

# ALGUNS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POESIA NA OBRA DE JOSÉ ENES

Luís Manuel A. V. Bernardo

CHAM/Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

Av. de Berna, 26 C., 1069-061 Lisboa.

(351) 960130725 | [lm.bernardo@fcs.unl.pt](mailto:lm.bernardo@fcs.unl.pt)

Resumo: A reflexão sobre as relações entre filosofia e poesia constitui uma constante do pensamento de José Enes. Em *A Autonomia da Arte* (1965), concebidas como um encontro hierarquizado entre actividades diferenciadas que a experiência antropológica permite unificar. Já a partir de *À Porta do Ser* (1969), segue o fio de uma enunciação original, prévia às distinções conceptuais e disciplinares, implicando a ideia de um «poetar pensante», ocupado com a questão do sentido do sentido. A aparente assimetria dos dois rumos leva-nos a ponderar a lógica da evolução e a suscitar a hipótese de uma certa unidade da intencionalidade filosófica.

Palavras-chave: Filosofia; Poesia; Sentido

Abstract: The link between philosophy and poetry is a main concern of José Enes's philosophy. In *Autonomia da Arte* (1965), it appears as a hierarchical relation between two different activities that an anthropological experience allows to unify. Since *À Porta do Ser* (1969), he follows instead the thread of an original utterance, prior to conceptual and disciplinary distinctions, implying the idea of a "poetize thinking", occupied with the meaning of meaning. The apparent asymmetry of the two paths leads us to ponder the logic of the evolution and raise the hypothesis of a certain unity of the philosophical intentionality.

Key-words: Philosophy; Poetry; Meaning

José Enes (Lajes do Pico, 1924 – Lisboa, 2013) leccionou na Universidade Católica entre 1968 e 1973, depois de o ter feito no Seminário de Angra, após o que regressou aos Açores para fundar a respectiva Universidade, da qual foi o primeiro Reitor, tendo, posteriormente, dirigido, durante vários anos, o Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, bem como o Centro de Estudos de Relações Internacionais e Estratégia. De novo em Lisboa, a partir de 1992, assumiu as funções de Vice-reitor da Universidade Aberta e Presidiu às duas Comissões de Avaliação Externa dos Cursos de Filosofia das Universidades Portuguesas. Publicou duas obras fundamentais, no campo da Filosofia: em 1969, *À Porta do Ser – Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, a sua dissertação de Doutoramento, defendida na Gregoriana, no ano anterior; em 1983, *Linguagem e Ser*, síntese didáctica daquela, a partir de um novo enfoque, de cariz, predominantemente, linguístico e antropológico. Vários artigos, entretanto, reunidos em duas colectâneas - *Estudos e Ensaios* (1982); *Noeticidade e Ontologia* (1990) - contribuem para a fixação dos caminhos do seu pensamento, determinando, dessa feita, uma dobra de clarificação da densidade filosófica dos trabalhos sistemáticos.

Todavia, o seu primeiro livro de alcance filosófico, publicado em 1965, fora dedicado à análise de uma questão fulcral da filosofia da arte contemporânea, indicada directamente no título: *A Autonomia da Arte*. De acordo com o próprio autor, tratava-se da primeira de duas partes, na qual «estudava as relações da arte com a filosofia, a religião, a política e a moral»,<sup>1</sup> que deveria ser completada pela caracterização dos «problemas psico-noéticos da criação e da percepção artísticas».<sup>2</sup> Se o tema pode aparecer, à primeira vista, desalinhado da sequência investigativa posterior, preocupada sobretudo com questões de ontologia, uma leitura retrospectiva acaba, precisamente, por descobrir, numa tal incursão pelos domínios da estética e da teoria da arte, a génese de alguns traços desse «pensamento que nelas vive»,<sup>3</sup> e que, por conseguinte, define o perfil cogitativo do filósofo. Destes, destacam-se dois.

Em primeiro lugar, a relação privilegiada com a linguagem verbal, no caso vertente, no âmbito da literatura, em geral, e de modo, mais particular, da poesia (ele próprio tendo, em 1960, publicado um livro de poemas, intitulado *Água do Céu e do Mar*), a qual se afigura a principal interlocutora, quer no corpo do texto, quer nos dois

---

<sup>1</sup> José Enes, *A Autonomia da Arte*, Lisboa, União Gráfica, 1965, p. 7 (doravante, AA).

<sup>2</sup> AA, p. 8.

<sup>3</sup> AA, p. 8.

últimos, dos três ensaios em apêndice, dedicados ao lugar que a técnica, a verdade, a emoção, o intelecto e a transcendência deverão ocupar no texto poético.<sup>4</sup> Um tal privilégio concedido à arte da palavra chega mesmo a obnubilar o facto de que o exemplo decisivo, trazido, no capítulo final, para assentar a pertinência da convencional definição de beleza, buscada no tomismo, como «uma particular harmonia de proporções extensas e qualitativas onde a ordem assoma como traço característico em cuja contemplação o espírito humano se deleita»,<sup>5</sup> assaz difícil de aplicar, de modo imediato, à poesia, é, estrategicamente, a não menos convencional estátua de Moisés de Miguel Ângelo.

Este obscurecimento resulta de uma certa apercepção, por parte do leitor, de que quer a definição, quer a ilustração, visam menos apoiar-se mutuamente do que contribuírem para o enfraquecimento das pretensões ao domínio do sentido que, desde o movimento romântico, a literatura, mormente na sua faceta poética, veio sucessivamente a consolidar, de modo a manter as prerrogativas tradicionais do pensamento filosófico para funcionar como critério último da verdade da expressão. Assim, se a obra leva a cabo um périplo pelas várias correntes literárias, tratadas com uma precisão nocional que reflecte a assídua convivência com a história da literatura, de que o ensaio sobre *A Interpretação da Paisagem de Roberto Mesquita*, o poeta simbolista açoriano, editado em 1955, já dera um primeiro testemunho, a sua questão central permanece teórica, não só pela tentativa de identificar o que, em cada uma, constitui o respectivo entendimento do que é a arte, como também por assumir uma postura característica do criticismo filosófico, pois que se encontra atravessada pela intenção de decidir a quem pertence de direito definir o estatuto e os limites da arte em geral e da literatura em particular, se ao poeta-filósofo, se ao filósofo-poeta, se ao crítico-filósofo ou ao filósofo-crítico. Trata-se, em suma, de dar voz a uma inquietação em torno das aporias suscitadas pela tentativa de articular os termos do binómio goethiano, poesia e verdade, garantindo um quesito de inteligibilidade, que corresponde, a seu ver, inevitavelmente, à noção de sentido, definido posteriormente como «a expressividade, a força manifestativa que traz o presente à presença».<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. AA, p. 267 e ss..

<sup>5</sup> AA, p. 211.

<sup>6</sup> *Linguagem e Ser*, Lisboa, INCM, 1982, p. 101 (doravante, LS).

Assim sendo, parece-nos legítimo considerar que, a pretexto da discussão do tema da autonomia da arte, José Enes, na realidade, já estava a lidar com a dupla pergunta sobre qual deverá constituir o processo ideal de acesso ao ser, que se declara nas várias formas de expressão, e qual será, por conseguinte, a perspectiva disciplinar mais adequada para instituí-lo. Ora, percebe-se que, no momento em que o autor, em sintonia com o movimento da «viragem linguística», aceita a ideia de que «o nosso tempo também se poderia chamar a idade da análise da linguagem»,<sup>7</sup> esse «meio de acesso ao ser é [...] a linguagem»,<sup>8</sup> pelo que a disputa sobre o acesso ao acesso só poderá ocorrer entre as dois principais domínios do *logos*, aqueles em que a linguagem se diz e se compreende reflexivamente em tal enunciação, a filosofia e a literatura. Dessa feita, cabe vislumbrar na obra de José Enes um problema de fundo, constituído pelo problema das relações entre filosofia e literatura, o qual, ainda que mais notório nos trabalhos finais, já encontra neste livro um primeiro delineamento. Esta problemática, porém, não resulta logo visível, no seu aspecto polémico e dilemático. Pelo contrário, tudo parece aí estar decidido a favor da filosofia, quando o autor lembra que «os problemas, em que se aporetiza a autonomia da arte, não são, pois, problemas artísticos; mas, de início, problemas psicológicos e, por fim, problemas filosóficos»,<sup>9</sup> e assenta, numa etapa conclusiva, que sobre a verdadeira destinação do homem, mesmo que viesse a ser a beleza artística, «a arte não tem competência para resolver este magno problema»,<sup>10</sup> de forma que «é à filosofia e à religião que devemos reconhecer tal competência». <sup>11</sup> Mas tal não obsta a que, nessa mesma aparente resolução, não só se mostrasse o debate que lhe deu origem, como, também, se deixasse vislumbrar a necessidade de reformular os termos dessa oposição, de que o abandono do propalado segundo volume constitui um primeiro indício. Se Enes será chamado a reequacionar o que cabe entender por filosofia, essa reflexão seguirá a senda, aqui encetada, a de procurar a devida articulação entre o que, para si, são as duas grandes maneiras de que o homem dispõe para dizer o ser e conformar a sua vida ao que houver apurado de significativo nessa incursão pelos meandros de uma tal linguisticidade ontológica.

---

<sup>7</sup> *LS*, p. 61.

<sup>8</sup> *LS*, p. 50.

<sup>9</sup> *AA*, p. 21.

<sup>10</sup> *AA*, p. 226.

<sup>11</sup> *AA*, p. 226.

Tal significa, em segundo lugar, que, para o autor, já se revelava outra convicção central do seu pensamento filosófico, a identificação da Filosofia com a Ontologia, e, por via de uma tal coincidência, a sua extensão a toda a expressão genuína, incluindo, portanto a poético-literária, posição que encontrou a fórmula definitiva no início do ensaio intitulado “Experiência Ontológica e Verbos Impessoais em Parménides e em Fernando Pessoa”, publicado em 1990: «Nenhum pensamento filosófico surgiu que não fosse consideração do ser e nunca essa consideração do ser se desenvolveu em discurso sem que este, ao mesmo tempo, reflectisse a si próprio como conhecimento do ser».<sup>12</sup>

Com efeito, será precisamente uma distinção ontológica que, a seu ver, poderá esclarecer o problema da autonomia ou heteronomia da arte, quebrando o efeito antitético que resulta de considerações intermédias, literárias, psicológicas e estéticas, nas quais acabou por cristalizar a discussão. Para o demonstrar, percorre as diversas correntes que defenderam ou infirmaram a autonomia da arte (dos românticos aos contemporâneos, dando particular destaque aos autores lusos, valorização que também nunca abandonará nas obras seguintes), para, em todas elas, detectar uma redução ilegítima, nos próprios termos estabelecidos por tais perspectivas, a soluções metafísicas ou morais, não ponderadas, que levam, inevitavelmente, ao mesmo resultado: «De senhora absoluta, passava a poesia, como a arte, a ser serva obediente».<sup>13</sup>

Se o primeiro nível detectável de confusão corresponde à unilateralidade das várias posições, que não conseguem reconhecer que a possibilidade de uma obra de arte ser objecto de diversos juízos valorativos, «consoante a natureza e a finalidade da obra»,<sup>14</sup> implica uma heterogeneidade de critérios, sendo os estéticos «ao menos, tão precisos e independentes, como os demais»,<sup>15</sup> há, para o autor, um tipo de equívoco mais profundo, de cariz propriamente filosófico, que, uma vez instalado, se torna perigosamente impeditivo da resolução do problema: «Primeiramente, confunde-se a bondade ontológica com a bondade moral, em segundo lugar, confunde-se a beleza ontológica e a artística, para depois identificar a beleza artística com a bondade moral».<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, p. 137.

<sup>13</sup> AA, p. 56.

<sup>14</sup> AA, p. 135.

<sup>15</sup> AA, p. 136.

<sup>16</sup> AA, p. 203.

Para desfazer uma tal amálgama, a seu ver, impõe-se, por um lado, manter a ideia de que a arte concretiza os «elementos enunciados na definição tomista da beleza, integridade das partes, proporção das mesmas e clareza na percepção, ou seja, evidência da harmonia»,<sup>17</sup> enquanto, por outro, se deverá sustentar, na linha de Kant, mas que, segundo o autor, já estava traçada na concepção tomista e, muito melhor, na obra de Fr. João de São Tomás,<sup>18</sup> que «a origem última do prazer estético é, de facto, subjectiva»,<sup>19</sup> o que implica uma recusa da noção de *mimésis* como imitação da natureza, a favor da ideia de uma conaturalidade estrutural entre duas inteligências. Esta, por sua vez, justifica e favorece a tendência para a arte abstracta, enquanto «elaboração de estruturas harmónicas desprendidas de toda a relação significativa para com o mundo real».<sup>20</sup>

Enes extrai, então, três teses que preparam a conclusão final: 1. a verdade da correspondência ontológica não é necessária à arte, pois que «a beleza artística não se identifica com a verdade»,<sup>21</sup> ao invés do que supõem os realismos ingénuos; 2. «a complacência produzida pela beleza das estruturas opera-se na inteligência e não na vontade»,<sup>22</sup> ao contrário do que pretendem os moralismos, nem no sentimento, seja ele emotivo ou instintivo, porquanto «nesta região e neste mecanismo físico-psíquico, dissolve-se não só a espiritualidade cónscia da contemplação estética, mas ainda o seu carácter autónomo e desinteressado»,<sup>23</sup> em detrimento do que defendem as estéticas de inspiração psicanalítica; 3. não obstante, «a actividade artística de si não possui uma qualidade moral, mas pode recebê-la de uma circunstância»,<sup>24</sup> nomeadamente, daquela decisiva, que consiste nesse seu carácter de acção humana e a subsume aos «justos limites de uma concepção equilibrada da vida».<sup>25</sup>

Em consequência, a consideração filosófica do fenómeno artístico deverá seguir a dupla via da estética, pela qual se valoriza a dimensão artística, e da antropologia, com vista a «esclarecer e aprofundar o carácter humano dos actos por que um artista realiza ou usufrue uma obra de arte».<sup>26</sup> José Enes retoma, então, a seu modo, a ordem

---

<sup>17</sup> AA, p. 213.

<sup>18</sup> Cf. AA, p. 220.

<sup>19</sup> AA, p. 215.

<sup>20</sup> AA, p. 216.

<sup>21</sup> AA, p. 217.

<sup>22</sup> AA, p. 217.

<sup>23</sup> AA, p. 241.

<sup>24</sup> AA, p. 219.

<sup>25</sup> AA, p. 227.

<sup>26</sup> AA, p. 227.

hegeliana dos saberes do espírito, para defender que a arte ocupa a base de uma hierarquia em que, «acima dela, ainda temos que colocar a filosofia, a religião e a mística», pelo que a viabilidade de uma superação da aporeticidade analisada decorrerá deste emagrecimento do seu papel, o qual, a seu ver, «longe de minimizar a arte, é a única defesa possível da sua dignidade e da sua relativa autonomia».<sup>27</sup>

O resultado de uma tal combinação afigura-se, por conseguinte, paradoxal: se, para o autor, do ponto de vista artístico, não há lugar para confundir a justificação estética e o juízo moral, o que parece pugnar pela autonomia da arte e, logo, por uma exclusividade do sentido específico que induz, já o enquadramento antropológico, dominado pela experiência religiosa, não pode senão levar a compreendê-la como mais uma actividade, de entre tantas outras que o homem realiza, assaz importante, mas sem justificar a valorização excessiva de que foi alvo na Modernidade. Nas páginas finais do último ensaio, o autor fecha este círculo, ao estabelecer uma correlação directa entre a religiosidade e a poesia, pelo que sugere o alinhavo de uma espécie de fenomenologia do espírito poético, cuja figura recria os momentos típicos da dialética hegeliana – negação, negação da negação, afirmação: «O poeta renunciou ao mundo, a todos os valores naturais. Chegou mesmo a uma renúncia de si mesmo em favor da poesia. Para encontrar Cristo haverá que renunciar, também, à poesia. E esta será a renúncia mais difícil para ele, aquela em que ele renunciará completamente a si mesmo. A sua alma, sedenta de verdade e de amor, de uma solução para a existência humana, abraçará, então, com alvoroço e emoção, a Cristo e neste abraço encontrará, de novo, a poesia».<sup>28</sup>

Este fideísmo aplicado à poesia, se bem que tenha na mira uma experiência poético-religiosa, uma espécie de *Kunstreligion*, que o filósofo espera mais rica pela fusão das duas fontes de sentido, torna, *in fine*, a reflexão sobre a autonomia da arte improcedente. A própria ideia de levar a cabo uma caracterização da noese artística deixa de ser relevante, uma vez que o essencial não está na arte, ainda que por ela passe. A sujeição da actividade artística a uma lógica existencial para a qual deverá contribuir, mas da qual não detém a verdadeira chave, acarreta, assim, como consequência óbvia, a inviabilidade de se vir a encontrar na experiência estética a sua razão de ser: a poesia pode, enquanto arte, seguir critérios propriamente poéticos, mas, na hora da verdade, terá de responder pelo sentido do que veicula.

---

<sup>27</sup> AA, p. 233.

<sup>28</sup> AA, p. 320.

Ora, o valor desse conteúdo fica na dependência da mediação filosófica, a qual, por sua vez, se vê, em coerência, obrigada a ponderar o significado último da existência humana, de acordo com uma certa perspectiva transcendental, que caracterizará como «transcendentalidade dialogante»,<sup>29</sup> em virtude da sua orientação investigativa, cuja universalidade permita englobar tanto a actividade artística, quanto a religiosa, e, não menos relevante, a filosófica. Como clarificará mais tarde, «trata-se antes de ver se na linguagem humana a experiência do ser se expressa, e qual a forma por que se expressa, como experiência fundamentante do estatuto existencial do homem enquanto homem».<sup>30</sup>

Percebe-se, assim, que o autor largasse a temática explícita desta obra inicial. Com efeito, os termos em que a arte foi compreendida não permitem que seja devidamente formulada aquela que designará como a «pergunta resolutiva», vocacionada para detectar o «núcleo experiencial»,<sup>31</sup> esse «sentido original e originante [...] que põe a caminho o *pensamento-fala* como forma específica do viver do homem»,<sup>32</sup> não propriamente «o que a palavra diz, mas o que a faz dizer».<sup>33</sup> Todavia, impõe-se, outrossim, não confundir a substituição de uma perspectiva, tida por limitada, a da teoria da arte, com o abandono de uma questão fundamental, a da validação filosófica dos processos simbólicos pelos quais se espiritualiza a existência humana.

A persistência deste problema, envolvendo solidariamente o filosofar e o poetar, e retomando as mesmas referências poéticas que constituíram o *corpus* da obra inicial, é atestada, de modo claro, num dos últimos parágrafos do artigo intitulado «Que é a Verdade?», datado de 1972: «Só a reflexão ontológica, atenta à fala antepredicativa e do que nela se revela, pode libertar a linguagem racional do ocultamento do ser. Esta reflexão processa-se igualmente na fala, seguindo o caminho inverso da sua originação. Este processo é um regresso às origens, a partir do acabamento racional significativo. [...] Para o conseguir, a inteligência encontra nos processos de expressão poéticos, principalmente nos que caracterizaram o simbolismo à maneira de Rimbaud, Mallarmé e Valéry, e nas investigações das ciências da linguagem, os instrumentos mais aptos para a sua acção obstétrica. Aliás, tanto a poesia simbolista

---

<sup>29</sup> *LS*, p. 73.

<sup>30</sup> *LS*, p. 73.

<sup>31</sup> *LS*, p. 20.

<sup>32</sup> *LS*, p. 110.

<sup>33</sup> *LS*, p. 101.



como a romântica, que a precedeu, e a sobre-realista, que lhe sucedeu, são conduzidas por uma intenção vizinha da da reflexão filosófica: aceder às e revelar as origens e o âmago do universo humano». <sup>34</sup> A referência a Mallarmé, aliás, já houvera sido invocada, em *À Porta do Ser*, para assentar que «a palavra deve constituir [...] uma espécie de organismo vivo que nas células e tecidos conserva, em estado latente, a memória da experiência humana do povo que a criou», <sup>35</sup> uma das ideias de esteio da sua nova perspectiva. *Linguagem e Ser* também não deixa de o mencionar, entre outros literatos, a quem atribui «a capacidade criadora de significação», <sup>36</sup> susceptível de reconfigurar os processos de funcionamento da língua na qual escrevem.

Um tal movimento decisivo em direcção à *Ursprung*, para cá, portanto da dicotomia entre *Dichtung* e *Wahreit*, realiza-o mediante um aprofundamento do diálogo cruzado com as filosofias de Tomás de Aquino e de Martin Heidegger, que já marcava, de modo incipiente, o debate levado a cabo em *Autonomia da Arte*, com vista à constituição de uma ontologia fundamental da expressividade, ideia que deixa à vista a influência, menos explícita, mas não menos presente, da filosofia da linguagem de Wilhelm von Humbolt, nomeadamente, da sua «viragem linguística», com o consequente entendimento dinâmico da linguagem, *energeia*, mais do que *ergon*, cuja matriz se encontra no falar, ou da dependência que atribuí ao pensamento relativamente à sensibilidade. <sup>37</sup> Da reflexão sobre a filosofia do *Doctor Communis* retém, fundamentalmente, o papel central da percepção, disposição relacional de abertura e vigilância, enquanto porta do ser, mas nela detectará uma excessiva ocupação com a verdade do juízo, resíduo do princípio aristotélico da explicação causal, que a consideração radical da linguagem, praticada por Heidegger, depois da *Kehre*, torna insustentável. Por sua vez, interpretou a proposta de Heidegger como a elaboração de uma «*exegesis universalis*», <sup>38</sup> solicitada «por uma linguagem ontológica elaborada como metalinguagem da fala do homem», <sup>39</sup> mas julga-a, ao que supõe, por ter vindo finalizar o programa gizado por Kant, marcada por uma certa rigidez estrutural, identificável na absolutização da diferença ontológica. Em suma, considera que «o ser que se revela a Heidegger, como termo do *Denken*, não é o ser

---

<sup>34</sup> José Enes, *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982, p. 96.

<sup>35</sup> *À Porta do Ser*, Lisboa, INIC, 1990, p. 127 (doravante, *PS*).

<sup>36</sup> *LS*, p. 54.

<sup>37</sup> Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, (Werke III, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

<sup>38</sup> José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, p. 188.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

dinâmico do homem e das coisas naturais, mas o ser separado de todos os seres»,<sup>40</sup> o que teria sido obstado, como o próprio José Enes pretendeu fazer, se o autor alemão tivesse considerado, na linha tomista, o «*com-agir* do sentir»,<sup>41</sup> ou se, em vez da recondução da análise do *Dasein* aos *existenciais*, houvesse reconhecido que «a estrutura do ser em acção de ser-se» implica um «agir, não uma categoria ou forma estática, erecta em quadratura». <sup>42</sup>

Quando, em 1984, relaciona as duas referências com o que designou como «dois universos ontológicos»<sup>43</sup> - o «causal, aristotélico-tomista» e o «transcendental, kantiano-heideggeriano» - Enes sugere, pela distanciação implicada nesse gesto de compreensão sistematizadora, a necessidade da constituição de um terceiro «universo» (expressivo, gesticular, fenomenológico?), cuja propriedade resgate o que considera subsistir de equívoco em cada um dos precedentes, *grosso modo*, por uma certa desconsideração do aspeto dinâmico envolvido em todo o agir, incluindo, obviamente, o do próprio pensamento-fala.

Desde logo, para o autor açoriano, trata-se de ultrapassar em cada modelo o que nele ainda subsiste da matriz racionalista da representação que opõe, sucessivamente, conhecimento e ser, para lhe contrapor a dimensão existencial da verdade como «*com-dição humana*», isto é «*o mostrar-se instituído e constituído pela fala*»,<sup>44</sup> e de produzir o descarte de todos os métodos que «terminam na conceitualização do ser, mediante uma abstracção, seja qual for o seu ponto de partida». <sup>45</sup> Do mesmo passo, resulta da descoberta dessa expressividade fontal a impossibilidade de qualquer aproximação que não seja levada a cabo no seio da linguagem, quedando, assim, excluídas as fenomenologias do eu e da consciência, o que, por si só, aliás, bastaria para tornar desinteressante o ponto de vista psicológico que deveria assistir ao segundo volume da sua incursão pela filosofia da arte. Mas, pelo lugar central atribuído ao intuito, entendido como «gesticulação»,<sup>46</sup> na fronteira entre fisicalidade e espiritualidade, cujas feições procuram conjugar «*querer saber e querer ter presente*»,<sup>47</sup> queda, também, afastada a tentação de uma fenomenologia eidético-

---

<sup>40</sup> LS, p. 186.

<sup>41</sup> LS, p. 122.

<sup>42</sup> LS, p. 159.

<sup>43</sup> *Noeticidade e Ontologia*, pp. 165-189.

<sup>44</sup> *Estudos e Ensaios*, p. 89.

<sup>45</sup> LS, p. 115.

<sup>46</sup> LS, p. 194.

<sup>47</sup> LS, p. 157.

posicional que «hipostatiza a linguagem como um todo fechado em si mesmo»,<sup>48</sup> a favor da abertura efectuada pelo acontecimento único da verdade vivida na sua singularidade expressiva, que obsta à tentação de produzir um qualquer sistema. Este seu diferente entendimento da temática ontológica, supondo o encontro do ser, logo e plenamente, no acto de sentir, concebido, não como «um conhecer sensível que se possa contrapor ao conhecimento intelectual»,<sup>49</sup> mas enquanto tateio conjunto do ser, do ser das coisas e do ser do homem, pelo qual se dá «o entrar em contacto mútuo do que sente e do que é sentido»,<sup>50</sup> visa recuperar o sentido autêntico do enunciado de Parménides, «há ser»,<sup>51</sup> tal como foi traduzido pelo próprio autor, vertendo-o na fórmula definitiva: «ser é com-ser-se em acção de com-ser-se». <sup>52</sup>

Esses vários condicionamentos convergem para a clarificação de que, nesse novel universo ontológico, «o tema não é o ser, mas o acesso ao ser»,<sup>53</sup> o que decorre em coerência da impossibilidade de haver ser previamente ao acto conjunto que o institui. A filosofia primeira é, assim, com toda a propriedade, antes de mais, uma onto-metodologia, isto é, um processo de condução do homem à epifania do ser, desde que não se suponha a sua existência, antes, fora ou para além desse percurso que, por via de uma tal orientação, assume, inevitavelmente, o carácter de uma hermenêutica fenomenológica.

A primeira tentativa maior de caracterizar esta conversa encontra-se plasmada em *À Porta do Ser*, título que, como se terá depreendido, forma a abreviatura de todo um programa, em torno da expressão mais adequada para o sentido de uma tal experiência originária da conaturalidade antepredicativa do conhecer e do ser, a experiência da fala, nessa sua acepção mais radical do vir à fala, em simultâneo, do pensar, do ser e do dizer. Consequentemente, a metáfora escolhida para o intitulado obtém do próprio a seguinte justificação: «sendo o sentir aquele particular agir onde os dois si mesmos, o do intuito e o da coisa, vêm à fala na revelação do ser de ambos, sentir não é só apelo, mas também passagem por onde o ser entrapara e se abre ao intuito: é a porta do ser». <sup>54</sup>

---

<sup>48</sup> *LS*, p. 118.

<sup>49</sup> *LS*, p. 176.

<sup>50</sup> *LS*, p. 97.

<sup>51</sup> *Noeticidade e Ontologia*, p. 150.

<sup>52</sup> *LS*, p. 175.

<sup>53</sup> *LS*, p. 37.

<sup>54</sup> *PS*, p. 402.

Ainda que incida sobre uma questão clássica da ontognoseologia, a do «modo por que se processa a apercepção original da percepção do ser»,<sup>55</sup> isto é, da eventual coincidência dos juízos de percepção interna e externa, o desígnio particular da obra ressalta logo na entrada do primeiro capítulo, quando o autor clarifica que a particularidade do seu enfoque, em contraste explícito com as contemporâneas interpretações tomistas de E. Gilson e K. Rahner, as quais, a seu ver, não abandonam a esfera do pensado, está na aplicação, ao pensamento de Tomás de Aquino, da relevância que Heidegger atribui à descoberta do impensado, enquanto fundo actuante do pensamento judicativo,<sup>56</sup> o qual remete para o alicerce metafórico de toda a linguagem. Para o efeito, Enes propõe-se levar a cabo uma análise trifásica: recuperação dos nexos etimológicos que manifestam a vida das metáforas, mesmo quando deturpadas pelos abusos conceptuais da razão; construção de um discurso alternativo que consiga mimar, sem perda de exactidão ou de rigor, esse momento intermédio em que o dinamismo da significação se alcança; aplicação do precedente à interpretação da obra de Tomás de Aquino, de tal modo que aconteça um processo de interacção esclarecedora com os momentos anteriores, o interlocutor escolhido funcionando, por sua vez, como instigador de conexões insuspeitas.

Ciente do que podia haver de intempestivo na sua proposta, enfrenta quatro posições contemporâneas que, a serem correctas, inviabilizariam liminarmente o intento:<sup>57</sup> ao preconceito sobre a *secura* metafórica da língua cultivada por S. Tomás, contrapõe uma série de expressões que confirmam, ao invés, um uso criterioso da metáfora na obra do Aquinatense; à crítica sobre a falácia inerente ao recurso às etimologias, responde com o valor prospectivo desse processo, que não cabe confundir com uma análise histórica positiva; à defesa estruturalista de uma descontinuidade cultural, que obstará a uma experiência universal e *perene* do humano, aponta o que considera ser a sua insuficiência reflexiva por se quedar no plano de uma mera epistemologia, logo, interessada em validar *a priori* o campo da ciência que é o seu objecto próprio; às concepções positivistas da linguagem lembra que o impensado não é o impensável ou o por pensar, mas a «fala falante», sem ruptura assinalável, fosse por limite ou margem, com a linguagem filosófica verbalizada.

---

<sup>55</sup> *PS*, p. 17.

<sup>56</sup> *PS*, p. 14.

<sup>57</sup> *PS*, p. 52 e ss..

O filósofo avança, então, a ideia de uma hermenêutica que, em vez de procurar o sentido nas etapas mais complexas da cognição, deverá «sujeitar-se à humildade do sentir»,<sup>58</sup> o que o leva ao desenvolvimento de uma aturada investigação sobre a dimensão noética do processo mais elementar de contacto formado pela palpação. Nesta, adquire particular relevância o termo «jeito», indicativo dos modos específicos de buscar a coincidência entre verdade e pergunta resolutiva, que implicam o filosofar na construção dum mundo onde o homem possa coabitar. Desta análise resulta a convicção de que «o homem não possui um objecto para o qual esteja tão conaturalmente predisposto para julgar como a existência do ente sensível»,<sup>59</sup> dessa feita sendo-lhe próprio o intento de surpreendê-lo já a agir num momento inaugural, como «com-causa»<sup>60</sup> e «convivência do com-ser»,<sup>61</sup> esse, precisamente, que subsiste para cá da oposição judicativa entre acção e paixão, que, ao invés, o reduz a uma forma de inércia ou indeterminação. De modo significativo, o capítulo sexto, no qual expõe estas conclusões, ostenta o mesmo título da obra, assim indicando que a viragem preconizada viabilizou o acesso ao limiar esperado: «Por ele (...) não só o intuito penetra no âmago da coisa, mas também o ser vem para o seio do intuito».<sup>62</sup> Em coerência com o carácter hermenêutico que cabe ao filosofar, o título de um dos parágrafos dá conta da «função do homem no universo como decifrador das sinas e condutor de todo o nascido para a auto-identificação no ser em procedimento de mais ser».<sup>63</sup> Consequentemente, o livro encerra com uma consideração aforística que traduz a convicção profunda de todo o filósofo: «o mal do mundo está em o homem não completar a pergunta ou em não lhe sujeitar o construir e o instituir»,<sup>64</sup> isto é, em não aceitar a sua destinação filosofante.

José Enes manter-se-á fiel ao essencial do que apurou nesse trabalho maior, do qual irradiam e para o qual remetem os ensaios posteriores, incluindo o peculiar aparato lexical e nocional. Não obstante, a insistência na procura de esclarecer o sentido da fala acaba por conduzi-lo a um processo de aprofundamento que o levará à formulação da pergunta sobre o sentido do sentido, a qual deverá suscitar o acesso a uma experiência mais radical, porque ainda mais originária, e mais complexa (ou,

---

<sup>58</sup> *PS*, p. 289.

<sup>59</sup> *PS*, p. 323.

<sup>60</sup> *PS*, p. 346.

<sup>61</sup> *PS*, p. 352.

<sup>62</sup> *PS*, p. 385.

<sup>63</sup> *PS*, p. 388.

<sup>64</sup> *PS*, p. 482.

eventualmente, mais simples, se atendermos ao seu aspecto fonológico), uma vez que tem na mira a detecção do sobressalto de expressividade que põe em movimento a expressão, instante em que se dá a transposição do inefável ao dito, esse momento de metaforização em estado puro, cuja vivacidade significa a osmose das orientações centrípeta e centrífuga da gesticulação expressiva, fazendo plena justiça à solidariedade dos dois termos que compõem a noção de uma fala-falante. O derradeiro ensaio, no qual exporá esta novidade, *Linguagem e Ser*, constituindo, assim o testemunho de um ponto de chegada, dá-nos conta de uma outra, com a qual queda acentuada a defesa de um tipo de análise, atenta à singularidade do intuído e aberta ao âmbito contingencial da prospecção: «o aperfeiçoamento do método é procurado através da aplicação do próprio método. E aqui as novidades principais foram a descoberta do sentido do sentido e a denominação do método como análise expectante».<sup>65</sup>

O filósofo designa esta intenção como ir na saga do pensamento: «com esta expressão queremos significar *perseguir os vestígios do pensar impressos no dizer da sua fala com o fito de alcançar os mais recuados recessos da sua origem*, lá onde vimos se dá o assomo daquele algo que o cita a pôr-se em movimento no sentido de expressar-se».<sup>66</sup> No início do capítulo VI, destinado a fazer valer a pertinência do seu método, face a outros, patenteia o nível de anterioridade que visa atingir: «As formas sublógicas das preposições e das estruturas sintácticas não significam à maneira da representação de um conteúdo; funcionam como factores constitutivos do significado pela representação. [...] É por elas que as palavras ganham o valor de significação dentro de um contexto significativo. Sendo o mover-se adunativo e presentativo da expressividade que faz a fala dizer algo ao falar, o *sentido* jaz a um nível ainda anterior àquelas formas e estruturas. A valência significativa destas é instituída por aquele mover-se».<sup>67</sup>

Este trânsito em direcção a uma primitividade absoluta segue, portanto, um duplo movimento regressivo: primeiro, como já por si praticado, ao prévio matricial, em cuja metafórica se lança a transferência de sentido que justifica as metáforas do discurso conceptual e judicativo, isto é, a essa zona *ante-predicativa*, lugar constitutivo da consciência e do mundo; depois, à recriação desse dinamismo

---

<sup>65</sup> *LS*, p. 22.

<sup>66</sup> *LS*, p. 126.

<sup>67</sup> *LS*, p. 105.

singular, prévio ao prévio da expressão, ao qual será legítimo chamar *pré-ante-predicativo*, desde que, com tal designação, não se sugira a existência um qualquer estado ou fundamento independente do falar, supra ou extra linguístico, mas nele se reconheçam «os gestos encetantes do seu assomo».<sup>68</sup> A seguinte citação articula sinteticamente estes vários aspectos: «Na sua própria essência o sentido é metáfora: é o trazer da não presença à presença que fundamenta a representação. Olhar para a fala não para ver o que ela apresenta mas para vislumbrar o mesmo apresentar que está no seio da apresentação e da representação, constitui o método da análise expectante».<sup>69</sup>

Ora, nesta mesma exigência se condensa uma das maiores dificuldades do propósito: é que, não possuindo as proposições qualquer dispositivo específico para fazerem falar a fala que falam, posição que José Enes retoma declaradamente do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, a procura do sentido do sentido implica o recurso a uma metalinguagem, cuja hibridez, entre discurso e poesia, diferentemente do formalismo das metalinguagens buscadas pelos logicismos, traduza a intenção cruzada de desvelar o sentido ante-predicativo na predicação e de vivificar o efeito de metaforização que forma o acesso ao cruzamento entre a acção e a dicção. A filosofia tem, por conseguinte, de adoptar uma nova linguagem, mais profusa, não mais austera, para poder dizer, ao mesmo tempo, a simplicidade do gesto e a complexidade do produto dessa criatividade que está na base do poema e do filosofema, como já assumia em 1972: «a linguagem, portanto, que a reflexão fenomenológica fala, é uma linguagem superpredicativa. Nela a iniciativa é restituída à inteligência que enceta a reflexão dando relevo às formas de significação próprias dela e a reconduz ao momento criador da fala mimética. Não podendo deixar de usar a linguagem do discurso lógico, subordina-a entretanto ao serviço de abertura do mostra-se metafórico, nascido no momento de assomo nascente do ser ao intuito humano. A armação lógica do discurso serve-lhe somente de suporte elocutório. [...] Fazer ver que o dizer da razão é uma versão da fala do ver da inteligência constitui a essência da linguagem superpredicativa. A sua forma, por conseguinte, assume as maneiras características da linguagem poética».<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> LS, p. 189.

<sup>69</sup> LS, p. 104.

<sup>70</sup> *Estudos e Ensaios*, p. 97.

Tal significa que, pela regressão ao sentido que atravessa e sustém os sentidos enunciados, a própria consistência raciocinativa da discursividade filosófica sofre uma alteração profunda, retomando o alcance poético que fora seu no poema de Parménides ou nos aforismos de Heraclito, com a diferença importante de já não lhe caber tanto a invenção da metáfora-conceptual, quanto a revitalização da dimensão metafórica que subsiste em estado de latência nos conceitos de que a razão faz uso. O aprofundamento da tomada de consciência de que, como já levava a supor Hegel, nas *Lições de Estética*, e, por exemplo, Ernst Cassirer generalizou, na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, todos os termos da linguagem são o produto de uma metaforização inicial, incluindo aqueles que denotam actividades noéticas, do sentir ao conceber, que os marca de modo indelével, de tal maneira que se torna sempre possível restabelecer a metáfora inicial, bem como as variantes de sentido que admitia, as quais estão na origem de todas as derivações,<sup>71</sup> conduz José Enes a persistir na adesão ao entendimento heideggeriano do filosofar como um «poetar pensante»,<sup>72</sup> que pratica, entre vários processos fenomenológicos, como a redução, o jogo sugestivo das etimologias e da identificação de nexos de familiaridade significativa entre as mesmas.

Para além do mais, se o filósofo açoriano, semelhantemente a Jacques Derrida, parece ter tomado boa nota de que «em geral, a maior parte dos termos científicos, ‘apreender’, ‘compreender’, começaram por ter um significado puramente sensível que foi a pouco e pouco abandonado e substituído por uma significação espiritual»,<sup>73</sup> não deixou, igualmente, de extrair a implicação mais radical de que, por se proporem como operações de transferência de significação espiritual, «conhecer e dizer, reconhecer e dar o nome, são actividades metafóricas»,<sup>74</sup> dessa feita determinando, não só o campo da ficcionalização poética, como «o espaço de possibilidade da metafísica». <sup>75</sup> Por sua vez, queda, naturalmente, adensado o interesse do filósofo pela complexidade das expressões com que se vai materializando a expressividade primeira do sentir, essas metáforas vivas, cheias de «sugestão metafórica»,<sup>76</sup> as quais consagram, nas palavras, desta vez próximas, de Paul Ricoeur, «essa vivificação mútua do discurso filosófico e do discurso poético» e tornam a questão da metáfora

---

<sup>71</sup> LS, p. 90.

<sup>72</sup> LS, p. 129.

<sup>73</sup> Georg Hegel, *Estética*, II (A Arte Simbólica), Cap. III, B 3, Lisboa, Guimarães Editores, 1970, p. 183.

<sup>74</sup> LS, p. 90.

<sup>75</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 269.

<sup>76</sup> LS, p. 86.



morta «uma problemática derivada».<sup>77</sup> Consequentemente, cada vez mais, a filosofia encontra-se a si própria em acção na poesia, tal como fora sugerido que a poesia deveria assumir uma dimensão filosófica. Todavia, esta aproximação não torna a filosofia literária, nem dá azo à hipótese de que tenha o estatuto de um género literário, tal como o autor não espera que a poesia venha substituir a vocação reflexiva do filosofar.

Por um lado, como temos vindo a assentar, filosofia e poesia partilham, ao que crê, o mesmo campo de expressividade, a metaforização universal, e estão ligadas por uma mesma intenção de dar conta de uma experiência original. É esse desígnio comum que torna a poesia de Fernando Pessoa, aos seus olhos, apta a expressar o essencial do que importa ao homem perceber, ou seja, a mesma experiência ontológica fundamental que a filosofia visa descrever. «Dois versos de Fernando Pessoa expressam a sinergia dinâmica do sentir e do pensar, que a teorização racionalista, na sequência da mítica, separou em dois sectores distintos: *O que em mim sente está pensando./Só meu pensamento sente...* A experiência expressa nestes dois versos constitui o âmago do viver humano como tal».<sup>78</sup> Por outro lado, cada uma permanece comprometida com a diferença entre o dar a ver poético e o fazer ver o sentido dessa visibilidade filosófica. Nesta medida, a filosofia partilha com a poesia a experiência da co-criação do mundo, bem como a responsabilidade de preservá-la no interior de uma enunciação eloquente, cuja comunicabilidade permita catapultar demandas alheias, mas continua a caber-lhe, como própria, a formulação da pergunta decisiva sobre o sentido do sentido.

Por fim, Enes não considera que essa efabulação originária leve a uma relativização da verdade filosófica, enquanto tal, mas tão só à das formas cristalizadas que ao abrigo do conceito se reclamam dessa veracidade, tal como não adere à defesa de uma pertença exclusiva da enunciação verdadeira à palavra poética, a qual, não só trilha um caminho comum, como permanece numa certa dependência da ratificação filosófica. Assim, se ambas comungam da manifestação do sentido, ambas podendo suscitar as perguntas pertinentes, cabe à reflexão filosófica «verificar se o ser, que vem com pretensão de ser, verdadeiramente é»,<sup>79</sup> caracterizada pelo autor como «a tentativa de o pôr à prova última, a *nadificação*», o que requer um uso complexo da

---

<sup>77</sup> Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 325.

<sup>78</sup> *LS*, p. 171.

<sup>79</sup> *LS*, p. 181.

negação, enquanto momento decisivo da dialectização tipicamente filosófica, como se torna evidente na seguinte descrição, na qual ressalta a subsistência da vertente hegeliana: «O sentir cita a preocupação cuidadosa; a preocupação sugere a suspeita do não ser; a suspeita provoca a agonia; a agonia lança a hipótese da divisão; o intuito executa-a mediante o contacto do sentir».<sup>80</sup> Não está em causa a capacidade da poesia para sugerir a necessidade da verificação, eventualmente de um modo ainda mais incisivo do que o discurso filosófico, mas esse trabalho de autenticação fica na alçada do filosofar, o qual, sem prejuízo das transformações implicadas pela noção do poetar pensante, mantém intactas as prerrogativas crítico-normativas da sua intencionalidade sistematizadora.

O autor não se inscreve, por conseguinte, na linhagem das retomadas niilistas da crítica da metafísica levada a cabo por Heidegger, que se apoiam na descoberta da metaforização para procederem a uma desconstrução das pretensões da filosofia à detenção da verdade. Duas razões teóricas, às quais não serão alheios quer o diálogo constante com o tomismo, quer a sua convicção de que a ontologia heideggeriana, «referenciando o pensar ao Ser»,<sup>81</sup> constitui uma superação, não uma consagração, do vitalismo de Nietzsche, podem ser aduzidas: por um lado, o desvelamento do fundo metafórico não é por si entendido como a descoberta de um processo ficcional, mítico ou retórico que ensombrasse a pureza da ideação filosófica, mas, antes, como a intuição do princípio transcendental que subjaz à própria distinção dos dois tipos de enunciação, impensado, não por ser marginal, mas por ser generativo, não por constituir o ponto cego da referencialidade, mas por determinar o verdadeiro referente, isto é, o ser; por outro lado, ao orientar a sua investigação para a actância, prévia aos enunciados e às modalidades de enunciação, anula a relevância que as questões em torno da especificidade do literário e do filosófico, da escrita e do conceito, do poema e do filosofema, detêm nos esquemas de oposição.

Em suma, não só o processo inaugural de metaforização é a condição do haver sentido e de esse sentido ser o sentido de alguma coisa, e não um sentido qualquer, como vai ao encontro da sua própria perspectiva de que tudo «pelo sentir começa; pelo sentir acaba».<sup>82</sup> Assim, ao favorecer a mutualidade dos dois campos, o do filosofar e o do poetar, Enes não se sente mostra propriamente interpelado pelas

---

<sup>80</sup> *LS*, p. 182.

<sup>81</sup> *LS*, p. 135.

<sup>82</sup> *LS*, p. 182.

questões sobre a tipologia dos géneros ou sobre a viabilidade da filosofia, face à descoberta da sua pertença a uma *poiésis* mais radical. Pelo contrário, essa investida na lógica da linguagem, afigura-se-lhe como uma forma óptima de manter filosofia e poesia no mesmo estado de maravilhamento que, desde sempre, as terá alimentado, como deixa manifesto ao convocar dois poemas de Fernando Pessoa, para salientar como uma mesma atitude vigilante implica ambas na guarda do ser: «sob o choque do mistério do ser, o homem acorda e toma acordo de si. E uma vez acordado maravilha-se com o mistério do ser, rindo amargamente por sentir que o ser o cita a cuidar dele». <sup>83</sup> O estudo das metáforas, portanto, não se oferece como uma forma de intrometer uma zona de não sentido no sentido que tem vindo a ser atribuído à pureza do aparato conceptual de que se faz valer a filosofia, mas constitui a via privilegiada para dar conta tanto da emergência do sentido, essa «função mais essencial da linguagem», <sup>84</sup> prévia, por conseguinte, a distinções posteriores em torno da significação, quanto da reprodutibilidade do seu esquema nas ideações mais distantes do tracejamento primitivo. Ao entregar-se à própria dinâmica da linguagem, o filósofo manifesta, por conseguinte, uma confiança total na eloquência dessa estrutura metafórica que equipara à actividade de doação de sentido, de tal modo que o método que designou como análise expectante tem necessariamente de «atender à tensão interna significativa da metáfora». <sup>85</sup>

Esse exercício, eminentemente hermenêutico, já não posto ao serviço do esclarecimento de uma questão particular, mas reconhecido como universal, ainda que não queira constituir-se numa hermenêutica textual, isto é «uma leitura do sentido escondido no texto do sentido aparente», <sup>86</sup> no que pretende diferir explicitamente da perspectiva de Ricoeur, por conceber, ao invés, «que o duplo sentido se dá já na fala, como começo da efabulação simbólica», <sup>87</sup> tese que corrobora aquela já exposta de que o sentido está no acto de produzir a enunciação, deverá, então, assumir uma dupla tarefa, efectuada com e sobre a linguagem, cuja conjugação se destina a potenciar o objectivo de indicar o nó do sentido do sentido, a partir do qual se desençam as potencialidades de significação com que se constituem as línguas: genealógico-estrutural, diríamos, em direcção à identificação do plano

---

<sup>83</sup> *LS*, p. 152.

<sup>84</sup> *LS*, p. 75.

<sup>85</sup> *LS*, p. 104.

<sup>86</sup> *LS*, p. 124.

<sup>87</sup> *LS*, p. 124.

actancial da fala, cuja universalidade estaria, segundo Enes, sancionada, do ponto de vista das Ciências da Linguagem, por exemplo, mediante a distinção, «como faz Katz, entre *linguistic competence* e *linguistic performance*»<sup>88</sup>; arqueológico-cultural, na tentativa de desbravar as diversas camadas de sedimentação desse sentido originário nas diversas línguas, que julga, na senda da linguística histórica, derivadas da matriz privilegiada constituída pelo indo-europeu. Na mesma linha do culturalismo humboldtiano, Enes é, assim, levado a identificar, em cada língua natural, uma «valência mundanizante»,<sup>89</sup> cujas particularidades expressam idiossincraticamente um fundo de significação universal de que os étimos mais radicais, cujos significantes se oferecem numa dobra de eloquência próxima daquela que Johann von Herder atribuiu às onomatopeias.<sup>90</sup>

Consequentemente, de entre as várias línguas, julga a portuguesa privilegiada, porquanto vê nela, em virtude da pobreza tecnológica e cultural que nos manteve afastados da tentação tecnocrática, a conservação de um património sedimentário quase imaculado: «em estado de latência dormem nela as potencialidades significativas de todas as culturas que a influenciaram e aprenderam. Pode ser que através dela se torne possível uma reflexão fenomenológica sobre os fundamentos ontológicos, ou seja, na direcção do recesso onde se recata o ser».<sup>91</sup> Em tal esperança de fazer valer a língua de Camões como meio favorável ao poetar filosofante, concebendo-a por analogia com Babel, à vez una e múltipla, confirma-se a persistência do seu entendimento da essência espiritual da linguagem, apofântica e sacramental, comprometido com a ideia da língua adâmica, e pronto a relançar a mesma convicção de sempre, de que, a relevância última de tais incursões pelo sentido do sentido se deverá encontrar na possibilidade de o intuito vir a ser tocado pelo além-tempo, de tal modo que as experiências poética e filosófica se venham a resolver numa experiência religiosa, tida por qualitativamente superior.

Após se terem visto remetidas em conjunto para uma mesma função enunciativa, poesia e filosofia mantêm-se, também, unidas numa idêntica expectativa de que se dê uma espécie de transfiguração, que só a religião está apta a oferecer, pelo que a ontologia da fala desemboca numa antropologia eticizante, a qual, assente no desenvolvimento da polissemia inerente à noção de comunhão, deve conduzir a uma

---

<sup>88</sup> LS, p. 79.

<sup>89</sup> LS, p. 55.

<sup>90</sup> Johann von Herder, *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, Lisboa, Antígona, 1987.

<sup>91</sup> LS, p. 41.

narratologia da salvação, de que nos ficou uma breve antevisão, primeiro, num artigo, de 1971, intitulado “Estrutura Coabitacional da Vivência Religiosa”,<sup>92</sup> depois, nas páginas finais de *Linguagem e Ser*. Por sua vez, tal como no primeiro ensaio aqui considerado, essa vivência acaba reconduzida ao âmbito do Cristianismo: «De todas elas [as formas de religião], a que apresenta mais chegada semelhança com os núcleos estruturais apurados, é a religião cristã, considerada como projecção universalizante da hebraica».<sup>93</sup> Este desfecho mostra, claramente, a existência de uma linha de continuidade na intencionalidade que assiste às várias etapas da produção filosófica do autor, já que nele reencontramos o mesmo processo de subsunção da arte à filosofia e, destas duas, à religião, se bem que, como fomos expondo, enriquecido e com matizes alheias à incipiência de *Autonomia da Arte*. O autor pode ter pretendido revalorizar, numa segunda etapa, a poesia, chegando mesmo a defender que «um dos grandes perigos do pensar é o filosofar»,<sup>94</sup> e, conseqüentemente, ter procurado proceder à revitalização da filosofia por via de uma aproximação ao poetar, esse propósito obedeceu, contudo, à lógica de uma certa maneira de entender o exercício do filosofar, cujos gestos mais profundos são próprios do «universo transcendental, kantiano-heideggeriano». Dessa feita, primazia da questão ontológica, reconduzindo a linguagem ao estatuto de expressão do ser, identificação última do ser com a divindade, normatividade da experiência humana, em todas as suas vertentes, transcendentalidade do modo de interrogar, universalidade das atitudes descritas, independentemente das diferentes textualidades, determinação a priori da existência de uma mesma ideação filosófica em qualquer vivência humana, mormente na poética, acabam por consolidar o arco que vai de uma postura mais crítica, interessada em decidir, de acordo com razões externas, o lugar da filosofia e da poesia, a uma perspectivação de cariz ontofenomenológico que investe na partilha de uma mesma experiência originária, levada a cabo no interior da linguagem e identificada com o sentido do sentido.

Numa e na outra etapa, sobressai a mesma dominante axiológica, que consiste na sujeição do poema e do filosofema ao valor da autenticidade existencial, a ligar «duas formas de ‘ilusões críticas’ – a *ilusão normativa* e a *ilusão interpretativa*».<sup>95</sup> Este critério viabiliza o encontro das duas actividades pela convergência na intenção de

---

<sup>92</sup> *Estudos e Ensaios*, p. 167-204.

<sup>93</sup> *LS*, p. 204.

<sup>94</sup> *LS*, p. 129.

<sup>95</sup> Philippe Sabot, *Philosophie et littérature*, Paris, PUF, 2002, p. 77.

enunciar a experiência fundante da fala, modificando-lhes o sentido mais convencional, mas, sendo esse processo transversal às duas, ainda que apareça consagrado como totalmente interno, permanece relativamente externo, pelo menos, às respectivas enunciações textuais, que só são válidas enquanto o reciam. Esta mesma elisão da hermenêutica textual, a favor de uma hermenêutica directa dos actos da fala, a qual se traduz num intuito e não numa textualidade, pelo que ainda carece de transposição linguística, reduz a linguagem à expressão ontológica e leva a que toda a inquirição se mantenha na linha de uma concepção romântica, quer da filosofia, quer da poesia, mesmo quando, como no primeiro ensaio, tenta desqualificar a hegemonia da expressividade artística, uma vez que, não só, ambas concorrem na tentativa de encontrar a forma ideal de dizer o ser, como é o mesmo ser que ambas são chamadas a manifestar.

Por fim torna-se visível que, com uma tal circularidade, o itinerário filosófico de José Enes encena, não obstante a peculiaridade da sua proposta, um dos esquemas típicos com que se tem vindo a pensar, na perspectiva da filosofia, as relações entre filosofar e poetar, aquele que Alain Badiou designou como «esquema didáctico».<sup>96</sup> Este, que, em tal entendimento, Enes partilharia, para além de Heidegger, por exemplo, com Gilles Deleuze, apesar de toda a relevância que é atribuída à poesia, nomeadamente, contra os racionalismos filosóficos, «consiste essencialmente numa apropriação reflexiva da literatura e dos seus textos, que passam por completo para o lado do discurso filosófico, ao qual cabe enunciar a verdade respectiva».<sup>97</sup> A pertença a este horizonte conceptual explicaria, para além do mais, a ausência de uma discussão do fenómeno literário, enquanto tal, para lá do que nele pode ser lido como a presença de um pensar filosofante, e que, por isso, se enquadra na mesma noção de um poetar pensante. Este cruzamento noético resulta, como viemos a apontar, do encaminhamento da poesia para um tipo de experiência que a filosofia estabelece como o mais significativo para si própria e que está determinada a encontrar numa certa poesia, aquela que se presta a atestar a convicção do filósofo. Assim, de acordo com tal modelo, ainda que, à primeira vista, pareça que a filosofia se deixa guiar pela eloquência da poesia, na realidade, é sempre à análise filosófica que cabe indicar o

---

<sup>96</sup> *Apud* Philippe Sabot, *Philosophie et littérature*, Paris, PUF, 2002, p. 35.

<sup>97</sup> Philippe Sabot, *Philosophie et littérature*, Paris, PUF, 2002, p. 49.

sentido último de entre os sentidos possíveis e decidir quais são «os poetas e os filósofos capazes de dar iniciativa às palavras».<sup>98</sup>

Pelo caminho fica por pensar «que tipos de verdade ou de efeitos ‘intrafilosóficos’ é susceptível a literatura de produzir»,<sup>99</sup> ou seja, a eventualidade de uma filosofia que emerja da narratividade literária, ou do exercício poético, enquanto tais. Consequentemente, se não cabe desvirtuar a riqueza desafiadora das análises propostas por José Enes, nem contestar a sinceridade com que concebeu a interacção do filosofar e do poetar, importa reflectir sobre o peso dessa tentação filosófica de converter as outras enunciações em espelhos da sua própria problematização, à qual o autor não terá escapado, tanto mais quanto uma tal redução acarreta o risco de limitar quer o alcance do que se fez e se faz, quer o do que ainda está por fazer. Num tal exercício de alteridade, talvez não seja despiciendo equacionar a legitimidade de haver quem, em nome da imprevisibilidade e de liberdade constitutivas da inventividade poética, da autonomia da arte, portanto, seja levado a recusar a «maior das grandezas: morar junto das origens».<sup>100</sup>

## **Bibliografia**

ENES, J., *A Interpretação da Paisagem de Roberto Mesquita*, Angra do Heroísmo, Seminário de Angra, 1955; *Água do Céu e do Mar*, Lisboa, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1960; *A Autonomia da Arte*, Lisboa, União Gráfica, 1965; *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, Dilsar, 1969 (1), INIC, 1990 (2); *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982; *Linguagem e Ser*, Lisboa, INCM, 1983; *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999.

BERNARDO, L., “A Noção de «Universo Ontológico» na Obra de José Enes”, *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000) – Actas do 1º Congresso Internacional*, 1º Vol., Lisboa, INCM, 2009, pp. 649-685.

BRANDÃO DA LUZ, J. (org.), *Caminhos do Pensamento: estudos em homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa, Edições Colibri e Universidade dos Açores, 2006.

MORUJÃO, J., “José Enes”, *Enciclopédia Logos*, Vol. II, Lisboa, Verbo, pp. 85-89.

PAISANA, J., “Aproximação ao Pensamento de José Enes”, CALAFATE, p. (dir.), *História do Pensamento Português*, Vol. V, T. 1, Lisboa, Caminho, 2000, pp. 258-461.

REAL, M., *José Enes: Poesia, Açores e Filosofia*, Lisboa, Fonte da Palavra, 2009.

---

<sup>98</sup> PS, p. 127.

<sup>99</sup> Philippe Sabot, *Philosophie et littérature*, Paris, PUF, 2002, p. 100-101.

<sup>100</sup> PS, p. 14.