

CARLA CANULLO

De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricoeur¹

(I)

RESUMEN

Jean Nabert es menos conocido por su obra y más por la atención que Ricoeur siempre le ha dedicado, incluyéndolo entre las fuentes de su pensamiento y editando sus últimos textos, incompletos al momento de la muerte de Nabert, bajo el título de *Le désir de Dieu*. Ricoeur no ha abandonado jamás, por otra parte, la referencia a esta primera fuente, como atestigua también, por ejemplo, en una de las últimas intervenciones que ha pronunciado: en el congreso “Castelli”, dedicado a la filosofía de la religión entre ética y ontología, ha propuesto una relectura del “hombre capaz” (*homme capable*) a la luz del mal, pero también de la esperanza en una regeneración, intentando mostrar lo que la hermenéutica “de los mitos” permite captar tanto del mal que hombre realiza, como del mal por el cual es afectado. En el curso de esta conferencia se buscará ver cuál es el sentido y la puesta en juego de la reflexión nabertiana y ricoeuriana sobre el mal y cómo esta arroja luz sobre el misterio del hombre. Presentamos aquí la primera parte de esta colaboración.

Palabras clave: Mal; Finitud; Justificación; Regeneración; Ética; Hermenéutica

From reflexive Philosophy to Hermeneutics: Evil according to Nabert and Ricoeur

ABSTRACT:

Jean Nabert is less known for his work and more for the attention that Ricoeur has always devoted to him, including him among the sources of his thought and editing his last texts, incomplete at the time of Nabert's death, under the title of *Le désir de*

1. Primera parte de la conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina el 18 de junio de 2018. Traducción al castellano de LUIS BALIÑA y MARCOS JASMINOY.

Dieu. Ricoeur has never abandoned, on the other hand, the reference to this first source, as he also attests, for example, in one of the last speeches he has delivered: at the “Castelli” Congress, dedicated to the philosophy of religion between ethics and ontology, he has proposed a rereading of the “capable man” (*homme capable*) in the light of evil, but also of hope in a regeneration, trying to show what the hermeneutics “of myth” allows to capture both of the evil that man does and the evil by which he is affected. In the course of this conference we will seek to see what is the meaning and the putting into play of Nabert’s and Ricoeur’s reflection on evil and how it sheds light on the mystery of human being. We present here the first part of this collaboration.

Keywords: Evil; Finitude; Justification; Regeneration; Ethics; Hermeneutics

1. Jean Nabert: una presencia subterránea en la reflexión francesa

Entre los filósofos franceses de este siglo, Jean Nabert no es el que ha gozado o goza hoy de la mejor fortuna. La obra de este filósofo parecería estar caracterizada por el mismo carácter discreto y riguroso con el cual sus contemporáneos y amigos han recordado y descrito su persona. Sin embargo, las tres obras publicadas en vida —a saber, la *Expérience intérieure de la liberté* (1924), los *Eléments pour une éthique* (1943), el *Essai sur le mal* (1955)—, la colección de textos inéditos publicados postumamente bajo el título *Le désir de Dieu* (1966) y un gran número de ensayos y artículos, hoy reunidos en una única obra,^{2 3} nunca han dejado de estar presentes, de modo más o menos explícito, en la filosofía francesa. De hecho, Nabert es uno de los maestros que encontramos en el camino recorrido por Paul

2. Para las citas de la obra de Nabert utilizaremos las siguientes ediciones que serán citadas con las siglas que son indicadas a continuación: J. NABERT, *Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 19942 (en adelante EL); Id., *Eléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1992^ (en adelante EE); Id., *Essai sur le mal*, Paris, éd. du Cerf, 1997^ (en adelante EM); Id., *Le désir de Dieu*, Paris, éd. du Cerf, 1996^ (en adelante DD). Las contribuciones y los artículos de Nabert aparecidos en diferentes revistas han sido recogidos y publicados con prefacio de Paul Ricoeur en *Expérience intérieure del liberté*, 243-426. [N. de los T.] A diferencia de la autora, que en el original en italiano no traduce las citas en francés de Nabert y Ricoeur, hemos optado aquí por traducirlas para facilitar una lectura más fluida del conjunto del texto. Cuando fue posible, nos hemos basado en traducciones existentes. En esos casos, se señala en nota al pie la página de la traducción precedida por la notación “trad. esp.” y, llegado el caso, si el texto ha sido modificado; los datos bibliográficos de las traducciones los encontrará el lector en la bibliografía. El resto de las traducciones del francés son nuestras. Por otra parte, hemos mantenido por lo general en el idioma original las expresiones, giros y títulos de libros en francés que la autora utiliza integrados en el cuerpo del texto].

3. Sobre este tema véase el estudio de L. TENGELYI, *Die Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München, Fink Verlag, 1998 y el prefacio a la edición italiana de M. HENRY, *Io sono la vita* (prefacio

Ricoeur y, actualmente, está en el centro de estudios que se proponen indagar la influencia de su pensamiento en la filosofía de Levinas y del mismo Ricoeur.³ Y, si bien es cierto que la fama de nuestro filósofo, en su patria y en el extranjero, nunca ha alcanzado el nivel de las de Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty u otros filósofos franceses del siglo XX, es igualmente cierto que él nunca ha estado totalmente fuera del escenario filosófico.

Para acercarnos al contexto de esta presentación, centrada en el tema del mal, diremos, en primer lugar, que en la que sin duda alguna podemos definir como su obra más dramática, el *Essai sur le mal*, Nabert no solo expone “su” tesis sobre el mal sino, a través de tal exposición, intenta también repensar la subjetividad, haciéndolo a partir de las experiencias que la representan o que se prefiguran su destrucción. Sobre todo, se propone repensar aquella subjetividad capaz del mal más atroz, aquel contra el otro hombre; el mal del cual él había sido testigo al haber vivido las dos guerras mundiales.

Esta hipótesis sobre la subjetividad y sobre su finitud, en la cual Nabert ancla el mal más originario, representa todavía hoy —en un tiempo desgarrado por las guerras— el desafío apasionado de una filosofía que se preocupa por el ser humano y sus heridas.

y trad. it. al cuidado de G. Sansonetti), Brescia, Queriniana, 1997, donde Nabert es citado junto a Malebranche y Maine de Biran, ilustres exponentes de la “gran tradición del espiritualismo francés” en el cual es injertada la fenomenología de Michel Henry (cfr. *ibid.*, 7).

4. Serán señalados solamente los últimos estudios dedicados al autor, remitiendo a las bibliografías presentes en los textos citados. Por tanto, además de los célebres estudios de P. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963 e *Id.*, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1980; y además del estudio de P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971, deben ser recordados: S. ROBILUARD, *Liberté et transcendance: Nabert après Fichte*, tesis de doctorado de la Université de Poitiers, 1997; PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Cerf, 2003; E. DOUCY, “Jean Nabert”, en: M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996; S. ROBILUARD, “Témoignage et attestation”, *Philosophie* 88 (2005); Y. SUGIMURA, “Le témoignage comme «passage originaire» chez Jean Nabert”, en: PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004; M. VILLELA-PETIT, “L' injustifiable et la sécession des consciences chez Jean Nabert: une approche phénoménologique”, en: PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Subjectivité et transcendance - Hommage à Fierre Colín*, Paris, Cerf, 1999; S. ROBILUARD; F. WORMS (eds.), *Jean Nabert, l'affirmation originaire*, Paris, Beauchesne, 2010; C. CANULLO, *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Assisi, Cittadella editrice, 2005; A. BRUNO, *L'inquietudine della coscienza. Saggio sul pensiero esistenziale di Jean Nabert*, Milano, Mimesis, 2008.

2. La vía ética del mal

Paul Ricoeur, en el *avant-propos* de *L'homme faillible*—publicado cinco años después del *Essai sur le mal*—, al trazar los contornos de la región a la cual se remonta, para alejarse, su *Symbolique du mal*, declara que, para designar el significado de la baza filosófica con la cual se enfrenta su libro, se habría podido elegir el subtítulo *Grandeza y límite de una visión ética del mundo*, subtítulo no exento de referencias hegelianas y motivado por la situación aquí adoptada por la “recuperación de la simbólica del mal por medio de la reflexión filosófica”.⁵ En este contexto, de *Finitude et culpabilité* interesa la definición de la *visión ética del mundo* o, más precisamente, la definición del *problema del mal* al que conduce esta visión, un problema que, como recuerda el filósofo, es el momento en que esa visión es puesta a prueba respecto de su validez.⁶ Esta visión ética se propone “comprender cada vez más íntimamente la libertad y el mal a la luz recíproca con que se esclarecen mutuamente” e “intentar comprender el mal a la luz de la libertad (...) es decidirse a entrar en el problema del mal por la puerta estrecha”.⁷ Es a partir del criticismo kantiano y, en particular, del *Ensayo sobre el mal radical* de Kant, que tal visión ha asumido los términos que Ricoeur hereda y a los cuales se enfrenta. Recorriendo, pues, las etapas históricas hasta llegar a tiempos y obras más cercanos a él, Ricoeur cita a Jean Nabert, el cual, poniéndose en esta línea especulativa, ha ligado la libertad que se hace cargo del mal con la *comprensión* que ella adquiere de sí cuando regresa reflexivamente sobre el mal realizado. Sobre el problema de la visión ética del mal y sobre la perspectiva que ella abre, así como sobre el “diálogo” entre los dos filósofos franceses, volveremos al final de estas páginas. Aquí nos interesa el punto en el que se produjo el injerto de Nabert en la tradición ética antes mencionada y que vincula el “comprenderse” de la libertad y el mal, libertad que resultará ser causalidad libre de la conciencia. En particular, nos interesa el motivo nabertiano de la *comprensión de sí*, un tema clave de la filosofía del filósofo francés y en torno al cual, desde sus comienzos, ha girado su especulación.

5. P. RICCEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne, 1960, 14.

6. Recordemos que, para Ricoeur, el problema del mal es la *Pierre de touche* (piedra de toque) de la visión ética del mundo. La *Pierre de touche* es la sonda utilizada para verificar la pureza de los metales preciosos.

7. RICCEUR, *Finitude et culpabilité*, 14 (trad. esp., 14).

En 1934, diez años después de la publicación de su primera obra,⁸ Nabert escribe el borrador de un ensayo —destinado a continuar siendo un *ébauehe* (esbozo)— titulado “La conscience peut-elle se comprendre?”.^{9 10} Se trata de páginas cuya intención es enfocarse en el momento en que la conciencia comienza a preguntarse sobre sí misma a fin de comprenderse. Tema, este, que representa el motivo conductor también de otras obras de Nabert. Al comienzo de los *Eléments pour une éthique* leemos, en efecto, que las alternativas de las que dispone un yo que quiere reflexionar sobre su historia son dos: o conoce las propias acciones distanciándose y leyendo el texto escrito por ellas como un intérprete “objetivo”, o intenta *se comprendre* a través de este texto. En el *Essai sur le mal* el problema de la comprensión de sí va ligado a *Injustificación* del mal realizado, justificación a la cual la conciencia puede intentar acercarse solamente apelando a un principio que brota “de su acto mismo, cuando intenta clarificarse o comprenderse (*se comprendre*)”.¹¹ Finalmente, en el célebre exordio de *Le désir de Dieu*, leemos que “el deseo de Dios se confunde con el deseo de la comprensión de sí”.¹² Pero, ¿qué es ese “sí” que la conciencia puede comprender, por el cual puede recoger el guante y aceptar el desafío del mal? Y también, ¿qué yo, qué sujeto lo definen?

La distinción terminológica entre *se comprendre* (*comprenderse*) y *se connaître* (*conocerse*), además de invitarnos a distinguir las dos actitudes diferentes que asume la conciencia con respecto a sí misma en cuanto “objeto”, señala también el vínculo existente entre comprensión y conciencia. Mientras el conocer es un acto puramente teórico, pobre, en el cual la conciencia se interroga a sí misma desde fuera, “como si se tratase de una sucesión de acontecimientos”,¹² el comprender es acto, pregunta en la que el ser de la conciencia *Qstnya* en juego y se interroga a sí misma desde-adentro. La pregunta y la respuesta o, mejor, el acto de conciencia, acto que es *la pregunta-respuesta*, están dentro de las condiciones de este movimiento de comprensión, movimiento cuyo método, o mejor, cuyo camino es la *reflexión*.¹³

8. J. NABERT, *Expérience intérieure de la liberté*, cuya primera edición es de 1924.

9. Hoy publicado en DD 405-448.

10. EM 178 (trad. esp., 145).

11. DD 21.

12. DD 406.

13. Sobre el tema véase la contribución escrita por Nabert para la *Encyclopédie Française*, con el título *La philosophie réflexive*, hoy en EL 397-411. La contribución es de 1957.

En la contribución *La philosophie réflexive*, escrita para la *Encyclopédie française*, Nabert traza las líneas históricas del tema de la reflexión, intentando precisar cuál es el estado de la *philosophie réflexive*. Dicha tarea de precisión es necesaria porque la connotación de “reflexiva” parecería pertenecer a la filosofía *toto genere*. La línea divisoria entre la reflexión filosófica y la filosofía reflexiva está en el diferente significado y recorrido que sigue el camino de la reflexión. El método reflexivo puede ser o bien un método de análisis regresivo que recorre los rastros de un absoluto que *se refleja* en el movimiento de una conciencia particular; o bien puede ser entendido como el recorrido a través del cual se constituye el sujeto y gracias al cual este último capta las leyes y las normas de la actividad espiritual inmanente en todos los dominios. Esta segunda alternativa es la que, en la historia de la filosofía, nos ha permitido identificar una *philosophie réflexive* autónoma.¹⁴

A partir del *ébauche* del ‘34, Nabert se ocupa precisamente de la estricta correlación de la reflexión y del *se comprendre*, problema que nace y está vinculado con aquel del significado del pronombre reflexivo “sí” o el “se” reflexivo del comprender-se. El “sí” comprendido por la conciencia no le preexiste ni le es extrínseco. No se trata tampoco de una *comprensión de sí* guiada por un sujeto, un yo (*moi*), *un je pense transcendental* o por el yo {*moi*} del personalismo. La comprensión es un acto particular que se concretiza en la pregunta sobre la naturaleza del sí, pregunta que es la verdadera puesta en juego de esta *philosophie réflexive*. En el interrogarse de la conciencia, el movimiento de la reflexión no está condenado *a o desde* una circularidad abstracta ni es un simple recorrer hacia atrás el camino realizado; por el contrario, es solo en el curso de este camino que aflora la verdad de la conciencia. Esta verdad es expresada por el sí que, recíprocamente, se verifica solo en la comprensión reflexiva. La conciencia inmediata y pre-reflexiva anuncia este movimiento de la reflexión y, “aunque libre, la reflexión no podría surgir si la conciencia humana no se prestara a este advenimiento”;¹⁵ así, una de las más importantes consecuencias del

14. Cf. EL 398-399. Con la reflexión nos colocamos en un nivel que es aquel del discurso “sobre” el sujeto, discurso en el cual las diferentes filosofías de la reflexión se han diferenciado dando vida a dos vertientes: la alemana, que comienza con Kant, y la francesa, cuyo referente es la filosofía del *esfuerzo* de Maine de Biran.

15. EL 400.

análisis reflexivo es la de haber favorecido y justificado “una comprensión de la conciencia inmediata que ya no hace de esta un despliegue o una sucesión de estados, sino que adopta hasta en sus formas más humildes una cierta relación activa de la conciencia consigo misma¹⁶”.

Existe, sin embargo, una reflexión natural de la cual hay que distinguir la reflexión filosófica, distinción que es necesario recordar al menos para captar la razón del hecho de que, aunque nos encontramos en una perspectiva que se refiere a *toda* conciencia y *todo* sujeto, no todos superan el umbral de la reflexión natural para alcanzar la filosófica. El problema, en realidad, toca solo marginalmente la perspectiva nabertiana, atenta, más que a la explicación de la línea divisoria entre ambos tipos de reflexión, a la búsqueda de por qué la conciencia se despierta por el *questionnement*, intentando revelar, según una sugestiva imagen de Ricoeur, las estructuras del “lugar” en el que la reflexión nace, las *estructuras de la conciencia espontánea*.^{16 17}

3. *La philosophie réflexive*

El paso de la reflexión natural a la filosófica está dado por la pregunta que Nabert ha señalado como el momento en que comienza la comprensión de sí: “¿Quién soy yo que soy esto?”¹⁸ (“*Quis-je moi qui suis ceci?*”), es decir, “¿quién soy yo, en esta determinación (*déterminité*) en la que me encuentro?”. La pregunta con la que comienza el movimiento reflexivo de la comprensión de sí es el interrogante de la conciencia sobre la verdad de su ser determinado, interrogante que, desde el asombro “natural” por la propia determinación, se vuelve inquietud filosófica, investigación. A esta pregunta, Nabert responderá en el *Essai sur le mal* diciendo que “nosotros no somos, real o efectivamente, lo que somos absolutamente”, poniendo en juego, concretamente, un absoluto que entra en la determinación. Tanto el contenido del “se” del *se comprendre*, como el valor de la perspectiva abierta por el movimiento de la reflexión radican en la ganancia de este absoluto descubierto por y en la

16. EL 400.

17. Cf., a este proposito, EE 5-6.

18. DD 415.

La pregunta por el propio ser es el instante en el que nace la conciencia gracias al acto de su interrogarse, el cual es un *trabajo* de *agotamiento* (*exhaustion*). No se trata de un simple “preguntar-se” sino de un “indagar-se”, que se articula en las preguntas que surgen de la determinación de la existencia finita: “¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿A dónde voy? ¿De quién dependo?”.¹⁹ Este *travail* no será ya expresamente tematizado por Nabert, pero estará implícito e implicado, como veremos, en el desarrollo de la especulación del filósofo. La determinación de la existencia tematizada en el *ébauche* del ‘34 se traducirá en la situación pre-filosófica de la que parten los *Elements pour une éthique*, es decir, el sentimiento de la culpa, del fracaso y de la soledad; se traducirá en el sentimiento de lo injustificable con el que se abre el *Essai sur le mal*; y en las reflexiones sobre la finitud que constituyen la primera parte de *Le désir de Dieu*. Son estos los datos las experiencias desde las cuales parte la reflexión para llegar a captar las estructuras del sujeto.

4. El mal injustificable

El *Essai sur le mal* se abre con la acusación de la inadecuación de invocar normas morales o juicios de valor para justificar acontecimientos trágicos como la muerte prematura, los males infligidos a la humanidad por guerras libradas en nombre de un ideal de justicia o de raza, o también una injusticia grave de la que somos o hemos sido víctimas. La conciencia que sufre estos males nunca cesa, ni siquiera después de haberlos subsumido a un deber-ser, de acusarles su radical injustificabilidad. No es posible reconducir este sentimiento de lo injustificable a una “reacción de una sensibilidad herida”:²⁰ su carácter perentorio exige la comprensión. Esfuerzo en ningún caso nuevo, este, para la filosofía, para la cual el mal ha representado siempre un desafío al que ha respondido con diferentes tentativas, que en el *Essai sur le mal* quedan estigmatizadas en la concepción del mal como *privado boni* o como un momento antitético que se pone en una dialéctica para ser superado. Por otro lado, el sentimiento de lo injustificable atestigua que el mal es un *hecho*

19. DD 421.

20. EM 21 (trad. esp., 13).

irreductible, es una *negatividad positiva* porque es percibida *irremediabilmente como tal*, un hecho ante el cual las leyes de la moral, la referencia a un deber-ser, fracasan como ante una herida insanable.

Recíprocamente, sin embargo, la irreductibilidad del sentimiento mueve incansablemente a la conciencia en la búsqueda de algo que legitime este juicio suyo. La pregunta que surge de la experiencia se convierte en exigencia de un pensamiento, de una filosofía que no esté “delante del mal”, sino que se nutra de la experiencia vivida. He aquí la pregunta: “¿Quién permite a la conciencia declarar que estos males son injustificables, si esta idea implica, en efecto, algún juicio de derecho, y no simplemente la constatación de lo que en ellos puede haber de intolerable para el individuo?”.²¹ Pero podemos pasar por la acusación de la inadecuación de la norma —cuando se la invoca para la comprensión del mal, en busca de la realidad por la cual el mal es para nosotros aquello que realmente es— solo recorriendo el fatigoso camino del *travail d'exhaustion*.

Lo injustificable, en efecto, no se pone “contra” la norma, sino que ordena proceder hacia la raíz de eso que la norma representa para la conciencia que denuncia el mal. La *invita*, a saber, a no contentarse con el bien realizado ni, mucho menos, a “contentarse” con la “justificación” del mal sufrido. Esta invitación la podemos aceptar solo si pasamos desde una perspectiva en la cual la comparación con el deber está “fuera” de la conciencia a una perspectiva en la cual el eje se mueve *dentro* de la conciencia; y esto sucede si nos preguntamos por qué ella no puede estar jamás satisfecha con haber actuado “para”, “como”, “conforme a”. La legalidad moral no *agota* la comprensión de la conciencia herida ni salva la mala conciencia. Tanto una como la otra, para que puedan comprender el acto malo realizado o sufrido y declarado “injustificable”, necesitan de un “acto interior a esta afirmación, que con su propia garantía haga surgir al mismo tiempo una oposición absoluta entre la espiritualidad pura que él testimonia y la estructura del mundo”.²²

El trabajo de agotamiento revela aquí su valor heurístico. Al pasar desde el asombro por el impacto del mal a la pregunta acerca del acto

21. Cf. EM49(trad.esp.,35).

22. EM 51 (trad. esp. modificada, 37-

que legitima este asombro, la acusación del mal se vuelve la posibilidad, dada al sujeto, de descubrir una realidad más profunda que revela que su sentimiento de lo injustificable no habría sido atenuado o agotado por la moralidad. A pesar de todos los recursos de la ley moral, la conciencia deberá buscar lo que hace verdadero su acto de reacción al mal a partir de aquello que, en el acto mismo de su reacción, le impide todo consentimiento. Esta búsqueda es el trabajo de agotamiento, trabajo que agota progresivamente el margen de la inmediatez extrínseca al sujeto, conduciéndolo a captar la *esencialidad* de lo que está en el centro del acto que denuncia el mal, o sea, de una “forma absoluta a la que nada se le añade ni nada se le quita si decimos que es forma de lo absoluto espiritual”.²³ Forma de lo absoluto por la cual el problema del mal —antes incluso de tener algo que ver con el orden de la moralidad— se refiere al sujeto.

5. *El sujeto roto*

“Decir que no somos (real o efectivamente) eso que somos (absolutamente), es aceptar la significación de una experiencia emocional de la cual ningún hombre puede jactarse de escapar, por pleno y por rico que sea, por otra parte, su destino”.²⁴ Del *ébauche* del ‘34 a *Le désir de Dieu*, la afirmación de la existencia en la conciencia de una forma de lo absoluto, de un “yo soy” que va más allá de toda determinación y toda afirmación fundada sobre la relación finito- infinito, y que descubre y desarrolla el sentido de una existencia que “es” “independientemente de”, constituye la columna vertebral de la filosofía de Nabert. Junto a Kant y Maine de Biran, desde el ‘34 en adelante encontramos la presencia cada vez más relevante del pensamiento de Fichte, un autor que conocía bien gracias a uno de sus maestros, Féon Brunschvicg, y cuya deuda es también testimoniada por expresiones que parecerían derivar del filósofo alemán, tales como *afirmación tética*, *afirmación originaria* o la misma cuestión del *comprenderse de la conciencia*,²⁵

23. EM 52 (trad. esp., 38).

24. EM 56 (trad. esp., 41).

25. Sobre el vínculo entre Fichte y Nabert es por demás iluminadora la *thèse* de S. ROBILLIARD, *Liberté et transcendance*. En este texto son examinados paralelamente algunos temas fichteanos y

Volviendo al tema del que hemos partido —destacado por primera vez en la segunda parte de los *Eléments pour une éthique*, pero ya presente en el *ébauche* del '34—, vemos que, con él, las temáticas de la obra de 1943 se desplazan desde un *eje inicialmente ético al eje metafísico* que fundamenta la experiencia del sujeto. Debe recordarse, en efecto, que la primera parte de los *Eléments pour une éthique* está dedicada a la reflexión sobre las experiencias de la culpa, del fracaso y de la soledad y sobre los sentimientos que se derivan de estas experiencias, todos datos, estos, de los que se nutre la reflexión. Y es gracias a esta última que llega el desplazamiento del plano ético al plano metafísico tematizado en el cuarto capítulo de la obra titulada *La conscience puré*.

Habiendo partido de sus datos, la reflexión, compren-diéndolos, hace emerger una “ambición fundamental” común a las tres experiencias negativas enunciadas. Lo negativo que las une desempeña un importante rol de guía en su comprensión, ya que es comparable al esfuerzo que realiza el concepto pasando por la ignorancia y el error para llegar a la ciencia. A la pregunta de por qué la culpa, el fracaso, la soledad y —agregamos nosotros— el mal, son “verdaderamente” tales, Nabert responde enunciando la “regla” que la reflexión filosófica debe seguir, aquella, a saber, de no extender el significado de un principio más allá de las experiencias que han permitido su descubrimiento.²⁶ En esta dirección leemos el significado de los *foyers de la réflexion*,²⁷ centros vivientes de la reflexión que es, como hemos llegado a ver, “el esfuerzo de la conciencia por comprenderse”.²⁸ En los *Eléments pour une éthique* se tematizan tres *foyers*: el *foyer éthique*, el *foyer théorique*, el *foyer esthétique*, según las tres principales funciones de la conciencia, cada una de las cuales responde a un orden particular de conocimiento y a cada una de los cuales corresponde un sujeto generado por la reflexión y no preexistente a ella.²⁹ Siendo la culpa, el fracaso y la soledad experiencias éticas, el *foyer* desde

nabertianos, proponiendo un recorrido analítico a través de la obra de ambos autores. Recordamos que ya Jean Lacroix definió a Nabert como el “Fichte francés” (J. LACROIX, *Panorama delta filosofía francesa contemporánea*, Roma, Città Nuova, 1971, 19).

26. Cf. EE 53.

27. En el trabajo arriba citado, Robilliard dedica una amplia sección a este tema, analizando toda la estructura del cuarto capítulo, definido por él como *clef de voûte de l'ouvrage*.

28. EE 53.

29. «Et s'il est vrai que la réflexion est toujours un effort de la conscience pour se comprendre, il suit qu'à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se définit et ne se constitue par elle» (EE 63).

el cual se origina la reflexión sobre estos datos será el *ético*. Y lo que está puesto en juego en este *foyer* no es el deseo de lo bello ni la búsqueda de un juicio teórico sino la *comprensión de sí, enjeux* que comprendemos reflexivamente, ya que estos datos, los tres, son la “negación de una misma ambición fundamental, de un mismo deseo, que no concierne a la asimilación de un objeto por un sujeto, sino a la generación de un mundo de relaciones que harían a las conciencias transparentes unas para las otras y cada una para sí misma”.³⁰ El comprender-se consiste en este deseo de transparencia. Ahora bien, el sujeto que reflexiona, como se ha dicho, no preexiste a la reflexión sino que nace con ella. Y la verificación del nacimiento de un *sujeto* sucede alrededor de la pregunta que la conciencia se plantea en el momento en el que se interroga sobre su propio ser cuestionándose “¿quién soy yo?”,³¹ pregunta que liga el deseo de transparencia de la conciencia a la comprensión de sí. La proximidad con el *ébauche* del ‘34, vemos bien, es evidente. Con la diferencia, o mejor, con la precisión de que lo que en el ‘34 era representado por la determinación, en la obra del ‘43 se convierte en pregunta que nace en la comprensión de los datos de la reflexión.

El sujeto nace en la *comprensión* porque en lo negativo, o mejor, gracias a lo negativo —que parecía haber dicho la última palabra sobre el yo condenándolo por su culpa o encerrándolo en su soledad— el ser del yo encuentra una *certeza absoluta de existir*, la cual es *afirmación originaria y absoluta*, primer orden metafísico, afirmación que *genera y regenera el ser del yo*.³² Existe una reciprocidad entre esta afirmación y el acto a través del cual yo la afirmo, acto que es válido solo si es la afirmación absoluta de afirmarse en mí, a través de mí, y sólo si es ella la que “garantiza mi afirmación y la sostiene”.³³ Ahora bien, el deseo de ser contra el cual grita el mal y gritan las experiencias que destruyen al sujeto es el significado del “*se*” del *se comprendre*. A la pregunta “¿puede la conciencia comprenderse?” podemos responder positivamente, siempre y cuando tal comprensión no sea guiada por un *yo soy* por fuera del sujeto, sino que el *yo soy* que la guía se afirme *en el sujeto*

30. EE 62.

31. EE 63. No se insistirá nunca lo suficiente sobre la importancia de esta pregunta, que desde 1934 Nabert identifica con la pregunta con la cual comienza la comprensión reflexiva.

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

33. EE 67.

sin venir *del* sujeto; o, también, sin ser ninguno de los factores de una relación entre dos términos, ni una parte de un todo.³⁴ La afirmación originaria hace verdadera el camino de la reflexión que ella guía y del cual, al mismo tiempo, constituye la ganancia. La conciencia puede comprenderse porque los datos de la reflexión, los sentimientos de los cuales la reflexión se nutre, revelan lo que se afirma en la conciencia, aunque sin ser “esta” conciencia finita. El revelarse de la afirmación absoluta en los términos del *yo soy* es *acto* y no *juicio*; es una *confesión*, es *promesa de una garantía puesta en cada juicio*. No se deja conocer siguiendo una merma progresiva que declara primero lo que no es, sino que se deja captar a través del trabajo de agotamiento gracias al cual ganamos, progresivamente, el principio que guía la reflexión. Por lo tanto, a la *afirmación originaria* llegamos con un recorrido que está exactamente las antípodas de una comparación o una negación progresiva. El trabajo exhaustivo es conducido y realizado desde el principio por la comprensión de sí que, al mismo tiempo, es captada como el corazón positivo de la subjetividad. La conciencia puede comprenderse porque el sentido del “se” radica en la absolutez que, como afirmación absoluta de ser, se afirma y se conoce solo en ella.

Ahora bien, solo el descubrimiento de esta afirmación absoluta como acto de la conciencia del sujeto le da al problema de la injustificabilidad del mal su pleno significado. La certeza de la existencia afirmada contra su interrupción violenta, así como el escándalo del mal que hiere y asombra, son atestiguados en su verdad por un “yo soy” intrínseco a la afirmación de la injustificabilidad del mal, de cada ruptura de existencia. El “yo soy” que pronuncio está en relación tanto con el yo finito (*moi*), como con la afirmación absoluta que se afirma en mí. La certeza absoluta solo puede verificarse en la historia del yo del cual es fuente, un yo gracias al cual acontece “el encuentro moviente de la conciencia pura de sí y del mundo”,³⁵ recíprocamente, ser, para el yo, significa operar este vínculo que “lo hace subjetividad”.³⁶

Desde aquí comienza el singular proceso que marca la historia de la subjetividad, un proceso por el cual la verificación de la afirmación originaria podrá suceder siempre y solamente en la historia de una

34. Cf. DD 423.

35. EE 71.

36. EE 72.

subjetividad que, precisamente por esta relación, se caracteriza por una *distancia inexorable*; una distancia atestiguada por su imposibilidad de igualarse completamente con sí misma y creada por el pasaje de la conciencia pura a la conciencia real. La subjetividad es la operación de devenir conciencia de sí; y para que nazca, es necesario que una resistencia llegue como si fuera de la nada, volviendo sensible una operación que no podía hacer, en un primer momento, ninguna diferencia al interior de sí. El sujeto nace, a saber, con la reflexión; nace, en otras palabras, en un movimiento que es ya siempre una diferencia que vuelve sobre sí misma. Esta diferencia, permaneciendo en el sujeto, nos invita también a no pensar el nacimiento de la subjetividad en términos de un dualismo entre el estado de pureza (afirmación originaria como conciencia pura) y el estado de caída (conciencia real): la afirmación originaria es absoluta, en el sentido de que está totalmente exenta de todo vínculo que pudiera convertirla en una sustancia, pero se capta y la captamos solo en la relación que mantiene con el yo; una relación que es *llamada* porque, en el mundo, se verifica el *yo soy*; y que es *certeza* fundada, en el “yo”> por la actualidad de su relación en acto con la afirmación originaria.

Pero si, por una parte, no hay conciencia de sí que no sea también conciencia de la afirmación absoluta, por otra parte, precisamente por el afirmarse de esta certeza, el yo concreto capta su propia inexorable finitud, ya que “la imposibilidad de igualarse consigo entra en la constitución de la subjetividad”.³⁷ Entra porque en la subjetividad sucede la verificación y se da la certeza de la presencia de la *conciencia pura*. Entra porque la conciencia empírica, en la historia, puede comprenderse solo en tanto está habitada por la primera.³⁸ Y, aunque quede descartado que en el mundo en el que está llamada a manifestarse

37. EE 72.

38. Definiendo a esta serie de pasajes como *itinéraire de la conscience*, Paul Naulin focaliza en ellos el sentido de la filosofía nabertiana, subrayando cómo en Nabert hay un sutilísimo pero imprescindible vínculo entre conciencia histórica y el progreso de la relación de la conciencia al propio principio (cf. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience*, 31). Aclarando ulteriormente tal relación, el autor nota que la explicitación de la conciencia inteligible por parte de la conciencia histórica es posible en la medida en que la primera se hace presente a la segunda “en la sucesión contingente de los acontecimientos” (*ibid.*), acontecimientos cuyo significado es aclarado en las notas de un curso dado por Nabert en la École Nationale Supérieure, curso citado por Naulin, donde leemos que son “las etapas por las que la conciencia *debe* pasar para llegar a la posesión de sí, las estructuras universales que condicionan la aparición de la subjetividad” (*ibid.*).

y producirse la conciencia empírica pueda igualarse a la conciencia pura, es de todos modos cierto que entre las dos conciencias existe una unidad numérica sin la cual el sujeto finito no podría contar esta historia. Por lo tanto, nuestro ser es siempre *desigualdad consigo mismo*, experiencia, esta, que Nabert llama “metafísica”, “orden real” atestiguado y verificado por la vida del yo; dicha desigualdad es la contracción de la cual surge la subjetividad.

CARLA CANULLO'
carla.canullo@unimc.it UNIVERSIDAD
DE MACERATA - ITALIA Recibido
24.08.2018/15.10.2018

Bibliografía

- J. BAUFAY, “L’origine du mal. Nabert lecteur de Kant”, *Nouvelle Revue Théologique* XCV (1973), 279-300.
- A. BRUNO, *Uinquietudine della coscienza. Saggio sul pensiero esistenziale di Jean Nabert*, Milano, Mimesis, 2008.
- C. CANULLO, *L’estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Assisi, Cittadella editrice, 2005.
- Ph. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, París, Cerf, 2003.
- M. HENRY, *Io sono la verità*, prefacio y trad. it. al cuidado de G. Sansonetti, Brescia, Queriniana 1997.
- E. DOUCY, “Jean Nabert”, en: M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, París, PUF, 1996.
- I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza,

La autora enseña Filosofía de la Religión y Hermenéutica intercultural en la Universidad de Macerata (Italia). Ha sido Visiting Professor de la Universidad de Niza (Francia) y da cursos regularmente en el Instituto Católico de París y otras instituciones académicas.

- 1985 [trad. esp.: Id., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969].
- P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971.
- “De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert”, *Revue de Sciences religieuses* XLIV (1970), 288- 317.
- “Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité puré”, *Archives de philosophie* XXXI (1968), 355-416.
- J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, éd. du Cerf, 1997[^] (=EM) [trad. esp.: Id., *Ensayo sobre el mal*, traducción de J.D. Jiménez, Madrid, Caparros Editores, 1997].
- Le désir de Dieu*, Paris, éd. du Cerf, 1996[^] (=DD).
- Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994[^] (=EL).
- Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1992[^] (=EE).
- P. NAULIN, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1980.
- Uitinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963.
- P. RICCEUR, *Le mal. Un défi d la philosophie et a la théologie*, Génève, Labor et Fides, 1996 [trad. esp.: Id., *El mal. Un desafío a la filosofía y ala teología*, traducción de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006].
- Réflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 [trad. esp.: Id., *Autobiografía intelectual*, traducción de P. Willson, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997].
- “L' Essai sur le mal”, en: Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 237-252.
- Du texte a Vaction. Essais d'herméneutique (II)*, Paris, Seuil, 1986 [trad. esp.: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, traducción de P. Corona, México, FCE, 2002],

- “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, en: Id., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, París, Seuil, 1969, 283-310 [trad. esp.: Id., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].
- “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, en: Id., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, París, Seuil, 1969, 211-221 [trad. esp.: Id., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].
- Finitude et culpabilité*, París, Aubier Montaigne, 1960 [trad. esp.: Id., *Finitud y culpabilidad*, traducción de C. de Peretti, J. Díaz Galán y C. Meloni, Madrid, Trotta, 2004],
- S. ROBILLIARD, “Témoignage et attestation”, *Philosophie* 88 (2005).
- Liberté et transcendance: Nabert après Fichte*, tesis de doctorado de la Université de Poitiers, 1997.
- S. ROBILLARD; F. WORMS (eds.), *Jean Nabert, l’affirmation originaire*, París, Beauchesne, 2010.
- J. ROY, “Nabert et le problème du mal”, *Laval théologique et philosophique* XXXII (1936), 75-84.
- Y. SUGIMURA, “Le témoignage comme «passage originaire» chez Jean Nabert”, en: Ph. Capelle-Dumont (ed.), *Le souci du passage. Mélanges offert a Jean Greisch*, París, Cerf, 2004.
- L. TENGELYI, *Die Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München, Fink Verlag, 1998.
- M. VILLELA-PETIT, “L injustifiable et la sécession des consciences chez Jean Nabert: une approche phénoménologique”, en: Ph. Capelle-Dumont (éd.), *Subjectivité et transcendance Hommage a Pierre Colin*, París, Cerf, 1999.
- P. WATTÉ, “Nabert lecteur de Kant. A propos de la réédition de *YEssai sur le mal*”, *Revue philosophique de Louvain* LXIX (1972), 537-568.

