

Índice

Índice	1
Agradecimentos	3
Evolução, de Antero de Quental	4
INTRODUÇÃO	5
I PARTE - DECIDIR-SE	34
I.1. O projecto	36
I.2. A motivação e o involuntário corporal	40
I.3. A hesitação e a escolha	47
I.4. Determinação e indeterminação da liberdade	51
II PARTE - AGIR	55
II.1. <i>O pragma</i> e o corpo	58
II.2. O dualismo do entendimento	61
II.3. A espontaneidade corporal.....	63
II.3.1. O saber-fazer pré-formado	64
II.3.2. A emoção-surpresa	65
II.3.3. A emoção como amor e aversão	67
II.3.4. A emoção da alegria e da tristeza.....	68
II.3.5. O desejo como emoção	69
II.3.6. A emoção-choque.....	70
II.3.7. O hábito	71
II.4. O mover e o esforço.....	74
III PARTE - CONSENTIR	78
III.1. O involuntário na primeira pessoa	80
III.1.1. O carácter	80
III.1.2. O inconsciente	85
III.1.3. A situação vital	92

III.2. Reflexão e liberdade	97
III.3. A meditação do <i>Não</i>	107
III.3.1. O suicídio	107
III.3.2. A revolta: <i>o homem absurdo</i>	109
III.4. A meditação do <i>Sim</i> : o consentimento.....	118
III.4.1. O consentimento imperfeito	123
III.4.2. O consentimento hiperbólico	124
III.4.3. O consentimento escatológico	127
CONCLUSÃO.....	131
BIBLIOGRAFIA	143

AGRADECIMENTOS

A meu pai, Manuel Aleixo, que me educou na crença no poder da vontade. Quero aqui honrar a sua memória.

A todos aqueles cujas experiências de vida me ensinam todos os dias que a vontade também é paciência. Inclino-me perante a grandeza da sua esperança.

Ao professor Doutor José Maria da Silva Rosa, orientador da mestranda, pela sua imensa disponibilidade e benevolência que excederam largamente o mero dever.

A todo o corpo docente de Filosofia, da Universidade da Beira Interior, pelo apoio prestado ao longo dos três anos de licenciatura e dos dois anos de mestrado.

EVOLUÇÃO

Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo,
Tronco ou ramo na incógnita floresta...
Onda, espumei, quebrando-me na aresta
Do granito, antiquíssimo inimigo...

Rugi, fera talvez, buscando abrigo
Na caverna que ensombra urze e giesta;
Ou, monstro primitivo, ergui a testa
No limoso paul, glauco pascigo...

Hoje sou homem – e na sombra enorme
Vejo, a meus pés, a escada multiforme,
Que desce, em espirais, na imensidade...

Interrogo o infinito e às vezes choro...
Mas, estendendo as mãos no vácuo, adoro
E aspiro unicamente à liberdade.

Antero de Quental, *Sonetos*

INTRODUÇÃO

Misteriosa, controversa, fascinante, autónoma ou condicionada, atenta aos valores ou indiferente, a vontade tem merecido desde sempre a atenção da filosofia, mas também a sua desconfiança. A vontade tem a particularidade de se dar como constitutiva da estrutura da subjectividade, ao mesmo tempo que possui o poder extraordinário de se elevar acima dessa mesma subjectividade que a contém e que é a sua condição de possibilidade. Ela afirma-se livremente na aceitação ou rejeição das suas próprias inclinações. Mas vai mais longe ainda, pelo poder de decisão que lhe é próprio e que lhe permite antecipar o futuro. Neste sentido, podemos dizer que a vontade é o *órgão* para o futuro tal como a memória é o *órgão* do passado. A reflexão que exerço sobre mim mesma revela-me como possuindo esse estranho poder que me permite projectar um futuro mesmo fora de qualquer previsão. O grande problema que enfrenta qualquer análise da vontade resulta do facto de ela não pode ser apreendida em si mesma, mas sim apenas através dos efeitos visíveis que constituem os seus actos. Isto coloca a questão de saber até que ponto a observação do acto nos autoriza a concluir pela existência de uma faculdade específica independente dos outros poderes do espírito. Haverá alguma coisa a que possamos com propriedade chamar a essência da vontade? E será a vontade verdadeiramente livre ou estará totalmente limitada pela necessidade natural?

A evolução da problematização do conceito de vontade não se dá numa linha de continuidade filosófica que arranque dos primórdios da filosofia grega até chegar ao entendimento que dele possuímos na actualidade. A verdade é que os gregos nem possuem um termo que possa corresponder com exactidão ao termo latino *voluntas* que está na origem etimológica da palavra vontade.

Existem três factores inibitórios dessa problematização: a ausência da noção de subjectividade, um conceito de liberdade que não corresponde àquele que a modernidade nos legou e a concepção cíclica do tempo. A vontade, tal como é entendida na modernidade, só começa a ser tematizada na sequência da experiência cristã, a par dos outros dois conceitos de que é inseparável, o conceito de liberdade e o conceito de subjectividade. A questão da auto-determinação subjectiva não constituía uma questão de relevo para os gregos. Para tomarem as suas decisões recorriam ao auxílio dos oráculos ou à leitura de fenómenos exteriores e naturais onde procuravam uma confirmação para os projectos que se propunham. Quanto à liberdade, esta era qualquer coisa de concreto, determinada pelo nascimento ou adquirida pelo carácter e pela filosofia, e não uma questão metafísica ou cosmológica. A liberdade, para os gregos, era um estado objectivo do corpo, significava essencialmente liberdade de movimento e de expressão, e por essa razão localizava-se no *Eu-posso* e não no *Eu-quero*. Finalmente, como observa Hannah Arendt, na visão grega da temporalidade como movimento cíclico, não há lugar para o futuro como tempo verdadeiro.

«Tem alguma importância notar que esta curiosa lacuna na filosofia grega (...) está em completo acordo com o conceito de tempo da antiguidade, a qual identificava a temporalidade com os movimentos circulares dos corpos celestes e com a não menos cíclica natureza da vida na Terra: a constantemente repetida mudança do dia para a noite, do Verão para o Inverno, a constante renovação das espécies animais através do nascimento e da morte.»¹

Contudo, encontramos na filosofia grega uma pré-problematização do conceito levada a cabo por Aristóteles através da análise do acto voluntário e involuntário. Aristóteles distingue entre o necessário, que é aquilo que é porque tem que ser, e o contingente, que é o que é mas poderia não ter sido, ou o que não é mas poderia ter sido. Ora não existe nada mais contingente que a acção humana.

¹ Hannah ARENDT, *A Vida do Espírito*, Volume II, *Querer*, Instituto PIAGET, Lisboa, s. d., pp. 22-23.

«Nem todo o bem poderá suscitar movimento, em virtude de ser apenas o bem prático a poder fazê-lo e, porque assim é, o bem prático será aquele bem capaz tanto de ser aquilo que é como de ser aquilo que não é.»²

Quando analisa o princípio motor, Aristóteles considera que existem dois princípios relativos ao movimento local, o desejo e o intelecto, os quais em última análise se reduzem ao objecto que é desejado, porque o intelecto, que está sempre certo, não se pode mover sem o apetite. Em contrapartida, este, que tanto pode estar certo como errado, pode mover-se fora do intelecto. Não há pois lugar para uma qualquer faculdade ou poder que anteceda a acção. A acção responde directamente ao desejo ou ao intelecto. A única excepção a esta contingência da acção dos homens situa-se, segundo Aristóteles, nos produtos da indústria humana que têm uma espécie de pré-existência potencial uma vez que não são fabricados a partir do nada, mas sim a partir de uma matéria pré-existente. Compreendemos então que se tudo o que é real é actualização de uma potencialidade não há lugar para uma conceptualização da vontade tal como a modernidade a entende porque o futuro é apenas uma consequência do passado.

Mas Aristóteles não se impede de reflectir sobre a qualidade dos actos e constrói uma teoria da prudência (*phronésis*) que lança as bases para os desenvolvimentos ulteriores da filosofia sobre a vontade. Assim, num contexto pragmático, e tendo como horizonte uma ética da virtude, Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, Livro III, analisa a acção humana na dupla vertente do voluntário e do involuntário ao mesmo tempo que teoriza sobre a deliberação e preferência na escolha dos meios para alcançar o fim proposto pela acção. Segundo Aristóteles, uma acção é involuntária quando é realizada sob coacção ou por ignorância. No primeiro caso estamos perante um tipo de acção cujo princípio motivador lhe é extrínseco, ou seja, o agente é apenas um executante passivo. Nesta situação, o agente sob coacção é desresponsabilizado. Aristóteles considera ainda a existência de acções mistas, isto é, acções em que o agente opta voluntariamente, «contra vontade», por uma determinada acção porque, após

² ARISTÓTELES, *De Anima*, 433 a 10.

uma avaliação dos factores em jogo, tal procedimento revela ser o mais adequado nessa conjuntura específica. Neste caso a acção será objecto de censura ou louvor consoante os resultados práticos da mesma se venham a revelar nefastos ou benéficos.

«Acções deste género são, pois, voluntárias, mesmo que resultem da força das circunstâncias. Ainda assim, podem, por outro lado, ser consideradas involuntárias, porque, noutras circunstâncias, ninguém teria decidido levá-las à prática.»³

Quanto às acções realizadas por ignorância Aristóteles distingue subtilmente entre o agir *na* ignorância e o agir *por* ignorância. A acção levada a cabo *na* ignorância é involuntária sempre que o agente, ao tomar consciência daquilo que fez, se arrepende, e é não-voluntária quando não haja lugar a arrependimento. Quanto ao agir *por* ignorância, este refere-se às acções efectuadas no desconhecimento de algumas das circunstâncias necessárias à sua execução. O involuntário por ignorância não desresponsabiliza o agente porque embora ofereça o perdão exige arrependimento.

«Involuntário não se diz, então, de um agente que ignora as suas verdadeiras conveniências, porque a ignorância a respeito da decisão não é o princípio da qualidade involuntária, mas antes o princípio da maldade; também não o é a ignorância em geral (por causa dela somos repreendidos), mas apenas a ignorância do particular e do concreto, isto é, das circunstâncias concretas e particulares decisivas para a acção. Nestes casos, há compaixão e perdão, porque quem age ignorando alguma das circunstâncias particulares e concretas da acção fá-lo involuntariamente.»⁴

A acção voluntária, por seu turno, é aquela cujo princípio reside no agente que está ciente das circunstâncias particulares e concretas da acção. Por esta razão as crianças e os animais não agem voluntariamente. O louvor e censura, que são critérios de imputação moral, só se aplicam às acções voluntárias, enquanto o carácter involuntário de uma acção feita por coacção vale como critério de desresponsabilização.

É notável que, numa perspectiva propriamente ética, Aristóteles tenha

³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro III, 1110 a 15.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro III, 1110 b 30-1111 a 1.

elaborado definições tão precisas e subtis sobre o carácter voluntário ou não voluntário da acção. Não chegamos contudo a estar em presença de um conceito unificado da vontade porque, embora Aristóteles considere a decisão como um acto voluntário que decorre de uma escolha preferencial, e não de um desejo ou de uma afecção ou de uma opinião, exclui da deliberação que a precede a reflexão sobre os fins.

«Nós deliberamos sobre aquelas coisas que nos dizem respeito e que dependem de nós, a saber sobre as acções que podem ser praticadas por nós. (...) Deliberamos, assim, não sobre os fins, mas sobre os meios de os atingirmos.»⁵

Esta perspectiva é redutora e limitativa do poder da vontade na medida em que só os meios parecem depender do nosso poder de escolha. O médico que já é médico não questiona esse facto e delibera simplesmente sobre os meios mais adequados para o cumprimento da sua profissão. Mas o que é que explica que o médico seja médico e não engenheiro ou outra coisa qualquer? Não terá havido uma primeira escolha? O próprio Aristóteles terá tido consciência dessa lacuna, na medida em que, no Livro VI, complexifica um pouco o esquema meio-fim do Livro III, quando, ao fazer a análise da *phronésis*, enquanto conduta do homem sábio, introduz nesta a deliberação.

«Parece ser sensato aquele que tem o poder de deliberar correctamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular, (...), mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral. (...) São sensatos aqueles que são capazes de calcular de modo correcto a forma de chegarem a obter um certo objectivo final sério, fim este que não se encontra entre os produtos de qualquer perícia.»⁶

Por outro lado, além da restrição da deliberação aos meios, há ainda que levar em conta a limitação da própria escolha enquanto escolha. Segundo Arendt, na obra já citada, a palavra grega que mais se aproxima do vocábulo vontade é *pro-airesis*, que em rigor significa a escolha entre duas possibilidades.

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro III, 1112 a 30-1112 b 15.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VI, 1140 a 25-30.

Assim circunscrito, o poder de escolher não pode contemplar a vontade como iniciativa, como poder inventivo.

A filosofia estóica avança bastante na radicalização da ideia de vontade que assume uma figura fundamental e decisiva da vida moral. Para os estóicos, o mundo, que engloba o céu e a terra, assim como todos os seres vivos que nele se encontram, incluindo o homem e os deuses, é ele mesmo uma divindade. Na medida em que o mundo é o próprio Deus, a sabedoria será viver em harmonia com a ordem natural do mundo. Essa harmonia obtém-se através da aceitação do Destino que não tem com os estóicos o sentido trágico que encontramos nos gregos anteriores. O Destino do estoicismo é uma realidade natural, uma disposição do todo que jamais poderá ser transgredida.

«Não queiras que as coisas que sucedem sejam sempre à tua vontade, mas, se queres acertar, quere-as como elas vierem.»⁷

Assim, o bem supremo é o útil, ou seja, o que está conforme ao sentido do destino. A virtude e o bem supremo confundem-se, são uma e a mesma coisa. A virtude é una, pois que é uma perfeição em comum com o todo. Então, o homem sábio é aquele que tem o poder de agir sobre as coisas que estão em seu poder, que aceita aquelas que não estão, e que sabe discernir entre umas e outras.

«Das coisas que há no mundo, umas estão em nossa mão e outras não. Em nossa mão está a opinião, a suspeita, o apetite, o aborrecimento, o desejo e, numa palavra, todas as obras que são nossas.»⁸

Isto significa que, ao mesmo tempo que introduz a ideia de uma autonomia que permite ao homem agir sobre as suas representações e disposições interiores, a filosofia estóica nega a possibilidade de mudar algo no mundo ao advogar a aceitação do destino. O mais alto grau da liberdade é paradoxalmente estar activamente passivo.

⁷ EPICTETO, *Manual*, Ed. Agostinho da Silva, Lisboa, 1941, p.5.

⁸ *Ibidem*.

«A liberdade é uma coisa não somente muito bela, mas muito razoável, e não há nada de mais absurdo nem de mais desrazoável do que desejar temerariamente, e querer que as coisas aconteçam como nós as pensámos. (...) A liberdade consiste em querer que as coisas aconteçam não como te agrada, mas como elas acontecem.»⁹

Mas como poderemos conciliar a liberdade na especificidade de cada individualidade com a necessidade global que supostamente a contém? O consentimento estóico, enquanto absorção do homem pelo todo, anula a possibilidade da valorização da parte e conseqüentemente é impeditivo da emergência da subjectividade. Para os estóicos, o homem não é o centro do ser; é sim um ser entre o conjunto dos seres que constituem o mundo. Parece legítimo perguntar, como fez Nietzsche, se o homem pela sua própria condição não deveria distanciar-se da ordem natural ao invés de se diluir no todo.

«Quereis *viver* “de acordo com a natureza”. Ó nobres estóicos, que falsas palavras! (...) - como *poderíeis* viver de acordo com essa indiferença? Viver – não é precisamente um querer-ser-diferente dessa natureza? Viver não consiste em querer avaliar, preferir, em ser injusto, limitado, diferente?»¹⁰

Não há pois qualquer possibilidade de compatibilizar a subjectividade com o estoicismo. De facto, os conceitos de subjectividade e de liberdade da modernidade irão entrar na filosofia pela mediação teológica, através do cristianismo. Por isso, na medida em que toda a problematização sobre a vontade e sobre a liberdade tem a sua «origem histórica» na teologia, dizemos que existe nesta matéria uma certa descontinuidade no pensamento filosófico.¹¹

Os conceitos de subjectividade e de liberdade não emergiram no seio da reflexão filosófica; a filosofia adoptou-os como seus, mas foi a teologia que os enunciou pela primeira vez. Em contrapartida, o cristianismo que assim penetra na filosofia deixar-se-á impregnar por sua vez da influência estóica.

O cristianismo introduz a valorização do homem enquanto tal, na medida

⁹ EPICETETO, *Maximes et Pensées*, Ed. Henri Gautier, Paris, 1895, 122, p.23: «La liberté est une chose non seulement très belle, mais très raisonnable, et il n’y a rien de plus absurde ni de plus déraisonnable que de désirer témérairement, et de vouloir que les choses arrivent comme nous les avons pensées. (...) La liberté consiste à vouloir que les choses arrivent non comme il te plaît, mais comme elles arrivent.»

¹⁰ Friederich NIETZSCHE, *Para Além de Bem e Mal*, Guimarães Editores, Lisboa, 2004, § 9, p.21.

¹¹ Cf. Hannah Arendt, *A Vida do Espírito*, Volume II, *Querer*, p.25.

em que este é objecto do amor de Deus que lhe concede a mais alta liberdade, o poder de dizer sim ou não. Agostinho de Hipona retoma o tema estóico da primazia da vontade, mas afirmando-a livre, ou seja, como poder de se afastar de Deus, institui o direito à subjectividade.

«De facto o que é que reside mais na vontade do que a própria vontade? (...) A nossa vontade, em suma, não seria nossa a não ser que estivesse em nosso poder. Mas, precisamente porque está em nosso poder, ela está livre para nós. De facto, não temos em nosso poder aquilo que não está livre para nós; e o que temos em nosso poder não pode não o estar.»¹²

O direito à subjectividade, ou seja, o direito à liberdade subjectiva, marca a grande diferença entre a antiguidade e a modernidade e nesse sentido podemos dizer que Santo Agostinho encarna esse ponto fundamental de viragem do mundo grego para o mundo moderno. Empenhado em desmistificar a argumentação maniqueísta sobre o mal, Agostinho defende que o mal não é mais que o mal fazer, estabelecendo assim uma relação indissociável entre a acção, ou seja, entre o poder fazer da vontade, e o poder fazer-mal da mesma vontade. Lembremos que os maniqueus ao sustentarem a tese da substancialidade do mal ilibavam o agir individual. Se o mal é uma substância que existe em mim, quando ajo mal não sou eu que o faço, mas sim o próprio mal que se manifesta através de mim. Mas, ao opor à tese gnóstica das duas naturezas, uma boa e outra má, o conceito de vontade como um poder livre da consciência, Agostinho põe simultaneamente a descoberto a sua ambivalência, infinita porque é à imagem de Deus pela liberdade que lhe é própria, e finita porque simplesmente humana. Por isso a vontade aparece frequentemente dividida, uma parte dela opondo-se a outra parte.

«O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece.(...) Quando eu deliberava pôr-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus, tal como já há muito decidira, era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu. Nem queria

¹² AGOSTINHO, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, INCM, Lisboa, 2001, I, 12, 26; III, 3, 8.

plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e todavia não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente.»¹³

Sempre voluntarista, porque sempre sentidamente anti-gnóstico, Agostinho experimenta o conflito contraditório de uma vontade que no último momento balança e age contrariamente a si mesma. É assim que, tendo partido de uma posição anti-gnose, Agostinho acabará ele próprio por assumir uma posição de *quase* gnose, na leitura de Paul Ricoeur, em *Le Conflit des Interprétations*.¹⁴

Tendo sofrido o repetido fraquejar de uma vontade que se quer boa mas que não o consegue ser, Agostinho é levado a admitir a possibilidade da existência de uma vontade de natureza, anterior à nossa vontade. Essa vontade de natureza é responsável pelo pecado original que se transmite pelo nascimento desde Adão. É esse pecado que, merecendo castigo, justifica o sofrimento dos inocentes. Por isso Ricoeur insiste no carácter quase gnóstico da doutrina do pecado original que, embora tenha nascido no combate contra a gnose e insista na responsabilidade do homem, à medida que vai racionalizando a reprovação divina torna-se a base de sustentação de uma mitologia dogmática semelhante à gnose.

Pelo facto de se apresentar dividida, com Agostinho, a vontade ainda não alcança a sua plena autonomia o que se compreende dado o contexto teológico em que Agostinho se movimenta. O seu objectivo, a sua preocupação suprema é tentar compreender porque existe o mal e o pecado, esclarecer o que é que justifica que a vontade criada por Deus possa querer contra Ele.

Foi notável a contribuição dos pensadores medievais para o aprofundamento e desenvolvimento do conceito da vontade na sua caminhada para a modernidade. Não podendo aqui dar conta do pensamento de todos na especificidade própria de cada um e nos traços que possuem em comum,

¹³ AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VIII, INCM, Lisboa, 2004, IX, 21, X, 22.

¹⁴Cf «Le “péché originel”: étude de signification», in *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Hermeneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 265-282.

queremos no entanto referir um em particular, Duns Escoto. Assumindo a responsabilidade da possível injustiça para com os excluídos, escolhemos Duns Escoto pela originalidade e vanguardismo da sua visão que se nos afigura de grande actualidade.

Assim, ressaltamos no seu pensamento a preferência ontológica do existente particular sobre o universal e do contingente sobre o necessário. Estes dois postulados, ou, mais escolasticamente, estas duas premissas, que em Duns Escoto se articulam com a tese que defende o primado da vontade sobre a inteligência, parecem ser de facto condições de possibilidade para uma teoria da subjectividade e para uma filosofia da liberdade.

Além do conhecimento por abstracção que conduz ao universal, Escoto concebe o conhecimento intuitivo pelo qual a nossa inteligência apreende o ser existente na sua singularidade e na sua individualidade. Por seu lado, o objecto do conhecimento abstracto é o ser enquanto ser, ou seja, o ser actualmente indeterminado mas ulteriormente determinável. A noção de ser é única e tem o mesmo sentido independentemente das realidades a que se aplica.

A vontade quer e a inteligência conhece mas é a vontade que comanda os actos da inteligência. Ainda que para querer uma coisa seja preciso conhecê-la primeiro, esse conhecimento em relação à vontade não é mais que uma causa accidental. Estamos pois perante uma concepção da vontade de cariz voluntarista que privilegia o poder do acto sobre a motivação e respectiva deliberação.

Claro que pode ser difícil para a vontade recusar o que a inteligência lhe propõe mas não é impossível porque a vontade caracteriza-se por ser um poder de resistência face aos desejos e face aos ditames da razão, ou seja, um poder de resistência à motivação. Isto é possível porque, enquanto o intelecto é finito e limitado, a vontade permite ao homem transcender a sua finitude. Assim, excepto no que diz respeito ao conceito de ser na totalidade que é unívoco, a indiferença da vontade é absoluta porque ela é o poder dos contrários, isto é, o poder de dizer sim ou não ao mesmo objecto, tal como refere Hannah Arendt comentando Escoto:

«Um objecto apresentado ao desejo pode unicamente atrair ou repelir, e um resultado apresentado ao intelecto pode apenas ser afirmado ou negado. Mas a qualidade básica da nossa vontade é que podemos querer ou recusar o objecto apresentado pela razão ou pelo desejo.»¹⁵

Escoto defende ainda [antecipando Descartes em quatro séculos] que a vontade pode auto-suspender-se, escolhendo directamente a indiferença, o que constitui «um importante testemunho da liberdade humana, da capacidade do espírito para evitar toda a determinação coerciva vinda do exterior.»¹⁶

Deus é o único ser necessário, a causa primeira que não sendo limitada por nada é infinita. Deus cria se quer e só cria porque quer, o que significa que a única causa pela qual Deus quis as coisas é a sua vontade. A criação é então um acto contingente, pois que Deus, da mesma maneira que criou, podia não ter criado ou podia mesmo ter criado de forma diferente.

«Não chamo contingente aquilo que não é necessário ou que não existiu sempre, mas o que pode ser oposto ao que é feito, quando este se faz. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas que uma coisa é causada contingentemente.»¹⁷

Assim, a contingência em Escoto deixa de ser entendida como o oposto ao modo de *ser necessário* para passar a ser um modo positivo de ser que é a categoria do *possível*. Como observa José Silva Rosa, em comunicação apresentada ao Colóquio Internacional sobre o pensamento de Duns Escoto realizado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto:

«A contingência não se opõe à necessidade; emerge antes no horizonte do ser possível. Assim, ela é entendida como aquilo que, ao acontecer, poderia não acontecer ou então acontecer de modo diferente. É pois a categoria da possibilidade que por essa via vem para o centro (e com ela as noções de novidade, alteridade e diferença).»¹⁸

¹⁵ Hannah ARENDT, *A Vida do Espírito*, Volume II, *Querer*, p.142.

¹⁶ *Idem*, p.143.

¹⁷ Duns ESCOTO, *Ordinatio I*, dist. 2 p.1,q. 1-2, p. I, n. 86; Ed. VatII, p.178: «Ad secundum dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cujus oppositum posset fieri quanto illud fit. Ideo dixit “aliquid contingenter causatur” et non “aliquid est contingens”.» (*De Primo principio*, IV, n. 6).

¹⁸ José ROSA, «Da metafísica da contingência à *existentia* como liberdade em João Duns Escoto», in *Itinerarium*, LV (2009), p.497 (no prelo).

Para Escoto, a vontade quando faz qualquer coisa fá-lo porque ela é uma potência activa. Diz-nos ele que, pela vontade, o homem faz coisas no mundo graças ao sentimento de poder-fazer que acompanha todo o acto de querer.

«Há um eu-posso inerente a cada eu-quero, e este eu-posso impõe ao eu-quero limitações que não são alheias à própria actividade de querer.»¹⁹

É pela obra que a vontade se [re]actualiza, tal como a «actividade» da luz pode subsistir e manter a sua constância interior porque é permanentemente renovada a partir da sua fonte.²⁰ Isto significa que é só na acção que a liberdade se pode concretizar e realizar.

Se os medievais se movimentavam em contexto teológico, Descartes, por sua vez, abordará a vontade numa perspectiva epistemológica. Para o juízo concorrem o entendimento e a vontade e é deste encontro que podem nascer os erros na medida em que a vontade, sendo à semelhança de Deus, é infinita, enquanto o entendimento é limitado, embora infalível sempre que esteja em presença de ideias claras e distintas.

«Só no que toca à vontade é que sinto ser, em mim, tão grande, que não concebo a ideia de nenhuma outra [faculdade] mais ampla e mais extensa: de modo que é principalmente por ela que sei que trago em mim a imagem e semelhança de Deus. (...)De onde nascem então os meus erros? Apenas de que sendo a vontade muito mais ampla e abrangente que o entendimento, não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também a coisas que não compreendo, e a vontade, indiferente a elas, facilmente se extravia, tomando o mal por bem ou o falso por verdadeiro – é isto, de resto, que faz não só com que me engane, mas também com que peque.»²¹

Descartes considera, de uma maneira geral, a evidência como razão suficiente da determinação voluntária, admitindo mesmo que, sempre que a vontade esteja em presença de uma ideia distinta e clara, dificilmente poderá não a aceitar. Mas esta vocação da vontade para a clareza do entendimento, ao invés de representar uma diminuição da liberdade, constitui muito pelo

¹⁹ Hannah ARENDT, *A Vida do Espírito*, Volume II, *Querer*, p.154.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ René DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, Rés, Porto, 2003, IV Meditação § 9, § 1

contrário, a sua mais elevada forma. A liberdade não é indiferença, porque esta só se dá quando a vontade, não devidamente esclarecida pelo entendimento acerca da percepção do verdadeiro ou do bem, escolhe indiferentemente.

«Pois para ser livre não é necessário que eu seja indiferente a escolher um ou outro de dois contrários; em vez disso, quanto mais me inclinar para um, (...) tanto mais livremente escolho. (...) Não pude impedir-me de julgar que uma coisa que eu concebia tão claramente era verdadeira: e não que fosse obrigado a isso por alguma causa exterior, mas apenas porque, a uma grande clareza no meu entendimento, se seguiu uma grande inclinação na minha vontade; e assim fui levado a acreditar nisso com mais liberdade do que indiferença.»²²

Poderá isto significar que face à evidência do conhecimento a vontade não pode deixar de se inclinar? Descartes, à semelhança de Duns Escoto, sustenta que não. A vontade pode sempre dar-se positivamente como escolha para além de qualquer evidência, se entender que o deve fazer como forma de afirmação da liberdade que lhe assiste.

«Quando uma razão muito evidente nos empurra para um lado, ainda que, moralmente falando, nós não possamos de maneira nenhuma ir em sentido contrário, absolutamente falando, poderíamos ir. Com efeito, é-nos sempre possível refrear-nos de seguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, desde que achemos que é um bem afirmar com isso o nosso livre arbítrio.»²³

Assim, a vontade, dotada do poder de afirmar ou negar, tanto pode corroborar a lógica da deliberação como rejeitá-la, da mesma maneira que se assiste a capacidade de obedecer ou desobedecer às normas morais. Ela é o poder absolutamente positivo da liberdade isenta de quaisquer constrangimentos. Vontade e liberdade coincidem. Indiferente em si mesma, mas receptiva aos motivos, a liberdade é uma evidência interior, apesar da

²² René DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV Meditação § 9, § 11.

²³ René DESCARTES, *Lettre au Père Mesland*, 9 février 1645, in *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Paris, 1953, p.1177 : «Lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.»

compreensão sobre a conciliação entre a liberdade e a predestinação divina estar para lá do nosso entendimento.

«Mas ainda que talvez haja muita gente, que quando considera a preordenação de Deus, não possa compreender como é que a nossa liberdade pode subsistir e estar de acordo com ela, não há todavia ninguém que, olhando-se apenas a si mesmo, não sinta e não experimente que a vontade e a liberdade não são senão uma mesma coisa, ou melhor que não há qualquer diferença entre o que é voluntário e o que é livre.»²⁴

Quando Descartes aplica a dúvida universal metódica e hiperbólica, está ele próprio a actualizar a liberdade que permite ao homem desligar-se totalmente da natureza e afirmar-se como consciência que se atesta na sua independência absoluta, como *voluntas dubitandi*. A dúvida é correlativa da liberdade. Como faz notar Ferdinand Alquie, situada no tempo, no *Discurso*, a dúvida é voluntária na origem da investigação, enquanto decisão que rejeita tudo o que até aí estava dado como conhecido, e é voluntária no fim da *Meditação Primeira*, quando dá lugar à hipótese do génio maligno. É pelo facto de ser livre que a vontade pode suspender o nosso juízo e negar o que é apenas duvidoso.²⁵

Grande parte das questões que se colocam à análise cartesiana derivam da recorrente identificação entre vontade livre e liberdade cosmológica com a conseqüente confusão entre motivo e causa. Como conciliar a ideia da possibilidade da existência da vontade como um poder estruturalmente indiferente com a ideia da sua inclinação para este ou para aquele motivo? Afirmar a vontade como uma evidência interior não parece ser suficiente, na medida em que o sentimento do livre arbítrio permanece subjectivo enquanto que toda a acção por ser feita no mundo está sujeita à lei da causalidade natural. Uma conciliação possível entre a vontade e a natureza seria reduzir a liberdade da vontade à capacidade de escolha entre os objectos ou as realidades presentes

²⁴René DESCARTES, *Troisièmes Objections, réponse à l'objection XII sur la quatrième Méditation*, in *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Paris, 1953, p.416 : «Mais encore que peut-être il y en ait plusieurs qui, lorsqu'ils considèrent la préordination de Dieu, ne peuvent pas comprendre comment notre liberté peut subsister et s'accorder avec elle, il n'y a néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre.»

²⁵ Cf. Ferdinand ALQUIÉ, *A Filosofia de Descartes*, Presença, Lisboa, 1993, p.65.

no mundo. Mas, em tal hipótese, a vontade não seria muito mais que uma espécie de prudência, destituída do poder inventivo que lhe assiste na possibilidade de criar o novo.

O esforço de Kant vai no sentido de demonstrar que a vontade, não só é livre da necessidade natural, como ainda é autónoma no sentido em que dá a si mesma as suas próprias leis, as quais deverão ser válidas para todos os seres racionais. Isto significa que devem perder a subjectividade a fim de se converterem em princípios objectivos.

Assim, segundo Kant, a liberdade no mundo fenomenal não pode ser estabelecida porque tal suporia que uma série de causas e efeitos pudesse começar absolutamente. O entendimento que lida com a experiência segundo a intuição espaço-temporal só conhece o condicionado não podendo em circunstância alguma aceder a uma causa primeira. Todavia, a razão inconformada sente necessidade de conceber a totalidade do mundo unificada sob um princípio incondicionado e é assim que a liberdade é pressuposta como uma ideia transcendental pura. É na sequência deste raciocínio que Kant admite a existência de dois tipos de causalidade, a saber, a causalidade segundo a natureza e a causalidade segundo a liberdade.

«A primeira [espécie de causalidade] é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra. (...) Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la (...) A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência.»²⁶

Então, como não pode ser provada nem negada, a liberdade assim conceptualizada converte-se numa antinomia da razão, uma vez que nas antinomias podemos sustentar simultaneamente duas teses sem que seja possível concluir racionalmente por uma.

²⁶ Immanuel KANT, *Crítica da Razão Pura*, Dialéctica Transcendental, Livro Segundo, Cap. II, Nona Secção, III, B561, FCG, Lisboa, 2001, p.463.

«A antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura (racional), não para a considerar válida e dela se apropriar, mas, como já indica a expressão de conflito da razão, para a revelar na sua aparência deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não se pode conciliar com os fenómenos.»²⁷

Podemos negar a possibilidade de conhecer a liberdade mas temos que a postular se quisermos que o mundo tenha um sentido. Basta que a razão especulativa pense a possibilidade de uma causalidade não incompatível com a causalidade natural para que a razão se sinta apaziguada no seu desejo de totalidade. Kant afasta assim a ideia de liberdade como derivação de um sentimento interior que, enquanto vivência de uma subjectividade incarnada, não pode revelar uma causalidade não sensível. É a ideia transcendental da liberdade, enquanto possibilidade de começar por si uma ordem causal, que fundamentará o conceito prático da mesma como condição para toda a acção verdadeiramente livre no mundo. Afinal o mundo na sua totalidade não é apenas a natureza mas também tudo aquilo que resulta da acção humana.

«A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afectado pelos móveis da sensibilidade. (...) O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum* (...) mas é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis.»²⁸

Mas esta é uma concepção de liberdade negativa. O conceito positivo de liberdade será fornecido pela razão prática através do imperativo categórico ou lei moral. Por isso a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade e a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral.

Existe uma dualidade na natureza humana derivada do facto da sua participação do mundo sensível e do mundo inteligível. Assim se a faculdade de

²⁷ Immanuel KANT, *Crítica da Razão Pura*, Dialéctica Transcendental, Livro Segundo, Primeira secção, B435, p. 380.

²⁸ Immanuel KANT, *Crítica da Razão Pura*, Dialéctica Transcendental, Livro Segundo, Cap. II, Nona Secção, III, B 562.

desejo for accionada pelas representações de objectos sensíveis dizemos que a matéria é o princípio determinante, e nesta situação a regra da vontade sujeita a uma condição empírica pode ser válida mas nunca universalmente. Mas sempre que for determinada pela representação de uma forma pura está a dar-se na sua versão superior de vontade boa, sob a égide da lei moral. A legislação universal da moral é dada pelo imperativo categórico.

«De uma lei, quando se eliminou toda a matéria, isto é, cada objecto da vontade (como princípio determinante), nada mais resta do que a simples forma de uma legislação universal».²⁹

Só a conformidade da máxima da acção (a sua formulação subjectiva), à legalidade pura prática (o facto de obrigar toda a vontade racional), é que pode ser objecto do imperativo categórico e nunca o seu conteúdo. A forma de uma lei é universal seja qual for o seu conteúdo. Assim, o imperativo categórico exige que a máxima da acção se possa ter a si mesma por objecto como lei universal e que contenha simultaneamente em si a sua própria validade para todo o ser racional.

«Só pode ser objecto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo // na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora se uma acção realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objecto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objectivamente, e, subjectivamente, o puro respeito por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.»³⁰

O conceito de liberdade em Kant aparece então intimamente ligado à moralidade e à racionalidade. O imperativo categórico é possível graças à pressuposição da liberdade transcendental que, enquanto causalidade da vontade, determina a sua autonomia. É a liberdade que permite ao homem,

²⁹ Immanuel KANT, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Ed.70, 1994, Livro Primeiro, Capítulo I, § 4, Teorema III, p.38.

³⁰ Immanuel KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Primeira Secção, Ed. 70, Lisboa, p.31.

como ser racional, participar do mundo inteligível, isto é, do mundo moral. Mas o imperativo categórico não só se deduz da liberdade como também se auto-justifica enquanto facto da razão.

«Lembrarei apenas que a liberdade é certamente a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade. Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral.»³¹

A grande questão que se coloca à análise kantiana sobre a vontade diz respeito à exclusão total da sensibilidade da esfera da autodeterminação. Kant parece dissociar irremediavelmente a vontade e o desejo. Embora se conceda facilmente que os móveis afectivos não determinem necessariamente a vontade, sob pena da ideia de autonomia perder todo o sentido, parece todavia incompreensível o processo de decisão sem o contributo do sensível. A explicação de Kant, além de confundir motivo e causa, na medida em que toda a sua argumentação se apoia na associação da ideia de espontaneidade com a ideia de liberdade enquanto conceito da filosofia prática, parece estabelecer um fosso intransponível entre a vida afectiva e a motivação voluntária.

A vontade kantiana encerrada sobre si mesma, na irreducibilidade formal da abstracção que lhe é própria, ainda não constitui, segundo Hegel, a verdade da vontade, porque a verdade só se alcança na união da forma com o conteúdo. O conceito verdadeiro, ou seja, a Ideia, é o único que possui realidade porque ele próprio a assume para si ao dar-se uma forma concreta.

«A forma é a razão como conhecimento conceptual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e também natural. A identidade consciente do conteúdo e forma é a Ideia filosófica.»³²

Por isso, uma coisa é o formal que é *em si* e outra coisa é o real que é *para si*. A vontade que é livre só *em si*, possui apenas realidade conceptual. Só

³¹ Immanuel KANT, *Crítica da Razão Prática*, Ed. 70, Lisboa, Prefácio, p.12.

³² Friedrich HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, Guimarães Editores, Lisboa, 1990, Prefácio, p.16.

depois de se apropriar conscientemente de si mesma é que alcança a sua verdade tornando-se vontade *para si*.

«É assim que a vontade só em si, ou para nós, é livre ou, noutros termos, só no seu conceito é vontade. É a partir do momento em que se toma a si mesma por objecto, que passa a ser para si o que é em si.»³³

Podemos alegar que Kant também defende que a vontade livre é a que se toma a si mesma por objecto, mas a interpretação kantiana dá-se em contexto ideal. O sentido de Hegel é outro. É preciso que a liberdade saia do patamar da abstracção e se torne a realidade do mundo.

Na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel desenvolve uma teoria generalizada sobre a dialéctica da vontade nas suas determinações sucessivas, desde o primeiro momento em que se dá como simples pulsão até ao momento final em que se assume como vontade efectiva e concreta na figura superior do Estado racional.

À essência da vontade pertence a indeterminação pura, o puro pensamento de si mesmo, a infinitude ilimitada da abstracção sobre todo o conteúdo. Mas este modo da vontade, enquanto abstracção de toda a determinação, não é indeterminado em si mesmo, na medida em que essa abstracção é a sua própria determinação ontológica.

«O primeiro elemento (indeterminação) (...) uma vez que é abstracção de toda a determinação, não é ele mesmo indeterminado pois o seu ser abstracto e unilateral constitui a sua específica determinação, a sua insuficiência, a sua finitude.»³⁴

Este modo da vontade, em que ela foge de todo o conteúdo e que o entendimento representa para si como liberdade, não é mais que liberdade negativa ou liberdade do vazio. É aqui que reside o perigo, porque a vontade que não se dá um conteúdo e apenas se afirma como acordo formal consigo, como liberdade do vazio, é insuficiente para prescrever a acção pois está sujeita ao

³³ Friedrich HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 10, p.36

³⁴ Friedrich HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 5, p.32.

erro.

«Pode ela (liberdade do vazio) manifestar-se como uma figura real, e torna-se uma paixão. (...) Caso se volte para a acção, teremos, tanto em política como em religião, o fanatismo de destruição de toda a ordem social existente (...) o aniquilamento de tudo o que se apresente como organização.»³⁵

Mas à vontade pertence também a possibilidade de sair deste momento puramente indeterminado dando-se um conteúdo e um objecto. Este momento é também ele mesmo negatividade, enquanto abolição do primeiro. A vontade só é real quando realiza a síntese destes dois elementos, isto é, quando efectivamente se dá uma determinação que lhe permita realizar-se como particularização reflectida.

«Toda a consciência se concebe como um universal – como possibilidade de se abstrair de todo o conteúdo – e como um particular que tem um certo objecto, um certo conteúdo, um certo fim. No entanto, estes dois momentos são apenas abstracções; o que é concreto e verdadeiro são o universal que tem no particular o seu oposto, mas num particular que, graças à reflexão que em si mesmo faz, está em concordância com o universal. A respectiva unidade é a individualidade.»³⁶

Mas, até alcançar o momento supremo em que se torna livre *para si*, a vontade passa por patamares intermédios como seja o realizar-se através de projectos e da mediação dos meios adequados aos fins que se propõe, numa palavra, através da decisão. Assim, no primeiro momento de determinação do conceito, o querer, suprimindo a indeterminação, irrompe como vontade de um indivíduo em particular, no seio da massa informe de instintos e tendências que constituem as primeiras determinações da vontade imediata e natural. A vontade subjectiva afirma-se então como decisão e a sua liberdade constitui o livre arbítrio. Neste caso a vontade é finita porque, embora formalmente infinita, encontra-se motivada pelas suas determinações naturais e pela realidade exterior, porque não pode querer senão o que lhe é imediatamente dado.

³⁵ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 5, p.31.

³⁶ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 7, p.34.

«A representação mais vulgar que da liberdade se faz, é a do livre arbítrio, meio-termo que a reflexão introduz entre a vontade simplesmente determinada pelos instintos naturais e a vontade livre em si e para si.»³⁷

Mas, esta vontade finita ou livre arbítrio, que aprecia e mede os instintos e escolhe entre eles, aspira libertar-se do determinismo natural imediato procurando de alguma forma racionalizar o seu querer. Encontramos aqui o sujeito moral kantiano que quer livremente a liberdade, mas não quer nada em particular. Este momento, além de ser fundamental para libertar a vontade da exterioridade, tem o mérito, segundo Hegel, de indiciar a verdadeira natureza universal e portanto racional do conteúdo imediato da vontade natural.

«Com o nome da purificação dos instintos, representa-se em geral a necessidade de os libertar da sua forma de determinismo natural imediato, da subjectividade e da contingência do seu conteúdo, para os referir à essência que lhes é substancial. O que há de verdade nesta aspiração imprecisa, é que os instintos devem reconhecer-se como o sistema racional de determinação voluntária.»³⁸

Segue-se daqui que, para haver liberdade verdadeira, é necessário que o conteúdo da vontade finita seja elevado ao universal. Os dados de consciência que o homem descobre em si, como sejam o instinto da sexualidade, de sobrevivência ou de sociabilidade, deverão ser apreendidos conceptualmente enquanto formas universais pela vontade reflexiva. Nesta apreensão a imediatidade da natureza e a particularidade são ultrapassadas e a vontade, que é o universal indeterminado *em si*, ao dar-se um conteúdo também ele universal passa a ser livre *para si*.

«Aplicada aos instintos, a reflexão traz-lhes a forma da generalidade representando-os, medindo-os, comparando-os uns com os outros, mas também com as suas condições e suas consequências e ainda com a satisfação total deles (felicidade). Assim os purifica exteriormente da sua ferocidade e barbárie.»³⁹

Para Hegel, então, uma vontade indeterminada, abstracta, é uma vontade

³⁷ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, §14, p.39.

³⁸ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 19, p.41.

³⁹ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 20, p.42.

vazia. Assim concebida, a vontade, ao dar-se como acto absolutamente puro, independente de qualquer motivação, é uma vontade cega. É preciso que a vontade se dê como o poder que escolhe entre as suas determinações, não as negando mas antes reconhecendo nelas a sua necessidade universal e substancial. A vontade é livre não pela sua indeterminação, mas sim pela particularização da escolha. A esta luz será a escolha, enquanto acção moral e reflectida, que me torna sujeito de imputação moral.

* * *

Este apontamento introdutório sobre a evolução do sentido do conceito de vontade, embora sumário, é importante para nos situarmos no âmbito da questão que propomos à reflexão. Até Hegel, a filosofia pensou a vontade sempre num horizonte de referência ao Absoluto porque essa foi a referência que a filosofia foi beber ao cristianismo. A ideia da liberdade e da vontade nasce com unção divina. Descartes, que é levado a derivar Deus da necessidade de suportar ontologicamente a existência solipsista do *cogito*, pensa a vontade como infinita considerando-a a mais divina das faculdades. Kant, não se comprometendo especulativamente com a ideia de Deus, que em seu entender é uma antinomia da razão, acaba por desembocar na admissão da existência de Deus como um postulado da razão pura prática. Assim, a posse do bem soberano, ou seja, a fusão da felicidade (desejo) e da virtude (vontade moral) exige uma harmonia entre a natureza e a vontade. Ora este horizonte implica a pressuposição de um bem soberano primordial, Deus, cuja causalidade sobre a natureza seja conforme à moralidade.⁴⁰ Com Hegel, a razão universal kantiana adquire um estatuto assumidamente divino. Ela é o próprio Espírito, o Ser, o Absoluto que para se realizar sai de si e nega-se para depois voltar a si. Por isso a vontade individual livre só é possível quando a consciência, reconhecendo na necessidade substancial e universal o próprio ser, se coloca ao serviço dessa necessidade. É assim que cada individuo se torna um momento da cadeia que é o

⁴⁰ Cf. Immanuel KANT, *Crítica da Razão Prática*, Livro II, Capítulo II, pp 143-144.

Todo.

Vimos que o conceito de liberdade referido à acção humana foi sendo gradualmente absorvido pelo conceito de vontade de tal forma que um não é pensável sem o outro. Contudo, sabemos que existe no homem um fundo de natureza invencível que advém do próprio facto bruto da sua existência e que constitui por si um limite ao exercício da vontade. Todavia, essa aparente contradição entre a liberdade e a natureza, que o homem sente como sofrimento e o entendimento pensa como um dualismo intransponível, era ultrapassado na referência à Transcendência que na sua infinitude unificaria o que assim se apresenta dividido. A questão que a pós-modernidade nos coloca é a de saber como pensar o homem, a vida e o mundo fora da referência ao Absoluto. Hoje assume-se que não há verdade, mas sim verdades e Deus é definitivamente uma questão da fé. É a mesma razão que *matou Deus* que busca desesperadamente um princípio unificador que possa colmatar a nossa profunda nostalgia de absoluto. Onde, como e partir de quê, poderemos restabelecer a unidade que o pensamento clama como condição para a sua própria realização? O drama humano gira sempre à volta dessa fome endémica de unidade. Se o pensamento conseguisse unificar o seu conhecimento do mundo com o próprio mundo e assim encontrasse um sentido possível para a vida, bastar-se-ia a si mesmo.

«Se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer, reconciliar-se-ia com ele. Se o pensamento descobrisse, em espelhos cambiantes, fenómenos, relações eternas que pudessem resumi-los e resumir-se a si próprias num princípio único, poder-se-ia falar de uma felicidade do espírito, ao pé da qual o mito dos bem-aventurados não seria mais do que uma ridícula falsificação.»⁴¹

Uma das poucas certezas a que podemos aceder é à certeza da nossa existência, dada entre um nascimento contingente e uma morte necessária. Sobre um tal pano de fundo e sem saída para uma Transcendência que unifique e reconcilie o homem com a sua condição, de que forma poderemos pensar a liberdade? Afastada a ideia de um Deus criador haverá razões para colocarmos a questão metafísica da liberdade *em si*? Vivemos com a convicção de que

⁴¹ CAMUS, *O Mito de Sísifo*, Livros do Brasil, Lisboa, 2007, p.28.

pensamos e agimos como sendo positivamente livres, mas a reflexão sobre a nossa existência como facto bruto consciencializa-nos da aparente inutilidade da nossa vida face à morte, que de repente emerge como a única realidade. A partir deste facto, podemos extrair dois juízos aparentemente contraditórios. Um interroga-se sobre a possibilidade de uma vontade verdadeiramente livre face à dependência relativamente à necessidade. O outro, dado que se morre e Deus não existe, diz-nos que tudo é permitido, uma vez que todas as experiências são equivalentes. A necessidade nega a vontade e a vontade nega a necessidade. Resta saber se existe alguma fórmula que nos permita desatar esta espécie de nó górdio onde a oposição maniqueísta entre a natureza e a liberdade nos parece ter aprisionado.

É sobre esta questão que queremos reflectir. Uma vez que estamos fora de qualquer referência à Transcendência teremos que circunscrever a vontade num quadro estritamente humano. Assim, iremos ver até onde nos pode levar a análise fenomenológica da vontade. A fenomenologia, representando o regresso às próprias coisas e àquilo que elas nos revelam, parece constituir, à partida, o método mais adequado para uma abordagem da vontade pautada pela ausência de qualquer pressuposição. Tal como faz notar Jean Greisch, ao prefaciá-lo Ricoeur, em *Finitude et Culpabilité*,

«boa ou má a vontade é antes de tudo a vontade – um acto constitutivo da consciência humana, enquanto ela é intencional, consciência de qualquer coisa. Daí a necessidade de descrever tão rigorosamente quanto possível, as estruturas e manifestações essenciais do voluntário e do involuntário.»⁴²

Como já referimos, a vontade não pode ser analisada fenomenologicamente em si mesma mas apenas através dos seus actos. É pois ao acto voluntário que nos dirigimos na expectativa de alcançarmos a

⁴² Jean GREISCH, Prefácio, in *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, de Paul Ricoeur, Éditions Points, Paris, 2009, p.7: «Qu'elle soit bonne ou mauvaise, la volonté est d'abord la volonté – un acte constitutif de la conscience humaine en tant qu'elle est intentionnelle, conscience de quelque chose. D'où la nécessité de décrire, aussi rigoureusement que possible, les structures et manifestations essentielles du volontaire et de l'involontaire.»

compreensão das suas estruturas fundamentais, na radicalidade da sua imanência, isto é, anteriormente a qualquer consideração de ordem de ética e fora de qualquer referência ao Absoluto.

Vamos seguir de perto o pensamento de Paul Ricoeur na obra *Le Volontaire et l'Involontaire* que constitui a Primeira Parte da trilogia projectada sob o nome de *Philosophie de la Volonté*. Aí, Ricoeur procede a um exaustivo e meticuloso estudo das estruturas do acto voluntário. Decidir, agir e consentir aparecerão como os três momentos constitutivos do acto voluntário. Ricoeur coloca em suspenso a Falta porque, sendo accidental, não é constitutiva da vontade e conseqüentemente não cabe numa descrição das essências; a falta será objecto de uma *empírica da vontade* que dará corpo à Segunda Parte da trilogia. Por outro lado, na medida em que a falta só é falta por relação à Transcendência, posto que é perante Deus que o homem a experimenta, torna-se também necessário suspender a Transcendência.

A sua análise, embora respeitando a neutralidade própria da fenomenologia, é orientada pelo ideal de unidade da pessoa humana. É este ideal que constitui a intenção propriamente filosófica que está implícita no estudo descritivo. É assim que a reciprocidade do voluntário e do involuntário, revelada pela descrição, aparece como uma proposta de «mediação prática» entre a liberdade e a natureza. A consciência pensa a liberdade e a natureza como duas realidades diferentes e inconciliáveis. Isto acontece porque, por um lado, a consciência tem o poder de se separar reflexivamente e, por outro lado, nesse mesmo movimento, a consciência reenvia o corpo para o mundo objectivo. A análise descritiva do acto voluntário, tal como levada a cabo por Ricoeur, mostrar-nos-á como a vontade realiza praticamente a síntese entre o seu poder livre e o seu fundo de natureza dado pelo involuntário corporal.

Mas a unidade entre o querer e o mover que a descrição irá desvelando não é de forma alguma pacífica. Desde logo porque está sempre no limite de ser quebrada pelo esforço. Além disso, existem factores incontornáveis que fornecem uma contrapartida de necessidade a toda a moção voluntária.

Aquilo que se passa é que toda a acção que eu inauguro, enquanto

exercício livre da vontade, tem como contraponto um fundo de natureza invencível que é constituída pelas formas mais subtis de necessidade, que são o meu carácter, o meu inconsciente e o próprio facto de existir. O meu carácter, que não é senão a minha maneira de ser própria, determina a parcialidade dos meus motivos e da minha acção. O meu inconsciente representa o fundo brumoso da minha história pessoal e influencia inegavelmente todo o meu comportamento. E finalmente, o próprio facto de estar viva, graças a um nascimento que se deu fora do meu querer, é condição e limite da própria consciência.

São estes limites, naquilo que possuem de invencível e de fatidicamente necessário, que colocam a consciência no caminho da recusa da sua condição. A negação pode assumir diferentes aspectos, tais como suicídio, evasão ou revolta, mas é sempre por causa do meu corpo e dos seus limites que ela se instaura. Enquanto o suicídio e a evasão constituem as fugas da consciência à condição fáctica da sua existência, a revolta afirma-se dentro dessa condição, não a aceitando mas sim afrontando-a.

A negação constitui-se assim como a primeira resposta da reflexão ao facto bruto de existir. Por se sentir negada no seu voto de totalidade, transparência e auto-posição, «ao Não da condição a liberdade riposta com o Não da recusa.»⁴³ Aquilo que a reflexão sobre a condição humana pensa primeiramente é a recusa, porque só a negação é compatível com o dualismo do entendimento. A negação representa a coerência da consciência reflexiva consigo mesma, por oposição à sua natureza encarnada e ao mundo como necessidade.

Assim, e sem perder de vista o fio condutor do pensamento de Ricoeur, faremos um desvio, por nossa conta e risco, no sentido de alargarmos um pouco mais a nossa reflexão sobre a recusa. Neste sentido, e porque nos pareceu interessante focar um caso particular de recusa, iremos recorrer a Camus.

Camus permitir-nos-á aprofundar o sentido da revolta com a sua tese sobre o absurdo. Para Camus, a revolta nasce do sentimento do absurdo que o homem experiencia quando se apercebe do não sentido da existência. Face à

⁴³Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.435.

morte, todas as coisas são equivalentes e por essa razão não interessa escolher, mas sim viver apaixonadamente o maior número possível de experiências.

É sobre a recusa que o consentimento da liberdade com a sua condição deverá ser reconquistado, ainda que dolorosamente e nunca totalmente. A «tristeza do finito»⁴⁴, em particular o sofrimento, será sempre um obstáculo intransponível nessa espécie de *via sacra* que constitui o caminho do consentimento. É por essa razão que o consentimento só pode ser alcançado pela transcensão da descrição pura por uma metafísica da criação.

Assim, o ideal filosófico de unidade da pessoa que orientou a análise fenomenológica permanece uma ideia-limite, uma ideia reguladora no sentido kantiano. Mas essa ideia em vazio, que é a unidade entre a vontade e o corpo próprio, entre a liberdade e a natureza, enquanto princípio unificador, pertence por direito a uma teoria da subjectividade. Em contrapartida, a sua concretização efectiva através do consentimento pertence já a uma «poética» da esperança que faz apelo à Transcendência.

São vários os autores sobre os quais Ricoeur exerce a sua reflexão crítica, com destaque para Husserl, Descartes, Kant, e Gabriel Marcel. A meditação da obra de Marcel a quem Ricoeur dedica o livro está na origem das análises aí desenvolvidas.⁴⁵ De resto, o título do Segundo Capítulo da Terceira Parte, «Da Recusa ao Consentimento», evoca mesmo a obra de Marcel intitulada *Da Recusa à Invocação*. Assim, dada a proximidade de pensamento existente entre ambos, citaremos por vezes Marcel a favor de Ricoeur.

O nosso trabalho apresenta-se estruturado em três partes. Na Primeira Parte analisamos o primeiro aspecto da vontade que a descrição revela, a decisão. Na decisão, o momento reflexivo, decidir-se, dá-se a partir de uma intenção direccionada para um projecto. Mas esse movimento *para* contém ele mesmo um momento receptivo que se dá no acolhimento da motivação: *eu*

⁴⁴ Ricoeur designa como «tristeza do finito» a tristeza que o homem transporta no fundo de si mesmo e que aparece associada a todas as experiências que comportam uma qualquer forma de negação.

⁴⁵ Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.18.

decido-me a fazer algo porque...

Na Segunda Parte, a descrição fenomenológica mostrará que o agir, através do corpo, coloca o projecto no mundo, preenchendo assim a intenção vazia da decisão. No agir a reflexão surge com o esforço, sempre que a acção se confronta com algum tipo de obstáculo, seja ao nível do corpo próprio seja ao nível das coisas.

Na Terceira Parte, trataremos o terceiro momento do acto voluntário: consentir. Assim analisamos os três aspectos do involuntário que a descrição não contemplou e que dizem respeito ao involuntário considerado na perspectiva de uma subjectividade específica: o carácter, o inconsciente e o facto de existir. Estes aspectos são extremamente problemáticos dado o seu cariz necessário, uma vez que eu não os posso mudar.

O consentimento, como terceiro ciclo do involuntário, representa a ligação assumida pela vontade entre o poder da liberdade e a paixão da necessidade. Mas como o consentimento nunca é totalmente alcançado, o momento reflexivo da consciência relativamente à sua condição constitui-se como recusa: a consciência quer-se a si mesma total, transparente e como acto puro. Assim analisaremos duas formas de recusa, o suicídio e a revolta.

É sobre a recusa que o consentimento será reconquistado. O desvio pelo consentimento estóico e pelo consentimento órfico permitir-nos-á apreender o verdadeiro sentido da subjectividade pela reconciliação com o mundo. O estoicismo e o orfismo, não constituindo um consentimento pleno, são contudo uma porta de abertura para esse consentimento. Assim, à visão do mundo como hostilidade, própria da negação, estas doutrinas opõem uma visão exaltada e amorosa do mundo. É assim que a consciência intui que não é o centro do Ser, mas que é apenas um ser entre os seres. Descobrendo-se criatura o homem descobre, no mesmo movimento, o mundo como cifra do Criador. Este salto para a Transcendência pertence já a uma «poética» da esperança que transcende a descrição pura. É assim que a liberdade faz o seu caminho desde a recusa até ao consentimento. Negadora, descobre-se negada e humilhada para, finalmente, poder assumir os seus limites e poder considerar a reconciliação.

I PARTE

DECIDIR-[SE]

Pela decisão eu designo em vazio uma acção futura que está em meu poder, o que significa que a decisão constitui um acto da consciência que se dá como objecto intencional uma determinada coisa a ser feita por mim. Essa coisa é o projecto e será a partir dele que poderemos desvendar as estruturas do decidir, como sejam o seu carácter futuro e categórico. Assim, a dimensão futura do projecto revela a possibilidade de criar o novo que é própria da vontade, enquanto a enunciação categórica estabelece a diferença entre a decisão e outros actos intencionais que designam também em vazio, como a ordem ou o desejo. É ainda o projecto que contém a referência mais primitiva ao agente, na medida em que o eu está aí implicado num modo pré-reflexivo.

Por outro lado, o juízo de reflexão sobre a acção própria, isto é, sobre o *decidir-se*, mostra-nos a dinâmica da decisão: o surgimento do projecto e a sua motivação. A motivação revelará que o corpo próprio constitui a mais primitiva e radical fonte valores para uma vontade que decide. O projecto, que surge como escolha, representa simultaneamente a paragem da deliberação e a irrupção do novo. Ele é, não apenas, o corolário da ponderação da consciência sobre os valores, mas também, o acto da vontade que se afirma por si. O processo deliberativo que antecede toda a escolha dá-se como uma dialéctica entre a receptividade da atenção aos valores, que considera ou não este ou aquele motivo, e o poder dessa mesma atenção para se imobilizar quando quer. É a mesma indeterminação da liberdade que está na base da decisão segundo valores e na determinação de si por si.

Compreender o acto voluntário é também compreender as suas estruturas involuntárias, que só são apreensíveis pela mediação voluntária. Por

essa razão, a nossa análise parte sempre do acto voluntário que é a unidade que traz em si o múltiplo involuntário. Este não se apresentando *em pessoa* dá-se por intermédio da acção voluntária.

Assim, ao colocar a tónica da decisão no seu carácter intencional e projectivo, Ricoeur elimina qualquer remissão da necessidade involuntária para o campo do determinismo.

1. O projecto

Enquanto objecto intencional da consciência decisora, o projecto revela o impulso da vontade para o futuro. A própria raiz etimológica da palavra, o verbo latino *projicere*, que significa «lançar para a frente», transmite esse sentido.

Mas este movimento da consciência para o futuro não se esgota com a decisão, porque o futuro representa o apelo irresistível a que respondem todos os meus poderes, os meus anseios, os meus receios e as minhas angústias. O futuro contém o império da minha liberdade e a esperança da minha felicidade, mas também o espectro da desgraça e a necessidade da minha morte e por essa razão o futuro é desejado e temido. Esta ambivalência do futuro leva Ricoeur a ler a orientação da consciência para o futuro, não tanto como um impulso mas sim como a condição mesma desse impulso. O facto da consciência se projectar para o futuro, que é tanto condição do impulso quanto condição do receio, indicia que o futuro é constitutivo da subjectividade.

O futuro do projecto, inventado por mim, é um futuro visado em vazio, estático, sem antes nem depois, reversível e descontínuo. O futuro, na medida em que não está dado, representa o palco possível para as possibilidades do meu agir. Em contrapartida, no desejo, na ordem ou no receio, que, tal como a decisão, constituem tipos de juízos práticos, o futuro, não sendo criado por mim, só pode ser encontrado. Se, pelo projecto, eu ajo sobre o futuro determinando-me segundo a minha liberdade, em contrapartida, pela ordem, pelo desejo ou pelo receio, eu submeto-me à contingência do futuro.

Mas lá, nesse futuro por mim inventado, até onde poderá ir a influência da minha vontade? Terei poder para criar a partir do nada ou deverei condescender com as circunstâncias que estão fora das minhas competências? É que o futuro também pode ser visado pela consciência teórica através da previsão, e o meu projecto não pode ignorar esse futuro que a previsão põe a descoberto. Assim, entre o futuro da decisão e o futuro da previsão deve ser estabelecida uma dialéctica. Por um lado, não posso ter a arrogância de pretender lançar o meu projecto sem levar em conta determinados factores que são incontornáveis e que a previsão me revela. Mas, por outro lado, a previsão só é viável na medida em que supõe um futuro que a torne possível, porque, de facto, nada garante à consciência teórica que haja um futuro onde as leis anteriormente estabelecidas se concretizem em novas relações: como posso estar certa de que haverá amanhã? É por essa razão que tanto a previsão como a decisão só são possíveis pelo facto de o futuro ser constitutivo da consciência.

«A pré-visão supõe um futuro do mundo que a torne possível; ou, o que vem dar ao mesmo, ela supõe que a consciência se coloque à frente de si mesma, que ela esteja fora de si desta maneira original que consiste em ser para um futuro, em ter um futuro».⁴⁶

Mas, neste jogo entre o futuro da previsão e o futuro do projecto, de que forma se articulam os possíveis da consciência prática com os possíveis da consciência teórica? E como é que tais possíveis estão em meu poder?

Como para a consciência teórica o possível é sempre logicamente posterior ao real, a previsão do acontecer de uma coisa, que pode ser certo, provável ou possível, consoante o grau de possibilidade que o caracteriza, exige o conhecimento prévio das suas condições de possibilidade. Este é o único sentido de possível admitido pela consciência teórica. Mas a sequência lógica que procede do real para o possível é quebrada pelo projecto que, elaborado pela vontade humana, abre no mundo possíveis anteriores a todo o real. Na obra A

⁴⁶Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.49: «La pré-vision suppose un futur du monde que la rend possible; ou ce que revient au même elle suppose que la conscience se porte en avant d'elle-même, qu'elle soit hors de soi de cette façon original qui consiste à être pour un avenir, à avoir un avenir.»

Condição Humana, Hannah Arendt analisa esta capacidade que o homem possui de criar o novo através da acção.

«É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. (...) O facto de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.»⁴⁷

É pelo facto de possuir uma vontade que o homem tem a nostalgia de poder criar a partir do nada. Feuerbach considera o dogma de fé da criação *ex nihilo* como o ponto mais alto na afirmação da divindade da vontade, não da vontade da razão, mas da vontade da imaginação, da vontade como *poder de* que existe por si mesmo antes de tudo. Para o homem, a criação a partir do nada tem o sentido da nulidade do mundo; ela representa o momento culminante do possível sobre todo o real.⁴⁸

Mas dizer que a vontade cria o novo significa apenas que «uma parte do real é uma realização voluntária de possibilidades antecipadas pelo projecto» porque a vontade, estando parcialmente presa às necessidades corporais, não pode ser inteiramente criadora e tem que fazer constantemente acertos entre o possível que projecta e o possível que prevê. Esta integração do possível previsto no seio da acção faz-se por consentimento. É pelo consentimento que o possível da consciência prática acolhe o possível da consciência teórica.

Mas, entretanto, a possibilidade do projecto está intimamente ligada ao meu sentimento de poder-fazer. É o sentimento de poder corporal que consigna o projecto como uma possibilidade real e não apenas como uma simples quimera.

«No próprio seio do projecto a acção desenha-se como poder do meu corpo; o possível não é absolutamente vazio; é, se se pode dizer, uma possibilidade efectiva e não mais no ar.»⁴⁹

⁴⁷ Hannah ARENDT, *A Condição Humana*, Relógio d'Água, Lisboa, 2001, p.226.

⁴⁸ Cf. Ludwig FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, F.C.G, Lisboa, 2008, p.126.

⁴⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.53: «Au sein même du project l'action est dessinée comme pouvoir de mon corps; le possible n'est absolument vide; c'est si l'on peut dire une possibilité effective et non plus en l'air.»⁴⁹

Por essa razão o possível completo para o acto de querer é constituído pelo projecto mais o poder. É o poder do corpo que permite que o possível criado pelo projecto e o possível permitido pelo mundo se possam articular no fazer.

Resta-nos agora determinar de que forma é que eu, que projecto possíveis no mundo, sou possível, uma vez que ao fazer qualquer coisa eu *faço-me* ser. Qual é o meu poder-ser? Determinar qual a possibilidade de mim mesma que o projecto contém, obriga a reflectir sobre o próprio acto intencional da decisão.

A dificuldade que se coloca relativamente ao juízo de reflexão sobre a acção própria decorre do facto do eu ser simultaneamente quem projecta e quem executa. Como é que a consciência que está colocada no projecto pode inverter o sentido do acto intencional sem prejuízo para o mesmo?

Antes de mais, é preciso não esquecer que a reflexão é inerente à própria consciência: todo o acto intencional parece presentir a figura silenciosa do eu. Descartes observou esse facto com muita clareza e simplicidade.

«Pois é tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende, e quem deseja, que não há necessidade de acrescentar nada para o explicar».⁵⁰

E Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, a propósito da explicitação da esfera própria do *ego* dizia:

«Quando, na redução transcendental, reflecto sobre mim próprio (...) apercebo-me também que já anteriormente, sem me ter captado, estava sempre aí para mim numa intuição original e, de alguma maneira antecipadamente presente».⁵¹

Se todo o acto intencional contém essa presença em surdina da consciência a si mesma, então a ligação entre o agente e o acto é mais fundamental que a reflexão, e deverá poder ser surpreendida no próprio impulso da consciência para o projecto. Esta relação a si, que ainda não é uma reflexão explícita, constitui uma imputação pré-reflexiva do eu: o eu que projecta afirma a

⁵⁰ René DESCARTES, *Medições Metafísicas*, II Meditação, §9.

⁵¹ Edmund HUSSERL, *Meditações Cartesianas*, Rés, Porto, s. d., § 46.

sua presença no projecto. A reflexão quando surge não é mais que a tematização de uma afirmação prática.

«Torna-se então claro que toda a primeira implicação de mim mesmo não é uma relação de conhecimento, um olhar. Comporto-me activamente por relação a mim, determino-me. (...) A imputação pré-reflexiva de si mesmo é eficiente e não espectacular.»⁵²

Então esta imputação pré-reflexiva do eu revela que, quando me decido, projecto-me a mim mesma em vazio atribuindo-me um determinado comportamento, o que pressupõe a obediência do corpo. O poder do corpo é como que o *a priori* da minha capacidade para me decidir. A minha primeira possibilidade é, por isso mesmo, poder corporal para realizar. Mas eu sou também possível como poder ulterior de decidir. Isto significa que o meu poder-ser não está dado, porque ele é de cada vez consoante o que eu fizer: eis então o sentido da minha possibilidade que o projecto vem revelar.

2. A motivação e o involuntário corporal

Mas como é que surge o projecto? Todo o projecto tem uma história que é também a minha história. Cada decisão representa o desfecho que se sucede a um processo, por vezes longo e doloroso, onde ponderei e confrontei os meus motivos. Porque, efectivamente, teremos que afirmá-lo, não há decisão sem motivo. Esta questão é a velha questão que sempre se tem colocado à possibilidade da autonomia da vontade, e que resulta em grande parte da confusão entre motivo e causa.

Tal como já havíamos referido na Introdução, um motivo não é uma causa e portanto não é determinante. Enquanto a causa possui o sentido em si mesma, o motivo só toma o seu sentido completo em relação à decisão que nele se apoia. O motivo só é motivo porque eu o faço meu. Não importa se ele é afectivo

⁵² Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.58: «Il est clair alors que la toute première implication de moi-même n'est pas un rapport de connaissance, un regard. Je me comporte activement par rapport à moi, je me détermine. (...) L'imputation pré-reflexive de soi-même est agissante et non spectaculaire.»⁵²

ou racional, porque o seu valor só se dá na reciprocidade com a vontade.

«É necessário e suficiente para que uma tendência seja um motivo que ela se preste à relação recíproca das tendências afectivas ou racionais que inclinam a vontade e de uma determinação de si por si que se funde sobre elas».⁵³

Veremos mais à frente como a liberdade tem duas faces, a determinação de si por si como acto, e a indeterminação de considerar este ou aquele motivo, como poder. É neste sentido que não há decisão sem motivo.

Mas o valor em que o motivo se constitui para mim é anterior ao juízo de valor, porque, enquanto este surge na reflexão, aquele dá-se ao nível de uma avaliação pré-reflexiva que o projecto esconde. Esta avaliação pré-reflexiva sobre os valores é anterior à reflexão ética. Para Ricoeur, os valores descobrem-se emocionalmente e não racionalmente. Eles surgem à consciência que decide, num momento histórico preciso, porque, longe de serem intemporais, possuem a marca da época que os viu nascer.

«Os valores não são ideias intemporais mas exigências suprapessoais, sublinhando por aí que a sua aparição está ligada a uma certa história na qual eu colaboro activamente com todo o meu poder de dedicação, em suma a uma história que eu invento.»⁵⁴

O valor, não sendo exactamente um produto da história, tem a particularidade de ser descoberto à medida que eu faço história, ou seja à medida que motivo os meus projectos. Max Scheller chama aos valores *a priori* emocionais e cada época histórica desvela os que lhe são próprios: a honra feudal, a tolerância oitocentista ou a ecologia do séc. XX são alguns exemplos.⁵⁵

⁵³ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.69: «Il faut et il suffit pour qu'une tendance soit un motif qu'elle se prête au rapport *réci-proque* des tendances affectives ou rationnelles qui inclinent le vouloir et d'une détermination de soi par soi qui *se fonde* sur elles.»

⁵⁴ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.72: «Les valeurs ne sont pas des idées intemporelles mais des exigences suprapersonnelles, soulignant par là que leur apparition est liée à une certaine *histoire* à laquelle je collabore activement de toute ma puissance de dévouement, bref à une histoire que j'invente.»

⁵⁵ Cf. Max SCHELLER, *Ética, Tomo I, Nuevo Ensayo de fundamentation de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1944, pp.130-131.

Mas nem sempre o valor dos motivos se apresenta de forma inequívoca. Nessas circunstâncias a consciência hesita e pára para reflectir. A reflexão tem então que ser chamada sempre que a insegurança sobre a validade dos meus motivos me obriga a avaliá-los colocando-me na perspectiva do outro. Este momento reflexivo pode ser apenas um instante da dialéctica entre o impulso e a reflexão. De facto, é a reflexão ética que me ajuda a clarificar o debate comigo mesma e a estabelecer uma hierarquia entre os valores. Mas, se me demorar na avaliação, a consciência desliga-se do seu impulso para a acção e a reflexão torna-se uma especulação sem fim sobre as razões das razões, e eu mergulho na angústia dos fins últimos. Para sair desta angústia é preciso regressar à simplicidade original do projecto, recuperando os valores da avaliação pré-reflexiva. A resposta para a angústia só pode ser encontrada na acção. A ética não pode desligar-se da vida sob pena de se tornar uma formalidade vazia. É preciso que a reflexão ética sobre os valores e a prática não deixem de fazer círculo.

O corpo próprio figura o estrato mais radical de motivos na medida em que fornece os valores vitais que se afirmam como os mais fundamentais. A existência que eu sou, enquanto consciência incarnada, é a primeira fonte de valores. Por isso mesmo, o impulso de preservação da vida parece impor-se até ao momento do último sopro vital. Mas o acesso aos valores vitais não é tarefa fácil porque o corpo é sempre o meu corpo e as necessidades que experimento são dadas na primeira pessoa. É o sentir e não o pensar que integra o meu corpo na minha subjectividade. Como observa Gabriel Marcel, se pensarmos o sentir na sua actualidade, ou seja, o *eu sinto*, parece que estamos a acrescentar à sensação qualquer coisa que lhe é estranha e à qual a não podemos reduzir. Por essa razão, a tendência para objectivar o corpo é inevitável. É na objectivação da necessidade e do corpo que poderemos colher os dados que a consciência não pode dar a si mesma.

«É do ponto de vista daquilo que eu ousaria chamar o *corpo-sujeito*, este corpo que eu sou sem poder identificar-me logicamente com ele, que a sensação se revela imediata; é do ponto de vista do *corpo-objecto*, pelo

contrário, que a sensação me aparece como uma comunicação.»⁵⁶

Mas a relação da nossa análise com a objectivação, ou seja, com o corpo pensado pela ciência empírica, será simplesmente uma relação de diagnóstico: qualquer momento do eu pode ser a indicação de um momento do *corpo-objecto* e qualquer momento do *corpo-objecto* pode indicar um momento do *corpo-sujeito*. Por isso Ricoeur defenderá sempre que é necessário coordenar a compreensão (vivência) e a explicação (objectiva): explicar mais para compreender melhor.

«Tal é então a nossa tarefa: tentar esclarecer a experiência do involuntário corporal no limite de uma eidética da motivação e em tensão com um tratamento objectivo e empírico do corpo.»⁵⁷

O apetite representa a carência mais básica experimentada pelo ser vivo na sua relação com o mundo exterior e constitui, simultaneamente, a necessidade de tomar para si tudo o que possa prover à manutenção da vida. O apetite reúne a *falta de...* e o *impulso para...* no mesmo afecto activo. A expressão negativa do apetite é dada pelo instinto de defesa que repudia e evita tudo o que possa colocar em perigo essa mesma vida.

O apetite pode constituir um motivo para a vontade, porque eu *posso* sempre optar por um motivo alternativo. Eu tenho poder para contrariar a fome ou o desejo sexual e posso mesmo escolher a morte, em nome de um ideal que considero superior, suprimindo assim o mais radical de todos os valores que é a vida. Mas o apetite não é exactamente um motivo como os outros, porque constitui um valor em si mesmo. Contrariamente aos outros motivos que só o são porque a vontade os valoriza como tais, o apetite constitui-se valor à revelia da vontade. É a representação e a imaginação que convertem o apetite num motivo

⁵⁶ Gabriel MARCEL, *Du Refus à L'Invocation*, Gallimard, Paris, 1964, p.37: «C'est du point de vue de ce que j'oserai appeler le *corps-sujet*, ce corps que je suis sans pouvoir m'identifier logiquement à lui, que la sensation se révèle immédiate; c'est du point de vue du *corps-object*, au contraire, que la sensation m'apparaît comme une communication.»⁵⁶

⁵⁷ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.85: «Telle est donc notre tâche: tenter d'éclairer l'expérience de l'involontaire corporel à la limite d'une éidétique de la motivation et en tension avec un traitement objectif et empirique du corps.»

para a vontade. Uma vez feita a experiência da satisfação da necessidade, o homem aprende a reconhecer não só o apetite como o objecto que o pode preencher.

«O motivo afectivo fundamental oferecido pelo corpo ao querer é a necessidade prolongada pela imaginação do seu objecto, do seu itinerário, do seu prazer e da sua saciedade: aquilo que designamos correntemente *desejo de..., anseio de...*»⁵⁸

Existem então três momentos no desejo: a necessidade vivida na sua duplicidade indivisa de indigência e exigência, a representação do objecto afectivo que suprirá essa necessidade e a antecipação imaginada do prazer a ser recebido pelo contacto com o objecto. A fruição do objecto que satisfaz a necessidade traduz-se em prazer dos sentidos e a imaginação desse prazer tem poder para me fazer *sentir* o objecto antecipadamente, antes da fruição.

Assim, a imagem afectiva [do prazer futuro] constitui a matéria da intencionalidade afectiva enquanto que a valorização que lhe conferimos, por sabermos que uma determinada coisa é boa, constitui o seu aspecto formal.

Mas existem outros motivos de nível vital para além daqueles que despertam em nós o prazer, como sejam o útil, o agradável, o fácil e até, surpreendentemente, o difícil. Contudo, todas as tendências são sentidas e avaliadas em função do bem vital e é sempre a imaginação antecipante que as julga como boas ou más. Assim, o fácil está ligado à ausência ou cessação de constrangimento. Respirar, por exemplo, é um acto que se processa facilmente. Porém, em caso de sufocação, assume a natureza da necessidade, porque a imaginação antecipa uma representação afectiva do momento em que a respiração se possa restabelecer, representação essa que é análoga ao prazer. Todos os actos reflexos impedidos constituem assim *pseudo-necessidades*.

O fácil também se dá na nossa vida mundana como a actividade moderada na execução de todas as funções e, também, como um repouso

⁵⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.93: «Le motif affectif fondamental offert par le corps au vouloir c'est le besoin prolongé par l'imagination de son object, de son itineraire, de son plaisir et de sa satieté: ce que nous nommons couramment *désir de..., envie de...*»

igualmente moderado. Para o doente preso a uma cama, um passeio ao ar livre pode ser imaginado e sentido como um bem, enquanto que, para o desportista profissional, o descanso corporal representa um prazer. Estes actos relacionais constrangidos são *quase-necessidades*. O hábito também se integra neste grupo, porque efectivamente o hábito é o fácil por excelência. A ideia de que o hábito pode criar a necessidade resulta do facto do hábito facilitar a satisfação de uma necessidade pré-existente adormecida.

«A necessidade procura para si uma saída e o conhecimento de um caminho praticável exalta a tensão do desejo (...) Aquilo a que se chama frequentemente a força do hábito não é senão a tendência de uma necessidade pré-existente em adoptar uma forma usual que é mais fácil de satisfazer.»⁵⁹

Mas, curiosamente, o difícil que vai no sentido oposto ao fácil também constitui um motivo vital, independentemente de se poder dar como motivo na reflexão. Uma coisa é o difícil escolhido reflexivamente, tendo em vista um bem mais distante mas mais gratificante e duradouro que o bem imediato que o fácil me pode proporcionar numa determinada circunstância. Outra coisa é o difícil como gosto inato pela luta. O gosto pela luta tem uma vertente positiva e lúdica tal como revela o gosto de vencer que é próprio da prática do jogo. O jogo, observável entre as crianças e até entre os animais, dá-se, não na satisfação de uma necessidade, mas como afirmação do gosto pela vida para lá dessa satisfação, e traduz o gosto de vencer. Por outro lado, essa generosidade da vida, que o gosto pela luta revela, tem uma contrapartida negativa na expansão destruidora da luta. O gosto pelo difícil põe em evidência uma ambivalência paradoxal na motivação vital. A guerra revela que, entre ela e a vida, existe uma ligação natural, na medida em que o seu aparecimento se dá em estreita conexão com a afirmação passional de si mesmo. A guerra prolonga esta tendência vital de destruição que nos é assegurada pela história ao passo que a paz surge

⁵⁹Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.109: «Le besoin se cherche une issue et la connaissance d'un chemin praticable exalte la tension du besoin (...). Ce qu'on appelle souvent la force de l'habitude n'est autre que la tendance d'un besoin préexistant à adopter une forme usuelle qui est plus facile à satisfaire.»⁵⁹

sempre como uma conquista ética. É por essa razão que Ricoeur defende que não há moral puramente biológica porque a moral implica uma consciencialização da responsabilidade que só pode resultar da força que a «ideia do outro» passa a ter e neste sentido «a regra de ouro é ponto de chegada na evolução porque é ponto de partida na reflexão.»⁶⁰

Não há pois uma homogeneidade clara dentro da motivação vital, e por essa razão a vida dificilmente é apreendida por nós como unidade, a partir de dentro. Não há qualquer coisa a que possamos chamar uma ordem de nível vital no seio da afectividade. A vida só me aparece como valor global face à morte, porque é a ameaça da morte que unifica a vida. Mas mesmo o valor supremo que é a vida pode ser preterido a favor de outros valores que se lhe sobrepõem e o sacrifício pode dar-se como escolha deliberada da morte, em nome de um bem que transcende a vida daquele que se sacrifica.

A consciência individual responde não apenas aos valores vitais mas também aos valores dados pelas representações colectivas que são um produto histórico. Mas os imperativos sociais não são totalmente estranhos à afectividade, porque é numa consciência individual e numa afectividade original que eles estão gravados. Os motivos historializados em valores inclinam-me da mesma forma que os motivos vitais, mas, tal como estes, não me obrigam porque sou sempre eu quem avalia, quem escolhe, quem decide. Isto significa que a liberdade é só uma, não há senão um livre-arbítrio.

«Eu estou face ao Estado como face ao meu corpo. Não há duas liberdades, uma liberdade “civil” e uma liberdade “interior”. Não há senão um livre-arbítrio.»⁶¹

Numa consciência individual, o bem colectivo aparece em conexão com uma mudança de perspectiva pela qual o eu reconhece no outro um outro eu. É

⁶⁰ Cf. Paul RICOEUR e Jean-Pierre CHANGEUX, *O que nos faz pensar?*, Ed. 70, Lisboa, 1998, p.233.

⁶¹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.120: «Je suis en face de l'État comme en face de mon corps. Il n'y a pas deux libertés, une liberté civil et une liberté intérieure. Il n'y a qu'un libre-arbitre.»

pelo facto de sentir a obrigação de respeitar o outro que o eu aceita a supremacia do valor da comunidade. O desejo de justiça e de outros bens, que ficam fora da área de motivação vital, indiciam que é o outro que vale. O outro falta-me porque eu só sou com o outro. É esta estrutura constitutiva da intersubjectividade que faz com que a atracção seja mais fundamental que a obrigação. Nesta base, se entendermos a moral como momento deontológico ela surge depois da ética, entendida esta como prática de «visar a vida boa com e para o outro em instituições justas.»⁶²

É aqui que se insere o problema relativo à interpretação kantiana sobre a liberdade da vontade. Kant sobrevalorizou o valor formal da universalização da regra, porque, ao abstrair do valor material do outro, esquece que é o outro enquanto outro que está na origem do respeito devido à lei. O verdadeiro respeito pelo valor formal da regra evidencia-se quando na minha acção contemplo e acolho activamente, acima dos meus interesses, o valor do outro enquanto outro, impedindo que a motivação que me impulsiona se confine aos valores estritamente materiais.

Assim na determinação da vontade devem convergir os meus motivos e o respeito devido ao meu semelhante. Por essa razão o uso prático da norma moral não pode esquecer a singularidade de cada indivíduo na sua interacção com os outros.

3. A hesitação e a escolha

Se toda a decisão implica uma escolha é porque antes de ser decisão ela foi hesitação. A hesitação, enquanto génese da decisão, dá-se no tempo vivido, isto é, no tempo presente, diferentemente da decisão cujo tempo, na medida em que a mesma representa o projecto já definido é, como vimos, o futuro. Eu sou uma existência cujo ser se faz de cada vez pois não está dado. Fazendo-me, faço a minha própria história, no seio da qual cada decisão possui uma dinâmica que

⁶² Cf Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p.202.

lhes é própria, a dinâmica que antecede a escolha.

Compreendemos então que a hesitação, longe de ser falta de vontade, é antes um modo da vontade. Na hesitação, a vontade, que na decisão se dá categoricamente, enuncia-se no modo problemático: há um esboço de projecto relacionado a um esboço de motivos.

«Aí onde a escolha não se deteve de todo, um instinto, um desejo, um temor, ainda não receberam o seu sentido definitivo, mas fazem aparecer lados variáveis: a motivação está ainda em suspenso. Na indecisão eu estou imerso na confusão dos motivos.»⁶³

A indeterminação dos motivos na hesitação resolve-se quando escolha e motivo se dão na reciprocidade que lhes é própria, uma vez que um motivo só é motivo quando a vontade se decide por ele.

Mas a deliberação não se pode arrastar por muito tempo sob pena de se traduzir traduz-se em angústia. A angústia gera-se no contraste entre o futuro certo da previsão, ou seja o futuro da duração que eu recebo passivamente, e o futuro problemático da decisão incerta, o futuro sobre o qual eu deveria ter poder para agir.

Mas por força da facticidade da sua existência, não resta à vontade outra opção que não seja partir sempre da indeterminação dos motivos. Aquilo que se apresenta primeiro é o corpo e o seu cortejo confuso de motivos. É sobre essa confusão original que a liberdade que me pertence, não sendo totalmente criadora, deve exercer o seu poder.

«É por a existência corporal ser um princípio de confusão e de indeterminação que eu não posso ser ao primeiro golpe projecto *determinado, determinação* de mim-mesmo, apercepção de razões *determinadas*. (...) o corpo vai à frente como “paixão da alma” – sendo esta palavra entendida no seu sentido filosófico radical: a passividade da existência recebida.»⁶⁴

⁶³Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.135: «Lá où le choix n'est point arrêté, un instinct, un désir, une crainte, n'ont pas encore reçu leur sens définitive, mais font apparaître des côtés variables: la motivation est encore elle-même en suspens. Dans l'indécision je suis immergé dans la confusion des motifs».

⁶⁴Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.136:«C'est parce que l'existence corporelle est un principe de confusion et d'indétermination que je ne puis être du

É assim que toda a decisão é um começo que inaugura uma ordem no caos que o precede. Cada acto voluntário representa um epílogo de uma história ao longo da qual a consciência volitiva traça a pulso um caminho por entre a indeterminação original da motivação. Por essa razão é que o tempo, que constitui o palco para minha liberdade, é absolutamente necessário para que um motivo se destaque na confusão original da afectividade.

Mas a tarefa de lançar alguma luz no mundo caótico da afectividade não é fácil. Desde logo porque não existe qualquer coisa como uma totalidade presente das tendências que nos permita avaliar como um todo as necessidades, os desejos e os ideais num dado momento. Longe de ser um todo acabado, eu sou sim uma totalidade aberta sobre um horizonte indeterminado onde cada determinação suscita novas indeterminações.

Esta situação não é propícia a uma hierarquização dos valores que se apresente absolutamente clara. Em primeiro lugar, o peso dos chamados valores vitais é de tal ordem que estes tendem a prevalecer sobre todos os outros. Qualquer supremacia estabelecida abstractamente, como, por exemplo, a do dever sobre o prazer, quando levada à prática parece perder a lucidez da enunciação teórica. Além disso, a urgência da acção pode levar-me a ignorar valores que noutras situações não poderia deixar de considerar. Podemos situar aqui aquelas acções que Aristóteles classificava como mistas. Cedência ao valor que considero menos bom e sacrifício do valor que acho melhor são exigências que a acção faz à teoria. Mas mesmo a hierarquização abstracta não está isenta de escolhos, porque cada consciência acolhe não apenas os valores próprios da sua época, mas também os que marcaram as épocas históricas anteriores. Isto quer dizer que, além da afectividade, também os nossos ideais se dão confusamente. E depois há ainda os conflitos que emergem na própria pureza da consciência. Entre o respeito pelo mais rígido dos meus preceitos morais e o amor ou a amizade pelos que me são caros, ou ainda o dever de proteger

premier coup projet *déterminé*, *détermination* de moi-même, aperception de raisons *déterminées*. (...) le corps va devant comme passion de l'âme – ce mot étant pris en son sens philosophique radical: la passivité de l'existence reçue.»

outrem, para onde se deverá inclinar a minha vontade?

Finalmente é preciso não esquecermos que todos os valores, independentemente da sua origem, passam pelo crivo da própria confusão cinestésica. É na confusão corporal que nasce o princípio da hesitação.

Mas então como é que a vontade se dá a escolha que põe fim à hesitação? A escolha nasce quando a atenção pára o debate, imobilizando-se sobre o motivo que faz seu como razão para a sua acção. Importa então, antes de mais, compreender em que consiste a atenção. A atenção não constitui uma actividade da consciência distinta das outras porque ela é sim o poder livre de qualquer acto intencional. É a atenção que permite à percepção, ela própria modelo de receptividade, destacar um objecto, um som, uma cor particular, um ângulo de visão dentre a massa global da matéria sensorial apreendida pelos sentidos. Os objectos encontram-se aí, e eu recebo-os sem que nenhum sobressaia sobre os outros, mas pelo poder da atenção é possível que um deles ganhe um relevo, uma luz especial sem que as suas qualidades próprias se modifiquem. O objecto é o mesmo mas eu agora vejo-o de outra maneira.

«Aí reside o segredo da atenção: quer um objecto se destaque do fundo ou aí regresse, permanece o mesmo quanto ao seu sentido; eu não conheço outro objecto, mas o mesmo mais claramente».⁶⁵

O mesmo acontece com a actividade prática da consciência. A atenção permite-me um voar livre sobre as minhas representações afectivas ou racionais das quais posso destacar uma ou outra, chamá-la à boca de cena ou deixar que a mesma se dilua no cenário. Este movimento que é tanto mais puro e eficaz quanto maior for a receptividade da consciência, ou seja, a capacidade de se deixar surpreender pelo motivo, constitui a deliberação. Sobre uma matéria nebulosa de motivos, a atenção vai primeiramente tentar separá-los, demarcá-los uns dos outros, fazendo-os comparecer à sua presença, um de cada vez, exactamente como, na percepção, destaca e ilumina a partir de um fundo

⁶⁵ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.146: «C'est là le secret de l'attention: qu'un objet se détache du fond ou y rentre, il reste le même quant à son sens ; je ne connais pas un autre objet, mais le même plus clairement».

mortiço e uniforme ora um objecto, ora outro.

A liberdade é então este poder que me permite olhar e escutar todas as razões e todos os motivos numa sucessão que a atenção me prodigaliza. Ser livre não é agir por razões por oposição ao sentimento, porque isso consistiria numa espécie de determinismo racional onde a escolha em vez de ser um acto livre não seria mais que a consequência lógica de um raciocínio. Para que uma razão ou um pensamento possam classificar um acto como livre é preciso que eu os adopte e torne meus pela atenção. Santo Agostinho descreveu com uma grande agudeza de espírito e numa expressão literária algo poética e teatral este poder de receptividade e de escolha que é próprio da vontade.

«Quando aí estou [na memória], peço que me seja apresentado aquilo que quero: umas coisas surgem imediatamente; outras são procuradas durante mais tempo e são arrancadas dos mais secretos escaninhos; outras, ainda, precipitam-se em tropel e, quando uma é pedida e procurada, elas saltam para o meio como que dizendo: Será que somos nós? E eu afasto-as da face da minha lembrança, com a mão do coração, até que fique claro aquilo que eu quero e, dos seus escaninhos, compareça na minha presença. Outras coisas há que, com facilidade e em sucessão ordenada, se apresentam tal como são chamadas, e as que vêm antes cedem lugar às que vêm depois, e, cedendo-o, escondem-se, para reaparecerem de novo quando eu quiser.»⁶⁶

4. Determinação e indeterminação da liberdade

A questão da deliberação e da escolha não está livre de interpretações equívocas. Por um lado, a deliberação, na medida em que avalia ou pesa, pressupõe de algum modo a metáfora da balança e, nesse sentido, parece evidenciar as oscilações da vontade sob o impulso dos motivos. Mas, como já vimos, o «peso» do motivo não reside nele pois que todo o seu valor está dependente da vontade que nele se apoia. Por outro lado, o acontecimento da escolha, pondo fim à deliberação e pré-inaugurando simultaneamente a acção, coloca a questão de saber qual é o seu verdadeiro sentido.

⁶⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, Cap.VIII, 12, pp.241-242.

Deveremos ver a escolha como o momento final da deliberação, como o último juízo prático de uma vontade que ponderou os seus motivos, ou será que o sentido real da escolha é dado pela positividade do acto enquanto invenção dessa vontade?

Para a filosofia clássica de tendência intelectualista, a escolha, representando a liberdade de parar a deliberação sobre os motivos, aparece regra geral associada à conclusão lógica de um encadeamento de juízos. Ela será tanto mais perfeita quanto o entendimento for esclarecido porque assim o exige a primazia do intelecto sobre a vontade. Já Aristóteles dizia que a prudência era própria do sábio justamente porque este tinha o poder de deliberar e escolher correctamente.

Foi assim que vimos que, para Descartes, a escolha livre resultava da evidência do conhecimento e a liberdade de indiferença era o grau mais baixo de liberdade para o qual tendia uma escolha não esclarecida. Mas Descartes já contempla a possibilidade de a vontade se afirmar positivamente como acto livre.

«Quando uma razão muito evidente nos empurra para um lado, ainda que, moralmente falando, nós não possamos de maneira nenhuma ir em sentido contrário, absolutamente falando, poderíamos ir. Com efeito, é-nos sempre possível refrear-nos de seguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, desde que achemos que é um bem afirmar com isso o nosso livre arbítrio.»⁶⁷

Em contrapartida, as filosofias voluntaristas e as filosofias contemporâneas existenciais, colocando a tónica na irrupção do acto, no carácter inventivo da vontade, repudiam ou desconsideram a deliberação. À vontade integralmente esclarecida opõem a ideia de uma vontade que decide soberanamente, fora da deliberação, privilegiando assim o carácter inventivo da vontade. Duns Escoto, para quem a contingência era o preço a pagar pela

⁶⁷ DESCARTES, *Lettre au Père Mesland*, p.1177 : «Lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.»

liberdade, via a vontade, não apenas, como o poder dos contrários, mas também, como um poder de auto-suspensão livremente indiferente. A vontade, dada a sua primazia sobre o intelecto, deveria escolher por si e não pela lógica da deliberação. Mais contemporaneamente, Sartre, por exemplo, vê na deliberação uma forma de o sujeito mentir a si mesmo e este facto caracteriza aquilo que ele designa como estrutura da *má fé*. Um motivo é uma má razão, um pretexto. Eu só existo como projecto, isto é, como uma certa escolha original que faço de mim mesma e, por conseguinte, quando analiso os motivos faço-o à luz do projecto que eu sou. Então os motivos não são mais que a fisionomia que o meu projecto assume nesse momento. Ao invés de serem os motivos a determinarem o projecto, é o projecto que procura justificar-se retrospectivamente pela invocação dos motivos.

«Donde resulta que a deliberação voluntária é sempre adulterada. Realmente como se hão-de apreciar motivos e móveis aos quais precisamente confiro o seu valor antes de qualquer deliberação e pela escolha que faço de mim mesmo? (...) Quando delibero, os dados já estão lançados. (...) Quando a vontade intervém, a decisão está tomada e ela não tem outro valor senão o de uma anunciadora.»⁶⁸

Mas a leitura de Ricoeur, conforme à fenomenologia do acto voluntário que temos vindo a fazer, vê a escolha como um momento onde convergem a paragem da deliberação e a invenção da vontade. A análise fenomenológica mostrou que a liberdade se exerce, entre a receptividade aos valores e a actividade da atenção. De facto, até o próprio *acto gratuito* contém um juízo prático.

«O *acto gratuito* faz brilhar ainda a relação invencível entre a decisão e o motivo; a liberdade afirma-se apaixonadamente ela-mesma, por causa de ela-mesma, por respeito por ela-mesma, saudando-se a si mesma como o seu último motivo.»⁶⁹

⁶⁸ SARTRE, *O Ser e o Nada*, trad. port. de Cascais Franco, Círculo de Leitores, 1993, p.450.

⁶⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.80: «L'acte gratuit fait encore briller l'invincible rapport du décider au motif ; la liberté s'affirme passionément elle-même à cause d'elle-même, par respect pour elle-même, se saluant elle-même comme son ultime motif.»

É neste jogo, nem sempre fácil, entre motivação e inventividade que cada acto se revela como uma aventura pessoal.

Assim, a motivação mantém a consciência de acordo consigo mesma, na medida em que a continuidade da sucessão impede que a escolha seja um tiro no escuro, fortuito e gratuito, enquanto a irrupção, na descontinuidade que institui, representa a possibilidade permanente do risco próprio da liberdade que ousa com razões insuficientes. O fim da deliberação e a irrupção da vontade, tornam-se convergentes pela mediação prática do acto.

«É preciso então dizer ao mesmo tempo: a escolha segue o último juízo prático e: um juízo prático é o último quando a escolha surge.»⁷⁰

Quando dizemos que a liberdade é indeterminação que se determina por si, queremos significar que ela não é senão a indeterminação de um olhar que tanto pode considerar ou não isto ou aquilo. É a mesma indeterminação da atenção que está na origem da determinação por razões claras e na origem da determinação por si como indeterminação de razões. Indeterminação não significa ausência de motivos mas sim liberdade de os considerar.

⁷⁰ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.171: «Il faut donc dire à la fois: le choix suit le dernier jugement pratique et : un jugement pratique est le dernier quand le choix surgit.»⁷⁰

II PARTE

AGIR

O agir, na medida em que vem preencher a intenção vazia da decisão dando-lhe corpo e consistência, representa por essa mesma razão um progresso na «mediação prática». A moção voluntária vem anular a distância que na decisão separava a consciência das coisas e do mundo. O agir representa um acto intencional da consciência, tomada em sentido alargado, cujo objecto é o *pragma*: a intencionalidade prática do agir é a própria acção que preenche a intenção vazia da decisão. Quando agimos toda a nossa atenção está colocada naquilo que está a ser feito por nós, *o agido* ou *pragma*.

Mas quando a nossa atenção se desloca do *pragma* para o corpo, o objecto do agir passa a ser o mover. O normal e expectável é que corpo obedeça à vontade, mas quando tal não acontece a consciência depara-se com o esforço que obriga a um deslizamento da atenção do *pragma* para o órgão. O mover é então o agir reflectido sobre a moção voluntária e o corpo dá-se aqui como o órgão para o mover. A reflexão sobre o mover é extremamente problemática porque enquanto o movimento se dá à consciência como um todo de querer e mover, a reflexão obriga a um distanciamento que remete o corpo próprio para a esfera das coisas. É aqui que se torna necessário recorrer aos dados objectivos da psicologia empírica e da biologia. Na medida em que o corpo próprio é também um corpo em segunda pessoa qualquer momento do corpo-objecto pode indiciar um momento do corpo próprio tal como qualquer momento deste pode indiciar um momento daquele.

Veremos como a unidade da vontade e do corpo é ela mesma uma dualidade vivida, porque tudo o que sabemos resulta de uma aprendizagem sobre poderes mais primitivos e radicais. Esses poderes, que se dão como formas

de espontaneidade corporal em que há uma adesão imediata do pensamento ao corpo, constituem-se como saber-fazer pré-formados, emoções e hábito.

Dizer que a acção vem preencher a intenção vazia da decisão, equivale a dizer que é só pelo agir que a vontade se cumpre. Foi isto que Hegel intuiu: se o querer não se der uma carne, uma matéria, permanece liberdade do vazio.⁷¹ A vontade que apenas projecta é uma vontade incompleta, equivalente à liberdade que permanece no registo formal. O próprio motivo que, enquanto valor, constitui um dever-ser para a vontade que nele se apoia, clama existir por força dessa determinação. Por isso compreendemos facilmente que a diferença essencial entre a decisão e a acção não é uma diferença temporal mas é sim uma diferença de sentido, é aquilo que distingue o formal do concreto, o vazio do pleno. A diferença temporal não é significativa porque da mesma maneira que há acções diferidas no tempo relativamente às respectivas decisões, também há outras que se dão em simultaneidade.

Mas a ligação da acção ao projecto é anterior ao acto propriamente dito, porque ela já está pre-sente no projecto por força do sentimento de poder. A análise da decisão já nos havia mostrado que o querer é o projecto mais o poder e, nesse sentido, a vontade é sempre um poder-fazer. É por isso que a acção, ou seja, eu-a-fazer-qualquer-coisa-no-mundo já está implícita no projecto. É o sentimento de poder-fazer que acompanha o projecto que o assegura como possível.

Quando age, a vontade move um «corpo» imóvel. É este, de resto, o sentido da palavra agir que vem do termo latino *agere* que significa imprimir movimento a alguma coisa. A vontade é constantemente solicitada a agir o que pressupõe que o corpo se deva mover em obediência ao querer. Mas aqui é importante ter presente que se a consciência pode fazer mover o corpo é porque previamente aprendeu a dominá-lo. É pelo facto de a vontade controlar o corpo que este é fonte de motivos para essa vontade. Eu só disponho daquilo que posso controlar da mesma maneira que não posso dispôr daquilo que não

⁷¹ Cf. HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, § 5, pp31-32.

domino. Então a moção voluntária está sempre presente na nossa vida prática: na decisão ela é requerida antes e durante, como poder para dominar e conduzir o corpo, e no agir como poder para realizar a decisão.

Mas além do corpo, no agir, eu disponho igualmente dos meus pensamentos. Tudo o que aprendi, todas as representações que adquiri através da experiência constituem uma espécie de corpo para o meu pensamento. É aquilo que Agostinho designava como o poder da memória, todas as representações que a vontade fazia mover e comparecer à sua presença.

Mas tanto o movimento do corpo como o do pensamento raramente se dão em docilidade absoluta. É aqui que entra em campo o esforço uma vez que, além do valor, o motivo possui também resistência.

1. O *pragma* e o corpo

A questão que se coloca desde já é a de saber como caracterizar o agir enquanto acto intencional da consciência. Pelo agir eu intervenho no mundo e relaciono-me com as coisas num modo não representativo. Eu lido com coisas concretas e não com representações. Então parece que o agir representa uma espécie de intencionalidade prática que não se confunde com nenhuma representação prática ou teórica. A intencionalidade prática do agir é a própria acção que preenche a intenção vazia do projecto. Ela é o simétrico da intuição que preenche uma intenção teórica. É a intencionalidade prática do agir que nos autoriza a ver no esforço subjectivo requerido para a acção voluntária um modo da consciência.

«E contudo será preciso compreender que o agir é uma dimensão original do Cogito uma consciência de... no sentido husserliano. É uma consciência não-representativa, nem tampouco é uma representação prática como o projecto; é uma consciência que se dá como matéria uma mudança no mundo através de uma mudança no meu corpo.»⁷²

⁷²Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.194: «Et pourtant il fallait comprendre que l'agir est une dimension originale du Cogito, une conscience de... au

Portanto a força voluntária que me permite fazer coisas e assim mudar o mundo através do movimento corporal é exercida sem que eu me represente o mover do corpo.

Mas se todo o acto intencional visa um objecto, qual será o objecto do agir? Se pela acção eu faço qualquer coisa no mundo então o agir estende-se entre o eu como vontade e o mundo como lugar para a acção; agindo eu ligo-me ao mundo. O objecto do agir não é o movimento como poderia parecer à primeira vista, porque quando ajo eu não me ocupo do corpo. O agido é «aquilo que é feito por mim», é a transformação operada no mundo pela qual eu sou responsável, é o *pragma*. Mais tarde Ricoeur designará o *pragma* por conteúdo noemático do projecto.⁷³ Quando digo «eu cozinho uma sopa», o objecto da acção não é apenas a sopa, a panela, os legumes, a faca, o fogão, o lume, tal como não é simplesmente o mover das minhas mãos. O *pragma* completo são essas coisas todas enquanto manipuladas por mim: eu estou *pragmatikamente* implicada no agido tal como o estou pré-reflexivamente no projecto.

É pela acção que eu me relaciono com o mundo e nesta relação o mundo é não só o palco para o meu agir mas também a sua matéria e o seu horizonte. Esta relação com o mundo possui uma dialéctica própria porque tão depressa é o mundo a solicitar o meu projecto como sou eu que através do projecto crio no mundo as condições próprias para a sua execução. Mas em qualquer situação é sempre o sentimento de poder que me assegura a possibilidade de agir.

Mas o facto de, quando ajo, toda a minha atenção estar concentrada no *pragma*, não me impede de, em qualquer altura, poder deslocar a atenção do *pragma* para o órgão do movimento que é o corpo. Ricoeur designa por mover o agir enquanto se aplica ao órgão e não enquanto termina no *pragma*.

Existem situações específicas em que a consciência se apercebe do corpo como órgão para a acção. Na aprendizagem de qualquer tarefa eu tenho que me

sens husserlien. C'est une conscience non-representative, non plus même une représentation pratique, comme le projet; c'est une conscience qui est une action, une conscience qui se donne comme matière un changement dans le monde à travers un changement dans mon corps.»

⁷³ Cf. Paul RICOEUR, *Do Texto à Acção*, Rés, Porto, s.d., p.223.

concentrar sobre os movimentos corporais necessários à sua execução, até os dominar por completo. Da mesma maneira tenho que aprender, quando for caso disso, a utilizar os instrumentos que estando fora do corpo o prolongam até ao encontro com a obra. Uma vez alcançado o domínio do movimento a atenção passa a estar toda no *pragma*. Quando aprendemos a conduzir, por exemplo, a nossa atenção divide-se entre a condução e os gestos necessários para manipular correctamente travões, acelerador, direcção, etc. Quando já dominamos a técnica da condução nunca mais pensamos esses gestos.

Mas esta aprendizagem motora também se pode fazer em vazio. É o caso da ginástica em que me ocupo do corpo fora de qualquer outro horizonte que não seja a própria perícia corporal em si mesma.

Outras vezes porém sou obrigada a pensar o corpo sempre que a acção se confronta com resistências ou obstáculos que exigem reajustamentos do movimento. Essas contrariedades podem surgir na própria obra, nos instrumentos utilizados ou mesmo no corpo. Em qualquer destas situações é sempre o esforço para vergar a indocilidade do corpo que me faz reflectir sobre ele e sobre o seu carácter mediador. Por princípio a acção conta com a obediência do corpo e não pensa nele. É somente quando ele não se submete que a reflexão sobre o mover é chamada.

Evidentemente que também posso reflectir sobre o meu corpo fora da acção quando me interrogo sobre o meu poder-fazer, sobre o alcance das minhas capacidades. O meu poder-fazer é o próprio mover em potência, mas uma potência entendida, não no sentido aristotélico de potência passiva, mas sim no sentido activamente poderoso que Duns Escoto atribuía à vontade.

«Tal é então a reflexão sobre o corpo na acção: é uma reflexão sobre o órgão da vontade favorecida pela aprendizagem, pelo exercício gratuito do corpo, pela consciência da resistência à execução fácil ou pela tomada de consciência das minhas capacidades. Esta reflexão é sempre em algum grau, uma modificação do agir que normalmente atravessa de maneira irreflectida o corpo e se coloca no seu termo nas próprias coisas.»⁷⁴

⁷⁴Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.201: «Telle est donc la réflexion sur l'organe du vouloir favorisée par l'apprentissage, par l'exercice gratuit du corps, par la conscience de la résistance à l'exécution facile ou par la prise de conscience de

2. O dualismo do entendimento

A reflexão sobre o corpo, tal como a reflexão sobre o agir, apresenta-se como uma tarefa se não impossível, no mínimo rodeada das maiores dificuldades. Como poderá a consciência dar-se como conteúdo a própria consciência, *ocupada a agir organicamente*, sem quebrar o sentido da coesão original de uma operação contínua? A moção voluntária dá-se à consciência imediata como um todo de querer e mover mas o entendimento, ao procurar lançar luz sobre essa operação, só o consegue fazer à custa de um distanciamento que projecta o corpo para o mundo dos objectos.

O que é exactamente o meu corpo? O índice de posse, relativamente ao corpo próprio, por qualquer lado que o tomemos, revela «dificuldades insolúveis», como dizia Gabriel Marcel. Assim, numa abordagem imediata, dizer o meu corpo pode remeter o corpo para um papel intermediário e auxiliar, ou seja, o corpo seria uma espécie de instrumento, uma coisa que de alguma forma está fora do eu. O instrumento serve para aumentar, desenvolver, potencializar poderes próprios daquele que o maneja. Então o corpo, como instrumento, actualizaria virtualidades próprias do espírito. Mas converter o espírito em corpo não resolve a questão porque o problema, que se colocava ao corpo, coloca-se agora ao espírito convertido em corpo.

Se o dualismo aparece como inevitável sempre que a reflexão se introduz entre mim e o meu corpo talvez a questão se resolvesse se eu me afirmasse como sendo o meu corpo. Neste caso eu seria idêntica ao meu corpo. Mas esta solução não é satisfatória na medida em que essa suposta identidade não resiste à análise. Dizer que eu sou o meu corpo equivale a anular o eu porque é o mesmo que dizer que só o corpo existe. Ora eu sou mais que o meu corpo.

mes capacités. Cette réflexion est toujours à quelque degré une modification de l'agir qui normalement traverse de manière irréfléchie le corps et se porte à son terme dans les choses mêmes.»

«Dizer eu sou o meu corpo, é na realidade emitir um juízo negativo: não é verdade, não faz sentido dizer que eu sou outra coisa além do meu corpo; ou mais precisamente: não faz sentido dizer que eu sou uma certa coisa ligada de alguma maneira qualquer que seja a essa outra coisa que é – ou seria – o meu corpo.»⁷⁵

Se me abstrair do índice próprio do meu corpo tratando-o como um corpo entre outros ele torna-se matéria para as ciências empíricas. Estabeleço assim entre mim, subjectividade, e o meu corpo objectivado um fosso intransponível.

Isto coloca-nos face a um *mistério* que resulta do facto dessa ligação entre mim e o meu corpo não se poder constituir e assim ser conhecida. Ser encarnado é aparecer com este corpo mesmo que é meu, sem contudo me poder identificar nem tampouco me distinguir logicamente dele.

Enquanto encarnação, eu não apenas sinto e sofro, como também ajo voluntariamente. Mas estas noções, sentir, sofrer, mover, possuem uma opacidade que advém justamente da sua proximidade com o corpo. Então a situação da existência encarnada, não podendo em si mesma ser apreendida pelo entendimento, requer uma mudança de método: a eidética deverá dar lugar a uma fenomenologia existencial.

«Os conceitos que gravitam à volta do mover designam funções que são sempre *agidas*, ousaríamos dizer, e que unificam praticamente o que o entendimento divide: o pensamento do movimento e o próprio movimento. A fenomenologia deve ultrapassar um eidética demasiado clara, até elaborar os índices do mistério da encarnação.»⁷⁶

Ora, uma vez que o *Cogito* se constitui renunciando à existência, por força da ininteligibilidade radical da mesma para ultrapassar o dualismo do entendimento só pode ser ultrapassado se o corpo for restituído ao *Cogito*

⁷⁵ Gabriel MARCEL, *Du Refus à L'Invocation*, p.30: «Dire je suis mon corps, c'est en réalité émettre un jugement négatif: il n'est pas vrai dire, il n'y a pas de sens dire que je suis autre chose que mon corps; ou plus précisément: il n'y a pas de sens à dire que je suis une certaine chose reliée de quelque façon que ce soit à cette autre chose qui est – ou qui serait – mon corps.»

⁷⁶ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.204: «Les concepts qui gravitent autour du mouvoir désignent des fonctions qui sont toujours agies, oserions nous dire, et qui unifient pratiquement ce que l'entendement divise: la pensée du mouvement et le mouvement lui-même. La phénoménologie doit dépasser une eidétique trop claire, jusqu'à élaborer des index du mystère de l'incarnation.»

integral porque «não podemos dissociar realmente a existência, a consciência de si como existente e a consciência de si como ligado a um corpo encarnado.»⁷⁷

É pelo recurso aos dados empíricos da psicologia e da biologia sobre o corpo-objecto que posso estabelecer um diagnóstico sobre o corpo próprio tendo em conta que o corpo próprio é também um corpo em segunda pessoa. É este diagnóstico que se baseia na correspondência entre os conceitos científicos e os dados mais ingénuos e primitivos da reflexão sobre mim ou da intropatia sobre os outros que me pode ajudar a compreender o corpo na sua ligação com a vontade. Os sinais que eu leio no corpo do outro dão-me um diagnóstico de um esforço de origem subjectiva.

«O esforço do outro sobre o seu corpo, a facilidade do bailarino, a tensão do atleta que trabalha no limite das suas forças, a luta contra a fadiga extrema apresentam-me (ou “presentificam-me”) um esforço em segunda pessoa desdobrado num corpo em segunda pessoa».⁷⁸

Assim, a expressão do esforço em segunda pessoa revela-me, num outro eu, o domínio da vontade sobre o corpo de uma maneira imediata e indubitável. É por essa razão que a fenomenologia do corpo próprio é uma fenomenologia da intersubjectividade.

3. A espontaneidade corporal

A unidade da vontade e do corpo que é quebrada pela reflexão representa ela própria de alguma forma uma certa dualidade vivida. Tudo o que fazemos com o nosso corpo é fruto de uma aprendizagem desenvolvida sobre uma aptidão primitiva e radical. É pelo facto de a moção voluntária se dar como um diálogo com a espontaneidade corporal que não há uma fenomenologia do involuntário puro, mas sim da reciprocidade do voluntário e do involuntário. Mas

⁷⁷ Gabriel MARCEL, *Être et Avoir*, Aubier, Paris, 1935, p.9.

⁷⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.207 : «L'effort d'autrui sur son corps, l'aisance du danseur, la tension de l'athlète qui travaille à la limite de ses forces, la lutte contre la fatigue extrême me présentent (ou me présentent) un effort en seconde personne déployé dans un corps en seconde personne.»

esta dualidade dramática não é senão a face visível de uma ligação mais funda e original, entre o pensamento e o movimento, que é uma espécie de pacto vital que está inscrito no seio do involuntário.

Assim se, ao nível da decisão, o involuntário era dado pela motivação, ao nível da moção voluntária encontramos o involuntário naquilo que Ricoeur designa como órgãos não voluntários da vontade: os saber-fazer pré-formados, a emoção e o hábito. Eles realizam, cada um à sua maneira, a passagem «misteriosa» do pensamento ao mover.

A estrutura mais básica e radical que encontramos na conduta humana é constituída por determinados gestos elementares que todos conhecemos como movimentos inatos ou instintivos. Vamos aqui designar estes movimentos por saber-fazer pré-formados para os distinguirmos dos movimentos instintivos que reservamos para o comportamento dos animais. A emoção e o hábito, por seu lado, são involuntários que se compreendem bem um pelo outro em virtude do contraste que existe entre ambos. A emoção representa um desregulamento em estado nascente pois que surge com a força do inédito enquanto o hábito se mostra com o prestígio do antigo, a força do adquirido. À surpresa da emoção o hábito contrapõe a facilidade daquilo que já se conhece.

3. 1. O saber-fazer pré-formado

Os «saber-fazer» pré-formados distinguem-se dos reflexos pelo facto de poderem ser assimiláveis à síntese voluntária. O reflexo caracteriza-se por ser um movimento adaptado à função de defesa e protecção do organismo assim como à função de apropriação. Apenas para dar alguns exemplos, lacrimejar ou pestanejar são defesas tal como salivar e mastigar são formas de apropriação. Sendo incoercível, o reflexo não é assimilável à síntese voluntária e representa por essa razão um involuntário absoluto. Os saber-fazer, em contrapartida, são formas flexíveis que respondem, não a estímulos simples como os reflexos, mas a qualidades e formas, denotando já uma organização perceptiva complexa. Sem ter aprendido, a criança desloca o olhar para acompanhar um movimento externo, vira a cabeça para seguir um som, ergue a mão para tentar alcançar um

objecto, ou ensaia os primeiros passos. Ao involuntário absoluto do reflexo, o saber-fazer contrapõe um involuntário no sentido de não aprendido e não querido, um involuntário que sendo anterior a toda a vontade está todavia pronto para ela.

«Este involuntário não significa que a criança não possa (pelo menos definitivamente) impedir-se de agarrar os objectos que vê, mas sim que os impulsos, eles mesmos susceptíveis de serem apreendidos e integrados pela vontade, se prolongam naturalmente em gestos úteis e primitivamente adaptados ao mundo tal como ele é percebido.»⁷⁹

A aprendizagem voluntária só é possível porque eu posso fazer esses gestos elementares que constituem um dom original que a natureza oferece à vontade. É o saber-fazer que realiza a ligação mais primitiva entre a percepção e o movimento. Ele não se dá como resposta a um estímulo físico como acontece com o reflexo, mas orienta-se por relação a um objecto percebido. O saber-fazer não constitui uma acção completa em si mesma porque aquilo que lhe confere sentido é a necessidade ou a intenção do sujeito.

3. 2. A emoção-surpresa

A emoção dá-se como um movimento que adere ao pensamento sem intervalo, ao nível do involuntário e aquém de qualquer esforço, mas só se compreende em relação ao voluntário. Todavia essa vontade que a emoção enfraquece só se move justamente porque se emociona.

Para compreender bem a emoção é preciso surpreendê-la em estado nascente, na sua forma mais simples de «emoção-surpresa», anteriormente a complicações passionais. Na surpresa, a emoção está como que em estado de graça e, longe de representar uma crise ou um desregulamento estéril, incita a agir. Descartes observou bem esta questão no *Tratado das Paixões da Alma*. Aí,

⁷⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.228: «Cet involontaire ne signifie pas que l'enfant ne peut pas (du moins définitivement) s'empêcher de prendre les objets qu'il voit, mais que des impulsions, elles mêmes susceptibles d'être apprivoisées et intégrées par la volonté, se prolongent naturellement dans des gestes utiles et primitivement adaptés au monde tel qu'il est perçu.»

ele considera a admiração, isto é a surpresa, como a primeira de todas as paixões. A admiração dá-se na frescura de um primeiro contacto em que nos confrontamos com uma coisa ou uma situação nova ou, pelo menos, diferente daquilo que esperávamos. Esse encontro que nos apanha desprevenidos gera em nós a surpresa.

«Quando o primeiro contacto com qualquer objecto nos surpreende, e o julgamos novo ou muito diferente do que até então conhecíamos ou do que supúnhamos que deveria ser, isso faz que o admiremos e nos surpreendamos com ele. (...) a Admiração é a primeira de todas as paixões.»⁸⁰

Face a um acontecimento súbito e inesperado que me surpreende e perturba, o pensamento é convocado para uma avaliação rápida da situação pelo próprio estremecimento corporal desencadeado pela surpresa.

«O facto primitivo do espanto, é que pelo corpo a atenção é fascinada e um objecto impõe-se ao pensamento.»⁸¹

Isto significa que a imobilização da atenção sobre o objecto é involuntária. De certa maneira, na medida em que é o corpo que força a paragem da atenção é como se um pensamento de repente tivesse uma espécie de consistência física. Então a atenção voluntária, que tem poder para a qualquer momento retomar o controlo da situação, deve também vestir-se de esforço muscular.

A emoção não escraviza a vontade, nem oblitera a capacidade de ajuizar. Quando Aristóteles dizia que a filosofia nasce do espanto significava já a importância que tinha para a atitude especulativa a entrega do filósofo à emoção da surpresa. Que poderíamos inventar se o novo não nos confrontasse a todo o momento sacudindo a placidez uniforme de um quotidiano plano e sem acidentes?

⁸⁰ DESCARTES, *Tratado das Paixões da Alma*, Artº LIII, 25, p.136.

⁸¹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.239: «Le fait primitif de l'étonnement, c'est que par le corps l'attention est ravie et un objet s'impose á la pensée.»

3. 3. A emoção como amor e aversão

Mas a emoção ditada pela surpresa, de cariz cerebral, é muito rara. Na realidade, eu só me emociono verdadeiramente quando me represento ou antecipo um bem ou um mal. Na análise da motivação, vimos que a vontade considera o que é bom para si tal como se afasta do que lhe é nocivo. É a imaginação antecipante da satisfação da necessidade que me permite reconhecer como bom e desejável o objecto que pode preencher essa satisfação.⁸² O que acontece na emoção é que este juízo de valor é amplificado pela repercussão corporal. Quando dizemos coisas como «tenho um nó na garganta» ou «ficou paralisado de medo» o sentido das nossas palavras é mais real que metafórico. A emoção introduz na avaliação uma componente orgânica porque ela é não só antecipação afectiva como também motora.

Como é então que a emoção, que acompanha a imaginação antecipante, se faz sentir na moção voluntária? Se eu tanto me inclino para os objectos que me represento como bons quanto me afasto daqueles que me represento como maus, tal significa que tenho uma relação de amor com os primeiros e de aversão com os segundos. Seguimos aqui com Ricoeur o sentido que Descartes dava ao amor e à aversão.

«Mas, quando uma coisa se nos apresenta como boa em relação a nós, isto é, como sendo-nos útil, isso desperta o Amor por ela; e quando se nos apresenta como má ou nociva, isso excita em nós a Aversão.»⁸³

Para sermos precisos, teremos que levar em conta que a emoção do amor e da aversão tem um aspecto mais visceral que motor, na medida em que provoca mesmo uma certa distensão muscular. Pela imaginação do bem, é como se eu estivesse já de algum modo ligada ao objecto de amor e, pela imaginação do mal, retardo de algum modo um encontro funesto. É por isso que a antecipação afectiva pode ser de algum modo bloqueadora da acção. Mas, ao mesmo tempo, esta languidez que invade o corpo é um rastilho para a explosão

⁸² Cf. p.25.

⁸³ René DESCARTES, *Tratado das Paixões da Alma*, Sá da Costa, Lisboa, 1956, Artº LVI, 15, p.137.

do acto porque desperta a tensão do desejo.

3. 4. A emoção da alegria e da tristeza

A alegria e a tristeza representam a comunhão profunda do ser com o bem e com o mal. É necessário não confundir a alegria e a tristeza com o prazer ou com a dor, nem tampouco com o humor difuso. A dor é nitidamente local e o prazer não o sendo do ponto de vista anatómico é-o no sentido em que se refere sempre a uma função satisfeita. Por sua vez o humor difuso, próprio de um certo estado de bem estar ou mal estar, é vago, superficial, e está sempre na iminência de poder mudar bruscamente. Enquanto me distingo perfeitamente das minhas sensações e das minhas funções, na alegria e na tristeza eu sou toda um bem ou um mal. A alegria e a tristeza são mesmo inerentes ao próprio juízo que faço sobre a fruição ou sobre a dor e por isso posso entristecer-me com um prazer que me reprovou ou alegrar-me apesar da dor sofrida. A alegria e a tristeza sancionam o meu ser face à irrupção do «outro» e à «antecipação afectiva» que ele provoca. O bom que me afecta positivamente gera alegria e o mal ao afectar-me negativamente é fonte de tristeza.

«A surpresa exprimia a irrupção do “outro” na consciência, a antecipação afectiva invocava a sua presença-ausente e o seu encanto. Na alegria eu sou um com o meu bem, na tristeza sou um com o mal: tornei-me este bem e este mal; este bem e este mal tornaram-se o meu grau de ser.»⁸⁴

Na alegria e na tristeza, na medida em que estas são emoções que qualificam a relação entre mim e o todo da minha situação como boa ou má, não se referindo a um objecto específico, o juízo parece inexistente. Todavia não seriam o que são «sem uma secreta apreciação do nível alcançado pelo ser» e

⁸⁴ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.244: «La surprise exprimait l'irruption de l'autre dans la conscience, l'anticipation affective invoquait sa présence-absente et son charme. Dans la joie je suis un avec mon bien, dans la tristesse je suis un avec le mal; je suis devenu ce bien et ce mal; ce bien et ce mal sont devenus mon degré d'être.»

sem a conseqüente componente corporal.

«Que seria a alegria sem esta aceleração do pulso, este calor agradável em todo o corpo e esta dilatação de todo o ser? E da tristeza, sem uma contracção sentida profundamente à volta do coração e uma prostração geral?»⁸⁵

Resta saber de que forma é que a alegria e a tristeza se situam no involuntário e preparam o corpo para a acção. Acontece que alegria e a tristeza fazem círculo com o amor e a aversão. Pelo amor e pela aversão antecipamos a alegria ou a tristeza de uma união ou de uma separação, enquanto estar alegre ou triste é já recomençar a antecipar uma união ou uma separação. O próprio facto de a alegria e de a tristeza realizarem o desejo permite que elas o suscitem por direito. É sempre o desejo que dispõe a nossa vontade a agir.

3. 5. O desejo como emoção

O desejo que já abordámos como motivo, aparece-nos agora, como a mais notável das emoções. Ele é não apenas a emoção motriz por excelência, como também emoção matriz, se assim podemos dizer, medida em que todas as outras emoções acabam por declinar de algum modo o desejo. Se o amor antecipa a união e se a alegria é o pleno dessa união, o desejo é a mobilização efectiva e militante da vontade para essa união. O desejo nasce de um juízo em que nos representamos um bem, ou seja um motivo, juntamente com a possibilidade que nos assiste de o alcançar. Mas o desejo só se torna emoção quando o juízo se vem fundir na massa muscular e visceral do corpo impulsionando assim a vontade a agir.

«A emoção do desejo é ao mesmo tempo [que o juízo] um profundo enfraquecimento visceral e um alerta agudo de todos os sentidos e regiões motrizes; (...) é uma intenção do sujeito mas armada de dinamismo

⁸⁵ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.246 : «Que serait la joie sans cette légère accélération du pouls, cette chaleur agréable en tou le corps et cette dilatation de tout l'être? Et la tristesse, sans un resserrement ressenti autour du coeur, et un affaissement general ?»

orgânico.»⁸⁶

O desejo é o ponto culminante do involuntário corporal pois o seu poder de mobilização é de tal ordem que a acção da vontade sem o picante do desejo parece uma sensaboria. É por isso que a alegria do dever cumprido só se verifica quando o dever é desejado e não meramente imposto. O desejo é um desafio para a vontade porque as dificuldades não o fazem diminuir nem desmobilizam a vontade. Muito pelo contrário, o desejo parece de alguma forma andar ligado ao gosto pelo difícil.

Eis então a reciprocidade entre o involuntário do desejo e a acção voluntária: não só o desejo se refere a uma vontade que ele dispõe a agir, como o mundo para o desejo é também um mundo para a vontade. Neste sentido a vontade e o desejo não se opõem mas são duas modalidades de um mesmo poder de estar no mundo, um mundo povoado de coisas que me tentam e de dificuldades que me espicaçam para que eu as vença e ultrapasse.

«O desejo é o aspecto excitante do mundo. (...) Um mundo sem desejo é um mundo cujas estruturas práticas se apagam porque nada atrai e nada repele.»⁸⁷

Então a vontade não só não é contraditória do desejo como é nele que se enraíza como poder. É o dinamismo vital do involuntário que constitui a condição da eficácia da vontade embora não exclusivamente porque a vontade é também a reflexão e a deliberação pelas quais exerce a sua liberdade.

3. 6. A emoção-choque

A análise destas primeiras atitudes emocionais revelaram que as mesmas só são inteligíveis à luz da circularidade entre o involuntário e a vontade. É a

⁸⁶ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.248: «L'émotion de désir est à la fois un profond ébranlement viscéral et une alerte aiguë de tous les sens et des régions motrices; (...) c'est une intention du sujet, mais armée du dynamisme organique.»

⁸⁷ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.251: «le désir c'est l'aspect excitant du monde. (...) Un monde sans désir est un monde dont les structures pratiques s'effacent parce que rien n'attire ni ne repousse.»

partir da compreensão original deste mecanismo, em que há uma avaliação sobre o mundo que se traduz de forma imediata em perturbação corporal, que podemos compreender a passagem «misteriosa» do pensamento ao mover.

É sobre essa compreensão que teremos que nos apoiar para lançar alguma luz sobre a emoção-choque. A emoção-choque representa o prolongamento da desordem nascente que caracteriza as emoções mais primitivas. Assim, por exemplo, a cólera é o prolongamento da tristeza e a exultação é o prolongamento da alegria. Na emoção-choque, a imaginação exalta de tal maneira aquilo que está para vir, presentifica-o com tamanha intensidade, que o movimento deixa de ser desordem nascente para se tornar insurreição, amotinação. Sob a emoção-choque a agitação apodera-se do corpo, cresce até um determinado grau, no qual se mantém por momentos, para seguidamente cair num esgotamento feito lassidão. O excesso de surpresa suprime as condições da reciprocidade da vontade e do involuntário. À restauração da ordem instituída pelo esforço da vontade, nas emoções mais simples, a emoção-choque opõe o carácter quase incoercível do seu movimento: aquilo que vai à frente é o corpo.

«A emoção-choque constitui um verdadeiro traumatismo do querer: a função da emoção está aí inteiramente obliterada; a desordem toma, de algum modo, a sua independência e, ao mesmo tempo, corta toda a sua inteligibilidade; o homem torna-se aí difícil de conhecer; ela é grito, tremor, convulsão.»⁸⁸

3. 7. O hábito

O hábito é o terceiro tipo de involuntário onde pensar e mover se ligam de forma imediata. É também um saber-fazer. Mas, contrariamente aos saber-fazer pré-formados que são inatos, o hábito é adquirido. Adquirir um hábito significa, antes de mais, uma disposição da vontade para aprender a fazer qualquer coisa com o seu corpo. Essa aprendizagem não é imediata porque precisa de tempo

⁸⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.252: «L'émotion-choc constitue un véritable traumatisme du vouloir: la fonction de l'émotion y est entièrement oblitérée; le désordre prend en quelque sorte son indépendance et du même coup tout son intelligibilité; l'homme y devient méconnaissable; il est cri, tremblement, convulsion.»

para se consolidar. Não existe um momento específico que possa datar a constituição do hábito. Todo o hábito tem uma história que é também história da minha vida. Uma vez adquirido ele torna-se um prolongamento alargado do saber-fazer pré-formado. Aquilo que foi inauguração do novo, pelo exercício da vontade e no prolongamento do saber fazer pré-formado, é de tal forma absorvido pela consciência que o seu uso parece orientar-se pela mesma sabedoria primitiva dos saber-fazer pré-formados: o hábito dá-se como uma segunda natureza.

«Eis então uma forma singular de involuntário: por alienação do voluntário e “assimilação subjectiva” dos produtos da actividade de aquisição; o que eu aprendo torna-se contraído; a vontade e a actividade que dominam a natureza regressam à natureza ou antes inventam uma quase-natureza a favor do tempo.»⁸⁹

A relação do hábito com a emoção é antitética e complementar porque, enquanto a emoção surpreende, o hábito tem a força e o peso da tradição. Este contraste entre estas duas classes de involuntário far-se-á sempre sentir em toda a acção voluntária. O antigo e o novo, o consolidado pelo tempo e o que me surpreende no instante, serão sempre pólos de tensão com que me confrontarei no agir.

O traço verdadeiramente característico do desencadear do hábito requerido para o desempenho de uma tarefa, prática ou intelectual, é a facilidade. Se reflectirmos sobre a vivência dos nossos gestos, não podemos deixar de nos surpreender não só, pela facilidade da sua execução, mas também, por aquilo que cada gesto parece ter de improvisação. Isto acontece porque o hábito não repete, mas antes consolida, recria, inventa. Esta criatividade do hábito nasce no próprio desempenho. Face a uma determinada tarefa, recorro à minha experiência de vida, pensando apenas naquilo que deve ser feito e não

⁸⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.267: «Voilà donc une forme singulière d'involontaire: par aliénation du volontaire et “ assimilation subjective” des produits de l'activité d'acquisition; ce que j'apprends devient contracté; la volonté et l'activité qui dominant la nature retournent à la nature ou plutôt inventent une quasi-nature à la faveur du temps.»

nos gestos em si mesmos; o que acontece é que esses gestos habituais quando surgem tomam logo a forma adaptada e não a forma adquirida.

Por outro lado, é preciso não esquecer que o hábito não é só do corpo, porque também o acto de pensar é facilitado por hábitos mentais que são técnicas de pensar extremamente flexíveis. O pensamento improvisa constantemente. É o que acontece, por exemplo na associação de ideias. Aquilo que eu apreendo num acto original de pensamento deixa de ser acto para se tornar uma espécie de órgão para o meu pensamento. Eu penso através do saber.

O perigo que cerca o hábito e que decorre da facilidade que lhe é própria situa-se na possibilidade da queda num automatismo maquinal. Aquilo que é verdadeiramente fantástico no hábito é o facto de ele ser, em si mesmo, uma estrutura automática que facilita o agir, libertando a atenção para outros objectos. Mas esta automatização estrutural é uma automatização vigiada. Em princípio todos os meus gestos habituais deverão estar prontos a adaptar-se às circunstâncias. Toda a nossa vida se processa num esquema de despertar e fixação que se compensam mutuamente durante muito tempo e é por isso que os nossos gestos são sempre adaptações de saberes adquiridos a novas situações.

O problema coloca-se quando a forma adquirida tende a ser exclusiva e o hábito perde a flexibilidade que lhe permite recriar e inventar: a vontade obscurece-se e o homem fica prisioneiro dos hábitos, incapaz de enfrentar o novo, de improvisar e de utilizar os saberes adquiridos, fora dos esquemas previamente fixados. O hábito passa a ser um automatismo maquinal. À ordem da vontade o hábito responde com a mesma forma padronizada. Esta situação só é possível porque a vontade de alguma maneira negligenciou o poder da atenção.

Existe ainda um outro tipo de automatismo que diz respeito às condutas que arrancam por si sem controlo da vontade. Nestes casos, o hábito assume o aspecto de um erro na execução da tarefa. A falta de jeito ou o embaraço, por exemplo, parecem propiciar condutas que não correspondem à nossa intenção: digo algo que não pensei, ou faço uma coisa diferente da que queria fazer. O

maquinal aqui corresponde à própria inércia orgânica mas também e principalmente a um enfraquecimento no poder de controlo da vontade.

4. O mover e o esforço

O esforço que interessa verdadeiramente à vontade é o esforço muscular porque, em última análise, é nos músculos que termina a vontade. Mas, do ponto de vista da descrição, a abordagem do esforço não pode ser feita directamente porque até o mais elementar dos gestos sintetiza uma história de vitórias da vontade sobre o corpo.

Vimos que a consciência do esforço só surge por reflexão quando a atenção que está colocada na obra retrocede para o corpo, isto é para o órgão que é atravessado pela consciência de agir. Isto acontece porque a vontade se confronta com algum tipo de resistência entre nós e a acção. Mas a consciência do esforço, que assim passa a primeiro plano, não possui clareza. Por um lado, porque o movimento desligado da obra perde inteligibilidade, e, por outro lado, porque o verdadeiro significado da moção voluntária altera-se profundamente. O verdadeiro movimento voluntário é aquele que se opera numa comunhão perfeita entre o corpo e a vontade. O normal e o desejável é que o corpo se dê à vontade, em docilidade absoluta, porque aquilo que o homem entende primeiro é esta unidade mítica. A resistência e o esforço consequente, ao quebrarem essa unidade primordial, acordam em mim a nostalgia do mito de um corpo e de um mundo dóceis para a minha vontade.

«Mais radicalmente, o que torna o homem inteligível a si mesmo é o seu próprio mito, é o sonho antigo do seu cumprimento na inocência e na acção graciosa.»⁹⁰

Entretanto, a análise que fizemos sobre as funções involuntárias do movimento mostraram que todo o poder que a vontade tem sobre o corpo é ao

⁹⁰ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.292: «Il faudrait ajouter ceci: plus radicalement, ce qui rend l'homme intelligible à lui-même, c'est son propre mythe, c'est l'antique rêve de son accomplissement dans l'innocence et l'action gracieuse.»

mesmo tempo imediato e adquirido. O saber-fazer pré-formado, a emoção e o hábito, ao mesmo tempo que revelam a ligação da vontade ao corpo como sendo anteriores a qualquer esforço, estão sempre no limite de quebrarem essa ligação e fugirem ao controlo da vontade. Além disso, a vontade só move o corpo através dos desejos e dos esquemas montados pelos hábitos. Então a compreensão da relação resistência-esforço deverá ser procurada na emoção e no hábito, que figuram, alternativamente, a forma rebelde e a forma dócil relativamente à vontade.

A emoção, ao convocar a atenção involuntária, dificulta a orientação da atenção voluntária e obriga a vontade a esforçar-se para reverter a situação. Este esforço atinge o auge com o desejo, pela impaciência que gera relativamente à posse do objecto desejado ou à fuga do indesejado. Assim, ao impulso das paixões a vontade opõe o esforço de impedir e à inibição do medo opõe o esforço de ousar. Assim, a emoção torna-se resistência quando a vontade a procura controlar.

O esforço é então o querer que se subtrai à surpresa da emoção e à vertigem das paixões; é o querer que tenta retomar o poder sobre um corpo em revolta. Para controlar a emoção a vontade pode, num primeiro movimento, tentar inibir o movimento desencadeado pela emoção ou ocupar o corpo com movimentos alternativos que o «distraiam» do movimento provocado pela onda emocional: respirar fundo, beber um copo de água, etc. Mas a forma mais eficaz consiste em focar a atenção sobre valores de ordem superior, minimizando assim a ameaça que me aterroriza ou o insulto que me encoleriza. Esta atenção no plano das representações pode até repercutir-se no plano orgânico na medida em que tende a suscitar uma emoção contrária.

A eficácia do esforço pode ser aumentada pela acção pacificadora do hábito. É o hábito que acalma a turbulência muscular e diminui a susceptibilidade do corpo à surpresa do choque. O corpo, treinado pelo exercício muscular sistemático, torna-se mais bem conhecido na medida em que desenvolve hábitos que lhe permitem responder docilmente às ideias que comandam um dado movimento. É esta acção sedativa do hábito que eu evoco quando procuro

controlar a emoção com outros gestos. Além disso, o hábito desenvolvido de forma disciplinada em ligação com o próprio esforço é, através dos ritmos que fixa ou inova, uma espécie de porto seguro para uma consciência perturbada.

«Neste sentido, o esforço é o hábito desejado e o hábito é o mais perfeito instrumento de civilização do corpo.»⁹¹

Mas o hábito também pode ser resistência para o esforço quando se torna uma naturalização inerte, quando deixa de ser invenção para ser repetição. É aqui que a emoção pode contribuir com a surpresa que projecta o corpo para a descoberta do novo, do diferente, ou com o desejo que não só desperta a consciência como mobiliza o corpo para a acção.

* * *

O homem sonha com o acordo perfeito entre o seu corpo e a sua vontade, entre a natureza a liberdade. A análise que fizemos até ao momento revelou-nos a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário. Tentar compreender esta reciprocidade é tentar combater o dualismo que nasce na consciência.

Por um lado, a consciência, na medida em que a vida corporal é opaca e até estranha a si mesma, tem tendência a objectivar o corpo, a tratá-lo como coisa. Por outro lado, dada a capacidade para a reflexão que lhe é própria, tende a identificar a sua própria vida com a consciência de si encerrando-se em si mesma. Estes dois momentos são interdependentes: a existência de um mundo objectivo que inclui o corpo próprio desligado de toda a consciência tem como contrapartida a redução da consciência à consciência de si.

Mas a nossa análise revelou-nos, aquém da objectivação do corpo, a presença do involuntário na consciência sob a forma de motivos e de órgãos para a vontade. Por outro lado, aquém da consciência de si, a um nível mais primitivo e radical, anterior a toda a reflexão, vimos a consciência aderir ao seu corpo e

⁹¹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.297: «En ce sens l'effort est l'habitude voulue et l'habitude est le plus parfait instrument de la civilisation du corps.»

através dele a um mundo de acção.

Porém, este diálogo entre o voluntário e o involuntário, revelando-se problemático e pejado de dificuldades, está longe de poder corresponder às nossas expectativas. A ligação que surpreendemos entre a vontade e o corpo é demasiado frágil para que possamos extrair dela um acordo do homem consigo mesmo, uma harmonia entre a liberdade e a necessidade. Além disso, a nossa análise não levou em conta determinados factos que são eles mesmos índices do conflito que opõe o homem a si mesmo. Uma coisa é estudar a intencionalidade do acto voluntário e as suas estruturas, outra coisa é compreender o acto voluntário em relação a uma subjectividade específica. Aquilo que se passa é que toda a acção que eu inauguro tem como contraponto um fundo de natureza invencível que é constituída pelas formas mais subtis de necessidade que são o meu carácter, o meu inconsciente e o próprio facto de ser uma criatura viva. Cada consciência escolhe segundo o seu carácter o que significa que a motivação é sempre parcial. Cada um de nós tem os seus gostos, as suas preferências a sua escala de valores segundo a perspectiva própria do seu carácter. O meu carácter, que não é senão a minha maneira de ser própria, determina a parcialidade dos meus motivos e da minha acção.

Por outro lado, a escolha pára, mais ou menos arbitrariamente, uma motivação que nunca está acabada. Nunca existe aquilo a que possamos chamar a clareza absoluta da motivação. Existem tendências que nos inclinam sem que tenhamos consciência disso. Essas tendências que constituem o meu inconsciente representam o fundo brumoso da minha história pessoal e influenciam inegavelmente a minha acção.

E finalmente o facto de estar viva, graças a um nascimento contingente, e de crescer e envelhecer segundo um *ímpeto vital* mais forte que tudo o resto é condição e limite da própria consciência. Todos os valores estão subordinados em última instância ao valor supremo que é a vida. A vida não só constitui a primeira camada de valores como é a condição *sine qua non* para que possa haver acto voluntário. Sem vida não há reflexos, nem esforço, nem carácter, nem inconsciente, nem emoções, nem hábitos, nem valores.

III PARTE

CONSENTIR

Uma vez chegados a este ponto da análise, o ideal de unidade entre a liberdade e a natureza, que está no horizonte do estudo fenomenológico, aparece seriamente comprometido pelo próprio falhanço da mediação prática. O terceiro momento do acto voluntário, consentir, que deve realizar a síntese do voluntário e do involuntário, parece ser ele mesmo impraticável quando passa a ser o *meu* consentimento com a *minha* necessidade. É que o corpo, que nos apareceu como fonte de motivos e como órgão para agir, surge agora como necessidade sob o índice da primeira pessoa, limitando triplamente a minha liberdade. É assim que «o meu carácter é a maneira finita da minha liberdade, o meu inconsciente é a sua matéria indefinida e o meu estar-na-vida é a sua contingência.»

Temos vindo a tentar compreender, aquém do dualismo do entendimento, a unidade do acto voluntário a qual só é inteligível na sua indivisibilidade. Mas a minha relação, enquanto existente, com o meu corpo é uma relação polémica que revela uma dualidade radical anterior ao dualismo do entendimento. Foi assim que vimos a moção voluntária dar-se como esforço nascente por relação à espontaneidade corporal enquanto resistência nascente. Mas esta dualidade inscreve-se na própria existência; ela é uma dualidade existencial. Ora é esta fissura que, rasgando a existência, faz despertar a reflexão e a reflexão é sempre «em algum grau a ruína de uma consonância íntima.»⁹² Este conflito existencial atinge o seu climax dramático com a necessidade dada sob as formas de natureza invencível que são o carácter, o inconsciente e a contingência da própria vida. A consciência aparece então como o poder de dizer não àquilo que a nega. Como

⁹²Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.21.

poderei aceitar plenamente e até ao fim a necessidade com tudo o que a mesma possui de negação para a minha liberdade?

A primeira resposta da liberdade à necessidade que a nega dá-se então como negação. Suicídio, evasão ou revolta constituem formas dessa negação. Faremos aqui um desvio do texto de Ricoeur com o intuito de aprofundar o sentido da revolta pela aproximação à reflexão camusiana sobre o absurdo. Mas, guiados pelo pensamento de Ricoeur, a nossa meditação sobre o *não*, não será mais que uma escala no caminho para a meditação do *sim*.

«Será preciso repetir ao menos que a fé filosófica que nos anima, é a vontade de restaurar, sobre um plano superior de lucidez e de felicidade, esta unidade do ser que a negação matou mais radicalmente que a reflexão?»⁹³

1. O involuntário na primeira pessoa

1. 1. O carácter

A apreensão do carácter pelo próprio sujeito revela-se impossível pelo facto de o carácter se dar assimilado à vontade. Ricoeur analisa o carácter sob três perspectivas. Assim, de um lado, temos a perspectiva do senso comum que, embora gerada de forma abstracta, refere sempre o carácter a um sujeito específico. De outro lado, temos a perspectiva da ciência que trata o carácter como uma coisa objectiva no quadro de uma física mental. Finalmente temos o carácter tal como é entendido pela filosofia da vontade. Para a filosofia, o carácter é a particularidade própria que a vontade assume em cada sujeito e que faz com que cada um imprima em todos os actos a sua assinatura pessoal.

Qualquer pessoa tem uma ideia sobre aquilo que designamos como carácter. A linguagem quotidiana refere o carácter como o feitio ou maneira de ser de cada um. O carácter aparece como uma especificidade individual baseada

⁹³ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.419 : «Faut-il répéter néanmoins que la foi philosophique qui nous anime, c'est la volonté de restaurer, sur un plan supérieur de lucidité et de bonheur, cette unité de l'être que la négation a tuée plus radicalement que la réflexion?»

numa tipologia construída abstractamente. A partir de possibilidades humanas gerais que colhemos na conversação, na literatura, no cinema, elaboramos conceitos que correspondem a determinados tipos de caracteres. Munidos desses conceitos gerais procuramos classificar o carácter particular desta ou daquela pessoa. É esta a concepção que o senso comum tem de carácter, mas não exclusivamente, porque o senso comum ao partir do universal para o particular intui que o carácter possui qualquer coisa de muito íntimo em relação ao indivíduo a que está a ser aplicado. É assim que o senso comum vê o carácter não apenas como o comportamento típico de um determinado indivíduo, mas também como a sua natureza secreta, escondida. Digamos que, dentro destes parâmetros, a leitura do senso comum não difere muito da interpretação filosófica. As diferenças situam-se ao nível da compreensão sobre a natureza da relação entre o indivíduo e o seu carácter.

Para o senso comum, essa relação entre o sujeito e o seu carácter tanto pode ser encarada como uma dependência, que o indivíduo jamais poderá mudar, como pode ser desvalorizada, na medida em que o esforço individual terá poder para escolher ou mudar o carácter. A possibilidade do carácter ser um modo individual não escolhido da liberdade, tal como a filosofia o compreende, não é entendida pelo senso comum cuja opinião que se divide entre a fatalidade do determinismo e o poder abstracto de um voluntarismo que seria ilimitado.

Para a ciência, o carácter é um modelo, um retrato, que é visto como desligado da interioridade do indivíduo. A ciência pressupõe sempre a objectivação total. A vida mental é considerada como um jogo de realidades mentais que possuem o estatuto de factos. Para construir os tipos caracteriológicos estes factos mentais são afectados por determinados coeficientes como a emotividade e a actividade. Assim a ciência elabora exaustiva e detalhadamente os tipos de carácter através da prevalência do geral sobre a essência singular.

Assim, ao eu que apreende a sua subjectividade, pressentindo nela algo confusamente os seus limites os quais não consegue objectivar, a ciência contrapõe o retrato etológico produzido a partir de fora.

Contrariamente ao involuntário da motivação e do agir que possui uma estrutura intencional, a experiência do carácter, pelo facto de este ser a necessidade mais próxima da vontade, não pode de todo ser visada pela consciência. Eu consigo demarcar-me das minhas necessidades enquanto motivos, fazê-las comparecer ou repudiá-las, mas não consigo separar-me do meu carácter porque a sua adesão à vontade, a sua fusão íntima com a consciência, faz com que eu mesma seja o meu carácter. É por essa razão que para aceder ao meu carácter eu tenha que efectuar um desvio pelo recurso ao estudo objectivo dos caracteres da etologia. A elaboração do carácter como objecto empírico, como fórmula analítica, permite diagnosticar o meu carácter já não como tipo ou fórmula mas como uma limitação própria do meu ser. Mais uma vez o desvio pela leitura objectiva permite compreender melhor aquilo que a consciência não alcança directamente. O diagnóstico apresenta-se pois como uma espécie de antecipação daquilo que mais tarde virá a ser a «via longa» da fase hermenêutica de Ricoeur.

A ciência permite-me diagnosticar o meu carácter mas para compreender a sua ligação à liberdade terei que me virar para a subjectividade. O diagnóstico encerra a tentação de alienar o subjectivo no objectivo corrompendo assim o verdadeiro sentido dessa ligação. A questão que se coloca a uma ligação tão íntima como a que existe entre o carácter e a vontade é a de saber se a liberdade não será uma ilusão e se a minha vontade não será apenas a expressão do meu carácter. Ora o próprio facto de eu me questionar opera já uma libertação da vontade ainda que abstracta e transcendental. Sou eu, sujeito, que indago sobre o meu carácter, sou eu que quero sabê-lo dependente da vontade. Aquilo que vem primeiro é a vontade. O carácter só se dá por relação a uma vontade.

«Pensar até ao fundo o meu carácter como objecto, é já libertar-me como sujeito: sou eu que o penso, sou eu que quero que ele seja objecto e que esteja contido na lei.»⁹⁴

⁹⁴ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.342: «Penser jusqu'au bout mon caractère comme objet, c'est déjà m'en délivrer comme sujet: c'est moi qui le pense, c'est moi qui veux qu'il soit objet et compris sous la loi.»

Mas devo ainda libertar-me como vontade concreta, como poder quotidiano de decidir. Não posso desculpar a minha inacção com o meu carácter.

Tenho que acreditar que, a par do meu carácter que eu não posso mudar, está um mundo aí fora sobre o qual eu tenho poder para fazer e mudar coisas. Refugiar-me numa suposta fatalidade do carácter, como justificação para não agir, para não assumir a responsabilidade, representa uma cobardia, uma paixão da vontade. Da mesma maneira também a reflexão que se substitui à acção torna-se uma alienação da vontade. A vontade só se cumpre na acção ainda que tenha que acolher aquilo que não pode mudar.

«Mas a própria reflexão é já uma paixão quando toma o lugar da acção: de me olhar demasiado, paro de viver, ou seja de fazer e de me fazer; (...) parece que o irremediável não deve jamais ser olhado isolado, mas como contrapartida daquilo que depende de mim para ser mudado, como pano de fundo do involuntário relativamente ao voluntário.»⁹⁵

Mas então o que significa exactamente o meu carácter? O carácter não é mais que a maneira de ser própria da minha liberdade. Enquanto natureza invencível o carácter adere a mim de uma forma total e absoluta. O meu carácter manifesta-se no meu modo de pensar e de agir. Tudo o que faço, digo ou penso tem a marca única do meu carácter.

É graças ao meu carácter que eu imprimo o traço próprio e único da minha subjectividade no mundo. O carácter sofrido que eu não quis nem escolhi, necessário e imutável, é a maneira de escolher específica da minha liberdade. O carácter não me condena a fazer o mal nem me predestina a praticar o bem; ele apenas faz com que tudo aquilo que eu escolha fazer transporte a assinatura indelével da maneira de ser da minha liberdade.

«Parece-me que nada de humano me está interdito, mas que contudo o meu destino é praticar a generosidade ou a avareza com o mesmo gesto, mentir ou dizer a verdade com a mesma entoação de voz, ir ao bem ou ao mal com o mesmo passo, ou seja de uma maneira inimitável que é eu

⁹⁵ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.343: «Mais la réflexion elle-même est déjà une passion quand elle tient lieu de l'action: à trop me regarder, je m'arrête de vivre, c'est à dire de faire et de me faire; (...) il semble que l'irremédiable ne doive jamais être regardé seul, mais comme contre-partie de ce qu'il dépend de moi changer, comme arrière-plan de l'involontaire relatif au volontaire.»

mesmo, mas eu mesmo dado a mim mesmo, além e aquém de toda a escolha.»⁹⁶

O meu carácter não é apreensível em si mesmo porque ele só se manifesta ligado ao acto voluntário, na relação com os seus motivos e os seus poderes. Eu sou antes de tudo um agente livre e responsável. Vimos que os motivos não são causas e que os poderes são coercíveis. É somente na dialéctica da vontade com os motivos e com os poderes que o carácter aparece como o aspecto não querido da minha decisão ou do meu esforço. O meu carácter está onde quer que esteja a minha liberdade.

Se excluirmos as paixões, onde o sujeito aliena a sua liberdade, todos os desejos e hábitos são susceptíveis de ceder à vontade, tal como tivemos ocasião de constatar na análise da decisão e do agir, mas esta cedência só se processa segundo os moldes que são próprios do meu carácter, isto é, segundo a minha forma pessoal de ser e agir. Isto significa que cada um de nós tem o seu modo original e característico de usar a vontade.

Poderes, motivos, vontade, tudo em mim está imbuído do meu carácter. Um valor é universal mas quando eu o faço meu capto-o sob um ângulo específico que é o ângulo de visão do meu carácter. Por isso não podendo modificá-lo, deverei sim aceitá-lo como a forma finita e imutável da minha liberdade. Este consentimento implica uma síntese impensável para o entendimento, uma síntese entre a liberdade e a natureza que permite que cada decisão seja uma possibilidade ilimitada e uma parcialidade constituída. Tudo é possível mas dentro dos limites próprios do meu carácter.

A relação entre o carácter e a liberdade, uma vez clarificada pela mediação da caracterologia, torna-se uma relação relativamente transparente. Eu mesma, servindo-me dos dados da etologia, posso analisar o meu próprio

⁹⁶ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.345: «Il me semble que rien d'humain ne m'est interdit, mais que pourtant mon destin est de pratiquer la générosité ou l'avarice du même geste, de mentir ou de dire la vérité de la même intonation de voix, d'aller au bien ou au mal de la même démarche, c'est à dire d'une manière inimitable qui est moi-même, mais moi m~eme donné à moi-même, au delà ou en deçà de tout choix.»

carácter. Esta análise tem unicamente a ver com o modo como as tendências trabalham e não com a sua matéria. Acontece que a questão da matéria afectiva é mais complicada, porque ela comporta um fundo de obscuridade involuntária que escapa à consciência. Essa matéria escondida e indefinida, sobre a qual eu tenho que exercer a minha consciência e a minha vontade, constitui o inconsciente.

1. 2. O inconsciente

A compreensão do inconsciente obriga a um duplo desvio. Ela não apenas requer, tal como a compreensão do carácter, o recurso à explicação objectiva, como ainda exige a mediação de uma outra consciência que decifre em mim aquilo que eu jamais poderei decifrar.

No ponto de vista de Ricoeur, a filosofia deverá aceitar os resultados da cura psicanalítica nos casos patológicos, nomeadamente nas nevroses psicóticas, porque a cura permite a libertação da consciência de um peso sem forma que a oprime. Todavia, isto não significa que a filosofia deva ficar refém da explicação da psicanálise quando esta reduz a consciência ao inconsciente, pois que admitir um tal ponto de vista equivaleria a negar toda a possibilidade de liberdade do sujeito e a sua conseqüente responsabilização. À filosofia interessa sim utilizar os estudos da psicanálise como o diagnóstico auxiliar da determinação da verdadeira natureza da consciência, diagnóstico esse que contraria a pretensão desta à transparência absoluta. Ao perfilhar a ideia de um inconsciente, como uma matéria obscura e informe, e ao reconhecer o papel positivo da cura psicanalítica, como uma mediação que permite dar forma a essa matéria, a filosofia está a reconhecer que a consciência não é totalmente transparente a si mesma. Assim, surpreender a relação enigmática entre o inconsciente e a liberdade da decisão e do agir obriga a que primeiramente desmistifiquemos quer a doutrina idealista da transparência da consciência quer o realismo freudiano do inconsciente.

A intenção propriamente filosófica de Ricoeur, já o dissemos, é orientada pelo ideal da unidade do homem. Isto pressupõe reconhecer na consciência um fundo de passividade que nega a auto-posição do *Cogito*, ou seja que o pensamento seja exclusivamente acto puro. Essa passividade dá-se por relação à espontaneidade corporal pela qual a consciência recebe os seus motivos, os seus poderes e a sua condição necessária. É isto que a análise que temos vindo a fazer nos vem desvelando pouco a pouco. A encarnação, como situação de um ser que aparece ligado a um corpo, desmente na sua opacidade a pretensão da consciência à transparência. Como observa Gabriel Marcel a encarnação não é nem uma forma nem uma relação, mas é sim um dado não transparente a si mesmo. A proposição cartesiana *cogito ergo sum* está certa no sentido de que o *Cogito* como acto contém o facto de existir, mas o *ergo* não estabelece uma relação lógica entre existir e pensar. De uma consciência absolutamente transparente eu não posso deduzir logicamente a existência.

«Creio que nos encontramos face a um dilema: ou bem que não existe aí senão uma ilusão, e então serei levado a crer que subsiste no próprio seio do *Cogito*, um elemento obscuro, inelucidável, - ou então, se o *Cogito* é realmente transparente a si mesmo, jamais tiraremos daí o existencial por qualquer processo lógico que seja.»⁹⁷

Parece então que admitir a transparência da consciência, segundo a qual tudo o que a consciência contém são pensamentos actuais, pensamentos formados, equivale à negação dessa passividade mais radical que advém da situação fundamental de um ser encarnado.

«No limite, a doutrina da transparência do pensamento na consciência conduz a não conferir espontaneidade senão à consciência: se a consciência se faz a si mesma, então somente o seu ser é o seu aparecer. Desde logo não há paixão da alma, no sentido de uma passividade qualquer que pudesse deslizar no fluxo vivido da consciência.»⁹⁸

⁹⁷ Gabriel MARCEL, *Du Refus à l'Invocation*, p.91: «Je crois qu'on se trouve en présence d'un dilemme: ou bien il n'y a là qu'une illusion, il subsiste, comme je serais porté à le croire, au sein même du *cogito*, un élément obscur, inélucidable, - ou bien, si le *cogito* est réellement transparent à lui-même, nous n'en tirerons jamais l'existencial, par quelque processus logique que ce soit.»

⁹⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.354: «À la limite, la doctrine de la transparence de la pensée à la conscience conduit à n'accorder de spontanéité qu'à la conscience: si la conscience se fait elle-même, alors seulement son être est son

Assim, se a filosofia deve negar ao inconsciente o estatuto de pensamento, contrariamente às pretensões da psicanálise, terá, por outro lado, que reconhecer na consciência a presença obscura dessa matéria indefinida. Esse reconhecimento não contradiz a verdadeira natureza da consciência, porque vai no sentido da sua não transparência fundamental a qual pode mesmo ser verificada aquém do inconsciente, a partir da análise que fizemos à necessidade, à emoção e ao hábito.

Toda a afectividade é obscura por natureza. A necessidade é simultaneamente um impulso e uma carência que se dão obscuramente até a consciência estar apta a representar para si o objecto que suprirá essa necessidade. Na medida em que a necessidade é *consciência de...* o corpo participa na consciência mas não é consciência clara. Mesmo na ausência da representação que lhe dá sentido a necessidade continua a existir sob forma bruta. Ela pode mesmo no limite adquirir um tipo de existência escondida sob outra forma, e isto pode ser mais comum do que o que possamos pensar à primeira vista. Pela decisão eu escolho determinados motivos em prejuízo de outros. Ora pode acontecer que os motivos rejeitados continuem a fazer sentir a sua presença numa espécie de oposição silenciosa.

«A adopção de um grupo de motivos pela vontade tem por contrapartida e se se pode dizer como resíduo, a exclusão de outros motivos; a tendência rejeitada esfuma-se como motivo, ou seja como valor; ela já não entra em linha de conta mas começa uma existência obscura – cujo estatuto é difícil de estabelecer com precisão – que lhe confere um poder de resistência, por vezes mesmo de contaminação e gangrena, de que o lamento em a surdina, o rancor, o ressentimento nos dão já imagens assustadoras.»⁹⁹

Também a emoção nos confronta com o carácter obscuro da matéria

apparaître. Dès lors il n'y a pas passion de l'âme, au sens où une passivité quelconque pourrait se glisser dans le flux vécu de la conscience.»

⁹⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.356: «L'adoption d'un groupe de motifs par la volonté a pour contre-partie, et si l'on peut dire pour résidu, l'exclusion d'autres motifs: la tendance refusée s'évanouit comme motif, c'est à dire comme valeur; elle n'entre plus en ligne de compte, mais commence une existence obscure – dont le statut précisément est difficile à établir – qui lui confère une puissance de résistance, parfois même de contamination et de gangrènement, dont le sourd regret, la rancune, le ressentiment nous donnent déjà des images effrayantes.»

psíquica. Vimos que na emoção há uma desordem corporal que contamina de forma imediata o pensamento. Esta obscuridade só é vencida pela convocação da atenção voluntária chamada a repor a ordem. Mas nada nos garante que, em determinados choques emocionais, essa obscuridade não ofereça resistência à reflexão escondendo-se e que, tal como os motivos rejeitados, continue a existir sob formas diferentes. Todas as grandes emoções deixam marcas na consciência que hão-de sempre de alguma maneira dar uma contrapartida de escondido à matéria afectiva.

«As grandes crises afectivas, os choques emotivos da infância deixam sem dúvida impressões que de uma maneira ou de outra caminham através da consciência e misturam-se à sua vida actual.»¹⁰⁰

O hábito é a forma de espontaneidade corporal cuja *nuance* de obscuridade mais se assemelha ao inconsciente pelo facto de as suas origens permanecerem para nós desconhecidas. De facto, nunca saberemos determinar como e quando contraímos um determinado hábito, mas essa representação, apesar de estar arredada da nossa memória, mantém-se viva como consciência de poder. Salvaguardando as devidas distâncias, pois que o hábito não é inconsciente, mas é sim uma forma irreflectida da consciência, no que concerne à origem, tanto o hábito quanto o inconsciente são para a reflexão a escuridão total. É então a própria análise da necessidade, da emoção e do hábito, que mostra primeiramente a não transparência da consciência.

Mas isto não nos obriga a subscrever o realismo freudiano do inconsciente. Para Freud a consciência é explicada pelo inconsciente. Há um inconsciente que percebe, recorda, deseja e imagina mas que se ignora a si mesmo e a consciência não é mais que a parte visível, mas sob disfarce, do inconsciente. O inconsciente que é vital, sexual e infantil representa o real e a consciência seria a sua máscara.

Assim, os sonhos e as nevroses não são senão sinais reveladores de

¹⁰⁰ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.356: «Les grandes crises affectives, les chocs émotifs de l'enfance laissent sans doute des impressions qui d'une façon ou d'une autre cheminent à travers la conscience et se mêlent à sa vie actuelle.»

tendências afectivas que foram reprimidas mas que continuam a existir escondidas. A psicanálise trata esses fenómenos objectivamente, considerando-os como a consequência de uma causa. O psicanalista vai apurar a partir dos índices comportamentais que convergem num mesmo sentido qual a causa que se esconde por detrás desses fenómenos. A cura dá-se quando a lembrança traumática sai do inconsciente e é reintegrada na consciência. Esta reintegração nunca pode ser feita pelo próprio sujeito. É preciso que seja outro a interpretar-me tratando-me de um ponto de vista objectivo para que a minha consciência se liberte da prisão que a tolhia.

A filosofia tem que rejeitar qualquer tomada de posição que ponha o inconsciente a pensar se quiser salvaguardar a liberdade. A filosofia parte da certeza de que é sempre a consciência que avalia e decide livremente não podendo portanto aceitar a existência de uma suposta realidade escondida que se substituisse ao poder de agir livre do sujeito: o inconsciente não pensa, não percebe, nem julga.

«Sou eu quem pensa, quem dá sentido, quem aprecia os meus motivos, quem quer e quem move o meu corpo. Esta certeza (...) deve ser incessantemente reconquistada num *sursum* de liberdade. Salvo-me pela afirmação do *Cogito* e da recusa de conferir pensamento ao que não é também minimamente consciência; integro a seguir aquilo que é legítimo reter da psicanálise; mas é no seio da consciência e da certeza do eu quero que esta integração pode ser conduzida.»¹⁰¹

Aquilo a que o psicanalista chama inconsciente é, para Ricoeur, uma matéria afectiva que está dissociada da sua forma original e que se esconde sob outra forma. Assim, o ódio ao pai, o amor à mãe ou o desejo de regressar à infância, só são pensamentos depois de enunciados pelo psicanalista e depois de adoptados pelo paciente. Isto significa que a cura, ao invés de reintegrar na consciência uma lembrança como pretende a psicanálise, aquilo que faz é formar

¹⁰¹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.379: «C'est moi qui pense, donne sens, apprécie mes motifs, veux et meux mon corps; cette certitude, (...) doit être sans cesse reconquise dans un *sursum* de la liberté. (...) Je me sauve par l'affirmation du *Cogito* et le refus d'accorder la penssée à ce qui n'est point aussi conscience, - quitte ensuite à intégrer à ce refus ce qu'il est légitime de retenir de la psychanalyse; mais c'est du sein de la conscience et de l'assurance du je veux que cette intégration peut être conduite».

uma lembrança onde havia qualquer coisa que oprimia a consciência.

Assim, segundo Ricoeur, para a filosofia tudo se processa ao nível da consciência e da vontade. Por isso o inconsciente autónomo e pensante da psicanálise é antes uma matéria informe que, pela indefinição que lhe é própria, constitui uma fonte de perturbação para a consciência.

Esta situação, do ponto de vista da reflexão, é tanto ou mais paradoxal como aquela que enfrentámos face ao estudo do carácter. Enquanto este se revelou como uma parcialidade constitutiva de uma liberdade infinita, o escondido aparece como uma matéria indefinida sobre a qual eu tenho que fazer trabalhar a minha liberdade. Se o carácter, mal compreendido, pode quando muito levantar a suspeita de que a liberdade possa ser de algum modo condicionada pela personalidade do sujeito, no que diz respeito ao escondido, a má interpretação conduz a conclusões ainda mais perigosas. Acreditar no poder de um inconsciente é colocar a liberdade na dependência de um determinismo absoluto, é negar o poder da vontade e da escolha, é converter o sujeito responsável e autónomo num joguete manipulado pelas forças obscuras de tensões primitivas e instintivas.

Toda a decisão é uma obra livre da minha vontade. Quando pondero os meus motivos, quando escolho os meus valores, não posso jamais deixar de considerar que o meu agir é totalmente livre sob pena de arruinar a decisão. Não posso interpretar o acto voluntário a partir do involuntário, porque como sujeito responsável tenho que fazer sempre o que julgo ser o melhor ainda que me possa enganar no meu juízo. Eu sou totalmente responsável pela forma dos meus pensamentos e das minhas decisões. Era esta ideia que Descartes expressava quando dizia que «só podemos ser louvados ou censurados pelas acções que dependem desse livre arbítrio»¹⁰². Mas podemos recuar ainda mais no tempo para ouvirmos Aristóteles afirmar que

«é porque nos decidimos bem ou mal que somos deste ou daquele modo, mas não por formarmos uma opinião. (...) Assim, a decisão é louvada por

¹⁰² René DESCARTES, *Tratado das Paixões da Alma*, 1956, § CLII.

escolher o que deve, mais do que por ser feita correctamente.»¹⁰³

A reflexão que exerço, fora da acção, sobre a condição de uma liberdade que tem que ser exercida sobre um contexto enigmático não deverá pois colocar-me no caminho da negação da liberdade. Essa reflexão, para produzir frutos positivos que não pervertam a possibilidade de agir livremente, tem que reconhecer no consentimento com a necessidade a condição própria da liberdade humana. É essa condição, que decorre da própria passividade fundamental da consciência, que me diz que todo o sentido terá que ser construído sobre um fundo de não sentido uma vez que a consciência não é totalmente transparente.

«Mas se no momento da decisão eu não devo minimamente permitir o acesso em mim, de pensamentos susceptíveis de arruinar a resolução tais como a suspeita de ser enganado por forças escondidas atrás das razões aparentes que eu invoco, é bom que no lazer que sucede à acção eu medite sobre a *condição* irremediável da liberdade que me condena a desempenhar o meu papel num contexto indecifrável; (...) devo consentir em produzir toda a significação sobre um fundo de não sentido.(...) Iguamente, depois da mais extrema exigência comigo mesmo face à decisão, devo usar de uma extrema paciência e indulgência quando medito sobre a própria *condição* de um agente responsável.»¹⁰⁴

Então é esta matéria indefinida, que não é pensamento nem desejo, que constitui o obscuro, o fundo de não sentido, com o qual a minha vontade tem que consentir. Este consentimento não é senão o reverso paradoxal da vontade livre. Na medida em que a consciência só pode reflectir os seus pensamentos actuais, não acedendo a potencialidades que lhe são próprias e que constituem como que uma segunda natureza, é o inconsciente que nos permite esboçar uma dialéctica entre a forma definida e a matéria indefinida. O mérito da psicanálise

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro II, 1112a1/5, p.71.

¹⁰⁴ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.384: «Mais, si dans le moment de la décision je ne dois point permettre l'accès en moi des pensées susceptibles de ruiner la résolution, telles que la soupçon d'être dupe des forces cachées derrière les raisons apparentes que j'invoque, il est bon que dans le loisir qui laisse l'action je médite sur la *condition* irrémédiable de la liberté qui me condamne à jouer mon rôle dans un contexte indéchiffrable; (...) Aussi, après la plus extrême exigence à l'égard de moi-même devant la décision, dois je user d'une extrême patience et indulgence quand je médite sur la *condition* même d'un agent responsable.»

reside no facto de possibilitar à consciência a exegese dessa zona sombria a que ela só por si jamais acederia.

1. 3. A situação vital

A vida é o involuntário absoluto que representa a condição *sine qua non* da vontade e da consciência. Isto significa, por um lado, que é a vida enquanto organização que nos dá o índice objectivo para a compreensão da experiência subjectiva de estar na vida e, por outro lado, esta afirmação diz-nos que é na vida enquanto facto que a vontade e a consciência se inscrevem.

A vida é experienciada e não pensada. Não há intencionalidade da vida mas há sim uma consciência afectiva do organismo próprio. Pela consciência afectiva eu sinto a vida que não consigo saber como uma totalidade. Mas esta totalidade é uma espécie de rede funcional em que todas as partes são interdependentes, porque a vida só subsiste indivisa uma vez que a sua divisão representa o seu aniquilamento. A vida é o dado de base para todo o involuntário e voluntário porque, fora da vida, não há necessidade nem liberdade, uma vez que estas exigem um sujeito concreto, uma existência. Percebemos então que o carácter necessário da vida reside no facto bruto da existência que se dá em mim mas fora do meu querer. É na existência por mim sofrida que eu devo existir como liberdade.

«A existência é um paradoxo para o entendimento divisor e um mistério para uma consciência unificante mais secreta: ela é querida e sofrida; ela é um centro de *actos* unidos ao *estado* de vivente. (...) Acto e estado de existir são pensados dois e vividos um: o meu acto e o meu estado somos um no "eu existo".»¹⁰⁵

Mais uma vez nos confrontamos com o paradoxo entre a liberdade e a

¹⁰⁵ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.389: «L'existence est un paradoxe pour l'entendement diviseur et un mystère pour une conscience unifiante plus secrète: elle est voulue et subie; elle est un foyer d'actes joint à un état de vivant. (...) Acte et état d'exister sont pensés deux et vécus un: mon acte et mon état d'exister sont pensés deux et vécus un: mon acte et mon état nous sommes un dans le je suis.»

necessidade. Primeiro, esse paradoxo, através do carácter, revelou-se na maneira finita da liberdade infinita. Depois o inconsciente trouxe à luz a matéria indefinida sobre a qual a liberdade deve aceitar trabalhar. Agora, a vida põe em evidência como a liberdade está fundamentalmente dependente do facto puro de existir. Mais uma vez ainda será o recurso à objectivação que nos permitirá esclarecer uma relação que é inacessível à consciência de forma directa, a relação entre a consciência e a sua própria existência de facto. Por força da encarnação, como situação fundamental do homem, a consciência não tem forma de analisar o seu existir.

A biologia mostra-nos a vida como um tipo de organização perfeita. A vida mantém, a partir de dentro, um equilíbrio harmonioso entre os vários órgãos que desempenham coordenadamente as suas respectivas funções. Por outro lado, a própria vida realiza a adaptação do organismo ao meio exterior. Tudo isto se processa fora do meu pensar e do meu querer. A perfeição da vida é de tal ordem que é como se o seu ordenamento obedecesse a uma inteligência superior que lhe fosse inerente. É pelo conhecimento objectivo que a consciência pode apreender a vida como a estrutura primeira no edifício do involuntário. A organização vital revelada pela biologia é o índice que permite à consciência situar a vida no lugar que lhe pertence no interior do diálogo que a vontade estabelece com o reino do involuntário. São as estruturas fisiológicas que traçam o diagnóstico da vida para a consciência. A vida representa então o involuntário absoluto.

De facto, do ponto de vista da subjectividade, a vida enquanto involuntário absoluto, pano de fundo sobre o qual se articulam o involuntário relativo das minhas necessidades e dos meus poderes, não pode ser apreendida sem o recurso à objectivação. Não há pois qualquer coisa a que se possa chamar inteligibilidade da vida para a consciência porque a relação desta à vida é vivida e não pensada. Porém, e mais uma vez, é a partir do voluntário que acedemos à compreensão do involuntário, ou seja, é a partir da minha vida como projecto, como acto, que posso situar a minha existência como facto. É na dialéctica que estabeleço, enquanto vontade livre, com os meus motivos e com o meu corpo,

como órgão para o mover, que me apercebo da vida como um outro aspecto do meu corpo, um aspecto que se dá como condição indispensável para toda a necessidade e liberdade.

Então a minha vida revela uma duplicidade de sentido. Ela tanto é um problema resolvido, enquanto organização biológica, como um problema a resolver, enquanto fonte de motivos e de poderes para a minha vontade.

«Assim experimento incessantemente em mim a mistura de dois involuntários: o involuntário absoluto de uma vida que me dá existir como consciência – e assim *prefacia* a minha humanidade – e o involuntário relativo de uma vida que solicita a minha decisão e o meu esforço – e assim *espera* a minha humanidade. Há o resolvido e o não-resolvido. A minha vida faz parte ao mesmo tempo dessas coisas que não dependem de mim e das que dependem de mim.»¹⁰⁶

A vida que me é dada graciosamente como organização perfeita enquanto involuntário absoluto, exige de mim a minha atenção e o meu esforço enquanto involuntário relativo.

Mas a vida, embora tenha um sentido global, não é uma coisa que esteja aí para mim já pronta e sempre igual, pois que ela possui uma dimensão temporal. A vida realiza um percurso que vai do nascimento até à morte passando pelo crescimento e pelo envelhecimento. Ao longo deste percurso, que eu experiencio passivamente, as minhas motivações, os meus gostos, as minhas prioridades variam e diferem consideravelmente. A vontade adolescente não é suposta ser motivada pelos mesmos valores que a vontade senil. Ora para a psicologia genética a vontade é explicada de baixo para cima acompanhando o próprio ritmo da vida: a vontade cresce, torna-se adulta e depois senil. Significará esta circunstância que a fenomenologia privilegia a idade madura e refere o próprio das outras idades a esta forma padrão? Segundo Ricoeur, devemos distinguir entre a história das estruturas tal como elaborada pela psicologia genética e o

¹⁰⁶ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.394: «Ainsi j'éprouve sans cesse en moi le mélange de deux involontaires: l'involontaire absolu d'une vie qui me donne d'exister comme conscience – et ainsi *préface* mon humanité, - et l'involontaire relatif d'une vie qui sollicite ma décision et mon effort, - et ainsi attend mon humanité. Il y a du résolu et du non résolu. Ma vie fait partie à la fois de ces choses qui ne dépendent pas de moi et de celles qui dépendent de moi.»

sentido que essa história realiza, o sentido essencial da vontade humana que é o sentido do meu ser. Eu não me torno uma coisa diferente do meu ser, mas o meu ser, não sendo dado, é de cada vez. As várias idades são faces do mesmo ser.

«O homem não pode tornar-se senão naquilo que é. Mas em contrapartida ele não pode *ser* senão sob a condição do tempo que o revela pouco a pouco. (...) O sentido do homem historializa-se num crescimento; não reside apenas na maturidade, mas é de cada vez por algum lado uma possibilidade de cada idade; o homem cresce, mas é o seu ser que se mostra na aparência do seu devir: o homem *ad-ven*.»¹⁰⁷

É então a dimensão temporal da vida que faz com que eu tenha uma idade. Pela idade eu situo-me no meu percurso de existência que vai do nascimento até à morte. Cada idade elege uma escala de valores sobre os quais a vontade exerce o poder de escolha e decisão. Isto significa que, por um lado, eu recebo passivamente a inexorabilidade de um tempo vivido que parece revelar-me, como diz Heidegger, como *ser-para-a-morte*. Mas, por outro lado, eu só sei viver inscrevendo-me activamente nesse tempo, como decisão e projecto, porque é no projecto que eu ligo a minha facticidade e a minha liberdade.

«Por um lado o tempo vital é uma paixão da alma (...). E contudo, por outro lado, esta duração avança por decisão: ela é a dimensão dos meus projectos, os quais empurram para trás as recordações.»¹⁰⁸

A incorporação destes três involuntários à génese do acto voluntário, na primeira pessoa, parece expor a necessidade como um limite incontornável à acção livre da vontade. A necessidade aparece ela mesma como constitutiva da própria vontade na medida em que de alguma forma a molda e condiciona. O anseio humano por uma liberdade infinita é esmagado pelo facto brutal do próprio existir: a liberdade e a necessidade negam-se mutuamente.

¹⁰⁷ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.405: «L'homme ne peut devenir que ce qu'il est. Mais en retour il ne peut être que sous la condition du temps qui le révèle peu à peu. (...) Le sens de l'homme s'historialise dans une croissance; il ne réside pas seulement dans la maturité, mais il est chaque fois par quelque côté une possibilité de chaque âge; l'homme croît, mais c'est son être qui se montre dans l'apparence de son devenir: l'homme *ad-vient*.»

¹⁰⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.407: «D'un côté, il est une passion de l'âme (...). Et pourtant, d'un autre côté, cette durée avance par décision : elle est la dimension de mes projets, lesquels repoussent derrière eux les souvenirs.»

«Por um lado a necessidade é essencialmente feridora e aparece sempre em algum grau como negação activa da liberdade.(...) Por outro lado a negação é a riposta da liberdade e como que a própria declaração da liberdade à necessidade: não! A liberdade quer ser total, transparente autónoma.»¹⁰⁹

A força da necessidade parece conferir à vida uma espécie de inutilidade que nos coloca no caminho da interrogação sobre o seu valor e sentido. A reflexão sobre o corpo e sobre os seus limites incentiva a consciência a recusar a sua condição. Enquanto o suicídio e a evasão se dão como fugas à condição, a revolta afirma-se dentro dessa condição. Porém, contrariamente ao consentimento, a revolta representa o confronto explícito da consciência com a sua condição. Por essa razão, tal como já havíamos anunciado, iremos fazer um desvio pela análise da revolta tal como pensada por Camus.

Camus observa, logo nas primeiras linhas do *Mito de Sísifo*,¹¹⁰ que a mais premente das questões filosóficas é saber se a vida vale a pena ser vivida. É sobre o não sentido da vida que Camus reflecte até chegar ao seu conceito do homem absurdo que iremos abordar mais à frente. O homem absurdo é justamente aquele que diz não à sua condição sem contudo a evitar, ou seja, nega e afirma no mesmo movimento.

* * *

Esta vida que corre em mim e através da qual a existência se revela parece estar sempre sobre o fio da navalha. A presença insidiosa da morte paira sobre o ser lembrando-lhe a todo o momento que é nela que o seu destino se cumpre. E todavia, mau grado esta fatalidade que nos restringe e oprime desde sempre,

¹⁰⁹Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p418:«D'un côté la nécessité est essentiellement blessante et apparaît toujours à quelque degré comme une active négation de la liberté.(...) D'un autre côté, la négation est la riposte de la liberté et comme la déclaration même de la liberté à la nécessité: non! La liberté veut être totale, transparente, autonome.»

¹¹⁰ Cf. Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.15.

pois que nascemos para morrer, não só acreditamos que podemos ser livres como o deveremos ser se quisermos dignificar a nossa existência. A existência humana parece então revelar-se como uma condenação dupla. Condenado à morte e ao mesmo tempo condenado a ser livre o homem parece tornar-se, como diz Camus, estranho a si mesmo. Já não se trata simplesmente da oposição do homem ao mundo mas sim da oposição do homem a si mesmo. Face à ausência de uma Transcendência, que na sua infinitude unifique o que se dá como finito e fragmentado, que resposta dará a reflexão à contradição existencial? Afirmar a liberdade determinando-se pela escolha da morte? Evadir-se dessa contradição por vias alternativas? Escolher a vida mas recusando aceitar a sua condição? Ou deverá consentir com essa condição? Do ponto de vista do *Cogito* nenhuma destas respostas suprime o paradoxo. Mesmo o não mais radical dado pelo suicídio, parece não ser, em última análise, mais que um mergulho no próprio paradoxo. Talvez a resposta tenha então que ser procurada não na supressão mas sim na superação do paradoxo.

2. Reflexão e liberdade

A situação existencial do homem na sua globalidade nem de longe se aproxima das legítimas expectativas de bem viver que todos ambicionamos. Ainda que resignado com a sua finitude, «todo o homem quer ser feliz» tal como dizia Agostinho, ou, pelo menos, «não quer ser miserável» corrigia Duns Escoto. Sem entrarmos aqui na discussão sobre o que pode ser o conteúdo de uma vida feliz, podemos no entanto tomar como certo que, de uma maneira geral, a felicidade parece requerer uma certa paz interior. Por seu lado, a paz, para existir, exige a harmonia do homem com a sua situação existencial de ser-no-mundo com os outros, o que significa que onde há conflito não pode haver paz.

Ora aquilo que acontece é que a relação do homem consigo mesmo, com o mundo e com os outros terá os seus momentos de paz, ainda que fictícia, mas genericamente é uma relação não de harmonia, mas sim de divórcio e estranheza. Por um lado, o mundo, esse mundo onde temos que viver, não

obstante todo o progresso da ciência no desvendar das suas leis, continua a ser-nos estranho. Nós estamos no mundo sem fazer parte do mundo. Não é que o mundo nos apareça exactamente como mau. Na realidade o mundo aparece-nos como *outro*. O mundo é-nos fundamentalmente estranho porque é inumano, tanto faz que a sua explicação resida nos electrões ou em entidades divinas. Um tremor de terra, um vendaval, uma chuvada inesperada, e aí temos o mundo em toda a sua hostilidade a fazer-nos frente e a lembrar-nos que qualquer harmonia entre nós e o mundo não é real e não depende minimamente da nossa vontade.

«No fundo de toda a beleza jaz qualquer coisa de inumano, e essas colinas, a beleza do céu, esses desenhos de árvores, eis que nesse mesmo minuto perdem o sentido ilusório de que os revestíamos, agora mais longínquos do que um paraíso perdido. A hostilidade primitiva do mundo, através de milhões de anos, regressa até nós.»¹¹¹

Mas o traço de estranheza do mundo, que lhe advém da sua inumanidade, também se encontra no próprio homem. Observamos os gestos maquinais dos empregados de caixa de um supermercado, dos operários numa linha de montagem numa fábrica, e esses seres, humanos sem dúvida, aparecem-nos todavia transfigurados em *coisas*, peças mecânicas que cumprem uma função dentro de uma engrenagem gingatesca. Também o amigo de longa data ou o amante, com quem partilhamos ideias, segredos, confissões, dores e alegrias, podem um dia revelar-se-nos como estranhos, não por algo que tenham dito ou feito mas apenas porque, entre nós e a imagem deles, de repente se instala esse sentimento indizível de mal-estar. A este sentimento de estranheza que encerra em si qualquer coisa de inumano, que não poupa nada nem ninguém e que não tem hora marcada para aparecer, Camus chama o sentimento do absurdo. O homem pode mesmo experimentá-lo em relação a si mesmo.

«Também o estranho, que em certos segundos vem ao nosso encontro num espelho, o irmão familiar e, apesar disso, inquietante que encontramos nas nossas próprias fotografias, é ainda o absurdo.»¹¹²

¹¹¹ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.25.

¹¹² Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.26.

Por outro lado, o mal, cuja inteligibilidade jamais nos será acessível, tal como o envelhecimento e a morte, geram em nós inquietação e perplexidade: a força do necessário parece esmagar-nos.

A dor e o sofrimento guardam qualquer coisa de injusto e desigual em si mesmos. Sabemos que todos envelhecemos e acabaremos por morrer mas uns sofrem mais do que outros. A necessidade instaura assim uma assimetria entre os seres que a razão dificilmente pode aceitar.

O sofrimento representa sempre uma destruição parcial que, de algum modo, pré-anuncia a morte porque, no sofrimento, eu temo pela divisão do meu corpo que é espaço. É o espaço, a exterioridade que me ameaça e divide.

«O sofrimento é o não-ser sentido antes de ser pensado; (...) sofrendo a consciência separa-se, concentra-se e conhece-se negada. Ora na dor eu padeço como tendo extensão; a dor revela a falta de ser e a ameaça incluída na extensão.»¹¹³

O sofrimento vivido ou perspectivado está na raiz de toda a revolta. A questão do mal sofrido sempre assombrou a filosofia que debalde procurou encontrar-lhe uma explicação racional. O primeiro esboço justificativo tem a sua origem na Bíblia e apresenta-se como uma teoria de retribuição: o sofrimento e a dor constituiriam uma punição por algum mal cometido. As teodiceias aparecem como grandes explicações sistemáticas que pretendem dar inteligibilidade ao mal num quadro de não contradição com a bondade divina. Leibniz defenderá que Deus é bom e onipotente e, apesar do mal existir, este é o melhor dos mundos possíveis. Mas o sofrimento dos inocentes será sempre rejeitado no coração dos homens e o mal permanecerá um enigma para a razão.¹¹⁴

O envelhecimento é a nossa participação no tempo. Aqui, a ameaça já não vem do espaço, mas sim do tempo. O envelhecimento acarreta a diminuição ou perda de faculdades, a deterioração sensorial, estética, e cognitiva. O

¹¹³ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.423: «La souffrance est le non-être senti avant que d'être pensé; (...) en souffrant, la conscience se sépare, se concentre et se connaît niée. Or dans la douleur je pâtis comme ayant de l'extension; la douleur révèle le défaut d'être et la menace incluse dans l'extension.»

¹¹⁴ Cf. Fernanda HENRIQUES (org.), *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*, Afrontamento, Porto, 2005.

envelhecimento, representando o nosso percurso em direcção à morte, mostramos como também a nossa relação com o tempo é paradoxal. Nós vivemos para o futuro e, por mais velhos que sejamos, não deixamos de fazer projectos. Contudo não ignoramos que, ao projectar-se no futuro, o homem antecipa o seu envelhecimento e a *fortiori* a morte que tanto teme.

Tomemos agora a questão da finitude. A morte é uma certeza que resulta de um saber e não de uma experiência, porque é só a partir do conhecimento da morte dos outros seres vivos que eu tenho a certeza sobre a minha morte. A morte representa a experiência impossível. Podemos enfrentar o desconhecido com medo mas ao mesmo tempo com a esperança de ultrapassar esse confronto. O desconhecido experimentado torna-se assim conhecido. Mas a morte não é o simplesmente desconhecido, pois que constitui um estado impossível de ser conhecido ou, para sermos mais exactos, uma ausência de estado. Por isso ainda que substituamos o medo da morte por outros sentimentos como a alegria de viver ou mesmo o desprezo por esse medo nunca o conseguiremos eliminar.

Os epicuristas que intuíram correctamente o medo da morte, a par do medo dos deuses, como o maior obstáculo à concretização de uma vida feliz, não foram pródigos na argumentação contra a irracionalidade do medo da morte. Eles esforçaram-se por demonstrar que a morte não nos pode fazer mal porque ela nunca é contemporânea do ser. Também deram especial relevo ao argumento simétrico que compara o estado pós-morte ao estado pré-natal. Mas, como salienta Ricoeur, a morte não é simétrica do nascimento. Eu não posso aceder à experiência do nascimento, mas experimentei-a e nesse sentido ela pertence por direito à subjectividade. A consciência existe porque aconteceu um nascimento.

«Porque a consciência já nasceu, o seu nascimento ainda que inacessível à consciência de si, está implicado no *Cogito*; a morte não está aí implicada, nem mesmo obscuramente; ela não é simétrica do nascimento. A ideia da morte permanece uma ideia apreendida toda inteira do exterior e sem equivalente subjectivo inscrito no *Cogito*.»¹¹⁵

¹¹⁵ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.429: «Parce que la conscience est déjà née, sa naissance bien qu'inaccessible à la conscience de soi, est impliquée dans le Cogito; la mort n'y est impliquée, même obscurément: elle n'est pas le symétrique de

A verdade é que a morte não é uma questão meramente psicológica nem um problema lógico. A morte para nós é sempre a estranha, aquela que eu nunca sou. Contrariamente, no sofrimento e no envelhecimento, eu sou una com as minhas dores, as minhas rugas e a minha decrepitude. Também a nossa relação com a morte encerra qualquer coisa de paradoxal. Por um lado, se todo o ser mais cedo ou mais tarde se resolve no não-ser, a morte parece conferir à vida o carácter de inutilidade, mas, por outro lado, sem ela não tomaríamos consciência da vida como valor.

Mas, se deixarmos agora de lado as evidências fenomenológicas e nos debruçarmos sobre as evidências lógicas, a respeito de quê é que eu posso dizer que tenho um conhecimento absoluto? Existirá uma Verdade? Tal como o homem aspira a um mundo familiar, um mundo que não seja estranho mas sim humano, também a reflexão aspira à compreensão da realidade em termos de pensamento.

Os grandes sistemas filosóficos procuraram explicar a realidade sempre em relação a um Absoluto que a unificaria e assim lhe conferiria um sentido. Mas hoje nada nos autoriza a procurar o refúgio da Transcendência e o absoluto não é mais que uma nostalgia, uma doença do espírito. Porém, o pensamento libertou-se da teologia mas não do seu desejo de totalidade. George Steiner, na obra *Nostalgia do Absoluto*, fala daquilo que designa como as «antiteologias» dos séculos XIX e XX, nomeadamente o marxismo, a doutrina freudiana, ou a antropologia de Lévy-Strauss. São sistemas totais que desempenham o papel de uma espécie de *teologia substituta*.¹¹⁶

Hoje apenas posso afirmar a certeza da minha existência e a certeza da existência do mundo que está ao alcance dos meus sentidos, um mundo que existe para mim mas que não é meu. O mundo existe mas eu não o conheço tal como sei que existo mas não me conheço. Com efeito, de que forma posso

la naissance. L'idée de la mort reste une idée, toute entière apprise du dehors et sans équivalent subjectif inscrit dans le Cogito.»

¹¹⁶Cf. George STEINER, *Nostalgia do Absoluto*, Relógio d'Água, Lisboa, 2003, p.12.

definir o meu eu? São múltiplas as minhas facetas mas não as posso somar para assim obter um todo que resuma o meu «eu». Entre o conhecimento que tenho do mundo e o próprio mundo, tal como entre a certeza da minha existência e o conteúdo que tento dar a essa certeza parece existir um fosso intransponível. Eu sou estranha ao mundo e estranha a mim mesma.

«Este coração, em mim, posso senti-lo e decido que ele existe. Este mundo, posso tocá-lo e decido ainda que ele existe. Aí pára toda a minha ciência, o resto é construção. Porque, se tento alcançar este eu de que me apodero, se tento defini-lo e resumi-lo, ele não é mais do que água a escorrer-me entre os dedos.»¹¹⁷

Perante a ausência de uma Transcendência que proporcione a comunhão com o ser infinito, o sujeito fragmentado na sua unidade e aprisionado na existência não pode senão desejar a paz interior que o reconcilie com a vida. A existência assume-se ela mesma como absoluto e a vida, que na criança é um jogo amável, no homem adulto deixa de ser jogo para se tornar impossibilidade de sair do jogo. Como diz Lévinas, «o homem está cravado na sua existência.»

«A impossibilidade de sair do jogo e de devolver às coisas a sua inutilidade de joguetes anuncia o instante preciso em que a infância tem fim e define a noção mesma de sério. O que conta então, em toda esta experiência do ser não é a descoberta de um novo carácter da nossa existência, mas de seu facto mesmo, o da inamovibilidade mesma da nossa presença.»¹¹⁸

Tudo isto parecem ser evidências que revelam a contradição como o traço mais marcante da condição humana. Estamos amarrados a uma vida que não foi criada por nós e todavia cada um de nós tem que tomar a seu cargo essa vida de que não é o criador. No plano existencial aspiramos à paz, mas a realidade mostra-nos em conflito com o mundo e com nós mesmos. No plano do pensamento, ao nosso desejo de unidade opõe-se a dualidade do espírito e da natureza. Incompreensível, porque feita de contradições, a condição humana parece apontar para o não sentido da vida.

Quais são então as respostas possíveis da consciência reflexiva ao paradoxo

¹¹⁷ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, Livros do Brasil, p.29.

¹¹⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Da Evasão*, Estratégias Criativas, V. N. Gaia, 2001, pp.61-62.

que opõe a liberdade ao facto bruto da sua existência?

A consciência tende a evitar aquilo que a molesta tal como se inclina para aquilo que lhe convém. O impulso que preside à motivação vital sob as formas mais básicas do apetite e do instinto de defesa, como vimos na análise do involuntário corporal enquanto fonte de motivos, será sempre uma constante para todo o agir. A possibilidade de contrariar essas tendências mais radicais só surge pela reflexão. O homem, que se distingue do animal por saber que vai morrer, tem em relação à morte uma postura pré-reflexiva de defesa que o leva a conduzir a vida quotidiana como se a morte não o pudesse atingir. É preciso sobreviver, e essa vida que nos pertence parece falar mais alto que tudo o mais, sobrepondo-se a qualquer esboço de reflexão sobre o seu sentido. A existência, às vezes, parece pesar como um fardo, mas é a minha existência e basta-me vivê-la sem me alongar em reflexões a seu respeito. No fundo vivemos agarrados à nostalgia do retorno à inocência da infância que é um estado de comunhão com o mundo.

Aquilo que nos aguenta é o agir, e não apenas o pseudo-agir feito agitação, bulício, distração, o pseudo-agir das ocupações que entretêm o corpo e fecham a mente à reflexão. É também o agir consciente e responsável que pode constituir o recurso passível de conferir unidade à vida que sentimos como dispersa e fragmentada. Pelo projecto, pela execução da tarefa, eu avanço na duração ligando aquilo que eu sou neste momento àquilo que quero ser amanhã. Sem um projecto de vida a minha existência parece fugir-me como poeira entre os dedos.

«A minha vida é naturalmente descosida; sem a unidade de uma tarefa, de uma vocação suficientemente ampla para a ligar ela dispersa-se na absurdez».¹¹⁹

Há sempre uma qualquer tarefa cuja realização mantém a consciência esquecida de si. Por isso os psicólogos falam em terapia ocupacional para

¹¹⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.426: «Ma vie est naturellement décosue; sans l'unité d'une tâche, d'une vocation suffisamment ample pour la rassembler, elle se disperse dans l'absurdité.»

combater as depressões precisamente porque no estado patológico de depressão a consciência põe permanentemente em causa a sua existência. É na azáfama das ocupações quotidianas que o homem parece encontrar a tranquilidade e esquecer não apenas o facto da sua contingência mas a contingência em geral.

A ideia de contingência é primordial em toda a reflexão porque é ela que nos desperta para a ideia do Nada. É o Nada que nos faz tomar consciência do Ser em geral tal como é a morte que nos leva a considerar a vida como valor.

«A ideia da contingência parece-nos pois o primeiro motor de toda a especulação. Esta ideia poderá ser expressa da seguinte forma: não há nenhuma razão para que o mundo exista em vez de não existir: é a ideia da *contingência radical*. Ou ainda: não há nenhuma razão para que o mundo seja assim e não de outra maneira: é a ideia da *contingência modal*. A primeira ideia é a da contingência do ser, a segunda é a da contingência da ordem daquilo que é». ¹²⁰

É por haver contingência que o homem sofre a angústia que é uma espécie de vertigem. Kierkegaard dizia que a vertigem da liberdade nasce quando «a liberdade mergulha o olhar no abismo das suas possibilidades.»¹²¹ Toda a escolha tem um preço que é justamente a negação de outros possíveis que jamais serão. É difícil para o intelecto, marcado pela ambição de estabelecer relações lógicas, de causa-efeito entre as coisas, aceitar a ideia de contingência. Mas é justamente a contingência que paga o dom da liberdade, como dizia Duns Escoto. Ora a questão é que o homem, por um lado, quer a liberdade, mas, por outro, angustia-se frente ao abismo da contingência onde deve exercê-la.

Heidegger tem uma interpretação muito própria sobre o sentimento de angústia que gostaríamos de referir aqui, ainda que superficialmente. Esta referência parece-nos pertinente, na medida em que permite estabelecer, por comparação com a posição de Ricoeur, a distinção entre a angústia da morte e a angústia da contingência.

¹²⁰ Jean GRENIER, *Absolu et Choix*, PUF, Paris, 1970, p.15: «L'idée de la contingence nous semble donc le premier moteur de toute spéculation. Cette idée pourrait être exprimée: il n'y a pas de raison pour que le monde soit plutôt que pour qu'il ne soit pas: c'est l'idée de *contingence radicale*. Ou encore: il n'y a pas de raison pour que le monde soit tel plutôt que tel: c'est l'idée de *contingence modale*. La première idée est celle de la contingence de l'être, la seconde celle de la contingence de l'ordre de ce qui est.»

¹²¹ Cf. Soren KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, Presença, 1962, §2, p.93.

Para Heidegger, é a angústia que revela o modo de ser autêntico do *Dasein*, ou seja, do homem enquanto mediador exemplar do ser. Assim, a existência autêntica do homem deve fundar-se naquilo que constitui o seu destino e que, embora não lhe possa pertencer a partir do interior, deve todavia ser assumido: a morte. Ainda que indeterminada, a morte é irremissível, insuperável e certa e, por isso mesmo, é na sua impossibilidade a minha última possibilidade.

«Na angústia, a pre-sença [Dasein] se dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência».¹²²

Em contrapartida, a «preocupação», ou seja, o modo ser do *Dasein* pelo qual este se relaciona com os outros entes e com a sua própria existência, pode levar o *Dasein* a cair naquilo que Heidegger designa como decadência. Pela «preocupação» o *Dasein* realiza a união da sua facticidade e do projecto no mundo e, assim fazendo, põe permanentemente em questão o seu existir. Também a análise ricoeuriana nos mostrou que é no projecto que eu ligo a minha existência enquanto facto bruto e o meu poder ser livre. O problema reside, segundo a leitura hermenêutica de Heidegger, no perigo de o *Dasein* se alienar na preocupação impessoal, no *se*, e nunca alcançar o verdadeiro sentido da sua existência que é o de ser livre para a morte.

«Imergir no impessoal junto ao mundo das ocupações revela que a pre-sença foge de si mesma como seu próprio poder-ser propriamente.»¹²³

Assim, a «preocupação» representa uma fuga pré-reflexiva à condição existencial, mas é, ao mesmo tempo, abertura para a compreensão do modo de ser mais próprio do *Dasein*. Essa compreensão passa por um momento reflexivo que me deverá levar a aceitar e assumir viver na angústia. É a angústia que me impede de esquecer a minha possibilidade de ser mais própria, isto é a liberdade de ser para a morte.

Heidegger não rejeita a facticidade da existência antes a acolhe vendo nela

¹²² Martin HEIDDEGER, *Ser e Tempo*, Parte II, Editora Vozes, Petrópolis, 2005, §53, p.50.

¹²³ Martin HEIDDEGER, *Ser e Tempo*, Parte I, §40, p.247.

o destino e o fundamento do ser. Existir é repetir vezes sem conta a possibilidade da morte porque a morte está contida em todo o possível autenticamente assumido por mim. Ser livre é ter a coragem de tomar a meu cargo a responsabilidade sobre o possível concretizando os possíveis actuais da minha existência a partir da sua projecção fundamental para o último possível que é a morte.

A interpretação de Heidegger tem o mérito de possibilitar o estabelecimento de pontes, tanto para o *não* como para o *sim*, e permite ainda enfatizar por contraste o verdadeiro sentido da contingência. Assim, a partir da «preocupação» podemos ser conduzidos à negação da condição existencial, pela via da decadência, e também pela via da revolta como veremos mais à frente. Mas podemos igualmente ver aí uma meditação do *sim* quando ela é porta para a vivência consciente da angústia.

Não é esta, porém, a meditação do *sim* que move Ricoeur. Desde logo porque existe uma oposição de fundo entre a posição de Heidegger e a de Ricoeur relativamente à angústia. Para Ricoeur, a angústia da contingência e a angústia da morte não são assimiláveis porque «uma discreta falha separa sempre o pensamento da morte da consciência da contingência.»¹²⁴ Aquilo que as separa é precisamente aquilo que separa sentimento e pensamento, ou seja, a oposição radical entre a necessidade apercebida pela consciência no seu íntimo e a necessidade observada empiricamente. A morte não é a vida que eu sou porque a morte «é o meu nada a vir que não é visado senão pelo saber mais abstracto.»¹²⁵ No fundo, o que separa o sentimento da contingência do pensamento da morte é «o alcance metafísico destas duas necessidades.»¹²⁶ A angústia da contingência experimentada parece apontar para uma visão religiosa da facticidade: o facto de eu ser criatura requer um Criador como fundamento da minha existência. Pelo contrário, a angústia da morte, a ser uma experiência original, só pode revelar o nada, o vazio da ausência de um Criador.

Assim, o *sim* que move Ricoeur é solidário de uma escatologia da esperança

¹²⁴ Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.434.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

e deve testemunhar a alegria de existir e não a angústia de morrer. A negação sob os seus diversos aspectos é sempre a outra face de uma afirmação mais originária que *murmura* no coração do homem a prioridade do ser sobre o nada.

3. A meditação do *Não*

Mas a meditação do sim passa pela meditação prévia do não. A prioridade ontológica da afirmação só se alcança pela travessia da negação. Vamos analisar aqui dois tipos negação: a fuga radical que se dá sob a forma do suicídio e a revolta que, agitando a bandeira de uma liberdade jamais conformada com a sua condição, diz todavia sim à vida. O homem absurdo tal como Camus o concebe é o paradigma do homem revoltado, do homem que, embora negando a sua condição miserável, diz sim ao desejo de viver.

«Que vem a ser um homem revoltado? Um homem que diz – não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, a partir do seu primeiro movimento.»¹²⁷

3. 1. O suicídio

O suicídio, quando acontece, equivale à afirmação de que para aquela pessoa a vida não valia a pena ser vivida. Quando alguém se suicida tentamos sempre encontrar as razões que poderiam estar na origem do acto, mas não há justificação satisfatória. O suicídio é mais a consequência de uma paixão que devora o ser do que uma conclusão lógica: uma pessoa mata-se porque não aguenta mais o sofrimento e não porque a reflexão lhe mostrou que a vida não tinha sentido. Posso analisar fria e lucidamente a minha existência e concluir à luz da razão que nada nela é gratificante, sem que isso tenha força suficiente para me levar a acabar com a vida. Mas também posso na mesma situação decidir-me pelo suicídio. São frequentes os testemunhos escritos que os suicidas deixam como legado e onde confessam o seu insustentável desespero perante o

¹²⁷ Albert CAMUS, *O Homem Revoltado*, Livros do Brasil, Lisboa, 2003, p.21.

sentimento de que a sua vida não valia pena a ser vivida. Mais do que o sentido da vida é o sentimento de valor da vida que está em causa. A insuportabilidade do sofrimento, seja ele físico ou psíquico, está na base do suicídio. É claro que ninguém acorda um dia e decide suicidar-se. Quem se resolve pelo suicídio já ponderou anteriormente os seus motivos. Mas, mesmo admitindo que essa ponderação tenha obedecido a um encadeamento lógico, a decisão parece surgir naquele limite em que o próprio pensamento se torna paixão. Não se trata da certeza sobre o não-sentido da vida em geral, mas sim da certeza sobre o não valor da *sua* própria vida. Vemos pessoas lutarem desesperadamente pela vida, em estado de total incapacidade física, padecendo de males irreversíveis, aqueles doentes a quem a medicina, embora oferecendo lenitivo, já não pode transmitir qualquer alento. Essas pessoas, que muitas vezes nem se dão o conforto da esperança numa *outra coisa*, enfrentam uma situação que aos olhos dos outros não possui qualquer sentido e que desafia toda a lógica. E contudo querem viver a qualquer custo. Mas o que acontece é que mesmo o doente terminal, agonizante, se ainda está lúcido, não se percebe como moribundo mas como *ainda vivo*.

«Ainda vivos, eis a palavra importante. E depois ainda isto: o que ocupa a capacidade de pensamento ainda preservada, não é a preocupação sobre o que há depois da morte, mas a mobilização dos recursos mais profundos da vida em se afirmar ainda.»¹²⁸

Mas, por outro lado, assistimos igualmente ao suicídio inexplicável de pessoas que estavam seguras de terem encontrado um sentido para a vida, pessoas a quem tudo parecia correr pelo melhor, família, profissão, amigos. O suicídio não possui a clareza que o entendimento requer. O seu fundo passional confere-lhe uma opacidade própria.

Os epicuristas defendiam que escolher o suicídio implica uma falsa deliberação porque se trata de escolher entre um estado e a ausência total de

¹²⁸ Paul RICOEUR, *Vivant jusqu'à la Mort*, Seuil, Paris, 2007, p.43.: «Encore vivants, voilà le mot important. Ensuite, encore ceci: ce qui occupe la capacité de pensée encore préservée, ce n'est pas le souci de ce qu'il y a après la mort, mais la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore.»

qualquer estado. Para o epicurismo optar pela vida é optar pela possibilidade de ainda vir a ser feliz. Com maior ou menor dificuldade a *ataraxia* está ao alcance de todos. Diferentemente, a morte tanto é ausência de dor como ausência de prazer.

Mas, de um ponto de vista teórico, a decisão pelo suicídio pode ser uma resposta da reflexão à situação existencial do homem. Suicidando-se, o homem determina livremente a indeterminação do momento da sua morte. O suicídio é então uma fuga para a frente. Mas a vontade que escolhe a morte, embora não resolva o conflito entre a liberdade e a necessidade, afirma nesse gesto derradeiro o seu poder. O grande significado do suicídio, enquanto negação, reside na afirmação da liberdade como poder para suprimir aquilo que não criou: a sua existência bruta.

Mas, mau grado a contradição da existência, eu posso escolher-me como vida com o propósito deliberado de enfrentar o absurdo existencial, opondo ao não-ser da necessidade o não da liberdade.

«Viver sob este céu asfixiante ordena que fujamos ou que fiquemos. Trata-se de saber como se foge, no primeiro caso, e porque se fica, no segundo.»¹²⁹

3. 2. A revolta: o homem absurdo

O homem absurdo é, para Camus, o homem que, sentindo e pensando o absurdo da existência, não só não o aceita, como também não o evita. O absurdo para Camus significa simultaneamente um estado de facto, neste caso o absurdo da condição humana, e a consciência evidente que certos homens têm desse facto. Para Camus, é a própria falta de sentido que confere à vida um significado mais profundo. A solução nasce dentro do absurdo que é assim confrontado no seu terreno próprio. Desta confrontação nascerá uma liberdade regenerada. Tal como Ricoeur refere,

¹²⁹ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.38.

«Há talvez uma coragem de existir no absurdo e de lhe fazer frente, em comparação com a qual o próprio suicídio não será mais que uma evasão igual à dos mitos e da esperança.»¹³⁰

O homem absurdo quer viver sem esperanças de qualquer espécie e sem crenças, além das suas certezas, mas também sem resignação. O homem absurdo liberta-se através da paixão com que considera a morte.

Dizemos que uma coisa é absurda quando é contraditória, isto é, quando nasce na comparação entre um estado de facto e uma certa realidade. Neste sentido, o sentimento do absurdo não está em nenhum dos elementos em confronto, mas emerge do próprio confronto. O absurdo como estado de facto, como dado fundamental, emerge na relação do homem com o mundo.

«Certo é que o absurdo não está no homem nem no mundo, se os tomarmos separadamente; mas, como é o carácter essencial do homem o “estar-no-mundo”, o absurdo é, em suma, unitário com a condição humana. Por isso não é, em primeiro lugar, o objecto de uma simples noção: é uma iluminação desolada que no-lo revela.»¹³¹

Numa referência implícita a Heidegger, Camus diz que é no seio da própria «preocupação» que um dia tudo começa. Um dia, subitamente, naquele momento de intervalo entre dois actos, distraída do mundo e fatigada, a consciência desperta para si. Nesse dia o homem, que assim sente a estranheza da sua condição, apercebe-se claramente do absurdo que é o divórcio entre a «preocupação» com se afadiga no mundo e a inutilidade do seu esforço, pois que tudo se consuma com a morte. Nesse momento o sentimento de angústia impõe-se como um clarão de lucidez.

«Acontece que os cenários desabam. Os gestos de levantar, o carro eléctrico, quatro horas de escritório ou de fábrica, refeição, carro eléctrico, quatro horas de trabalho, refeição, sono e segunda-feira, terça, quarta, quinta, sexta e sábado, no mesmo ritmo, esta estrada segue-se com facilidade a maior parte do tempo. Só um dia o porquê se levanta, e tudo

¹³⁰ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.438: «Il est peut-être un courage d'exister dans l'absurde et de lui faire face, en comparaison duquel le suicide lui-même ne serait qu'une évasion égale à celle des mythes et de l'espérance.»

¹³¹ Jean Paul SARTRE, Prefácio in *O Estrangeiro*, de Albert Camus, Livros do Brasil, Lisboa, 2008, p.9.

recomeça nessa lassidão tingida de espanto. Começa, isto é importante. A lassidão está no fim dos actos de uma vida maquinal, mas inaugura, ao mesmo tempo, o movimento da consciência.»¹³²

Fez-se luz, diz Camus, e doravante o homem que quiser permanecer lúcido, recusando o consolo enganador da religião ou das filosofias existenciais que propõem a evasão, ficará para sempre refém do absurdo. A superação do absurdo só poderá ser levada a cabo na afirmação trágica do mesmo.

O apetite da consciência pelo conhecimento, o seu desejo de unidade, a sua fome de clareza esbarram na impossibilidade de encontrar um sentido para o mundo. Camus admite que o mundo possa ter um sentido, mas o facto é que nós não podemos aceder a esse sentido. O conhecimento a que nós podemos aceder é-nos dado pela sensibilidade, naquilo que tocamos e vemos. Fora desta circunscrição humana nada mais nos é possível conhecer. É a razão que nos põe em conflito com o mundo porque se eu fosse uma rocha, uma árvore ou um rio eu seria mundo e a questão nem se colocaria. Sentir o absurdo é cair no vazio, no hiato irremediável que separa o homem do mundo, mas, ao mesmo tempo, ganhar a certeza, a evidência de que temos uma consciência: é a mesma razão que está na origem do conflito que nos permite mantê-lo.

«E que faz o fundo deste conflito, desta fractura entre o mundo e o meu espírito senão a consciência que dele tenho?»¹³³

Segundo Camus, o homem absurdo deverá a todo o custo defender e manter a sua posição se não quiser contradizer-se negando a evidência que nasce na constatação da sua condição. Conhecer o absurdo deverá ter como primeira consequência dizer não a todo o tipo de esperança fundada em qualquer tipo de princípio metafísico. O homem absurdo tem que contar unicamente com as suas próprias forças e viver apenas com aquilo que sabe, ou seja, a certeza de que além da morte nada é certo. Munido desta certeza deverá

¹³² Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.24.

¹³³ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.58.

saber extrair daí as devidas ilações.

«Assim o que ele exige de si próprio é viver somente com aquilo que sabe, governar-se com o que existe e nada fazer intervir que não seja certo. Respondem-lhe que nada é certo. Mas isso ao menos é uma certeza. Com ela ele trava a sua partida: quer saber se é possível viver sem apelo.»¹³⁴

Camus diz-nos que viver é fazer viver o absurdo. O absurdo exige que não lhe viremos as costas. Por isso a resposta adequada ao absurdo é dada pela revolta que é um acto de libertação. O facto de sabermos que só a morte é certa liberta-nos de todos os preconceitos.

O suicídio, que poderá parecer à primeira vista um modo de revolta, para Camus não é mais que o contrário da revolta. O suicídio é em última instância o consentimento com o absurdo. Suicidando-me, eu entrego-me ao absurdo, afirmando neste último gesto a minha rendição. Se pelo absurdo eu não só tenho consciência da morte, como também a recuso, então o suicídio, enquanto escolha deliberada da morte não responde ao absurdo. Por essa razão o contrário do suicida é o condenado à morte que bebe sofregamente a vida até ao último sopro.

Compreendemos que a revolta em Camus é afirmativa: na sua negação ela é simultaneamente afirmação para além dessa negação. Trata-se de superar a contradição e não de a resolver. Não estamos pois frente a uma síntese dialéctica que opere a união entre o homem e o mundo mas sim face à afirmação dessa contradição através da sua vivência trágica.

«O absurdo, tal como a dúvida metódica, fez tábua rasa do passado. Deixou-nos num beco sem saída. Mas, tal como a dúvida, pode, mudando de atitude, orientar uma nova busca. O raciocínio desenvolve-se então da mesma forma. Eu grito que não creio em coisa alguma e que tudo é absurdo, mas não posso duvidar do meu grito e tenho pelo menos de crer no meu protesto. A primeira e única evidência que assim me será proporcionada, no interior da experiência absurda, é a revolta. (...) É preciso pois que a revolta extraia de si própria as suas razões uma vez que as não pode ir buscar a partir de qualquer outra coisa.»¹³⁵

¹³⁴ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.59.

¹³⁵ CAMUS, *O Homem Revoltado*, pp.17-18.

Para haver revolta não pode haver esperança. O homem absurdo ao tomar plena consciência da sua condição liberta-se das amarras que o prendiam a uma ilusão. Antes ele não era realmente livre. Planeava, fazia projectos, escolhia, ou seja, vivia com determinadas finalidades orientado para o futuro. Acreditava na liberdade como um poder autónomo e superior. Mas a descoberta da morte como única realidade e único absoluto vem desenganá-lo sobre tal liberdade de ser. Ao mesmo tempo compreende que, na medida em que imaginava uma finalidade para a vida, conformava a sua acção, as suas escolhas, a essa finalidade.

«O absurdo elucida-me neste ponto: não há amanhã. Eis daqui em diante, a razão da minha profunda liberdade.(...) Abismarmo-nos nesta certeza sem fundo, sentirmo-nos doravante suficientemente estranhos à nossa própria vida, para a aumentarmos e percorrermos-la sem a miopia do amante, aí está o princípio de uma libertação.»¹³⁶

Ser livre é libertarmo-nos do impulso para o futuro e vivermos o mais apaixonadamente possível o presente e a sucessão dos presentes esgotando tudo o que a vida nos concede. É preciso viver fazendo o maior número possível de experiências porque a única liberdade verdadeira é a que se experimenta na vivência apaixonada da existência. Assim, para Camus, a liberdade é uma *performance* e não um poder de escolher. Ser livre não é escolher porque tanto o absurdo quanto a sua experiência não dependem da vontade do homem mas sim da morte.

Diferentemente, para Heidegger, ser livre é escolher conscientemente tendo sempre como horizonte a morte como última possibilidade. O homem absurdo também faz uma escolha consciente quando opta pela revolta face ao mesmo horizonte da morte. Mas essa escolha é animada unicamente pelo desejo de ser feliz. A vontade de felicidade é constitutiva do próprio facto de viver, ela é tão radical quanto a própria vida.

«O erro, minha pequena Catherine, é crer que é preciso fazer uma escolha,

¹³⁶ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, pp.63-64

que é preciso fazer aquilo que desejamos, e que, para se ser feliz, existem determinadas condições. Mas a única coisa que conta é a vontade de felicidade, uma espécie de profunda consciência, omnipresente.»¹³⁷

Mas viver tem tanto de fácil quanto de difícil. Por um lado, o facto de não haver Deus e, por outro lado, a constante da morte como única realidade tornam todas as experiências equivalentes. Perante a inexistência de valores o homem absurdo lançado no mundo é inocente. Acontece que o peso desta inocência é tremendo. Para o homem absurdo a moral só se justifica por relação a Deus. Assim, para ele, que vive fora de Deus, todas as morais são um contrasenso que procuram justificar o injustificável. Poderá isto significar que o absurdo autoriza todo e qualquer acto? A isto Camus diz-nos que o homem absurdo é responsável pelas consequências dos seus actos mas não é culpado porque é inocente. O absurdo, não recomendando nem proibindo, apenas torna as consequências dos actos equivalentes porque todas as experiências são indiferentes. É tudo uma questão de tempo e vida ou seja de experiência. O homem absurdo pode quando muito utilizar a experiência passada para actos futuros.

«A este respeito, todas as experiências são indiferentes. Há as que servem ou prejudicam o homem. Servem-no se ele é consciente. Senão, isso não tem importância: as derrotas de um homem não julgam as circunstâncias; julgam-no a ele próprio.»¹³⁸

Vemos então que, para Camus, só a revolta constitui uma resposta racional e coerente ao absurdo da condição humana. Não há liberdade no sentido de uma filosofia do sujeito. A liberdade não é uma questão metafísica, mas uma questão prática como a podemos entender no sentido do condenado à morte ou do cidadão do Estado moderno: liberdade de espírito e liberdade de acção. Escolher não é sinónimo de ser livre, muito pelo contrário, escolher é um acto limitado logo à partida pela inexorabilidade da morte. Acreditar que a vontade tem poder para deliberar e escolher resulta do equívoco que considera a liberdade como um poder em si. A liberdade em si remete sempre de algum modo para a esperança e a esperança não tem lugar na lucidez do homem absurdo.

¹³⁷ Albert CAMUS, *A Morte Feliz*, Livros do Brasil, Lisboa, s.,d., p.196.

¹³⁸ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.75.

«Tudo o que faz o homem trabalhar e agitar-se utiliza a esperança. O único pensamento que não é enganador é, portanto, um pensamento estéril. No mundo absurdo, o valor de uma noção ou de uma vida mede-se pela sua infecundidade.»¹³⁹

Não há conciliação possível entre a revolta e o consentimento. O absurdo é «autofágico», se assim podemos dizer, pois que se alimenta de si mesmo. Dizer não ao absurdo é, simultaneamente, colher nesse mesmo absurdo a seiva que o pode alimentar e manter vivo. O sim da revolta, superação imanente ao próprio absurdo, afirmação recíproca de um *não* radical, é uma vivência orientada para a «tristeza do finito».

O consentimento, em contrapartida, aspira à reconciliação, ao restabelecimento da unidade paradoxal entre os dois pólos do absurdo. Para isso ele visa uma saída que, sendo uma meditação do sim, supera esse paradoxo pela vivência da esperança que o transcende, permitindo assim que o homem seja «a Alegria do Sim na tristeza do finito».¹⁴⁰

* * *

A reflexão sobre a recusa da consciência face à necessidade mostra-nos que esse momento negativo tem atrás de si um momento afirmativo que o suporta e funda. A recusa esconde «a afirmação altaneira da consciência como absoluta, ou seja como criadora ou como produtora de si.»¹⁴¹. A negação dá-se porque primeiramente a consciência pensa-se como total, transparente e autoposicionada. É pelo facto de se fechar em si mesma que a consciência está apta a [re]negar a necessidade. Por isso mesmo é que em Descartes o primeiro acto de liberdade é dado pela dúvida metódica.¹⁴² Toda a recusa assenta na pretensão idealista pela qual o *Cogito* se afirma como acto puro. A liberdade quer-se total sem a limitação do carácter, e acreditando-se transparente repudia

¹³⁹ Albert CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.75.

¹⁴⁰ Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, Éditions Points, Paris, 2009, p.192.

¹⁴¹ Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.436.

¹⁴² Cf. Introdução, p.10.

a matéria indefinida do inconsciente. Finalmente a ambição pela auto-posição, fá-la rejeitar o próprio facto da sua passividade fundamental, ou seja o facto bruto da sua contingência.

É assim que o pensamento quebra a unidade básica do homem que a descrição do acto voluntário põe a descoberto. Mas o dualismo do entendimento tem por pano de fundo uma incompatibilidade prática entre a liberdade e a necessidade porque essa unidade básica, que podemos sentir mas não pensar, é em si mesma paradoxal. Liberdade e necessidade negam-se mutuamente.

A análise do carácter, do inconsciente e da vida, deixou-nos entrever de que forma a necessidade comporta sempre uma certa negação activa da liberdade. O carácter determina-me a ser uma maneira própria de ser, finita e determinada; eu não posso fazer o meu carácter. Por isso a liberdade sofre pela sua própria limitação, pelo facto mesmo de ser uma perspectiva finita sobre o mundo e sobre os valores. O inconsciente, por seu lado, é duplamente negador da liberdade. O inconsciente nega a liberdade, não apenas enquanto espontaneidade, mas também pelo seu não-ser de obscuridade. Como espontaneidade, o inconsciente é a potência que me torna impotência, passividade, ou seja, não actividade: eu não tenho autonomia para deslindar o inconsciente que existe em mim e que de alguma forma influencia as minhas decisões. Enquanto matéria obscura, informe, o inconsciente é não-ser.

«O obscuro é não-ser: isso é tão evidente que se torna difícil subtraírmolos ao prestígio de um imaginário tão simples quanto o da luz e das trevas; (...). A liberdade é luz e claridade, ela é "lumen naturale", e pelo inconsciente nós somos trevas.»¹⁴³

Quanto à vida, é por demais evidente em quê, e de que forma, é que ela se dá como negação da liberdade. A vida representa o ponto mais alto da negação da liberdade pela necessidade. Ela representa a pura posição de facto da consciência. A vida ameaça-me com o espaço e com o tempo. Ela revela-me

¹⁴³ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.420: «L'obscur est non-être: cela est si évident qu'il est difficile de se soustraire au prestige d'une imagerie aussi simple que celle de la lumière et des ténèbres; (...). La liberté est lumière et clarté, elle est lumen naturale, et par l'inconscient nous sommes ténèbres.»

como corpo, como extensão, e por conseguinte remete-me para a possibilidade da divisão, ou seja, da morte. O sofrimento é o revelador afectivo por excelência dessa ameaça do espaço à minha unidade. O facto de eu sofrer é por si mesmo negador da consciência. Padecendo, a consciência conhece-se negada. Mas a vida é também duração. O tempo vivido é o tempo do crescimento e do envelhecimento. A sua irreversibilidade contradiz o futuro desejado do projecto. Mas, também em relação ao passado, o tempo é negador da liberdade. O passado representa aquilo que eu não posso mudar: sobre o passado eu nada posso fazer. Mas eu que cresço e envelheço tive que nascer primeiro. O nascimento nega-me porque me confronta com a minha contingência. O facto de eu não me colocar na existência nega-me como possibilidade de criar o meu próprio ser.

«Assim a minha presença enigmática, ingerável, arbitrária, esta existência bruta que encontro em mim e fora de mim, encerra a mais radical negação: a ausência de aseidade.»¹⁴⁴

Finalmente, o não-ser da morte representa a negação absoluta. O não-ser da morte é o espectro que atemoriza a consciência negando-a a partir do exterior.

Parece então que a negação da necessidade pela liberdade é o outro polo de uma negação que é dupla, a negação recíproca entre a necessidade e a liberdade. Ferida e negada na sua ambição trinitária de totalidade, transparência e auto-posição, arrancada ao seu sonho prometaico, a liberdade vai procurar na recusa e no desprezo pela sua condição o seu valor mais elevado. A recusa representa o climax da tensão entre o voluntário e o involuntário, e é sobre ela que o consentimento deverá ser reconquistado. O propósito que anima o consentimento reside na possibilidade do *sim*. Pela meditação do *sim* Ricoeur visa religar a um nível superior o acordo paradoxal entre a liberdade e a necessidade.

¹⁴⁴ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.428:« Ainsi ma présence énigmatique, ingénérable, arbitraire, cette existence brute que je trouve en moi, secrète la plus radicale négation: l'absence d'aséité.»

4. A meditação do *Sim*: o consentimento

O consentimento representa na análise ricoeuriana o terceiro ciclo do involuntário. A vontade pode consentir porque a consciência além de acto é também paixão. É a mesma vontade que se dá como acto de escolha e poder de agir que recebe e faz sua a necessidade. Assim, à perspectiva da legitimidade por relação aos motivos e da eficácia no uso dos poderes, o consentimento vem acrescentar a perspectiva da paciência segundo a qual a vontade aceita os seus limites.

A estrutura do consentimento é extremamente difícil de ser apreendida. Por um lado, o consentimento assemelha-se a um acto prático, não só pelo seu carácter categórico que me diz «faça-se», como também pela sua ligação à necessidade que o aproxima do esforço. Mas esse mesmo «faça-se» apoia-se não num motivo mas sim no conhecimento que eu tenho sobre a imutabilidade de um facto e, por esta razão, parece possuir um certo carácter teórico. Para tentarmos alcançar a essência do consentimento deveremos então compará-lo à representação teórica da necessidade e à atitude prática do acto voluntário.

Pela representação teórica eu sei que a necessidade «é assim». Também o consentimento me diz que a necessidade «é assim». Mas o consentimento não envolve qualquer tipo de juízo. A necessidade como algo inevitável não é visada pelo consentimento. O consentimento adopta *activamente* a necessidade, contempla-a não espectacularmente, mas sim sem distância.

O facto de o consentimento adoptar activamente a necessidade parece remetê-lo para o campo prático da consciência. Existe uma vertente imperativa no consentimento que o aproxima da decisão. Pelo consentimento eu quero que a necessidade seja minha; não a podendo mudar tomo-a para mim. Mas, diferentemente da decisão, o consentimento é sem futuro, porque, não antecipando nada, ele manda no presente. Ao consentir, a mesma vontade, que pelo projecto age sobre futuro, recebe e aceita a necessidade que já estava aí

antes.

Esta ligação da vontade à necessidade, «esta conspiração com o corpo e para além do corpo com a ordem do mundo»¹⁴⁵ coloca o consentimento perto do esforço mas em posição inversa. O esforço é poder da vontade. Pelo esforço a vontade dobra o corpo e o mundo. Pelo consentimento a vontade aquiesce e entrega-se ao involuntário absoluto. Na impossibilidade de dominar a natureza, a vontade acolhe-a e assim supera a sua impotência. Consentir é assumir, integrar em si aquilo que já é seu de direito embora fora do seu poder. Consentindo eu comprometo-me com e no facto bruto da minha existência.

Pelo consentimento, a vontade liga em si o poder da sua liberdade e a paixão da sua necessidade. É por isso que no consentimento a vontade se dá como paciência, tal como na motivação se dava como legitimidade e no esforço como eficácia.

«Adivinhamos agora o que está em jogo no consentimento: é a última conciliação da liberdade e da natureza que nos aparecem teórica e praticamente rasgadas. É esta conciliação que perseguimos pacientemente através das formas da vontade. (...)O consentimento é este movimento da liberdade em direcção à sua natureza para se unir à sua necessidade e convertê-la em si mesma.»¹⁴⁶

Pela decisão a vontade projecta em vazio uma acção e enquanto tal é ainda um poder abstracto, não concretizado. O esforço, ao colocar o projecto no mundo, inscreve a intenção vazia da decisão no real; pelo mover do corpo a vontade atesta-se como poder sobre uma natureza obediente, realizando uma espécie de continuidade entre a liberdade e a natureza. O consentimento vem fechar o círculo entre o voluntário e o involuntário ao acolher activamente a necessidade incoercível do carácter, do inconsciente e da vida. Assim, o consentimento fecha a dialéctica entre a vontade e a necessidade, entre a

¹⁴⁵ Cf Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.323.

¹⁴⁶ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, pp. 324-5: «Nous devinons maintenant quel est l'enjeu du consentement: c'est l'ultime conciliation de la liberté et de la nature qui nous apparaissent théoriquement et pratiquement déchirées. C'est cette conciliation que nous poursuivons patiemment à travers les formes de la volonté. (...) Le consentement est ce mouvement de la liberté vers la nature pour se joindre à sa nécessité et la convertir en soi-même.»

liberdade e a natureza.

A questão é que o consentimento nunca é totalmente alcançado. O consentimento tal como a descrição o revela dá-se pacificamente se não estiverem em jogo os dois grandes anátemas que impendem sobre a existência humana, o sofrimento e a morte. Do ponto de vista da mediação prática, no nosso agir quotidiano, na «preocupação» que nos liga às coisas, aos outros e ao mundo, eu não penso o consentimento, antes o vivo. Mas como poderei, fazendo uso apenas da descrição pura, passar para a aceitação de uma condição que possui qualquer coisa de aviltante em si mesma? Como dizer sim até ao fundo quando o sofrimento me impede de coincidir comigo mesma? E quando falamos em sofrimento, não nos referimos apenas à dor física, mas também ao sofrimento que acompanha a tristeza que transportamos no fundo de nós mesmos pelo facto de sermos finitos. Espinosa dizia que «a tristeza é a paixão pela qual a Alma passa a uma perfeição menor»¹⁴⁷. No modo de tristeza o ser fica diminuído na sua própria capacidade de auto-preservação. Este momento negativo é exacerbado pelo sofrimento e a liberdade surge como a possibilidade de dizer não àquilo que a nega.

«Esta diminuição da existência que afecta o próprio esforço pelo qual a alma se esforça para se perseverar no seu ser pode bem ser dito uma afecção primitiva. O sofrimento sob todas as suas formas exalta este momento negativo implicado de múltiplos afectos; sofrendo a consciência separa-se concentra-se e sente-se negada.»¹⁴⁸

Face ao sofrimento, a unidade querida entre a liberdade e a necessidade fracassa sob a forma de escândalo. Ricoeur é levado a admitir a insuficiência da descrição pura. Assim, a consciência só poderá dizer sim à necessidade pelo desvio de uma metafísica da criação. A justificação do sim só pode ser suportada

¹⁴⁷ Bento ESPINOSA, *ÉTICA*, Relógio d'Água, Lisboa, 1992, Parte III, Proposição XI, Escólio, p.279.

¹⁴⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité*, p.192: « Cette diminution d'existence qui affecte l'effort même par lequel l'âme s'efforce de perséverer dans son être peut bien être dite une affection primitive. La souffrance sous toutes ses formes exalte ce moment négatif impliqué dans de multiples affects; en souffrant, la conscience se sépare, se concentre et se sent niée.»

pela esperança que constitui a raiz «poética» do consentimento. Contrariamente o *não* (non), como dizia o padre António Vieira, «mata a esperança, que é o último remédio que deixou a natureza a todos os males».

Mas a esperança que opera a reconciliação do homem com a sua condição parece colocar problemas de [i]legitimidade. Ela não é suportada por qualquer saber mas apoia-se nas histórias e nos mitos inventados pelos poetas e pelos profetas. Mas se, por um lado, a esperança parece não ter lugar na descrição pura, por outro lado, enquanto expressão do anseio humano por uma ordem universal, até que ponto é que é permitido fazer dela abstracção? A esperança é alimentada pela imaginação que concebe outros possíveis para além dos factos. É a imaginação que opera a conversão poética da fenomenologia.

«(...) Mas esta imaginação não é um sonho fantástico; é uma “variação imaginativa”, para falar como Husserl, que manifesta a essência, rompendo o prestígio do facto; imaginando outro facto, um outro regime, um outro reino, apercebo o possível e no possível o essencial.»¹⁴⁹

Então a compreensão do consentimento, não cabendo num quadro estritamente fenomenológico, só poderá ser alcançada através de uma leitura do homem e do mundo de abrangência metafísica.

«É em todo o caso claro que a unidade do homem consigo mesmo e com o seu mundo não pode ser integralmente compreendido nos limites de uma descrição do *Cogito*, que a fenomenologia se transcende a si mesma numa metafísica.»¹⁵⁰

Este salto para a transcendência pode parecer arbitrário e alienante. Camus criticou vivamente todas as formas de esperança e de evasão que procuram ilegitimamente, do seu ponto de vista, devolver sentido à ausência total de

¹⁴⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité*, p.p.159-160: «(...) mais cette imagination n'est pas un rêve fantastique; c'est une variation imaginative, pour parler comme Husserl, qui manifeste l'essence, en rompant le prestige du fait; en imaginant un autre fait, un autre régime, un autre règne, j'aperçois le possible et dans le possible l'essentiel.»

¹⁵⁰ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.439: «Il est en tous cas clair que l'unité de l'homme avec lui-même et avec son monde ne peut être intégralement comprise dans les limites d'une description du Cogito, que la phénoménologie se transcende elle-même dans une métaphysique.»

sentido que constitui a existência humana.

«Para me cingir às filosofias existenciais, vejo que todas elas sem exceção, me propõem a evasão. Por um raciocínio singular, partindo do absurdo sobre os escombros da razão, num universo fechado e limitado ao humano, divinizam o que os esmaga e acham razões para esperar naquilo que os despoja. Essa esperança forçada é em todos de essência religiosa.»¹⁵¹

Mas, pela perspectiva de Ricoeur, aquele que consegue dar esse salto descobre para si o verdadeiro sentido da sua subjectividade. Este salto comporta um movimento de aprofundamento do sentido do Si, uma reflexão em segundo grau. Entendamos por Si (o S maiúsculo indica separação, a vontade de ser só) a consciência orgulhosa, fechada no seu voto de totalidade transparência e auto-posição. É a descoberta da passividade e a conseqüente aceitação dos limites às pretensões hegemónicas do Si que permite num mesmo movimento determinar uma filosofia do sujeito e uma filosofia da transcendência. Descartes fez esse percurso.

Descartes começa por duvidar de todas as coisas materiais incluindo o próprio corpo. Essa dúvida que é voluntária desemboca na certeza de uma única realidade, o *Cogito*, ou seja o Si. Este ego afirmado na *Meditação Segunda* confronta-se na *Meditação Terceira* com o seu solipsismo, a sua solidão absoluta. É preciso agora encontrar uma outra realidade ontológica que possa ser o garante do eu e das suas ideias. Esse garante só pode ser Deus. Finalmente, na *Meditação Quinta*, será a certeza da existência de Deus que permitirá avançar para a certeza da existência daquilo que no início fora posto em dúvida, o mundo e o corpo próprio. É este mesmo movimento circular que podemos observar ao nível da vontade. O não e o sim da liberdade constituem uma espécie de decisão dupla. Começo por negar a minha condição, mas negando, descubro-me negada, pois não sou auto criadora nem sou acto puro. É a partir daqui que deverei reconquistar o sim para com a minha condição.

Não se trata aqui, diz Ricoeur, de considerar a validade racional de uma dedução da divindade a partir da subjectividade feita ao modo cartesiano. Mas,

¹⁵¹ CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p.41.

em contrapartida, trata-se de mostrar o impacto de uma filosofia da transcendência sobre uma filosofia da subjectividade. A «poética» da esperança ou, parafraseando Kant, «aquilo que me é permitido esperar», torna possível a reconciliação da consciência com a sua condição, assumindo no mesmo gesto o reconhecimento humilde das suas limitações.

Para uma melhor compreensão do sentido do consentimento Ricoeur faz um desvio pelo estoicismo e pelo orfismo, doutrinas que, cada uma à sua maneira, se caracterizam pela apologia do consentimento para com a totalidade do mundo, sendo que o mundo representa aqui a Transcendência. Assim, tendo sempre presente o nosso propósito de respeito pela subjectividade, que não é uma parte do todo, e pelo corpo próprio que faz parte todo, vamos ver de que forma é que o estoicismo e o orfismo, enquanto metafísicas da transcendência, nos podem ajudar a clarificar o verdadeiro sentido do consentimento.

4. 1. O consentimento imperfeito

Recordando o que ficou dito na Introdução, o estoicismo não possui qualquer abertura que nos permita ler aí, nem mesmo indirectamente, qualquer coisa a que pudéssemos chamar uma base ou um alicerce para a construção de uma filosofia da subjectividade. Do ponto de vista da subjectividade, o consentimento estoico é mais separação do que reconciliação. A alma deve retirar-se em si mesma para viver em harmonia com a natureza que representa a própria divindade. Essa harmonia exige a aceitação do Destino que é uma disposição do Todo. Quando Epicteto dizia que «das coisas que há no mundo, umas estão em nossa mão e outras não» estabelecia a seu modo um dualismo no homem. De um lado fica o entendimento, a nossa capacidade de ajuizar: o universo das representações representa o campo possível para a minha liberdade. De outro lado fica o corpo que é remetido para o mundo das coisas indiferentes. Daqui resulta que o esforço, à luz do estoicismo, é sempre luta contra a resistência e nunca o acasalamento com uma natureza dócil tal como a descrição nos revelou.

O estoicismo representa então um consentimento imperfeito porque não

só não religa uma unidade original quebrada como ainda institui uma divisão no homem. Mas, tomado do ponto de vista da Transcendência, o consentimento estóico esconde em si um sentido mais subtil que remete para o verdadeiro sentido ontológico da subjectividade: eu não sou o centro do ser. Para os estóicos, o Todo, Deus, é a necessidade que me engloba. A absorção do meu ser pelo Todo esconde a afirmação de que eu não sou senão um ser entre os seres.

«Eu não sou senão um um ser entre os seres. O todo que me engloba é a parábola do ser que eu não sou. Eu vou do todo a mim-mesmo como da Transcendência à existência. (...) Descobrir o Todo como cifra da Transcendência já não é escolher, já não é agir, nem mesmo consentir. É admirar, é contemplar. A contemplação, a admiração são o desvio do consentimento».¹⁵²

Se eu não sou o centro do mundo poderei então consentir com os meus limites pela mediação da contemplação do Todo. Mas, à luz do consentimento estóico, o meu sofrimento, ainda que ultrapassado na admiração naturalista ou na invocação religiosa, permanecerá sempre um escândalo.

4. 2. O consentimento hiperbólico

A poesia lírica moderna de influência órfica representa o segundo desvio para a compreensão do consentimento. Os *Sonetos a Orfeu*, de Rilke, são escolhidos por Ricoeur como exemplo paradigmático do orfismo lírico. Um desses sonetos, de resto, dá a nota de abertura à obra a par da dedicatória a Gabriel Marcel.

O orfismo lírico canta a admiração pela Natureza. O Universo, na sua esplendorosa grandeza, é objecto da nossa contemplação extasiada. Qual de nós é que, tendo experimentado, ainda que fugidamente, esse fervor de admiração pela beleza e infinitude do Universo, nunca se sentiu, nesse mesmo passo, psíquica e fisicamente ligado a esse Todo? A admiração pelo Mundo é o inverso do sentimento de hostilidade face ao mundo. Na admiração, o Mundo e todos os

¹⁵² Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.444: «Je ne suis moi-même qu'un être parmi les êtres. Le tout qui m'englobe est la parabole de l'être que je ne suis pas. Je vais du tout à moi-même comme da la Transcendance à l'existence».

seres que nele vivem tornam-se objecto do meu amor porque não há oposição entre mim e o mundo mas sim uma ligação que eu sinto como física, como carnal.

Mas da contemplação pelo Todo não podemos concluir por um optimismo metafísico como o de Leibniz. Este mundo não pode ser para mim o melhor dos mundos possíveis simplesmente porque sendo incomparável não é avaliável. Todavia, é o meu mundo; é a necessidade da minha necessidade. Supondo outro mundo, tenho obrigatoriamente que supor outro eu porque é à necessidade objectiva deste mundo que a minha necessidade subjectiva se liga.

«Um outro mundo faria um outro corpo e um outro eu: já não sei do que falo. Eu não digo então: este mundo é o melhor dos mundos possíveis, mas: este mundo, único, para mim o único, este mundo incomparável, é bem de uma bondade ela mesma sem grau, de uma bondade que é o sim do ser. A sua bondade é que ele seja.»ⁱⁱ¹⁵³

O mundo é porque devém: o seu ser é o seu devir e a sua lei a metamorfose. Nada morre porque toda a ruína é superada num outro ser. É com fervor que a lírica órfica homenageia a majestade da existência bruta do mundo pela bondade da metamorfose que faz com que a negação se converta em afirmação e a morte se converta em nova vida. Toda a decadência representa o preâmbulo para uma nova pujança e a morte já não é morte mas sim renascimento sob uma nova forma. Transposta para a minha necessidade, a metamorfose permite-me ver a minha existência a uma nova luz: a minha vida já não me aparece como uma condenação mas sim como um devir no ser.

Contrariamente, na irredutibilidade maniqueísta que opõe o mundo à consciência, o não sentido do mundo é solidário da recusa da consciência. O absurdo é o divórcio sentido e pensado entre o homem e a sua vida. O absurdo alimenta-se da negação e da rejeição da necessidade. O mundo e a minha necessidade própria são-me totalmente estranhos.

¹⁵³ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.447: «Un autre monde ferait un autre corps et un autre moi: je ne sais plus de quoi je parle. Je ne dis donc : ce monde est le meilleur des mondes possibles, mais: ce monde, unique, pour moi l'unique, ce monde incomparable, est bon d'une bonté elle-même sans degré, d'une bonté qui est le oui de l'être. Sa bonté, c'est qu'il soit.»

O perigo da contemplação reside na possibilidade de eu me alienar no Todo. Se o estoicismo pecava por defeito, exilando do Todo o meu corpo, o orfismo peca por excesso. A chama da admiração contém a tentação de me fazer perder na necessidade esquecendo-me como vontade. Por isso o orfismo é um consentimento hiperbólico que, não resolvendo o sim da liberdade, pode todavia ajudar a vontade.

A poesia, como encantamento, situando-se para além da vontade, liberta-me, e, libertando-me, exerce em mim uma espécie de catarse que me purifica da *mácula* da recusa ao mesmo tempo que me humilha na minha pretensão a centro do ser. É a humilhação que opera a conversão da consciência, não conceptualmente, mas através do canto com que celebra os seus mitos. Dentre esses mitos, que me dão a cifra para o meu próprio consentimento, a metamorfose, como símbolo da superação da morte, aparece como o mais notável de todos.

«Assim toda a metamorfose no mundo é o modelo ou a parábola do meu consentimento possível, ela é como um consentimento que se ignora. É no mito que se cruzam por simbolização uma filosofia do homem e uma filosofia do Todo.»¹⁵⁴

Mas enquanto a metamorfose para todo o ser inumano é propriamente transformação, passagem de uma forma a outra, e portanto alienação, no homem tudo se processa diferentemente. A parábola da metamorfose diz-me para consentir com os meus limites. Eu não os transformo noutra coisa qualquer mas sim em mim mesma: torno-os meus. Torno-me naquilo que eu sou. A contemplação apenas me mostra pelo mito a possibilidade do consentimento se impor sobre a negação. A mim como vontade cabe-me a tarefa de dizer sim.

O sim e o não deverão ser totais. Se eu insistir em negar a minha condição deverei ser coerente até ao fim. Se eu me quero como acto puro só me resta a

¹⁵⁴ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.449:«Ainsi toute métamorphose dans le monde est le modèle ou la parabole de mon consentement possible, elle est comme un consentement qui s'ignore. C'est dans le mythe que se croisent par symbolisation une philosophie de l'homme et une philosophie du Tout.»

opção do suicídio «que é com efeito a única acção total de que somos capazes relativamente à nossa própria vida.»¹⁵⁵ A vontade dá-se por relação aos seus motivos e articulada com os seus poderes. Recusar a necessidade, que é condição de possibilidade para o exercício livre da vontade, é negar a própria possibilidade de agir livremente.

«Mas a minha lucidez deve ser sem limite. Quem recusa os seus limites recusa o seu fundamento; quem recusa o seu fundamento recusa o involuntário absoluto que dobra como uma sombra o involuntário relativo dos motivos e dos poderes. Quem recusa os seus motivos e os seus poderes anula-se a si mesmo como acto. O não como o sim não pode ser senão total.»¹⁵⁶

4. 3. O consentimento escatológico

A questão que se coloca agora impele-nos a ir mais além. O estoicismo e orfismo ensinaram-me que eu não sou o centro do ser e mostraram-me o Mundo como cifra do Todo mas não me dizem porque é que a vontade consente. O primeiro manda-me consentir mas exila-me como corpo, e o segundo, pelo efeito catártico que a admiração provoca em mim, faz-me correr o risco de me perder como consciência.

A interrogação sobre o consentimento mantém-se. Como dizer sim até ao fim em todas as circunstâncias? Poderei eu, em sã consciência, ultrapassar o mal e o sofrimento, mudar a tristeza do finito em alegria de viver, consentindo sempre com os meus limites, sem recaídas na negação?

A admiração por si mesma não basta para suportar o consentimento da vontade. Assim, segundo Ricoeur, eu só consinto porque existe em mim a esperança numa *outra coisa* e é nessa esperança que o meu consentimento se ancora. A esperança mostra-me o verdadeiro sentido da Transcendência e da admiração. A esperança descola a figura da Transcendência da figura do mundo e

¹⁵⁵ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.438: «Le suicide(...) il est en effet la seule action totale dont nous soyons capable á l'égard de notre propre vie.»

¹⁵⁶ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.451: «Mais ma lucidité doit être sans borne. Qui refuse ses limites refuse son fondement; qui refuse son fondement refuse l'involontaire absolu qui double comme une ombre l'involontaire relatif des motifs et des pouvoirs. Qui refuse ses motifs et ses pouvoirs s'annule soi-même comme acte. Le non comme le oui ne peut être que total.»

faz-nos compreender que a admiração pelo mundo é possível porque o mundo é uma analogia dessa Transcendência. Então, ao aquiescer à necessidade, eu vejo o consentimento como uma espécie de trânsito, de mediação, como uma para a concretização do mito da perfeição humana, da harmonia total entre o corpo e o espírito. Aquilo que eu espero é que essa harmonia mítica que está no horizonte de todas as minhas ações um dia se concretize.

«A admiração diz: o mundo é bom, ele é a pátria *possível* da minha liberdade; eu posso consentir. A esperança diz: o mundo não é a pátria *definitiva* da minha liberdade; eu consinto o mais possível, mas espero ser libertado do terrível e , no fim dos tempos, gozar um novo corpo e uma nova natureza acordados à minha liberdade.»¹⁵⁷

Mas a esperança não será, como diz Camus, uma ilusão? Não representará uma evasão por cima? Para Ricoeur, a esperança não é uma fuga porque por ela eu não deixo o ser para me refugiar noutra coisa qualquer. A esperança não é uma abstracção descarnada porque está comprometida com o consentimento e neste sentido o consentimento representa a experiência vivida da esperança.

«A paciência imanente – aquela que reside no jogo – é a figura da esperança que transcende. Assim a esperança não é o triunfo do dualismo, mas o viático sobre o caminho da conciliação. Ela não se separa mas compromete-se. Ela é a alma misteriosa do pacto vital que eu posso ligar com o meu corpo e o meu universo.»¹⁵⁸

O consentimento não anula a tensão entre o voluntário e o involuntário, entre a liberdade e a necessidade mas, ao transferir essa tensão para o plano da *poética*, deixa entrever ao fundo do túnel a possibilidade da harmonização. Compreendemos então que o consentimento pleno nunca será alcançado

¹⁵⁷ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.451: «L'admiration dit: le monde est bon, il est la patrie possible de la liberté; je peux consentir. L'esperance dit: le monde n'est pas la patrie définitive da la liberté; je consens le plus possible, mais j'espère être délivré du terrible et, à la fin des temps, jouir d'un nouveau corps et d'une nouvelle nature accordés à la liberté.»

¹⁵⁸ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, 2007, p.452: «La patiente immanente – celle qui demeure dans le jeu – est la figure de l'espérance qui transcende. Ainsi l'espérance n'est point le triomphe du dualisme, mais le viatique sur l'chemin de la conciliation.»

senão pelo desvio de uma metafísica da Criação. É a esperança que, não resolvendo o conflito, permite contudo pacificá-lo convertendo-o numa «tensão fraterna.»

* * *

Segundo Ricoeur, só podemos compreender o sentido da nossa liberdade por relação a ideias-limite concebidas segundo o modelo kantiano. São ideias que nós compreendemos em vazio, ideias reguladoras, essências ideais que determinam o grau limite das essências da consciência.

Assim, o grau-limite da liberdade humana não criadora é a ideia kantiana de Deus. Deus é o modelo da liberdade verdadeiramente criadora. É assim que podemos pensar uma liberdade absoluta, divina, uma liberdade cuja indeterminação fosse contemporânea da determinação por si. A esta ideia de liberdade, que é o grau limite da minha liberdade motivada, encarnada e contingente, subordinam-se outras ideias-limite secundárias daí derivadas.

A minha liberdade é idêntica à liberdade divina pelo poder de se determinar por si, mas diferente pelo facto de ser receptiva aos valores. É por essa razão que o aparecimento da escolha se dá sempre numa tensão entre inventividade e legitimidade. A escolha pode ser lida de duas maneiras, como irrupção do acto e como paragem da deliberação. É por isso que a síntese da legitimidade e da invenção é uma ideia limite.

Pensamos ainda a ideia de uma liberdade humana em que o corpo fosse absolutamente dócil, uma liberdade em que vontade e espontaneidade corporal se fundissem graciosamente, sem resistência. Porém, a descrição mostrou-nos que o corpo tanto é órgão como obstáculo e, tal como vimos na análise da emoção e do hábito, a moção voluntária é esforço nascente na medida em que o corpo é resistência nascente. Por isso dizemos que a unidade do esforço e da espontaneidade permanece uma ideia-limite.

Pensamos ainda uma liberdade sem os limites do carácter e cujos motivos

fossem absolutamente transparentes, uma liberdade que não estivesse presa à sua contingência, uma liberdade que fosse *causa sui*. Esta última ideia-limite em particular põe bem em evidência a ideia-limite que é a referência comum a todas, a ideia de uma liberdade criadora.

«Mas esta última utopia da liberdade revela que todo o ciclo destas ideias-limite tem por centro a ideia de uma liberdade criadora.»¹⁵⁹

Estas ideias permitem compreender, por contraste, a limitação de uma liberdade encarnada, ou seja, de uma liberdade que é recíproca da necessidade. São ideias que ainda pertencem à descrição da subjectividade. A ideia reguladora kantiana constitui um *apriori* capaz de unificar um campo de investigação que em Kant diz respeito ao conhecimento científico. Transposta para o campo fenomenológico da vontade, a ideia reguladora corresponde à significação da unidade humana. É assim que a unidade do voluntário e do involuntário é a ideia-limite de uma liberdade motivada, encarnada e contingente.

«No mínimo estas ideias-limite acabam por determinar o estatuto de uma liberdade que é humana e não divina, de uma liberdade que não se coloca absolutamente porque não é a Transcendência. Querer não é criar.»¹⁶⁰

Toda a actividade criadora do homem patente nos ciclos da decisão e da acção deve ser compreendida dentro de uma Criação que, assinada pela Transcendência, não só antecede o nosso querer como chama por ele através da história.

¹⁵⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.456: «Mais cette dernière utopie de la liberté révèle que tout le cycle de ces idées-limites a pour centre l'idée d'une liberté créatrice».

¹⁶⁰ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.456: «Du moins ces idées-limites achèvent de déterminer le statut d'une liberté qui est humaine et non pas divine, d'une liberté qui ne se pose point absolument parce qu'elle n'est pas la Transcendance. Vouloir n'est pas créer.»

CONCLUSÃO

Chegou o momento de passarmos em revista, não apenas, os ângulos de enquadramento da nossa análise, mas também, os seus momentos mais significativos a fim de extrairmos daí as conclusões possíveis.

A nossa investigação centrou-se na problemática da eterna oposição entre a liberdade e a necessidade com as supostas limitações ao exercício livre da vontade que daí podem decorrer. A análise crítica incidiu sobre um contexto filosófico que guarda do idealismo a pretensão da consciência à totalidade, transparência e auto-posição. O nosso ponto de partida arrancou do questionamento sobre a possibilidade da interpretação da vontade, enquanto poder livre da subjectividade, fora da referência à Transcendência que constitui a sua origem radical. O longo périplo que fizemos pelas estruturas da vontade acabou por nos situar num impasse cuja superação só foi possível pela remissão última a essa mesma Transcendência. A vontade pode dizer sim à sua condição paradoxal, feita de liberdade e necessidade, se assumir a Transcendência não apenas como a sua origem mas também como o seu destino. Assim, a revolução copernicana que centrava na subjectividade o mundo dos objectos deu lugar a uma segunda revolução copernicana que desloca o sentido do ser para a Transcendência.

«O aprofundamento da subjectividade chama uma segunda revolução copernicana, que desloca o centro de referência da subjectividade para a Transcendência.»¹⁶¹

¹⁶¹Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p.443:« L'approfondissement de la subjectivité appelle une deuxième révolution copernicienne, qui

Assim, sob a orientação de Paul Ricoeur, conduzimos a análise tendo por horizonte o ideal de unidade da pessoa humana de que a síntese do voluntário e do involuntário representaria uma mediação prática. Esta ideia de unidade, consubstanciada no homem enquanto existência encarnada, opõe-se ao dualismo do entendimento que nos faz pensar a consciência e o corpo como duas realidades distintas e contrárias. Tal não significa que Ricoeur tenha abandonado completamente o ponto de vista cartesiano. *Le volontaire et l'involontaire* não só segue a linha husserliana, enquanto a mesma representa um neocartesianismo, como ainda se apoia recorrentemente no pensamento de Descartes. Mas a peculiaridade de Ricoeur reside na concepção do *cogito* como experiência *integral* «até aos confins da afectividade mais confusa»¹⁶². O próprio Descartes já havia alargado o pensamento à vontade, à imaginação e ao sentimento, mas ao mesmo tempo instituiu o dualismo quando remetia o corpo para a geometria e a alma para a filosofia. Na perspectiva de Ricoeur, a experiência integral do *cogito* deve englobar a existência corporal por forma a que, não só os aspectos voluntários, mas também o mais obscuro involuntário integrem a subjectividade.

Ricoeur apoiou-se no método fenomenológico tal como Husserl o concebeu inicialmente. Trata-se de tentar revelar o *eidós* do acto voluntário, ou seja, descrever o acto de querer na correlação com o seu objecto, isto é, com aquilo que a vontade efectivamente quer. A ambição da fenomenologia é chegar «à manifestação do que se revela à experiência mais despojada de todas as construções herdadas da história cultural, filosófica, teológica.»¹⁶³ A descrição pura possui méritos mas também tem limites. Por isso um certo desapontamento que se possa ter gerado pela insuficiência da eidética não anula o alcance positivo das suas possibilidades concretas.

Assim, no que diz respeito aos limites, lembremos que, para aceder a uma descrição do involuntário que o corpo próprio introduz, foi necessário recorrer ao

déplace le centre de la subjectivité à la Transcendance.»

¹⁶² Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.12.

¹⁶³ Paul RICOEUR e Jean-Pierre CHANGEUX, *O que nos faz pensar?*, Ed. 70, Lisboa, 1998.

diagnóstico colhido no desvio pelas ciências empíricas e pela psicanálise. Contra uma fenomenologia demasiado canónica, Ricoeur sempre defendeu a coordenação da compreensão com a explicação procurando mostrar

«que a possibilidade de objectivar está compreendida na relação intencional, na relação de significância, e na partilha do sentido por vários.»¹⁶⁴

Mas, ao mesmo tempo, a compreensão da unidade do homem só foi possível pela referência ao «mistério» da existência encarnada que, exigindo a reintegração da consciência no corpo e do corpo na consciência, nos conduziu a uma fenomenologia existencial. A inclusão do corpo próprio na análise obrigou assim a um movimento do ideal para o concreto e existencial. Este movimento, de resto, já se fazia anunciar no último Husserl, nomeadamente nas *Meditações Cartesianas* onde, a partir da IV Meditação, à impessoalidade do eu transcendental é sobreposta a subjectividade singular como origem de sentido. Aí, a explicitação do «ego idêntico», que activo ou passivo vive em todos os estados vividos da consciência, revela-nos a existência, a vida em toda a sua plenitude, um «eu existo» que precede o «eu penso».¹⁶⁵ Assim, e tal como observa Manuel Sumares, a estratégia de Ricoeur consiste em «eliminar o idealismo da fenomenologia transcendental mas reter o seu método; eliminar a falta de precisão da fenomenologia existencial mas reter a sua temática.»¹⁶⁶

Desta maneira, um dos méritos da eidética, por oposição à psicologia clássica que, explicando o homem como uma casa, arranca das funções involuntárias como se as mesmas possuíssem uma significação própria e «coroa seguidamente estes andares de funções por um andar suplementar que se chama vontade»¹⁶⁷, reside na revelação da ininteligibilidade do involuntário, uma vez que só a reciprocidade do voluntário e do involuntário é inteligível. Foi a eidética que trouxe à luz os três momentos constitutivos do acto voluntário,

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ Cf. Edmund HUSSERL, *Meditações Cartesianas*, Rés, Porto, s. d., §45, p.131.

¹⁶⁶ Manuel SUMARES, *Para além da necessidade: o sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur*, Eros, Braga, 1987, p.31.

¹⁶⁷ Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.8.

decidir, agir e consentir, pelos quais se realiza a síntese prática entre a vontade e o corpo. Mas Ricoeur, ao visar as essências do acto voluntário, tem na mira um alvo que lhe é particularmente querido e que constituirá a pedra de toque da sua antropologia que, como sabemos, se desenrola em torno da questão do mal. A eidética, ao permitir o acesso às possibilidades primordiais da subjectividade, vem corroborar a crença de Ricoeur na inocência mítica do homem. Ao colocar a falta entre parênteses, Ricoeur dá conta do carácter não constitutivo da falta. A falta é aquilo que acontece a uma liberdade e como tal só pode ser acidental e nunca essencial. O homem é primordialmente inocente apesar de ser ao mesmo tempo a porta de entrada para o mal no mundo. Nas palavras de Maria Luisa Portocarrero «uma eidética, baseada no mito da inocência, possibilita, de facto, a Ricoeur sustentar no homem uma natureza fundamental apesar de uma falta total.»¹⁶⁸ É a eidética que permite desenhar o pano de fundo da antropologia ricoeuriana como afirmação da inocência radical do homem, negando assim qualquer ontologização gnóstica do mal.

«O mito da inocência é o desejo, a coragem e a experiência imaginária que animam a descrição eidética do acto voluntário.»¹⁶⁹

O horizonte da eidética ricoeuriana é uma ontologia que se vive como experiência religiosa. É assim que o pensamento de Ricoeur se desenvolve numa dialéctica entre a clareza filosófica e a profundidade ontológico-religiosa.

«O que se conhece na imaginação mítico-poética quanto à inocência original do homem, constitui uma contrapartida reveladora do que se descobre na eidética.»¹⁷⁰

Foi assim que a análise de *Le volontaire et l'involontaire* terminou numa busca de convergência entre a filosofia e a ontologia religiosa através da

¹⁶⁸ Maria Luísa PORTOCARRERO, *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*, Ariadne, Coimbra, 2005, p.21.

¹⁶⁹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.31 : «Le mythe de l'innocence est le désir, le courage et l'expérience imaginaire qui soutiennent la description eidétique du volontaire et de l'involontaire.»

¹⁷⁰ Manuel SUMARES, *Para além da necessidade: o sujeito e acultura na filosofia de Paul Ricoeur*, p.33.

concordância entre a síntese voluntária como ideia-limite e o consentimento como vivência religiosa da esperança.

A descrição foi progressivamente expulsando o dualismo do entendimento, à medida que reconquistava a unidade entre o voluntário e o involuntário, mas esse dualismo acabou por reaparecer sob a forma mais subtil de uma dualidade dramática no seio da própria unidade do sujeito. Mas o verdadeiro sentido dessa fissura existencial, descoberta pela descrição na unidade da pessoa, é dado pela revelação da nossa liberdade como uma liberdade que, não sendo totalmente criadora, é uma liberdade simplesmente humana, «uma liberdade que não se coloca absolutamente porque não é a Transcendência.»¹⁷¹ Foi assim que apreendemos a consciência como um misto de actividade e passividade: todos os momentos da liberdade se dão como uma dialéctica entre a acção e a paixão, entre a iniciativa e a receptividade. A reflexão sobre os três momentos do acto voluntário, decidir, agir, consentir, revelou-nos uma liberdade que não é total nem absoluta porque parece ser sempre de alguma forma limitada pela espontaneidade corporal. Em contrapartida, a reflexão sobre a necessidade reforçou o sentido da liberdade como poder: se o corpo dá os motivos sou eu que escolho tal como sou eu que, pelo esforço, domino esse corpo quando ele me resiste.

O estudo da decisão revelou que não há decisão sem motivo e que portanto se enganam aqueles que desconsideram a motivação e a deliberação. Ao mesmo tempo ficou bem claro que um motivo não é uma causa, eliminando assim qualquer possibilidade de remeter a vontade para o campo do determinismo. O involuntário corporal apareceu aqui, pela primeira vez, como a fonte mais radical de motivos, os motivos vitais. A distinção entre motivo e causa permitiu mostrar que a vontade, não sendo causada, é negativamente livre. Mas a vontade também é positivamente livre conforme pudémos concluir pela análise da hesitação e da escolha.

Com efeito, na escolha convergem a paragem da deliberação sobre os

¹⁷¹ Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.456.

motivos e a irrupção do acto como invenção da vontade. A escolha, na medida em que nunca existe aquilo a que se possa chamar um motivo absoluta e inequivocamente claro, tanto é determinada pelo motivo como pelo carácter inventivo da liberdade que arrisca escolher mesmo na ausência dessa clareza. Assim, a liberdade da vontade é indeterminada porque se determina por si, mas não é indiferente porque se apoia nos motivos que escolhe como seus.

A análise do agir mostrou-nos a ligação íntima entre a vontade e o corpo, ligação essa que se dá anteriormente a todo o esforço e reflexão: aquilo que eu faço no mundo é feito sem que eu me represente o mover do corpo. O corpo, que na decisão foi fonte de motivos, foi aqui o órgão para a vontade. A reflexão sobre o corpo e sobre o seu carácter mediador só surge com o aparecimento do esforço, isto é, quando a vontade se defronta com qualquer tipo de resistência ao exercício do seu poder.

Assim, a intencionalidade própria do agir é a-coisa-a-ser-feita-por-mim. Há uma relação prática entre a minha obra e o mundo que é operada através do corpo. Mas a opacidade própria das noções ligadas ao corpo requereu a passagem para uma fenomenologia existencial. O «mistério» da encarnação exigiu o recurso aos dados objectivos da psicologia e da biologia a fim de estabelecer um diagnóstico sobre o corpo próprio. Foi assim que o saber-fazer pré-formado, a emoção e o hábito apareceram como as formas de espontaneidade oferecidas graciosamente pelo corpo à vontade. Mas a emoção e o hábito, que são formas especificamente humanas, estão sempre, ao mesmo tempo, no limite de lhe negarem os seus préstimos, se assim se pode dizer. Por essa razão, e na medida em que figuram alternativamente a forma dócil e a forma rebelde, foram eles que proporcionaram a compreensão do esforço que em si mesmo é ininteligível.

Pudemos então ver que o esforço representa sempre o empenhamento da atenção voluntária em retomar o controlo sobre o agir pela recuperação da docilidade originária. Do ponto de vista da ontologia do sujeito, o esforço revelou que o homem se conhece primitivamente pelo ideal de um corpo e de um mundo dóceis para a sua vontade. A descrição impôs que suspendêssemos a falta

e, conseqüentemente, o conflito entre as paixões e a lei, mas é necessário dizer que é aí que se situa a grande resistência que a vontade enfrenta, que «é deste conflito que se trata quando se crê falar somente da resistência muscular ao esforço.»¹⁷²

«Por isso, embora o uso do diagnóstico na descrição fenomenológica do acto da vontade seja relevante como mediação entre o objectivamente analisável e o subjectivamente vivido, o sentido que demos ao involuntário provém menos do diagnóstico que do mito que exprime as situações-limite de uma existência encarnada.»¹⁷³

A tensão entre o voluntário e o involuntário, tanto ao nível da decisão como do agir, revelou uma assimetria a favor do querer: o corpo dá os motivos mas a vontade escolhe; o corpo é órgão para o agir mas a vontade tem poder para dominá-lo. Em contrapartida, o consentimento, ou seja o terceiro momento que a análise surpreendeu como constitutivo do acto voluntário e que representa o mais elevado grau na tensão entre o voluntário e o involuntário, veio revelar um involuntário incoercível a qualquer esforço da vontade.

Esta terceira etapa, em que analisámos o consentimento, foi condicionada pelas anteriores porque é a este involuntário que a vontade vem arrancar a sua legitimidade e a sua eficácia, ou seja, é no exercício dos seus poderes que a vontade surpreende o fundo de natureza de onde eles saem. Foi assim que o carácter, o inconsciente e a situação vital apareceram como a tripla forma da necessidade que se opõe abertamente à liberdade da vontade.

Para analisar o carácter foi necessário recorrer ao desvio pela etologia. Na medida em que o carácter é apenas a forma peculiar, não escolhida, como cada um faz uso da liberdade que lhe é própria no projecto e no fazer, não há conflito entre carácter e vontade livre e o sujeito pode consentir em ser uma «liberdade estruturada.»¹⁷⁴

O desvio pela psicanálise permitiu-nos aceder ao inconsciente embora com

¹⁷² Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et L'involontaire*, p.293.

¹⁷³ Manuel SUMARES, *Para além da necessidade: o sujeito e acultura na filosofia de Paul Ricoeur*, p.54.

¹⁷⁴ Manuel SUMARES, *Para além da necessidade: o sujeito e acultura na filosofia de Paul Ricoeur*, p.56.

uma interpretação diferente daquela que o psicanalista formula, uma vez que, para a filosofia, o inconsciente, não pensando nem querendo, não determina a vontade a agir desta ou daquela maneira. Mas a compreensão do inconsciente como matéria indefinida permitiu-nos entrever como a vontade tem sempre que tomar as suas decisões sobre um contexto que é enigmático porque nunca é absolutamente claro. Assim, o inconsciente, que não obriga a vontade a agir nem a iliba das suas responsabilidades, foi decisivo na desmistificação da suposta clareza da consciência.

Finalmente, a situação vital revelou-se como o mais absoluto de todos involuntários, o dado de base sem o qual nenhum outro involuntário nem mesmo a vontade poderiam ser possíveis. O facto bruto de existir coloca a consciência perante irreduzibilidade da sua origem contingente, humilhando-a face à impossibilidade radical de se colocar a si mesma. Também a compreensão da vida só foi possível através do desvio pela objectivação. É a biologia que nos mostra como a vida, que nós experienciamos como um todo sem contudo a conseguirmos pensar a partir de dentro como um todo, é, de facto, uma organização total perfeita, não apenas na sua coordenação interna, mas também na sua adaptação ao meio exterior.

A vida, que o sujeito recebe passivamente, mostrou-se um problema resolvido enquanto organização e um problema a resolver enquanto fonte de motivos e de poderes, colocando assim a consciência face ao paradoxo da sua existência não escolhida e do poder de escolha da sua liberdade. Do ponto de vista da mediação prática, nas nossas escolhas e nos nossos gestos, em particular naqueles que se realizam sem esforço, tudo se processa de forma consentida e a liberdade e a necessidade parecem dar-se a uma só voz. Mas a reflexão sobre a miséria da condição humana, com tudo o que a mesma possui de negativo, parece desmentir qualquer possibilidade de consentimento, e a recusa dessa condição apresentou-se como a primeira resposta da liberdade à tristeza do finito, ao tremendo sentimento de perda que representam para nós o sofrimento e a morte. A eidética revelou-se então insuficiente para a compreensão do consentimento, e o sim à necessidade requereu um desvio por uma metafísica da

criação em que o consentimento se torna possível pela esperança que constitui a sua raiz «poética».

Aquilo que se passa é que, ao negar a necessidade, a consciência descobre no mesmo movimento que essa negação é apenas um dos pólos de uma negação que é dupla pois que a necessidade é ela mesma negadora da pretensão da consciência à totalidade, à transparência e à auto-posição. A descoberta da passividade fundamental da consciência e o reconhecimento de que o *Cogito* não é o centro do ser, mas apenas um ser entre os seres, permite determinar uma filosofia do sujeito e uma filosofia da Transcendência. O desvio pelo estoicismo e pelo orfismo apelou a uma segunda revolução copernicana na medida em que, ao mesmo tempo que facilitou a compreensão do *Cogito* como um cogito ferido e humilhado que não é mais o centro do ser, permitiu descodificar o Todo que é o mundo como cifra da Transcendência. É a Transcendência, como dimensão poética da subjectividade, que suporta a esperança que alimenta o consentimento. A esperança numa «outra coisa» faz-nos compreender que o mundo e a natureza não constituem a «pátria definitiva» da liberdade, mas apenas a sua «pátria possível».

A afirmação é mais originária que a negação e o próprio homem revoltado o atesta ao defender a vida *apesar da* morte. Por isso o consentimento que «espera a libertação» é a reafirmação do pacto vital da consciência com o corpo e com o mundo. A ontologia da afirmação originária e a escatologia da esperança são pois solidárias.

* * *

A eidética da vontade que acabámos de analisar em *Le volontaire et l'involontaire* corresponde à primeira fase de um projecto que Ricoeur intitulou como *Philosophie de la volonté* e que deveria englobar ainda uma empírica e uma poética da vontade. Dez anos separam *Le volontaire et l'involontaire* da

publicação, em 1960, de *Finitude et culpabilité* que concretiza a pré-anunciada empírica da vontade. As peripécias experienciadas pela eidética da vontade, desenvolvida sob o primado da subjectividade no âmbito da primeira revolução copernicana, conduziram, tal como acabámos de ver, à necessidade de uma segunda revolução copernicana. Assim, a continuação do projecto em *Finitude et culpabilité* impõe que sejam levantados os parênteses que haviam mantido em suspenso a falta e a Transcendência. Aí, Ricoeur desenvolve um estudo da vontade sob o plano empírico onde é tomado em consideração o uso bom ou mau que fazemos da vontade. *Finitude et culpabilité* compõe-se de dois volumes, *L'Homme faillible* e *La Symbolique du mal*. Em *L'Homme faillible* Ricoeur analisa a desproporção constitutiva do homem cujas bases já haviam sido lançadas em *Le volontaire et l'involontaire*: a fraqueza originária do homem resulta do seu carácter misto, da sua não coincidência consigo mesmo, da sua afirmação originária e da sua negação existencial. É por força dessa desproporção, dessa mistura de finito e infinito que o homem se torna a porta de entrada para o mal no mundo.

«Não devo espantar-me se o mal entrou no mundo com o homem: porque ele é a única realidade que apresenta esta constituição ontológica instável de ser maior e mais pequeno que ele mesmo.»¹⁷⁵

Mas se a falibilidade é a condição de possibilidade para a entrada do mal no mundo ela não é ainda o mal, porque entre a falibilidade e a queda existe um hiato e é nesse «hiato entre o ontológico e o ético, no salto para o homem da vida activa»¹⁷⁶ que reside o enigma.

Ora a passagem da inocência à falta não é acessível a uma descrição empírica directa e exige «a mediação da linguagem cifrada de uma mítica concreta que, na ocorrência, deve primeiramente ser apreendida na experiência

¹⁷⁵ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté I, Finitude et culpabilité*, p.38 : «Je ne me dois pas étonner si le mal est entré dans le monde avec l'homme: car il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même.»

¹⁷⁶ Cf. Maria Luísa PORTOCARRERO, *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*, p.29

viva da linguagem da confissão»¹⁷⁷ que é uma linguagem que não fala do pecado ou da culpabilidade em termos directos, mas sim em termos indirectos que exigem uma hermenêutica. É este trabalho de decifração que Ricoeur desenvolve em *La Symbolique du mal* através da repetição da confissão do mal tal como as diversas tradições mítico-religiosas as legaram às gerações posteriores. Como refere Fernanda Henriques «trata-se da realização de uma hermenêutica recolectora sobre um corpo textual de natureza poética, integrando textos pertencentes às culturas do Antigo e Médio Oriente, de Israel e da Grécia.»¹⁷⁸

A terceira fase do projecto que se deveria efectivar como uma *poética da vontade* nunca chegou a ser concretizada – ou talvez devamos dizer que esse *opus*, mais que texto escrito, foi o *texto da acção* do próprio autor, na *via longa* dos mais de sessenta anos de trabalhos porfiados que, tantas vezes, não encontraram eco na boa vontade de outros?

¹⁷⁷ Cf. Jean GREISCH, Prefácio, in *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, de Paul Ricoeur, p.18.

¹⁷⁸ Fernanda HENRIQUES, «Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant», in *uevora* [em linha], s.d <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/ricoeurherdeirode20%kant.pdf> descarregado em 2010-06-10

Bibliografia

- AGOSTINHO. (2004). *Confissões*. (J. B. Arnaldo Espirito Santo, Trad.) Lisboa: INCM.
- AGOSTINHO. (2001). *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. (P. O. Silva, Trad.) Lisboa: INCM.
- ALQUIÉ, F. (1993). *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença.
- ARENDT, H. (2001). *A Condição Humana*. (R. Raposo, Trad.) Lisboa: Relógio d'Água.
- ARENDT, H. (s.d.). *A Vida do Espírito*. (J. C. Duarte, Trad.) Lisboa: Instituto Piaget.
- ARISTÓTELES. (2001). *De Anima*. (C. H. Gomes, Trad.) Lisboa: Edições 70.
- ARISTÓTELES. (2009). *Ética a Nicómaco*. (A. C. Caeiro, Trad.) Lisboa: Quetzal.
- BRUN, J. (1986). *O estoicismo*. (J. Amado, Trad.) Lisboa: Edições 70.
- CAMUS. (s. d.). *A Morte Feliz*. (J. C. Gonzalez, Trad.) Lisboa: Livros do Brasil.
- CAMUS. (2008). *O Estrangeiro*. (A. Quadros, Trad.) Lisboa: Livros do Brasil.
- CAMUS. (2003). *O Homem Revoltado*. (V. Mota, Trad.) Lisboa: Livros do Brasil.
- CAMUS. (2007). *O Mito de Sísifo*. (U. T. Rodrigues, Trad.) Lisboa: Livros do Brasil.
- CASTRO, Gabriela. (2006). Para uma Poética da Vontade. In F. Henriques, *A Filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne.
- DASTUR, Françoise. (2004). Volonté et liberté selon Paul Ricoeur. In *Ricoeur I*. Éditions de L'Herne.
- DESCARTES, R. (2003). *Meditações Metafísicas*. (R. Pereira, Trad.) Porto: Rés.
- DESCARTES, R. (1645). *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard.
- DESCARTES, R. (1956). *Tratado das Paixões da Alma*. (N. d. Macedo, Trad.) Lisboa: Sá da Costa.
- EPICTETO. (1941). *Manual*. (F. A. Sousa, Trad.) Lisboa: Agostinho da Silva.
- EPICTETO. (1895). *Maximes et Pensées*. Paris: Editions Henri Gautier.
- ESPINOSA, B. (1992). *Ética*. (J. d. Carvalho, Trad.) Lisboa: Relógio d'Água.
- FERNANDES, A. d. (1996). *Paul Ricoeur, Sujeito e Ética*. Braga: APPACDM.
- FEUERBACH. (1989). *A Essência do Cristianismo*. (A. V. Serrão, Trad.) Lisboa: F. C. G.
- FONTAINE, P. (2001). *La volonté*. Paris: Ellipses.
- FREUD, S. (1969). *Psicopatologia da Vida Quotidiana*. (J. Marinho, Trad.) Lisboa: Estúdios Cor.
- GILSON, E. (1995). *A Filosofia na Idade Média*. (E. Brandão, Trad.) São Paulo: Martins Fontes.
- GRENIER, J. (1970). *Absolu et Choix*. Paris: PUF.
- HEGEL. (1990). *Princípios da Filosofia do Direito*. (P. Quintela, Trad.) Lisboa:

Guimarães.

HEIDEGGER, M. (2005). *Ser e Tempo*. (M. S. Schuback, Trad.) Petrópolis: Vozes.

HENRIQUES, F. (descarregado em 10 de 06 de 2010). Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant. *uevora [em linha]* <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/ricoeurherdeirode20%kant.pdf>.

HENRIQUES, Fernanda (org). (2005). *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. (I. Pardelha, F. Branco, & J. Rosa, Trans.) Porto: Afrontamento.

HUSSERL, E. (2004). *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70.

HUSSERL, E. (s. d.). *Meditações Cartesianas*. Porto: Rés.

KANT, I. (1994). *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.

KANT, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. (A. F. Manuela P. Santos, Trad.) Lisboa: FCG.

KANT, I. (s. d.). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (P. Quintela, Trad.) Lisboa: Edições 70.

KIERKEGAARD, S. (1962). *O Conceito de Angústia. Presença*.

LÉVINAS, E. (2001). *Da Evasão*. (A. Veríssimo, Trad.) V. N. Gaia: Estratégias Criativas.

MARCEL, G. (1964). *Du Refus à L'Invocation*. Paris: Gallimard.

MARCEL, G. (1935). *Être et Avoir*. Paris: Aubier.

NIETZSCHE, F. (2004). *Para Além do Bem e do Mal*. (F. D. Santos, Trad.) Lisboa: Guimarães.

OLIVIER, Abel e PORÉE, Jérôme. (2009). *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses.

PORTOCARRERO, M. I. (2005). *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne.

RICOEUR, P. (1998). «Étude sur les "Méditations Cartésiennes" in *A L'École de La Phénoménologie*. Paris: Vrin.

RICOEUR, P. (janviers-mars de 1951). «L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.

RICOEUR, P. (1969). «Le "péché originel": étude de signification». In *Le Conflit des Interpretations. Essais d'Hermeneutique*. Paris: Seuil.

RICOEUR, P. (2009). *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions Points.

RICOEUR, P. (2007). *Philosophie de la Volonté, Le volontaire et L'involontaire*. Paris: Aubier.

RICOEUR, P. (1990). *Soi même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.

RICOEUR, P. (2007). *Vivant jusqu'à la mort*. Paris: Seuil.

RICOEUR, Paul e CHANGEUX, Jean-Pierre. (1998). *O que nos faz pensar?* Lisboa: Ed. 70.

ROSA, J. (2009(no prelo)). «Da metafísica da contingência à existência como liberdade em João Duns Escoto». In *Itinerarium*. LV.

SARTRE, J. P. (1993). *O Ser e o Nada*. (C. Franco, Trad.) Lisboa: Círculo de Leitores.

SHELLER, M. (1944). *Ética, Tomo I, Nuevo Ensayo de Fundamentación de un Personalismo ético*. Madrid: Revista de Occidente.

STEINER, G. (2003). *Nostalgia do Absoluto*. (J. G. Flores, Trad.) Lisboa: Relógio d'água.

SUMARES, M. (1987). *Para Além da Necessidade: o sujeito e a cultura na*

filosofia de Paul Ricoeur. Eros: Braga.

VIEIRA, P. A. (1959). *Sermões*. Lello.

WAHL, J. (1962). *As Filosofias da Existência*. (I. L. Torres, Trad.) Lisboa: Europa-América.

WARREN, J. (2004). *Facing Death, Epicurus and his Critics*. Oxford: Oxford University Press.

WILFERT, J. (1997). *La liberté*. Paris: Ellipses.
