamente com o mundo da realidade material, só o recurso à imaginação lhe poderá conceder esta indispensável ligação. Ao contrário da imaginação, que pode funcionar sem que os sentidos estejam activos, porque pelas imagens que produz dispõe da semelhança recebida dos sentidos, a inteligência, que carece das imagens, não dispõe em si mesma duma semelhança que represente o seu objecto próprio na concreção individuada que ele tem na realidade. Só pela ligação à imaginação poderá ter diante de si, se não as coisas vistas em si mesmas, pelo menos a imagem em que elas se reflectem no seu modo de ser na realidade.

O conhecimento humano não pode dispensar as imagens, mas, todavia, não se limita a elas. Sob os auspícios da inteligência, José Enes lembra que a filosofia tomista mobiliza uma complexa actividade de instâncias psicológicas que asseguram à inteligência humana o conhecimento da natureza corpórea, não apenas em abstracto, como conceitos ou essências que têm o seu correlato sensitivo nas imagens, mas na sua concreção singular. Para isso incita à organização de exemplos ou modelos que a possam orientar na captação da verdade em que o ser se manifesta. Esta construção de modelos por meio da manipulação de imagens «nasce do centro da mesma inteligência, mas trazendo, nos tecidos da sua estruturação intencional, um apelo que vem de fora» (*À Porta do Ser*, p. 176), ou seja, nasce do ser da realidade que se conhece. O agir nas imagens para pôr a descoberto aquilo que a representação envolve é assim orientado para a apreensão do inteligível, permitindo a sua captação na visão sensível do exemplo, experimento ou

⁶ «Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem». Cit. *ibidem*.

figura. Por isso, ao contrário de Lonergan e Rahner, não será na *conversio ad phantasmata* que a inteligência encontra o seu objecto próprio. Para José Enes, a projecção da intencionalidade noética da inteligência em relação às imagens não será o acto em que encontra o seu objecto próprio, enquanto representado nas imagens, mas esta conversão remete para outra mais radical, que é a *conversio ad sensibilia* (*ibidem*, p. 181).

O conceito que a inteligência elaborou por via da abstracção requer a verificação do seu valor representativo, ou seja, a indagação da sua semelhança com a realidade. A exigência para se pronunciar sobre o valor conhecido do conceito traduz-se numa operação em que se afirma ou nega se a sua referência noética ao objecto é verdadeira ou falsa. Porque a conversão dos conceitos às imagens se apresenta privada de referências ao ser real, haverá que avançar no caminho aberto pela *conversio ad phantasmata*, o qual faculta ao espírito os contactos com o mundo. É neste caminho que o juízo, um acto da mente que a insere na actividade sensorial externa pela *conversio ad sensibilia*, se compreende como acabamento indispensável da *conversio ad phantasmata*. Esta ligação é uma actividade «própria do homem acordado que, de ânimo vigilante, dá acordo da sua actual, trabalhosa e emocionante inserção no mundo, verga o pensamento sobre o agónico limite onde se trava o contacto do espírito com o ser, ou seja, a emergência accional do ser no tempo» (*Ibidem*, p. 192).

A *conversio ad sensibilia* consiste assim «na orientação funcional da actividade judicativa da inteligência para os objectos da sensibilidade externa, ou seja, na polarização das linhas dinâmicas da intencionalidade judicativa sobre o contacto sensorial externo» (*Ibidem*, p. 201). Por este contacto sensorial, procura-se discernir entre o ser da realidade natural e a semelhança representativa que as imagens dessa realidade deixam transparecer. A noeticidade do juízo não se detém na representação da estrutura quiditativa da realidade, mas procura averiguar a consistência do que a inteligência vê pelos sentidos. O conhecimento propriamente dito não se compraz em conhecer a natureza em si mesma, à maneira platónica, independentemente do que os sentidos captam, mas a natureza enquanto existe nas coisas que compõem o mundo da nossa experiência sensível, a fim de inquirir a sua razão de ser, ou seja, a sua consistência ontológica. Esta, porém, não se encontra como uma essência em si mesma, desligada da matéria, mas «do lado das coisas» (*Ibidem*, p. 204) e diz o que cada coisa é de verdade.

O procedimento escapa ao controlo discursivo da razão, que opera com materiais oriundos da abstracção conceptual e segue as prescrições da lógica. A preocupação com a firmeza das coisas terá certamente de ser explicitada discursivamente, mas não será traduzível por conceitos nem adequadamente comunicada pela linguagem. A laboração racional, e mesmo linguística, fica sempre aquém da experiência inefável da manifestação do ser, pois a sua operosidade, ao perder de vista o contacto com a experiência onde «o ser mora sendo-se» (*Linguagem e Ser*, p. 191), reduz o ser a uma pura abstracção conceitual. Este processo de desfiguração, que o labor conceitual da razão acaba sempre por provocar, oculta a experiência da captação do ser, que acaba por ficar entendido como «o princípio de actualidade e de estruturação dos entes» (*Ibidem*, p. 190). O apercebimento desta experiência originária somente o intuito poderá realizar, ao sentir que a firmeza ou a resistência das coisas se não confunde com uma mera aparência⁷. Um tal discernimento é da ordem do sentir que Enes diz ser «o agir fronteiriço, através do qual se processa a inserção no mundo» (*Linguagem e Ser*, p. 174). O sentir estabelece a ligação entre o homem e o mundo, ou seja, por ele «se tece o agir recíproco dos seres no homem e do homem nos seres como partes integrantes de um único e mesmo mundo»⁸. Por isso, o ser do intuito não é uma ser que se dê separado das coisas, como uma representação conceptual, mas dá-se no contacto com a realidade em que se faz a experiência do que existe (*ex-sistere*), ou seja, do que resiste (*re-sistere*) à nossa acção e persiste (*per-sistere*) no tempo (Cf. *ibidem*, pp. 185-188).

Este constitui um momento decisivo para aquilatar da robustez do conhecimento que nasce da preocupação da inteligência em não tomar a aparência pelo ser, e ficar assim sujeita ao «vaguear sem rumo certo pelo espaço vazio, sem relevo e sem marcos de referência, o disperso vadiar pelo dissolto deserto de um mundo sem coordenadas inteligíveis que introduzam o peregrino no seu país de nascença» (*A Porta do Ser*, p. 399).

7 João Paisana, no seu estudo pioneiro sobre o pensamento do Professor Enes, sublinha a importância do intuito no acesso ao ser quer como uma «*experiência* específica», irredutível à discursividade conceitual e linguística, quer na própria captação do ser na experiência sensível, embora realce a atenção que a sua obra concedeu à linguagem poética e metafórica na compreensão dessa experiência noética (João Paisana «Aproximação ao pensamento de José Enes», em Pedro Calafate (dir.) *História do Pensamento Filosófico Português*, v. V «O Século XX», t. I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 458-461).

8 *Ibidem*. A importância do sentir na captação da experiência do ser foi já abordada num estudo anterior «O sentir na metafísica do conhecimento em *A Porta do Ser* de José Enes», em José Luís Brandão da Luz (org.) *Caminhos do Pensamento: Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa, Colibri e Universidade dos Açores, 2006, pp. 101-118.

3. A porta da experiência do ser

José Enes caracteriza a errância por caminhos sem destino certo, não como uma angústia que nasce das limitações que o conhecimento experimenta, mas como «o desespero de quem não vê onde está e para onde vai num espaço sem limites, sem acima nem abaixo, sem direita nem esquerda, sem adiante nem atrás, sem rei nem roca, sem eira nem beira, apátrida condenado ao bátratro sem fundo» (*Ibidem*, pp. 399-400). Quando a inteligência ou o intuito se mostra capaz de dominar as coordenadas e definir os rumos que lhe permitem alcançar o sentido ou a razão das coisas e de si mesmo ganha tranquilidade, ou seja, «a doméstica intimidade de quem está em casa sua, no lugar próprio da sua nascença, ao almo abrigo onde o crescimento recebe a seiva do vigor da autenticidade» (*Ibidem*, p. 400). O maior infortúnio para o homem seria não ter o controlo da solidez do terreno que pisa e onde tem edificada a sua habitação. A perspectiva do nada, que a aparência da realidade pode deixar transparecer, assim como a incerteza e a suspeita da inautenticidade causam temor e agonia, ao mesmo tempo que lançam o homem na procura vigilante que o levam a perscrutar a certeza da firmeza do subsolo onde tem enraizadas as fundações dos seus domínios. José Enes apresenta esta dilacerante experiência do ser, que o intuito procura vencer em todo o processo do conhecimento, como uma agonia face ao infortúnio duma ameaça iminente e, simultaneamente, como uma luta para fugir a ele. Explorando a significação metafórica da palavra “infortúnio” a partir da sua origem em *fortuna*, por querer referir-se à falta de fortuna, José Enes procura trazer ao decimo a experiência latente da significação original deste vocábulo, que diz ser «o vento favorável que impelia a embarcação para o porto» (*Ibidem*, p. 401). Porto é o lugar de refúgio, protecção e segurança, o que denota uma significação muito consonante com a experiência noética do intuito a procurar refúgio e segurança na solidez do ser. *Portunus* ou *Portuno* era o que designava os ventos de feição e o deus dos portos que favorecia a entrada nos portos, sendo afortunado o que era favorecido na sua viagem pelas divindades. Daí o aparecimento das palavras derivadas «oportuno e importuno, como caracterizantes das forças favoráveis ou contrárias à aportagem» (*Ibidem*, pp. 401-402). Outros tantos vocábulos com significações correlativas são, por exemplo, aportar, deportar, deportação, importar, importância. *Porta* tem o sentido de passagem ou entrada para o porto. Todos estes termos sugerem o vigor noético e ontológico duma experiência em que o ser se revela ao intuito pela porta dos sentidos que anunciam a solidez das coisas que experimentam ou que põem à prova. «Por

isso, o sentir é um *apelo* do ser dirigido ao intuito, para que o introduza no porto de segurança da sua guarda» (*Ibidem*, p. 402), ou, como diz ainda de modo mais abrangente, «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 (...) o intuito penetra no âmago da coisa, mas também o ser vem para o seio do intuito» (*Ibidem*, p. 403).

O ser abre-se ao intuito em resposta a um processo de verificação que visa indagar da resistência ontológica das coisas que são postas à prova por intermédio dos sentidos. Certamente que o intuito não se apresenta como porto onde a experiência do ser se possa fundear, mas é antes «a luz e a voz que ilumina e comanda a aportagem» (*Ibidem*, p. 404) no ser que os sentidos experimentam na sua relação com as coisas concretas que existem. Desta forma, ao perguntar pelo ser das coisas, para discernir o que pertence à representação sensorial e às coisas, o intuito serve-se dos sentidos como porta que dá acesso à experiência do ser. O conhecimento do objecto não se resolve, assim, na interioridade representativa do sujeito, mas remete para a coisa em concreto, a *res naturalis*. Todavia, para lembrar o que já dissemos no início, ele não se compreende como disperso pelas coisas, mas, pelo contrário, «o aspecto, sob que o conhecer tem a coisa como seu objecto específico, é o ser dela» (*Ibidem*, p. 483). Só o ser assegura o conhecimento verdadeiro das coisas. E é o intuito que, pela actividade perceptiva e judicativa, força o homem, que conhece, a sentir a resistência das coisas por meio da sensibilidade.

De modo idêntico ao conhecimento da existência das coisas da experiência 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 actos da consciência. Trata-se, pois, duma percepção de natureza interna em que a «atenção da consciência incide sobre o momento energético da emanção dos actos»⁹.

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

9 José Enes, «Revelação ontológica do eu em S. Tomás de Aquino», em *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982, p. 122.

temática e a metodologia de *A Porta do Ser*, embora alguns deles preservem também o desígnio pedagógico de apoiar a docência dos cursos de filosofia que ministrou nos inícios da Universidade Católica, e que tenho a felicidade de guardar saudosa memória. O caminho seguido consiste em opor «o daltonismo ontológico em relação ao ser do sujeito pensante» (*Ibidem*, p. 119), 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» (*Ibidem*, p. 120).

A inflexão operada por Descartes de circunscrever a reflexão crítica aos critérios duma razão matemática, conduzida pela clareza e distinção das ideias, focou toda a atenção da análise na realidade objectivamente considerada, ou seja, na representação conceitual «que não possui em si mesma a manifestação do ser que afirma e com o qual se conforma»¹⁰. Esta «cegueira ontológica» conduziu ao empirismo psiquista de David Hume, que influenciou o pensamento inglês subsequente, e ao «logicismo de Kant para quem o *eu fenomenal* é uma aparência, o *eu noumenal* permanece desconhecido e o *eu transcendental* funciona como *ideia da razão pura* para estabelecer a unidade sintética da apercepção»¹¹. É um processo que mergulha as raízes no nominalismo medieval e que contaminou o pensamento escolástico, ganhando um apurado refinamento na obra de Francisco Suárez. Locke concedeu-lhe uma configuração teórica decisiva, ao centrar a sua teoria do conhecimento na psicologia das ideias. Mas foi com David Hume que esta incapacidade do entendimento humano «de atender a e aperceber-se de os dados da intencionalidade como tal, principalmente o ser do objecto, do seu agir e da estrutura dinâmico-noética do próprio pensar (...), atingiu o paroxismo crítico»¹². David Hume compara a mente humana a uma espécie de teatro, em que várias personagens se sucedem sem se confundirem, e nada mais existe na mente senão a pluralidade de percepções ou actos psíquicos, que desfilam como em um palco. A tendência para ligar as representações umas às outras acaba por conferir a aparência duma identidade à sucessão de percepções contíguas e variáveis, criando a ficção de um «eu» que se supõe ser o responsável por essas ligações. Mas isso é uma mera ilusão que não encontra correspondência em nenhuma percepção, que, na visão de Hume, apenas tem origem em impressões mais ou menos intensas.

10 José Enes, «A ideia clara e distinta», em *Estudos e Ensaios*, p. 42.

11 José Enes, «Revelação ontológica do eu em S. Tomás de Aquino», pp. 119-120.

12 José Enes, «Ocultamento do ser do eu em David Hume», em *Estudos e Ensaios*, p. 100.

Totalmente diferente é a perspectiva de Tomás de Aquino, para quem a hipótese da não existência do eu constitui uma impossibilidade que ninguém com discernimento poderá admitir, «pois ao pensar alguma coisa percebe que ele próprio é»¹³. Por outras palavras do próprio texto tomista, qualquer pessoa se apreende a ser «enquanto percebe que sente, que entende e que exerce outras semelhantes operações vitais»¹⁴. A percepção do ser do eu não deriva de um estímulo específico que a pudesse produzir, mas apresenta-se indissociável dos actos da consciência, captando-o neles como seu princípio energético. Por isso, os actos da consciência não se reduzem apenas a serem a realidade fenoménica em cujo brilho se revelam, mas são também o meio em que outra realidade se manifesta: o *eu* ou o *si mesmo*, enquanto potência activadora dos próprios actos. A íntima ligação entre o apercebimento do ser do eu e os actos da própria consciência é de tal ordem que a ausência de domínio do eu ou de si mesmo implica o ocultamento dos actos da consciência. Reciprocamente, os «actos cōscios mostram o *eu* ao mostrarem-se de tal modo que se alguém analisando-os o não descobrir, este ocultamento implica um ocultamento dos mesmos actos. Aqui reside o valor ontológico das expressões – *eu penso, eu quero, eu sinto*, etc. Não há pensar nem querer nem sentir se não houver um *eu a pensar, a querer e a sentir*»¹⁵. A experiência interna de captação dos actos da consciência não os apreende isolados ou desligados do sujeito que os produz, mas percebe-os a existir num sujeito e sendo produzidos por ele. Por isso José Enes pôde afirmar que os actos da consciência são a *porta* onde o ser do sujeito se revela a agir como autor dos seus actos. Os actos da consciência são percebidos como o agir do próprio eu, o qual percebe que é porque percebe que age, isto é, que pensa, deseja, imagina e sente e, em suma, se percebe autor de «outras semelhantes operações vitais». Ninguém exerce nenhuma actividade se não existir: «o agir é o processo de ser (...), é este mesmo dar-se do ser. Em todo o agir, portanto, um ser se dá e vem à manifestação. O si mesmo do agir é o ser» (*Ibidem*, p. 131), que Tomás de Aquino diz, de forma lapidar, recorda José Enes, que é a manifestação de viver de quem está vivo¹⁶.

Em *Linguagem e Ser*, a análise de José Enes ganha um outro nível de aprofundamento, designadamente, como bem salientou Mafalda Blanc¹⁷,

13 *De Veritate*, 10. 12. 7m. Cit. em José Enes, «Revelação ontológica do eu em S. Tomás de Aquino», p. 130.

14 *De Veritate*, 10. 18. c. Cit. *ibidem*, p. 120.

15 José Enes, «Revelação ontológica do eu em S. Tomás de Aquino», p. 123.

16 Cf. *ibidem*, p. 121: *vivere viventibus est esse*, isto é, «o viver para os viventes é ser».

17 Cf. Mafalda Faria Blanc, «Linguagem e expressividade do ser em José Enes», em *Caminhos*

pela «eleição da linguagem como via privilegiada de acesso ao ser e ao seu sentido, graças à natureza ao mesmo tempo fenomenológica e hermenêutica da palavra, bem patente na atenção que faz da experiência do existir» (*Ibidem*, p. 45). A “análise expectante” designa o caminho que conduz à origem do processo interpretativo da emergência do ser, que se vislumbra na experiência que o homem faz do existir. Embora esta experiência primordial se não deixe aprisionar pelas diversas formas de significação da linguagem, tal como vimos também ter acontecido nas diversas modalidades de representação conceptual, a linguagem constitui um repositório onde essa experiência se sedimenta. Nela transparece uma natureza *apofântica*, onde se poderá encontrar, remata Mafalda Blanc, na sua análise subtil e primorosa, os vestígios da «experiência temporal do aparecer e crescer dos seres, do seu resistir e consistir, que aquele mesmo ser se revela ao sentir do intuito como uma original e originante *acção de dar-se* que, na sua gratuidade e fragilidade, do pensar solicita cuidado e desvelo compassivo» (*Ibidem*, pp. 51-52) e que a linguagem procura exprimir. Será, assim, pela acção do intuito que o homem empreende a sondagem (no sentido que deriva de *percontatio*) (*Linguagem e Ser*, p. 183) das coisas para se aperceber ou certificar do ser de cada uma, «conduzindo pelas rotas da razão ao porto onde todos se abrigarão na verdade à luz do ser» (*À Porta do Ser*, p. 491). A decisão judicativa de reconhecimento que o ser se manifesta na resistência que experimentamos nas coisas assume, simultaneamente, a responsabilidade de afirmar a fidelidade ao ser.

4. A saudade da presença desaparecida

Encontramo-nos bastante distanciados, se não tanto da problemática que a fenomenologia equacionou, certamente do caminho que percorreu para a sua clarificação. A descrição fenomenológica que Nicolai Hartmann faz do conhecimento tem consciência de que o significado da realidade que se pensa não coincide com a que se encontra para além do que o pensamento consegue objectivar. Todavia, a forma de ultrapassar este desfasamento faz-se pelo lado do dinamismo do sujeito para recuperar do objecto as dimensões que permanecem sem expressão. A realidade é considerada na medida em que puder ser integrada nos quadros de significação da consciência, que não deixará de estar paradoxalmente confrontada com a resistência de um domínio que se furta a deixar apreender nos quadros dum pensamento representativo. O imperativo metodológico de compreender o fenómeno do

do Pensamento: Estudos em Homenagem ao Professor José Enes, pp. 43-54.

conhecimento a partir das conquistas de objectivação da consciência acaba por ocultar a experiência do ser, que não se reduz a uma representação do sujeito, mas constitui antes um irresistível apelo para que se pronuncie sobre a consistência ontológica das nossas representações sobre a natureza, a vida, o homem, os valores e Deus.

José Enes, na análise que procurámos apresentar, não se deixa encerrar na intimidade da consciência. Muito pelo contrário, mostra um particular cuidado de atender à manifestação da experiência da realidade no sentir, não como uma representação conceitual ou imagética, mas na unidade da sua singularidade sensível. Esta sua preocupação de dirigir a atenção para o próprio terreno do ser da realidade sensível, fugindo às insuficiências das estruturas representativas do sujeito, assume uma dinâmica analítica que se insere num tema caro da filosofia portuguesa, como uma emergência que dimana da *saudade*¹⁸. Representar é um tornar de novo presente uma presença desaparecida. Todas as formas de representação, como os conceitos, as palavras, as imagens ou discursos, reproduzem o momento em que a experiência original do ser se realizou pela presença da realidade das coisas do mundo sensível. «A saudade nasce de sentir-se ausente do que se presenteara no sentir» (*À Porta do Ser*, p. 395). É a saudade do ser quando as coisas desaparecem e passam a ser representadas pelos seus substitutos simbólicos. É a desolação pela sua ausência e o anseio pelo seu regresso. É a experiência da falta de solidez de todo o nosso equipamento discursivo que nos deixa sós e frágeis, sem ligação ao que nos enraíza no ser: «Na solidão o homem não é sólido. O só é o separado do solo comum e, por isso mesmo, deixado à parte da comunhão da vida»¹⁹. Ao tornar o ser presente pelo contacto com as coisas que a *conversio ad sensibilia* possibilita, o intuito mata a saudade e vence a distância que o mantinha na solidão (*solitas*).

18 Lembramos, a este propósito, o sugestivo texto de António Moreira Teixeira «A saudade do princípio: A arte a propósito do pensamento de José Enes», em *Caminhos do Pensamento: Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, pp. 71-82, em que o autor debate a cisão provocada pelo vanguardismo, na história da arte dos anos vinte e trinta do século passado, sobre o que é ou não é um objeto de arte. Para poder alcançar um reconhecimento histórico intemporal, que sentido terá de revestir uma actividade ou produção artística que se afirma com liberdade criativa sem constrangimentos? A resposta passa pelo recurso à concepção de *saudade* no pensamento de José Enes, a qual lhe sugere que será a capacidade que uma obra possui para tornar presente o seu «princípio constitutivo», entretanto ausente, que a revela como obra de arte: «O que distingue uma obra de arte no mundo dos objetos contemporâneos, é, para além de tudo o mais que lhe é externo e contextual, a possibilidade de voltarmos, sempre de novo, e nela encontrar a presença de um sentido que justifica a existência da própria arte em relação dinâmica com a matéria de que se faz corpo» (p. 82).

19 José Enes, «Que é a verdade?», em *Estudos e Ensaios*, p. 87.

Manuel Cândido Pimentel, analisando esta referência ao tema da saudade que José Enes deixou, de forma breve e isolada, em *À Porta do Ser*, faz notar que a raiz *solitas* que o filósofo coloca na origem da palavra o conduziu a compreendê-la em termos de desolação sentida ou sofrida pela ausência do ser que deixou de estar presente e que se deseja resgatar. Esta opção cria dificuldades a uma visão mais dinâmica da saudade, que seria certamente marcada pela ausência, mas de um outro, que de algum modo se havia presenteado, e que se procura e deseja para *saudar*²⁰. Enes liga a saudade à privação da presença do ser da coisa de que padecem as nossas representações, o que faz submergir o homem numa completa solidão e até mesmo numa indolente nostalgia. Porém, Cândido Pimentel interroga como seria possível pensar a saída deste abismamento, por um regresso ao ser, «pelo viés da representação» (*Ibidem*, p. 180), uma vez que esta nos fixa a uma ausência que nos parece deixar inactivos, fechados numa dolorosa solidão? Por isso, faz notar que «a saudade mantém os seus olhos numa origem que não é representação e que nem a representação pode dar» (*Ibidem*), pelo que não será aceitável que a sua compreensão tenha de passar por essa ligação. A saudade do ser não poderá ser desperta pelas representações que apenas representam as coisas sem o ser que lhes corresponde, sendo por isso sinais de não-ser, mas remete antes para a consistência ontológica das coisas mesmas que as representações são incapazes de reter. Em função desta alteridade, conclui, o que a saudade verdadeiramente reclama é a presença da realidade, na sua consistência integral, e não o simétrico dela.

A análise afigura-se pertinente e de fino recorte especulativo, mas não deixa de revelar, no entanto, profunda consonância com a visão de Enes, cuja sequência expositiva se debate inevitavelmente com a obscuridade que a cadência do próprio discurso provoca. Certamente que a saudade se encontra ligada à falência da representação, que sempre deixa de fora a experiência do ser. Mas ao que ela reage, se assim podemos dizer, é à «operosidade coisificante da razão» que é incapaz de penetrar a «zona onde o ser se dá em acção de ser-se» (*Linguagem e Ser*, pp. 190-191). O que a saudade visa nasce, porventura, da representação, e este viés parece iniludível, mas o seu destino é outro bem diferente. No entanto, para dar conta do vigor que alimenta a intencionalidade da saudade, livrando-a da solidão depressiva que a ausência do ser provoca, a ligação da saudade ao saudar afastaria a negatividade que a solidão introduz, mostrando-se certamente mais consonante com

20 Manuel Cândido Pimentel, «A noética da saudade. Interrogação a José Enes», em *Nova Águia*, Lisboa, 2015, nº 16, p. 179.

a concepção de Enes de atribuir ao intuito a saga de não deixar esvanecer o apelo que o ser das coisas lhe dirige e que as representações da razão deixam fugir. Aliás, a ligação da saudade ao saudar, que Cândido Pimentel lembra, encontra-se presente no uso da língua, bastará talvez recordar a forma, já pouco usada, como se terminavam as cartas, enviando saudades ao correspondente ou pedindo que as transmitisse a pessoas que lhe eram próximas. As saudades, neste contexto epistolário, não expressavam propriamente sentimentos de solidão pela distância em que essas pessoas se encontravam, mas conotavam antes o envio de saudações, que era uma forma de tratamento cerimonioso mas que não deixava de transmitir afecto e alguma proximidade.

José Enes, com efeito, cultiva uma acentuada inclinação para a noite escura e os nevoeiros diurnos que limitam o olhar e tornam mais denso o isolamento. A experiência do ser não parece nunca suficiente para saciar a saudade da sua presença, sempre irremediavelmente distante, mesmo quando se dá na proximidade dos nossos horizontes mais próximos. A experiência do ser parece não matar a solidão que a meditação prolonga de forma inevitável e dilacerante. Por isso o filósofo não perde o seu fascínio pela poesia, que nos deixou *Água do Céu e do Mar* (1960), para revelar o que na sua experiência mais profunda do ser parece furtar-se a ganhar expressão adequada na apurada elaboração discursiva do filósofo. Assim se compreende a acurada atenção que concede ao poeta Fernando Pessoa e, de modo especial, ao «poema dramático por excelência, do espanto ontológico»²¹ das poesias de Álvaro de Campos «Ah, perante esta única realidade, que é o mistério». José Enes sublinha as sugestivas singularidades do discurso poético para «acordar a experiência noética, adormecida pelo desaparecimento espontâneo do uso utilitário da linguagem quotidiana» (*À Porta do Ser*, p. 37), como reconhece em *À Porta do Ser*, obra escrita num período da vida intensamente marcado pela produção dum penetrante pensamento sobre a experiência do ser que assoma no conhecer.

Fernando Pessoa traça neste poema, de uma forma exemplar, um quadro de surpresa e espanto, mas ao mesmo tempo de desmedida angústia, frente à experiência do carácter inacessível do ser que nos mantém cativos do seu mistério insondável. A abertura do poema, com a exclamação *Ah* que inicia o primeiro verso, dá o tom da *agonia* pavorosa que o confronto com

21 José Enes, «Experiência ontológica e verbos impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa», em *Noeticidade e Ontologia*; Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 143.

a realidade provoca: «cada verso traça, com relutância agónica e temeroso pasmo, os caracteres de tão medonha realidade. Ela é *única*; não há outra. Fora dela nada mais há. Em si mesma é o *mistério*. E é *terrível*, por ser dela que se diz *haver uma realidade*. Deste *haver uma realidade* resulta *este horrível ser que é haver ser*. O horror do ser, que é *haver ser*, é o *abismo de a existência de tudo ser um abismo*»²². Não se trata propriamente da experiência da desolação frente à contingência e efemeridade da existência individual e da História; o que o poema transmite, adverte José Enes com subtil finura, vai para além da percepção da fragilidade que afecta tudo o que é, o homem, as suas realizações e tudo o que existe. Agora, a tomada de consciência da precaridade de tudo o que nos rodeia e do que nós mesmos somos e fazemos, é «logo corrigida pelo apercebimento de que afinal tudo *se transforma em outra coisa: numa só coisa tremenda e negra e impossível*» (*Ibidem*, pp. 145-146), onde tudo se some e se transforma. A anterioridade absoluta desta «única realidade terrível» deriva do tenebroso poder que possui que é a «impossibilidade de não ser ou de ser outra coisa» (*Ibidem*, p. 146).

Certamente que esta realidade se não pode tomar como a *res naturalis* que apoia a experiência do conhecimento humano e que encerra a compreensão do ser nos horizontes da temporalidade, como Mafalda Blanc bem observou²³, mas ela constitui o *pathos* duma irrecusável realidade de que não podemos fugir, que o poeta diz estar «para além dos deuses, de Deus, do Destino», que é um *ultrasser* «que há para que possa haver tudo quanto possa ser»²⁴. Ela envolve-nos num mesmo abismo, feito de sombras e de luzes, mas que sempre nos mantém prisioneiros, envoltos na escuridão da «mesma noite».

A experiência do «ser possível haver ser», que o cárcere do poema não pode iludir e que se afigura como maior do que todos os deuses, é para José Enes a forma poética de exprimir uma irrecusável experiência limite do abissal fundamento, passe a contradição, «que faz brotar o geral das coisas naturais e dar-se o acontecer histórico» (*Ibidem*, p. 150). Em *À Porta do Ser*, exprimiu-se na forma da saudade como esforço para recuperar a presença do ser na *resistência* que as coisas impõem ao conhecimento, sem lograrem expressão; em *Linguagem e Ser*, alimenta a procura dos vestígios esquecidos

22 José Enes, «Experiência ontológica e verbos impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa», p. 144.

23 Cf. Mafalda Faria Blanc, «Linguagem e expressividade do ser em José Enes», p. 53.

24 José Enes, «Experiência ontológica e verbos impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa», p. 147.

nas sugestões da linguagem que permitirão «vislumbrar o mesmo apresentar que está no seio da apresentação e da representação» (*Linguagem e Ser*, p. 104). É a única realidade que nos interpela como um desafio que recusa tornar-se presente mas de que é impossível desistir. É por isso um pungente estado de alma que as variantes do poema do fado da saudade, cantado no Pico, S. Jorge, Terceira, S. Miguel e demais ilhas dos Açores, vestem com os atavios de quem carrega «um luto, uma dor, uma aflição» e exhibe as cores do drama, do sofrimento e da morte: «um cortinado roxo que me cobre o coração». É a saudade do que nos é tão próximo e lembramos com afecto, e a que nos sentimos indelevelmente ligados pelos vínculos da lembrança, sem conseguirmos tornar presente pelo poder expressivo do nosso discurso.

Sempre acabamos, no limite, saindo da filosofia pela porta da solidão que nos conduz ou ao desespero derrotista, ou ao insaciável mas esperançoso caminho da procura.

Luís Andrade

UMA PERSPECTIVA AÇORIANA DA POLÍTICA EXTERNA DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA E O ATLÂNTICO DURANTE O SÉCULO XX E INÍCIO DO XXI

Em primeiro lugar, dedico este artigo à memória do Senhor Professor Doutor José Enes Pereira Cardoso, fundador e primeiro Reitor da Universidade dos Açores e igualmente fundador do Centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia daquela Universidade. A problemática acerca do Atlântico e a inserção de Portugal e dos Açores neste contexto, sempre foi para o Professor José Enes uma das suas principais preocupações em termos de geopolítica e geoestratégia. Neste contexto, as relações transatlânticas, em geral, e o relacionamento do nosso país com os Estados Unidos da América, em particular, nunca deixaram de constituir uma das suas principais vertentes de estudo.

Este artigo tem, pois, como objectivo essencial analisar a problemática relacionada com a política externa dos Estados Unidos da América no que diz respeito ao Atlântico durante o século XX e início do XXI. Como é evidente, realçaremos apenas alguns aspectos dessa política externa, na medida em que não é nossa intenção realizarmos uma análise exaustiva de toda ela, nem tal seria possível num trabalho desta natureza.

Os Estados Unidos da América constituem, sem dúvida, um exemplo paradigmático de um país que, desde pelo menos o final do século XIX, dispunha dos recursos económicos e financeiros para serem uma grande potência mundial, o mesmo não sucedendo a nível político e militar. O que lhes faltou, naquela altura, foi a vontade de o serem, de facto. E isto foi assim porque, pelo menos até certo ponto, a aliança com a Grã-Bretanha era, na realidade, muito forte e constituía aquilo que, mais tarde, veio a ser conhecida como *the special relationship*, que, como sabemos, perdura até aos dias de hoje, muito embora com períodos de maior ou de menor intensidade.

Edição conjunta de:

MIL: MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO
www.movimentolusofono.org
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 LISBOA

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-8661-64-7

Depósito Legal: 417843/16

Primeira edição: Novembro 2016

© 2016, MIL: MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO.
Reservados todos os direitos, de acordo com a legislação em vigor.

José Enes | Pensamento e Obra

Coordenação de:

Carlos E. Pacheco Amaral
Manuel Cândido Pimentel
Renato Epifânio

