

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 2 • N.º 3 • MARÇO 93

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Modernidade, Racismo e Ética Pós-Convencional*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS - *Incomensurabilidade e Holismo em T. S. Kuhn*

J. ENCARNAÇÃO REIS - *A Função do Estético*

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES - *Categorias e Semiosis. Notas introdutórias ao Pensamento do individual em Ch. S. Peirce*

FERNANDO RAMOS - *A Ontologia Personalista de M. Nédoncelle*

## ESTUDO

### A ONTOLOGIA PERSONALISTA DE M. NÉDONCELLE

FERNANDO RAMOS

No texto que ora se apresenta pretendemos efectuar o estudo de um aspecto do pensamento de Maurice Nédoncelle que foi até agora pouco explorado: a sua ontologia personalista. Nédoncelle tem sido pouco estudado e a maior parte dos trabalhos que lhe têm sido dedicados aborda apenas o núcleo de problemas relacionados com a noção de pessoa e de amor.

Ora, não obstante algumas reticências iniciais relativamente à noção de ontologia e categorias com ela relacionadas, Nédoncelle encaminhou a sua reflexão filosófica no sentido de elaborar uma ontologia personalista. Tal direcção pode ser vista nitidamente nas obras *Explorations personalistes* e *Inter-subjectivité et ontologie. Le défi personaliste*. No entanto, já na obra *La personne humaine et la nature*, publicada em 1943, se pode assistir ao desenvolvimento das categorias ontológicas tradicionais no sentido de as conduzir ao torrão originário e autêntico que lhes pode dar sentido, isto é, a pessoa. Ser e pessoa aparecem na filosofia de Nédoncelle estreitamente vinculados.

Sendo a pergunta pelo sentido do ser a tarefa essencial da reflexão filosófica, achamos que a filosofia de Nédoncelle é das mais densas, profundas e férteis que o nosso tempo produziu, não obstante não ter uma divulgação e publicidade acentuadas. Parece-nos ser possível encontrar neste autor categorias e reflexões que permitem superar muitas das dificuldades e complexos que a filosofia encontra face ao totalitarismo da ciência, da técnica e do estado e reencontrar-se com o seu campo de estudo próprio, o ser enquanto ser, na sua raiz mais profunda, precisamente no ser que coloca essa questão, o homem.

A relação pessoal revela uma dimensão ontológica no pensamento de Nédoncelle. A pessoa é relação, colegialidade. No ponto de partida da filosofia não está mais o *cogito*, mas o *cogitamus*. Este, por sua vez, leva-nos à descoberta de um Outro que nos constitui com o seu querer e pensar. Assim, *pensamos* quer dizer originariamente *somos queridos e pensados* por Outro. Num primeiro momento deste artigo, em breve diálogo com Miguel Baptista Pereira e Martin Heidegger, tentaremos mostrar a imbricação de ser, pessoa e relação para, num segundo momento, apresentarmos uma síntese da noção de pessoa como relação em Nédoncelle. O ser será o tema dos dois últimos parágrafos. Nas suas primeiras

obras, Nédoncelle opõe-se a uma interpretação ontológica da pessoa e submete a ontologia a uma crítica feroz. Todavia, nessa crítica desvela-se um potencial de sentido das noções ontológicas tradicionais a que até agora os intérpretes e comentadores de Nédoncelle não deram a devida importância. Após essa crítica, o filósofo vai-se progressivamente apercebendo das limitações dela e aceitando a ontologia. Esta aceitação não seria, todavia, possível se Nédoncelle não tivesse previamente efectuado tal crítica. Na fase final do seu pensamento o autor falará mesmo em ontologia personalista.

## 1. SER, PESSOA, RELAÇÃO

Poder-se-ia caracterizar a filosofia contemporânea como sendo uma *volta ao ser*<sup>1</sup>. É fácil constatar, num rápido relance pelas principais obras publicadas neste século, a ingente preocupação ontológica do homem contemporâneo, a qual traduz a busca de um sentido autêntico para a existência humana, ameaçada no seu íntimo por forças libertadas pelo homem ao enveredar por uma relação técnica com o mundo e consigo mesmo<sup>2</sup>. Correlativamente a esta tendência para repor a questão do ser, surge também em primeiro plano o sujeito que coloca essa questão como ser eminente e via de acesso privilegiada para o ser. Tal não é, todavia, novo. A tradição do pensamento filosófico ocidental vincula desde as suas origens o ser e o homem. Na filosofia grega, determinação inaugural do espaço pensável para o homem ocidental, Aristóteles «viu o objecto da filosofia na totalidade, entendida como coincidência de todas as coisas no mesmo aspecto fundamental a que chamamos ser. A via humana de acesso a este fundamento supremo de todas as coisas é o *nous*»<sup>3</sup>. A partir daqui, não mais se dissociou o espírito e o ser. «A noção de espírito ficou para sempre vinculada à totalidade das coisas, ao universo, visto ser “capax universi”»<sup>4</sup>. A razão humana é «o lugar próprio do aparecimento ontológico»<sup>5</sup>. A concepção de ser e a concepção de homem implicam-se mutuamente, são mesmo uma unidade originária: por um lado, «a ideia de homem só se determina quando nele se espelhar ou revelar uma concepção do ser»<sup>6</sup> e, por outro, «toda a visão do ser é um humanismo»<sup>7</sup>. A razão humana atinge finitamente a totalidade do ser através de experiências

<sup>1</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, *Ser e Pessoa*. Pedro da Fonseca. I-O método da filosofia (Coimbra, 1967) 5.

<sup>2</sup> Neste particular, destaca-se o pensamento de Martin Heidegger, que aparece como uma denúncia viva dos perigos a que o homem se expõe ao compreender-se a si mesmo e ao mundo sob a forma de fundo a dominar, calcular e explorar. São sobejamente conhecidos os seus textos, sendo de destacar a este respeito, «A essência da técnica» e «A época das concepções do mundo».

<sup>3</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, op. cit., 8.

<sup>4</sup> IDEM, IB., 9.

<sup>5</sup> IDEM, IB., 12.

<sup>6</sup> IDEM, IB., 19.

<sup>7</sup> IDEM, IB., 30.

fundamentais<sup>8</sup>, que lhe revelam «a separação ontológica»<sup>9</sup> e geram a necessidade de sair de si e transcender-se ao infinito.

«Pensar o ser é pensar a pessoa»<sup>10</sup>, pelo que a ontologia terá de ser pessoal<sup>11</sup>. A pessoa é ontológica na medida em que se questiona pelo sentido do ser<sup>12</sup>, como mostrou Martin Heidegger, nomeadamente na sua obra fundamental, *Sein und Zeit*, o empreendimento filosófico mais radical deste século. A analítica existencial aí proposta tem como objecto o *Dasein*. Este ente tem dois traços característicos que o especificam e diferenciam relativamente à generalidade do ente, os quais são a *existência* e o *ser-em-cada-caso-meu* (*Jemeinigkeit*).

a) «a essência do *Dasein* consiste na sua existência»<sup>13</sup>. O termo *existência* tem aqui um sentido novo, totalmente distinto do sentido tradicional, que o compreendia no sentido de realidade e actualidade, oposto à mera possibilidade da essência<sup>14</sup>. O não respeito da mudança de sentido do termo poderia levar-nos a conclusões totalmente alheias ao pensamento de Heidegger, v. g., ser o *Dasein* Deus se identificássemos a fórmula heideggeriana com a de S. Tomás no cap. VI de *De ente et essentia*: «...Deus, cuja essência é a sua própria existência.» *Existência* designa em Heidegger a relação essencial que o *Dasein* mantém com o ser, a sua extaticidade originária e constituinte. O *Dasein* existe, isto é, sendo, advém nele o ser determinante do ente. O *Da* é, na linguagem da *Carta sobre o humanismo*, a clareira do ser, determinada pelo traço essencial da ek-sistência, isto é, a instância extática na verdade (= desvelamento) do ser<sup>15</sup>. Em *Identidade e Diferença*, a relação ao ser é ainda mais acentuada: «...o traço distintivo do homem é que, na sua qualidade de ser pensante, está aberto ao ser, colocado defronte dele, permanece relacionado ao ser e assim corresponde-lhe. O homem é propriamente esta relação de correspondência e não é senão esta»<sup>16</sup>. «Senão esta», acrescenta Heidegger, não designa uma restrição ou diminuição, mas antes uma sobre-abundância. Não se pense, contudo, que a relação é uni-

<sup>8</sup> Destacamos a experiência do espanto. Outras podem ser no entanto referidas: v.g., a angústia em Heidegger.

<sup>9</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, op. cit., 32.

<sup>10</sup> IDEM, «Filosofia e crise actual de sentido» in AV. Tradição e crise I 15.

<sup>11</sup> IDEM, IB., 32.

<sup>12</sup> IDEM, IB., 33.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo* (Madrid, 1982) 54.

<sup>14</sup> IDEM, «Lettre sur l'humanisme» in *Questions III* (Paris, 1980) 92.

<sup>15</sup> IDEM, IB., 93; no Seminário de Zähringen (1973), pode ler-se o seguinte registo de afirmações de Heidegger: «... a possibilidade radical do ser humano transpôr uma abertura para chegar até às coisas. Este ser-uma-abertura, eis o que Ser e Tempo denomina (Heidegger acrescenta mesmo «desajeitadamente e como pude») *Dasein*. *Dasein*, é preciso entendê-lo como *die Lichtungsein*: ser a clareira. O *Aí* é, com efeito, a palavra que designa a abertura». In *Questions IV* (Paris, 1982) 317.

<sup>16</sup> IDEM, «Identité et différence» in *Questions I* (Paris, 1982) 264-265. CF. IDEM, *Introduction à la métaphysique*, (Paris, 1967) 93: «sem uma tal abertura ao ser não poderíamos de modo algum ser os homens».

lateral - o ser não "é" senão quando desvelado pelo *Dasein* numa relação de co-pertença total<sup>17</sup>.

b) o ser que se dá no *Dasein* é, em cada caso, o meu. O *Dasein* nunca é um mero exemplar substituível de um género ou espécie de ente determinado de modo coisista, cujo ser lhe é indiferente (mais correctamente, nem indiferente é, porque dele não há revelação), mas é sempre o ente único e irrepitível cujo ser me pertence e está entregue ao meu cuidado para que seja o *aí* do ser<sup>18</sup>.

É legítimo pois afirmar que «só a pessoa é ontológica, porque vive e pode explicitar a sua relação constituinte ao ser...»<sup>19</sup>. Heidegger tentou expressar a relação constitutiva do ser e do homem com o termo *Dasein*, mas, segundo M. B. Pereira «não é necessário abandonar o termo clássico "pessoa" para recuperarmos o ser esquecido, pois a realidade histórica, social e dinâmica do ser pessoal implica a transcendência de todos os esquemas abstractos e intemporais, dos sistemas absolutos, das objectivações e categorias desencarnadas do espírito e do mundo egocêntrico, pois o ser pessoal realiza a complexa estrutura do ser-no-mundo, é *Da-sein* »<sup>20</sup>. Ao meditar a essência do homem, Heidegger promove a *relação* a um nível ontológico e sagrado<sup>21</sup>, relação que é constitutiva da pessoa, conforme M. B. Pereira mostra, nomeadamente ao referir as especulações trinitárias medievais<sup>22</sup>. Particularmente, o pensamento de Ricardo de S. Vítor mostra na pessoa o que Heidegger pensa ser próprio do *Dasein*. Ricardo propôs como constituinte da pessoa, a ideia de *existência comunicável*<sup>23</sup>. «Decompondo a palavra "existência", Ricardo vê em "sistere" o modo de ser concreto e único da pessoa e na partícula "ex" a relação à origem donde provém, o que permite definir "ex-sistere" como característica básica da pessoa nestes termos: "ser em si a partir de outrem" ou a relação da pessoa às pessoas, que são a sua origem, pertence à determinação da pessoa»<sup>24</sup>.

A relação adquire assim um estatuto ontológico.

A ontologia tradicional manifesta uma nítida orientação substancialista<sup>25</sup>. Nela, a categoria de relação ocupa um lugar ínfimo<sup>26</sup>, definido de vez por Aristóteles nas suas *Categorias*. A especulação trinitária da Idade Média promoveu a relação «à altura da *ousia* ou *substantia*, a um princípio e fundamento originários mas sem influência na ontologia, que seguia, submissa,

<sup>17</sup> IDEM, «Identité et différence» in op. cit., 265.

<sup>18</sup> IDEM, *El Ser y el Tiempo* 54. IDEM, *Introduction à la métaphysique* 40

<sup>19</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, op. cit., 33.

<sup>20</sup> IDEM, *IB.*, 21. V. a interpretação de Martin Heidegger neste mesmo texto, 64-81.

<sup>21</sup> IDEM, *IB.*, 81.

<sup>22</sup> IDEM, *IB.*, 26 ss.

<sup>23</sup> IDEM, *IB.*, 27.

<sup>24</sup> IDEM, *IB.*

<sup>25</sup> IDEM, *IB.*, 81. IDEM, *Modernidade e tempo. Para uma leitura do discurso moderno* (Coimbra, 1990) 160.

<sup>26</sup> IDEM, «Filosofia e crise actual de sentido», 81. IDEM, *Modernidade e tempo*. 160.

a hierarquia do quadro categorial aristotélico»<sup>27</sup>. Aristóteles apresenta, no entanto, no *De Anima* outra ideia de relação não incluída na sua tábua das Categorias: «é a relação da alma a todas as coisas, a relação de percepção ao percebido, do pensamento ao pensado»<sup>28</sup>. O ser-em-si da substância aparece então na luz da relação entre o homem e o ser e não o contrário<sup>29</sup>. A ideia de relação adquirirá no seu devir ao longo dos séculos XIX e XX uma *importância crescente*<sup>30</sup>, encaminhando-se quer para o plano *intersubjectivo* (em Jacobi, Hegel, Fichte, Feuerbach, Marx; e nos ideais de fraternidade e solidariedade sócio-políticos do século XIX; no século XX, podemos vê-la no Personalismo, no Existencialismo, na Fenomenologia e no Pensamento Dialógico), quer para o plano *ontológico* (destaque para Heidegger e Sartre<sup>31</sup>). A própria ciência se encaminha para posições semelhantes, nomeadamente ao dar conta da incapacidade da categoria de substância para explicar o que se passa a nível atómico. Como diz Bachelard falando do átomo, «é inútil levar a análise até isolar sob todos os pontos de vista um objecto único, porque, segundo parece, no mundo da microfísica, o único perde as suas propriedades substanciais. Só há, portanto, propriedades acima - não abaixo - dos objectos microscópicos. *A substância do infinitamente pequeno é contemporânea da relação* »<sup>32</sup>. Falando acerca do mesmo assunto, nota Heisenberg que a ciência moderna ao tentar explorar os confins ínfimos da matéria colocou o homem «sózinho em frente de si mesmo»<sup>33</sup>. Hoje em dia, a ciência não nos permite «de modo algum, considerar “em si” os elementos constitutivos da matéria, originariamente concebidos como última realidade objectiva; a ciência moderna ensina-nos que eles fogem a toda a determinação objectiva no espaço e no tempo, de modo que, em última análise, só podemos tomar como objecto da nossa ciência o nosso conhecimento destas partículas... *o objecto da investigação não é a natureza em si mesma, mas a natureza subordinada à maneira humana de pôr o problema*»<sup>34</sup>. As fórmulas matemáticas da Física actual não representam a natureza «mas o nosso próprio saber acerca dela»<sup>35</sup>. Somos assim levados a uma nova imagem da natureza que não é «propriamente uma imagem da natureza, mas... *uma imagem da nossa relação com a natureza. ...O objectivo desta ciência é... a rede*

<sup>27</sup> IDEM, «Filosofia e crise actual de sentido» in loc. cit. 81. IDEM, *Modernidade e tempo* 160. Ver também GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, «Filosofia e relação . Interpretação cristã da categoria grega», in *Biblos*, 56 (1980) 185-194, que salienta precisamente a viragem ontológica da categoria de relação efectuada pelos pensadores cristãos.

<sup>28</sup> PEREIRA, M. B., «Filosofia e crise actual de sentido», 81-82. IDEM, *Modernidade e tempo* 160-161.

<sup>29</sup> IDEM, «Filosofia e crise actual de sentido», 82. IDEM, *Modernidade e tempo* 161.

<sup>30</sup> A síntese que se segue baseia-se em :IDEM, «Filosofia e crise actual de sentido» in loc. cit. 82-90. IDEM, *Modernidade e tempo* 160-167.

<sup>31</sup> «A relação das regiões de ser é um despontar primitivo e que faz parte da estrutura mesma desses seres». *L'êtré et le néant*, (Paris, 1982) 38.

<sup>32</sup> BACHELARD, Gaston, *A Epistemologia* (Lisboa, 1984) 16-17; sublinhado nosso.

<sup>33</sup> HEISENBERG, Werner, *A imagem da natureza na Física moderna* (Lisboa, s.d.) 22.

<sup>34</sup> IDEM, *IB.*, 23. Ver também IDEM, *Diálogos sobre Física atómica* (Lisboa, 1975) 167- 177.

<sup>35</sup> IDEM, *A imagem da natureza na Física moderna* 24.

das relações entre homens e natureza, a rede das relações pelas quais nós, como seres vivos dotados de corpo, somos parte dependente da natureza, e, ao mesmo tempo, como homens, a tornamos objecto do nosso pensamento e da nossa acção. A ciência já não é um espectador colocado em frente da natureza, mas reconhece-se a si mesma como parte da interacção entre homem e natureza»<sup>36</sup>.

O pensamento de Nédoncelle apresenta os mesmos motivos que vimos destacando neste parágrafo, como veremos nas páginas que se seguem.

## 2. PESSOA E RELAÇÃO SEGUNDO NÉDONCELLE<sup>37</sup>

A referência pessoal é inevitável para Nédoncelle.<sup>38</sup> Ela surge como «uma necessidade prática do intelecto»<sup>39</sup> e mesmo os impersonalismos não lhe escapam. Estes são um dos modos possíveis da pessoa se compreender, concretamente, a partir daquilo que ela não é<sup>40</sup>, mas ainda assim expressam a liberdade de ser que caracteriza a pessoa. A tese impersonalista assenta, no fundo, numa contradição, dado que é a pessoa que se afirma negando a pessoa<sup>41</sup>.

Ao nível do quotidiano, a pessoa manifesta-se de múltiplos modos, que podemos abstractamente reduzir a dois. Um é o facto de ela se ligar a outras realidades e primordialmente a outras pessoas. O outro, ser consciência de si, ser que se sabe existente<sup>42</sup>.

A reflexão filosófica tradicional, sob o efeito de uma ontologia concebida a partir do primado da substância autárquica e independente e relegando a categoria da relação para um lugar insignificante, privilegiou na concepção da pessoa a noção de consciência de si. A pessoa seria o indivíduo dotado de reflexão, que procura unificar-se ao longo da dispersão provocada pelo tempo. Os personalismos têm sido monadologias, aparecendo a comunicação como um momento secundário, derivado, evanescente e frequentemente difícil de conceber e de explicar<sup>43</sup>.

Na sua concepção, Nédoncelle aceita a pessoa como consciência de si, mas considera que o facto primitivo no ser pessoal é a abertura ilimitada e relacional

<sup>36</sup> IDEM, *IB.*, 27-28.

<sup>37</sup> O objectivo deste parágrafo não é, obviamente, o de apresentar a doutrina nédoncelliana da pessoa, mas tão sómente indicar alguns aspectos que nos permitam delinear a pessoa como relação, em ordem a, no final do nosso trabalho, mostrarmos como também o ser é relação em Nédoncelle. Apresentações da concepção de pessoa em Nédoncelle foram já feitas por outros, sendo a mais completa a de Nguyen Van CHIEN, *La philosophie de la personne et de l'amour chez Nédoncelle* (Mouscron, 1970).

<sup>38</sup> NÉDONCELLE, Maurice, *La réciprocité des consciences* (Paris, 1942) 7.

<sup>39</sup> «...une nécessité pratique de l'intellect...». IDEM, *IB.*

<sup>40</sup> IDEM, *IB.*;

<sup>41</sup> IDEM, *IB.*; IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, (Paris, 1957) 76; IDEM, *Intersubjectivité et ontologie* (Paris/ Lovaina, 1974) , 2, 287 ss.

<sup>42</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences* 7-8.

<sup>43</sup> IDEM, *IB.*, 8.

à totalidade do ser e originariamente a outras pessoas. A consciência é caracterizada pela intencionalidade que a refere inelutavelmente ao outro. Daqui, a definição de pessoa como *perspectiva universal*. Cada pessoa é única, irrepitível e insubstituível. Como tal, ocupa um lugar singular no ser e é um acontecimento ontológico inédito, presente em todas as suas manifestações. Mas pelo facto de ser consciência, abertura a si e ao outro de si, a pessoa tem uma vocação universal, pois pode transcender reflexivamente os seus limites e compreender o seu ponto de vista como *um* ponto de vista, assim como os pontos de vista dos outros seres que não ela<sup>44</sup>. A reflexividade da consciência torna a pessoa *capax universi*. Sendo ela mesma, pode ser simultaneamente todas as coisas. Evidentemente, esta universalidade não está realizada, terminada. É antes vocação, projecto, tarefa a cumprir. A pessoa é um ser que tem que tornar-se naquilo que é autenticamente. É liberdade para ser-si-mesma, mas o si-mesma é um ideal que apela à sua liberdade a partir dum lugar futuro.

A abertura que define a pessoa realiza-se eminentemente quando o seu alvo é outrem<sup>45</sup>. Para Nédoncelle, o filosofar deve procurar descrever o que se passa na afecção recíproca para daí retirar as estruturas metafísicas constitutivas da personalidade<sup>46</sup>. O psicológico não é um acidente fortuito, mas manifestação de uma realidade essencial que a razão deve destacar<sup>47</sup>. A fenomenologia das relações pessoais leva-nos à constituição metafísica da pessoa, projecto que Nédoncelle pôs em prática em *La réciprocité des consciences*. Posteriormente, em *La personne humaine et la nature*, tentou elaborar a «lógica do personalismo»<sup>48</sup> definido na primeira obra, transformando as categorias ontológicas tradicionais em categorias da pessoa<sup>49</sup>, isto é, mostrando o potencial de sentido que estava por revelar nessas noções e que é susceptível de expressar uma realidade relacional e histórica como a da pessoa.

<sup>44</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, 96, passim; IDEM, *Personne humaine et nature*, (Paris, 1963) 38-42; IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 75, 259; IDEM, *De la fidélité*, (Paris, 1953) 196.

<sup>45</sup> Daí, o ponto de partida afirmado em *La réciprocité des consciences*, 8 : «... tout porte à croire que la perception d'autrui est solidaire de la perception de soi, et qu'en prenant notre point de départ en celle-là nous sommes sûrs d'englober celle-ci».

Num estudo redigido quando jovem (em 1926) e conservado inédito até 1970, altura em que foi incluído em *Explorations personalistes* (Paris, 1970), Nédoncelle defende ainda um ponto de vista idealista, em que o ponto de partida é o eu e outrem aparece num lugar secundário, derivado da vontade e do amor do eu («... aimer l'autre en moi pour lui; par suite, mon moi est le fondement de ma connaissance et de ma volonté de l'autre.»). «Esquisse d'un volontarisme idéaliste» in *Explorations personalistes*, 26). Outrem é conhecido apenas por analogia (IB., 27-29, 36, v. g.). Nédoncelle nunca se pronunciou sobre a razão da mudança de uma posição solipsista para uma posição em que a relação a outrem vem inicialmente afirmada, mas é legítimo pensar que tal se deve ao cristianismo. V. JERPHAGNON, Lucien, «De l'idéalisme au personalisme: Martin Nédoncelle», in *Revue philosophique de Louvain* 69 (1971) 401. Em *La réciprocité des consciences*, § 26 Nédoncelle rejeita o conhecimento de outrem por analogia, embora reconheça que esta tem valor no quotidiano.

<sup>46</sup> NÉDONCELLE, Maurice, *La réciprocité des consciences*, 9.

<sup>47</sup> IDEM, IB. IDEM, *Personne humaine et nature*, 27.

<sup>48</sup> «logique du personalisme». IDEM, *La réciprocité des consciences*, 322.

<sup>49</sup> IDEM, IB..

A reciprocidade das consciências institui a colegialidade como definidora da pessoa. Ser pessoa é estar necessariamente referido a outro e primordialmente a outrem. Tal pode ser visto fenomenologicamente nas relações humanas quotidianas, v. g., no desenvolvimento da consciência pessoal na criança<sup>50</sup>. É o chamamento dos outros que lhe revela quem ela é, levando-a a descobrir-se como querida por outros que lhe deram o ser.

A comunidade com outrem, o *nós*, comporta já um mínimo de percepção de si por parte do sujeito, mas essa percepção não é independente da percepção de outrem. Eu, tu, nós, são momentos integrantes da pessoa e pretender isolá-los e explicar a pessoa apenas a partir de um deles é mutilar uma realidade rica e complexa, inobjectivável por definição e menos ainda segundo perspectivas redutoras. Daí, o facto de Nédoncelle tomar como ponto de partida fundamental a colegialidade; esta integra sem os reduzir todos os elementos constitutivos da realidade pessoal: o ser individual, único, irrepitível, incomensurável, o tu (finito e infinito) a que está inexoravelmente referido e a relação diádica e recíproca na qual ambos têm o seu ser e fora da qual são inexplicáveis. O nós faz acontecer uma comunidade heterogénea na qual os seus membros se identificam através da relação com o outro.<sup>51</sup>

A experiência concreta mostra-nos que essa reciprocidade, num sentido pleno, é intermitente<sup>52</sup> e não ultrapassa o nível da díada, da relação eu-tu. A multidão gregária, a sociedade em geral, os grupos superiores a duas pessoas não são, segundo Nédoncelle, capazes de produzir uma autêntica relação pessoal caracterizada pela reciprocidade.<sup>53</sup> Na vida quotidiana, são muitos os obstáculos que se interpoem entre as pessoas (tarefas concretas a realizar, papéis e estatutos sociais, interesses egoístas ou colectivos, etc.) e que impedem de as captar na sua unicidade e propriedade irreduzíveis. A tendência corrente é a de reduzir o outro aos nossos esquemas antecipativos ou ao papel social que desempenha, objectivá-lo nas qualidades que o manifestam sempre parcial e limitativamente.<sup>54</sup> Mas na díada, o outro é visto e aceite como o ser único e autêntico que é, para lá das qualidades em que se expressa.<sup>55</sup> A pessoa é caracterizada por uma diferença essencial entre o que é autenticamente e as suas manifestações. Estas são sempre uma redução do excesso que é originariamente a pessoa. A *diferença pessoal* equivale assim à *diferença ontológica* ser / ente.<sup>56</sup> A pessoa é liberdade de ser que transcende todas as determinações que se dá a si mesma no drama da sua existência incarnada no teatro da natureza e da sociedade. Captá-la em

<sup>50</sup> IDEM, *Intersubjectivité et ontologie*, 9-11.

<sup>51</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, 39-47, 61-85; passim; IDEM, *Personne humaine et nature*, 34-36; IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 43-44.

<sup>52</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, 9.

<sup>53</sup> IDEM, *IB.*, 13, 27-29; *ID.*, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* 45-47.

<sup>54</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, 10 ss.; IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 48 ss. IDEM, *De la fidélité*, 48; IDEM, *Intersubjectivité et ontologie*, 2, 111; IDEM, *Explorations personalistes*, 134-135.

<sup>55</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, 11-12.

<sup>56</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, «Filosofia e crise actual de sentido» in *loc. cit.*, 22.

si mesma está reservado ao amor que caracteriza a reciprocidade humana e, a um nível fundamental, a reciprocidade humano-divina.

O amor é a realidade essencial. Nédoncelle define-o como *vontade de promoção mútua*<sup>57</sup> e considera que está presente em todas as relações humanas, mesmo na simples percepção fugaz de outrem. Com efeito, perceber outrem implica da parte do sujeito o querer que o outro seja, acolhê-lo e aceitá-lo como existente, mesmo que em seguida se contrarie este movimento e surja a aversão que culmina no ódio. A percepção é já um acto de amor.<sup>58</sup> Mas o amor pleno quer promover o outro no seu ser, levá-lo a ser mais, gerá-lo até, e deve ser recíproco e mútuo.<sup>59</sup> O ideal absoluto e completo do amor seria a criação de um tu pelo eu, mas tal só ocorre na relação homem-Deus. Ao nível das relações puramente humanas, as pessoas ratificam e desenvolvem um ser que lhes foi outorgado previamente pelo Tu que as criou absolutamente. Mesmo na relação paternal, o efeito (filho) suplanta absolutamente as causas (pais) pelo facto de ser uma promessa única e inaudita, uma liberdade incomensurável de ser alguém diferente e autónomo dos pais. Para Nédoncelle, está aqui o sinal de intervenção do Tu absoluto, pois a pessoa não pode ser produzida por nada do que existe, seja a natureza ou a sociedade.<sup>60</sup>

O ser próprio da pessoa é comunicar-se<sup>61</sup>, dar-se a outrem para que este seja plenamente. A pessoa deve possuir-se para se dar.<sup>62</sup> O movimento de apropriação do eu é naturalmente centrífugo, está sob a égide do outro. Este é a fonte do eu<sup>63</sup>, apela-o a ser-si- mesmo, a possuir-se como dissemos, mas com o fim de se dar a outrem. Na reciprocidade humano-divina, o apelo é mais radical, pois é criação ontológica de um eu pelo Tu absoluto.

A pessoa não é simples, mas uma realidade complexa que envolve várias dimensões.<sup>64</sup> O eu em que a pessoa se apresenta pode ser considerado em vários

<sup>57</sup> NÉDONCELLE, Maurice, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 15ss. A ideia está, todavia, presente ao longo das análises de *La réciprocité des consciences*.

<sup>58</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, 16, 36, 76-77, passim; IDEM, *Personne humaine et nature*, 29-31; IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 28-30; IDEM, *Intersubjectivité et ontologie*, 16.

<sup>59</sup> IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 48ss.

<sup>60</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, 88ss; IDEM, *Personne humaine et nature*, 37, 150; IDEM, *Conscience et logos* (Paris, 1961), 10, 128.

<sup>61</sup> A pessoa define-se pela comunicação, que é dupla: a) da sua própria existência, que a faz conhecer e amar; b) do dom voluntário que faz de si e a leva a acolher outrem. IDEM, *La réciprocité des consciences*, 48-49.

<sup>62</sup> «Elle est appelée à se posséder pour se donner.» IDEM, *IB.*, 49; IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 75; IDEM, *Intersubjectivité et ontologie*, 25; IDEM, *La Souffrance. Essai de réflexion chrétienne* 2 (Paris, 1950) 59-60. IDEM, *Introduction à l'esthétique* (Paris, 1953) 33.

<sup>63</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, § 51. V. também este passo: «Le vrai moi n'est pas un centre qui ramène tout à soi, mais un centre qui se réalise par d'autres centres». IDEM, *La souffrance*, 60.

<sup>64</sup> As formas do eu que passamos a referir são tratadas por Nédoncelle em *La réciprocité des consciences*, § 74. O tema do eu-ideal é tratado com pormenor em *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 121-134. Noutras obras aparecem também passos em que o tema é tratado. V. v. g. *Personne humaine et nature*, 31-34. *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences* (Paris, 1977), 27; *De la fidélité*, 48.

aspectos que Nédoncelle analisa. Em primeiro lugar, o *eu objectivo*, que corresponde ao modo como o sujeito se vê a si mesmo e se interpreta. Cada pessoa tem de si uma ideia ou imagem que forma a partir das qualidades expressivas nas quais o seu ser se objectiva. Este eu objectivo é possibilitado pelo *eu positivo* ou *empírico* que corresponde genericamente à percepção de si que o sujeito tem. Esta é a capacidade de em cada momento o eu se conhecer e julgar nas suas expressões. Aprofundando a análise, podemos ver que o eu, caracterizado pela incompletude e inacabamento, procura ser algo, realizar-se e expressar-se, dirigir-se para um termo último, simultaneamente inevitável e obscuro, que corresponde ao seu ser autêntico e que é a norma que lhe permite julgar-se em cada momento. A este ideal que cada pessoa tenta realizar ao longo da sua vida, chama Nédoncelle *eu ideal*. Ele é a fonte do conflito, que define essencialmente a pessoa, entre o que somos e o que tendemos a ser. O eu ideal é a marca profunda da historicidade humana, pois corresponde ao ser que ainda não somos mas no qual nos devemos tornar. Somos já o que seremos, mas de modo *complicado*. À nossa liberdade está cometida a tarefa de *explicar* temporalmente aquilo que jaz em nós como ser virtual. O eu ideal é-nos outorgado por Deus ao criar-nos. É a essência pessoal que a existência concreta, incarnada e determinada espacio-temporalmente vai revelar. A liberdade da pessoa terá como missão ratificar essa essência, assumindo-a, embora, como liberdade que é, possa recusá-la e rebelar-se. O eu ideal tem um sentido eminentemente intersubjectivo, pois é-nos revelado por outrem. No encontro com outrem, com cada pessoa e, em particular na verdadeira relação do amor, outrem mostra-nos aspectos que estão implícitos em nós. O encontro intersubjectivo é a ocasião em que o eu vê nos outros aspectos de si que lhe são desconhecidos e que, a partir dos outros, apelam ao seu ser mais íntimo. Assim, o advento pleno da pessoa só se pode fazer em interacção com outrem, num jogo feito de aproximações e de afastamentos mediante os quais o seu ser se revela e desenvolve. A relação intersubjectiva exerce uma *causalidade criadora*, que dá origem a algo novo e autónomo que é o ser da pessoa.<sup>65</sup> Na relação recíproca, ambos os sujeitos se personalizam, interagindo e influenciando-se mutuamente, de um modo tal que a causalidade da natureza não permite compreender. O eu ideal expressa em última análise o *eu divino* que, através de todos os eu ideal que cria, realiza o seu ser.<sup>66</sup> O último aspecto da personalidade é o eu divino, criador a partir do nada das personalidades incarnadas. O eu ideal é, no sujeito, a presença do Tu absoluto que o apela a ser e íntima a sua liberdade a assumir o ser que lhe é outorgado. Através da natureza, que é a um só tempo obstáculo e trampolim para a personalização<sup>67</sup>, a liberdade da pessoa tem de responder ao apelo que ecoa no seu íntimo chamando-a a si, isto é, em última análise, à comunhão com todas as pessoas na sua origem absoluta e transcendente.

<sup>65</sup> IDEM, La réciprocité des consciences, §§ 13, 14, 30, 51, 71, passim. IDEM, Vers une philosophie de l'amour et de la personne, passim; IDEM, Intersubjectivité et ontologie, 145-153.

<sup>66</sup> «... Dieu se connaît dans chaque moi...». IDEM, Personne humaine et nature 150.

<sup>67</sup> IDEM, La réciprocité des consciences, 129-177; IDEM, Personne humaine et nature, 43-45.

A comunhão final é escatológica e segundo Nédoncelle a nossa razão pode pressenti-la e deve orientar a sua acção com fé nesse sentido último, realizador pleno da personalidade humana.<sup>68</sup>

### 3. A CRÍTICA DO SER NA LÓGICA DO PERSONALISMO

A pessoa é um ser relacional. A relação à alteridade está inscrita no cerne do ser pessoal e abrange uma pluralidade de dimensões. A alteridade está presente na forma da totalidade do existente, a que a pessoa se pode abrir pela reflexividade da sua razão que a torna numa perspectiva universal. Está também presente num outro que a faz ser, seja o Tu absoluto criador ou o tu finito que a promove no seu ser. Finalmente, no próprio eu verifica-se uma cisão entre aquilo que ele é e aquilo que ele tende a ser, entre o eu objectivo e o eu positivo, por um lado, e o eu ideal, por outro e respectivamente, diferença essa que institui a pessoa como realidade histórica que tem o seu ser num irremittente chegar a ser.<sup>69</sup>

Como pensar e tematizar racional e especulativamente este ser? Como *ser*, o recurso ao discurso ontológico afigura-se como possível. O ser enquanto ser é o aspecto mais geral e abstracto da realidade e neste sentido a ontologia é a ciência universal que fornece o fundamento de todas as outras. Mas como ser *relacional*, as possibilidades encerradas por esse discurso parecem ser diminuídas pois, por um lado, a categoria de relação ocupa nas categorias desse discurso um lugar ínfimo e, por outro, a categoria que pontifica, a de substância enquanto ser autêntico e permanente, não se afigura, pelo seu teor coisista e estático, capaz de exprimir aquilo que se caracteriza pela diferença e pela relação.<sup>70</sup>

Nédoncelle deu-se conta desde cedo destes problemas. Em *La réciprocité des consciences* insurge-se contra a ideia tradicional de substância entendida como abstracto permanente e suporte de qualidades<sup>71</sup> e contra a lógica da inclusão, na medida em que a pessoa não é susceptível de ser subsumida e classificada em esquemas de géneros e espécies.<sup>72</sup> A pessoa é ser capaz de acção, ser irradiante, comunicador, e como tal o discurso sobre ela tem de colocar no seu ponto de partida a ideia de acção ou de *fazer ser*.<sup>73</sup> O grau de realidade de um ser não reside no seu poder de incluir e ligar outros seres, mas sim na sua

<sup>68</sup> IDEM, *La réciprocité des consciences*, III parte; IDEM, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Cap. III e conclusão, v.g. .

<sup>69</sup> Para um desenvolvimento maior deste tema da alteridade, v.: NÉDONCELLE, Maurice, *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, 25-36.

<sup>70</sup> Para os motivos que subjazem à ideia de substância, v.: HARTMANN, Nicolai, *Ontologia. I- Fundamentos* <sup>2</sup> (Madrid, 1965) 65-70.

<sup>71</sup> NÉDONCELLE, Maurice, *La réciprocité des consciences*, §§39 e 40.

<sup>72</sup> IDEM, *IB.*, §29.

<sup>73</sup> IDEM, *Personne humaine et nature*, 60 Em Heidegger encontra-se o mesmo motivo do ser como actividade, como doador. São inúmeros os textos que se podem citar, pelo que remetemos apenas para a conferência «Zeit und Sein».

«capacidade de suportar e promover outros seres»<sup>74</sup>. O absoluto consistirá precisamente na capacidade suprema de criar e promover todas as formas de ser, inclusivamente as outras formas de absoluto (v.g. os valores e as pessoas criadas).<sup>75</sup> A pessoa de Deus, criadora de tudo, ocupa o primeiro lugar e abaixo dela vêm as pessoas criadas que na relação recíproca se promovem mutuamente no seu ser recebido originariamente d'Ele.

*La personne humaine et la nature* tenta ser a expressão da lógica do personalismo anunciada em *La réciprocité des consciences*. Nessa obra, Nédoncelle debate-se dramaticamente com a noção de ser, tentando prescindir dela na compreensão e interpretação da pessoa. A noção de ser no seu uso lógico-gramatical é vazia de conteúdo. Pela sua generalidade e universalidade, aplica-se a tudo e acaba por não ser nada de determinado, reduzindo-se a um vocábulo vago de sentido ou a uma mera incógnita, à semelhança do X numa qualquer equação matemática.<sup>76</sup> Ora, à indeterminação gerada pela univocidade do ser lógico-gramatical corresponde a determinação do ser real existente, particular, concreto, pelo que o uso do termo *ser* enfrenta um abismo intransponível, gerador de equívocos, e deve, segundo Nédoncelle, ser posto de lado em metafísica.<sup>77</sup> Instaura-se assim um processo à ontologia tradicional que resulta, mau grado os excessos cometidos, numa útil dilucidação do sentido pessoal oculto na ganga das noções ontológicas tradicionais. Nédoncelle mostra como essas noções têm um significado pleno e autêntico no terreno da pessoa.

Aquando da segunda edição de *La personne humaine et la nature*, o nosso autor reconhece lucidamente que o seu anti-ontologismo inicial não se justificava, era até mais de ordem verbal que real.<sup>78</sup> «Os perigos de confundir o ser metafísico com o ser-cópula ou com o ser indiferenciado são certamente bem reais, mas todos o sabem e devem tomar as suas precauções. Uma mudança de vocabulário teria finalmente mais inconvenientes que vantagens, supondo que ela

<sup>74</sup> «capacité de soutenir et de promouvoir d'autres êtres». NÉDONCELLE, Maurice, *La réciprocité des consciences*, 86.

<sup>75</sup> IDEM, *IB.*, §85ss.

<sup>76</sup> IDEM, *Personne humaine et nature*, 54, 71, 72-73; IDEM, *Explorations personalistes*, 41-42. O mesmo assinala Heidegger em *Sein und Zeit* e em *Introduction à la métaphysique*, Cap. II, ao estudar a gramática e etimologia da palavra *ser*.

<sup>77</sup> «... le risque de contaminer la philosophie par la dialectique ou par la grammaire a tout jours été si considérable en cette question qu'il vaut mieux, semble-t-il, renoncer à l'usage de désigner par un même vocable l'indétermination grammaticale et la détermination métaphysique. De l'une à l'autre, il n'y a de commun que le langage. La première corrompt presque fatalement l'emploi que nous faisons de la seconde. Nous laisserons donc être à la linguistique, et nous appellerons tout simplement réalité ce qui était jadis l'ens metaphysicum. À son degré divin, nous le nommerons acte pur ou absolu suprême.» NÉDONCELLE, Maurice, *op. cit.* 73.

<sup>78</sup> «Un tel rejet de l'ontologie était verbal et je ne me le dissimulais pas. J'en voulais aux équivoques d'un mot et non à la métaphysique. Or il n'est pas possible de renoncer à un usage linguistique qui a marqué si profondément la tradition greco-romaine et qui est devenu universel.» IDEM, *IB.*, 21. V. também IDEM, *Explorations personalistes* 42.

fosse realizável»<sup>79</sup>. Este reconhecimento não implica nenhuma mudança radical no pensamento de Nédoncelle, mas apenas o abrir de uma nova via no aprofundamento do seu estudo da pessoa<sup>80</sup>.

Também relativamente à noção de substância emenda Nédoncelle a sua posição. Em *La personne humaine et la nature*, como consequência do afirmado em *La réciprocité des consciences*, não se falava sequer nela.<sup>81</sup> Uma meditação mais profunda levou, no entanto, Nédoncelle a ultrapassar essa rejeição inicial e afirmar: «Hoje, o abstracto parece-me sem dúvida deplorável, mas não posso mais reduzir a substância a essa caricatura. Ela é segundo Aristóteles o próprio indivíduo na sua realidade e a forma por excelência desse ser que eu queria proscriver. Não posso deixar de aderir à célebre declaração do livro Z da *Metafísica*: “E na verdade, o objecto eterno de todas as pesquisas presentes e passadas, a questão sempre colocada: o que é o ser? corresponde a esta: o que é a substância ? “»<sup>82</sup>. A substância é o indivíduo, mas apenas aquele que é «capaz de ser um centro de acção»<sup>83</sup> merece essa categoria, segundo Nédoncelle. Ora, tal reserva limita o uso da noção de substância à pessoa humana, pois só esta é uma realidade dinâmica, capaz de integrar em si o que lhe advém ao longo da duração na qual se desenvolve o seu ser, integração essa que, em virtude da reflexividade da sua consciência, se alarga ao todo da realidade, pois ela é perspectiva universal.<sup>84</sup>

Destaquemos as grandes linhas da crítica anti-ontologista efectuada na *lógica do personalismo*.

<sup>79</sup> «Le danger de confondre l'être métaphysique avec l'être-copule ou avec l'être indifférencié sont certes très réels, mais tout le monde le sait et doit prendre ces précautions. Un changement de vocabulaire aurait finalement plus d'inconvénients que d'avantages, à supposer qu'il fût réalisable.» IDEM, *Personne humaine et nature*, 21. É conhecido o esforço de Heidegger no sentido de modificar a linguagem e os resultados a que conduziu.

<sup>80</sup> NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes* 21; ID., *Intersubjectivité et ontologie*, 5.

<sup>81</sup> O próprio Nédoncelle o reconhece: *Personne humaine et nature*, 22.

<sup>82</sup> «Aujourd'hui, le substrat me paraît sans doute regrettable, mais je ne peux plus réduire la substance à cette caricature. Elle est d'après Aristote l'individu même en sa réalité et la forme par excellence de cet être que je voulais proscrire. Je ne peux qu'adhérer à la déclaration célèbre du livre Z de la *Métaphysique*: "Et en vérité, l'objet éternel de tout les recherches présentes et passées, la question toujours posée: Qu'est-ce que l'être? revient à ceci: Qu'est-ce que la substance?".» IDEM, *IB.*, 22.

<sup>83</sup> «capable d'être un centre d'action» IDEM, *IB.*, 23.

<sup>84</sup> «... nous ne pouvons accepter une conception de la substance qui la prive de tout dynamisme; elle se développe à travers le temps, elle a une histoire et elle est profondément affectée par ce qui lui arrive, c'est-à-dire par les "accidents", ... car son acte se déploie dans une durée dramatique. La pénétration réciproque du thème et des variations, ainsi que la connexion de l'individu avec le cosmos, sont d'autant plus marquées qu'on a affaire à la plus haute des substances de notre cosmos, à celle qui est la plus digne d'être nommée substance, c'est-à-dire à la personne humaine. IDEM, *IB.*, 24.

## A. JUÍZO E PESSOA

A condição finita e incarnada do homem tem como consequência o facto de um conhecimento total e imediato, isto é, uma intuição absoluta, lhe estar vedado. A mediação inacabada e incessante exprime a nossa situação onto-gnoseológica, oscilando entre os dois extremos da intuição e da reflexão. «A intuição de Deus por si mesmo é a única imediata, porque nela se constitui a realidade; ela coincide com o acto gerador desta realidade, e a sua perspectiva singular é a própria totalidade. Nós vemos tudo através de nós; Deus sem dúvida, vê também tudo através de si, mas como Ele é a totalidade criadora, o seu acto compõe a criatura sem se compor e cruzar-se consigo mesmo num único ponto.»<sup>85</sup> A condição de criatura finita imiscui-se entre a realidade e o eu<sup>86</sup>, fazendo com que a captação daquela por este recorra à mediação simbólica e discursiva, «inapta para captar as essências pessoais sem as deformar»<sup>87</sup>.

O pensamento discursivo, que se expressa predominantemente em juízos, implica o recurso a noções genéricas, extraídas a partir da consideração de casos semelhantes.<sup>88</sup> O carácter genérico de algo exprime uma qualidade comum presente num conjunto de indivíduos, a qual pode ser destacada e considerada separada e isoladamente deles, sem que com isso se altere.<sup>89</sup> A qualidade tem o seu lugar próprio na natureza e é o oposto da pessoa enquanto singularidade inédita, irrepetível e insubstituível.<sup>90</sup> No entanto *enquanto ser incarnado*, a pessoa pode ser interpretada por intermédio de qualidades e, como tal, ter lugar no juízo. A percepção obscura da pessoa através das qualidades é simbólica<sup>91</sup>, isto é, nela «o inferior exprime o que o supera»<sup>92</sup>. Cabe ao pensamento interpretar a objectivação da pessoa nas qualidades gerais que a expressam e assim aproximar-se assimptoticamente da intuição da pessoa.<sup>93</sup> À filosofia, vinculada por definição às ideias gerais, abstractas e comuns, está vedada a interpelação e comunhão das pessoas, mas pode prepará-las. Assim, o primeiro passo a dar consiste na *crítica do juízo*, estabelecendo os seus limites e possibilidades.<sup>94</sup>

<sup>85</sup> «L'intuition de Dieu par lui-même est seule immédiate, car elle se fait à même la constitution de la réalité; elle coïncide avec l'acte générateur de cette réalité, et sa perspective singulière est la totalité même. Nous voyons tout à travers nous; Dieu sans doute voit aussi tout à travers lui, mais puisqu'Il est la totalité créatrice, son acte compose la créature sans se composer et se traverser lui-même en un seul point.» IDEM, *La réciprocité des consciences* 106.

<sup>86</sup> IDEM, *IB.*, 107.

<sup>87</sup> «inapte à saisir les essences personnelles sans les déformer. IDEM, *IB.*,

<sup>88</sup> IDEM, *Personne humaine et nature*, 53.

<sup>89</sup> «Est qualité tout aspect, singulier ou général, qui peut se percevoir ou se concevoir indépendamment d'une personne déterminée, sans être altéré par cette isolement. La qualité est l'élément de l'objectivité sensible ou intellectuelle, l'aptitude à être abstrait, ou mieux, extrait.» IDEM, *La réciprocité des consciences*, 10.

<sup>90</sup> IDEM, *IB.*, 10-11.

<sup>91</sup> IDEM, *Personne humaine et nature*, 46.

<sup>92</sup> «l'inférieur exprime ce qui le dépasse». IDEM, *IB.*

<sup>93</sup> IDEM, *IB.*, 47.

<sup>94</sup> IDEM, *IB.*, 48.

Para Nédoncelle, no juízo opera-se um dever do pensamento que nos leva de um conhecimento inicial, mais ou menos obscuro e confuso, a um conhecimento final, mais claro e preciso. O juízo é posição afirmativa, negativa ou dubitativa. Nele, um sujeito é determinado através da síntese de um predicado, síntese essa efectuada por meio de uma cópula. O predicado traz assim ao nosso conhecimento prévio do sujeito uma determinação existente neste mas não tematizada até aí. A qualidade atribuída revela-nos uma relação do próprio sujeito consigo mesmo, relação que só é captada devido ao facto de no juízo se determinar objectivamente o sujeito.<sup>95</sup> «O juízo é uma dualidade artificiosa; ele edifica-se sobre um conhecimento prévio que repele e modifica. Quando enuncio o sujeito, começo por aquilo que sabia; mas quando acrescento o verbo [e o predicado], modifico a minha consciência anterior do sujeito, imponho-lhe uma relação consigo mesmo da qual não tinha imediatamente o sentimento.»<sup>96</sup>

Ao determinar, o juízo separa forçosamente as qualidades e trata-as como se fossem independentes e definitivas, como se não tivessem relação com o resto e não pudessem vir a sofrer alterações. O juízo mutila necessariamente a realidade, cortando-a, dividindo-a, dissecando-a.<sup>97</sup> No entanto, a separação tem limites e segundo Nédoncelle o limite mínimo é precisamente o *sujeito* que funciona como ligação entre o pensamento e a realidade. O juízo corta todas as ligações menos uma, «que é o poder mesmo da reflexão necessário para o compreender e o transmitir inteligivelmente; e por este istmo de pensamento repõe a comunidade do mundo. Este istmo do pensamento ... é o conhecimento semi-recalcado, quer dizer o sujeito»<sup>98</sup>. O sujeito assume uma indeterminação dupla: tanto pode ser apenas o conhecimento confuso relativamente ao juízo que se vai efectuar, como pode ser a totalidade indiferenciada da realidade.<sup>99</sup> Em qualquer dos casos, a identificação judicativa não esgota a realidade do sujeito e do predicado, pelo que todo o juízo pode relacionar-se com a totalidade do real susceptível de ser expressado reflexivamente.<sup>100</sup>

O sujeito ineliminável do juízo só poderia ser captado em si mesmo por uma intuição criadora ou, pelo menos, imediata e perfeita, mas uma e outra estão fora da condição humana. Como o nosso conhecimento se faz necessariamente através de mediações, temos de recorrer a intermediários qualitativos e gerais para conhecer. «A intuição, quer dizer, o conhecimento do que é uma coisa, é dada

<sup>95</sup> IDEM; IB., § 11.

<sup>96</sup> «Le jugement est une dualité artificieuse; il s'édifie sur une connaissance préalable qu'il repousse et qu'il modifie. Quand j'énonce le sujet, je commence par ce que je savais; quand j'ajoute le verbe, je modifie ma conscience antérieure du sujet, je lui impose une relation avec lui-même dont je n'avais pas d'abord le sentiment.» IDEM, IB., 50; interpolado nosso para alargar o alcance do texto, pois Nédoncelle refere-se ao exemplo do juízo «o ser é».

<sup>97</sup> IDEM, IB., 51-52.

<sup>98</sup> «... qui est la puissance même de la réflexion, nécessaire pour le comprendre et le transmettre intelligiblement: et par cet isthme de pensée il rejoint la communauté du monde. Cet isthme de pensée ... c'est la connaissance semi- refoulée, c'est-à-dire le sujet.» IDEM, IB., 52.

<sup>99</sup> IDEM, IB..

<sup>100</sup> IDEM, IB..

também por fragmentos e por pulsações distintas embora solidárias. Mas o juízo implica sempre uma generalidade, uma série de casos semelhantes; ele não elimina nunca a ordem das qualidades de modo a alcançar a das pessoas.»<sup>101</sup> A inteligibilidade de um juízo reside precisamente no seu carácter abstracto e geral. Quanto mais particular e individual for o sujeito e o predicado, mais o recurso à intuição inexprimível é necessário. Pegando no exemplo dado por Nédoncelle, se dissermos «o muro é branco», podemos ser entendidos por qualquer ouvinte, pois quer um termo, quer outro, são demasiado gerais e separados da realidade individual para suscitarem equívocos. Mas se dissermos «este muro tem esta brancura» pomos em perigo a comunicabilidade do juízo se ele não puder ser acompanhado de um contributo de ordem intuitiva, seja a percepção *deste* muro ou o gesto indicativo do mesmo. Não deixa, no entanto, de estar presente a generalidade, nas ideias de *muro* e de *brancura*.<sup>102</sup> «A perfeição da faculdade de julgar suprimiria em suma esta faculdade. Na intuição pessoal, o sujeito e o atributo não têm mais nenhum carácter conceptual; a vida e o pensamento reconciliam-se aí silenciosamente.»<sup>103</sup>

A generalidade implícita no sujeito e no predicado impede o conhecimento da pessoa. Mas também a cópula *ser* o dificulta. A univocidade do *ser* como cópula é aparente, pois em cada juízo é susceptível de receber sentidos próprios com nada de comum relativamente a outros. O termo *ser* é vazio e fundamentalmente equívoco: «no fundo, a diversidade dos termos está ligada à das relações entre os termos, que quer dizer à multiplicidade da cópula».<sup>104</sup>

Três interpretações da cópula são possíveis, no sentido de eliminar a sua equívocidade e ambiguidade: i) impessoal ou matemática; ii) psicológica; iii) atributiva.

i) *Os juízos matemáticos*: estes eliminam a indeterminação da cópula *ser* substituindo-a por *relações* expressas em símbolos; a ideia de *ser* perde a sua hegemonia tradicional e dá lugar a cópulas bem determinadas e unívocas, assim como em número variável consoante o tipo de juízo.<sup>105</sup> São juízos hipotéticos, pois toda a relação assenta numa imposição inicial que a desvincula da experiência dos indivíduos concretos para se quedar ao nível das classes abstractas definidas conceptualmente e das operações possíveis a partir delas; são, no fundo, juízos sem mundo.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> «L'intuition, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'est une chose, est donnée aussi par fragments et par pulsations distinctes quoique solidaires. Mais le jugement implique toujours une généralité, une série de cas semblables; il n'élimine jamais l'ordre des qualités de façon à attendre celui des personnes.» IDEM, IB., 53.

<sup>102</sup> IDEM, IB.,

<sup>103</sup> «La perfection de la faculté de juger supprimerait en somme cette faculté. Dans l'intuition personnelle, le sujet et l'attribut n'ont plus aucun caractère conceptuel; la vie et la pensée s'y réconcilient silencieusement.» IDEM, IB., 53-54.

<sup>104</sup> «Au fond, la diversité des termes est liée à celle des relations entre les termes, c'est-à-dire à la multiplicité de la copule.» IDEM, IB., 54.

<sup>105</sup> IDEM, IB., §15.

<sup>106</sup> IDEM, IB., §16.

ii) *Os juízos psicológicos*: o juízo psicológico tenta traduzir vivências da consciência relativas a outras consciências ou à natureza<sup>107</sup>; o eu tenta objectivar as suas vivências e para tal cada verbo é uma cópula possível, nomeadamente os verbos transitivos<sup>108</sup>. «A multidão das impressões da consciência em cada instante ultrapassa o número dos verbos usuais, e é por isso que eles têm sempre uma tonalidade especial em cada frase, uma tonalidade que não se encontra indicada em nenhum dicionário.»<sup>109</sup> É obra da poesia regenerar o sentido desgastado e corrompido das palavras que o uso normal tende a generalizar e simplificar.<sup>110</sup> Mas este esforço poético de captação originária de sentido não será nunca plenamente realizado.<sup>111</sup> «Se todos os termos fossem “próprios”, seria necessário calar-se.»<sup>112</sup> Tal não acontece, no entanto. Mesmo os nomes pessoais são comuns.<sup>113</sup> A este propósito, nota Nédoncelle que a presença do nome próprio gera uma «anomalia lógica»<sup>114</sup> que simboliza a noção de pessoa como perspectiva universal; «a proposição singular deve ser tratada como uma proposição universal, e este detalhe não é desprovido de sentido filosófico; ele mostra que o sujeito de uma proposição psicológica tende a deixar o domínio dos objectos e a atingir o da pessoa».<sup>115</sup>

Estes juízos têm, no entanto, limitações, pois como juízos não podem libertar-se da generalidade e têm um pendor egocêntrico, dado exprimirem o ponto de vista do eu sobre os outros e sobre o mundo.<sup>116</sup> A primeira pessoa domina o universo dos juízos psicológicos e mesmo que outrem aí apareça, ou se fale no plural, a «lei de um só sujeito e de um só objecto de cada vez»<sup>117</sup> impõe-se como norma de expressão.

Que acontece quando o verbo do juízo psicológico é o verbo *ser*? Aqui, as limitações para traduzir a intersubjectividade são mais patentes, pois o verbo *ser* fecha a esfera da consciência em si mesma. «É impossível, por exemplo, dizer: “Pedro é Paulo” ou “tu és ele”, sem violentar o costume. Há na frase qualquer coisa de contraditório, porque ela parece indicar centros exclusivos de atribuição e negá-los de seguida.»<sup>118</sup> As limitações do verbo *ser* são aqui patentes; tem uma

<sup>107</sup> IDEM, IB., 58.

<sup>108</sup> IDEM, IB..

<sup>109</sup> «La multitude des impressions de la conscience à chaque instant dépasse le nombre des verbes en usage, et c'est pourquoi ils ont toujours une nuance spéciale dans chaque phrase, une nuance qui ne se trouve indiquée dans aucun dictionnaire.» IDEM, IB..

<sup>110</sup> IDEM, IB..

<sup>111</sup> IDEM, IB..

<sup>112</sup> «Si tous les termes étaient “propres”, il faudrait se taire.» IDEM, IB..

<sup>113</sup> IDEM, IB..

<sup>114</sup> «anomalie logique». IDEM, IB., 59.

<sup>115</sup> «La proposition singulière doit être traitée comme une proposition universelle, et ce détail n'est pas dépourvu de sens philosophique; il montre que le sujet d'une proposition psychologique tend à quitter le domaine des objets et à atteindre celui de la personne.» IDEM, IB..

<sup>116</sup> IDEM, IB..

<sup>117</sup> «loi d'un seul sujet et d'un seul objet à la fois». IDEM, IB..

<sup>118</sup> «Il est impossible par exemple de dire: “Pierre est Paul” ou “tu es lui” sans faire violence aux usages. Il y a dans la phrase quelque chose de contradictoire, parce qu'elle semble indiquer des centres exclusifs d'attribution et ensuite les nier.» ID., IB., 59-60.

utilização ampla no domínio da objectividade, mas no que toca ao sujeito, a sua indeterminação presta-se a tudo<sup>119</sup>, pelo que o ideal do progresso psicológico da linguagem deveria conduzir à dissolução da cópula *ser*.<sup>120</sup>

iii) *Os juízos atributivos*: nestes, o verbo *ser* sofre uma precisão e determinação constante - «a do ter (o ser do atributo é o ter do sujeito)».<sup>121</sup> Mas mesmo assim a atribuição não é tão clara e simples quanto se poderia desejar, sendo possível discernir três sentidos nela: *inclusão*, *assimilação* e *projecção* ou *expressão*. Pelo primeiro, entende-se a lógica tradicional da predicação e nela o sujeito é um mero abstracto de qualidades e predicados. «A cópula é agora equivalente a *ter* no sentido de: conter, comportar como elemento. E o sujeito, neste caso, não é outra coisa senão um bloco de predicados ou adjetivos.»<sup>122</sup> Este tipo de atribuição não convém às pessoas, pois a pessoa é mais do que a simples adição dos predicados que lhe incumbem; «de cada vez que se fala das pessoas desta maneira, substituem-se por um manequim conceptual. Reduzem-se a um grupo de propriedades gerais».<sup>123</sup> Assim concebida, a atribuição é um caso particular da logística de inspiração matemática e tem o seu domínio de aplicação na natureza, particularmente nas classificações em géneros e espécies,<sup>124</sup> onde a individualidade não é mais que «a separabilidade dos conceitos e a sua aglutinação ou a sua intersecção».<sup>125</sup> Enquanto *assimilação*, a atribuição tem um sentido pessoal, aparecendo o sujeito «como individualidade fluente, aquisitiva, que reabsorve as generalidades do predicado e lhes confere uma singularidade».<sup>126</sup> As qualidades são assimiladas pela pessoa que lhes impõe a sua marca pessoal e inconfundível.<sup>127</sup> Assim, a atribuição no sentido de *assimilação* tenta superar a generalidade vazia dos conceitos e tocar nos indivíduos concretos.<sup>128</sup> A atribuição pode também significar uma acção do sujeito sobre o predicado, o qual adquire assim uma marca pessoal, como uma «projecção das qualidades expressivas da personalidade».<sup>129</sup> O sujeito aparece aqui como criador, *expressando* o seu ser em qualidades que não se distinguem de si mesmo, nas quais ele próprio está presente.<sup>130</sup> Por este sentido, a atribuição aproxima-se do juízo psicológico.<sup>131</sup> Nestes dois últimos sentidos de atribuição

<sup>119</sup> IDEM; IB., 60.

<sup>120</sup> IDEM, IB..

<sup>121</sup> «celle de l'avoir (l'être de l'attribut est l'avoir du sujet)» IDEM, IB., 61.

<sup>122</sup> «La copule est alors équivalente à avoir au sens de: contenir, comporter pour élément. Et le sujet, en ce cas, n'est pas autre chose qu'un bloc de prédicats ou adjectifs lui-même.» IDEM, IB., 62.

<sup>123</sup> «chaque fois qu'on parle des personnes de cette manière, on les remplace par un mannequin conceptuel. On les réduit à un groupe de propriétés générales.» IDEM, IB..

<sup>124</sup> IDEM, IB., 63.

<sup>125</sup> «la séparabilité des concepts et leur agglutination ou leur intersection.» IDEM, IB..

<sup>126</sup> «comme individualité fluente, aquisitive, qui résorbe les généralités du prédicat et leur confère une singularité.» IDEM, IB..

<sup>127</sup> IDEM, IB., 63-64.

<sup>128</sup> IDEM, IB., 64.

<sup>129</sup> «projection des qualités expressives de la personnalité.» IDEM, IB..

<sup>130</sup> IDEM, IB., 64-65.

<sup>131</sup> IDEM, IB., 65.

(assimilação e projecção), o ter adquire um significado pessoal irredutível à lógica da inclusão. Nele, revela-se uma acção do sujeito, um fazer ser algo, uma criação até no segundo caso. «O ter atinge então a sua forma superior: a natureza possuía e utilizada pelo sujeito torna-se uma vestimenta perfeitamente maleável. O ter não é agora mais do que a própria historicidade do sujeito... o sujeito realiza o seu destino, que é de ter sido posto no mundo; mas ele transforma o destino em destinação, a necessidade em liberdade, pois forma-se a si mesmo no acto pelo qual transforma a natureza, se inscreve nela e a inscreve em si.»<sup>132</sup>

O juízo de atribuição exprime as características da natureza e/ou a relação da pessoa com a natureza. A atribuição no sentido de inclusão acentuava o predicado, relacionando-o com o sujeito entendido como um abstracto de qualidades incognoscível em si mesmo. A atribuição no sentido de assimilação ou expressão/projecção põe a tónica no sujeito individual, enquanto realidade única dotada de um nome próprio.<sup>133</sup>

A cópula como atribuição está deste modo situada entre dois tipos de juízos em que a ideia de ser foi banida: os juízos matemáticos e os juízos psicológicos.<sup>134</sup> «Por um lado, a atribuição tende para a lógica da inclusão e por aí dirige-se para a ordem mais geral das relações matemáticas (da qual formaria um conjunto particular, o da ordem predicativa, se sofresse a quantificação do predicado e do sujeito). Por outro, tende para o juízo psicológico, que faz estalar por todos os lados os tipos rígidos e uniformes da objectividade. A atribuição assegura então a ligação entre a natureza e o espírito pessoal.»<sup>135</sup>

A cópula *ser* é pois fundamentalmente equívoca. Sê-lo-ão menos o ser do atributo e do sujeito? O processo da noção de ser continua a propósito do ser-substantivo ao qual se podem reduzir o ser do atributo e do sujeito.

## B. SER E IDENTIDADE PESSOAL

O capítulo IV de *La personne humaine et la nature* leva a crítica da noção de ser mais longe que o III, o qual acabámos de apresentar. Nédoncelle emprende mostrar a sua ausência de sentido, mas termina o capítulo com algo de positivo, uma noção pessoal da identidade.

<sup>132</sup> «L'avoir atteint alors sa forme supérieure: la nature possédée et utilisée par le sujet en devient le vêtement parfaitement souple. L'avoir n'est plus alors que l'historicité même du sujet... le sujet accomplit son destin, qui est d'avoir été mis au monde; mais il change le destin en destinée, la nécessité en liberté, puisqu'il se forme lui-même dans l'acte par lequel il transforme la nature, s'inscrit en elle et l'inscrit en lui.» IDEM, IB., 66. Para a elevação pessoal da qualidade efectuada pelo ter, v. IB., Cap. V.

<sup>133</sup> IDEM, IB., 67.

<sup>134</sup> IDEM, IB..

<sup>135</sup> «D'un côté l'attribution tend vers la logique de l'inclusion et par là se dirige vers l'ordre plus général des relations mathématiques (dont elle formerait un ensemble particulier, celui de l'ordre prédictif, si elle subissait la quantification du prédicat et du sujet). D'un autre côté, elle tend vers le jugement psychologique, qui fait craquer de toutes parts les types rigides et uniformes de l'objectivité. L'attribution assure donc la liaison entre la nature et l'esprit personnel.» IDEM, IB..

A primeira constatação é a da ausência de referente para o termo *ser*. Não há nada que preencha o vazio patente na palavra que pretende designar o aspecto mais geral e universal do real, em que todas as coisas convergem unitariamente. Tal é o preço a pagar pela univocidade e pelo carácter operatório do termo *ser*, mas esse preço torna-o incapaz de descrever e de dar conta do carácter determinado e heterogéneo da realidade. Daí Nédoncelle aceitar uma posição nominalista a respeito do substantivo *ser*, que é, segundo afirma, puramente verbal, mesmo uma pseudo-ideia.<sup>136</sup>

À indeterminação do ser puro opõe-se a determinação e concretude do ente e ainda mais a do ente absoluto que faz com que tudo seja. Nédoncelle propõe designar por «realidade» o ente e por «acto puro» o ente no seu grau divino.<sup>137</sup>

A ontologia edificada sobre a noção do ser como o conceito mais universal desdobrava a sua explicação do real num conjunto de noções que procuravam conciliar e justificar os problemas levantados pelo facto de a realidade se apresentar de forma dupla e contraditória. Os principais problemas são os da permanência no movimento e da unidade da multiplicidade. Tomando a realidade pessoal como aspecto mais importante do real, Nédoncelle vai interrogar as noções de essência e existência, identidade, contradição e negação e de terceiro excluído quanto à sua capacidade para descrever a pessoa e mostrar como a «aspiração ontológica» se realiza plenamente na «identidade pessoal».<sup>138</sup>

#### i) *essência/existência*<sup>139</sup>

A afirmação da existência do ser leva a verificar no ente uma divisão entre aquilo que ele é (a sua *essência*) e o acto de ser (*existência*). O sujeito existe e através desse acto realiza um modo de ser próprio, que partilha com alguns e o demarca relativamente a outros. O sujeito pode ser um indeterminado que através da predicação, expressando a sua essência, sai da indeterminação e se qualifica. E vice-versa: podemos tomar a essência como um ser indeterminado que só adquire determinação quando actualizada concretamente por um sujeito, o único realmente existente. A história da metafísica fornece-nos um amplo cortejo de posições que constituem variações sobre estes dois temas. A oposição *essência/existência* não encontra sentido porque o ente está para lá dela e menos ainda o tem se atendermos à ideia de ser puro, que não é nem *essência* nem *existência* «pois não tem conteúdo e reduz-se a uma palavra».<sup>140</sup> Aplicada essa distinção à realidade pessoal, caracterizada pela historicidade, ainda menos sentido tem.

A historicidade da pessoa traduz-se na noção de *eu ideal* que exprime o ser autêntico que a pessoa tenta realizar na sua vida. O *eu ideal* é aquilo que a pessoa plenamente realizada será, exprime em cada momento a diferença entre a sua

<sup>136</sup> IDEM, IB., 71-72.

<sup>137</sup> IDEM, IB., 72-73.

<sup>138</sup> «aspiration ontologique», «identité personnelle». IDEM, IB., 107.

<sup>139</sup> V. IDEM, IB., § 29.

<sup>140</sup> «puisqu'il est sans contenu et se réduit à un mot» IDEM, IB., 74.

existência empírica e o sentido que, a partir do futuro, apela a essa existência empírica para ser mais. Ora, esta realidade pessoal assim encarada está para lá da divisão essência/existência. Com efeito, o eu ideal pode ser tomado como essência da pessoa, mas essa essência corresponde à sua existência plena. Nesta possibilidade, «a essência não se opõe de modo nenhum à existência: ela opõe-se à situação empírica ou à exterioridade da existência. Ela não é a existência diminuída, mas a existência perfeita, no seu princípio eterno, que ilumina e permite perceber as suas manifestações temporais».<sup>141</sup> O eu ideal é doado por Deus à pessoa que, como liberdade, deve assumir essa doação originária, ratificá-la e explicitá-la temporalmente no seu ser. Assim, se quisermos conservar um sentido à distinção essência/existência temos de a ver referida à pessoa que é em cada momento uma explicitação parcial e limitada daquilo que tem que ser autenticamente. «A distinção da essência e da existência marca a nossa condição humana em face de Deus e do universo, por exemplo o facto de nós recebermos sempre o nosso futuro.»<sup>142</sup> O eu ideal concebido como essência da pessoa é a existência plena desta na sua propriedade singular e inédita e simultaneamente referida às outras pessoas, existência essa que se vai desenvolvendo gradual e progressivamente e será escatologicamente realizada de modo perfeito em, e por, Deus. Esta realidade histórica seria melhor traduzida, segundo Nédoncelle, pela distinção potência/acto.<sup>143</sup>

#### ii) o princípio da identidade<sup>144</sup>

O princípio da identidade foi entendido tradicionalmente como princípio lógico e ontológico, valendo como expressão da permanência do real e da validade do pensamento. São múltiplas as formas de o enunciar na lógica clássica, na lógica moderna e na lógica. Por exemplo, para a primeira forma de lógica, que o formulava em termos de coisas, poderíamos dizer «uma coisa é o que é», «o que é, é, e o que não é, não é», «uma coisa é equivalente a si mesma»; as duas últimas formas de lógica, que consideram sobretudo as proposições, enunciam-no assim: «uma proposição é equivalente a si mesma», para a lógica das proposições; « $p=p$ », na lógica.<sup>145</sup> O princípio da identidade assegura a coerência do pensamento e exprime o traço essencial do ser, tanto mais pronunciado quanto mais pleno for o ser. Assim, a identidade total e sem alterações foi sempre vista como atributo principal do absoluto.

Nédoncelle procedeu no seu exame do princípio de identidade a um aprofundamento decisivo na crítica à noção de ser. Vai, com efeito, mostrar que

<sup>141</sup> «l'essence ne s'oppose nullement à l'existence: elle s'oppose à la situation empirique ou à l'exteriorité de l'existence. Elle n'est pas l'existence diminuée, mais l'existence parfaite, dans son principe éternel, qui illumine et permet de percevoir ses manifestations temporelles.» IDEM, IB., 75.

<sup>142</sup> «La distinction de l'essence et de l'existence marque notre condition humaine en face de Dieu et de l'univers, par exemple le fait que nous recevons toujours notre avenir.» IDEM, IB..

<sup>143</sup> IDEM, IB..

<sup>144</sup> V. IDEM, IB., §§ 30-32.

<sup>145</sup> V. GEX, Maurice, Logique formelle (Neuchâtel, 1968) 71 ss, para os princípios lógicos e suas formulações.

a identidade só existe na pessoa, pois a nível dos restantes entes é uma contradição. Vejamos a sua argumentação.

O nosso autor começa por uma interpretação do princípio. São três os sentidos que lhe podemos encontrar. Em primeiro lugar, o valor do princípio de identidade parece ser uma interjeição existencial, uma exclamação de surpresa perante o facto de haver algo: «há alguma coisa, e eu proclamo-o».<sup>146</sup> A este nível, o valor do princípio de identidade é nulo, não passa de «um modo pedante de exprimir o grito espantado de uma criança de quatro anos face à vida».<sup>147</sup> Uma segunda interpretação mostra um significado mais profundo, a afirmação da permanência da realidade. Apesar da mudança e da alteração que podemos constatar na natureza, algo permanece e não varia.<sup>148</sup> É o sentido, v. g., da pergunta pré-socrática pela *arqué*. Assim, o princípio de identidade afirma «a eternidade de um mínimo de realidade».<sup>149</sup> Uma limitação surge a propósito deste sentido da identidade - esta não exprime mais que «a constatação de um facto»<sup>150</sup> limitado à experiência (por muito considerável e extensa que seja) passada.<sup>151</sup> «Quanto ao futuro, o axioma não tem interesse ou pelo menos não tem fecundidade lógica. É uma apreciação cujo sentido é: “o mundo não desapareceu, e nós existimos sempre”. Se ele exprime por outro lado uma exigência de carácter absoluto, tem o valor de um desejo intenso, e não prova nada para lá do desejo. O seu valor não é mais, sem dúvida, o de uma interjeição, mas é uma ordem à qual não se obedecerá talvez.»<sup>152</sup> Finalmente, o princípio pode ser interpretado da seguinte forma: «as formas de ser tomadas uma a uma, têm uma essência e subsistem por si mesmas».<sup>153</sup> A ideia de eternidade que aflorava confusamente na interpretação anterior é agora assumida claramente, associada que está a uma concepção pluralista do mundo afirmativa da eternidade de todas as formas.<sup>154</sup> O pensamento afirma-se protestando contra a inelutabilidade da morte<sup>155</sup>; «declara-se prometido à vida no juízo passageiro, e revolta-se em vão diante do impulso que o arrasta para novas formas limitadas e efémeras».<sup>156</sup>

<sup>146</sup> «Il y a quelque chose, et je le proclame.» NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature*, 76.

<sup>147</sup> «une façon pédante d'exprimer le cri étonné d'un enfant de quatre ans devant la vie». IDEM, IB..

<sup>148</sup> IDEM, IB..

<sup>149</sup> l'éternité d'un minimum de réalité». IDEM, IB..

<sup>150</sup> «constatation d'un fait». IDEM, IB..

<sup>151</sup> IDEM, IB..

<sup>152</sup> «Pour l'avenir, l'axiome est sans intérêt ou du moins sans fécondité logique. C'est un compte rendu dont le sens est: "Le monde n'a pas disparu, et nous existons toujours". S'il exprime en outre une exigence d'absoluité, il a la valeur d'un désir intense, et il ne prouve rien au-delà du désir. Sa valeur n'est sans doute plus celle d'une interjection, mais c'est un ordre auquel il ne sera peut-être pas obéi.» IDEM, IB., 76-77.

<sup>153</sup> «les formes d'être, prises une à une, ont une essence et subsistent par elles-mêmes.» IDEM, IB., 77. Historicamente, esta expressão do princípio corresponde ao advento da metafísica com Platão.

<sup>154</sup> NÉDONCELLE, Maurice, IB..

<sup>155</sup> IDEM, IB..

<sup>156</sup> «se déclare promise à la vie dans le jugement passager, et elle se révolte en vain devant l'élan qui l'emporte vers de nouvelles formes limitées et éphémères.» ID., IB..

O princípio de identidade exprime um comprometimento e uma esperança, a de que «o futuro das formas de ser conservará qualquer coisa do seu passado».<sup>157</sup>

Tal como é entendido, o princípio de identidade oculta uma contradição desconcertante. A sua expressão ontológica abreviada - «o que é, é» - encerra um movimento, uma passagem que não se coaduna com o carácter permanente e estático que a identidade parece pressupor. Ao afirmarmos «o que é, é», o devir e a alteridade subrepticamente imiscuem-se na esfera cerrada e plena do idêntico; o sujeito, *o que é*, é diferente do atributo *é*.<sup>158</sup> Este vem determinar o sujeito, modificar o meu conhecimento dele, mostrar no sujeito uma relação, em si mesmo, aos seus aspectos e determinações. O princípio parece perder o seu valor absoluto, pois no próprio acto da sua afirmação nega-se a si mesmo.<sup>159</sup>

Esta contradição é, todavia, o sinal de que o valor do princípio de identidade está noutra aplicação, isto é, como *prefiguração* da identidade e da fidelidade pessoais.<sup>160</sup> A conclusão a tirar é, não que a identidade não tem valor, mas de que ela «não pode aplicar-se ao *ser*, quer dizer, *a não importa o quê*».<sup>161</sup> A crítica feita por Nédoncelle concerne sobretudo a linguagem corrente<sup>162</sup>, tem um sentido lógico e não metafísico<sup>163</sup> e procura evitar a contaminação (e substituição) da metafísica pela gramática.<sup>164</sup>

Que sentido metafísico terá então a identidade? Esta só adquirirá o seu valor total quando a consciência preencher o vazio do ser puro<sup>165</sup> e a ordem pessoal for vista como realização perfeita de algo que ultrapassa a natureza. A identidade valerá como profecia simbólica na natureza<sup>166</sup> daquilo que na pessoa aparecerá como seu rosto verdadeiro, a *fidelidade*. «Afirmar que o ser é, é mostrar que a fidelidade tem a sua raiz numa aptidão universal para atravessar o devir e para se reencontrar transformando-se. O primeiro “é” continua presente no segundo, que o realiza ao destruir somente a sua limitação.»<sup>167</sup>

Esta persistência a nível do juízo terá também lugar na realidade? Nédoncelle afirma convictamente que sim, pois o juízo tende a aproximar-se da intuição espiritual<sup>168</sup> coincidente com o real, é símbolo expressivo de algo que o ultrapassa mas que se manifesta nele. «O espírito e a sua presença no mundo

<sup>157</sup> «l'avenir des formes de l'être conservera quelque chose de leur passé.» ID., IB., 78.

<sup>158</sup> IDEM, IB..

<sup>159</sup> IDEM, IB., 78-79.

<sup>160</sup> IDEM, IB., 79

<sup>161</sup> «ne peut s'appliquer à l'être, c'est-à-dire, à n'importe quoi». IDEM, IB. ; sublinhados nossos.

<sup>162</sup> IDEM, IB..

<sup>163</sup> IDEM, IB..

<sup>164</sup> IDEM, IB..

<sup>165</sup> IDEM, IB., 80.

<sup>166</sup> IDEM, IB., 79.

<sup>167</sup> «Affirmer que l'être est, c'est montrer que la fidélité a sa racine dans une aptitude universelle à traverser le devenir et à se retrouver en se transformant. Le premier "est" reste présent dans le seconde, qui l'accomplit en détruisant seulement sa limitation.» IDEM, IB.. Daí em *De la fidélité*, 64, se falar em estatuto ontológico da fidelidade.

<sup>168</sup> IDEM, *Personne humaine et nature*, 80.

são a única esperança de remissão da natureza. O que resulta do princípio de identidade é, portanto, que o devir que é imanente ao acto de julgar não é a aniquilação dos termos fragmentários. A estes, uma subsistência está prometida graças a uma fidelidade onerosa, transformante e sacrificante. A lógica da identidade prepara uma lógica da fidelidade. Ela é estéril por muitos aspectos, mas é um *acto de esperança* no destino do acto espiritual e, por ele, do mundo.»<sup>169</sup>

iii) o princípio da não-contradição e o sentido da negação<sup>170</sup>

O princípio da não-contradição tem, tal como o da identidade, um valor lógico e ontológico. Foi considerado por Aristóteles como o princípio por excelência, isento de todo o erro, e como o mais conhecido dos princípios<sup>171</sup>, e no capítulo 3 do livro G da *Metafísica* a sua dupla valência lógica e ontológica é claramente afirmada (em rigor, deveríamos abster-nos de fazer esta separação). Em termos da lógica clássica, poderíamos formulá-lo do seguinte modo: «uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, segundo uma mesma perspectiva». Em lógica das proposições: «uma proposição não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo», «uma proposição e a sua negação não podem ser simultaneamente verdadeiras» (na lógica: “ $\sim(p.\sim p)$ ”) e finalmente «duas proposições contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras».<sup>172</sup> Em qualquer formulação que adoptemos, encontramos como característica própria deste princípio a introdução da *negação*. Nédoncelle adopta a seguinte forma de o enunciar, directamente oposta à do princípio de identidade: «o que não é, não é».<sup>173</sup>

A nível lógico e gnoseológico, o princípio da não-contradição tem a função de «introduzir a ideia de negação e de registar a possibilidade de corrigir o pensamento».<sup>174</sup> Neste sentido, a negação pode ser útil para se alcançar a verdade

<sup>169</sup> «L'esprit et sa présence au monde sont le seul espoir de rachat de la nature. Ce qui ressort du principe d'identité, c'est donc que le devenir qui est immanent à l'acte de juger n'est pas l'anéantissement des termes fragmentaires. À ceux-ci une subsistance est promise grâce à une fidélité onéreuse, transformante et sacrificante. La logique de l'identité prépare une logique de la fidélité. Elle est stérile par bien des aspects, mais elle est un acte d'espérance en la destinée de l'acte spirituel, et, par lui, du monde.» IDEM; IB.; sublinhados nossos. A obra de 1953 De la fidélité virá a desenvolver estas pistas. Desde as manifestações mais baixas de comprometimento e vinculação verificáveis na natureza até ao pleno advento da pessoa através da fidelidade da liberdade que dá o seu consentimento à essência pessoal e a promove através do devir temporal e dos obstáculos naturais, Nédoncelle procura mostrar mais uma vez o apelo à personificação que se faz ouvir na criação. A fidelidade realiza o nosso ser pessoal, revela-nos o nosso ser absoluto e torna-se mesmo um elemento desse ser (De la fidélité, 197). Ela liga-se à esperança num sentido pleno da realidade que cabe ao homem levar a cabo (IB., 198). Será um sonho? «Du moins est-ce un rêve qui vaut la peine d'agir. Car l'espoir qui l'a fait naître serait digne de répondre à l'ambition d'un Dieu.» (IB.).

<sup>170</sup> V. IDEM, *Personne humaine et nature* §§ 33-35.

<sup>171</sup> ARISTOTELES, *Metafísica* 1005 b ss.

<sup>172</sup> Cf. GEX, Maurice, op. cit. *ibidem*.

<sup>173</sup> «Ce qui n'est pas n'est pas». NÉDONCELLE, Maurice, op. cit. 81.

<sup>174</sup> IDEM, IB..

e assim é um elemento fecundo para o conhecimento.<sup>175</sup> «O primeiro serviço da contradição lógica é... o de permitir ao pensamento o recuo face à objectividade, e o de se corrigir continuamente sem imaginar que corrige ao mesmo tempo o real.»<sup>176</sup>

A negação não se fica apenas por um significado lógico e gnoseológico. O erro que ela denuncia revela um facto metafísico, pois indica a existência de um fosso entre o espírito e a realidade, aponta para o divórcio entre a consciência e a perspectiva universal que ela é.<sup>177</sup> O sentido metafísico da negação reveste três aspectos. O primeiro concerne a *fragmentação* que caracteriza o mundo e o homem como ser incarnado; os elementos incompatíveis postos a nú no juízo correspondem a facetas e características dos objectos reais que se excluem e repelem. O ser humano, em particular, como ser inacabado comporta uma grande dose de negatividade e de aspectos fragmentários do seu ser pleno.<sup>178</sup> Um segundo aspecto é o de *luta e dilaceração* em que o mundo se encontra e especialmente o facto do sujeito incarnado ter de enfrentar obstáculos (naturais e provenientes de si próprio) no seu processo de personalização. A contradição é real e não meramente formal.<sup>179</sup> Finalmente, a negação pode traduzir «o facto da *aniquilação*».<sup>180</sup> O nada absoluto não tem sentido e mesmo que se utilize a palavra «nada» pretende-se apenas ver nela a negação do relativo e do finito pelo Absoluto, como o documentam abundantemente as teologias negativas, as místicas especulativas<sup>181</sup> ou filosofias como as de Hegel ou de Heidegger.<sup>182</sup> «Nada» significa para estas doutrinas, nada de determinações relativas e finitas, não nada de ser. A própria experiência filosófica fundamental, que revela à consciência o ser, desmente a hipótese do nada absoluto.<sup>183</sup> Mas a experiência quotidiana mostra-nos o facto da aniquilação, da supressão e morte dos seres.<sup>184</sup> «Este nada relativo poderia conceber-se sob duas formas: antes da aparição de um facto, ou depois dele. Todavia, a segunda destas hipóteses é a única a reter,

<sup>175</sup> IDEM, IB., 82.

<sup>176</sup> «Le premier service de la contradiction logique est... de permettre à la pensée de prendre du recul par rapport à l'objectivité, et de se corriger continuellement sans s'imaginer qu'elle corrige en même temps le réel.» IDEM, IB..

<sup>177</sup> IDEM, IB., 83.

<sup>178</sup> IDEM, IB., 83-84.

<sup>179</sup> IDEM, IB., 84.

<sup>180</sup> «le fait de l'anéantissement» IDEM, IB., 84; sublinhado nosso.

<sup>181</sup> V. g., a de Mestre Eckhart. Veja-se, entre muitos outros, este passo: «... aquele que fala de Deus através de qualquer comparação fala impropriamente d'Ele, mas aquele que se exprime acerca de Deus por meio do nada fala convenientemente d'Ele. Quando a alma chega ao Uno e aí penetra numa total rejeição de si mesma, ela encontra Deus como num nada.» Sermons, vol. III (Paris, 1979) 78.

<sup>182</sup> Destaque-se o texto «Qu'est-ce que la métaphysique?», onde se diz que o nada é o véu do ser. In Questions I, 84. Para o significado profundo do nada, v. o estudo de M. B. Pereira «O ser e o nada de J.-P. Sartre no niilismo europeu», In Biblos 60(1984) 395-519. Estudo retomado em IDEM, Modernidade e secularização (Coimbra, 1990) 175-296. No que concerne Heidegger, v. aqui 212-218.

<sup>183</sup> NÉDONCELLE, Maurice, *Personne humaine et nature* 84.

<sup>184</sup> IDEM, IB..

a menos que se caia na ilusão do nada absoluto. Que seria, com efeito, um nada pré-fenomenal senão um fracasso do virtual? Ora uma virtualidade é qualquer coisa de positivo e a sua desapareição é ainda uma forma de aniquilamento. A distribuição do nada relativo na realidade é portanto sempre unilateral: ela interrompe um destino e não se antecipa jamais a um nascimento.»<sup>185</sup> Para além disto, a consciência não experimenta nunca a sua própria aniquilação. Assiste ao espectáculo da morte e de extinção à sua volta, mas não tem experiência directa da sua morte<sup>186</sup> (quanto muito, pode *representá-la* e angustiar-se perante essa representação, como mostrou Heidegger). Ficarà alguma coisa para lá do cortejo das extinções e mortes? «Não podemos, *a priori*, colocar senão a possibilidade de uma saída totalmente salvadora.»<sup>187</sup>

Após estas dilucidações, Nédoncelle assinala a polivalência do princípio de não-contradição, a qual está na origem de um certo carácter vago na sua aplicação, inclusivamente na lógica.<sup>188</sup> A sua utilização estende-se a noções, mas também a factos.<sup>189</sup> «Sendo o ser não importa o quê, a negação do ser está contaminada pela indecisão do seu objecto.»<sup>190</sup> O âmbito de aplicação do princípio estende-se da contestação lógica indiferenciada à negação da ideia de nada absoluto e daí até à fragmentação, luta e aniquilação dos seres da natureza.<sup>191</sup> Neste seu último aspecto, diz Nédoncelle que o princípio de não-contradição é mais «uma descrição válida da experiência que um princípio. Ele testemunha que existe a finitude e a precariedade, mas não contém a conclusão sobre o destino exacto do choque ou da interrupção naturais».<sup>192</sup>

A saída para estas indecisões apareceria se convencionássemos «separar a negação que é uma tendência real, e a contrariedade ou a contradição que são os caracteres de certas relações conceptuais».<sup>193</sup> Enquanto estas últimas se aplicariam ao espectáculo do conhecimento, regendo as relações entre as representações gerais e abstractas, a negação ligar-se-ia ao espírito e à

<sup>185</sup> «Ce néant relatif pourrait se concevoir sous deux formes: avant l'apparition d'un fait, ou après elle. Toutefois la seconde de ces hypothèses est la seule à retenir à moins de retomber dans l'illusion du néant absolu. Que serait en effet un néant préphénoménal sinon un échec du virtuel? Or une virtualité est quelque chose de positif et sa disparition est encore une forme de l'anéantissement. La distribution du néant relatif dans la réalité est donc toujours unilatérale: elle interromp une destinée et ne prévient jamais une naissance.» IDEM, IB., 84-85.

<sup>186</sup> IDEM, IB., 85.

<sup>187</sup> «Nous ne pouvons, *a priori*, poser que la possibilité d'une issue totalement salvatrice.» IDEM, IB..

<sup>188</sup> IDEM, IB..

<sup>189</sup> IDEM, IB., 85-86.

<sup>190</sup> «L'être étant n'importe quoi, la négation de l'être est contaminée par l'indécision de son object.» IDEM, IB., 86.

<sup>191</sup> IDEM, IB., 86.

<sup>192</sup> «une description valable de l'expérience plutôt qu'un principe. Il témoigne qu'il y a de la finitude et de la précarité, mais ne contient pas de conclusion sur le destin exact du choc ou de l'interruption naturels.» IDEM, IB..

<sup>193</sup> «séparer la négation qui est une tendance réelle, et la contrariété ou la contradiction qui sont les caractères de certains rapports conceptuels.» IDEM, IB..

consciência que nega, que está em discórdia com o real, com os outros ou consigo mesma.<sup>194</sup> «No fundo, a negação não existe, só existe o negador.»<sup>195</sup>

iv) o princípio do terceiro excluído<sup>196</sup>

Este princípio aproxima-se bastante do da não-contradição pelo facto de recorrer à negação, mas a sua fórmula é mais lata pois, para além do ser e do não-ser, afirma uma terceira possibilidade como devendo ser excluída. Poderíamos enunciá-lo do seguinte modo em termos da lógica clássica: «uma coisa deve ser, ou então não ser; não há uma terceira possibilidade». Em termos de lógica das proposições: «uma proposição é verdadeira, ou então é falsa; não há outra possibilidade»; a introdução da negação dá: «se encarmos uma proposição e a sua negação, uma é verdadeira e a outra falsa; não há meio termo» (na lógica, teríamos  $p \vee \neg p$ ); no caso de proposições contraditórias, diríamos: «de duas proposições contraditórias, se uma é verdadeira a outra é falsa, e se uma é falsa, a outra é verdadeira; não há meio termo».<sup>197</sup>

Para além da sua forma ser mais abrangente que a do princípio da não-contradição, o princípio do terceiro excluído é mais determinado, pois não se dirige à totalidade do ser, mas obriga a ter em conta cada forma de ser.<sup>198</sup> «Na transcrição simbólica, não é possível limitar-se a fazer intervir A e não-A; é preciso introduzir uma nova letra: "A é ou B ou não-B".»<sup>199</sup>

O princípio do terceiro excluído tem, como os outros dois, um valor lógico e ontológico. No plano lógico, permite racionalizar os objectos do pensamento, nomeadamente através da abolição do devir que caracteriza a realidade. A perspectiva adoptada pelo pensamento parcela o devir temporal em instantes que valem como absolutos relativamente a cada perspectiva adoptada e expressa discursivamente. O irracional do devir e da mudança é assim controlado e dominado pelo pensamento racional. Mas como a realidade é móvel e uma coisa é ela mesma e devém outra constantemente (no caso da pessoa, *um é o outro*, para utilizar o título da obra de E. Badinter, embora com outro sentido), o princípio tem validade reduzida e desde Heraclito que o pensamento tenta conceber o movimento do real mediante o qual algo se transforma, permanecendo, no entanto, o mesmo, esforço esse que culminou em Hegel e na sua lógica dialéctica.

Que valor metafísico tem, segundo Nédoncelle, o princípio do terceiro excluído? É regra fundamental e suprema da lógica impessoal e traduz a experiência que se pode ter da natureza.<sup>200</sup> A natureza é o reino da separação,

<sup>194</sup> IDEM, IB., 86-87.

<sup>195</sup> «La négation au fond n'existe pas, le négateur seul existe.» IDEM, IB., 87.

<sup>196</sup> V. IDEM, IB., §§36-41

<sup>197</sup> GEX, Maurice, op. cit., ibidem.

<sup>198</sup> NÉDONCELLE, Maurice, *Personne humaine et nature* 89.

<sup>199</sup> «Dans la transcription symbolique, on ne peut se borner à faire intervenir A et non-A; il faut introduire une nouvelle lettre: "A est ou bien B ou bien non-B".» IDEM, IB., 89.

<sup>200</sup> IDEM, IB., 90.

do isolamento e da oposição e tal encontra-se também nas ideias e nas personalidades.<sup>201</sup> Assim, também ao nível do juízo se verifica a exclusão e incompatibilidades características da natureza.<sup>202</sup> «Poder-se-ia dizer que ele é o princípio de individuação da natureza, ou pelo menos que o manifesta.»<sup>203</sup> A diferença e a separação não superáveis são a marca do natural e do impessoal, e deste modo o princípio do terceiro excluído é a lei fundamental da natureza. «Deixar desaparecer o princípio do terceiro excluído quando pensamos essa ordem [ da natureza ], seria cair na indistincção, abrir as comportas de uma mistura diluviana, retornar ao caos. O absoluto impessoal é o não-contraditório.»<sup>204</sup>

A comunicação e a comunhão pertencem à esfera da pessoa e é através dela que entram no mundo. O princípio do terceiro excluído fica-se pelo reino da natureza. Alguns factos verificáveis nas ciências da natureza obrigam a utilizar métodos de cálculo e de inferências de cariz probabilístico e parecem contestá-lo, mas ainda aqui o princípio do terceiro excluído tem que ser respeitado.<sup>205</sup> Mesmo no domínio atómico, ele não é propriamente posto em causa. Diz Nédoncelle que o indeterminismo atómico opera antes «uma limitação das inferências».<sup>206</sup>

O princípio do terceiro excluído deixa de ter aplicação na passagem da natureza à pessoa e na vida pessoal.

O confronto do espírito com a natureza pode ser ocasião para se pensar o espírito sob a égide do princípio do terceiro excluído, mas uma perspectiva correcta mostra-nos que se trata de domínios distintos, submetidos a exigências próprias, para além de revelar o espírito como instância primordial de sentido. Os paradoxos lógicos são um perfeito meio para se demonstrar isto. Nédoncelle toma como exemplo o paradoxo de Hilbert: os homens do século XX, nos quais estou incluído, só poderão designar por um signo convencional ou por uma propriedade o conjunto finito de números inteiros porque a operação leva tempo e o conjunto dos números inteiros é inesgotável; no entanto, quando penso no mais pequeno dos números que não serão designados, confiro-lhe imediatamente uma propriedade e designo-o.<sup>207</sup> A contradição é manifesta: pela minha hipótese, esse número não é designado, mas o meu acto de pensar designa-o.<sup>208</sup> O paradoxo impõe-se necessariamente e não é possível assinalar vícios no raciocínio que levou até ele.<sup>209</sup> O interesse deste paradoxo reside no facto de nos

<sup>201</sup> IDEM, IB., 90-91.

<sup>202</sup> IDEM, IB., 91.

<sup>203</sup> «On pourrait dire qu'il est le principe d'individuation de la nature ou du moins qu'il le manifeste.» IDEM, IB., 91 ; sublinhados nossos.

<sup>204</sup> «Laisser disparaître le principe du tiers-exclu quand on pense cet ordre-là, ce serait tomber dans l'indistinction, ouvrir les écluses d'un mélange diluvien, retourner au chaos. L'absolu impersonnel, c'est le non-contradictoire.» IDEM, IB., 91; interpolado nosso.

<sup>205</sup> IDEM, IB., 92-93.

<sup>206</sup> «une limitation des inférences» IDEM, IB., 93.

<sup>207</sup> IDEM, IB., 94.

<sup>208</sup> IDEM; IB..

<sup>209</sup> IDEM, IB..

permettre de réfléchir en ce qui passe inaperçu. «... le choc ne se fait pas entre deux objets de pensée, mais entre un spectacle et une pensée qui se donne un spectacle. En réalité, la désignation d'un nombre n'est pas un nombre et la position d'un ensemble n'est pas un ensemble.»<sup>210</sup> O espírito que pensa aplicando as regras lógicas e toda a aparelhagem conceptual dirigida para objectos revela-se como distinto desses mesmos objectos que determina, irredutível às categorias explicativas deles. A dificuldade assinalada no paradoxo referido desapareceria logo após a retirada de um dos elementos em confronto. «Se não houvesse senão o espectáculo, eu retirar-me-ia e ele ficaria só: não há mais contradição. Do mesmo modo, se não houvesse senão a minha subjectividade, eu eliminaria o espectáculo.»<sup>211</sup> A redução do sujeito ao objecto que determina conceptualmente traz inevitavelmente dificuldades lógicas que só podem ser superadas reconhecendo no sujeito uma realidade distinta e não subsumível no espartilho geral e abstracto da lógica de coisas regida pelo princípio do terceiro excluído.<sup>212</sup> A pessoa aparece como estando no mundo, oferecendo-se por uma faceta sua ao tratamento objectivo que compete aos objectos mundanos, mas ao mesmo tempo emerge dele pelo seu espírito como uma realidade autónoma e com exigências próprias.

A vida pessoal escapa então, inevitavelmente, às malhas do princípio do terceiro excluído. A pessoa caracteriza-se pela comunicação e referência a outro. O ser pessoal não se pode conceber sem a interacção com outrem em que um e outro advêm a si mesmos. Um eu isolado sem relação a um tu, uma consciência fechada sem abertura à alteridade, são inconcebíveis.<sup>213</sup> Na relação inter-subjectiva, as consciências identificam-se na sua diferença, tornam-se elas mesmas através de outras consciências e a identificação é tanto maior quanto maior for a individualidade de cada um, realidade que Nédoncelle expressa na noção de *identidade heterogénea*. A relação só é autêntica entre seres diferentes, únicos.<sup>214</sup> A abolição das diferenças instaura o reino do mesmo, do indiferenciado, enfim, do caos, que nem na natureza se verifica. Considerar a pessoa à luz do princípio do terceiro excluído é coisificá-la, reduzir o seu ser à

<sup>210</sup> «...le heurt n'a pas lieu entre deux objets de pensée, mais entre un spectacle et une pensée qui se donne un spectacle. En réalité, la désignation d'un nombre n'est pas un nombre et la position d'un ensemble n'est pas un ensemble. IDEM, IB., 94-95; sublinhados nossos.

<sup>211</sup> «S'il n'y avait que le spectacle, je m'en retirerais et il resterait seul: il n'y a plus de contradiction. De même, s'il n'y avait que ma subjectivité, j'éliminerais le spectacle.» IDEM, IB., 95.

<sup>212</sup> IDEM, IB..

<sup>213</sup> «Si... la conscience connaît et aime d'autres consciences, elle est à la fois elle-même et plus qu'elle-même. Il n'y a même de je que s'il y a un toi: il n'y a de je et de toi que s'il n'y a un nous. Ainsi le moi et le toi coïncident en vertu d'un illogisme pour la logique impersonnelle: la perception surmonte le semblant de contradiction. ... l'autre que le moi ... n'est pas synonyme de non-moi...car il n'est plus un concept. L'autre ne serait non-moi que dans la perspective de l'extériorité, qui est précisément étrangère à celle de la perception inter-subjective.» IDEM, IB., 97.

<sup>214</sup> «... il n'y a pas de communion personnelle sans hétérogénéité croissante. Les idées typiques ou générales n'ont pas de place dans l'essence de la personne.» IDEM, IB., 98.

insularidade própria dos seres naturais.<sup>215</sup> A consciência pessoal, pelo contrário, é relação a tudo, pode mesmo tornar-se tudo, está prometida a uma comunhão universal (escatológica) superadora das exterioridades e oposições naturais.<sup>216</sup>

O processo instaurado aos princípios do terceiro excluído e da não-contradição não significa que o pensamento deixe de ter em conta o rigor e a coerência lógicos, sem os quais todo o pensamento soçobra na arbitrariedade e falta de controlo das afirmações. Trata-se, sim, de *mostrar os limites de aplicação* desses princípios, pondo a descoberto os seres que ficam sob a sua alçada e aqueles que, pela sua específica constituição ontológica, não são passíveis de interpretação à luz desses princípios.<sup>217</sup> Querer considerar o ser histórico, que é permanente superação integradora de aspectos diversos e frequentemente contraditórios num modo de ser único e irreduzível a qualquer conceito geral, como um caso subsumível nas oposições estritas determinadas pelos princípios do terceiro excluído e da contradição é levar a cabo uma extrapolação ilegítima, não justificável logicamente. Há que, face a estes limites revelados, elaborar categorias e quadros que permitam compreender a realidade específica da vida pessoal.

#### v) do ser à identidade pessoal<sup>218</sup>

A crítica da ontologia revelou possibilidades e limitações dos princípios ontológicos para descreverem a realidade pessoal. Dessa crítica, salvou-se o princípio de identidade, o qual deve, todavia, sofrer profundas alterações no modo de ser interpretado para poder aplicar-se à pessoa. O ser puro não tem identidade, mas apenas homogeneidade. No entanto, no absoluto e nas suas manifestações pessoais existe identidade.<sup>219</sup> Como se caracteriza ela?

O primeiro traço a destacar é a oposição da identidade pessoal à homogeneidade e ausência de diferenças e variedades. A nível da pessoa, há tanto mais identidade quanto mais a pessoa comporta em si mesma variedade e alteração ao mesmo tempo que se relaciona com outras pessoas, outras diferenças inelimináveis e não normalizáveis.<sup>220</sup> «Ser si mesmo, é ser incessantemente outro face ao que se era, é também superar-se e encontrar-se num outro de si.»<sup>221</sup>

<sup>215</sup> «L'individu exclusif peut être considéré comme une chose. Car il est un moi qui veut se séparer et se refuser ou qu'on veut essayer de séparer et d'utiliser. Même si l'homme ne peut se quitter totalement, il peut toujours essayer de le faire. Le moi ou celui qui s'en sert peuvent tendre à constituer l'individualité à part, et à la soumettre à la loi de l'insularité, c'est-à-dire au tiers-exclu.» IDEM, IB., 96-97.

<sup>216</sup> «Que dans la nature il ne soit pas possible pour une chose d'en devenir une autre en restant elle-même, c'est ce qui fonde l'autorité du tiers-exclu en ce domaine. Par exclusion, rien en effet ne peut devenir tout: cet arbre n'est pas celui-ci. Dans la communion personnelle, au contraire, tout peut devenir tout.» IDEM, IB., 98.

<sup>217</sup> IDEM; IB., 98-100.

<sup>218</sup> V. IDEM, IB., §§ 42-49.

<sup>219</sup> IDEM, IB., 100.

<sup>220</sup> IDEM, IB., §42.

<sup>221</sup> «tre soi, c'est être sans cesse autre qu'on n'était, c'est aussi se dépasser et se trouver dans un autre que soi.» IDEM, IB., 100.

Assim, a identidade exclui também a repetição dos estados do eu, exigindo antes que a consciência se debruce sobre si mesma tentando unificar o fluxo de vivências que nela ocorrem procurando tornar-se transparente para si mesma.<sup>222</sup> Como este processo de auto-consciencialização não tem lugar fora da comunidade dum nós, a repetição e a monotonia estão também ausentes desta comunidade que deve ser estimulante pela diferença dos sujeitos em relação.<sup>223</sup>

A identidade pessoal é um progresso histórico, ao longo do qual a pessoa se vai explicitando e manifestando<sup>224</sup>, uma realização de si mesma integradora do seu passado na consciência presente, ao mesmo tempo que interage e se determina pela relação com outras consciências.<sup>225</sup> A interacção das consciências encontra finalmente a sua identidade suprema no absoluto divino, em que a enunção das pessoas se realiza, subsistindo o carácter próprio de cada uma enquanto ser único e ao mesmo tempo aberto a tudo e todos.<sup>226</sup>

No processo da pessoa é então possível discernir *dois* sentidos da identidade. Por um lado, a identidade pode ser entendida como o eu ideal da pessoa, sua realização plena e imagem do Absoluto em si mesma. Por outro lado, a resposta que a liberdade da pessoa incarnada vai, em cada momento da sua história, dando a essa essência, o modo como a pessoa se conforma e é fiel a esse eu ideal.<sup>227</sup>

«Uma aproximação poderia ser feita entre a nossa *identidade ideal* que corresponde à nossa *liberdade primitiva*, e a nossa *identidade fiel*, que é adquirida e que procede da nossa *liberdade derivada*. No primeiro sentido, a nossa identidade é uma forma, uma coincidência; no segundo, é uma conformidade, uma resposta. Nós recebemos o nosso primeiro acto, mas ele contém a exigência de um acto que não recebemos, quer dizer que ele obriga-nos a responder para lá do nosso primeiro acto.»<sup>228</sup> Ser é ser apelado a ser, é receber algo de que somos responsáveis e que cabe à nossa liberdade realizar como sua tarefa ontológica própria.

A liberdade está polarizada pelo futuro ser-si-mesmo da pessoa e como tal todas as suas manifestações e determinações são por natureza limitadas, destinadas a ser superadas pelo dever histórico da pessoa em direcção a si mesma. Cada predicado atribuído ao sujeito revela um desfasamento temporal, pois enquanto este é o presente, aquele pertence ao passado; o sujeito é acto determinador, o predicado, resultado objectivado. Mas a lógica personalista procura aproximar o juízo da intuição da pessoa e assim tenta suprimir esta

<sup>222</sup> IDEM, IB., 101.

<sup>223</sup> IDEM, IB.,

<sup>224</sup> IDEM, IB., §45.

<sup>225</sup> IDEM, IB., §46.

<sup>226</sup> IDEM, IB., 103.

<sup>227</sup> IDEM, IB.,

<sup>228</sup> «Un rapprochement pourrait être fait entre notre identité idéale qui correspond à notre liberté primitive, et notre identité fidèle qui est acquise et qui procède de notre liberté dérivée. Au premier sens, notre identité est une forme, une coïncidence; au second, c'est une conformité, une réponse. Nous recevons notre premier acte; mais il contient l'exigence d'un acte que nous ne recevons pas, c'est-à-dire qu'il nous oblige à répondre au-delà de notre premier acte.»ID., IB., 104; sublinhados nossos. V. tb IB., Cap. VII.

distância reunindo o atributo ao sujeito através da cópula, *simbolizando* a historicidade da pessoa que conserva no seu devir as suas objectivações e determinações.<sup>229</sup> «O atributo passado é retomado na sua marcha pelo sujeito presente. Em lugar de ser a mais imutável das realidades, o passado é então a menos acabada de todas. Cada afirmação dispõe de novo as perspectivas históricas e reforma-as.»<sup>230</sup>

A essência do eu não está, pois, realizada, mas tem que ser fruto do «movimento do ser que se faz na fidelidade a si mesmo».<sup>231</sup> A identidade da pessoa é dinâmica, integração sempre renovada das suas realizações<sup>232</sup> no sentido de cumprir a tarefa<sup>233</sup> de ser uma perspectiva universal, singularidade aberta à totalidade do ser.<sup>234</sup> «A identidade é uma permanência que se transforma, não pode ser permanente senão pela sua transformação, como não pode transformar-se senão pela sua permanência ...».<sup>235</sup>

A identidade pessoal constitui a forma suprema de ser, em que tudo se unifica sem perder a sua determinação. A unidade em que tudo conserva o seu carácter próprio só pode advir através da pessoa que, pela sua liberdade, responde ao apelo divino que ecoa na realidade. A identidade de todas as coisas e das pessoas na comunhão com o Absoluto é totalmente o oposto da indeterminação e oposição de tudo no regime ontológico. «A aspiração ontológica encontra assim o seu cumprimento na identidade pessoal; a categoria do ser puro, mau-grado a sua indigência desolante, está ela mesma orientada para este termo e é movida por um feliz instinto de suicídio. O ser, que é indeterminação, está destinado à determinação, ou pelo menos pode ser utilizado para ela.»<sup>236</sup>

### C. CAUSALIDADE PESSOAL

Assistimos de perto ao debate de Nédoncelle com a ontologia tradicional e vimos como se esforçou por trazer à luz do dia as potencialidades residentes nela

<sup>229</sup> IDEM, IB., §47.

<sup>230</sup> «L'attribut passé est repris dans sa marche par le sujet présent. Au lieu que le passé soit la plus immuable des réalités, il est donc la moins achevée de toutes. Chaque affirmation arrange de nouveau les perspectives historiques et les réforme.» IDEM, IB., 105.

<sup>231</sup> «mouvement de l'être qui se fait dans la fidélité à lui-même. IDEM, IB..»

<sup>232</sup> «L'identité n'est pas le maintien ou la répétition du passé, mais l'intégration de celui-ci à mon avenir, c'est-à-dire à une avance que je prends sur moi-même par mon présent. L'innéité est donc toujours plutôt à venir, mais elle ne s'acquiert que par la construction de l'advenu.» IDEM, IB..»

<sup>233</sup> «L'innéité est une tâche: elle est la donnée de ce qui est perpétuellement à faire. IDEM, IB., 106.

<sup>234</sup> IDEM, IB., §48, in fine.

<sup>235</sup> «L'identité est une permanence qui se transforme; elle ne peut être permanente que par sa transformation, comme elle ne peut se transformer que par sa permanence ...» IDEM, IB., 106.

<sup>236</sup> «L'aspiration ontologique trouve ainsi son aboutissement dans l'identité personnelle; la catégorie de l'être pur, malgré son indigence desolante, est elle-même orienté vers ce terme et mue par un heureux instinct de suicide. L'être, qui est indétermination, est destiné à la détermination, ou du moins peut être utilisé pour elle.» IDEM, IB., 107.

para exprimir o ser mais importante da realidade. A lógica do personalismo não termina apenas com o processo do ser. As categorias do ter e da quantidade e a noção fundamental de causa serão também examinadas e depuradas nos capítulos posteriores a este que comentámos. O lugar da categoria do ter como elevação pessoal da qualidade já foi aqui indicado na sua linha essencial e não podemos, face ao tema que nos propusemos, desenvolvê-lo mais. Quanto à categoria da quantidade<sup>237</sup>, é de realçar também a sua transformação no domínio pessoal. A quantidade na natureza repousa na exclusão e repulsão e só *simbolicamente* pode expressar a pessoa. Na relação interpessoal, ocorre uma transsubstanciação da quantidade, pois aqui o uno e o múltiplo conciliam-se misteriosamente, sem que um se sobreponha ao outro ou o elimine. A comunhão pessoal mantém unitariamente a multiplicidade e pluralidade dos seus membros, realidade que a expressão *identidade heterogénea* procura traduzir. Considerando a pessoa, tanto podemos dizer que é unidade como pluralidade, consoante o aspecto mediante o qual a encaramos.<sup>238</sup> «Uma dualidade é inerente ao eu, mesmo quando ele imagina estar só. A sua iniciativa é um começo real; todavia, ele vincula-se a um querer anterior que o faz ser. Uma sociedade agita-se em nós, impulsiona a nossa própria subjectividade. E através dessa criatura que somos, há a criação que fazemos de nós mesmos e fora de nós mesmos. O eu capta-se como necessidade, mas ele é a necessidade de um acto que está dirigido por sua vez para a pluralidade. Vê-se como se misturam o uno e o múltiplo no eu, o uno não é senão a interioridade, a face autónoma do múltiplo.»<sup>239</sup> Ser pessoa é ser um centro de acção recíproca em que se cruzam as causalidades dos outros, sob a égide do Outro absoluto que os faz ser. A própria pessoa é pluralidade, eu ideal (presença do Tu absoluto) progressivamente objectivado e determinado no devir temporal que o contrai como eu objectivo e eu empírico.

Estamos assim, situados em pleno centro da noção de *causalidade*.

A história deste conceito é, no fundo, a própria história da metafísica. Às suas vicissitudes correspondem as desta, e vice-versa. Os períodos áureos e de recessão são paralelos. De Aristóteles a Nédoncelle, a noção de causa tem uma história tão rica quanto atribulada, que poderíamos separar em dois períodos, sendo a linha divisória a Idade Moderna e, mais precisamente, a criação da ciência moderna nessa época.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> V. IDEM, IB., Cap. VI.

<sup>238</sup> IDEM, IB., 138.

<sup>239</sup> «Une dualité est inhérente au moi, même quand il s' imagine être seul. Son initiative est un début réel; pourtant il se rattache à un vouloir antérieur qui le fait être. Une société s' agit en nous, elle provoque la poussée de notre subjectivité même. Et par cette créature que nous sommes il y a la création que nous faisons de nous-même et au-dehors de nous-même. Le moi se saisit comme nécessité, mais il est la nécessité d'un acte qui est tourné à son tour vers la pluralité. On voit combien se mêlent l'un et le multiple dans le moi, l'un n'y est que l'intériorité, la face autonome du plusieurs.» IDEM, IB..

<sup>240</sup> A divisão que ora se traça obedece ao critério decorrente do tema do nosso trabalho. Não se pretende com isso, obviamente, negar a possibilidade de, a partir de outras temáticas, se poderem efectuar outras divisões e delinear outras perspectivas do problema.

O primeiro período corresponde, historicamente, à Idade Antiga e Média, em que a metafísica pontifica no campo do saber humano, impondo uma explicação total, apriorística, demonstrativa e teleológica do mundo dos fenómenos. A figura da causalidade, na sua quádrupla forma (material, eficiente, formal e final) definida por Aristóteles, é fundamental. Explicar um fenómeno é identificar a sua causa, dizer porque é que o fenómeno se dá. No caso particular da natureza, explicar porque é que o movimento (local, qualitativo, substancial e quantitativo), que caracteriza o ser natural, ocorre. Em última análise, a causalidade final é a razão suficiente para compreender o devir - todos os corpos naturais visam imitar, de acordo com a sua essência e capacidade, o repouso divino; como seres compostos de acto e de potência, procuram actualizar toda a sua potencialidade, coincidindo finalmente com a sua forma e cessando então o movimento. Deus é motor imóvel, perfeição em repouso que atrai a si o mundo e assim o põe em movimento.

O segundo período estende-se da Idade Moderna até hoje. O advento da ciência moderna alterou todo o modo de explicação da realidade válido nas épocas anteriores. A ciência delimita um campo de fenómenos que procura explorar gradualmente com o auxílio de um método de cariz matemático. A pretensão de conhecer a totalidade, e a partir deste conhecimento explicar o particular, é posta de lado. A metafísica desvaloriza-se, não se pode conhecer o *porquê* último dos fenómenos, mas apenas captar o seu *como*, as relações, expressas matematicamente, entre os corpos, os seus movimentos e as forças que actuam neles. A noção de causa como razão de ser dá lugar à noção de lei como relação constante entre dois fenómenos. Tenta-se determinar que relações existem entre as coisas para se poder prever o que vai resultar de uma situação dada, ou determinar que situação precedeu determinado acontecimento. O determinismo das leis substitui-se à origem e finalidade causal.

É certo que esta linha iniciada de modo superior por Galileu não é a única na Idade Moderna. A metafísica reclamou sempre os seus direitos e o racionalismo clássico constitui o baluarte a partir do qual procurou atacar a ciência rebelde e nómada para a submeter ao seu império centralizado. Descartes e a célebre árvore do saber são disso um bom exemplo. No entanto, na filosofia a tendência autonomizadora também se fez ouvir, nomeadamente, no empirismo inglês. Deste, veio um ataque decisivo aos fundamentos da causalidade perpetrado por David Hume. A causa é reduzida à mera *sucessão* dos acontecimentos que nos *habituámos* a ver reunidos. Tal como todos os nossos conhecimentos, a relação de causalidade tem a sua origem, não em «raciocínios *a priori*»<sup>241</sup>, mas na «experiência, quando descobrimos que quaisquer objectos determinados estão constantemente conjugados um com o outro... . Nenhum objecto descobre jamais, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, ou as causas que o produziram, ou os efeitos que dele surgirão; nem pode a nossa

<sup>241</sup> HUME, David, *Enquiries concerning the Human Understanding and the Principles of Morals* <sup>2</sup> (Oxford, 1902) 27

razão, não assistida pela experiência, efectuar qualquer inferência concernente a uma existência real e questão de facto.»<sup>242</sup> Só a repetida conjunção dos objectos acessível ao sujeito na experiência permite inferir o evento seguinte a partir da aparição do antecedente, ou o antecedente a partir do consequente. O princípio último que determina o espírito humano a realizar a inferência causal é o *costume* ou *hábito*, princípio irredutível e essencial: «... não pretendemos ter dado a razão última de tal propensão. Apenas apontamos um princípio da natureza humana que é universalmente reconhecido, e que é bem conhecido pelos seus efeitos. Talvez não possamos levar mais longe as nossas inquirições, ou pretender dar a causa desta causa; devemos antes ficar satisfeitos com ele como último princípio, que podemos assinalar, de todas as nossas conclusões a partir da experiência . ... Todas as inferências a partir da experiência são, pois, efeito do costume, não do raciocínio».<sup>243</sup>

Despertado por Hume do seu sono dogmático<sup>244</sup>, Kant tentou, sem cair nas pretensões dogmáticas do racionalismo, fundamentar a noção de causalidade em estruturas *a priori*, universais e necessárias, do sujeito, mediante as quais se ordenariam os fenómenos captados na experiência. A ciência, nomeadamente a mecânica de Newton, não poderia estar assente apenas no costume e nas impressões sensíveis, sob pena de se tornar contingente e particular. Assim, Kant considera a noção de causa como um conceito puro do entendimento e que tem como função aplicar-se às intuições provenientes da sensibilidade, conferindo-lhes a universalidade e necessidade de que as impressões sensíveis são desprovidas.<sup>245</sup> A causalidade é uma categoria da relação.<sup>246</sup> Tem, como as outras categorias, a função de determinar a intuição de um objecto em relação a uma das funções lógicas do juízo<sup>247</sup>; neste caso, determinar hipoteticamente a relação<sup>248</sup> entre dois conceitos, ou dois juízos, ou ainda vários juízos nas suas relações recíprocas.<sup>249</sup> Aplicada à sensibilidade, a categoria de causa permite determinar «tudo o que acontece no tempo em geral segundo a sua relação».<sup>250</sup> Como todas as restantes categorias do entendimento, a causalidade só tem validade quando aplicada aos fenómenos captados na experiência espácio-temporalizada pelas intuições puras da sensibilidade.<sup>251</sup> Qualquer outra utilização é ilegítima, uma mera aparência dialéctica de conhecimento.<sup>252</sup> A causalidade fica, assim, apenas ao serviço da ciência identificando-se com a *legalidade* da natureza, e todas as pretensões da metafísica são proscritas.

<sup>242</sup> IDEM, IB..

<sup>243</sup> IDEM, IB., 43.

<sup>244</sup> KANT, Prolegómenos a toda a Metafísica futura (Lisboa, 1982), 17

<sup>245</sup> Refutação da crítica de Hume à causalidade: IDEM, IB., §§ 27-30.

<sup>246</sup> IDEM, Crítica da Razão pura (Lisboa, 1985)111.

<sup>247</sup> IDEM, IB., 127.

<sup>248</sup> IDEM, IB., 104.

<sup>249</sup> IDEM, IB., 106.

<sup>250</sup> IDEM, IB., 166.

<sup>251</sup> IDEM, IB., 145-173.

<sup>252</sup> IDEM, IB., 295 ss.

Nédoncelle opõe-se a este ponto de vista. As críticas de Hume e de Kant lançaram sobre a causalidade uma «maldição»<sup>253</sup> que não permite ver o interesse filosófico da influência intersubjectiva.<sup>254</sup> O nosso autor empreende uma revisão do processo da causalidade e particularmente no campo pessoal.<sup>255</sup> Essa revisão faz-se, fundamentalmente, em três textos onde a causalidade é *tematizada*. São eles o capítulo VII de *La personne humaine et la nature*, o inédito «La causalité intersubjective» incluído em *Intersubjectivité et ontologie* e uma conferência de 1975, «Altérité et causalité», que se pode ver em *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*. Analisaremos e comentaremos aqui o primeiro, deixando, por questões de organização, para o parágrafo 4 deste capítulo os outros dois.

O primeiro aspecto que se destaca no tratamento deste problema por Nédoncelle é a associação entre a liberdade e a causalidade da pessoa. Enquanto a natureza encarada pela ciência obedece a um determinismo que a sua legalidade patenteia, a pessoa é liberdade de ser e fazer, ou ajudar a, ser. Só um ser livre, não determinado inelutavelmente por outros seres, pode ser autenticamente causa de algo. Como tal, só a nível da pessoa se pode falar de causalidade, ao passo que na natureza impera a legalidade determinística.

A liberdade da pessoa deve ser entendida em dois sentidos: como «liberdade primitiva do eu em Deus»<sup>256</sup> e como *liberdade derivada*, isto é, a resposta que o eu dá ao seu ser na existência incarnada.<sup>257</sup>

O ser originário do eu envolve uma situação complexa. Por um lado, é alvo de um dom, uma graça, que é o seu próprio ser e a sua essência. Mas, por outro, tem de determinar, realizar, essa essência. O eu ideal é dado, mas este dom está polarizado ao mesmo tempo pela necessidade suprema de consentir e ratificar essa essência atribuída. Ser é receber a sua essência e ter de dar o seu consentimento a si mesmo. O ter de se querer a si mesmo é a liberdade primitiva da pessoa.<sup>258</sup> Esta situação primitiva respeita também a reciprocidade constitutiva

<sup>253</sup> «malédiction». NÉDONCELLE, Maurice, *Explorations personalistes* 280.

<sup>254</sup> IDEM; IB..

<sup>255</sup> IDEM, IB., 281; o mesmo afirma no seguinte passo de *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*: «Tant qu'il y aura des philosophes, ils parleront de cause, de substance et de fin. Mais ces notions discréditées par un physicisme désuet subissent aujourd'hui une crise et doivent être repensées». 268.

<sup>256</sup> «liberté primitive du moi en Dieu». IDEM, *Personne humaine et nature* 145; sublinhado nosso.

<sup>257</sup> IDEM, IB., §78 V. também o problema da liberdade e da sua comunicação em *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* 135-144.

<sup>258</sup> «Le fait primitif de la connaissance est la saisie d'un moi capable de s'approcher de son essence absolue et de fabriquer sa propre absoluité. Cela suppose que la situation primitive du moi est complexe; par un aspect elle est donnée, par un autre elle est à déterminer. La liberté est le noeud même de cet contradiction; elle est la nécessité de déterminer la donnée primitive. La liberté initiale est une spontanéité complaisante à elle-même; impliquée si profondément dans l'acte qui nous fait être, elle est presque confondue avec l'appel de l'être; c'est pourquoi elle ressemble à une grâce. Car l'image constituante du moi est la grâce d'une naissance pure, que nous subissons et à quoi nous consentons en même temps. ...c'est la part de nous-même qui est divine: une essence dont l'essence est de se ratifier.» IDEM, *Personne humaine et nature*, 145; sublinhados nossos.

da pessoa. Essa reciprocidade não é entre um eu e um tu finitos, mas entre o eu e o Tu divino que lhe deu o ser e no qual existe.<sup>259</sup> A reciprocidade humana tem o modelo por excelência nesta situação originária em que o eu ideal comunga com a sua fonte; a reciprocidade das pessoas incarnadas é possibilitada por esta reciprocidade exemplar e absoluta. «A liberdade não chega somente ao eu que se vira para outrem; ela resulta antes de tudo do princípio de existência ao qual esse eu está associado em si mesmo, e com o qual forma um nós primitivo totalmente distinto das amizades terrestres. É de algum modo o mínimo de união metafísica e de visão em Deus que ele não pode jamais eliminar do seu ser, qualquer que seja o devir deste.»<sup>260</sup> Nem esta união nem o eu ideal podem ser destruídos ou aniquilados pela liberdade do eu. O eu ideal é o querer de Deus no eu e este não pode dispor dele.<sup>261</sup> A imagem ideal do eu «é o nosso primeiro bem, aquele que o mal não pode atingir»<sup>262</sup> quaisquer que sejam as vicissitudes que lhe advenham no seu devir temporal. O eu ideal é a nossa identidade mais profunda, que vamos determinando historicamente segundo aspectos sempre novos que, todavia, o não esgotam. À nossa liberdade incumbe ser fiel a essa essência eterna e indestrutível, desvelando-a na sua riqueza imensa.<sup>263</sup>

A liberdade primitiva da pessoa como consentimento ao ser, associa-se à liberdade derivada como resposta que a essência dá a si mesma no tempo.<sup>264</sup> A incerteza, o risco, a aventura e a contingência inserem-se no ser da pessoa.<sup>265</sup> Lançada na existência, tem de sulcar o intervalo imenso que a separa do seu ser ideal e da comunhão com Deus, superando obstáculos, sucumbindo a dificuldades, errando por caminhos sinuosos, hesitando e angustiando-se em encruzilhadas. A necessidade de ser-si-mesma obriga-a a decidir do seu destino<sup>266</sup>, aceitando e/ou recusando as alternativas que se lhe oferecem. «... à liberdade do sim mistura-se doravante não somente uma liberdade do não, mas uma forma da liberdade do não que implica a possibilidade de se recusar a si mesmo e a obrigação de preencher o abismo hiante de um futuro vazio de nós mesmos e vazio de Deus.»<sup>267</sup> Deste modo, na essência do eu repercute-se a resposta que ele se dá a si mesmo; a existência fica incluída na essência e modifica-a.<sup>268</sup> O que o eu faz de si mesmo ao explicitar temporalmente a sua

<sup>259</sup> IDEM, IB..

<sup>260</sup> «La liberté ne vient pas seulement au moi qui se tourne vers autrui; elle résulte avant tout du principe d'existence auquel ce moi est associé en lui-même, et avec lequel il forme un nous primitif tout à fait distinct des amitiés terrestres. C'est en quelque sorte le minimum d'union métaphysique et de vision en Dieu qu'il ne peut jamais éliminer de son être, quel que soit le devenir de cet être.» IDEM, IB., 145-146.

<sup>261</sup> IDEM, IB., 147.

<sup>262</sup> «est notre premier bien, celui que le mal ne peut atteindre.» IDEM, IB..

<sup>263</sup> IDEM, IB..

<sup>264</sup> IDEM, IB., 148.

<sup>265</sup> IDEM, IB..

<sup>266</sup> IDEM, IB..

<sup>267</sup> «... à la liberté du oui se mêle désormais non seulement une liberté du non, mais une forme de la liberté du non qui implique la possibilité de se refuser à soi-même et l'obligation de remplir le béant écart d'un avenir vide de nous-même et vide de Dieu.» IDEM, IB., 148-149.

<sup>268</sup> IDEM, IB., 148

essência contrai esta em aspectos sempre novos e inéditos, que vão revelando a sua identidade ideal e/ou o afastam dela. A descontinuidade e a contingência são as marcas próprias da liberdade derivada.<sup>269</sup> Entre o assentimento a si mesmo da liberdade necessária e a possibilidade da pessoa ser fiel ou infiel ao seu ser existe uma descontinuidade essencial que o devir pleno do eu deveria colmatar. Enquanto não, a dualidade caracteriza a pessoa, separada de si mesma pela sua encarnação.<sup>270</sup> Os obstáculos naturais erguem-se poderosamente nesse intervalo de si a si e estimulam a liberdade derivada a transpô-los, resgatando-se assim a si mesma e ao universo.<sup>271</sup> «A harmonia simples foi abolida. Toda a restauração eventual da unidade não pode deixar de ser sinuosa, ulterior, e exigirá uma virtuosidade divina.»<sup>272</sup>

Residindo o ser originário do eu numa reciprocidade com o Tu divino, a resposta da liberdade derivada à essência do eu reflectir-se-à também nesta reciprocidade, fazendo-a assumir aspectos diferentes consoante a resposta dada. «O nós conseqüente formado pela resposta da alma a Deus é um segundo estado de nós mesmos, tão real quanto o nós antecedente. Este não pode ser suprimido, mas a interpretação contingente que o eu pode dar de si mesmo, de Deus e do mundo, modifica de cada vez a relação que a individualidade positiva forma com o seu ideal, quer dizer o nós conseqüente.»<sup>273</sup> A modificação *não é recíproca, mas unilateral*. O eu ideal e a vontade de Deus não se alteram pelo facto de, por exemplo, o eu se revoltar.<sup>274</sup> O que ocorre é um afastamento, operado pelo eu, da visão de si mesmo em Deus, tornando-se assim opaco para o seu ser mais próprio. O nós inicial formado pelo eu e por Deus fica obscurecido e velado pela vontade rebelde e infiel.<sup>275</sup> A liberdade derivada «é uma liberdade que se pode virar contra a liberdade»<sup>276</sup>, mas nunca poderá destruir a liberdade primitiva; «subsiste nela um mínimo de garantia indestrutível que é a imagem primitiva do eu. A liberdade má continua suspensa da liberdade que quer a liberdade»<sup>277</sup>

A existência de alternativas é condição necessária para o exercício da liberdade. Segundo Nédoncelle, as alternativas existem em possibilidade na natureza, mas é a liberdade humana que as desenvolve e completa. A existência

<sup>269</sup> IDEM, IB., 149.

<sup>270</sup> «Que cette deuxième forme de liberté soit en discontinuité avec la première, c'est indéniable. Elle est la marque incompréhensible de la créature humaine, le stigmate de sa condition. Il y a dans notre être une fissure, un cassure même ...» IDEM, IB., 149.

<sup>271</sup> IDEM, IB..

<sup>272</sup> «L'harmonie simple est abolie. Toute restauration éventuelle de l'unité ne peut être que sinuuse, ultérieure, et exigera une virtuosité divine.» IDEM, IB..

<sup>273</sup> «Le nous conséquent formé par la réponse de l'âme à Dieu est un second état de nous-même, aussi réel que le nous antécédent. Celui-ci ne peut être supprimé, mais l'interprétation contingente que le moi peut se donner de lui-même, de Dieu et du monde, modifie chaque fois le rapport que l'individualité positive forme avec son idéal, c'est-à-dire le nous conséquent.» IDEM, IB., 150.

<sup>274</sup> IDEM, IB..

<sup>275</sup> IDEM, IB., 150-151.

<sup>276</sup> «C'est une liberté qui peut se tourner contre la liberté.» IDEM, IB., 151.

<sup>277</sup> «Il subsiste en elle un minimum de garantie indestructible qui est l'image primitive du moi. La liberté mauvaise reste suspendue à la liberté qui veut la liberté.» IDEM, IB..

de caminhos já definidos invalidaria a acção da liberdade, que se limitaria a ser a resultante de um conjunto mecânico de forças.<sup>278</sup> «A liberdade consiste então sobretudo na posição das alternativas e não no seu registo. A natureza providencia o esboço delas e somos nós que as acabamos. ... Encontramos caminhos meio traçados, e completamo-los.»<sup>279</sup>

Escolher entre várias alternativas é *condição* da liberdade, mas o seu verdadeiro fim «é a *invenção e o acabamento do nosso carácter inato*».<sup>280</sup> A essência recebida tem de ser desenvolvida e é no encontro com a natureza em que a pessoa incarnada está inserida que esse desenvolvimento se dá. Escolher é, finalmente, apenas o meio de que se serve a liberdade da pessoa para a sua própria invenção.<sup>281</sup>

A liberdade humana ao escolher está eivada de negação, tanto no aspecto subjectivo como objectivo. Subjectivamente, há que escolher entre agir ou não agir - é a *liberdade de exercício*. A liberdade determina assim a atitude do sujeito face àquilo que o solicita.<sup>282</sup> Mas a liberdade é mais do que este «poder de disjunção formal»<sup>283</sup>, é também *liberdade de especificação* do conteúdo do acto de escolha, opção entre a pluralidade de objectos presentes ao sujeito e que não podem ser mantidos na sua totalidade pelo acto livre.<sup>284</sup> Na natureza, reina a exclusão e a impenetrabilidade, a coexistência e a comunhão não são possíveis, há que escolher e rejeitar em cada momento.<sup>285</sup> Mas o espírito revela uma tendência oposta. No espírito, e sobretudo na sua realização suprema em Deus, tudo pode ser conservado e mantido como tal, sem exclusão. Em lugar de seguir a tendência disjuntiva da liberdade de especificação e que culmina, no seu extremo inferior, na liberdade de exercício<sup>286</sup>, a liberdade divina não tem que «sacrificar para escolher»<sup>287</sup>, mas pode dirigir a sua atenção sem limites para tudo e escolher várias coisas simultaneamente.<sup>288</sup> Esta mesma experiência é entrevista pelo espírito humano na sua capacidade normal de recolhimento, mediante a manutenção e coexistência de coisas diferentes em si.<sup>289</sup>

Caracterizada a liberdade pessoal como capacidade de causar, de modo inventivo e criador, o ser da pessoa, é fácil ver que na natureza não existe

<sup>278</sup> «... elle [ a liberdade ] n'est pas une option entre deux directions toutes faites ni un choix sans motifs, ni le résultat d'une simple lutte de motifs. Quand les routes sont toutes faites, les carrefours le sont aussi: la conscience personnelle a fléchi, il n'y a plus de choix, mais un parallélogramme de forces.» IDEM, IB.; interpolado nosso.

<sup>279</sup> «La liberté consiste donc surtout dans la position des alternatives et non dans leur enregistrement. La nature en fournit l'ébauche et c'est nous qui les acheverons. ...Nous trouvons les voies à demi tracées, et nous les complétons. IDEM, IB., 152.

<sup>280</sup> «...est l'invention et l'achèvement de notre innéité. IDEM, IB.; sublinhado nosso.

<sup>281</sup> IDEM, IB..

<sup>282</sup> IDEM, IB., 153.

<sup>283</sup> «pouvoir de disjonction formelle». IDEM, IB..

<sup>284</sup> IDEM, IB., 152, 154.

<sup>285</sup> IDEM, IB., §§ 83.

<sup>286</sup> IDEM, IB., 154.

<sup>287</sup> «sacrifier pour choisir». IDEM, IB..

<sup>288</sup> IDEM, IB..

<sup>289</sup> IDEM, IB., 154-155.

causalidade, mas apenas legalidade determinística. A causalidade é como uma pedra preciosa que, depois de lapidada por um mestre, é colocada no seu engaste próprio, a pessoa. Na natureza não existe causalidade eficiente, mas *deficiente*, sem poder transitivo.<sup>290</sup> O princípio do terceiro excluído e a legalidade natural conjugam-se na sua força de negação; não podendo coexistir simultaneamente, as formas naturais sucedem-se umas às outras, ocupam sucessivamente o lugar das que as antecederam, e assim indefinidamente.<sup>291</sup> O que foi geralmente identificado como «causalidade» natural reduz-se, segundo o nosso autor, a três coisas incipientes: a) «a constância de uma consecução ou de um acompanhamento»<sup>292</sup>, que foi perfeitamente identificado por Hume; b) a comunicação de uma qualidade<sup>293</sup>, entendendo aqui “comunicação” em sentido oposto ao de “comunhão”; aquele é tomado aqui como um processo que envolve um intervalo e uma inércia a superar<sup>294</sup> transmitindo através dessa distância uma qualidade, o que acontece efectivamente na natureza; c) a emergência de algo novo pela alteração ou fusão das qualidades naturais<sup>295</sup>; há uma semi-continuidade entre as formas anteriores e as novas<sup>296</sup>, e a natureza revela assim uma força tenaz de organização e produção de formas que não são, todavia, perfeitamente individuais, apesar de tenderem para a individualidade<sup>297</sup>; estamos ainda aquém da alteridade propriamente dita, sem a qual não há causalidade autêntica.<sup>298</sup>

Só se pode falar em causalidade eficiente referindo-a à pessoa. «Uma personalidade é não somente a consciência autónoma da imagem divina que está nela, mas de todos os actos que ela realiza voluntariamente e de todas as influências de outrem que se puderam exercer sobre ela. Todas estas causas compõem o nosso ser; e a imagem ideal que temos da nossa autonomia não é somente inicial, resulta ainda das inumeráveis presenças que sofremos ou, com maior força de razão, acolhemos.»<sup>299</sup> A interacção das pessoas é realmente eficiente, produz ou revela algo inaudito e sem comensurabilidade com o que já existia. Para além disto, outras oposições se podem delinear entre a causalidade pessoal e a legalidade natural: a) nesta, temos uma regularidade determinada, enquanto aquela nos mostra respostas imprevisíveis<sup>300</sup>; b) antecedentes e

<sup>290</sup> IDEM, IB., 155.

<sup>291</sup> IDEM, IB..

<sup>292</sup> «La constance d'une consécution ou d'un accompagnement»; IDEM, IB..

<sup>293</sup> IDEM, IB., 155-156.

<sup>294</sup> IDEM, IB.; 156, nota indicada com asterisco.

<sup>295</sup> IDEM, IB., 156.

<sup>296</sup> IDEM, IB..

<sup>297</sup> IDEM, IB..

<sup>298</sup> IDEM, IB. V. também «Altérité et causalité», in IDEM, *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, 25-36.

<sup>299</sup> «Une personnalité est la conscience autonome non seulement de l'image divine qui est en elle, mais de tous les actes qu'elle a volontairement accomplis et toutes les influences d'autrui qui ont pu s'exercer sur elle. Toutes ces causes composent notre être; et l'image idéale que nous avons de notre autonomie n'est pas seulement initiale, elle résulte encore d'innombrables présences que nous avons subies on à plus forte raison accueillies.» IDEM, IB., 156-157.

<sup>300</sup> IDEM, IB., 157.

consequentes são passivos, palco de uma acção que não vem deles mesmos, ao passo que na causalidade pessoal encontramos termos activos, pois «o efeito é uma pessoa, que é ela mesma causa»<sup>301</sup>; c) a existência do antecedente implica necessariamente o consequente, que «está como que saturado quando se destaca e aparece»<sup>302</sup>; o mesmo não ocorre nas pessoas, pois jamais estas ficam saturadas por outras<sup>303</sup>; a pessoa é capacidade ilimitada de acolhimento de outras influências e estas não se originam mecanicamente.<sup>304</sup>

A causalidade pessoal pode exercer-se na produção de qualidades expressivas da pessoa (em si mesma e nas outras), mas não pode criá-la em sentido absoluto. Tal é a diferença decisiva entre a causalidade divina e a das criaturas. «Só Deus cria as consciências e elas agem umas sobre as outras uma vez já existentes. Não somos capazes de suscitar um eu novo, mas somente de o orientar e de contribuir para o devir da sua essência. É necessário primeiro que essa essência tenha sido lançada sob a forma de um eu inicial no e pelo tu divino. Neste sentido, não podemos produzir mais do que qualidades expressivas.»<sup>305</sup>

Para além deste aspecto espiritual superior, a causalidade humana pode dar origem à produção de qualidades espácio-temporais externas<sup>306</sup> que se traduzem nas obras da técnica ou das belas-artes. Estes produtos correspondem a uma manifestação externa da pessoa, que inscreve a sua influência na natureza de forma objectiva e autónoma. Essas obras são simbólicas, manifestam a pessoa naquilo que lhe é inferior, digamos mesmo que são uma encarnação espiritual.<sup>307</sup>

## CONCLUSÃO

Três ideias nos parece deverem ser salientadas ao encerrarmos este estudo e que substanciam o valor fundamental do pensamento de Nédoncelle.

Em primeiro lugar, contra o deserto de sentido que cresce ao longo do nosso século, é de realçar a afirmação por Nédoncelle da realidade irreduzível da pessoa

<sup>301</sup> «l'effet est une personne, qui est cause elle-même.» IDEM, IB..

<sup>302</sup> «est comme saturé quand il se détache et apparaît. IDEM, IB..

<sup>303</sup> IDEM, IB..

<sup>304</sup> IDEM, IB..

<sup>305</sup> «Dieu seul crée des consciences et elles agissent les unes sur les autres une fois qu'elles existent déjà. Nous ne sommes pas capables de susciter un moi nouveau mais seulement de l'orienter et de contribuer au devenir de son essence. Il faut d'abord que cette essence ait été lancée sous forme d'un moi initial dans et par le Toi divin. Nous ne pouvons en ce sens produire autre chose que des qualités expressives. IDEM, IB., 158.

<sup>306</sup> IDEM, IB., 159.

<sup>307</sup> IDEM, IB. V. IDEM, IB., Apêndice: «La mutation du pouvoir technique et le problème de la responsabilité morale»; IDEM, Conscience et logos 63-107; IDEM, Introduction à l'esthétique. O tratamento da noção de causalidade na filosofia de Nédoncelle não ficou apenas por esta demarcação relativamente à legalidade imperante na natureza. Os seus textos fornecem permanentemente reflexões que prolongam o tema, mas alguns foram especialmente dedicados ao tratamento temático da causalidade inter-subjectiva em várias das suas dimensões V.: Vers une philosophie de l'amour et de la personne onde aborda a influência mútua realizada pelo amor; Prière humaine, prière divine (Paris, 1962) tematiza a influência da oração dirigida aos outros homens e a Deus.

e da sua essencial referência à alteridade. Numa época em que os sistemas (económicos, políticos, científicos, etc.) tendem a anular a pessoa reduzindo-a a um mero número num banco de dados ou a uma peça substituível das engrenagens sociais, a coragem e a persistência de Nédoncelle lembram-nos sempre que tudo aquilo parece dispôr do homem e ultrapassá-lo é, afinal, criação sua e que só a abdicação da liberdade pode gerar essa impressão de autonomia e independência dos sistemas face ao homem. Este, como pessoa, não pode ser anulado sob qualquer pretexto, é valor inalienável e perene. A pessoa não é, todavia, o indivíduo encapsulado no desejo egoísta de preservar no seu ser satisfazendo-se na posse e ostentação de coisas e fruindo dos bens que a lógica cancerígena da produtividade e do consumismo põe à sua disposição, gerando assim a ilusão de uma felicidade fácil. A pessoa é referência originária e essencial ao outro e, em primeiro lugar, a outrem, é responsabilidade metafísica pela promoção de outrem no seu ser.

Em seguida, a afirmação da pessoa implica também o seu primado metafísico. A pessoa é um ser eminente e digno no qual culmina a evolução discernível na natureza. A chave do sentido do cosmos reside na pessoa e é na interpretação do ser pessoal que se revelam as formas superiores do ser. O dinamismo e a actividade que definem a realidade têm o seu acume na historicidade e comunicabilidade da pessoa. A metafísica não deve tomar como ponto de partida as coisas, mas a pessoa, mostrando nas formas mais incipientes do ser patentes na natureza o seu encaminhamento progressivo em direcção à pessoa e, sobretudo, o advento pleno do sentido na comunhão de tudo, à qual a pessoa está prometida<sup>308</sup>.

Finalmente, a pessoa é tarefa histórica a realizar através da sua liberdade. Mas é também um ser finito e assim, no cerne da liberdade, imiscui-se a ameaça do fracasso. Todas as obras humanas estão evadas de contingência e de precariedade. A realização de si mesma implica da parte da pessoa o compromisso e a fidelidade a um ideal entrevisto, o qual norteia a sua acção e a encaminha para o seu ser próprio. À liberdade da pessoa incumbe exercer a sua reflexão e descobrir o seu sentido, com a consciência permanente de que o erro espreita em cada instante. A verdade absoluta não está na posse do homem, é sempre vista através da perspectiva que ele próprio é. Cabe-lhe alargar o âmbito dessa perspectiva, universalizando-a, mas sempre ciente de que não pode por si só esgotar a infinitude da verdade. Alerta para as suas limitações, sabedora de que o seu ser é dom e graça recebidos e entregues à sua responsabilidade, pode a pessoa superar essas limitações em interrelação com outrem e dirigir-se para o infinito que lhe está prometido.

---

<sup>308</sup> O que hoje é comumente aceite até pela prática científica; v. SANTOS, Boaventura de Sousa, Um discurso sobre as ciências<sup>3</sup> (Porto, 1989) 44, 51-52, que mostra como a pessoa está no centro de tudo e é a partir das categorias pessoais que se ilumina o estudo da natureza e não o contrário.