

## A filosofia francesa contemporânea

# Jean Nabert (1981 – 1960 ). Uma Filosofia do Espírito

*Jean Nabert (1981-1960). A Philosophy of Spirit*

Maria de Lourdes Sirgado GANHO  
Universidade Católica Portuguesa

### Resumo

Jean Nabert é, reconhecidamente, o expoente maior das filosofias reflexivas. A sua filosofia é, na sua essência, uma filosofia do espírito, mas que não esquece a fundamental inserção do homem no mundo. Assim, subjectividade, intersubjectividade e Deus são preocupações recorrentes do seu filosofar. A ética é um dos focos da sua aproximação filosófica.

**Palavras Chave:** Jean Nabert; Filosofia Reflexiva; Liberdade; Ética; Subjectividade; Intersubjectividade; Deus

### Abstract

Jean Nabert is known like the more representative of the Reflexives Philosophies. His philosophy is, essentially, a philosophy of the spirit without forget the relation between mind and body. So, subjectivity, intersubjectivity and God are fundamental themes of his reflexion. The ethics key is a focus of his philosophical approach.

**Key-Words:** Jean Nabert; Reflexive Philosophy; Freedom, Ethics; Subjectivity; Intersubjectivity; God

### Introdução

○ comentário que irei apresentar, com a intenção de mostrar como a filosofia nabertiana é uma filosofia do espírito, centrar-se-á em três momentos: salientar a linhagem filosófica na qual se inscreve o seu

pensamento e que o próprio reivindica num texto matricial intitulado *Les Philosophies Réflexives*<sup>1</sup>; em seguida fazer referência à obra *L'expérience intérieure de la liberté*<sup>2</sup>, que mostra bem que a sua filosofia é uma filosofia da liberdade por oposição a uma filosofia do Ser; por último exibir o itinerário espiritual que a

<sup>1</sup> Cf. NABERT Jean, *Les philosophies reflexives*, in "Encyclopédie Française", t. XIX, 1957, Philosophie-Religion, (sigla PR).

<sup>2</sup> Cf. IDEM, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1924, XII + 334 p. (sigla EIL)

sua obra fundamental, na economia da sua meditação, a saber, *Eléments pour une Ethique*<sup>3</sup>, nos apresenta, fortemente marcada pela exigência de um aperfeiçoamento espiritual que não esquece a nossa condição de seres no mundo. Além disso, a escolha destes três estudos permite salientar a unidade do seu pensamento.

## A Filosofia Reflexiva

O pensador, num curto texto publicado na *Enciclopédia Francesa* e a que já fizemos referência, explicita o sentido da expressão “filosofia reflexiva” e, ao mesmo tempo, sente a necessidade de justificar o seu percurso enquanto representante desta, que, no entanto, considera ter duas linhagens, aspecto esse que se propõe explicar.

Em primeiro lugar, no texto em apreço, sente a necessidade de explicitar que nos encontramos perante filosofias que têm como preocupação determinar o conteúdo espiritual da experiência humana. Mas, como nos diz, cada filósofo, representativo deste modo de pensar, parte de uma experiência espiritual “insubstituível”. O que as une, o que possuem em comum, é serem, declaradamente, filosofias da consciência pura.

Mas o próprio autor interroga, se a filosofia é reflexão, não serão todas as filosofias reflexivas? A esta interrogação que visa explicitar o *proprium* desta expressão, Jean Nabert argumenta do seguinte modo: na filosofia, em geral, podemos encontrar “duas orientações” quanto ao modo de a reflexão filosófica se exercer.

Assim, no que diz respeito à primeira orientação, e segundo menciona, relativamente ao exercício filosófico, a filosofia é compreendida a partir da consideração de que é o “absoluto que se reflete

numa consciência particular”<sup>4</sup>, estamos, então, perante uma filosofia do ser em que este último é identificado como ato originário. A noção de “presença” adquire aqui todo o seu sentido: o ser é a casa originária da consciência e a atividade filosófica procura determinar e compreender o regresso às origens. Encontramo-nos perante ontologias da presença, como as de Gabriel Marcel ou Louis Lavelle, seus contemporâneos. Aprofundando esta questão, considera que, enquanto filosofias do ser são filosofias da participação e, portanto, estão fundamentalmente tematizadas no racionalismo metafísico e no existencialismo e, nesse sentido, refere: “a reflexão descobre mais do que cria”<sup>5</sup>.

As filosofias reflexivas, por seu lado, vão noutra direção, possuem uma outra orientação. São filosofias que conduzem ao sujeito, é um pensar de outro modo e, em consonância com esta atitude, protagonizam, por isso, uma posição filosófica diferente.

Esta atitude diferente, própria das filosofias reflexivas, implica uma reflexão que aponta para o sujeito enquanto este é produtor, criador, de atos que o constituem enquanto tal, mas em que esta produtividade do sujeito está marcada pelo desejo infinito de colocar na existência atos que elevam o homem. Produtividade infinita que anuncia a experiência limite do fracasso, tematizada na sua obra *Eléments pour une éthique*, dado que o homem permanece sempre aquém da sua possibilidade de aperfeiçoamento.

A reflexão tem como tarefa potencializar a ação como infinita, nesse sentido o trabalho de espiritualização do eu é um “ir que não é um voltar”, ou seja, estamos perante uma ascense de matriz moral que procura a perfeição, sabendo que entre o sujeito empírico, ou melhor, a consciência individual e o sujeito puro, ou consciência transcendental na

<sup>3</sup> Cf. IDEM, *Eléments pour une éthique*, pref. P. Ricoeur, Paris, Aubier, 1971, (sigla EE).

<sup>4</sup> PR, 19.04.15

<sup>5</sup> PR, 19.04.15

concepção de Kant, há um abismo insuperável. O homem, por muito perfeito que possa ser, permanece sempre aquém da sua possibilidade de colocar na existência atos que o espiritualizam. Ora, uma tal concepção significa que o inacabamento é inerente à própria condição da consciência agente.

A reflexão, assim entendida, é sobretudo uma “reflexão sobre o espírito nos seus atos”<sup>6</sup> tendo como intenção encontrar nas produções humanas o seu significado espiritual, ao mesmo tempo que, mediante uma análise regressiva se procura identificar o ato espiritual “inicial”, ou seja, a experiência insubstituível de que cada filósofo parte.

Com efeito, nas filosofias reflexivas o ato espiritual inicial é diferente em cada um dos seus representantes, pois como já foi sublinhado, cada um parte de uma determinada experiência. Contudo, há traços que as unem e que as identificam como filosofias reflexivas, a saber: não partem de uma intuição, são filosofias da autoposição do eu, pelo que dependem de uma “decisão” da consciência, em que a reflexão é algo querido pela consciência, é uma “paragem” que suspende o curso da vida espontânea.

Ora, quando se refere “vida espontânea” está-se no domínio do pré-refletido, quando se menciona que há uma “decisão” da consciência que suspende esse curso, está-se já no domínio do refletido. Mas, então, como se passa do pré-refletido para a reflexão? Segundo Jean Nabert esta passagem só é possível porque no pré-refletido já está anunciada a reflexão, a que corresponde a relação entre o eu concreto e o eu puro. E diz-nos o autor: “ainda que livre, a reflexão não poderia surgir se a consciência humana não se prestasse a esse acontecimento”<sup>7</sup>.

Mas, se as filosofias reflexivas têm em comum o partirem de uma experiência insubstituível, o

pensador aponta para as duas orientações, ou linhagens, dentro destas, a saber: encontramos-nos, por um lado, com uma concepção que na esteira de Maine de Biran entende a reflexão no sentido de esta aprofundar e remeter para a “intimidade do eu”<sup>8</sup>, por outro, temos uma outra linhagem, que parte de Kant e que tem como objetivo “descobrir nas operações do sujeito que conhece as condições de possibilidade da experiência verdadeira”<sup>9</sup>.

Temos, portanto, duas linhagens, uma que se reclama da herança de Maine de Biran, outra de Kant, mas que não se dissociam, antes se dá a predominância de uma sobre outra e *vice-versa*, pois só tendo presente a intimidade do eu e as condições de possibilidade da experiência verdadeira podemos compreender a relação que consciência e razão mantêm entre si. A filosofia reflexiva cruza estas duas orientações embora uns mais kantianos pertençam a uma linhagem, outros mais biranianos a outra. Jean Nabert inscreve-se na linha biraniana da reflexão, que procura captar a intimidade da consciência, mas sem esquecer a relação da consciência com a razão.

Na filosofia reflexiva detecta-se, então, uma via intermédia entre um pensamento subjetivante do real (Biran) e um pensamento objetivante (Kant). Esta via intermédia apela ao diálogo, à cooperação entre estas duas linhagens. De qualquer modo o que se privilegia é a acção, em que o eu se manifesta nas suas produções, nas suas escolhas existenciais, nos seus saberes.

Jean Nabert considera Descartes, devido à noção de *cogito*, o inspirador remoto destas filosofias, pois no *cogito* está já afirmado quer a atividade do pensamento, quer a atividade do eu que existe. A noção de consciência, fundamentalmente para o autor, vai ser desenvolvida por Maine de Biran, numa clara

<sup>6</sup> PR, 19.04.15

<sup>7</sup> PR, 19.04.15

<sup>8</sup> PR, 19.04.15

<sup>9</sup> PR, 19.04.15

valorização de um eu que funda a possibilidade da experiência, um eu que é um “centro de funções”: epistemológicas, estéticas, éticas e religiosas. São estes os quatro domínios ou regiões da consciência, sendo que o pensador valoriza na sua obra, fundamentalmente, as dimensões ética e religiosa da consciência, sobretudo a ética. A sua teoria da subjetividade e da intersubjetividade articula consciência e razão. Este aspecto está posto em evidência na sua obra *L'expérience intérieure de la liberté*, como veremos em seguida pela importância conferida à região ética da consciência.

### L'Expérience Intérieure de la Liberté

Esta obra, redigida em 1924, corresponde à sua tese de agregação em filosofia. Nela, porém, já está presente a sua posterior filosofia, aspecto que, desde já, salientamos, pois mostra a profunda unidade do seu pensamento. Nela procuram-se identificar os traços de uma ação livre, mostrando que a liberdade é uma produção ou manifestação da subjetividade. O homem é aqui interpretado a partir da região ética da consciência. Ser um sujeito é afirmar um “eu quero” fundamental para a compreensão de si mesmo. Neste âmbito a vontade é matricial.

A liberdade é, assim, colocada como causalidade originária e tal fato significa que o sujeito tem um poder efetivo de deliberação e de decisão. Estamos perante uma formulação da liberdade como experiência interior, em que o eu é produtor de atos livres, a saber, atos que sendo sua pertença, dizem acerca do próprio eu, e este é responsável por eles, de tal modo que o comprometem. Responsabilidade e compromisso são consequências da liberdade.

A partir deste entendimento, o eu projeta-se nos seus atos, a fim de se poder compreender como

intimidade, tem de apreender o significado concreto, espiritual ou não, desses mesmos atos. A liberdade que assenta na vontade, segundo Jean Nabert, é responsável pela espiritualização do eu. O eu, porém, pode fracassar na liberdade e cair no mal. Não é possível pensar numa espiritualização do eu pela liberdade, sem ter em conta os obstáculos que o mal constitui para a espiritualização<sup>10</sup>.

Porque é um espiritualista, mas não ignora o mal como ato de uma consciência que tem o poder de dizer “eu quero”, Jean Nabert nesta obra dá-nos o seu percurso para a perfeição, mediante a experiência interior da liberdade, experiência rara e difícil, mas que se oferece à conquista do eu e, ao mesmo tempo, o espiritualiza. Nesse sentido, procura encontrar na consciência agente as “categorias” (a terminologia, reconhece o autor, não é a mais adequada, mas aqui segue Kant) que permitem aceder a uma compreensão do ato livre. De imediato, a coordenação, na consciência, entre vontade e razão é requerida pela primeira, para que a liberdade seja um processo de espiritualização, pois uma vontade sem anexar a si o poder da razão seria uma vontade irracional em que o eu cairia no mal.

O filósofo está preocupado em salientar que a liberdade como experiência interior possui uma natureza diferente da realidade expressa pelo entendimento. Esta causalidade é própria de um sujeito, produtor de atos e tal fato significa que a consciência é criadora. Nesse sentido, os atos de uma consciência dependem dela mesma e, nesse sentido, diz-nos o autor: “ se a liberdade não pode ser procurada nem num limite das leis, nem no dinamismo do pensamento racional, é preciso que seja procurada numa função do espírito que é a consciência, na sua produtividade não determinável mediante as categorias sobre as quais repousa a verdade do saber. Qualquer conclusão deste gênero, porém, está suspensa

<sup>10</sup> Numa obra posterior, intitulada *Essai sur le mal*, Jean Nabert vai tematizar o mal, em sintonia com a sua concepção de filosofia reflexiva.

de uma análise do fato psicológico”<sup>11</sup>. Ora, uma tal interpretação significa que a liberdade não é um saber, cujo modelo seria o saber científico, pelo que ela não pode ser conotada com o *foyer* do conhecimento. Desta concepção decorrem também as suas análises quanto ao sistema determinista de Espinosa, que concebia a liberdade como uma espécie de indeterminismo que surge, como nos diz, nas lacunas do saber. Ora se é uma lacuna, ou uma malha na rede, então, é uma ilusão, pelo que Espinosa, na verdade, não contempla a questão da liberdade no seu sistema. Outros filósofos são apontados, com a intenção de salientar a insuficiência de uma explicação determinista.

Ora, Jean Nabert começa por afirmar a ruptura entre determinismo e liberdade. De fato, no sujeito, a experiência interior de liberdade acentua o não determinismo de certas ações. O pensador, tal como L. Brunschvicg<sup>12</sup>, considera que a par de uma história da razão, há uma história da consciência, em que estas mantêm uma relação estreita. Ambos compreendem Sócrates como uma figura ética, mostrando que este abriu, ou foi o grande iniciador, da via de análise interior, ao mesmo tempo que se apoiava numa dialética ascendente.

Ora, para Jean Nabert, é a partir de uma verificação na existência de “boas ações” que, mediante uma dialética ascensional e imanente ao eu, se acede à ideia de bem. A via é mais intimista, contrapolarmente a Léon Brunschvicg para quem a via é mais racionalista, pois pertence à linhagem kantiana. Como já referimos há duas linhagens na filosofia reflexiva, uma mais kantiana, sendo seu grande representante Brunschvicg, uma mais biraniana, cujo expoente máximo é Jean Nabert.

A liberdade tem de ser explicada mediante uma via mais intimista e tendo em conta a sua

concepção de filosofia reflexiva, captar o *proprium* da liberdade significa interpretá-la como modo superior de ação, mas a partir das categorias que possibilitam o acesso à compreensão da atividade do eu agente. Como nos diz, aquilo a que Kant chama as “categorias da liberdade”<sup>13</sup>. Esta expressão kantiana, “categorias da liberdade exprime o poder de uma vontade que produz ela mesma os seus objetos”<sup>14</sup>. Do ponto de vista de uma filosofia reflexiva elas inauguram “uma outra via”, irredutível a qualquer esquema objetivante.

São três as categorias da liberdade como experiência interior:

o carácter, a que se liga a fatalidade; a personalidade que nos dá a totalidade; e a produtividade da consciência. Estas categorias não são da ordem do saber mas da “crença” E, nesse sentido, a liberdade não pode ser definida especulativamente<sup>15</sup>, ela diz respeito ao *foyer* ético da consciência.

## Carácter e Fatalidade

A “crença” é compreendida pelo autor como um sentimento que acompanha a “reação massiva da consciência por ocasião de um ato”<sup>16</sup>. Mas esta crença, inevitavelmente, cristaliza-se. A primeira forma de cristalização dá-se no carácter, que aponta para a fatalidade. Encontramo-nos perante um modo tímido de a liberdade se afirmar, pois ainda está muito perto dos mecanismos biológicos. O carácter traduz uma espécie de dominância, de persistência que diz acerca de determinada consciência, única e irrepitível. De certo modo, o carácter comanda a ação. O “meu

<sup>11</sup> EIL, p. XI

<sup>12</sup> Maria de Lourdes Sirgado GANHO, *Consciência e intersubjectividade em Jean Nabert*, Lisboa, IN-CM, 2002, p165.

<sup>13</sup> EIL, p.180

<sup>14</sup> EIL, p.180, nota 1

<sup>15</sup> EIL, p.184.

<sup>16</sup> EIL, p.195

caráter” corresponde à primeira escolha de mim mesmo, escolha incipiente, tímida, ainda muito ligada ao biológico. A ideia de uma natureza humana está aqui enraizada, como um *fatum*, destino, fatalidade, presente na ação. Mas, ao mesmo tempo, o caráter possui essa função ativa de mostrar uma vontade que persevera subtilmente no seu interesse. Nesse sentido, e pelo que já expusemos, possui uma dupla natureza: porque está ligado ao biológico em nós, é um obstáculo para a liberdade, mas, ao mesmo tempo, é o grau mais baixo dessa mesma liberdade. Como nos diz o pensador: “a experiência de liberdade só se produz graças às resistências que experimentamos”<sup>17</sup>.

A liberdade, de fato, apoia-se no caráter para o transformar. Estamos perante o primeiro grau de liberdade, pois se este corresponde àquilo que o eu traz consigo, é também verdade que o homem age impelido pelo seu caráter e que essa ação é a manifestação de uma vontade. Há aqui, sem dúvida, manifestação impura da consciência, mas que diz acerca do sujeito e o compromete.

## Personalidade e Totalidade

A personalidade corresponde a um outro grau de liberdade, mais elevado, menos próximo do biológico, mais ligado ao espiritual. Se o caráter está ligado a certa estabilidade, certa continuidade, a personalidade, por sua vez, pode dar origem a revoluções interiores e, como é próprio da personalidade, à formulação de projetos, marcados por uma escolha inicial. Nesse sentido ela está virada para o futuro, para atos a totalizar. Portanto, afirmamos, a partir da nossa obra *Consciência e intersubjetividade em Jean Nabert*: “a fim de clarificar

esta tese de que na personalidade se manifesta na liberdade, pela escolha de um ato inicial – o meu ato, se assim se pode dizer - ao qual se é fiel, que é renovado de um modo múltiplo e vário, mas que insiste sempre na mesma direção /.../”<sup>18</sup>. Ora esta totalização dos atos dá-se sempre em função de um ideal a realizar, que está na nossa frente e não atrás de nós. Podemos-lhe chamar projeto, escolha inicial, a que o eu é fiel.

Estes atos próprios de uma personalidade garantem-nos, em parte, a liberdade. A personalidade surge quando um ato primeiro, que é suscitado por uma decisão, dá origem a novos atos ou projetos, que confirmam o ato primeiro. Inscrevem-se aqui as iniciativas da consciência.

Este projeto, ou escolha inicial, pode dar origem ou não a uma revolução interior. Pensemos, por exemplo, na escolha inicial de Miguel Ângelo, a arte. Sempre lhe foi fiel, diz da sua personalidade de artista. Mas pensemos em Santo Agostinho, ou em São Paulo e nas suas revoluções interiores. Em ambos, a conversão ao cristianismo mostrou que as suas escolhas iniciais foram abandonadas a favor de uma nova escolha, estas sim, podemos dizê-lo, fundamental. Ora, se a consciência, a nível da personalidade, é o lugar das revoluções interiores, isso significa que esta mesma categoria está sempre ameaçada. Esta constitui-me como ser livre, mas o eu pode mudar de projeto, pode alterar a escolha. Um limite se afirma.

Quando, porém, queremos clarificar o sentido da categoria da personalidade, pois ela é um grau fundamental para a compreensão da liberdade, temos de a relacionar com a categoria de totalidade, pois a liberdade capta-se como experiência interior quando, na multiplicidade das volições, se identifica a “opção que as domina”<sup>19</sup>. Mais uma vez temos aqui aplicado o método reflexivo, como método regressivo de análise.

<sup>17</sup> EIL, p. 218

<sup>18</sup> GANHO, Maria de Lourdes Sirgado, *Consciência e intersubjetividade em Jean Nabert*, Lisboa, IN-CM, 2002, p. 183.

<sup>19</sup> EIL, p. 233

Só após o percurso feito podemos identificar a escolha fundamental, dada a capacidade de a consciência operar mudanças, a que o autor chamou revoluções interiores, e que põem em dúvida todos os atos passados, mediante a produção de um ato que rompe com esses atos anteriores e inaugura um novo projeto.

Estes atos, pela novidade que trazem, provocam um progresso da consciência, uma espiritualização, devido ao ideal que exibem. São atos grandiosos, ou humildes, mas o que, em comum, os caracteriza é serem portadores de uma conversão interior. Nesse sentido, afirma: “o ato, à primeira vista mais pobre, é suscetível de abrir completamente um processo”<sup>20</sup>.

Assim sendo, a personalidade constitui-se no intervalo entre a escolha inicial e a totalização dos atos que confirmam e reiteram essa escolha. Nestes atos detecta-se a marca da perseverança numa dada direção querida pela consciência. Para o pensador, a crença na liberdade alimenta-se desta certeza da consciência, a saber, mediante a escolha inicial é possível traçar um projeto de vida que vai promover, concretamente, a existência e, ao mesmo tempo, espiritualizar a consciência. Mas como a escolha inicial está sempre ameaçada, isso significa que há um limite na categoria da personalidade. Temos, então, de subir um outro e último grau, mediante a terceira categoria da liberdade, a saber a produtividade da consciência.

## A Produtividade da Consciência

É esta, com efeito, a última e mais elevada categoria da liberdade. Como vimos, na categoria da personalidade aparece um “excesso” de realidade, excesso que é o garante de que a liberdade como poder infinito de invenção, portanto de criatividade, não fica enclausurada no processo de personalização.

<sup>20</sup> EIL, p.232

<sup>21</sup> EIL, p.250-251

O sacrifício, por exemplo, é um ato que testemunha desse excesso de realidade, o qual diz respeito à realização dos valores morais e religiosos.

Com efeito, esta terceira categoria da liberdade caracteriza-se por nos apresentar uma experiência em que a categoria da personalidade é suspensa, mediante o surgir de um ato imprevisível, que causa surpresa, que é incoordenável. Para o explicar Jean Nabert refere-se-lhe do seguinte modo: é um ato “que se produz quando, sem esforço, sem preparação nem meditação aparentes, nós renunciemos bruscamente a um desejo, quando retemos uma palavra que seria uma mentira, ou que teria provocado uma ferida, quando sentimos operar uma desorganização súbita e total de uma volição que já tinha sido esboçada nos mecanismos sensorio-motores, quando somos simplesmente generosos segundo os nossos impulsos sensíveis, quando realizamos um ato que não está apenas em desacordo com o sistema dos nossos hábitos, mas que parece que nos desliga da nossa personalidade compreendida a partir dos seus interesses mais altos e mais bem coordenados”<sup>21</sup>. É o outro que aqui é contemplado. Assim sendo, estamos perante um texto central, não só no contexto desta obra, mas do seu pensamento. Também na obra *Éléments pour une éthique* esta terceira categoria está pressuposta no itinerário de elevação e, portanto, de espiritualização do eu.

Um ato incoordenável, como os de sacrifício, por exemplo, o dar a vida pelo outro, meu semelhante, é um ato marcado pela sublimidade moral e, mesmo, religiosa. Estes atos, porém, caracterizam-se por poderem ser praticados na vida concreta, no quotidiano, do modo mais humilde, contudo, não deixam de assinalar uma inegável altura. São atos que dizem da qualidade do eu, são uma sua manifestação superior, que implica uma ascese interior e que a obra que a seguir interpretamos e interpelamos irá salientar.

A experiência interior da liberdade, na sua máxima expressão, é rara, mas não impossível, ela está pressuposta nos atos que dizem do sujeito na sua relação com os outros sujeitos e, para alguns, com Deus.

## Les Eléments pour une Ethique

Como vimos na sua obra anterior, esta assinala ao eu uma tarefa de permanente espiritualização, de exigência radical, se assim se pode caracterizar, embora tenha em consideração os obstáculos que lhe são subjacentes e que, continuamente, devem ser ultrapassados, caso isso seja possível.

Assim sendo, a minha interpretação será feita sob o signo da subjetividade, intersubjetividade e desejo de Deus. De fato, consciente que a tarefa ética implica a relação mal-bem, o pensador inicia esta obra por aquilo a que chama de “dados da reflexão”, ou seja, parte de certas experiências, a saber, falta, fracasso e solidão. Experiências que são sentimentos, verdadeiramente, são o pré-refletido que anuncia a reflexão, e onde se desenha já a dialética da negatividade e da positividade, que atravessa a obra. Como nos diz, lapidarmente, no início desta reflexão: o eu “procura, não só operar uma retomada de si, como também compreender-se graças ao texto que as suas ações constituíram, mas também procura fazer com que essa compreensão coincida com a regeneração do seu ser”<sup>22</sup>.

Estas experiências que, como já sublinhei são sentimentos, estão ligadas à “expansão de si”, à evicção do eu. São sentimentos que obrigam a reflexão a despertar e, nesse momento, o eu interroga-se no desafio da experiência limite, de tal modo que esse

interrogar “se orienta para a afirmação relativamente à qual se ordena toda a experiência moral”<sup>23</sup>.

De fato, os dados da reflexão: falta, fracasso e solidão, enquanto despertadores da mesma, dão conta dessa dialética da negatividade e da positividade, ou seja, eles exibem a negatividade presente no eu mas na medida em que a reflexão se vai exercer a partir deles, o eu, mediante a reflexão, como que se vai purificando, regenerando. Conforme menciona: “os momentos da sua reflexão são para o eu os momentos da sua libertação, porque o fazem avançar para a certeza da qual retira toda a esperança”<sup>24</sup>. Certeza marcada por uma aspiração invisível, mas onde existe a consciência clara que, relativamente à falta, como transgressão de uma regra, é necessária, na dialética da regeneração, a “compensação”<sup>25</sup>, enquanto no que diz respeito ao fracasso, o qual se coloca, muitas vezes, no prolongamento da falta, esta emerge segundo menciona como “um defeito na relação de uma ideia com a existência concreta /... / Há a possibilidade de fracasso, parece-nos, desde que há numa ideia uma pretensão a existir, pretensão a ser reconhecida pelas consciências...”<sup>26</sup>. A verdade é que o fracasso como experiência tem a ver com o desejo do eu que procura expandir-se na existência e que encontra nesta os obstáculos que impedem essa expansão. Para compreendermos o fracasso a noção de obstáculo à evicção do eu é fundamental. Mas, nesta o eu como que se compreende melhor. Tal como na falta, o fracasso como negatividade obriga a que o eu, mediante a esperança, progrida na existência.

Na experiência da solidão afirma-se, claramente, a separação entre as consciências, a qual, como nos refere: “parece confundir-se com a nostalgia

<sup>22</sup> EE, p.19.

<sup>23</sup> EE, p.20.

<sup>24</sup> EE, p.25.

<sup>25</sup> Cf. EE, p.26.

<sup>26</sup> EE, p.35.



de uma experiência interrompida”<sup>27</sup>. Se assim é, então, só faz a experiência da solidão quem, anteriormente, fez a experiência da comunicação, da reciprocidade das consciências, pelo que é esta última que é primeira, sendo a solidão uma experiência posterior, ou segunda. A solidão, na verdade, nasce da “intermitência dos atos de reciprocidade”<sup>28</sup>. E esta experiência é, por vezes, tão funda, tão dolorosa, que “o eu crê ter tocado no fundo”. Mas este “crê” é ilusório porque o eu que faz esta experiência, que nalguns casos se assemelha a uma experiência limite, sente-a como afetando a totalidade do seu ser, como que assinalando uma incomunicabilidade, mas que na dialética da negatividade e da positividade, tem o poder de regeneração.

Na afirmação da “intermitência dos atos de reciprocidade”, a solidão é, claramente, um dado da reflexão, a partir do qual o eu reconhece a sua fraqueza e, ao mesmo tempo, a sua força. Do âmago da solidão nasce o desejo de comunicação, a que podemos chamar comunicação segunda, relativamente à primeira, originária, que foi perdida pela experiência da solidão. Nesta comunicação segunda o eu já está mais assegurado de si mesmo, já se transformou devido ao valor que, após a experiência de solidão, vai conferir à experiência de comunicação, considerando-a estruturante de si mesmo, e isto porque a comunicação mudou de sentido e de valor.

Então, e de um modo geral, qual o sentido destes “dados da reflexão”? Em primeiro lugar, serem sentimentos, experiências vividas, que se colocam como o pré-refletido que provoca o emergir da reflexão, orientando o eu, ou a consciência para uma compreensão de si; em segundo lugar, mostram a desadequação entre o eu concreto, o existente, e o eu puro, originário.

Toda a tarefa ética está aqui implicada, ou seja, como colmatar esta distância entre o eu concreto

e o eu puro, sabendo que no limite a adequação é impossível. A partir dos “dados da reflexão”, Jean Nabert inicia o seu percurso espiritual.

Por isso, iremos fazer referência aos diferentes patamares da existência que, entre os dados da reflexão e a afirmação originária, garantem ao eu essa possibilidade infinita de ser cada vez mais ser, mediante a ação, e que a terceira categoria da liberdade já tinha, claramente, anunciado. Este itinerário é, como já referi, um “ir que não é um voltar”, no sentido de uma ascese interior, sempre a fazer-se, onde a figura do inacabamento se desenha em filigrana. Eu sempre perfectível, marcado por uma exigência moral e mesmo religiosa.

Assim, no III livro da obra de que estamos a fazer a hermenêutica e que se intitula *A Existência*, Jean Nabert convida-nos a que façamos esse seu itinerário espiritual. Para tal, iremos tomar cada momento da ascese como um patamar de compreensão e de expansão do eu, mas em que há sempre um apoio de um patamar no que lhe é anterior, e assim se obtém uma unificação do eu, como existente. Encontramo-nos como que perante uma construção de si, mediante a ação, partindo do patamar em que o espiritual está menos presente para o mais espiritual. Será este aspecto que iremos pôr em evidência, aceitando o convite do filósofo para que o acompanhem no percurso e que se constitui como um desafio.

De fato, neste Livro III, o pensador inicia o seu percurso, se assim se pode dizer, para a perfeição, começando pela Teoria da Inclinação, temática de claro recorte kantiano. Nesse sentido refere: “Esta inclinação pura afirmaria a sua presença na medida em que poderá favorecer os fins capazes de desviar do seu objeto ou da sua destinação primitiva as tendências naturais, os instintos”<sup>29</sup>. Parte-se, portanto,

<sup>27</sup> EE, p. 50.

<sup>28</sup> EE, p. 50.

<sup>29</sup> EE, p. 106.

do domínio do natural, do biológico. É este o primeiro patamar para uma compreensão do eu, e no qual se vai apoiar, como veremos o patamar seguinte.

Mas, esta inclinação pura só adquire pleno sentido e significação se conseguir realizar as “finalidades que estão para lá da natureza”<sup>30</sup>. Contudo, interroga-se o pensador: não será isso uma ficção? Jean Nabert considera que não, dado que quando se critica negativamente a “inclinação natural” esse ato é feito em nome de uma aspiração que está para lá da natureza, embora se apoie nela.

Ora, deste modo de pensar, segue-se que está implícita aqui a dialética da aspiração, a qual está, inequivocamente, inscrita na própria existência<sup>31</sup>, o que significa que esta aspiração mostra que o eu não se pode identificar com a natureza, porque é mais que isso, é aspiração a ser e não se pode identificar com ela, porque isso seria ficar prisioneiro dos instintos e das tendências naturais e, por conseguinte, nunca seria possível a evicção do eu.

Esta aspiração, mostra que a inclinação é um primeiro patamar, sem dúvida a reter, dado que o eu é também natureza, mas como é mais que isso, é esse mais, esse “surplus” que deve ser salientado. Fins e valores vêm-se inscrever na aspiração do eu, de tal modo que, um outro patamar de compreensão se desenha e que o filósofo intitula “A Ascese mediante os Fins”. Com efeito, o eu, numa filosofia reflexiva é, como vimos, criador de si mesmo, mediante os atos que coloca na existência. Esta criatividade, já posta em evidência na 3ª categoria da liberdade, permite salientar a noção de projeto.

No projeto, fins e valores ganham consistência, são marcas da criatividade humana, de tal modo que, como menciona: “O próprio dos fins é introduzir nos

movimentos do ser agente, como nos seus pensamentos, uma energia que gasta, tal como nas suas intenções, uma regulação interior, que comanda as tendências porque ele próprio é comandado pela qualidade da acção, ou da obra, a produzir ou a construir”<sup>32</sup>. Pela noção de projeto inscrevem-se aqui as “obras de cultura”, ou seja, estão contempladas as criações da ciência, da arte, da técnica, mesmo das técnicas mais humildes. Encontramo-nos num patamar intermédio entre a inclinação e a própria criatividade ética. Este patamar, onde a cultura, com as suas obras, se afirma, é pré-moral, como nos diz, encontramos-nos perante “formas pré-morais” do esforço”<sup>33</sup>.

Se assim se pode dizer, a ascese da inclinação é o suporte da ascese da escolha onde, pela noção de projeto, fins e valores já se inscreveram e que mostram que o eu coloca na existência fins culturais, bem como sociais. Estes fins, porém, e conforme menciona: “não podem satisfazer o eu total”, eles são fundamentais para a unificação do próprio eu, para a sua compreensão como ser que coloca na existência atos que dizem de si mesmo e que, por isso mesmo, lhe conferem sentido. Mas isso não basta, na dialética da aspiração, um outro patamar se desenha.

Jean Nabert no capítulo “O Dever e a Existência” vai chamar a atenção para o fato de o dever, fielmente seguido, não ser capaz de satisfazer o desejo de ser inerente à aspiração do eu<sup>34</sup>. De certo modo está aqui explicitada a sua linhagem biraniana. Ter em conta Kant, mas superá-lo quando se trata de compreender aquilo que está ligado à nossa intimidade, ao que nos é mais interior. Para Jean Nabert o dever é interpretado, muitas vezes, como exterior, como uma conformação á regra. No seu entender, o dever, quando seguido à risca, comprova um desapego relativamente à regra, uma conformação

<sup>30</sup> EE, p. 106.

<sup>31</sup> Cf. EE, p. 108.

<sup>32</sup> EE, p. 126.

<sup>33</sup> EE, p. 127.

<sup>34</sup> Cf. EE, p. 135.

formal que conduz, conseqüentemente, a uma hipocrisia nos costumes<sup>35</sup>.

Este sentimento de o eu se apoiar no dever para, muitas vezes, o superar, tem a ver com o fato deste, quando seguido à risca, sem que a reflexão desperte, não possibilitar e provocar a expansão do ser do eu e, portanto, não favorecer o seu enriquecimento do ponto de vista espiritual. O dever deve ser entendido como um apoio, um patamar da existência, necessário sem dúvida, para que o eu, apoiado na lei que o dever implica, se supere e se realize a um nível superior.

O dever tem a seu favor, inequivocamente, o caráter de romper com o jogo das tendências. Como refere: "Só a lei é capaz de operar uma ruptura desta unidade instaurada pelo jogo das tendências"<sup>36</sup>. A lei recusa e suspende as tendências, de tal modo que o eu empírico está aberto para renunciar a elas, mediante a aceitação do dever. Assim, o dever tem como função canalizar as tendências, de modo a que o eu se realize a um nível superior. Deste modo, o dever instaura uma dupla relação: com a natureza, por um lado e, por outro, com a aspiração essencial do eu a ser.

O dever está ligado à importância social da instituição e o eu não pode passar ser o dever, bem como sem a instituição. Daí a seguinte menção: "A função da instituição é a de trabalhar no sentido da transmutação das tendências"<sup>37</sup>. E para dar um exemplo desta implicação e dos patamares de compreensão do eu, diz-nos o autor o seguinte, a propósito do casamento: este, num primeiro patamar, ligado à inclinação, tem de ser considerado na sua relação à inclinação sexual, própria da nossa realidade humana; como instituição, o casamento regulariza esta

relação e confere-lhe a estabilidade que vem no seguimento da escolha que foi feita, portanto, é necessário este patamar do dever. Estes patamares, porém, são insuficientes para explicar, verdadeiramente, o casamento, pois este no seu âmago, se é verdadeiramente um casamento, é uma reciprocidade de consciências, onde a fidelidade se afirma como estruturante. Estamos num patamar onde surge "a possibilidade de relações puras entre as consciências"<sup>38</sup>. Este é já um momento onde a dialética da aspiração de ser é já, claramente, um fator alto de espiritualização do eu, onde a noção de generosidade e de sacrifício começam a emergir.

Avançamos, assim, para um outro patamar, que Jean Nabert intitula "A Experiência do Uno no Comércio das Consciências". Momento essencial da expansão do eu. Esta questão é colocada pelo pensador do seguinte modo: "Uma consciência, em nenhum momento, é capaz de um crescimento de ser se não estabelecer um diálogo com uma outra consciência"<sup>39</sup>. Sem dúvida, estamos perante a promoção da comunicação, superação da solidão como ausência de comunicação. A valorização desta experiência de reciprocidade é um momento fundamental para a evicção do eu, embora os obstáculos à comunicação, como aliás o sentimento de solidão exibiu, sejam muito fortes. A comunicação, por mais perfeita que seja, é suscetível de estar sempre ameaçada. Diz-nos o filósofo: "nem o amor, nem a confiança, nem a veracidade poderiam tornar-se valores positivos, se as possibilidades contrárias não se tivessem desenhado à medida que a subjetividade nascia da comunicação"<sup>40</sup>.

Uma comunicação verdadeira, portanto, profunda, mostra que a reciprocidade das

<sup>35</sup> Cf. EE, p. 135.

<sup>36</sup> EE, p. 139.

<sup>37</sup> EE, p. 143.

<sup>38</sup> EE, p. 145.

<sup>39</sup> EE, p. 161.

<sup>40</sup> EE, p. 163.

consciências, que se conquista sob um fundo de esforço, confere aos seres que fazem esta experiência uma espécie de poder interior, que potencializa a dialética da aspiração. Deste modo, o eu sente-se unificado, sente que a realização de si é possível, embora no limite permaneça sempre aquém da possibilidade infinita de ser.

Mas, então, como entender esta unidade, interroga-se Jean Nabert? Que sentido conferir às experiências unitivas? Fundamentalmente, são experiências em que a comunicação é decisiva para o próprio eu, respondem, como nos diz, “de um modo cada vez mais profundo e adequado, a todas as exigências do espírito”<sup>41</sup>. Aqui, a categoria da liberdade, como produtividade infinita de colocar obras na existência, adquire todo o seu sentido. É neste patamar de existência que o amor, a veracidade, a generosidade e a fidelidade adquirem todo o seu sentido espiritual. Na reciprocidade das consciências dá-se a evicção do eu, devido ao comércio positivo que as consciências estabelecem entre si. Justifica-se, deste modo, a experiência do uno. O itinerário de espiritualização é possível, e este é “um ir que não é um voltar”, como já nos tinha dito. Está-se perante uma experiência em que a metáfora é a da altitude.

Neste momento uma interrogação emerge, como foi possível este itinerário, como o podemos acompanhar, quais os meios para o conseguir? De fato, tendo partido da inclinação, e subido pela ascese ao dever e deste à experiência do uno na reciprocidade das consciências, o perguntar pela possibilidade deste itinerário é crucial: como foi possível esta ascese? E Jean Nabert aponta: mediante as virtudes, ou formas espirituais. Daí o capítulo seguinte.

Com efeito, no capítulo X, intitulado, “As Formas Espirituais ou Virtudes”, o autor procura justificar, através destas, o itinerário de espiritualização do eu, mostrando que se trata, mediante a reflexão, de não deixar que se esteja perante uma representação objetiva do eu. E diz-nos: “o trabalho da reflexão é, em primeiro lugar, proteger o eu de uma representação objetiva do seu ser”<sup>42</sup>, e isto porque estamos no domínio do *operari*<sup>43</sup> e da relação, sob a forma de um sentimento de tensão, entre “o ser que somos sem nos podermos igualar a ele, e o ser que somos devido às nossas ações reais, pode ser fortificado pela ideia de um eu que conservaria, de algum modo, o valor das nossas ações particulares”<sup>44</sup>. Trata-se de promover no eu as virtudes, como modo de espiritualização, atendendo sobretudo aos “valores que convêm ao nosso ser”<sup>45</sup>.

A pureza, a nobreza, a generosidade são valores que dizem do eu, que salientam a sua evicção. A reflexão, como purificadora da consciência, põe em evidência este aspecto, fundado na “ideia de virtude considerada como hábito de moralidade”<sup>46</sup>. Nesse sentido, refere as virtudes de veracidade, prudência, coragem, as quais são “hábitos do eu cuja causalidade está revestida de uma qualidade que se comunica ao operar”<sup>47</sup>. O agir segundo as virtudes proporciona ao eu uma espiritualização sem dúvida, porém, há que contar com os obstáculos que se apresentam ao eu, exteriores e interiores, os quais são bem reais e que o impedem de realizar os fins que se propõe. O sentimento do fracasso tinha mostrado este aspecto. Portanto, quando o eu não se realiza pelos valores não se eleva virtuosamente. Mas o eu, pelo esforço, tem a possibilidade de, mediante a qualidade das suas ações, aceder à virtude, que é

<sup>41</sup> EE, p. 181.

<sup>42</sup> EE, p.183.

<sup>43</sup> Cf. EE, p.184.

<sup>44</sup> EE, p.184.

<sup>45</sup> EE, p.186.

<sup>46</sup> EE, p.190.

<sup>47</sup> EE, p.191.

definida do seguinte modo: “a ideia de virtude define-se pela possibilidade de igualar as intenções a esta força, ao valor das ações e à sua finalidade intrínseca”<sup>48</sup>. E, por isso, a virtude remete para a relação entre o eu real e o eu espiritual e para o desejo de adequação do primeiro ao segundo. Assim, e como menciona: “o ser do eu está na relação que instaura entre as suas ações reais e os valores: a sua virtude está nesta relação”<sup>49</sup>.

A virtude, porém, assegura ao eu concreto que pode elevar-se, espiritualizar-se, até ao eu puro, originário, ainda que o eu concreto permaneça sempre aquém dessa pureza originária. As virtudes promovem a existência e unificam o ser do eu. Uma virtude é, como refere, “uma forma espiritual bastante eficaz para regular interiormente uma inclinação”<sup>50</sup>.

Uma interrogação, porém, emerge: como podemos estar seguros de que este itinerário de aperfeiçoamento espiritual é possível mediante as virtudes? Diz-nos o pensador: “é uma forma espiritual que pressentimos, que procuramos atingir, fixar, quando meditamos sobre Sócrates, Jesus, Espinosa /.../ que nos incita a descobrir uma unidade, um centro, mais escondido, que se exprime quer mediante uma intuição religiosa, quer mediante um sistema de virtudes”<sup>51</sup>.

Destes exemplos retiramos as forças que nos garantem que, pela virtude, acedemos a uma certeza de ser na relação da consciência com o seu princípio, ou afirmação originária. Mas, aqui, o esforço da consciência, ou do eu, para verificar com obras, que dizem do espiritual no eu, é central. Como sabemos, Jean Nabert é um espiritualista, para quem o *foyer* ético, na abertura ao *foyer* religioso, apresenta um itinerário austero, difícil, que não aceita a “mentira

interior” e que se apoia nos “mais altos modelos da cultura ou da história”<sup>52</sup>, pois estes asseguram-nos que a elevação do eu e sua conseqüente espiritualização é possível. Encontramo-nos perante as fontes da nossa veneração.

Com efeito, no capítulo XI e último, intitulado “As Fontes da Veneração”, temos uma reflexão sobre a sublimidade moral, onde o acordo entre o agir concreto e a lei interior do ser do eu parecem adequar-se, embora uma diferença infinita (porque incolmatável, pois estamos numa ética do inacabamento) permaneça entre o eu empírico, por muito que se tenha espiritualizado, e o eu puro, da afirmação originária.

De qualquer modo, nas fontes de veneração, encontramos-nos perante seres que, no mundo real, nos dão uma “imagem adequada da lei suprema”<sup>53</sup>. A sabedoria de Sócrates ou de Goethe, a santidade de Francisco de Assis e de Jacqueline Pascal, salientam a aliança entre a doutrina e o ato e, devido ao exemplo que as suas vidas constituem, são modelos que garantem ao eu que a espiritualização é possível e são o sinal da “nossa certeza fundamental”<sup>54</sup>.

## Conclusão

Pela reflexão fomos conduzidos a estes modelos, porque o eu, mediante a reflexão, também se foi purificando e espiritualizando, de tal modo que este enriquecimento interior do eu é promotor de uma sua regeneração, que lhe confere serenidade, permitindo que as experiências fundamentais de doçura e profundidade sejam vividas como pressentimentos daquilo que é da ordem do inverificável. Deste modo,

<sup>48</sup> EE, p.193.

<sup>49</sup> EE, p. 195.

<sup>50</sup> EE, p. 197.

<sup>51</sup> EE, p.198.

<sup>52</sup> EE, p.202

<sup>53</sup> EE, p.209..

<sup>54</sup> EE, p.219.

e para concluir, adquire total compreensão a afirmação feita por Jean Nabert na primeira página desta obra: o eu “ procura não só operar uma retomada de si como procura compreender-se graças ao texto que as suas acções constituíram, mas também fazer coincidir essa compreensão com uma regeneração do seu ser”. Há aqui uma espécie de círculo que se fecha: partindo das experiências marcadas pela negatividade, que são consideradas obstáculos à expansão do eu, pela garantia da

afirmação originária o eu empreende, se quiser, mediante uma dialéctica da negatividade e da positividade, um itinerário de subida, de progresso da existência, por patamares, como mostramos, tendo nos modelos históricos e mesmo em Jesus como trans-histórico, a garantia de que a espiritualização é possível. E quem faz este percurso atinge uma serenidade interior, própria de seres livres que, mediante a vontade guiada pela razão aspiram a ser cada vez mais ser. Esta a sua lição, “reflexiva”.