

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

REVISTA SEMESTRAL DA SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

ANO 4, NÚMERO 1, JAN-JUN/2015

ISSN 2238-9083 (VERSÃO IMPRESSA)

ISSN 2316-6010 (VERSÃO ONLINE)

SIG Revista de Psicanálise é uma publicação semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica e tem como objetivo publicar artigos teóricos e teórico-clínicos, resenhas e entrevistas no campo psicanalítico.

Os direitos autorais de todos os trabalhos publicados pertencem a SIG Revista de Psicanálise.

A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outra utilidade, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras do texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

As normas para a publicação e instruções para submissão de artigos estão disponíveis em:

<http://www.sig.org.br/sigrevistadepsicanalise>

Versão online da revista em: www.sig.org.br/sigrevistadepsicanalise

Tiragem: 200 exemplares | Impressão: junho de 2015

S574 Sig: revista de psicanálise/Sigmund Freud Associação Psicanalítica. – Vol. 4, n. 6 (Jan-Jun/2015) - Porto Alegre: Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2015- .

Semestral.

ISSN 2238-9083

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

CDU 159.964.2(05)

Bibliotecária responsável: Clarice da Luz Rodrigues, CRB 10/1333.

 revista de psicanálise

REVISTA DE PSICANÁLISE

PUBLICADA POR SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

PORTO ALEGRE, RS - BRASIL

2015

SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

GESTÃO 2015/2017

- Presidente:** Eurema Gallo de Moraes
Diretora Administrativa: Simone Engbrecht
Diretora de Ensino: Elenara Vaz Faviero
Diretora Científica: Luciana Rechden da Rocha
Diretora da Clínica Psicanalítica: Rosana De Marchi Steffen
Diretora de Comunicação: Joana Nazário Schmidt
Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal: Bárbara de Souza Conte

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

Editora Responsável: Débora Marcondes Farinati

CORPO EDITORIAL:

Alfredo Jerusalinsky	Eneida Cardoso Braga	Maria Cristina Poli
Almerindo Boff	Eurema Gallo de Moraes	Marina Lucia Tambelli Bangel
Ana Lúcia Waltrick dos Santos	Fernando Urribari	Mônica Medeiros K. Macedo
Bárbara de Souza Conte	José Luiz Novaes	Nelson da Silva Júnior
Claudia Maria Perrone	Julio Bernardes	Patrícia Alkolombre
Cristina Lindenmeyer Saint Martin	Karin Kepler Wondracek	Paulo Endo
Daniel Kupermann	Lizana Dallazen	Sidnei Goldberg
Débora Marcondes Farinati	Luciana Maccari Lara	Simone Perelson
Denise Costa Hausen	Luís Cláudio Figueiredo	Sissi Vigil Castiel
Edson Luiz André de Sousa	Magda Medianeira de Mello	Vera Blondina Zimmermann

COMISSÃO EXECUTIVA:

Cláudia Maria Perrone
 Eneida Cardoso Braga

PROJETO E PRODUÇÃO GRÁFICA:

Débora Dutra
 *Capa: arte sobre fragmento da obra de Henri Matisse (reprodução), Litografia para a Verve, 1937.

* Os textos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

SUMÁRIO
SUMMARY

EDITORIAL/CONTENTS.....07

ARTIGOS/ARTICLES

A TECNOCIÊNCIA, A MEDICINA DA REPRODUÇÃO E A PSICANÁLISE: uma nova peste?.....11
 Techno science, medicine of reproduction and psychoanalysis: a new plague?
 - Simone Perelson
 - Flávia Hasky

O FEMININO, ALÉM DO ÉDIPO.....23
 The feminine beyond the Edipo
 - Maria Cristina Poli

O PAI AUSENTE. REFLEXÕES SOBRE A PATERNIDADE E O DESEJO DE FILHO NO HOMEM.....31
 The absent father: Reflections on paternity and man's desire for a child
 - Patrícia Alkolombre

SOBRE JOSEFINA, O BRINCAR COMO EXÍLIO E A NATUREZA HUMANA.....43
 About Josefina, playing as exile and human nature
 - Renata Lisbôa Machado

SER MENINO, SER MENINA: É TÃO SIMPLES ASSIM?.....57
 Being a boy, being a girl: is that so simple?
 - Ana Lúcia Cintra
 - Juçara Clemens
 - Mériti de Souza

OS IDEAIS PARENTAIS E A CRIANÇA ESPECIAL.....73
 The Parental Ideals and Special Child
 - Jamile Estacia

EM PAUTA/ON THE AGEND

INTOLERÂNCIA – APORTES PSICANALÍTICOS

INTOLERÂNCIA E CORDIALIDADE NOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NO BRASIL.....81
 Intolerance and cordiality on the modes of subjectivation in Brazil
 - Christian Ingo Lenz Dunker

RAÍZES DA INTOLERÂNCIA: A SEGREGAÇÃO IMAGINÁRIA DO OUTRO.....103
 Roots of intolerance: the imaginary segregation of the other
 - João Angelo Fantini

SUMÁRIO

CONVIDADO/GUEST

A METAFÍSICA DO TESTEMUNHO DE JEAN NABERT: O RENASCIMENTO DO HUMANO APÓS O MAL SOFRIDO.....113

Metaphysis of testimony of Jean Nabert: the rebirth of the human after the evil suffered

- Carla Canullo

ENTREVISTA/INTERVIEW

ENTREVISTA COM A PSICANALISTA E CINEASTA MIRIAM CHNAIDERMAN SOBRE O FILME "DE GRAVATA E UNHA VERMELHA".....129

An interview with Miriam Chnaiderman

RESENHAS/REVIEW

ALÉM DO ABJETO DE DESEJO.....135

Beyond the abject of desire

- Liege Horst Didonet

A CENTRALIDADE DO SUJEITO NA CONSTRUÇÃO DE UM TRABALHO VIVO.....139

The centrality of the subject in the construction of a living work

- Cristiano Dal Forno

EDITORIAL

É

com muita satisfação que apresentamos a sexta edição da *SIG Revista de Psicanálise*. Ao ser convidada para assumir a coordenação da revista pela Diretoria da Sigmund Freud Associação Psicanalítica foi tomada por um duplo sentimento: honra e responsabilidade. Honra pela confiança em mim depositada e responsabilidade pelo desafio de seguir mantendo a vitalidade da psicanálise, por meio da qualidade dos trabalhos publicados neste periódico que vem se consagrando como um importante veículo de publicação no cenário psicanalítico.

Um saber que não circula, coagula, estanca, não permite que dele novas criações se produzam. O vigor de um conhecimento depende dos movimentos que provoca, das interlocuções que promove, das inquietações que desperta, e é este diálogo que queremos proporcionar através dos artigos e das diferentes seções da *Sig Revista de Psicanálise*.

Aceitar o desafio de encabeçar esta maravilhosa e difícil tarefa só foi possível graças à Comissão Executiva da revista formada pelas colegas Cláudia Maria Perrone e Eneida Cardoso Braga, ao Corpo Editorial e à colaboração inestimável dos autores.

Esta edição é aberta pelo artigo de Simone Perelson e Flávia Hasky "A tecnociência, a medicina da reprodução e a psicanálise: uma nova peste?" no qual as autoras se propõem a refletir sobre os novos arranjos entre corpo,

subjetividade e tecnologia que marcam o sujeito contemporâneo, destacando que a tecnologia vem provocando uma mutação sem precedentes sobre a vida, a natureza e o homem, sobretudo no que diz respeito à artificialização da reprodução por meios das tecnologias reprodutivas.

Em "O Feminino além do Édipo", artigo de Maria Cristina Poli, o leitor se encontrará com a proposta da autora de indagar questões como: "O que é a diferença sexual? Como situar seu lugar na constituição do sujeito? Que fundamentos precisam ser revisitados à luz das questões que a clínica e a cultura aportam para o psicanalista?". Partindo da psicanálise como uma doutrina viva, Poli vai indicando caminhos de abertura que a leitura do desejo conjugado ao feminino conferem à teoria e à clínica psicanalítica.

A seguir, a psicanalista argentina Patrícia Alkolombre apresenta seu artigo "Pai ausente. Reflexões sobre a paternidade e o desejo de filho no homem", no qual propõe avançar sobre uma perspectiva de paternidade que inclua não só o seu papel como portador da lei na sua função de simbolização, mas também explorar psicanaliticamente e destacar o seu papel no sustento e proteção da criação, como um aspecto de grande importância nos processos de subjetivação dos filhos.

A riqueza do entrelaçamento entre a literatura e a psicanálise pode ser encontrada no artigo "Sobre Josefina,

CONVIDADO

A METAFÍSICA DO TESTEMUNHO DE JEAN NABERT: O RENASCIMENTO DO HUMANO APÓS O MAL SOFRIDO*

METAPHYSIS OF TESTIMONY OF JEAN NABERT:
THE REBIRTH OF THE HUMAN AFTER THE EVIL SUFFERED

Carla Canullo¹
Tradução de Alexei Indursky

Resumo: Jean Nabert destinou-se a permanecer nos bastidores da filosofia. Geralmente, é através da mediação de Paul Ricoeur que nos aproximamos da sua obra, pois este filósofo editou o trabalho póstumo *O Desejo de Deus*, atraindo a atenção dos leitores para o tema do testemunho. Este se enraíza na certeza absoluta habitando o sujeito que afirma seu ato de existir, ou seu "eu sou", apesar de todos os desmentidos da história. Ora, quando o mal é realizado ou sofrido, esta afirmação se ofusca: é necessário que um outro homem, ele mesmo, consciente do fato que o destino do outro não é diferente do seu, testemunhe que a existência não é condenada pelo mal sofrido e que outra possibilidade de esperança continua sempre aberta. É assim que a afirmação de existir e de valorar pode renascer em cada um graças ao testemunho de testemunhas que atesta o fato de que nada da "pequena bondade" da existência humana está perdido.

Palavras-chave: Testemunho. Filosofia. Existência humana.

*Abstract: Jean Nabert destined himself to remain on the sidelines of philosophy. Generally, it is through the mediation of Paul Ricoeur that we approach his work, as this philosopher edited the posthumous work *The Desire of God*, attracting the attention of readers to the subject of testimony. This is rooted in the absolute certainty inhabiting the subject who affirms his or her act of existing, or his or her "I am", despite all the denials of history. Now, when evil is done or suffered, this statement becomes obscured: it is necessary that another man, himself, conscious of the fact that the other's fate is no different from his own, bears witness to that existence is not condemned by the evil suffered and another possibility of hope remains always open. This is how the claim to exist and to value can be reborn in every one thanks to the testimony of witnesses attesting to the fact that nothing of the "small kindness" of human existence is lost.*

Keywords: Testimony. Philosophy. Human existence.

*Résumé: Jean Nabert est destiné à demeurer dans les coulisses de la philosophie. Normalement, c'est de par la médiation de Paul Ricoeur qu'on approche son œuvre, car ce philosophe a édité l'ouvrage posthume *Le désir de Dieu*, en attirant l'attention des lecteurs sur le sujet du témoignage. Celui-ci s'enracine dans la certitude absolue demeurant dans le sujet qui affirme son acte d'exister, ou son «*

* Conferência apresentada no Projeto Clínicas do Testemunho-Ministério da Justiça, na Sigmund Freud Associação Psicanalítica, em 13 de setembro de 2014.

¹ Professora de Filosofia na Universidade de Macerata, Itália. Autora de *Fenomenologia rovesciata e organizzadora de Narrar il pathos*. Tradutora de Jean-Luc Marion e Michel Henry. Viajou a Brasil com o patrocínio do Proex-CAPES pela Faculdade EST, de São Leopoldo.

je suis », en dépit de toutes les démenties de l'histoire. Or, étant donné que lorsque le mal est accompli ou subi, cette affirmation s'effusque, il faut qu'un autre homme, lui-même conscient du fait que le sort de l'autre n'est pas différente de la sienne, donne témoignage du fait que l'existence n'est pas condamnée par le mal subi et qu'une autre possibilité d'espoir demeure toujours ouverte. C'est ainsi que l'affirmation d'exister et de valoir peut renaître en chacun, et cela grâce au témoignage de témoins attestant que rien n'est perdu de la « petite bonté » de l'existence humaine.

Mots clés: Le témoignage. La philosophie. L'existence humaine.

JEAN NABERT (1881-1960)

Jean Nabert está destinado a permanecer nos bastidores da filosofia. Normalmente é pela mediação de Paul Ricoeur que há aproximação de sua obra, pois este filósofo editou a obra póstuma *Le désir de Dieu*, chamando a atenção dos leitores sobre o tema do testemunho. Ora, visto que estou frente a um público de psicanalistas, o apelo a Ricoeur me dá a possibilidade de focalizar um paradoxo.

É sabida a influência que a leitura de Sigmund Freud exerceu junto a Paul Ricoeur e, inclusive, a definição de Freud como o “mestre da suspeita” ao lado de Feuerbach, Marx e Nietzsche remonta a ele. Ora, em *Réflexion faite* – e eis o paradoxo – Ricoeur escrevia que a psicanálise freudiana “fez face à filosofia reflexiva ilustrada por Jean Nabert”¹. Desde os anos sessenta do século XX, o filósofo francês reivindica a tradição nabertiana, assinalando-a como uma em meio as fontes de seu percurso. Dado que ele fala dessa tradição nomeando-a “filosofia reflexiva”, deve-se inicialmente explicar o que essa definição significa.

No artigo “A filosofia reflexiva”, publicado na *Encyclopédia francesa*, Nabert interroga-se sobre o sentido, bem como sobre o *status* da filosofia reflexiva. Ora, visto que toda filosofia reflexiva é, por definição, fundada sobre a reflexão, é necessário explicar o significado dessa expressão. A demarcação que separa “reflexão filosófica” e “filosofia reflexiva” passa pela significação diferente que o caminho da reflexão realizou em cada caso. O método reflexivo pode ser ou um método de análise regressiva, remontando às marcas de um absoluto que *se reflete* em uma consciência; ou bem pode conceber-se como um percurso pelo qual o sujeito se constitui e, graças ao qual, este se apropria das leis da atividade espiritual, características de todos os domínios. Essa segunda alternativa é a que, na história da filosofia, permitiu identificar uma *filosofia reflexiva*².

Ora, sublinhar o papel da “reflexão” insiste em observar uma diferença radical frente a Freud e à psicanálise. Com efeito, a filosofia reflexiva ignora a sombra do inconsciente e sua postura é que toda dimensão do humano pode vir à luz. No entanto, essa “luz” caracterizará somente o primeiro período da filosofia nabertiana, visto que o segundo período de sua produção será marcado pela experiência de fascínio vivida quando da Primeira Guerra Mundial, assim como pelos horrores da Segunda Guerra. Consequentemente, persistir nessa espécie de otimismo do espírito teria sido impossível.

O QUE O EU REVELA

A fim de ir para-além da superfície luminosa da consciência, Nabert faz um trabalho que, talvez, não esteja muito longe do trabalho da psicanálise e que ele chama “trabalho de *exaustão*”. Esse consiste numa espécie de “busca profunda” da consciência que coloca as seguintes questões: De onde venho? Quem sou? Aonde vou? (DD 421)³. Nabert perguntava essas questões nos anos 1930. Mais tarde, em *Elementos para uma ética*⁴, a finitude da experiência se traduzirá em situações pré-filosóficas, tais como o sentimento de culpa, o fracasso e a solidão.

Esses sentimentos alimentam uma reflexão que atesta que o “eu toma-se e afirma-se para si como um potência de ligação, criadora de história, entre um eu puro que faz toda a substância moral de seu ser, e uma natureza que ele não pode desmentir, nem repudiar, sem se destinar à impotência e ao irrealismo”⁵. Ora, refletindo sobre si e sobre as ações realizadas, a consciência se confrontará com duas possibilidades: ou bem deixar-se seduzir e persuadir por uma renovação radical do passado (como se o que foi feito nunca tivesse acontecido), ou bem ceder ao desespero de não poder apagar o que se gostaria de desmentir do passado. Essas duas possibilidades significariam, para a consciência, “aceitar ser vencida por ela mesma”⁶. Para que isso não aconteça, é importante que ela se abra, seguindo o movimento de sua reflexão. A experiência da culpa faz viver a relação com um passado que “não pode absolutamente ser separado do movimento da reflexão que deve conjuntamente descobrir as condições da consciência de si e recolocar o eu em posse de seu ser”⁷. Consequentemente:

Longe de ser um retorno estéril sobre seu passado acabado, a reflexão não se distingue dos operadores pelos quais o eu se retoma, no tempo mesmo em que ele procura ir até às raízes de seu próprio ser. Os momentos de sua reflexão são, para o eu, os momentos de sua libertação, porque eles o fazem adiantar-se em direção à certeza, da qual ele retira toda sua esperança.⁸

O movimento da *reflexão* se esclarece aqui a partir da luz, da qual brilha a esperança. *Refletir* não quer dizer retornar de forma concêntrica sobre as ações que foram realizadas, mas trata-se de um movimento *regenerativo* conduzindo o eu *em direção* à sua própria raiz (da qual nasce e se nutre a *esperança*), ou seja, *em direção* ao “outro” que a torna verdadeira. Mas onde essa esperança faz-se esperança de si, onde pode ela se experimentar enquanto regeneração do “ser” do eu? A primeira regeneração reside na *compreensão* do passado; não do passado que constitui a soma de nossas ações, mas do passado que *já* somos.

É somente através da culpa e pela reflexão sobre a culpa que o eu descobre, não somente seu próprio passado, mas por trás dele, um passado que transborda o quadro de suas lembranças e de toda sua história empírica. Qualquer que tenha sido, efetivamente, sua iniciativa [...], a consciência discerne que essa iniciativa não teria sido suficiente para produzir a culpa se ela não tivesse encontrado a cumplicidade secreta de um passado mais longínquo que opõe um limite absoluto a toda ambição que se poderia nutrir, ou de a compreender ou de capturar sua geração. Esse passado não entra [...] na consciência ou não se torna acessível senão se aproveitando da culpa⁹.

A esperança “mistura-se a uma percepção mais aguda para o eu do que há em seu passado que atesta, para-além de seu próprio ato, de uma relação de fundo mais obscura donde procedem sem trégua novas dificuldades ou novas resistências”¹⁰: percepção que está no horizonte da *regeneração do eu*. É através da “presença” desse “fundo” que o eu recusa ser *vencido* por essas culpas e por seu passado; recusa tornada possível pela esperança que ela nutre, ela mesma, desse mesmo *fundo* obscuro e absoluto que torna o eu convicto da possibilidade de regeneração de seu ser: “a culpa não pode ser o ponto de partida de uma regeneração da consciência pela descoberta de seu princípio, se ela não permite, se ela não favorece a *Invenção de uma necessidade interior capaz de englobar o passado para o devir do eu, no sentido de sua maior esperança*”¹¹.

A descoberta, no entanto, dessa regeneração de nosso ser que *Elementos para uma ética* anuncia, sofre a pior das desmentidas em *Ensaio sobre o mal*, cuja abertura é destinada a um outro sentimento, este do injustificável; esse sentimento que não é o mal e que, todavia, permite restituir a este todas as suas dimensões.

O QUE SOMOS, O QUE NÃO SOMOS.

Nabert abre o *Ensaio sobre o mal* através do sentimento do injustificável. Esse sentimento denuncia o fracasso de toda tentativa de justificar (ou de compreender) o mal (realizado ou sofrido) a partir das normas morais e dos julgamentos de valor. Com efeito, nenhuma moral ou valor poderia explicar uma morte prematura, o que os homens se infligem uns aos outros, as guerras declaradas sob o pretexto da raça ou das injustiças graves, das quais se é vítima sem nenhuma razão aparente. A consciência que sofre esses males não cessa jamais de denunciar o caráter irremediavelmente injustificável, que nenhuma justificativa moral ou teórica pode atenuar. Por outro lado, o sentimento do injustificável não pode, tampouco, se reconduzir à “reação de uma sensibilidade ferida” (EM 21¹²): sua crueldade exige a compreensão. Certamente, desde sempre o mal representou um desafio ao qual a filosofia buscou responder através de diferentes *démarches*, tal qual a *privatio boni* ou concebendo o negativo como uma espécie de obstáculo momentâneo que uma dialética saberia em breve englobar. Na contramão disso, o sentimento do injustificável garante a irredutibilidade do mal, *porque este é sentido irremediavelmente enquanto tal* e porque ele anula toda explicação vinda da moral e do dever-ser. Em face do mal, toda explicação fracassa.

Mas, reciprocamente, o irredutível desse sentimento empurra incansavelmente a consciência à busca do que lhe autoriza a denunciar esse mesmo injustificável. É assim que a demanda vinda da experiência se transforma em exigência do pensamento que se nutre da experiência vivida. Eis, portanto, a questão: “O que é que existe [...] que autoriza a consciência a declarar (que esses males são) injustificáveis, se essa ideia implica, com efeito, algum julgamento de direito, e não simplesmente a constatação do que pode ter neles de intolerável para o indivíduo?” (EM 49). Todavia, o que nos autoriza a denunciar a fraqueza da norma frente ao mal é a modificação do “ponto de vista” que o *trabalho da exaustão torna possível*. Com efeito, através desse trabalho apercebe-se não somente que o injustificável está aquém de toda norma moral, mas ainda

CONVIDADO

CONVIDADO

que somos convocados a nos interrogarmos sobre o que a *norma* representa para a consciência denunciando o mal. Dito de outra forma, através desse trabalho a consciência não se contenta mais de procurar a pura e simples “justificativa” ou “explicação” do mal sofrido; o que ela realiza é um percurso que lhe revela a lei que permanece no interior da consciência e legitima sua acusação frente ao mal injustificável.

O trabalho de exaustão mostra aqui sua potência heurística. Passando do assombro causado pelo impacto do mal à questão concernente ao que autoriza esse mesmo sentimento, a própria reprovação do mal ocasiona a descoberta de uma “presença” mais profunda, mostrando ao sujeito que nenhum apelo à moralidade não poderia diminuir ou atenuar o sentimento do injustificável. Quando os recursos da moral fracassam, a consciência é obrigada a procurar as razões que legitimam sua reação ao mal e isso a partir do que, no ato mesmo dessa reação, lhe impede toda aquiescência. Essa busca coincide com o que se nomeou trabalho de exaustão, trabalho que elimina pouco a pouco o que não pertence ao sujeito, o que não lhe define, a fim de atingir o âmago do ato que denuncia o mal, a saber, essa “forma absoluta a qual nada é acrescido, assim como nada é retirado se a temos como forma do absoluto espiritual” (EM 52) e que, em *Elementos para uma ética*, não era nada mais do que o que desencadeava a regeneração do eu. Em consequência, por causa dessa forma do absoluto a questão do mal concerne menos à moral que o sujeito e é pelo reconhecimento dessa forma que Nabert pode anunciar a presença de dois planos na existência de cada vivente, ou melhor, que ele cerne, por assim dizer, ao mesmo tempo o que o ser humano “é e o que não é”.

“Dizer que não somos (real ou efetivamente) o que somos (absolutamente) é reunir a significação de uma experiência emocional a qual nenhum homem pode pretender escapar, por mais pleno e rico que seja, aliás, seu destino” (EM 56). Nabert reafirma sem cessar essa permanência, na existência humana, de uma forma do absoluto, de um “eu sou” que ultrapassa toda determinação e toda afirmação, fundando-se sobre a única relação finito-infinito, forma do absoluto que ele nomeia *afirmação originária*. É essa afirmação que nos permite retornar ao que *Elementos para uma ética* nos ensinou a propósito da experiência da culpa, do fracasso e da solidão, bem como sobre os sentimentos que decorrem dessas experiências dos quais a reflexão se nutre. A trama dessa reflexão não é de forma alguma teórica, mas ela coincide com a *compreensão de si*. Dito de outra forma, trata-se de uma trama que se compreende reflexivamente, porque esses três dados representam a negação “de uma mesma ambição fundamental, de um mesmo desejo, que não concerne à assimilação de um objeto por um sujeito, mas à geração de um mundo de relações que tornaria as consciências transparentes umas às outras e cada uma a si mesma” (EE 62). O se compreender reside nesse desejo de transparência.

Ora, o sujeito que reflete – já comentado antes – não preexiste a essa reflexão, pois ele nasce através e graças a ela. Ele *pode nascer* pela compreensão porque o eu, por seus dados negativos que aparentemente só o condenavam pelos erros cometidos e o condenavam à pior das solidões, descobre que seu ser

mais autêntico, a saber a certeza absoluta de existir, não é menos do que a afirmação originária e absoluta, inclusive a afirmação que engendra o ser do eu¹³. Existe, portanto, uma reciprocidade entre essa afirmação e o ato pelo qual eu o afirmo, esse ato que vale somente se a afirmação se afirma em mim, por mim e se ela “garante minha afirmação e a sustenta” (EE 67). Ora, somente a descoberta da afirmação absoluta, enquanto ato do sujeito, dá a questão do injustificável sua significação. A autocerteza da existência se afirma no encontro de uma interrupção violenta que o mal lhe inflige sem que nenhuma verdadeira motivação justifique essa investida, não se atesta senão por um “eu sou”, que permanece na mesma denúncia do mal enquanto injustificável. O “eu sou” que pronuncio tem relação tanto com o eu finito quanto com a afirmação absoluta afirmando-se através desse eu. A certeza absoluta não pode se verificar senão na história do eu, da qual ela é a fonte, esse eu graças ao qual advém “o encontro movente da consciência pura de si e do mundo” (EE 71); reciprocamente, “ser, para o eu, é operar essa ligação” (EE, 71) pela qual ele nasce enquanto “sujeito”.

Ora, é assim que a história da subjetividade começa, a saber, pelo processo no qual a afirmação originária se verifica pela história de cada um. Por esse mesmo processo, o eu se caracteriza desde seu nascimento por um *degrau tão invencível quanto incontornável*, que interdita ao sujeito de igualar-se a si mesmo. Então, se de um lado somente existe consciência de si que procede da afirmação absoluta, de outro, pela afirmação mesma dessa certeza, o eu concreto se apropria de sua finitude incontornável, pois “a impossibilidade de se igualar a si entra na constituição da subjetividade” (EE 72). Ora, essa possibilidade entra aí, pois é na subjetividade que sua prova advém; ainda, ela entra aí, pois é somente na subjetividade que a certeza da presença da *consciência pura* se dá. Ademais, ela entra aí, pois a consciência empírica, na história, somente se compreende graças à consciência pura. Certamente, a consciência empírica não se igualaria jamais à consciência pura, ao menos no mundo onde sua história se desenvolve. E, entretanto, entre as duas consciências, uma unidade há, todavia, que se dar, pois sem essa unidade o sujeito histórico não saberia narrar sua história. É por isso que nosso ser é sempre *desigual a si-mesmo* e marcado por uma desigualdade que não é nada menos que o hiato que marca o surgimento mesmo da subjetividade.

O MAL E O SUJEITO.

O mal junta-se a esse hiato ou separação da subjetividade, por causa da qual a consciência é inacabada. Esse não-acabamento lhe impede de se tomar de forma “límpida” e total, obrigando-a a se dar “pelo intermédio” da vida psicológica, na qual seus pensamentos e suas escolhas (realizadas ou não) se desenvolvem. Certamente, esse hiato não é o mal, pois para que haja o mal propriamente dito, é necessária a cumplicidade do querer. As formas principais do mal são duas, a saber, o pecado e o mal de secessão. Visto que o pecado acomete somente o sujeito que o cometeu, o mal de secessão é o mal que se inflige a outros humanos.

No entanto, essa diferença não impede que tanto uma quanto a outra forma coloquem em questão o ser mesmo do eu. Pelo pecado, o eu opera uma espécie

CONVIDADO

CONVIDADO

de ruptura no interior de si mesmo, cuja consequência é o empobrecimento de seu ser. O mal de secessão constitui a ruptura do laço originário que une as consciências¹⁴. Ainda, o pecado é ruptura da tensão que caracteriza o nascimento da subjetividade (sc. o laço entre a consciência pura e a consciência empírica) cuja consequência é a renúncia do eu a se igualar a seu ser mais autêntico. No entanto, o pecado, por assim dizer, *mascara* o traço da violência que conota toda renúncia que segue o traço do absoluto, a saber, essa violência que manifesta sua potência destruidora pelo mal da secessão. À diferença deste, o pecado é “um ferimento que o eu fez em si-mesmo” (EM 88), cujas consequências com relação à vida do sujeito são, de um lado, o retorno do questionamento a respeito “da totalidade de ser que somos”, portanto, sobre o coração mesmo do hiato subjetivo; do outro lado, a tomada de consciência de uma espécie de causalidade livre que somente nossas ações estão destinadas a manifestar, uma causalidade que atesta que o eu se recusa radicalmente “de fazer prevalecer absolutamente as exigências da moralidade sobre os interesses de si próprio” (EM 94).

Se o sentimento do injustificável revela a estrutura da subjetividade, o sentimento do pecado manifesta “um fato originário que escapa às tomadas de consciência reflexivas, porque ele está na raiz de toda consciência possível e ele coincide com uma ruptura espiritual constitutiva de um eu singular” (EM 95-96). Desde então, mesmo que exista sempre uma norma frente a qual o pecado se toma enquanto tal, nenhuma justificativa pode atenuar o constrangimento tão profundo quanto doloroso que experimenta a ruptura do laço que o eu conserva com sua verdade. Desse ponto de vista, a diferença entre os culpados e os inocentes se atenua, pois o culpado é esse cujo ato revelou a perversão de uma liberdade radical que ele ignora, assim com o inocente¹⁵. Espantamo-nos mesmo da possibilidade de sermos os protagonistas de um ato tão cruel que, entretanto, é encorajado pela cumplicidade de uma vontade secreta que espera somente por um sinal – da parte do sujeito – para atestar sua presença. Dito de outra forma, nossos atos livres concretizarão uma liberdade, por assim dizer, “primeira” coincidindo com a complacência do eu para si-mesmo, inclusive com uma complacência, cujo eu não saberia se desfazer senão pela impossível renúncia de si-mesmo. E o fato de que essa complacência seja ocasionada por nossa liberdade é a prova que tanto o culpado quanto o inocente se caracterizam *pelo ato de se recusar ao eu puro que reside na subjetividade, ou pelo ato de se recusar ao verdadeiro Si*. No entanto, este é somente o primeiro nível do mal.

Em *Elementos para uma ética*, Nabert compara a consciência pura e a consciência empírica, o Um e a pluralidade das consciências e explica que a consciência pura representa para a consciência empírica o que o Um representa para a pluralidade das consciências¹⁶. O Um representa a *derivação comum* das consciências, ele é, ao mesmo tempo, o que funda e o que torna possível que sua comunicação se dê sob as formas do acolhimento e do chamado. Essas são as formas principais de relações que as consciências entretêm umas com as outras, relações essas, vale a pena sublinhar, das quais consciências se nutrem. Ora, são essas relações, bem como a reciprocidade que resulta delas, que nos reconduzem à consciência. Esta, com efeito, é correlativa de um grupo de atos que não têm, inicialmente, sentido senão um pelo outro e um para o outro antes de tomar sua

origem em dois polos distintos (EE 163); e ainda: “essas relações não se dissociam senão nas fronteiras da comunicação” (EM 118). Os elementos da comunicação, a saber, o chamado e a resposta, representam uma primeira ruptura da unidade. Ora, essa ruptura se acresce quando a consciência se faz consciência individual e mesmo o fato que a consciência, por assim dizer, *se põe, cria* e estabelece essa ruptura, sem a qual não sealaria de subjetividade. Trata-se da queda do múltiplo de uma unidade primeira, pois o Um – longe de se exilar num ante-mundo – permanece na experiência da comunicação das consciências e se manifesta somente por essa comunicação. Por conseguinte, a fratura da subjetividade não é o resultado de uma ruptura originária, como o confirma a alternativa que se abre às consciências após essa secessão: ou bem elas se encontram umas com as outras pelo intermédio de uma comunicação concebida em referência à presença absoluta do Um¹⁷; ou bem – segunda alternativa – elas aprofundam essa secessão originária pelo mal “de secessão”. Ora, é porque o Um está na origem de toda relação que “não existe inimigo, adversário ou estrangeiro, tomado absolutamente, senão pela ruptura de uma relação, na qual as consciências tenham começado a se reconhecer sob o signo de alguma unidade espiritual” (EM 115). Retirar-se de toda relação significa, para o eu, “exilar-se do que faz o seu ser, mas é correlativamente constituir o outro como outro, absolutamente, é excluir-se e excluí-lo de toda participação na unidade que fundava tanto o acordo quanto a oposição das consciências (EM 115-116). O mal mais radical reside assim nessa finitude, por causa da qual os homens se opõem entre eles e, cuja consequência é que cada um se autoriza a infligir ao outro os piores males. Antes de deixarmos essa concepção tão radical do mal, eu gostaria de propor uma última questão concernente ao binômio mal-finitude.

Com efeito, se pelo mal de secessão o sujeito descobre sua finitude e se “o mal originário está nessa finitude, e concebe-se que cada consciência é mais apressada de se salvar ao remontar ao seu princípio que de se compreender pelas outras consciências, e pelo princípio de unidade imanente ao seu reconhecimento recíproco” (EM 120), devemos confessar que chegamos a um paradoxo, pois a mesma finitude de sujeito seria o mal. Ora, essa identificação do mal e da finitude foi o motivo da revisão que Ricoeur, em 1957, consagrou ao *Ensaio sobre o mal*¹⁸. Com efeito, Ricoeur foi o primeiro a salientar que se “a tendência constante do livro (de Nabert) é a identificação da individuação das consciências e do mal”, o autor *reconduziria o mal à finitude*. A posição ricoueriana é que se deve separar o mal e a finitude para que se separe também “a pluralidade originária de vocações pessoais e do ciúme que separa e opõe as consciências”¹⁹. O que permitiria de não atenuar a positividade do mal, guardando também a “positividade” da subjetividade. De minha parte, gostaria de sublinhar que mesmo que se deva separar finitude e mal, a fim de preservar a positividade da subjetividade, existe ao menos uma trama do pensamento nabertiano a qual não se deveria renunciar. Se por um lado a finitude é inultrapassável, porque toda consciência singular se afirma pela ruptura da unidade, por outro lado essa unidade não abandona o plano da história e sua permanência no sujeito é o que permite a este de realizar os atos regenerativos. Dito de outra forma: o mesmo “princípio absoluto” – donde o sujeito destaca – faz com que o eu denuncie o injustificável e que ele seja

CONVIDADO

CONVIDADO

capaz de ato de regeneração.

POR UMA METAFÍSICA DO TESTEMUNHO

O capítulo V do *Ensaio sobre o mal* aborda a questão das aproximações entre a justificativa do mal e a regeneração do humano. Já em *Elementos para uma ética* Nabert anunciava o “desejo de regeneração”, a saber a “aspiração invencível” que impede à consciência de contestar toda esperança de se regenerar. No entanto, nós já o dissemos, essa esperança não concerne somente ao eu que cometeu o mal, mas também à vítima. Ainda mais, o trágico do mal é “função de intensidade com a qual a forma do absoluto espiritual se toma numa consciência particular e, também, *toma esta última em meio das circunstâncias contingentes da experiência humana*” (EM 155). Frente a essa irreduzibilidade do mal, as formas de justificativa mais comuns, tais como o recurso à lei e ao perdão, mostram sua impotência, pois a primeira fracassa frente ao injustificável, enquanto a segunda fracassa frente à separação irremediável dos sujeitos: Com efeito, pode-se “perdoar” a finitude (dos sujeitos) que coincide com o mal e pela qual este se origina? Evidentemente não, e é por isto que o desejo de regeneração não poderia ser concebido como um desejo de ser quitado do mal, pois nada poderia curar a ferida, donde o mal se origina, a saber, a ferida originária que marca o nascimento do sujeito.

Por conseguinte, somente uma justificativa que é também um “segundo nascimento”²⁰ pode satisfazer esse desejo, pois ela seria “um crédito efetivamente aberto à conta do infortunado e do malvado” (EM 165). É preciso que os atos injustificados sejam “tomados em conta” por uma outra consciência destinada a restabelecer “um equilíbrio espiritual, em favor do qual o culpado se abra a uma esperança de regeneração e o infortunado à uma experiência compensatória” (EM 165). Quando ela toma em sua conta o culpado ou a vítima, o sujeito se imbuí também de uma negatividade que poderia ter sido a sua. Reciprocamente, através dessa tomada de conta, esse mesmo sujeito se faz “testemunha vivente” da esperança de que, na história, os traços do Um – do qual as consciências fazem provas através das relações que elas não cessam de entreter – não desapareçam. É assim que o desejo de justificativa reinstaura o espaço que a secessão das consciências destruiu, e é através desses atos regeneradores que os humanos *prestam testemunho ao absoluto*, tornando-se “testemunhos do absoluto”, um motivo que Nabert desenvolverá em *O desejo de Deus*.

O testemunho do absoluto testemunha que o *eu cuja finitude se identifica com o mal* pode encaminhar-se em direção à justificativa; ainda, por um excesso igualmente hiperbólico que esse do mal²¹, ele testemunha que uma possibilidade de não cair na desesperança permanece sempre aberta para o culpado, bem como para a vítima. Em resumo, ele testemunha que a possibilidade de que alguém acolha nosso ser ferido pode sempre se dar graças ao Um que a reciprocidade das relações restabelece mesmo após o pior dos males ser realizado ou sofrido. Através de sua metafísica do testemunho, Jean Nabert nos solicita a tomar à nossa conta o outro ser humano por um ato de reconhecimento de seu valor intrínseco. Certamente, a identificação entre finitude e mal permanece difícil; trata-se, no

entanto, de uma dificuldade que se deve ultrapassar para que a justificativa não se imponha ao sujeito desde “o fora” e para que ela ocasione uma experiência *outra* frente ao mal que, todavia *não é outro* na concepção do sujeito.

DA ATESTAÇÃO AO TESTEMUNHO

Nabert nos ensina que o caminho da reflexão desenvolve a dinâmica que caracteriza todo sujeito, a saber, essa dinâmica na qual o mal, assim como o testemunho, se unem. Esse caminho nos mostrou que o injustificável se descobre frente à forma do absoluto permanecendo em cada consciência sob a forma da formação originária e do Um. Ora, é retornando a esse Um e ao que se chamou de “certeza absoluta” que o humano se regenera, redescobindo o que permanece nele, apesar do mal sofrido. Agora, eu gostaria de realizar o caminho inverso a fim de melhor compreender como é possível que a consciência se proteja e se regenere a partir do testemunho.

Inicialmente, este último protege a consciência porque ele utiliza uma linguagem veraz. Com efeito, o testemunho instiga a consciência pressionando-a em busca *da* verdade que permanece nela sob a forma da afirmação absoluta. Certamente, o testemunho afronta-se à resistência que cada um opõe em face da exposição que ele demanda, pois deve-se declarar ao conhecimento de todos essas experiências que se esconderiam espontaneamente aos olhos dos outros; ademais, ele afronta-se aos sentimentos de cólera, vergonha ou violência que o mal não cessa de provocar. No entanto, o fato de “prestar um testemunho” não se reduz somente à atestação ou uma narrativa do mal. Se esse fosse o caso, a confissão do algoz e da vítima estaria destinada a nada mudar. O testemunho vai mais além. Primeiramente, porque a testemunha é aquela que se encarrega do se passou, ou seja, do que aconteceu na história da qual ele foi vítima ou autor. Ele não se limita a atestar um fato (por exemplo, um acidente), ele fala de uma transformação que se produziu na sua vida e na vida dos que o cercavam. É por isso que o testemunho é mais que uma atestação: ele é *mártir*, a saber, um testemunho dado à verdade para que alguma coisa outra e inaudita advenha.

Donde um segundo aspecto: a atestação pressupõe que o sujeito revenha sobre si, visto que o testemunho demanda sempre uma *dualidade*. A atestação é um ato que a consciência realiza se dizendo o que aconteceu. Sem embargo, para que um testemunho se dê é preciso a presença daquele que frente-a-frente prestará o testemunho; em resumo, é necessário que o testemunho se encontre “frente a” alguém que acolha seu relato. Em terceiro lugar, o ato de testemunhar não é reconhecido imediatamente enquanto tal, a saber como testemunho, pois a testemunha é “efetivamente tal”, *à medida que ela, ao longo de seu ato, toma consciência de que está fazendo*. A mesma compreensão que caracteriza a consciência – viu-se que esta é uma tomada de consciência que a “forma absoluta” promove – caracteriza o testemunho enquanto ato de tomada de consciência que o sujeito adquire. No entanto, não se trata de um ato que se faz solitariamente: o testemunho demanda o face-a-face com o outro, assim como alguém que nos demanda de lhe prestar um testemunho. Se este não é demandado, se não fosse um apelo à espera de resposta, ele não se daria: cada um se limitaria a se dizer a

CONVIDADO

CONVIDADO

si mesmo o que sofreu, alimentando o rancor frente a aqueles que lhe infligiram a humilhação do mal. Se graças ao testemunho as coisas se passam diferentemente, é porque através dele o humano pode se regenerar. Veremos isso novamente no rastro de Jean Nabert.

Compreender-se como testemunho e graças à testemunha quer dizer compreender que nossa finitude se determina pelo absoluto que a atravessa de parte a parte. Ora, com efeito, experimenta-se o absoluto porque uma testemunha *nos* presta testemunho deste. Reciprocamente, através dessa prova eu me torno testemunha do absoluto frente aos outros. E mesmo se o ser humano “é o ser capaz de compreender, de buscar o testemunho e testemunhar” (DD 273²²), ele não é *imediatamente consciente* dessa potência, pois “o próprio do testemunho é de não ter sido querido enquanto tal, enquanto testemunho, mas de esperar ser compreendido como um testemunho” (DD 273). Existe portanto, uma espécie de “inconsciente do testemunho” na espera de ser elevado à compreensão. Ademais, o papel do testemunho não se limita a redizer o que nós vimos, ele advém “de ato em ato” (DD 274) e o ato, por excelência, é esse da afirmação absoluta. No entanto, não é suficiente que esta se autoateste, pois o próprio de todo ato é *se dar, produzir, advir*. A afirmação absoluta “eu sou” é um *ato* que se concretiza somente quando ele se profere, quando ele sai de si-mesmo para entregar-se ao testemunho. Dito de outra forma, ela se manifesta sobre o plano histórico como ato ou série de atos que se dão (ou se abrem) para que se testemunhe. Trata-se de atos, cuja origem é o ato do absoluto presente na determinação. Mas, dito isso, como testemunhar da absolutidade? Novamente, isso não é possível senão através de ato em ato.

“Que um testemunho – escreve Nabert – seja capaz de solicitar, de chamar uma consciência, uma promoção de si [...] existiria uma melhor prova de que nós somos em presença de uma manifestação, de uma expressão absoluta do Absoluto?” (DD 286-287). “Promoção de si” é um ato que não é diferente do que se produz pela compreensão. Esta suscita um crescimento de si ocasionado pela consciência que *se desperta* graças ao absoluto que permanece no eu. Ora, o que provoca esse despertar “é o caráter absoluto dessa expressão que, para a consciência, é um convite constante a colocar-se interiormente ao nível dessa expressão. [...] Tudo se passa, então, como se a revelação absoluta do absoluto, ao se afirmar ela mesma na consciência, traria esta para o plano, no qual ela torna-se de um só golpe digna e capaz de afirmar” (DD 287-288). O absoluto que permanece em toda consciência *se afirma* em sua *veracidade* cada vez que ele se *reafirma* pela consciência que repete o ato. Desde então, o que a consciência testemunha a outra consciência é nada menos do que essa afirmação absoluta que, por esse mesmo testemunho, se redescobre. Ora, esse testemunho é também uma espécie de *reconhecimento* da presença especial desse absoluto pelo qual o eu é “si-mesmo” e que faz com que a consciência seja absoluta e determinada. É assim que essa consciência descobre que seu “ser autêntico”, alguém ou para além dos desmentidos da história, é o mesmo que a tensão absoluta que permanece nela:

Ora, essa igualdade completa de seu ser e da tendência absoluta ao Absoluto que nenhuma consciência humana saberia afirmar de si e para si, é somente permitido de afirmá-la de uma outra consciência. Não afirmá-la em absoluto, ou demandar provas objetivas que não serão jamais suficientes para justificar plenamente a certeza, é recusar de dar satisfação a essa tendência absoluta ao Absoluto que é como a substância de cada indivíduo, [...] é faltar a si mesmo [...] Uma consciência obedece a si-mesma e a seu ser, quando ela afirma que numa outra consciência se efetua essa igualdade a si que é a expressão absoluta do Absoluto (que) [...] vai de par com a operação, na qual não podemos mais distinguir o ato puro que afirmamos do ato puro afirmando-se em nós. Pois, essa operação não mantém ou não conserva sua autoridade senão sob a condição de chamar tudo imediatamente uma confirmação de si, e essa confirmação somente pode ser demandada a um testemunho, onde transparece, através dos elementos tomados do real, uma adequação radical da tese e de sua expressão concreta. [...] Afirmando o caráter absoluto de um testemunho nós damos a esses graus e a essas formas uma caução suprema inspirada pelo mesmo ato que anima a afirmação originária. (DD 295).

A que e a quem prestar testemunho? Já foi dito, o testemunho se dá “de ato em ato” e, primeiramente é “do” ato absoluto que permanece em cada eu que se presta um testemunho, a saber, deste ato que coincide com a afirmação originária e absoluta que “resta em espera [...] do testemunho que a verifica ou a confirma” (DD 288). Em resumo, a afirmação originária (permanecendo em *todas* as consciências, *porque* ela caracteriza cada consciência) é estritamente unida ao testemunho através do qual ela se toma. Ademais, “se o Absoluto não é mais acessível por uma única dialética ou pelo pensamento, se o testemunho deve permitir remontar ao que é a fonte, é necessário que ele esteja efetivamente unido à sua origem, que a dualidade torne-se imediatamente unidade, que sob a via do sensível se descubra a plenitude do Absoluto” (DD 297). E, ainda, se a consciência é capaz de realizar esses atos absolutos é porque esses atos são “testemunhos absolutos do Absoluto, são atos que afirmam realmente, que transcrevem efetivamente a afirmação pela qual nós somos elevados à concepção de uma espontaneidade absoluta” (DD 300). Para toda consciência, o ato absoluto coincide com a afirmação absoluta que cada um pronuncia, esse é o ato de despojamento de si e, por conseguinte, de se compreender; um ato que passa “pela compreensão de uma consciência inspirada pela afirmação do absoluto” (DD 303) e que, no entanto, ultrapassa “a compreensão limitada às condutas propriamente humanas” (DD 303). Trata-se do testemunho dado ao absoluto que ultrapassa o ser humano e que, no entanto, não se dá senão pelo ato desse mesmo testemunho.

“Receber um testemunho” significa, portanto, que a experiência emocional da desigualdade de si-mesmo se dá enquanto testemunho da presença de um absoluto despertando a inquietude que impede que a consciência se contente de si. Como pode, no entanto, que esse testemunho – que coincide com a consciência de si – se dê? A resposta nos obriga a retornar ao que foi dito a propósito do Um e disso que Nabert nomeia *o comércio das consciências*, a saber, essa troca

pela qual toda consciência, por assim dizer, “se faz consciência”. Dito de outra forma, é porque o Um está no fundo de cada eu que ninguém é “para si” sem o outro e que não há consciência de si que não seja, ao mesmo tempo, consciência de estar frente-a-frente com um outro. É por isso que o eu é desde sempre “com um outro eu”, pois ele nasce “pelo” ou “do” mesmo fundo absoluto (ou Um) do outro”. O testemunho coaduna-se nessa tensão originária. Ser si-mesmo significa “ser si-mesmo e outro”. No entanto, esse “outro” não é de forma alguma atestado ou autoatestado pela consciência mas ele é reconhecido, ou melhor, ele é testemunhado graças aos “outros”, onde ele permanece enquanto princípio unitivo. Ora, dado que o princípio não se toma a si-mesmo e, por assim dizer, “descobre” que por sua mediação sobre o plano histórico deve-se procurar ao menos uma experiência que confirme o que se vem de dizer. Essa experiência é, talvez, uma das testemunhas da liberdade.

Com efeito, não se poderia discernir os testemunhos marcados pelo timbre da liberdade se uma correspondência entre nossa prova de liberdade e esses testemunhos não se desse. Porém, “deve-se demandar se essa consciência [...] não é subordinada à presença de outros seres livres, cuja liberdade, mais assegurada e total, nos aparece como o reflexo de uma liberdade completamente liberta, em sua forma e conteúdo, das limitações que afetam o ser que nós somos” (DD 307).

Os atos que alguém realiza e que nós discernimos enquanto “atos livres”, reciprocamente nos fazem discernir do que nós somos. Nabert nomeia esse discernimento, ou esse reconhecimento, “testemunho absoluto” ao tema do qual escreve: “Nós teríamos menos estima por nós-mesmos se outras consciências não nos acordassem um crédito de confiança que nós nos aplicamos para não nos decepcionarmos muito; nós poderíamos duvidar, com toda sinceridade, de nossa liberdade se ela não fosse a todo momento pressuposta através de trocas com os outros seres” (DD 307). E mais adiante: “Essa liberdade que nós acordamos a outrem é a imagem de uma liberdade maior, cuja ideia está no princípio de nossa afirmação. [...] Existe, portanto, no princípio, no fundo da consciência, a ideia de uma liberdade total, cujo aprofundamento autoriza a afirmação da testemunha absoluta, do testemunho absoluto do Absoluto” (DD 307). “Compreender-se enquanto sujeitos livres” é então possível pelo outro e com o outro, fazendo-se testemunho da liberdade do outro que, por seu ato livre e por sua existência, *endereça-se a mim com uma linguagem que compreendo porque ela é minha própria linguagem*. No entanto, através disso a consciência revela que o testemunho é mais que um ato entre os outros e que ele constitui a natureza, pois mesmo o *compreender-se* – que inaugurou essas páginas – faz que a consciência descubra seu “si” pelo testemunho que ela dá frente ao outro. Pois é somente ao nos fazermos testemunha do absoluto que nós descobrimos o absoluto, ou melhor: “Nós não podemos discernir o absoluto senão pelo absoluto que é em nós. A resposta só pode ser buscada na resposta que faz uma consciência capaz de alçar-se a uma afirmação do absoluto que está nela sem ser por ela” (DD 276).

Se o mal permanece injustificável porque ele atenta à forma absoluta que resta na consciência, a persistência dessa forma é a condição de possibilidade do

testemunho. No entanto, o que este ocasiona é mais do que uma pura e simples “atestação dos fatos que se passaram”, pois ele faz com que uma mesma prova (a prova do Um) torne possível a compreensão mutual da testemunha e deste que acolhe o testemunho. Tudo isso faz com que os atos de perdão, de amizade, de escuta, de acolhimento de deem. Esses atos não demandam que o mal seja esquecido ou apagado, mas que eles lhe tomam em sua conta, testemunhando que – mesmo após a pior das violências – o fermento ou o germen do absoluto (eu ousaria dizer: do bem) que permanece em cada um, possa renascer. *De começo em começo, de acordo com começos que não terão jamais fim.*

NOTAS

³ RICOEUR, P. **Réflexion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions d’Esprit, 1995, p. 38.

⁴ Cfr. NABERT, J. **Expérience intérieure de la liberté**. Paris: Puf, 1994[1924], p. 398-399. *La «réflexion» nous emmène dans les alentours du discours sur le sujet; c’est à partir de ce motif que deux interprétations possibles de la réflexion se donnent, l’une relevant de la pensée kantienne et l’autre de l’œuvre du philosophe français Maine de Biran.*

⁵ *Ce sont les questions que Nabert pose dans l’inédit publié dans la deuxième édition de l’ouvrage posthume Le désir de Dieu (Cerf, Paris, 1996). Sigle: DD.*

⁶ Aubier Montaigne, Paris, 1943. Sigle EE.

⁷ Plus loin, p. 19.

⁸ Pour ces passages cf. plus loin, p. 21.

⁹ Plus loin, p. 25.

¹⁰ Idem.

¹¹ Plus loin, p. 28.

¹² Plus loin, p. 31.

¹³ Idem.

¹⁴ *Essai sur le mal* (= EM), Aubier Montaigne, Paris, 1970 (ed. or: 1955).

¹⁵ «L’être du moi ne peut naître que de la compréhension qu’il acquiert de soi par un affirmation qui engendre et le régénère» (EE 67).

¹⁶ Cf. EM 90.

¹⁷ *C’est la lecture que propose Paule Levert dans son article «De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert».* In: *Revue de sciences religieuses*, XLIV, p. 288-317, 1970.

¹⁸ *Dans EN 118, Nabert propose la même comparaison p. 118.*

¹⁹ Cf., à ce propos, EE 161-181.

²⁰ Cf. «Esprit» XII (1957), p. 124-135, et *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, p. 237-252.

²¹ *Ibidem*, p. 248.

CONVIDADO

CONVIDADO

²² Cf EM 134.

²³ *C’est l’avis de Ricoeur (Lectures 2, p. 249-252).*

²⁴ *Citation tiré de la première édition (1966).*

REFERÊNCIAS

BOHIGAS, J. Hereu. Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las «cifras» según Karl Jasper. Metafísica du testimonio según Jean Nabert. Barcelona: Herder, 1983.

NABERT, J. **Expérience intérieure de la liberté**. Paris: Puf, 1924, 1994².

NABERT, J. **Éléments pour une éthique**. Paris: Puf, 1943; avec une Préface de P. Ricoeur, Aubier-Montaigne, Paris 1962², 1992³.

NABERT, J. **Essai sur le mal**. Paris: Aubier Montaigne, 1955, 1970².

NABERT, J. **Le désir de Dieu**. Paris: Cerf, 1996.

RICOEUR, P. **Réflexion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions d’Esprit, 1995.

RICOEUR, P. **Lectures 2**. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992.

SIRGADO, Maria de Lourdes. Ganho, consciência e intersubjetividade em Jean Nabert. Lisboa: INCM, 2002.