

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ricardo Fernandes dos Santos

Paul Ricoeur e a análise da decisão:
alcances e limites da fenomenologia em *O Voluntário e o Involuntário*

Versão corrigida

São Paulo

2022

RICARDO FERNANDES DOS SANTOS

Paul Ricoeur e a análise da decisão:

alcances e limites da fenomenologia em *O Voluntário e o Involuntário*

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237p Santos, Ricardo Fernandes dos
Paul Ricoeur e a análise da decisão: alcances e limites da fenomenologia em O Voluntário e o Involuntário / Ricardo Fernandes dos Santos; orientador Marcus Sacrini Ayres Ferraz - São Paulo, 2022.
136 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia contemporânea. 2. Fenomenologia. 3. Vontade. 4. Paul Ricoeur. 5. Edmund Husserl. I. Ferraz, Marcus Sacrini Ayres, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Ricardo Fernandes dos Santos

Data da defesa: 12/09/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marcus Sacrini Ayres Ferraz

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 25/10/2022



(Assinatura do (a) orientador (a))

SANTOS, Ricardo Fernandes dos. **Paul Ricoeur e a análise da decisão**: alcances e limites da fenomenologia em *O Voluntário e o Involuntário*. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof.(a) Dr.(a) _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof.(a) Dr.(a) _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof.(a) Dr.(a) _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, professor Marcus Sacrini Ayres Ferraz, pela confiança, paciência e encorajamento constantes, pelas trocas e ensinamentos, e pelo exemplo de rigor na prática acadêmica.

Aos professores Alex de Campos Moura e Cristina Amaro Viana, pelas valiosas contribuições no exame de qualificação, que propiciaram um adensamento e reorganização deste trabalho; assim como ao professor Danilo Saretta Verissimo, que, junto aos dois colegas na banca de defesa, fizeram ótimas observações que permitiram ajustar detalhes e passagens para conferir ao texto maior clareza conceitual.

Aos colegas do GEFen, por compartilharem do espanto, do prazer e da perplexidade diante das descobertas fenomenológicas.

Aos colegas do Grupo de Leitura Ricoeuriana, por contagiarem com seu entusiasmo ante a infinita abertura da obra de Ricoeur.

Aos funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia, pelo profissionalismo.

À CAPES, sem cujo auxílio não teria conseguido realizar esta empreitada. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Aos amigos, particularmente Gustavo, Gabriela, César, Cássia, Lucas, Thaís e Patrícia, pelo prazer do convívio e por seguirem tão próximos apesar da distância.

A minha família, em especial meu avô, meus sogros e minhas irmãs, pelo apoio constante nesse período de tanta aspereza.

A Teresa, pelo companheirismo afetuoso e incondicional.

A minha mãe e meu pai, por tudo.

Nunca sonhava como sonha um homem. Também nunca sonhava como sonharia um cavalo. Nas horas em que estavam acordados, as ocasiões de paz ou de simples conciliação não eram muitas. Mas o sonho de um e o sonho do outro faziam o sonho do centauro.

Saramago

RESUMO

Este trabalho investiga como a fenomenologia é articulada na análise do conceito de decisão que Paul Ricoeur conduz em *O Voluntário e o Involuntário* (1950), primeiro tomo de sua inacabada trilogia, *Filosofia da Vontade*. Primeiramente caracterizamos a apropriação que Ricoeur faz da fenomenologia e investigamos quais aspectos metodológicos e temáticos da obra permitem filiá-la ao pensamento husserliano. Em seguida, reconstruímos a descrição eidética pura que Ricoeur faz do decidir, garantindo neste ato a intencionalidade e a referência a um eu. Esses atributos essenciais lhe permitem conceituar um caminho intermediário na análise da vontade humana, integrando o corpo e a duração na estrutura da decisão sem o risco de recair, por um lado, no determinismo, e por outro, na liberdade absoluta. Acompanhamos por fim a inclusão desses elementos próprios à existência na análise, que é balizada pelos achados da descrição eidética, e investigamos em que medida Ricoeur tensiona os limites da fenomenologia.

Palavras-chave: Ricoeur. Fenomenologia. Husserl. Vontade. Decisão.

ABSTRACT

This work investigates how phenomenology is articulated in Paul Ricoeur's analysis of the concept of decision in *Freedom and Nature: the Voluntary and the Involuntary* (1950), first volume of his unfinished trilogy, *Philosophy of the Will*. Initially, we describe his adoption of phenomenology and investigate which methodological and thematic aspects allow us to affiliate it to Husserlian thought. Then, we follow Ricoeur's pure eidetic description of the act of deciding, which guarantees in it the presence of intentionality and reference to a self. These essential features allow him to conceptualize an intermediate path in the analysis of human will, integrating body and duration in the structure of decision without the risk of ending up, on the one side, in determinism, and on the other, in absolute freedom. Finally, we see how these elements, proper to existence, come into an analysis which is directed by the eidetic description's findings, and investigate in what measure Ricoeur tensions the limits of phenomenology.

KEYWORDS: Ricoeur. Phenomenology. Husserl. Will. Decision.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 9 |
| 1. DAS ORIGENS NA FENOMENOLOGIA À EIDÉTICA DA VONTADE..... | 16 |
| 1.1. RICOEUR LEITOR E TRADUTOR DA FENOMENOLOGIA..... | 16 |
| 1.1.1. Os primeiros contatos com a fenomenologia..... | 16 |
| 1.1.2. A leitura idealista de Husserl..... | 22 |
| 1.1.3. A interpretação de Ricoeur..... | 29 |
| 1.2. UMA TRILOGIA E UMA EIDÉTICA DA VONTADE..... | 37 |
| 1.2.1. A escolha do tema da vontade..... | 37 |
| 1.2.2. Estrutura da trilogia..... | 41 |
| 2. A EIDÉTICA DA VONTADE E O DECIDIR..... | 47 |
| 2.1. QUESTÕES DE MÉTODO..... | 47 |
| 2.1.1. Essências, ‘redução’ e variação eidética..... | 47 |
| 2.1.2. A vontade explicada e a vontade descrita..... | 55 |
| 2.2. A DESCRIÇÃO PURA DO DECIDIR..... | 60 |
| 2.2.1. A eidética como ‘abstração dentro da abstração’..... | 61 |
| 2.2.2. A decisão voluntária e as características do projeto..... | 64 |
| 2.2.3. A referência a si nos limites da eidética..... | 72 |
| 2.2.4. A motivação do querer..... | 78 |
| 3. NOS LIMITES DA FENOMENOLOGIA: O CORPO E A DURAÇÃO..... | 85 |
| 3.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CORPO..... | 85 |
| 3.1.1. O corpo-objeto, o corpo próprio e o conceito de diagnóstico..... | 86 |
| 3.1.2. O corpo como fonte de motivos..... | 92 |
| 3.1.3. A confusão afetiva de valores heterogêneos..... | 97 |
| 3.1.4. O mistério da encarnação e os limites da fenomenologia..... | 102 |
| 3.2. A DURAÇÃO, A ATENÇÃO E A LIBERDADE..... | 105 |
| 3.2.1. A história da decisão e a hesitação..... | 106 |
| 3.2.2. A atenção como vivência ativa do tempo..... | 112 |
| 3.2.3. A escolha como inscrição do projeto no real e seus limites..... | 119 |
| CONCLUSÃO..... | 124 |
| REFERÊNCIAS..... | 129 |
| ANEXOS..... | 134 |

INTRODUÇÃO

“[...] *quando um problema te perturba, te angustia, te dá medo*, dizia-nos ele, *não tente contornar o obstáculo, aborde-o de frente*. Não sei até que ponto fui fiel a esse preceito; só posso dizer que nunca o esqueci.” (1995, p. 13)¹. Paul Ricoeur lembra assim as palavras de Roland Dalbiez, seu professor de filosofia no Liceu de rapazes em Rennes, que lhe proporcionou pela primeira vez a oportunidade de estudar propriamente as doutrinas filosóficas, seus princípios, razões e conflitos. Se a escolha de um assunto a ser abordado filosoficamente parece quase fortuita nessa visão — simplesmente enfrentar aquilo que incomoda —, seria difícil encontrar melhor definição para a evolução do pensamento de Ricoeur, cuja amplitude temática inclina a pensar que ele jamais deixou de seguir o conselho do mestre.

Nesse ano escolar de 1929-1930, conta Ricoeur em sua autobiografia, encantou-se com o método da questão disputada de seu professor, sua contraposição a qualquer tipo de idealismo e seu apreço por uma leitura realista e naturalista de Freud; três posturas intelectuais que encontraram ressonância no jovem estudante e deixaram profundas influências em seu fazer filosófico². Da primeira delas tem-se evidência não apenas no fato de que a obra ricoeuriana entra em debate com diversas correntes de pensamento, mas em que seu próprio procedimento argumentativo é dialético; como filósofo comprometido que é, Ricoeur mergulha nas mais diferentes reflexões sobre o tema em análise e, respeitando suas virtudes, radicalizando-lhes a perspectiva, busca uma forma de conciliação que escape de uma simples antinomia (RESWEBER, 2011). Como formula Bruce Bégout, é “um dos traços típicos do percurso filosófico de Ricoeur ter estado constantemente à escuta de múltiplas correntes filosóficas que atravessaram o século (a filosofia espiritualista francesa, a fenomenologia, a hermenêutica, a psicanálise, a semiologia estrutural, a filosofia analítica etc.).” (BÉGOUT, 2006, p. 196, tradução nossa).

1 Todas as citações de *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle* (1995) são traduções nossas. Todos os destaques, exceto quando explicitado em contrário, são do autor.

2 Cf. relato mais detalhado dessa influência em RICOEUR, P. *Mon premier maître en philosophie*, in: LÉNA, Marguerite (dir.). **Honneur aux maîtres**. Paris: Critérios, 1991, p. 221-225. Há tradução para o português no site do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/o_meu_primeiro_mestre_de_filosofia. Acesso em: jul. 2022.

Quanto à persistência das outras duas posturas, é o próprio que a admite em sua autobiografia:

Estou convencido hoje de que devo a meu primeiro mestre de filosofia a resistência que eu opunha à pretensão à imediatez, à adequação e à apodicidade do *cogito* cartesiano, e do ‘Eu penso’ kantiano [...]. Penso também que devo a Roland Dalbiez minha preocupação ulterior de integrar a dimensão do inconsciente, e em geral o ponto de vista psicanalítico, a uma maneira de pensar todavia fortemente marcada pela tradição da filosofia reflexiva francesa, como aparece no tratamento que proponho do ‘involuntário absoluto’ (caráter, inconsciente, vida) em meu primeiro grande trabalho filosófico, *O Voluntário e o Involuntário* (1950). (RICOEUR, 1995, p. 12-13).

Não só o tema, pois, mas também os métodos de abordagem são escolhidos, criticados, adequados e conjugados a outros numa obra filosófica de vigor. Exemplo desse ímpeto há em sua dissertação de mestrado, na qual, marcado pela tensão entre a fé protestante e a razão crítica da filosofia, escreveu sobre o *Método reflexivo aplicado ao problema de Deus em Lachelier e Lagneau*³, sem contudo, analisa ele, recair na mesma amálgama entre filosofia e fé bíblica (RICOEUR, 1995, p. 15).

Para além da citada filosofia reflexiva francesa⁴, Ricoeur teve nessa época outras marcantes influências em seu pensamento, duas das quais conheceu no ano escolar seguinte, quando estudou em Paris. Trata-se do existencialismo de Gabriel Marcel (e posteriormente Karl Jaspers) e, evidentemente, da fenomenologia. A obra de Husserl foi apreendida, como tentaremos mostrar, em meio a outras convicções e inclinações que Ricoeur buscava conciliar na sua *Filosofia da Vontade*, notadamente em seu primeiro tomo, *O Voluntário e o Involuntário* (doravante *VI*). Os demais volumes guardam pouca relação com a fenomenologia em sentido estrito, embora sejam importantes para compreender o direcionamento do projeto inacabado de trilogia.

O acolhimento de outros pensamentos só fez aumentar conforme Ricoeur foi desenvolvendo o seu próprio. E trata-se de um longo desenvolvimento: a contar de seus

3 A dissertação de mestrado de Ricoeur foi publicada em livro em 2017. Cf. RICOEUR, Paul. **Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau**. Paris: CERF, 2017 (Coll. Philosophie & théologie). 256p. Para uma análise de alguns pontos de interesse da obra, Cf. VALLÉE, Marc-Antoine. Le premier écrit philosophique de Paul Ricoeur. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 3, n. 1, 2012, p. 144-155.

4 Para um breve panorama da filosofia reflexiva francesa, cf. a recente tradução do artigo de um de seus expoentes, Jean Nabert, influência marcante em Ricoeur, à *Encyclopédie française*, em 1957: NABERT, Jean. A filosofia reflexiva. **Ideação**, Feira de Santana, n. 27, jan.-jun. 2013, p. 365-386.

primeiros artigos publicados, a produção de Ricoeur atravessou 70 anos. Não só a extensão temporal, mas a fecundidade da obra colaborou para construir um vasto *corpus* textual. Como lembra Grondin, “Aqueles que tiveram o privilégio de ser seus contemporâneos e de acompanhar a evolução de sua obra estavam habituados a ver um grande livro de Ricoeur ser publicado a cada cinco ou seis anos” (2016, p. 17, tradução nossa). A variedade dos conhecimentos que mobilizou, dos autores com quem debateu e das temáticas que analisou é impressionante. Além da fenomenologia, Ricoeur tratou da história, da interpretação, da psicanálise, dos símbolos, do mal, da religião, da hermenêutica, do texto, da tradução, da metáfora, da linguística, da narrativa, do tempo, da identidade, da alteridade, do agir, da ética, do direito, da justiça, da memória... Uma lista inesgotável, tantas são as abordagens adicionais e conceitos diretores que se pode ainda adotar na investigação de sua obra. Uma herança tão diversa impõe desafios à organização de seu estudo. Por conta disso, fizemos nesta pesquisa um recorte temático, tratando especificamente da fenomenologia em Ricoeur, e um recorte temporal, focando-nos na fenomenologia aplicada nas análises de *VI*.⁵

Das dezenas de pesquisadores ricoeurianos que encontramos em nosso percurso, uma parcela relativamente pequena trata da fenomenologia. Além disso, nas análises deste grupo, em geral esta tradição de pensamento aparece ligada à hermenêutica. É uma consequência natural da importante contribuição de Ricoeur às escolas de pensamento de Husserl e Gadamer. Afinal, sua tese do enxerto (*la greffe*), que aponta pressupostos hermenêuticos na fenomenologia (1969/1988, p. 5), e seu desenvolvimento no ensaio *Fenomenologia e Hermenêutica*, que aponta pressupostos fenomenológicos na hermenêutica (1975/1986, p. 55-62), foram muito férteis na posteridade de ambas as correntes filosóficas⁶. Essa combinação aparece desde cedo na obra de Ricoeur: o projeto inicial da *Filosofia da Vontade* já havia previsto uma fase simbólica e hermenêutica — o começo de, na bela formulação de Jeanne-Marie Gagnebin, “uma *hermenêutica do si pelo desvio necessário dos signos da cultura*” (1997, p. 261). Mesmo no primeiro tomo da trilogia inacabada, a fenomenologia compartilha com o existencialismo de Marcel o papel de influência determinante das

5 Não abordaremos, portanto, a presença da fenomenologia na obra posterior de Ricoeur, como em *Tempo e Narrativa 3* (1985), onde ele confronta as Lições sobre o tempo de Husserl à temporalidade em Kant, ou em *Si mesmo como um outro* (1990), onde dialoga com a ecologia husserliana, ou em tantos outros textos que a conjugam à hermenêutica.

6 Nesse sentido, Bégout avalia, considerando toda a extensão da produção ricoeuriana, que a maior modificação que Ricoeur empreendeu em relação à fenomenologia foi “orientar a prática fenomenológica no sentido de uma teoria da compreensão e da interpretação da experiência humana a partir de suas objetivações culturais e históricas: signos, símbolos, textos, narrativas, histórias, utopias.” (BÉGOUT, 2006, p. 197).

investigações — sem contar o diálogo com diversos outros pensadores, como Descartes, Kant, Merleau-Ponty, Bergson, Sartre, Heidegger, Dalbiez, Jaspers e Nabert. Com esse manancial de diferentes filosofias mobilizadas em uma obra, pode parecer redutor, artificial ou pouco relevante falar da fenomenologia isoladamente. Contudo, essa estratégia de nos atermos ao tema e à obra busca se justificar pelo objetivo de fazer sobressair em *VI* alguns aspectos temáticos e metodológicos específicos da fenomenologia, que de outro modo poderiam passar despercebidos.

Em *VI*, para fazer uma análise eidética do querer, Ricoeur igualmente foi impelido a um recorte, e suspendeu, provisória e metodicamente, a vigência de dois aspectos da experiência volitiva concreta do homem: a falta e a Transcendência. Por certo, ele reconhece que uma compreensão integral do homem não permite manter em suspenso características tão prementes, e por isso continuou sua obra em outros dois volumes uma década depois. Em nosso caso, em vez de prometer outra dissertação para daqui a dez anos, buscamos aqui sempre indicar, na medida do possível, artigos e livros de pesquisadores que prolongam a problematização das temáticas que nossa delimitação nos compele a não mais que tangenciar. Não queremos com esse recorte ignorar a fecunda posteridade de Ricoeur, nem seus diálogos com disciplinas variadas, mas enfatizar a madura apropriação que faz especificamente do pensamento husserliano, exercendo seu potencial descritivo e escapando aos limites que interpreta nele haver.

Conforme fomos avançando na concretização desta pesquisa, vimos os temas iniciais crescerem em complexidade e a análise do decidir, primeira das três partes do livro, tomar vulto. A fim de não sacrificar as nuances da descrição fenomenológica ricoeuriana da decisão e seu tensionamento inicial com os temas do corpo, da duração, da atenção, da escolha e da liberdade, optamos por fazer um recorte ainda mais estrito e tratar apenas da primeira parte de *VI*. A opção por esse terço do livro foi premeditada: os desenvolvimentos conceituais nele feitos servem de baliza para todas as considerações seguintes na obra, que trazem a dimensão existencial do querer e abordam campos de estudo “opacos” à razão fenomenológica. Pode-se ver no interior da análise do decidir um núcleo eidético, que buscaremos reconstruir em detalhe, o qual reverbera no restante de *VI*, o que nos limitaremos a apontar. Nesse sentido, pode-se considerar que os capítulos deste trabalho são costurados pela noção de redução eidética. No primeiro, examinamos esse conceito determinante tal como surge na obra husserliana; em seguida, descrevemos a particular apropriação de Ricoeur e sua investigação

do decidir uma vez aplicado esse procedimento; finalmente, trazendo a análise de problemáticas próprias à existência, apontamos para os limites dessa redução. Mas detalhemos nosso percurso.

No capítulo 1, mediante uma breve reconstituição da biografia de Ricoeur, apontamos como ele tomou contato com a fenomenologia husserliana e quais características singularizam sua apropriação. A principal delas está em aproximar a fenomenologia transcendental de um idealismo absoluto, o qual afirma a dependência metafísica do mundo em relação à consciência, e em opor-se a tal interpretação. Embora os últimos escritos de Husserl possam ser lidos nessa direção, não é consenso que seu idealismo transcendental tenha consequências tão radicais, o que discutimos mobilizando alguns comentadores e textos de Ricoeur. Pontuamos também como o existencialismo de Marcel influenciou a leitura crítica que Ricoeur faz de Husserl, o que explica sua conjugação dos dois pensamentos em *VI*. Por fim, levantamos outras influências que levaram Ricoeur ao tema da vontade, e que explicam algumas articulações da obra, da qual damos um breve panorama.

No capítulo 2, analisamos em *VI* quais aspectos temáticos e metodológicos são retomados do pensamento husserliano e permitem considerar a obra como uma empreitada fenomenológica. Ricoeur assume que o querer humano tem essências, e as considera enquanto índices de sentido. Para acessá-las, procede a uma abstração análoga à redução eidética husserliana e recorre, entre outras estratégias argumentativas, à variação eidética. Seu estudo é uma descrição fenomenológica, por oposição a uma explicação, uma diferença em relação às ciências naturais e à psicologia que terá implicações na ideia de pessoa querente. Em seguida, passamos a uma reconstrução do “núcleo eidético” da obra, isto é, a análise afetada por uma segunda abstração, que permite a Ricoeur isolar, de elementos da existência, a essência do decidir. Essa descrição pura revela o caráter estruturalmente intencional da decisão e sua necessária referência a um eu — aspectos que permitem a Ricoeur considerar a motivação do querer sem o risco de recair em um sistema determinista nem extrapolar para uma liberdade de autodeterminação absoluta.

No capítulo 3, acompanhamos os efeitos da suspensão da segunda abstração, a saber, a que abstraiu da existência o decidir. A partir desse ponto de *VI*, Ricoeur reinsere as dimensões do corpo e da duração. Da primeira, vemos em detalhe como Ricoeur busca conciliar ciências naturais e fenomenologia, representadas nas noções de corpo-objeto e corpo próprio, através do conceito original de diagnóstico. Além disso, também tratamos das

dificuldades decorrentes da introdução do corpo, que traz um caráter de existência na relação da decisão aos motivos e, por isso, de opacidade à reflexão — pois vivenciar, defende ele, tem aspectos que escapam à compreensão. Passamos pela descrição de Ricoeur do nível vital como um âmbito de confusão afetiva de valores heterogêneos, uma multiplicidade a ser unificada pela decisão, e apontamos o tensionamento do método descritivo que Ricoeur opera na segunda parte de *VI*: a inscrição da escolha no real por meio da moção do corpo, que se dá em diálogo com uma espontaneidade corporal. Quanto à duração, seguimos a reconstrução que Ricoeur faz da história da escolha. Dada a minha situação corporal e a confusão afetiva como condição de partida, Ricoeur começa por um exame da hesitação, um estado de escolha informe, no qual contudo identifica o nascimento das formas essenciais do decidir, reveladas pela descrição eidética pura feita anteriormente. Na sequência, vemos Ricoeur investigar a evolução no tempo desse processo no qual a decisão, inicialmente indefinida, chega a se determinar. Passamos pela importante conceituação da atenção como modalidade ativa de vivência da duração, e a operação desse conceito na postura de franca abertura aos motivos, em sua ponderação e finalmente na eleição de um ou mais deles — uma dinâmica de acolhimento fundamental para compreender sua noção de liberdade. Assim como à atenção cabe o poder de conduzir o debate interior da decisão, fazendo comparecer este ou aquele motivo, vemos como ela também é responsável por continuar o debate ou interrompê-lo ao decidir-se por um motivo. Isto consuma a inscrição do projeto no real, inaugurando o evento da escolha; a partir desse ponto, a vontade encontra outros limites — o involuntário do corpo e da necessidade.

Nosso objetivo é mostrar que Ricoeur faz em *VI* uma apropriação crítica e consequente da fenomenologia husserliana, recusando interpretações e direcionamentos idealistas, postura que se concretiza ao confrontá-la com o existencialismo marceliano e sua conceituação de encarnação. Mais do que repetir palavras como intencionalidade e eidética, Ricoeur estrutura a própria investigação baseado no que lhe revelou a descrição fenomenológica, e lança mão de alguns recursos dessa escola filosófica para construir o próprio pensamento, buscando uma descrição da vontade humana que concilie situações aparentemente contraditórias e escape, ao mesmo tempo, de um determinismo e de uma liberdade absoluta. A descrição pura da decisão, que faz no início da obra, serve de “medida eidética” às descrições posteriores, as quais reinserem na análise elementos próprios à

existência e avançam por campos onde as essências são “inexatas”, tensionando assim os limites da fenomenologia.

É importante notar por fim que o livro-base desta pesquisa, diferentemente de todas as outras grandes obras de Ricoeur, não possui ainda tradução para o português. A razão para isso, julgamos, é que até agora não foi possível, na comunidade lusófona, conjugar agentes dispostos a essa empreitada acadêmica e editorial. A relevância da obra é atestada pela existência de traduções em inglês⁷, espanhol⁸, italiano⁹ e alemão¹⁰, para ficar apenas nas principais línguas ocidentais; e o argumento de que se trataria de um texto de juventude, implicando por esse epíteto uma imaturidade filosófica, não se sustenta. Em *O Voluntário e o Involuntário* há grande vigor filosófico, profundidade reflexiva, competência argumentativa, abertura para o diálogo com outros teóricos e coragem para desbravar campos pouco afeitos à reflexão filosófica — características que, se esta pesquisa tiver sido bem-sucedida, estarão parcialmente desenvolvidas. A consequência disso é que todas as citações da obra são traduções feitas por nós, o que é de relevo quando se trata do texto-fonte de uma pesquisa calcada em análise textual. Se por vezes é difícil transpor ao português o elegante fraseio de Ricoeur, com sua *tournure* eloquente e poética, buscamos sempre a clareza na expressão e a fidelidade ao sentido original.

7 **Freedom and Nature: the Voluntary and the Involuntary.** Trad. Erazim V. Kohák. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966.

8 **Lo voluntario y lo involuntario.** Trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires: Docencia, 1988.

9 **Filosofia della volontà: il volontario e l'involontario.** Trad. Marco Bonato. Genova: Marietti, 1990.

10 **Das Willentliche und das Unwillentliche.** Trad. Daniel Creutz. München: Wilhelm Fink, 2016.

1. DAS ORIGENS NA FENOMENOLOGIA À EIDÉTICA DA VONTADE

Sinopse:

1.1. Expomos como Ricoeur teve contato com a fenomenologia husserliana e quais aspectos caracterizam sua recepção dessa escola de pensamento.

1.2. Apresentamos o projeto inacabado da trilogia da Filosofia da Vontade, desde a escolha do tema e a formulação do projeto até sua execução parcial.

1.1. RICOEUR LEITOR E TRADUTOR DA FENOMENOLOGIA

Sinopse:

1.1.1. Apresentamos os caminhos pelos quais Ricoeur se iniciou nos estudos da fenomenologia, comentando também seu primeiro artigo no assunto (1939-40) e sua identificação com a interpretação merleau-pontiana.

1.1.2. Discutimos a interpretação do idealismo em Husserl a partir de diferentes leituras da redução fenomenológica, da delimitação das dimensões eidética e transcendental, e da discussão sobre o peso metafísico da afirmação da precedência da consciência sobre o mundo.

1.1.3. Mostramos a recepção ricoeuriana de Husserl através da introdução e dos comentários de sua tradução de Ideias I, destacando a recusa de uma leitura idealista e a crítica, via Marcel, à objetividade “espetacular” da fenomenologia.

1.1.1. Os primeiros contatos com a fenomenologia

Ricoeur conta ter se iniciado na fenomenologia husserliana em 1934, quando foi estudar em Paris (1995, p. 15-16). Nesse momento inicial, há registros (1995, p. 17) de seu contato com a tradução inglesa de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia*

fenomenológica (doravante *Ideias I*)¹¹ e com alguns comentadores, o mais relevante dos quais foi Lévinas — como relata em artigo de 1980¹²:

Eu não poderia esquecer meu primeiro encontro aprofundado com Husserl. Aconteceu ao ler a *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, de Emmanuel Lévinas. Esse livro simplesmente fundava os estudos husserlianos na França, e os fundava com base em uma interpretação centrada em torno das *Investigações Lógicas*, mais especialmente abordando a *VI Investigação* [...]. (RICOEUR, 2009c, p. 333).

Nesse contexto de recepção da fenomenologia na França, a tarefa de fundação última das ciências era menos conhecida do que a intencionalidade, a qual era aplicada à percepção, à imaginação, à vontade, à afetividade, relata Ricoeur; e por conta disso, admite que seu conhecimento primeiro da fenomenologia foi “muito parcial e muito seletivo” (1995, p. 18). Tal precariedade seria contudo sanada gradualmente: nos quatro anos que precederam a Segunda Guerra Mundial, enquanto dava aulas de filosofia nos liceus de Colmar e Lorient, estudou alemão, continuou com suas leituras de Husserl e empreendeu a de *Ser e Tempo*, de Heidegger.

Embora desde 1935 já publicasse textos sobre religião e engajamento, pacifismo e política¹³, sua primeira intervenção pública especificamente concernente à fenomenologia se deu em 2 de março de 1939, numa conferência diante do Círculo Filosófico do Oeste, em Rennes. Publicada no ano seguinte¹⁴, *A atenção: Estudo fenomenológico da atenção e de suas conexões filosóficas* se filia desde as primeiras linhas à escola husserliana. O esboço de uma “psicologia estritamente descritiva da atenção” que busca não explicar, mas “compreender o

11 Trata-se da tradução de W. R. Boyce Gibson, publicada em 1931. Cf. HUSSERL, E. **Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1931.

12 “O originário e a questão-em-sentido-contrário na *Krisis* de Husserl”, estudo publicado pela primeira vez em LARUELLE, F. (ed.). **Textes pour Emmanuel Lévinas**. Paris: Jean-Michel Place, 1980, p. 167-177, e republicado em *Na escola da fenomenologia* (2009c), p. 333-349. Quanto ao livro de Lévinas, cf. LÉVINAS, Emmanuel. [1930]. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 1970.

13 Uma lista com os artigos publicados por Ricoeur desde 1935 até 2005 está disponível no Fonds Ricoeur: www.fondsriceur.fr/fr/pages/bibliographie.html. Acesso em: jul. 2022.

14 RICOEUR, Paul. L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques. **Bulletin du Cercle philosophique de l'Ouest**, v. 4, p. 1-28, janv.-mars 1940. A versão ampliada pelo próprio Ricoeur e corrigida e estabelecida com referências por Jérôme Porée foi publicada em 2013 na revista *Studia Phaenomenologica* (v. XIII, p. 26-50), com apresentação de Olivier Abel, e também em *Anthropologie philosophique: Écrits et conférences 3* (Seuil, 2013), obra que possui tradução para português (*Escritos e conferências 3: Antropologia filosófica*, Loyola, 2016).

que é vivido”, remete à oposição de Husserl entre a descrição fenomenológica e outros métodos investigativos, notadamente a psicologia empírica. Ademais, a escolha do tema também tem precedentes: no §92 de *Ideias I*, Husserl trata de “mudanças atencionais”, “direcionamentos e desvios do olhar”, diferença de casos em que se olha para um todo ou uma parte dele, e de casos em que uma coisa é notada primariamente, secundariamente, ou mesmo “inteiramente não notada’, embora continue sempre a aparecer” (2006, p. 211-212) — uma dinâmica que será retomada em linhas gerais. Ricoeur, após essa compreensão inicial descritiva da atenção, almeja estendê-la para as discussões da tradição filosófica sobre verdade e liberdade. Importa-nos destacar desse artigo cinco movimentos argumentativos que o aproximam seja da tradição fenomenológica, seja da obra que Ricoeur publicaria uma década depois:

(1) A partir da descrição da atenção, refuta uma visão comum de que ela seja uma espécie de reflexão, de dobrar-se sobre si; ao contrário, afirma que ela é muito mais próxima de uma percepção, no sentido de que tem um caráter *intencional* e aponta para fora de si: prestar atenção é prestar atenção em...

(2) Na sequência, analisa que perceber um objeto com atenção (com clareza e distinção) é contrastá-lo, enquanto figura, a um fundo¹⁵. Aqui, aponta um paradoxo: atentar-se a uma paisagem faz mudar seu aspecto, mas não seu sentido, o que implica fazer aparecer algo que já estava lá.

(3) Nesse sentido, a atenção consiste em voltar-se para ou desviar-se de, e em, com esse poder, trazer um objeto para o primeiro plano ou relegá-lo para o segundo. Essa é uma ideia a ser explicitamente retomada posteriormente em *VI*, onde tem um papel importante na discussão sobre a liberdade — contra um determinismo, por um lado, e contra uma liberdade absoluta, por outro.

15 Como apontamos, esta modificação do “raio de atenção” foi tratada por Husserl, em sua caracterização da noese e do noema, nos termos de atualidade e inatualidade do aparecer. Igualmente, no Apêndice XVI, fala-se em “campo de fundo” e “apreensões-de-fundo”. É interessante notar a retomada desta relação entre figura e fundo também em Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento* (1942). Sabe-se que Ricoeur estudou a teoria e a psicologia da Gestalt e nomes como Kurt Koffka e Kurt Lewin entre 1932-35, por conta de notas de leitura e de estudo mantidas no Fonds Ricoeur; ademais, debate com esta escola quando apresenta a atenção em *VI*. Embora Merleau-Ponty tenha levado mais longe a reflexão fenomenológica contra a Gestalt, esse movimento similar de desenvolvimento daquelas considerações de Husserl e de contestação de algumas assunções da Gestalt mostra certa consonância na apreensão da fenomenologia por parte dos dois filósofos franceses.

(4) O texto ainda aplica à atenção o conceito de duração, o qual também é central no desenvolvimento do livro de uma década depois; esse poder da atenção é que enfim interrompe o debate interior para inscrever a decisão no real através da ação, ou, pelo contrário, continua a considerar uma questão indefinidamente, protelando o agir.

(5) Finalmente, volta-se para a relação entre atenção e liberdade; pois se, como vimos, a atenção é esse poder de direcionar-se para ou desviar-se de, e ainda de prosseguir conscientemente uma deliberação íntima ou de dar-lhe fim pela tomada de uma decisão, só se pode enfatizar seu caráter livre, voluntário, de escolha. É com esta solução que Ricoeur consegue conciliar, em sua análise do decidir, um grau de espontaneidade com alguma inclinação pelos motivos.

Vê-se que essas questões, a serem mais longamente desenvolvidas em *VI* (cuja redação foi terminada em 1948) já vinham sendo trabalhadas havia ao menos uma década. De fato, na coleção de documentos do Fonds Ricoeur, há notas de leitura e rascunhos sobre a atenção, a vontade e a liberdade, temas caros tanto a este artigo quanto a *VI*, que remontam a 1932. A maturação desses tópicos vinha se fazendo constante e gradualmente, e assim continuaria a despeito das dificuldades contextuais que sobreviriam — pois quando essa conferência foi publicada em artigo, no primeiro trimestre de 1940, Ricoeur já havia sido convocado à guerra como oficial de reserva, e pouco depois seria rendido pelos alemães e enviado a campos de concentração na Pomerânia.

Por cinco anos, foi mantido prisioneiro. Sua experiência de cativo teve, contudo, algum alento em meio à desolação, uma vez que não foi submetido a trabalhos forçados¹⁶. Essa condição lhe permitiu dedicar tempo à leitura, à filosofia, à reflexão — atividades essenciais para tirar do espírito o peso da derrota militar e tentar reconstruir dentro da prisão uma “vida cultural institucionalizada” (RICOEUR, 1997, p. 21). A principal iniciativa nesse sentido foi a organização de uma biblioteca comunitária com volumes recolhidos junto aos três ou quatro mil prisioneiros do campo e continuamente alimentada com livros enviados por familiares e pela Cruz Vermelha. Outro fator de consolo foi a companhia dos sete intelectuais com os quais Ricoeur foi encarcerado — um grupo conhecido pelos outros detentos como a *Stube* (cela) dos filósofos (DOSSE; ABEL, 2013). Dentre eles estava Mikel Dufrenne, com quem organizou um grupo de estudos sobre a obra publicada até então de Jaspers e escreveu,

16 Ricoeur foi prisioneiro do Oflag II-D, em Gross Born, atual Polônia. Diferentemente de outros campos de concentração, os Oflags (abreviação de Offizier-Lager, campo de prisioneiros para oficiais) de modo geral respeitavam as Convenções de Genebra e a seus prisioneiros não era imposto o trabalho forçado.

posteriormente, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947). Em adição a essas leituras, também retomou a de *Ser e Tempo*, de Heidegger, embora este não tenha chegado a lhe impressionar tanto quanto aquele (1995, p. 21). Além dessas leituras, também empreendeu a tradução para o francês de *Ideias I* (às margens do exemplar alemão, por causa da escassez de papel, e clandestinamente, pois Husserl, de ascendência judaica, fora perseguido pelo regime nazista¹⁷). O trabalho intelectual, que possibilitou a Ricoeur e a vários outros de escapar em certo grau da acumulação de memórias traumáticas dos campos (1997, p. 23), também se concretizou numa profusão de cursos livres oferecidos pelos internos, desde aulas de idiomas, como russo, chinês, hebraico e árabe, até seminários sobre temas tão variados quanto história econômica, geometria e o Antigo Testamento (os quais Ricoeur seguiu) e a metafísica, as paixões, a morte, a vontade e a liberdade (que ministrou)¹⁸. Os temas destes últimos não eram casuais; foi através de seus cursos e notas de trabalho que Ricoeur esboçou sua *Filosofia da Vontade* (1995, p. 21).

Deparei-me com algumas notas do cativo, escritas não por mim, mas por alguém que transcrevera meus cursos quase palavra por palavra, e fiquei impressionado em descobrir a qual ponto eu antecipara o que faria depois: elas continham quase exatamente o conteúdo da *Filosofia da Vontade*. A estrutura principal já fora esboçada: o tema do projeto e sua motivação, depois o da moção voluntária com o ciclo alternante entre hábito e emoção, e finalmente o tema do consentimento à necessidade. Deste modo pude completar essa tese muito rápido, já que voltei em 1945 e ela foi concluída em 1948. Houve, de fato, cinco anos de reflexões e ensino anteriores a ela que formaram seus alicerces. (RICOEUR, 1997, p. 39).

Após a liberação do cativo, no fim da guerra, Ricoeur instalou-se com a família em Chambon-sur-Lignon¹⁹, comuna no sudeste da França, onde passou a dar aulas a meio período

17 Na década de 1930, Husserl perdeu a posição de professor, foi proibido de assumir cargos públicos ou publicar livros na Alemanha e teve sua cidadania alemã revogada. Cf. MORAN, Dermot. **Introduction to phenomenology**. New York; London: Routledge, 2000, p. 87 et seq.

18 Segundo notas de cursos organizadas no Fonds Ricoeur.

19 A cidade tem uma história muito interessante nesse período. Além de sua região ter abrigado por algum tempo intelectuais diversos no espaço de uma geração — Albert Camus, Raymond Aron, Georges Canguilhem, Pierre Vidal-Naquet, entre outros —, seus moradores opuseram uma resistência não-violenta ao regime de Vichy, escondendo ou auxiliando na fuga para a Suíça milhares de judeus durante o período de ocupação nazista na França. Sobre o primeiro papel, cf. HEINICH, Nathalie. **Ecrivains et penseurs autour du Chambon-sur-Lignon**. S/l: Les Impressions nouvelles, 2018; e _____. **Sur les pas des écrivains et penseurs autour du Chambon-sur-Lignon**. S/l: Dolmazon, 2018. Sobre o segundo, há diversas publicações, e dentre as mais recentes, cf. WIEVIORKA, Annette (Org.). **La Montagne refuge: Accueil et sauvetage des juifs autour du Chambon-sur-Lignon**. S/l: Albin Michel, 2013.

e dedicou-se ao doutorado. O uso da época exigia que os candidatos apresentassem uma tese principal e uma complementar. Para a primeira, Ricoeur concluiria a escrita de *O Voluntário e o Involuntário*, e para a segunda, submeteria sua tradução de *Ideias I*. Foram três anos nesse trabalho. Nesse período, Ricoeur também esteve nos Arquivos Husserl, em Louvain, na Bélgica, onde teve acesso a escritos então inéditos e recebeu orientações do próprio Herman Leo Van Breda, fundador e diretor da instituição, para sua interpretação. Igualmente, beneficiou-se de conselhos e discussões com Stephan Strasser, Walter Biemel e Marly Biemel, que o ajudaram a compreender melhor o texto husserliano e, por conseguinte, a traduzi-lo. Além disso, Ricoeur lá conheceu Merleau-Ponty, por cuja recém-publicada *Fenomenologia da Percepção* sentiu imediata admiração (DOSSE, 2017, p. 20 et seq.). Visitou o colega francês algumas vezes em Lyon, onde este lecionava, e declarou que seu “grande livro havia sido a descoberta decisiva dos anos pós-guerra” (1995, p. 23).

A simpatia de Ricoeur pela *Fenomenologia da Percepção* se deu não apenas pelos méritos da obra, mas também pelo fato de nela ter encontrado diversos pontos em comum com o próprio pensamento. Em primeiro lugar, tinham ambos uma pretensão a desenvolver a fenomenologia por domínios não propriamente contemplados por Husserl. Nesse sentido, embora em 1945 Ricoeur já houvesse dado início ao projeto do primeiro tomo de sua trilogia, quando tomou conhecimento da *Fenomenologia da Percepção* passou a considerar o próprio trabalho como um prolongamento da fenomenologia no campo do agir e do querer, enquanto o de Merleau-Ponty abrangia a percepção. Ademais, além da já mencionada objeção comum à Gestalt (cf. nota 15 acima), a noção de corpo — corpo-sujeito, ou corpo próprio, ou corpo vivo — exerce um papel fundamental na filosofia de ambos. Dentro da tradição fenomenológica, esse conceito vem da diferenciação entre *Körper* e *Leib* efetuada por Husserl, e deixou um legado de influências²⁰. Deve-se notar que a articulação interna de cada filosofia dá contornos diferentes a essa ideia: em Merleau-Ponty esse termo é posteriormente

20 A distinção é mais bem detalhada na *Krisis* (1936), porém já há formulações dela em *Ideias II* (1912-1928) — foi notadamente o que levou a desenvolvimentos originais de Edith Stein, que trabalhou sobre os inéditos de Husserl e assumiu a mesma diferenciação em sua tese de doutorado *Zum Problem der Einführung* (Sobre o problema da empatia — 1917). Dan Zahavi aponta mesmo para o fato de que Husserl tratou do problema da função constitutiva do corpo tão cedo quanto 1907, na época das conferências *Ding und Raum* (Coisa e espaço). Além de Stein, Merleau-Ponty e Ricoeur, Sartre também trata da questão em *O Ser e o Nada* — sem mencionar o diálogo que essa teorização mantém contemporaneamente com diversas disciplinas. Sobre o conceito de corpo em Husserl, Cf. ZAHAVI, Dan. Husserl’s phenomenology of the body. *Études Phénoménologiques*, v. 10, n. 19, 1994, p. 63-84; e também MISSAGGIA, Juliana. O conceito husserliano de corpo: sua dualidade e função nas experiências perceptivas. *Problemata*, v. 8, n. 3, 2017, p. 196-208.

ampliado e transformado (em conceitos como carne e quiasma); em Ricoeur, seu surgimento está relacionado ao existencialismo de Gabriel Marcel, embora se possa remetê-lo até à influência de Maine de Biran, cuja tematização do corpo próprio influenciou uma série de pensadores que se debruçaram sobre a corporalidade (do que trataremos em mais detalhe quando abordarmos o corpo próprio). Apesar dessas diferenças no detalhe, o que aproxima Ricoeur e Merleau-Ponty é que a simples ideia de corpo intencional, corpo de..., corpo aberto para... subjaz nos dois filósofos na década de 1940 de modo determinante. Outra característica, elogiada por Ricoeur em sua “Homenagem a Merleau-Ponty”, é que este, na *Fenomenologia da Percepção*, “seguiu muito de perto a fisiologia, a psicofisiologia, a psicologia experimental, a psicopatologia” (RICOEUR, 1996, p. 119). Ora, em *VI*, Ricoeur também dialoga com estes mesmos campos, integrando-os à sua investigação do involuntário corporal, embora pelo viés do conceito de diagnóstico, em que também nos deteremos mais adiante. Por fim, igualmente importante foi a afinidade que Ricoeur percebeu entre a leitura merleau-pontiana de Husserl e sua própria: viu nele uma outra dissonância à interpretação idealista do filósofo alemão e, particularmente, à redução fenomenológica.

Eu descobri, no prefácio que, a pedido de Émile Bréhier, Merleau-Ponty pusera no início de sua *Fenomenologia da Percepção*, uma resistência de mesma natureza à interpretação ortodoxa da redução fenomenológica. O filósofo que eu admirava ia ao ponto de dizer que, sempre necessária, a redução estava condenada a nunca ser consumada e talvez a nunca começar verdadeiramente. (RICOEUR, 1995, p. 22).

1.1.2. A leitura idealista de Husserl

A redução fenomenológica, e com ela o ensejo para uma leitura idealista de Husserl, alcançou um público mais amplo com a aparição de *Ideias I* em 1913; com efeito, é nesta obra que primeiro se explicitaram textualmente as operações mentais da *epoché*, da redução fenomenológica, e noções como a permanência e especificidade do eu puro e o acesso à região da consciência transcendental. Também nesta obra há passagens que, se não se comprometem com a ideia de uma consciência produtora da realidade empírica, ao menos dão abertura para compreender a precedência ontológica da consciência sobre o mundo transcendente como um idealismo absoluto. Tome-se por exemplo este excerto do eloquente

§49, dentro do capítulo em que Husserl caracteriza a consciência pura como resíduo da redução fenomenológica, ou, em seus termos, “A consciência absoluta como resíduo do aniquilamento do mundo”. Pouco após afirmar, no §46, que a tese do mundo é contingente, logo dubitável — por oposição à tese do “meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese ‘necessária’, pura e simplesmente indubitável” (2006, p. 109) — Husserl infere que

nenhum ser real, nenhum ser que se exhiba e ateste por aparições à consciência, é necessário para o ser da própria consciência (no sentido mais amplo do fluxo do vivido).

O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum²¹.

Por outro lado, o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual. (HUSSERL, 2006, p. 115, grifos do autor).

Um estado tão explicitamente afirmado em que o mundo depende da consciência com efeito gera a possibilidade de recair em um sistema de idealismo absoluto, no qual a consciência seria criadora do ser do mundo²². Contudo, levando-se em conta a evolução do pensamento husserliano, e considerando não apenas as espaçadas obras publicadas em vida do autor, é possível fazer análises mais matizadas, que questionam o momento pontual da adoção de teses idealistas, se esse idealismo transcendental implica um idealismo metafísico ou absoluto, e mesmo o grau de comprometimento husserliano com elas. Roman Ingarden, aluno de Husserl em Göttingen, indica a sutileza e a progressividade com que ocorreram essas importantes mudanças teóricas a partir da publicação das *Investigações Lógicas*, em 1900 e 1901. Em seu ensaio ‘Sobre os motivos que levaram Husserl ao idealismo transcendental’, aponta que já em 1907, nas cinco conferências proferidas em Göttingen posteriormente publicadas sob o título de *A ideia da fenomenologia*²³, vê-se a primeira aparição da expressão redução fenomenológica. Embora note que o editor da obra, Walter Biemel, afirme que Husserl já houvesse adotado o idealismo transcendental naquele momento, Ingarden é mais

21 ‘Não carece de coisa alguma para existir’. Nota do tradutor, Márcio Suzuki, à edição brasileira.

22 Ressalte-se que em *Ideias I* Husserl pretendeu efetivamente filiar-se ao idealismo transcendental, mas não a um idealismo absoluto como o descrevemos.

23 Publicado em 1950, sob organização de Walter Biemel. Uma segunda edição de 1973 efetuou algumas mudanças e consolidou o texto, que passou a ser aquele utilizado para traduções em outras línguas. Cf. HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie**: Fünf Vorlesungen. Edição e introdução de Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1973. (Husserliana II) xii + 94 p., bem como a tradução em português: _____. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

cauteloso e diz que “só é possível asserir que Husserl alcançou o conceito de *fenomenologia* transcendental [...] e que delineou nessas leituras pela primeira vez, mesmo que aproximadamente, em comparação com a versão a surgir em *Ideias I*, a noção de redução fenomenológica” (INGARDEN, 1975, p. 1, tradução e grifo nossos). Apesar de esboçado o conceito de redução, portanto, Ingarden ainda não crê prudente falar de uma virada idealista completa. Outra etapa observada por ele se passa a partir de 1905, quando Husserl ministrou em Göttingen um curso que seria organizado, comentado e ampliado nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*²⁴. Nestas, vê-se que Husserl já se defrontava com os problemas de constituição da consciência do tempo. Contudo, mesmo a respeito dessa época, Ingarden ainda se abstém de um juízo definitivo sobre a mudança teórica de seu antigo professor.

Nem a inclusão desses problemas na agenda nem os resultados das investigações constitutivas nos trabalhos supracitados incluíam uma solução favorável ao idealismo transcendental como aparece clara e indubitavelmente nas *Meditações cartesianas* [1931] e em *Lógica formal e transcendental* [1929]²⁵. O conceito fundamental dessa lógica pertence ao início dos anos 1920; somente a partir daí é que Husserl sustenta uma posição firme e cristalizada nesse assunto. (INGARDEN, 1975, p. 1).

A complexa consolidação do texto das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, bem esclarecida pela introdução de Pedro M. S. Alves à edição portuguesa da obra, também nos dá mais informações sobre a evolução teórica do pensamento husserliano na decisiva década de 1910. Como ele ressalta, desta obra, composta de anotações de um curso de 1905 e aditamentos do quinquênio seguinte, estão ausentes “as peças essenciais da etapa transcendental da fenomenologia: a teoria da redução, a análise correlativa, os conceitos de noese e noema e, por fim, uma verdadeira teoria da constituição.” (ALVES, 1994, p. 13). Mesmo assim, Husserl reconhece ainda em 1913, no §81 de *Ideias I*,

24 As lições de 1905 constituem o corpo da obra, que tem aditamentos feitos entre 1905 e 1910. Foram organizadas de 1916 a 1918 por Edith Stein, então assistente de Husserl; depois entregues a Heidegger em 1928, que as publicou no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Cf. HUSSERL, E. [1928]. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

25 HUSSERL, E. [1929]. **Formale und transzendente Logik**. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Com textos adicionais. Ed. Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. (Hua XVII). xlvii + 512p. Cf. também a tradução inglesa: _____. **Formal and Transcendental Logic**. Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. xix + 340 p.

tanto a centralidade do tempo para a fenomenologia quanto o inacabamento de seu tratamento do tema nessas *Lições* (2006, p. 185). Uma nova abordagem da questão do tempo seria desenvolvida em 1917-18, nos chamados manuscritos de Bernau²⁶. O que importa ressaltar aqui é o pouco valor que Husserl passou a atribuir aos primeiros escritos sobre o tempo após haver desenvolvido as reflexões posteriores. Isso se deu porque estas, ao contrário daqueles, entram definitivamente na fenomenologia transcendental. Como formula Alves, essa mudança “não pode significar simplesmente uma elevação da problemática do tempo ao nível que foi já conquistado pelas *Ideias*, mas significa antes, mais radicalmente, uma elevação das próprias *Ideias* ao nível desse absoluto ‘último e verdadeiro’ cuja sede é precisamente a consciência do tempo.” (ALVES, 1994, p. 14).

Dermot Moran concorda que a problemática em Husserl da consciência temporal, bem como “o reconhecimento de que a consciência não pode ser tratada simplesmente como pertencente ao tempo mundano mas tem uma organização temporal imanente de pleno direito, parecem ter sido o catalisador para sua virada transcendental” (MORAN, 2003, p. 53, tradução nossa). O autor resalta também o embate contra o naturalismo científico como uma das razões que levaram Husserl a um ponto de vista de contraposição. Nesse sentido, detalha que já nos cursos de 1902-03 em Göttingen, o filósofo rechaçava a psicologia descritiva de Brentano tomada “enquanto modelo correto para explorar o domínio recém-descoberto das correlações essenciais *a priori* entre subjetividade e objetividade”, e estava insatisfeito com seu “*naturalismo* inextricável” (MORAN, 2003, p. 52). Ademais, chama-nos a atenção para o §51 de *Ideias I*, no qual Husserl salienta que suas considerações transcendentais são necessárias

para que, diante da miséria filosófica em que em vão nos debatemos, conhecida pelo belo nome de visão-de-mundo fundada em ciência natural, fique finalmente claro que investigação transcendental da consciência não pode nem significar investigação natural, nem a pressupor como premissa, porque em sua orientação transcendental a natureza está posta por princípio entre parênteses. (HUSSERL, 2006, p. 118).

Para encaminhar a questão do transcendental em Husserl, atenhamo-nos ao que aponta Moran na citação acima: essa “virada transcendental” está ligada ao embate contra o

26 Inéditos à época da introdução do prof. Pedro M. S. Alves, esses manuscritos foram publicados em 2001. Cf. HUSSERL, E. **Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)**. Ed. Rudolf Bernet e Dieter Lohmar. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2001. (Hua XXXIII). lii + 464 p.

naturalismo científico e à busca de outro modelo que não o brentiano para explorar o domínio “das correlações essenciais *a priori* entre subjetividade e objetividade”. Há uma evidente pretensão da fenomenologia à cientificidade, para a qual o domínio transcendental é indispensável. Na introdução de *Ideias I*, a fenomenologia é descrita como uma ciência eidética e como uma ciência transcendental. Vejamos brevemente essa dupla tarefa.

Logo nos primeiros parágrafos da obra, Husserl distingue fatos e essências. Os primeiros são o contingente; são o real posto individualmente, “como espaço-temporalmente existente”, pelos “atos cognitivos fundantes da experiência” (HUSSERL, 2006, p. 34). Porém, sobre esses fatos é possível fazer considerações de caráter necessário e, por isso, não-contingente. O *ser contingente* dos fatos, por exemplo, não é um aspecto contingente, mas necessário a todo e qualquer fato; e esta é uma característica não factual, mas essencial a eles. Desse modo, Husserl delimita a noção de essência — atributos gerais necessários a certos fatos ou conjuntos deles. Assim como há ciências de fatos, tais quais a física, a psicologia e a sociologia, também há ciências de essências, como a lógica pura, a geometria pura e a fenomenologia. Esta, como explicita o capítulo inicial da primeira seção, se trata de uma ciência eidética material descritiva. A dimensão eidética da fenomenologia corresponde então à descrição de essências da região ontológica *consciência*, essências estas que são atributos invariantes identificados através de certos métodos, dentre os quais a variação de casos individuais. É este movimento que Husserl classifica de redução eidética, “que leva do fenômeno psicológico à ‘essência’ pura ou, no pensamento judicante, da universalidade fática (‘empírica’) à universalidade de ‘essência’” (2006, p. 28).

Porém, a tarefa de descrição de essências não esgota os objetivos delimitados da fenomenologia, que é também caracterizada por Husserl como uma ciência transcendental. A tarefa transcendental parte da distinção entre orientação natural e orientação fenomenológica. A orientação natural diz respeito à postura que adotamos cotidianamente: nela, o mundo já está aí, espacial e temporalmente infinito; as coisas corpóreas estão à disposição, quer eu as experiencie ou não. “O próprio sujeito reconhece a si mesmo como inserido no mundo, como sendo um eu psicofísico empírico dependente da totalidade mundana para ser o que é. O mundo [...] impõe seu ser à subjetividade” (SACRINI, 2018, p. 119). A característica central dessa orientação é essa espécie de realismo ingênuo: toma-se o ser do mundo sem questionamento, e não se questiona as condições de possibilidade do acesso do sujeito à

objetividade — uma problemática com que Husserl lidava ao menos desde 1906²⁷. Para fazer esta tarefa, Husserl propõe um procedimento metodológico inspirado na dúvida cartesiana: suspende a posição de ser do mundo. A *epoché* não nega o mundo, mas o põe entre parênteses, neutralizando sua pretensão à existência e me impedindo de fazer juízos sobre o que quer que seja *enquanto existente*. Com essa operação mental, abre-se um novo campo científico: o domínio transcendental, cuja investigação deve elucidar “a possibilidade de validação de todas as espécies de conhecimento [...] inclusive das intuições e evidências [...] particularmente no que se refere à transcendência requerida pelos *objetos* do conhecimento em relação ao conhecimento” (HUSSERL, 2006, p. 72). Esse campo engloba todas as experiências da orientação natural, porém sem a posição de existência; trata-se de uma nova modalidade do pensar. Note-se que então se opera uma inversão de precedência: se na orientação natural o mundo era já dado e o sujeito era dependente dele, na orientação fenomenológica, uma vez que se suspendeu a posição de existência, as percepções transcendentais assumem um caráter de contingência, o mundo passa a ser menos evidente do que a minha consciência, cujas vivências são indubitáveis. “Todas essas objetividades são julgadas dependentes da consciência no sentido de que as condições de possibilidade de sua *atestação* como objetividades são encontradas nas estruturas eidéticas da consciência.” (SACRINI, 2018, p. 146). Ressaltemos que a *epoché* é a faceta negativa da operação de redução fenomenológica; a sequência é a faceta positiva: uma tarefa de descrição do que resta, a saber, a consciência pura. Nesta tarefa, analisa-se como são constituídas as objetividades da consciência, isto é, busca-se pela descrição “tornar evidente, em generalidade eidética” como as objetividades “se ‘constituem para a consciência’” (HUSSERL, 2006, p. 198). A fenomenologia transcendental, portanto, primeiro neutraliza a posição de existência do mundo e o reduz a mera fenomenalidade, e em seguida faz as análises constitutivas, investigando as características da consciência pura para descrever como o sentido de ser das objetividades é constituído.

27 No curso *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, que ministrou em Göttingen em 1906/1907, Husserl aponta que o discurso científico fala de proposições e verdades em um sentido ideal, suprassubjetivo, que a verdade é como uma objetividade em si que deve ser descoberta, mas que não se faz esta pergunta: “Como o ideal vem para o real, o suprassubjetivo [vem] para o ato subjetivo?” (2008, p. 140, §30b). Em outras palavras, não se problematiza o acesso da subjetividade à objetividade em geral, uma tarefa da fenomenologia (como concebida então): “A reflexão filosófica investiga a relação da idealidade e objetividade à ‘subjetividade’, à consciência” (2008, §32b, p. 169).

É portanto nesse sentido transcendental, e apenas nele, que Husserl afirma que a consciência é absoluta em relação a um mundo dubitável, e que pode afirmar que:

A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (no nosso sentido rigoroso) desprovida de independência. Ela não é em si algo absoluto e que secundariamente se submete a um outro, mas, no sentido absoluto, não é nada, não tem ‘essência absoluta’, tem a essencialidade de algo que é por princípio *apenas* um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência. (HUSSERL, 2006, p. 117).

Vê-se com clareza, pois, a colocação em *Ideias I* da precedência da consciência pura em relação ao mundo percebido, objetivo. Porém, o significado dessa precedência e suas implicações ontológicas são historicamente objeto de diferentes leituras. Quer ela dizer que a realidade do mundo é completamente dependente da consciência pura no sentido de que esta a produz? Ou o significado dessa precedência tem somente valor epistêmico, sem implicações metafísicas, ou seja, quanto à realidade efetiva do mundo? Em outros termos, o idealismo transcendental de Husserl se trata de um idealismo metafísico? Pela leitura que buscamos apresentar resumidamente, não. A esta altura da obra husserliana, parece muito radical assumir esse ponto de vista, mesmo que se possa afirmar que há alguma abertura interpretativa para ele. Vimos que a caracterização do aparecer dos objetos mundanos se dá mediante uma investigação da consciência pura, e que a redução fenomenológica suspendeu a posição de ser deles — e por isso mesmo a ideia de constituição, que pode ser vista de modo mais metafísico (a constituição efetiva da realidade), deve ser encarada em chave epistêmica (a constituição do sentido a partir da essência). É nesse sentido que vai o comentário de Carlos Alberto Ribeiro de Moura em seu prefácio à edição brasileira de *Ideias I*:

Na orientação fenomenológica, ao contrário, a consciência não se dirige ao objeto puro e simples, mas sim ao objeto intencional, ao objeto tal como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômeno. Será apenas esse objeto intencional, reduzido à constelação dos fenômenos subjetivos que o oferecem a um sujeito, que será ‘dependente’ da consciência. E por isso mesmo o idealismo ‘delirante’, que tanto espantou os discípulos de Husserl, não tem qualquer significado ontológico. Esse suposto idealismo é apenas o produto da confusão entre a orientação natural e a orientação fenomenológica, consumada na indistinção entre os objetos aos quais elas se reportam. (MOURA, 2006, p. 16-17).

Parece-nos que é dessa leitura “delirante” do idealismo em Husserl que Ricoeur busca se afastar quando afirma ter encontrado em Merleau-Ponty “uma resistência de mesma natureza à interpretação ortodoxa da redução fenomenológica” (RICOEUR, 1995, p. 22). Porque, tendo visto a dupla vocação que a fenomenologia se atribui — como ciência eidética, acessível mediante a redução eidética, e como ciência transcendental, acessível mediante a redução transcendental —, é preciso notar um aspecto marcante na apropriação que Ricoeur faz da fenomenologia: adota a primeira, mas rejeita a segunda. Com efeito, o importante método de abstração das paixões e da Transcendência, que afeta a totalidade de *VI*, carrega as marcas dessa apreensão seletiva:

Essa abstração se aparenta em certos traços ao que Husserl chamou redução eidética, ou seja, a colocação entre parênteses do fato e o afloramento da ideia, do sentido; [...]. Ver-se-á, por outro lado, que tudo nos distancia da famosa e obscura redução transcendental, à qual escapa, para nós, uma compreensão verdadeira do corpo próprio. (RICOEUR, 2009a, p. 20, tradução nossa²⁸).

1.1.3. A interpretação de Ricoeur

Até 1940, não há evidência de que Ricoeur tenha lido de Husserl muito mais do que a tradução inglesa de *Ideias I* e ocasionais comentadores (como Lévinas, na obra supracitada). Contudo, sabemos que no imediato pós-guerra, os anos mais decisivos da redação de *O Voluntário e o Involuntário*, Ricoeur visitou os Arquivos Husserl e tomou contato com obras do período posterior do filósofo. Tão cedo quanto em 1949, publicou um artigo²⁹ que versa sobre as *Investigações Lógicas*, *Ideias I*, *Ideias II* (a cujos manuscritos teve acesso em Louvain), *Lógica formal e transcendental*, *Meditações Cartesianas* e textos inéditos de 1935 a 1939, incluindo os da *Krisis*. Isso importa na medida em que atesta que Ricoeur tinha ciência da direção idealista que a obra de Husserl tomava no decorrer dos anos, e que sabia o suficiente para se opor a ela. Vacinado contra o idealismo desde o ensino na juventude com seu professor Roland Dalbiez (RICOEUR, 1995, p. 12), influenciado pelo existencialismo de

28 Todas as citações de *Philosophie de la volonté*. I. Le volontaire et l'involontaire (2009a) são traduções nossas. Todos os destaques, exceto quando explicitado em contrário, são do autor.

29 RICOEUR, Paul. Husserl et le sens de l'histoire. *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, v. 54, n. 3-4, p. 280-316, juil.-oct, 1949. Republicado em *Na escola da fenomenologia* (2009c, p. 18-60) como “Husserl e o sentido da história”.

Gabriel Marcel e acompanhado por Merleau-Ponty, opôs-se à interpretação idealista que considerava o pensamento fenomenológico como proponente de uma dependência metafísica do mundo em relação à consciência — uma direção que, em sua leitura, tomavam os escritos tardios de Husserl. Com efeito, em outro artigo³⁰ publicado poucos anos depois, Ricoeur chega a falar em “desontologização da realidade” em Husserl, considerando as *Meditações Cartesianas* e escritos do período posterior (2009c, p. 279). Nesse texto, Ricoeur defende haver na redução fenomenológica, além de uma conversão metodológica, uma decisão metafísica.

A segunda das meditações cartesianas mostra claramente esse deslizamento sub-reptício de um ato de abstenção para um ato de negação. Quando me abstenho (*mich enthalten*) de pôr o mundo como absoluto, eu o conquisto como mundo-percebido na vida reflexiva; numa palavra, eu o ganho como fenômeno. E Husserl pode então, legitimamente, dizer que ‘o mundo não é para mim senão aquilo que existe e vale para minha consciência e em tal *cogito*’. Mas eis que Husserl afirma dogmaticamente que o mundo ‘encontra em mim e aufere de mim o seu sentido e a sua validade: [...] Seu sentido total, ao mesmo tempo universal e especial, e sua *validade ontológica*, o mundo os aufere exclusivamente dessas *cogitationes*’³¹. (RICOEUR, 2009c, p. 275-276, grifo nosso).

Nesse sentido, Ricoeur avalia que a redução fenomenológica, como aparece no Husserl das *Meditações Cartesianas*, não apenas desvela o estatuto daquilo que aparece para mim como relativo à consciência, mas adota uma postura metafísica na qual o mundo depende ontologicamente da consciência (2009c, p. 275 et seq.). E cita, inclusive, Ingarden, que em apêndice à edição da Husserliana das *Meditações Cartesianas* aponta que tais expressões “antecipam o resultado da constituição”³².

Se para exemplificar essa posição anti-idealista de Ricoeur utilizamos um artigo escrito alguns anos após a publicação de *VI*, é porque ele evidencia com mais eloquência essa particularidade de sua apreensão das ideias husserlianas. Seria, no limite, lícito supor que sua postura diante da fenomenologia pudesse ter sido uma no final dos anos 1940 e outra em meados da década seguinte. Entretanto, a introdução e o comentário à tradução de *Ideias I* —

30 “Kant et Husserl”. **Kant-Studien**, Mainz, v. 46, n. 1-4, p. 44-67, 1954-55. Republicado em *Na escola da fenomenologia* (2009c, p. 253-291) como “Kant e Husserl”.

31 “*Ihren ganzen, ihren universalen uns speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschliesslich aus solchen cogitationes*”. HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen**. Ed. Stephan Strasser. 2.ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1991, p. 60.

32 “Bemerkungen von Prof. Roman Ingarden”, Apêndice a HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen**. Op. cit., p. 208-210.

publicados no mesmo ano de *VI*, 1950 — reforçam a mesma apreensão posterior. Com uma breve análise desses textos, podemos ver como Ricoeur foi coerente desde o início de suas reflexões em sua recusa de sua interpretação idealista de Husserl, como ele de fato conta ter feito:

tentei dissociar o que me parecia o núcleo descritivo da fenomenologia da interpretação idealista de que esse núcleo se encontrava revestido. Isto me levou a discernir, na opaca exposição dada por Husserl da famosa redução fenomenológica, a concorrência de duas maneiras de abordar a fenomenalidade do fenômeno; conforme a primeira, ratificada por Max Scheler, Ingarden e outros fenomenólogos da época das *Investigações lógicas*, a redução fazia surgir diante da consciência o aparecer enquanto tal de qualquer fenômeno; conforme a segunda, adotada pelo próprio Husserl e alentada por Eugen Fink, a redução tornava possível a produção quase fichteana da fenomenalidade pela consciência pura, que se erigia em fonte de surgimento mais originária que toda exterioridade recebida. (RICOEUR, 1995, p. 22).

Antes de proceder à análise prometida, notemos a sutileza com que Ricoeur descreve a interpretação que considera idealista de Husserl: “a redução tornava possível a produção *quase fichteana* da fenomenalidade pela consciência pura” (grifo nosso). Esse *quase* nos dificulta precisar até que ponto Ricoeur identifica o idealismo transcendental — ao qual Husserl almejava, enfatizando a precedência da consciência em relação ao mundo uma vez adotada a orientação fenomenológica — com um idealismo absoluto, que deriva consequências metafísicas dessa precedência, afirmando que a consciência produz o mundo.

Duas questões, contudo, podem ser trazidas aqui para elucidar melhor essa imprecisão. A primeira concerne uma limitação de nosso recorte da obra husserliana, que se restringe basicamente a *Ideias I*. Mesmo que nesta obra o grau de elaboração e comprometimento de Husserl com uma “interpretação ortodoxa” do idealismo transcendental possa ser nuançado, é consenso entre os comentadores que mobilizamos (Ingarden, Alves e Moran, além do próprio Ricoeur) que as obras posteriores passaram por graduais transformações teóricas nessa direção, notadamente as *Meditações Cartesianas*. Nesse sentido, ao buscar o Husserl com o qual Ricoeur dialoga, podemos deslocar essa interpretação idealista recusada para um período tardio da obra do filósofo. A segunda questão diz respeito à interpretação da redução fenomenológica em *Ideias I*. Em consonância com o já citado Ingarden — para quem o idealismo transcendental em Husserl só aparece em uma “posição

crystalizada” a partir de 1929 — e com Merleau-Ponty — que afirma na introdução à *Fenomenologia da Percepção* que “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (2006, p. 10) —, Ricoeur interpreta que a redução fenomenológica não ocorre efetivamente em *Ideias I*, mas é tão somente demarcada.

Vejamos isso voltando à tradução e às notas de Ricoeur. Seu trabalho de tradução foi fundamental no desenvolvimento da fenomenologia na França, não apenas pela versão à língua francesa propriamente dita, que possibilitou o maior alcance de uma obra fundante e a consolidação de um vocabulário husserliano em francês, mas também porque esta foi precedida de uma longa introdução explicatória e crítica, e acompanhada de extensas notas que, como um exemplar fichamento, explicitam o movimento argumentativo do texto³³. A introdução, de cerca de trinta páginas, inicialmente reconstrói a argumentação de Husserl ao longo das quatro seções do livro. Em seguida faz um apanhado de alguns temas dispersos no comentário contínuo à obra, e discute com algumas interpretações do texto husserliano. Finalmente esboça a evolução do pensamento de Husserl, das *Investigações Lógicas* até *Ideias I*, com auxílio de manuscritos do período intermédio, argumentando de modo geral pela continuidade entre uma fase e outra. Vamos apontar aqui apenas duas passagens mais significativas que reforçam aspectos da apreensão de Ricoeur.

Em primeiro lugar, destacamos a insistência no ponto de que a redução fenomenológica, somente apresentada, não é plenamente realizada em *Ideias I*.

As *Ideen* desenham um caminho *ascendente* que deve conduzir ao que Husserl denomina redução, ou melhor, a ‘suspensão’ da tese natural do mundo (tese = posição) e que não é ainda senão o inverso, o negativo de uma obra formadora, talvez mesmo criadora da consciência, chamada constituição transcendental. [...] O que desconcerta bastante o leitor das *Ideen* é que ele não está à vontade para dizer a qual momento se pratica efetivamente a famosa redução fenomenológica. Nessa Seção II fala-se dela a partir de fora em termos enigmáticos e mesmo enganadores (§§27-32, 33, 56-62), mas as análises mais importantes da Seção II estão *abaixo* do nível da redução e não é seguro, se se crê em Fink, que as análises das Seções III e IV ultrapassem um nível indeciso entre a psicologia preparatória e a filosofia verdadeiramente transcendental. (RICOEUR, 2013a, p. XV, tradução nossa³⁴).

33 A ponto de terem sido publicadas à parte, em inglês, à maneira de uma introdução a Husserl e de guia de leitura de *Ideias I*. Cf. RICOEUR, Paul. **A key to Husserl’s Ideas I**. Transl. Bond Harris, Jacqueline Bouchard Spurlock. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

34 Todas as citações da Introdução e das notas de Ricoeur à edição francesa de *Ideias I* são tradução nossa. Todos os destaques, exceto quando explicitado em contrário, são do autor.

Fica patente que a dúvida que Ricoeur lança sobre a aplicação da redução fenomenológica ao longo de *Ideias I* é uma posição que assume desde o início de suas leituras de Husserl. Diz ele portanto que toda a Seção II do livro está aquém da realização da redução, e que as duas últimas não chegam a uma filosofia transcendental. Esta última afirmação remete a Fink, em cujo artigo³⁵ Ricoeur se baseia parcialmente para fazer sua leitura crítica. Praticamente o mesmo se vê no comentário contínuo à obra da edição francesa. Na Seção II, capítulo II, em nota Ricoeur fala que “As análises mais importantes das *Ideen* estão aliás a meio caminho entre uma psicologia fenomenológica e o idealismo transcendental” (RICOEUR, 2013a, p. 105, n. 3). O percurso de *Ideias I* é, assim, considerado como apenas preparatório para uma efetiva guinada transcendental que ocorre depois³⁶ — direção à qual Ricoeur se contrapõe em sua própria obra.

O que também se vê no trecho acima é a redução fenomenológica sendo considerada como a faceta negativa de outro processo: a constituição transcendental. Este é o segundo ponto que Ricoeur ressalta, a saber, o caráter positivo da constituição. O que Ricoeur chama de ascese fenomenológica, ou seja, a transição entre o plano de uma psicologia preparatória, a partir do ponto de vista da orientação natural, e uma fenomenologia transcendental, na qual a consciência constitui seus objetos intencionais, pode ser visto pela dupla consideração da intencionalidade: antes da redução fenomenológica, a intencionalidade é um encontro; depois, é uma constituição (RICOEUR, 2013a, p. XX). Contudo, Ricoeur também faz uma ressalva quanto à efetivação desse movimento: para ele, essa constituição em *Ideias I* tem limites e não pode ser dita criadora. Embora por vezes a consciência seja descrita como o que “prescreve” por sua “configuração”, por seu “encadeamento”, a constituição “é descrita ainda como o *paralelismo* entre certos aspectos do noema (lado-objeto da consciência) e certos aspectos da noese (lado-sujeito da consciência); [e] deixa provisoriamente fora de questão a matéria do ato (ou hylé, ὕλη, em grego) que a forma constituinte anima” (RICOEUR, 2013a, p. XXI).

35 FINK, E. die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, *Kant-Studien*, Mainz, v. 38, n. 3-4, 1933. Em tradução livre: “A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl na crítica contemporânea”. O artigo foi referendado por Husserl em prefácio publicado na mesma edição dos *Kant-Studien*.

36 Ao introduzir a Segunda Seção de *Ideias I*, aquela em que Husserl aborda a controversa redução, Ricoeur afirma em nota de rodapé que ela “define a redução fenomenológica §§ 31-32, mas não a aplica ainda (como é dito no início do §33)”. Ademais, contrapõe, ao proceder argumentativo de *Ideias I*, o das *Meditações Cartesianas*, onde “não há ‘psicologia intencional’ prévia: passa-se diretamente ao mundo como ‘fenômeno’” (RICOEUR, 2013a, p. 85, n. 1). Esta última obra é identificada por Ricoeur com um estágio em que o idealismo transcendental se efetiva plenamente.

Em suma, *Ideias I* é, na avaliação de Ricoeur, um idealismo em estado de projeto:

A fenomenologia que se elabora nas *Ideen* é incontestavelmente um idealismo, e mesmo um idealismo transcendental [...]. Mas é finalmente impossível, somente sobre a base das *Ideen*, caracterizar definitivamente esse idealismo que permanece em estado de projeto — de promessa ou de pretensão, como queira. As partes mais elaboradas das *Ideen* são ou fragmentos de uma psicologia intencional (Seção II), ou exercícios em direção de uma constituição radical da realidade, mas aquém do nível do idealismo visado (Seções III e IV). Finalmente, a ‘consciência pura’, a ‘consciência transcendental’, ‘o ser absoluto da consciência’, ‘a consciência doadora originária’, são títulos para uma consciência que oscila entre diversos níveis, ou, se se quer, que é descrita em fases diferentes de sua ascense: donde os erros de interpretação dos quais Husserl se queixou tão constante e amargamente. (RICOEUR, 2013a, p. XXV-XXVI).³⁷

De qualquer forma, seja a redução fenomenológica levada a cabo ou não, a postura de Ricoeur diante dela não poderia ser de acolhimento integral, tendo em vista a sua formação filosófica e a influência decisiva de Gabriel Marcel. Não é o caso de adentrarmos no detalhe da filosofia marceliana; referiremos o artigo de José Manuel Beato com o único intuito de mostrar conceitos e assunções adotadas por Ricoeur que levam a ressalvas ao projeto husserliano. Com efeito, Marcel desenvolveu várias pesquisas sob o rótulo de fenomenologia, mas com uma acepção diferente da de Husserl (BEATO, 2016, p. 123). Embora houvesse lido *Ideias I* e assistido parcialmente aos cursos de Husserl na Sorbonne em 1929, Marcel não cita o pensador alemão, “nem desenvolve qualquer aspecto substancial da sua doutrina” (*Ibid.*, n. 165). Beato refere um artigo³⁸ de Ricoeur sobre Marcel para resumir a fenomenologia deste como uma descrição dos vividos, visando seu sentido, porém “sem exaurir a presença viva ou a relação de implicação e de pertença, ou seja, dobrando a intencionalidade por uma dinâmica de participação” (2016, p. 123). Marcel reconhece haver experiências privilegiadas que, embora aquém da caracterização pelo discurso, demonstram essa relação de implicação e pertença ao mundo, dentre as quais está a encarnação:

37 Esta avaliação de que a redução fenomenológica não é levada a cabo em *Ideias I* explica por que Ricoeur, que não partilha do idealismo transcendental de Husserl, pode fazer remissões a trechos das Seções II, III e IV do livro; em sua avaliação, elas não estão operando em regime fenomenologicamente reduzido, isto é, na dimensão transcendental da consciência pura.

38 RICOEUR, Paul. Gabriel Marcel et la phénoménologie. *In*: BELAY, Marcel et al. (Org.). **Entretiens autour de Gabriel Marcel**. Neuchâtel: La Baconnière, 1976.

A filosofia existencial marceliana parte do reconhecimento da encarnação como ‘marco central da reflexão metafísica’ e da afirmação da ‘irreducibilidade ou mesmo da prioridade metafísica do sentir’ entendido como um modo de participação ao real. [...] A ‘órbita existencial’ traçada em torno do corpo e acolhida pelo sentir não é contingenciável, mas antes ‘fundamental’ e constitutiva do modo de ser do homem: a ‘existência’. A partir do ‘eu existo’, ‘unidade indecomponível’, ‘infradiscursiva’ mas indubitável, procura pensar a globalidade da experiência. O ‘eu existo’ é irreduzível ao ‘eu penso’, pois envolve o ‘eu sinto’, ‘eu quero’, ‘eu ajo’, etc. ou seja, toda a dinâmica intencional e extática da existência. (BEATO, 2016, p. 125-126)³⁹.

Com essa caracterização, podemos ver por que a redução fenomenológica não pode ser integralmente aceita por quem quer que se declare marceliano. Lembremos que Husserl, quando caracteriza a redução fenomenológica em *Ideias I*, afirma que essa mudança de atitude ou orientação nos leva a colocar as teses transcendentais “fora de ação”; desse modo,

dirigimos nosso olhar que apreende e investiga teoricamente para a *consciência pura em seu ser próprio absoluto*. Isso, portanto, é o que resta como o *resíduo fenomenológico* que se buscava, e resta, embora tenhamos “posto” o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres vivos, os homens, inclusive nós mesmos, “fora de circuito”. Não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as constitui em si. (HUSSERL, 2006, p. 117, grifos do autor).

Se Husserl não hesita em dizer que, com a redução fenomenológica, “Não perdemos propriamente nada”, Marcel e Ricoeur não poderão compartilhar desta afirmação. O caráter de existência dos objetos, que em Husserl é metodicamente suspenso, posto entre parênteses, para fazê-los aparecer para mim enquanto dados, não pode, no pensamento de Marcel, ser suspenso. Para ele, como afirmou Beato, a existência não é contingenciável, mas fundamental e constitutiva do modo de ser do homem.

Ricoeur subscreve o pensamento de Marcel, e concorda que uma análise da vontade humana não pode prescindir desse caráter de existência; contudo procura um modo de não abrir mão do pensamento de Husserl, do qual reconhecia as virtudes descritivas. Se o “eu existo” é irreduzível ao “eu penso”, Ricoeur decide em *VI* efetuar uma descrição fenomenológica até onde for inteligível; a partir daí, usando como baliza as relações

39 Os trechos citados por Beato foram retirados de MARCEL, Gabriel. **Du refus à l’invocation**. Paris: Gallimard, 1940, p. 33-43.

estabelecidas na descrição pura, avançará para os campos “infradiscursivos” de Marcel, “aquém da caracterização”, “opacos” à razão fenomenológica.

É significativo que a primeira frase do primeiro capítulo da primeira parte de *VI*, isto é, o início da obra logo após a introdução, já indica que Ricoeur utilizará a fenomenologia de modo parcial: “A descrição pura, compreendida como uma elucidação de significações, tem seus limites: a realidade borbotoante da vida pode ser soterrada pelas essências” (2009a, p. 59). Esta postura reflete uma recepção da fenomenologia herdeira da filosofia de Marcel. No entanto, Ricoeur busca tirar o máximo de ambos os pensamentos; por isso, só após uma primeira parte dedicada à descrição pura da decisão é que vai inserir pouco a pouco elementos que “complicam” o ambiente propício à tarefa eidética: o corpo, a duração e a inscrição no real. A partir daí, a investigação das relações entre voluntário e involuntário deixa de se dar na “atmosfera de inteligibilidade sem mistério” (2009a, p. 31) estabelecida por Husserl. Mais do que fazer um pensamento suceder ao outro, Ricoeur quis colocar-se “na intersecção de duas exigências: a de um pensamento alimentado pelo mistério do *meu* corpo [i.e., a encarnação como conceituada por Marcel], [e] a de um pensamento atento às distinções herdadas do método husserliano de descrição” (2009a, p. 33). A ideia de chocar um pensamento contra o outro é fazer uma crítica mútua e evitar os escolhos de um pelas virtudes do outro. Assim como quis fazer uma análise crítica da ideia de encarnação pela fenomenologia, Ricoeur também critica a fenomenologia pela ideia de encarnação. Com a redução, a descrição fenomenológica se esvazia do corpo, não analisa o mistério da existência:

A descrição guardava qualquer coisa de espetacular: os conceitos do voluntário e do involuntário, enquanto estruturas compreendidas, constituem ainda uma objetividade superior, [...] a objetividade de noções observadas e dominadas. Ora, o vínculo que une verdadeiramente o querer a seu corpo requer um tipo de atenção diferente da atenção intelectual a estruturas. Ele exige que eu participe ativamente *na minha encarnação como mistério*. Eu devo passar da objetividade à existência. (RICOEUR, 2009a, p. 32-33).

Nessa análise, portanto, Ricoeur considera que a fenomenologia não dá conta de problematizar minha *existência* enquanto corpo. “Meu corpo não é nem constituído no sentido da objetividade, nem constituinte no sentido do sujeito transcendental; ele escapa a esse par de contrários. Ele é o eu existente.” (2009a, p. 35). Por essa razão, *VI* estuda como se limitam e se completam as duas leituras, a de Husserl e a de Marcel; por isso Ricoeur diz que em sua filosofia do homem aparece “uma tensão viva entre uma objetividade elaborada por uma

fenomenologia à medida do Cogito [...] e o sentido de minha existência encarnada.” (2009a, p. 35). Aplicando a fenomenologia ao existencialismo de Marcel, Ricoeur espera elucidar esse mistério:

Pode-se portanto estimar que um pensamento não-redutor, mas descritivo, não naturalista, mas respeitoso do que aparece como Cogito, enfim, esse tipo de pensamento que Husserl chamou de fenomenologia pode emprestar sua lucidez às intuições esvanecentes do mistério corporal. (2009a, p. 34).

1.2. UMA TRILOGIA E UMA EIDÉTICA DA VONTADE

Sinopse:

1.2.1. Abordamos algumas influências que levaram Ricoeur à escolha do tema da vontade em sua filosofia, as quais explicam algumas decisões metodológicas e articulações da obra;

1.2.2. Apresentamos um panorama de VI e suas divisões internas, e do projeto inacabado da trilogia da Filosofia da Vontade.

1.2.1. A escolha do tema da vontade

O interesse de Ricoeur pela questão da vontade e do involuntário já era presente desde o início da década de 1930. Como mostram anotações de cursos disponíveis no Fonds Ricoeur, nessa época ele já tinha contato com a psicologia em suas aulas de filosofia e fazia cursos e leituras sobre temas como a atenção, a imaginação, o freudismo, o hábito, a emoção, a vontade, entre muitos outros. O interesse em Freud, especificamente, desembocou em uma obra posterior em diálogo com a teoria freudiana⁴⁰. Antes disso, contudo, já lhe causara forte impressão a dimensão do inconsciente e suas implicações para a psique humana. Não é difícil ver a maneira pela qual uma afirmação como o “Eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 2010, p. 186) põe em xeque tanto a autonomia da vontade quanto a liberdade e o poder de autodeterminação do eu, temas caros a Ricoeur. Se voltarmos a uma citação já

40 RICOEUR, P. **De l'interprétation**: Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1966. Há tradução para o português: _____. **Da interpretação**: Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

referida em nossa introdução, veremos o reconhecimento do próprio quanto à influência da psicanálise em sua tese:

Penso também que devo a Roland Dalbiez minha preocupação ulterior de integrar a dimensão do inconsciente, e em geral o ponto de vista psicanalítico, a uma maneira de pensar todavia fortemente marcada pela tradição da filosofia reflexiva francesa, como aparece no tratamento que proponho do ‘involuntário absoluto’ (caráter, inconsciente, vida) em meu primeiro grande trabalho filosófico, *O Voluntário e o Involuntário* (1950). (RICOEUR, 1995, p. 13).

Com efeito, é novamente por meio de seu professor do liceu, Roland Dalbiez, que Ricoeur tomou contato com a psicologia e temáticas concernentes à consciência, sob uma ótica absolutamente avessa a qualquer idealismo, do qual o professor traçava “um quadro caricatural e até mesmo patológico” (RICOEUR, 1997, p. 19). Essa disposição determinava a perspectiva de Dalbiez sobre a obra freudiana, à qual consagrou um importante estudo⁴¹ na década de 1930.

[...] ele foi um dos primeiros a tentar uma leitura filosófica de Freud — o que se provaria muito importante para mim em meu caminho filosófico posterior. Seu Freud era o Freud ‘biológico’; ele enfatizava a concepção realista do inconsciente para refutar a ‘ilusão cartesiana’ de consciência de si, e a alegada redução do mundo à minha representação. (RICOEUR, 1997, p. 19).

A questão da liberdade não foi tratada somente no âmbito da psicanálise, isto é, em razão da demarcação do inconsciente e da conseqüente perda de domínio sobre si do homem. “Eu prestara uma atenção particular à discussão entre Descartes, Leibniz, Spinoza e Malebranche sobre o problema da liberdade e do determinismo” (RICOEUR, 1997, p. 26). Porém os termos em que esse debate foi travado com a tradição deveram bastante a outro professor: Gabriel Marcel, com quem Ricoeur estudou no período parisiense (1934-35). A obra de Marcel trazia como um de seus principais temas o mistério da encarnação, que foi retomado e retrabalhado por Ricoeur. Ele almeja conciliar, com as ideias claras e distintas que provê o entendimento em seu sentido cartesiano, a questão corporal no seu sentido mais existencial: o corpo considerado não como objeto, mas como corpo próprio, corpo de... Para

41 DALBIEZ, Roland. **La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne**. 2 vols. Paris: Desclée de Brouwer, 1936. Há tradução para o português: _____. **O método psicanalítico e a doutrina de Freud**. 2 vols. Trad. José Leme Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1947. 638p.

dar conta do “sentimento de ser ora entregue a meu corpo e ora senhor dele”, é preciso uma conversão do pensamento para que este “tente coincidir com uma certa prova da existência que é o eu em situação corporal” (RICOEUR, 2009a, p. 33) — ou seja, deve-se levar em conta a encarnação e suas consequências. Mas nessa configuração entra o problema da liberdade do eu, cuja situação corporal em geral é ignorada ou vista como entrave pela tradição: por isso Ricoeur diz querer compreender em sua análise “o paradoxo e o mistério de uma liberdade encarnada” (2009a, p. 56).

Se esta reflexão marceliana está declaradamente na origem das análises de *VI*, Ricoeur revelou também ter querido atentar-se “às distinções herdadas do método husserliano de descrição” (2009a, p. 33). Com efeito, a fenomenologia de Husserl, especificamente a descrição de essências, é o outro grande fio condutor desse livro, o qual pretende ser uma eidética da vontade. Sua filiação metodológica será discutida no próximo capítulo. Mas no que diz respeito à escolha do tema, o filósofo alemão influenciou mais por aquilo de que deixou de tratar do que por aquilo de que tratou. Não queremos com isso dizer que Husserl nunca tenha analisado o tema da vontade. Em várias passagens de *Ideias I*⁴², por exemplo, ele “esboça essa transposição do método [de análise intencional] para os ‘vivididos afetivos e volitivos’”, admite Ricoeur (2009c, p. 61). Todavia, este sustenta que, tanto em *Ideias I* quanto em *Ideias II*, as descrições que aplicam a análise intencional “são principalmente consagradas à percepção e à constituição dos objetos do conhecimento” (RICOEUR, 2009a, p. 23).

Na mesma medida, Merleau-Ponty também influenciou Ricoeur duplamente: por sua análise da *Fenomenologia da Percepção*, que estendia o pensamento husserliano para domínios menos percorridos, e igualmente por não ter tratado dos atos volitivos. Sobre o trabalho do colega francês, Ricoeur disse em entrevista que:

Uma vez que ele havia, em minha opinião, perfeitamente delimitado o campo da análise fenomenológica da percepção e de seus mecanismos, tudo o que permanecia aberto para mim — pelo menos é isso o que eu pensava à época — era o campo da prática. [...] Eu tinha a impressão que na área da fenomenologia, somente o lado representativo da intencionalidade fora estudado, e que todo o campo prático, o campo emocional, isto é, o campo

42 Pode-se dar como exemplo os §95 (“Distinções análogas na esfera da afetividade e da vontade”, cujo título é autoexplicativo) e §116 (“Passagem para novas análises. As noeses fundadas e seus correlatos noemáticos”, em que as novas noeses mencionadas são *sentir, desejar, querer*) de *Ideias I*, além dos §117 e §127.

do sentimento e do sofrimento — embora eu tivesse admirado em grande medida o livro de Sartre sobre as emoções — não havia sido realmente explorado. (RICOEUR, 1997, p. 39).

Na avaliação de Ricoeur, portanto, havia um campo aberto para tratar dos vividos volitivos no âmbito da fenomenologia. Ele reconhecia, evidentemente, o esforço de Sartre, que já se aventurara nos vividos afetivos no aludido *Esboço de uma teoria das emoções* (1939), e tratara, entre outros temas, da liberdade em *O ser e o nada* (1943). Não obstante, Ricoeur julgava, à diferença do que fazia com Merleau-Ponty, que Sartre não esgotara o tema, e mesmo que conduzira a discussão em termos que não podia aceitar. O existencialismo de Sartre, desenvolvido nesta última obra, assume uma posição ontológica do sujeito nadificado, o que se contrapunha ao existencialismo que Marcel propugnava, e ao qual Ricoeur se afiliava. “[...] *O ser e o nada* de Sartre não suscitou em mim senão uma admiração longínqua, e nenhuma convicção: um discípulo de Gabriel Marcel poderia atribuir a dimensão de ser à coisa inerte e só reservar o nada ao sujeito vibrante de afirmações em todas as ordens?” (RICOEUR, 1995, p. 23).

Finalmente, outras influências, mais dispersas e difíceis de demarcar, também são apontadas pelo próprio Ricoeur (1997, p. 40) como determinantes da temática de sua obra filosófica inaugural. Ele considera sua conferência de 1939 sobre a atenção e a orientação voluntária do olhar como uma incursão pelo campo prático que mostra uma opção precoce por essa área de estudo. Mas retrocede ainda mais no tempo, e destaca inclinações anteriores: desde a admiração que nutria pelo tratado de Lutero sobre o servo-arbítrio⁴³, termo este que retoma *ipsis litteris* em *VI*; passando pelos estudos que fazia da teologia da predestinação calvinista, de evidente implicação para a discussão sobre a liberdade; até o contexto político e histórico em que vivia, o qual “veio reforçar minha orientação na direção dessas questões de liberdade, mal e responsabilidade” (1997, p. 40).

43 Trata-se do texto “*De servo arbitrio*” (1525), escrito em resposta ao ensaio “*De libero arbitrio*”, de Erasmo de Roterdã. Cf. LUTERO, M. “Da Vontade Cativa”. In: **Obras Selecionadas**. vol. 4. São Leopoldo, RS: Concórdia/Sinodal, 1993, p. 17-216.

1.2.2. Estrutura da trilogia

A tradução de *Ideias I*, acompanhada de introdução e notas, foi então apresentada por Ricoeur como tese complementar para o doutoramento, sendo a tese principal o livro *O Voluntário e o Involuntário*. Ambos foram finalizados em 1948, porém, conforme as regras da época, tinham de estar publicados antes de serem defendidos. A escassez de papel no pós-guerra e seu preço elevado atrasaram a publicação até outubro de 1949, e a defesa da tese ocorreu somente em 29 de abril de 1950.

Desde sua introdução, *VI* se anuncia como a primeira etapa de uma trilogia, a *Filosofia da Vontade*, que deveria tratar da vontade humana. Suas tarefas seriam, primeiramente, descrever eideticamente as especificidades de sua posição intermédia, entre um determinismo biológico e uma liberdade absoluta de autodeterminação, chegando assim às possibilidades fundamentais do homem; num segundo momento, reintegrando as paixões e a dimensão da falta humana, investigar a face cotidiana dessa vontade, fazendo uma antropologia filosófica para descrever “a fraqueza constitucional que faz com que o mal seja possível” (2009b, p. 27, tradução nossa) e depois uma hermenêutica para analisar o mal pelo viés de seus símbolos; finalmente, se as paixões são um índice de escravidão, o terceiro tomo seria consagrado à Transcendência, à libertação do homem desta escravidão a partir do próprio seio do Eu, a criação da liberdade como conciliação. Uma eidética da vontade, uma empírica da vontade e uma poética da vontade. Mas se os três temas parecem gradativamente mais obscuros, é porque seu grau de desenvolvimento efetivo é progressivamente menor: um livro em 1950, correspondente ao primeiro tomo, e dois livros em 1960, que representam os volumes I e II do segundo tomo, foram tudo o que veio a público. Um volume III que completaria o segundo tomo (RICOEUR, 2009b, p. 29-30) e o terceiro tomo inteiro jamais foram realizados⁴⁴ (GRONDIN, 2016, p. 27 e 32). É por essa incompletude, e também pela dificuldade de dar um tratamento filosófico aos problemas visados posteriormente, que Ricoeur classificou anos depois seu anúncio de uma trilogia como “imprudentes promessas” (RICOEUR, 1995, p. 15).

Em sua autobiografia, Ricoeur reflete que a escolha do tema de *VI*

44 Ao considerar, em sua autobiografia, que “essa programação da obra de toda uma vida por um filósofo iniciante era muito imprudente”, Ricoeur questiona: “Pois o que realizei desse belo projeto? *A simbólica do mal* (1960) só realiza parcialmente o projeto da segunda parte, na medida em que ela permanece no limiar de uma empírica das paixões; quanto à poética da Transcendência, eu nunca a escrevi, se se espera por esse título algo como uma filosofia da religião, por falta de uma filosofia teológica [...]” (RICOEUR, 1995, p. 26).

permitia ampliar à esfera afetiva e volitiva a análise eidética das operações da consciência, limitada de fato por Husserl à percepção e, de modo mais geral, aos atos ‘representativos’. Ao prolongar e expandir a análise eidética de Husserl, eu ambicionava, não sem ingenuidade, dar uma contrapartida, na ordem prática, à *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty. (RICOEUR, 1995, p. 22-23).

Embora o proceder fenomenológico esteja em primeiro plano, a plural herança que mobilizou Ricoeur indica que o debate no qual ele interveio foi muito além das fronteiras da fenomenologia. Com efeito, a análise exclusivamente eidética da vontade pode ser restringida à primeira parte do primeiro livro, estando as demais sob outras influências, que determinaram em maior ou menor medida seus métodos, temáticas e debates travados com a tradição.

A fim de situar a discussão dentro do projeto de Ricoeur, faremos um rápido panorama do projeto da *Filosofia da Vontade*. Para esta tarefa, as introduções de VI e do segundo tomo fornecem um ótimo fio condutor. Tomando por base a tabela sintética de Jean Grondin (2016, p. 32) e fazendo-lhe pequenas alterações, podemos resumir o projeto da *Filosofia da Vontade* no seguinte quadro:

| Divisão da obra | Títulos publicados | Tema principal | Tarefa |
|---|---|---|---|
| Tomo 1 – Eidética da vontade | <i>O voluntário e o involuntário</i> (1950) | As estruturas invariantes da vontade humana | Dar conta da experiência da responsabilidade, restaurando o sentido da liberdade enquanto conciliação com a natureza |
| Tomo 2 – Empírica da vontade ^a | <i>O homem falível</i> (1960) | A falibilidade do homem | Suspender a abstração da falta e analisar, numa antropologia filosófica, a constituição falível do homem, e numa simbólica dos mitos do homem decaído, a escravidão pelas paixões |
| | <i>A simbólica do mal</i> (1960) | Os mitos do mal | |
| | — | — | |
| Tomo 3 – Poética da vontade | — | A Transcendência | Suspender a abstração da Transcendência e pensar uma libertação possível da escravidão |

Quadro 1: Divisão e temas da *Filosofia da Vontade* (1950-1960)

A ideia principal do ambicioso projeto é analisar a vontade humana. A primeira dificuldade é que ela se dá na realidade cotidiana sob diversas interferências, perturbações, que a distorcem. Torna-se então necessário isolar as “estruturas fundamentais” do querer, “as

a O segundo tomo, embora incompleto, teve seus livros publicados sob o título “Finitude e Culpabilidade”.

únicas capazes de fornecer um fio condutor no labirinto humano” (RICOEUR, 2009a, p. 19). Por isso, o gesto inicial de Ricoeur é fazer uma abstração. Por um lado, abstrai da vontade a falta (*faute*)⁴⁵, princípio responsável pelas paixões, que arrastam o querer humano para além de sua autodeterminação e o subjagam. As paixões, como a ambição, o ódio, “são a própria vontade, a vontade com seu rosto cotidiano, concreto, real”; contudo, elas são “uma desfiguração tanto do involuntário quanto do voluntário” (2009a, p. 39-40). A ambição, por exemplo, “é uma figura passional da energia aplicada na escolha e no esforço” (*ibid.*); é, *grosso modo*, uma desmesura, empírica, da dinâmica descrita eideticamente em *VI*. É “sob o signo da falta” que as paixões afetam o querer humano, alterando “nossa relação fundamental aos valores [...]. As paixões rechaçam os valores para fora do homem, alienam-nos em uma transcendência hostil e triste [...]” (2009a, p. 41). Assim, em vez de eu adotar livremente os valores como motivos para minha decisão, eles adquirem o peso de uma lei que me obriga a..., e que condena sem ajudar, inaugurando um drama moral ao tornar o homem dividido. Por outro lado, Ricoeur abstrai da vontade a Transcendência, inseparável da falta: se esta leva ao aprisionamento da liberdade, sendo resultado da falibilidade do homem e ligada à experiência do mal, aquela é a sua libertação, sua contrapartida mítica, relacionada à imaginação da inocência. Essa decisão metodológica define, portanto, a divisão da *Filosofia da Vontade* em três tomos: no primeiro, retira-se as complicações da vontade para descrever as estruturas fundamentais desta; no segundo, insere-se a falta, a situação histórica do homem decaído e os mitos do mal; no terceiro, agrega-se a questão da Transcendência e a possibilidade de libertação da vontade cativa.

O isolamento da vontade aquém de seu enevado aparecer cotidiano permite então fazer uma “descrição pura” de suas estruturas fundamentais, tema capital de *O Voluntário e o Involuntário*. O título já permite ver outra grande premissa básica de Ricoeur: a vontade não é

45 O termo *faute* coloca um desafio à tradução, pois tem muitos sentidos relevantes, três dos quais nos importa diferenciar aqui: *falta* (enquanto ausência de algo, mas também como negligência ou infração de uma regra, seja de um jogo ou contrato, seja de um princípio moral ou religioso); *erro* ou *falha* (como descumprimento de uma norma ou ação que denota falta de prudência, habilidade ou conhecimento); e *culpa* (no sentido de responsabilidade em uma situação que envolva mal ou dano causado a outrem). Essa polissemia é tanto mais importante na medida em que dois desses termos serão retomados no próprio título das próximas obras: no segundo tomo da *Filosofia da Vontade*, intitulado *Finitude e Culpabilidade*; e no primeiro volume deste tomo, nomeado *O Homem Falível*. Uma vez que, na Introdução Geral a *VI* Ricoeur faz equivaler o termo a “mal moral”, e seguindo a consolidação da tradução portuguesa do segundo volume (*O homem falível*, Edições 70, 2019 e *A Simbólica do Mal*, Edições 70, 2013), optamos por traduzir *faute* por *falta*, não sem perder de vista sua riqueza semântica — notadamente os sentidos de imperfeição (ontológico, permanente), lapso moral (momentâneo) e culpa.

completamente atividade, afirmação, posição de si; ela também é certa passividade, aceitação, mesmo renúncia. A descrição revela, em outros termos, que a vontade não é apenas o voluntário; ela engloba também o involuntário. Essa dualidade é consequência teórica de conjugar o existencialismo marceliano e seu mistério do corpo com a descrição fenomenológica de um *cogito* querente. Dizer que a condição da vontade humana é ser encarnada significa dizer que a vontade não é soberana, que ela deve compor com o involuntário que se manifesta sob alguns aspectos na corporeidade. Como formula Ricoeur, “[...] é da essência do ato voluntário poder ser ao mesmo tempo algo como uma ordem — sobre o possível, sobre o corpo, sobre o mundo — e algo como uma obediência — a valores reconhecidos, saudados e recebidos.” (2009a, p. 111). Tão primordial é essa dualidade que ela rege todas as descrições na obra: para cada estrutura delimitada do voluntário, há uma correlata no involuntário.

Uma vez feitas as abstrações e levadas em conta essas duas dimensões recíprocas do querer humano, a descrição do ato da vontade dá a conhecer uma estrutura triádica: querer significa, primeiro, decidir; depois, agir; finalmente, consentir. A tripla articulação do voluntário tem parêntese configuração do involuntário, e a ela sempre remete. Pois se eu decido algo voluntariamente, tenho de lidar com as propensões da motivação corporal, uma trama de necessidades, desejos, receios, que se não chegam a determinar cabalmente minha decisão (como numa visão animalesca do homem escravo de seus impulsos) ao menos a inclinam em certa direção. Caso análogo se dá com o agir, isto é, com a inscrição da ação no real, que encontra empecilhos e vieses do corpo, do hábito etc., e também com o consentir, isto é, a aceitação da necessidade, conciliação com o inevitável do real. O que está em jogo na descrição da vontade é então o modo como dialogam, se tensionam e se conciliam o voluntário e o involuntário nas três instâncias do ato do querer, a decisão, a moção do corpo e o consentimento. São elas que determinam a divisão de *O voluntário e o involuntário*.⁴⁶

Outro modo de compreender o arcabouço desse primeiro tomo que não por sua divisão tripartite é por meio das “três ideias diretrizes deste livro: a *reciprocidade* do involuntário e do voluntário, — a necessidade de ultrapassar o dualismo psicológico e de buscar na *subjetividade* a medida comum do involuntário e do voluntário, — enfim o primado da *conciliação* sobre o paradoxo.” (RICOEUR, 2009a, p. 427). Quanto à primeira, Grondin

46 Para dar conta das múltiplas subdivisões que Ricoeur utiliza, adotaremos aqui a seguinte nomenclatura: *VI* é dividido em três partes (Decidir, Agir e Consentir), cada uma das quais tem capítulos, abaixo dos quais há os subcapítulos, itens e subitens. Cf. nossa tradução do sumário do livro no Anexo A.

sublinha que não se pode pensar uma vontade sem um involuntário que a preceda; quanto à segunda, ressalta que não se deve ver o voluntário como atividade pura e o involuntário como passividade absoluta, e lembra que o corpo não é passivo, mas solicita incessantemente a vontade; quanto à terceira, explica que a conciliação é a vontade que consente à própria finitude e “que reconhece não somente como inevitável, mas como dom, essa tensão do voluntário e do involuntário que é a condição de sua existência.” (GRONDIN, 2016, p. 41). O objetivo principal desse volume é, pois, descrever as etapas do querer levando em conta a reciprocidade do voluntário e do involuntário como estrutura da vontade encarnada, como condição mesma da existência humana, buscando não uma postura de oposição, mas de conciliação.

Feita a descrição eidética da vontade, conhecida a estrutura de reciprocidade *sui generis* do voluntário e do involuntário, descrita “a esfera neutra das possibilidades mais fundamentais do homem” (RICOEUR, 2009b, p. 25), impõe-se de volta a questão do cotidiano. A abstração feita no início da análise retorna com o peso da realidade, e com ela a questão de como considerar a falta. A falta é um elemento da ontologia fundamental do homem, mas não é homogênea aos aspectos descritos eideticamente; cada um dos elementos do sistema recíproco do voluntário e do involuntário constitui um convite à falta, mas ela é estrangeira à eidética; “só pode ser pensada como irrupção, acidente, queda” (2009a, p. 44). A falta é o absurdo, afirma Ricoeur, citando a fórmula de Lachelier, para quem o mal é incompreensível. Não é possível, portanto, compreendê-la numa descrição eidética, e por isso Ricoeur anuncia uma mudança de método, uma investigação empírica, que proceda “por convergência de índices concretos” (2009b, p. 26). Como afirma Grondin,

Ao enigma do mal, *Finitude e culpabilidade* traz duas respostas: seu segundo livro, *A simbólica do mal*, propõe uma ‘mítica concreta’, interessando-se pelos mitos e símbolos através dos quais a humanidade exprimiu sua experiência do mal e que uma hermenêutica haverá de transpor em filosofia e no conhecimento que o homem tem de si mesmo; mas antes de chegar aí, uma ‘antropologia filosófica’ de *O homem falível* terá de fazer sobressair ‘a fraqueza constitucional que faz com que o mal seja possível’ (GRONDIN, 2016, p. 46).

O primeiro volume dessa sequência de *VI* faz uma antropologia filosófica para investigar a falibilidade, o aspecto constitucional do homem que permite o mal. Isto representa uma ampliação do campo de investigação:

A elaboração do conceito de falibilidade foi a ocasião de uma investigação muito mais extensa das estruturas da realidade humana; a dualidade do voluntário e do involuntário é posta em seu lugar em uma dialética muito mais vasta, dominada pelas ideias de desproporção, de polarização do finito e do infinito e de intermediário ou de mediação. É enfim nessa estrutura de mediação entre o polo de finitude e o polo de infinitude do homem que se busca a fraqueza específica do homem e sua falibilidade essencial. (RICOEUR, 2009b, p. 28).

Note-se que *O homem falível* descreve a fraqueza constitucional que faz com que o mal seja possível, mas não dá conta “do ato que realiza essa possibilidade. A antropologia, que descreve as estruturas gerais da realidade humana, não pode deduzi-lo a partir delas. [...] É neste ponto que se impõe [...] a virada metodológica que conduz da fenomenologia do homem falível à hermenêutica dos símbolos do mal” (ABEL; PORÉE, 2007, p. 37, tradução e grifo nossos). Na *Simbólica do mal*, Ricoeur vai ouvir a consciência que se exprime nos grandes símbolos e mitos que contam o mal, mudando radicalmente de método. Nessa obra, propõe uma releitura de dois tipos de símbolos, os símbolos primários do mal (a mácula, o pecado e a culpabilidade) e os mitos do início e do fim do mal, mostrando como as narrativas míticas se sobrepuseram gradativamente aos símbolos primários.

Como mencionado, o projeto da *Filosofia da Vontade* parou após a publicação deste último volume, em 1960. É interessante notar como Ricoeur anunciava, no prefácio a *Finitude e culpabilidade*, que o terceiro volume desse tomo deveria se desdobrar em vários registros, como a psicanálise, o direito penal e a filosofia política (2009b, p. 28) — temas que Ricoeur de fato abordou, mas anos depois em diferentes contextos. Grondin (2016, p. 27 et seq.) considera que Ricoeur incorporou sua elaboração sobre a vontade em suas reflexões posteriores, que se estenderiam à psicologia, à metáfora, à narração, à história, entre outros temas. Picardi (2015) aponta, baseada em documentos conservados no Fonds Ricoeur, uma tentativa de Ricoeur no fim dos anos 1960 de retomar e renovar a filosofia da vontade. Foessel (2014) lembra a intenção de Ricoeur em desenvolver uma poética da vontade, em um terceiro volume da *Filosofia da Vontade*, consagrada à “capacidade criativa da consciência agente [que] deveria pôr em operação a função da imaginação como poder prático de inovar” (FOESSEL, 2014, p. 214), e destaca a posteridade na obra de Ricoeur do conceito de imaginação como continuidade dessa empreitada sobre a vontade.

2. A EIDÉTICA DA VONTADE E O DECIDIR

Sinopse:

2.1. *Analizamos características fenomenológicas de VI (as essências, a redução e a variação para alcançá-las) que a tornam uma descrição, e não uma explicação psicológica.*

2.2. *Reconstruímos o “núcleo eidético” de VI: sua segunda abstração inicial, a descrição do correlato intencional da decisão, a referência a um eu e a motivação do querer.*

2.1. QUESTÕES DE MÉTODO

Sinopse:

2.1.1. *Apontamos aspectos temáticos e metodológicos que permitem filiar VI à fenomenologia husserliana, notadamente a identificação de essências do querer enquanto estruturas de índice de sentido, seu procedimento análogo à redução husserliana e o recurso à variação eidética;*

2.1.2. *Discutimos as diferenças entre a descrição fenomenológica e a explicação própria às ciências naturais no tratamento da vontade, um debate de Ricoeur com a psicologia e seus distintos resultados na concepção de pessoa querente.*

2.1.1. Essências, ‘redução’ e variação eidética

Nas considerações que faremos sobre o diálogo de *O Voluntário e o Involuntário* com a fenomenologia, vamos nos reportar, quanto ao primeiro, principalmente à “Introdução Geral” (2009a, p. 19-57) na qual Ricoeur apresenta o percurso da obra e discute suas questões de método. Quanto à segunda, trataremos especificamente da teoria husserliana, sobretudo os escritos das décadas de 1910 e 1920. Não somente é a filiação explicitada pelo próprio Ricoeur, mas é o *corpus* fenomenológico mais profundamente lido à época por ele — que nunca ficou muito impressionado pelos escritos de Heidegger ou Sartre (RICOEUR, 1995). Nada impede de haver diálogo com outros autores, e efetivamente há muitas referências; no

que tange à escola fenomenológica, contudo, optamos por fazer este recorte e tentar salientar, nessa obra de Ricoeur, os elementos marcantes de Husserl especificamente.

A característica mais determinante que filia *VI* à fenomenologia husserliana, em nossa avaliação, é a premissa de que existem estruturas fundamentais do querer humano. Diante das complexas manifestações concretas deste, afirma Ricoeur, é possível identificar estruturas invariantes e necessárias, ou seja, essências, que podem nos fazer entender a natureza volitiva humana. Uma asserção que ecoa a de Husserl no início de *Ideias I*: “[...] *faz parte do sentido de todo contingente ter justamente uma essência e, por conseguinte, um eidos a ser apreendido em sua pureza, e ele se encontra sob verdades de essência de diferentes níveis de generalidade.*” (2006, p. 35). Ora, como Ricoeur classifica todo o primeiro volume como uma eidética da vontade, fica evidente a assunção que faz da existência de *eide*, e impõe-se perguntar o que ele entende por essências.

Ricoeur afirma que as essências propiciam o entendimento da volição da pessoa; fala delas como “estruturas fundamentais”, “únicas capazes de fornecer um fio condutor no labirinto humano” (2009a, p. 19). As ideias de fazer entender e de conduzir sugerem a função epistêmica das essências, ou seja, seu papel de revelar a verdadeira natureza do indivíduo, aquém das interferências cotidianas. Essa é uma leitura que também pode ser depreendida do excerto supracitado de Husserl, pois ele afirma fazer parte “*do sentido de todo contingente ter justamente uma essência*” (grifo nosso), uma frase que, tomada isoladamente, enfatiza as essências como índices de sentido.

Todavia, é preciso apontar que o estatuto das essências em Husserl não é unívoco, e há indícios em sua vasta obra para interpretações que lhes conferem maior carga metafísica. Em *Ideias I*, Husserl já rechaça interpretações ontologizantes de suas essências. Notadamente no §22, afirma que as essências são objetos, mas ressalta que objeto é diferente de real, assim como efetividade é diferente de “efetividade real” (2006, p. 66). Nesse parágrafo, especificamente, Husserl se defende da acusação de realismo platônico, e critica interpretações que leem suas essências como uma reedição das *Ideias* de Platão, as quais tinham maior grau ontológico do que a realidade vivida. Essências são objetos, mas não são reais no sentido de realidades empíricas; como vimos, elas são o invariante e necessário, obtido, mediante a redução eidética, a partir dos fatos cotidianos contingentes.

Parte da confusão parece advir, como apontou Moura (2006), da má interpretação da dupla vocação da fenomenologia, eidética e transcendental. Fazer descrições de essências sem

problematizar o acesso da subjetividade à objetividade, ou tecer análises constitutivas sem o cuidado de bem delimitar a suspensão da validade de ser do mundo enquanto aparente, faz parecer que as essências são entidades espaçotemporais, objetos reais com uma grande carga ontológica⁴⁷. Em todo caso, tal confusão entre orientação natural e fenomenológica foi relevante historicamente na recepção da obra husserliana, a ponto de o próprio autor ter de responder às interpretações errôneas que ela provocou. Com efeito, é desta mesma leitura que Ricoeur busca se afastar em sua acepção de essência em *VI*. Refutando compreensões radicalmente idealistas de Husserl, que chama de “interpretação platonizante”, na qual as essências teriam um estatuto de realidade superior ao dos fenômenos, Ricoeur as considera como “o sentido, o princípio de inteligibilidade das grandes funções voluntárias e involuntárias” (RICOEUR, 2009a, p. 20).

Com essa compreensão de essências, Ricoeur toma uma importante decisão metodológica no tratamento que propõe da vontade. Uma vez que essa função humana aparece tão emaranhada em outros impulsos e influências, que turvam o querer e nos impedem de enxergar as estruturas pelas quais somos capazes de conhecê-lo, é preciso isolá-la. Em outras palavras, antes de proceder a qualquer estudo empírico da vontade, é preciso fazer um estudo eidético — delimitação dentro da qual opera *VI*. Todo esse primeiro volume é afetado por um procedimento metodológico que Ricoeur compara à redução fenomenológica: “Essa abstração se aparenta em certos traços ao que Husserl chamou redução eidética, ou seja, a colocação entre parênteses do fato e o afloramento da ideia, do sentido” (2009a, p. 20). O fato a ser posto entre parênteses, nesse contexto, é o empírico — “a degradação já efetuada do querer e sua maquiagem sob as cores da paixão” (2009a, p. 20) — e a ideia e o sentido a aflorarem, como se viu, são aquilo do que as essências são índices: a natureza humana. Abstrai-se, portanto, a falta, sob cujo signo as paixões afetam o querer humano, alterando sua relação fundamental aos valores, interferindo com sua autodeterminação e com sua abertura para o involuntário (2009a, p. 41)⁴⁸. Note-se que Ricoeur ressalva que a faceta empírica do homem é indispensável para conhecê-lo. Se no primeiro volume da trilogia faz essa abstração

47 Nesse sentido vai a análise que faz Andréa Staiti: ao buscar apreender a correta relação entre essas duas dimensões da fenomenologia (eidética e transcendental) através da análise das respostas de Husserl à recepção crítica inicial de *Ideias I*, argumenta pela interdependência mútua de ambas as reduções. Diz ele que “[...] para a fenomenologia eidética, não há meio de refutar *positivamente* a carga de platonismo sem invocar a noção transcendental de constituição, e portanto sem introduzir a redução fenomenológica” (STAITI, 2022, p. 89).

48 Ricoeur abstrai também da Transcendência, que traz a possibilidade de libertação da vontade cativa, mas esta não pode ser classificada como pertencente ao empírico; em todo caso, sua influência sobre a vontade humana também é suspensa nas análises do primeiro tomo.

para fazer aparecerem “as estruturas ou as *possibilidades fundamentais* do homem” (2009a, p. 20), no segundo suspende os parênteses e faz uma análise empírica: empreende uma antropologia filosófica que busca descrever as estruturas gerais da realidade humana e apontar a fraqueza constitucional que faz com que o mal seja possível, além de uma simbólica do mal para apreender a experiência deste fazendo um desvio pelos símbolos da cultura. Por ora, contudo, trata-se de compreender, antes de fazer qualquer estudo empírico, as essências que são funções-chave na vida volitiva humana.

O termo estrutura, usado por Ricoeur para se referir às essências, revela também uma outra característica que as aproxima do proceder husserliano: a invariância. As essências são o que resta de comum, de idêntico, uma vez analisado tudo o que há de variável na experiência cotidiana da volição humana. Tomadas assim, fica claro como podem ser um índice de sentido.

Em Husserl, os conceitos complementares de variação eidética e invariante surgem mais bem desenvolvidos em meados da década de 1920, como aponta Alves (2013), que considera sua introdução como um importante avanço em relação à teoria exposta em *Ideias I*. No segundo artigo para a revista *Kaizo*⁴⁹, Husserl explica tomar a matemática como paradigma para a visão e o conhecimento predicativo de toda e qualquer essência, detalha o método de livre variação e apresenta o conceito de invariante. Em outra produção contemporânea, as *Lições sobre Psicologia*⁵⁰, aprofunda a ideia de invariante, muito presente no universo intelectual das matemáticas e da física da época (ALVES, 2013, p. 15). Em conjunto, esses dois conceitos formam “um sistema completo de um conhecimento *a priori* com base no conceito de visão eidética (*Wesenschau*)”, sistema esse que, como Husserl escreveu nas *Lições*, é “o genuíno método para a captação do *a priori*” (p. 72 apud ALVES, 2013, p. 14).

No mais abrangente deles, o segundo artigo para a revista *Kaizo*, pelo qual passaremos brevemente aqui, Husserl analisa que o pensamento matemático se move em um domínio de puras possibilidades, sem postular nenhuma realidade, para chegar ao *a priori*; na busca desse resultado, a efetividade real tem tanto valor quanto a fantasiada:

49 “O Método de Investigação da Essência” [Die methode der Wesensforschung]. Segundo artigo para a revista *Kaizo*. Publicado originalmente (apenas em japonês) em **The Kaizo**, 1924, Caderno 4, p. 107-116.

50 HUSSERL, E. **Phänomenologische Psychologie**. Vorlesungen Sommersemester. 1925. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968. (Hua IX).

o matemático abstém-se, de modo principal, de qualquer juízo acerca da efetividade real. Certamente que as efetividades da experiência lhe podem servir, mas elas não lhe servem e não valem para ele *enquanto* efetividades. Elas valem para ele apenas como um exemplo qualquer, a modificar do modo que se quiser na livre fantasia, coisa para a qual as efetividades da fantasia também poderiam servir de igual modo, e servem, por regra, frequentemente. (HUSSERL, 2014b, p. 16).

Nesse âmbito de ausência de posição de realidade — nesse ambiente *pós-epoché*, fenomenologicamente reduzido, por assim dizer, embora Husserl não utilize esses termos nesse artigo de 1924 — produz-se sistematicamente variações acerca de determinado tema, mediante as quais poderá ser identificado um invariante. Esta variação se dá de acordo com regras, pois seu objetivo é descortinar o que é idêntico e comum às diferentes configurações produzidas. Por isso Husserl afirma serem permitidas “apenas aquelas direções da variação arbitrária na fantasia que possam ser representáveis e reconhecíveis, de modo concordante, com a *mesma* efetividade possível e como compatível com todas as outras posições” (2014b, p. 17). O invariante identificado corresponde, então, à essência daqueles fenômenos — e é sobre ela que se fazem as asserções matemáticas, é dela que se predica, por intuição dedutiva, as leis de essência, ou seja, que se deriva os axiomas e teorias.

No percorrer sinótico da infinitude aberta de variações, o *idêntico*, conservado em tal variação, sobressai na evidência *enquanto idêntico que a atravessa*, enquanto ‘sua essência geral’, sua ‘ideia’. Ou, o que é o mesmo, daí resulta o seu ‘*conceito puro*’ comum [...] (HUSSERL, 2014b, p. 18).

Tendo descrito esse método de investigação de essências, Husserl então afirma que não há razão para limitá-lo às matemáticas. Toda efetividade contém em si possibilidades puras e é passível da *epoché*, isto é, a exclusão da posição de existência, meio pelo qual “se deixa, por assim dizer, transportar para a fantasia, com todos os seus teores de determinação constitutivos” (HUSSERL, 2014b, p. 18-19). Com essa *epoché*, a efetividade se torna um caso de possibilidade pura junto a todas as outras possíveis, e fica-se livre para variá-las sistematicamente e encontrar um idêntico nelas operante, como se dá na Matemática.

o que pusemos aqui a claro, a propósito do pensamento matemático e da ciência matemática da natureza, é válido, em geral, para qualquer esfera de objetos. A cada uma pertence um pensamento apriorístico possível e, em conformidade, uma ciência apriorística e uma igual função de aplicação dessa ciência [...] (HUSSERL, 2014b, p. 20).

É possível então aplicar esse método de visão de essências a diversas ciências apriorísticas possíveis, aquelas acerca “do espírito pessoal, do individual e do social”, “dos organismos e das realidades psicofísicas ‘bilaterais’” e “dos objetos culturais”, e Husserl com efeito incita à criação de um grande sistema de conhecimento eidético, uma “*universitas* interconectada na pluralidade de uma íntima unidade” (2014b, p. 21-22) com todas as disciplinas apriorísticas possíveis.

Assim, aplicado a todas as outras regiões, o método da variação eidética se dá em regime de redução fenomenológica, portanto, sem posição de existência; seleciona-se certo caso, pouco importa se empírico ou fantasiado; prescreve-se uma lógica para variar sistematicamente; e determina-se o invariante, a essência.

Fizemos esse desvio pelo artigo para a revista *Kaizo* por estar ali bem desenvolvido o conceito de variação eidética; mas é importante ressaltar que este método já é apresentado como a base para a ideação (visão de essência) em *Ideias I*. Tão cedo quanto no §4, Husserl afirma que as essências se instanciam não apenas em dados da experiência, mas também da imaginação; por isso, para apreender uma essência pode-se partir tanto de intuições empíricas quanto

de intuições não-empíricas, que não apreendem um existente ou, melhor ainda, de intuições ‘meramente imaginárias’⁵¹.

Se em imaginação livre produzimos figuras no espaço, melodias, processos sociais etc. ou fingimos atos de experiência, de prazer ou desprazer, de querer etc., podemos por ‘ideação’ neles apreender, em intuição originária e eventualmente até adequada, diversas essências puras [...] (HUSSERL, 2006, p. 38).

Além dessa passagem, no §70 Husserl afirma que na fenomenologia “*as livres imaginações* conseguem *uma posição privilegiada* em relação às percepções” e mesmo que “a ‘ficção’ constitui o elemento vital da fenomenologia” (2006, p. 152-154).

Ricoeur, embora não explicita, recorre em certos momentos ao método da variabilidade imaginária em sua investigação eidética da vontade⁵². Quando trata do corpo

51 Marque-se bem que Husserl afirma que se pode partir também de intuições empíricas; ou seja, embora a variação eidética seja um método privilegiado para a visão de essências, não é o único. Cf. a análise argumentativa que faz Sacchini de como Husserl chega a uma essência dos fatos (a saber, o caráter de contingência) no §2 de *Ideias I* a partir de uma análise conceitual da noção de fato (2018, p. 92-93).

52 Ressalte-se também que a variação imaginária é apenas uma de várias outras estratégias

como fonte de motivos, por exemplo, analisa diferenças entre precisão, dor e prazer enquanto motivadores da ação recorrendo a exemplos e variando-os radicalmente, de modo a chegar a uma essência, uma estrutura fundamental do cogito desejante: revela-se todo um campo de motivação no qual se abrem várias séries afetivas; a experiência do viver, nesse sentido, é ser afetado por uma multiplicidade de motivos, irreduzíveis uns aos outros, que são clarificados e unificados quando se toma uma decisão. E toda essa investigação da conduta humana se dá em regime reduzido, ou seja, sem a posição de existência, uma vez que Ricoeur neutralizou o caráter empírico da vivência em sua abstração inicial.

Vejam em detalhe uma passagem em que o filósofo recorre à variação eidética. Na transição para a segunda parte do livro, tendo discutido a primeira etapa envolvida na vontade, o decidir, Ricoeur passa à intermediária, o agir. Contudo, a própria divisão do querer em momentos pode ser enganadora, e o autor se aplica em mostrar como essas diferentes funções — separadas, aliás, por mero ato de abstração — são na realidade imbricadas. “Não se deve deixar levar pela análise clássica que distingue no *tempo* várias fases da atividade voluntária: deliberação, decisão, execução. A decisão não *sucede* pura e simplesmente a deliberação, nem a ação o faz com a decisão.” (2009a, p. 253). Para fundamentar essa afirmação, Ricoeur se serve de exemplos de processos volitivos, de efetividades reais; não casos específicos, necessariamente, mas categorias deles. A primeira delas é de ações distintas, ou seja, separadas das decisões por um hiato; pensemos aqui numa pessoa prestes a se deitar à noite e que determina algo para o dia seguinte. Este tipo de relação decisão-ação, claramente separada no tempo, não é canônico, diz Ricoeur. Há outras possibilidades, e aqui ele recorre ao que identificamos à variação eidética. Existem “ações espontâneas, executadas à medida que são concebidas; nós ainda as chamamos voluntárias” (2009a, p. 253), descrição que sugere uma situação tal como duas crianças que têm diante de si um dia inteiro livre e vão inventando brincadeiras conforme lhes dá na telha — em outros termos, decidem e agem de modo espontâneo. Finalmente, Ricoeur formula um caso-limite: uma pessoa que, enquanto caminha, enrola um cigarro. Dada a rapidez com que um fumante inveterado, sentindo o lampejo da vontade de fumar, passa da decisão à ação, e a naturalidade com que é capaz (ou era, na época em que se enrolava os próprios cigarros) de realizar tal ação, quase se pode considerar esse processo como sem mediação, quase-involuntário. Tão imediata é a relação decisão-ação que mal se atenta ao processo decisório envolvido, razão pela qual Ricoeur

argumentativas utilizadas por Ricoeur, como análise conceitual, investigação de experiências privilegiadas e exegese de metáforas.

classifica essa categoria de gestos como automatismos; porém os chama “automatismos vigiados”, ressaltando, com esse adendo, ainda haver um eu consciente do processo. “[Os automatismos vigiados] não contêm mais do que uma intenção muito implícita que com frequência só é reconhecida depois” (2009a, p. 253) — mas apesar disso, ainda há uma intenção envolvida, ainda há, por mais fugaz que seja, decisão.

O que Ricoeur depreende desse rol de categorias de casos, dessa variação de exemplos cotidianos (fantasiados ou não), o que ele distingue como o idêntico comum a todos eles, é a presença de um eu que decide, por mais automática que a ação possa parecer. “Isso basta para que eu reconheça essas ações como minhas e não como tendo me escapado completamente.” (2009a, p. 253). Ricoeur reconhece, portanto, a permanência da relação decisão-ação, independentemente da situação. E por conta da enorme amplitude de intervalos temporais que podem decorrer entre uma e outra — da quase-imediatez até uma procrastinação que pode durar uma vida inteira — o critério temporal perde a relevância na descrição dessa relação; o que o leva a concluir que “A distinção da decisão e da ação é então de *sentido* mais do que de *tempo*: uma coisa é projetar, outra coisa é fazer.” (2009a, p. 253).

O sentido não é apenas o que distingue uma da outra, mas que as implica mutuamente. Tomar uma decisão sem que se antecipe, já no próprio decidir, a ação que vai realizá-la, soa como promessa vazia, flerta com a má-fé. “Um querer que [só] projeta é um querer incompleto; ele não é posto à prova e não é sancionado; a ação é o critério de sua autenticidade”; “todo valor engloba um dever-ser; nesse sentido, ele exige a existência.” (2009a, p. 253-254). Ricoeur dá exemplos de como o artista, o educador, o militante político, precisam constantemente agir segundo suas decisões para que seus valores não se enrijeçam longe do confronto com as asperezas da realidade.

É então somente por abstração que mover e decidir se distinguem: o projeto antecipa a ação, e a ação põe à prova o projeto. O que significa que a vontade só decide realmente por si quando ela move seu corpo, e através dele, o mundo. Eu ainda não quis nada completamente enquanto nada tiver feito. (RICOEUR, 2009a, p. 254-255).

Podemos ver, com esse exemplo, como Ricoeur se vale da variação eidética para fazer sobressair aspectos essenciais da relação decisão-ação, aspectos esses que vão balizar suas considerações seguintes que se estendem para o campo do agir. Num trecho anterior de *VI*, antecipando essas análises que acabamos de relatar, Ricoeur, quando ainda vem fazendo

considerações teóricas e metodológicas, afirma a superioridade da variação eidética, própria à fenomenologia, na tarefa de dar significado à relação entre decisão e moção, ou projeto e ação — isto é, na tarefa de encontrar as estruturas invariantes dessa relação, ou, em suas palavras, o que é “canônico”:

Vê-se a extrema maleabilidade nas análises detalhadas que a descrição pura permite; mas em compensação deve-se admitir que só uma análise segura das significações permite dar um fio condutor nesse labirinto de casos. É por isso que os ecléticos, que não haviam procedido a esta análise eidética, limitavam-se prudentemente às experiências medianas de projeto explícito e de ação distinta que apresentam mais claramente as relações fundamentais de significação, e consideravam erroneamente essas experiências como exemplares e canônicas. O que é canônico é a relação das significações que ainda está inclusa nos casos mais excêntricos. (RICOEUR, 2009a, p. 63).

2.1.2. A vontade explicada e a vontade descrita

Descrerver e compreender as estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário — são os dois termos que usa Ricoeur no início de sua discussão metodológica. Com eles, expõe a atitude que leva à compreensão do querer, reforça seu vínculo com a fenomenologia e se opõe ao método de uma psicologia naturalista: trata-se aqui da diferença entre descrição fenomenológica e explicação. Essa oposição foi esboçada por Husserl no §7 da Introdução às *Investigações Lógicas* (2012, p. 17-20), mas também nos §§71-75 e §§88-90 em *Ideias I* (2006, p. 154-163 e 202-209); antes disso, contudo, pode-se ver essa ideia em Brentano, cujas lições sobre a psicologia descritiva de 1887 já distinguem psicognose e psicogenética, e também em Dilthey, em seu ensaio de 1894 “Ideias para uma psicologia analítica e descritiva”⁵³. De qualquer modo, quando Husserl reforçava o papel de descrição eidética concernente à fenomenologia em contraponto à explicação das ciências empíricas, buscava mostrar, por um lado, que o procedimento destas não é capaz de alcançar o fundamento legitimador do conhecimento que são as essências; por outro, que a descrição em regime

53 Sobre Brentano, cf. PERES, S. P. Motivação, lógica e psicologia explicativa em Edmund Husserl. *Ekstasis*, v. 4, n. 1, p. 26-37, 2015. Disponível em: www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/viewFile/16164/13351. Acesso em: jul. 2022. Sobre a diferenciação em Dilthey e a relação com Husserl, cf. PERES, S. P. Husserl e o projeto de psicologia descritiva e analítica em Dilthey. *Memorandum*, v. 27, p. 12-28, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6506>. Acesso em: jul. 2022.

reduzido é o que nos dá acesso à configuração delas — em regime reduzido porque, como nos lembra Alves, “somente a dimensão transcendental pode garantir a primazia da descrição sobre a construção, que orienta os argumentos de Husserl contra a ‘cegueira às ideias’ do Empirismo e do Positivismo” (2013, p. 6).

A questão não é apenas terminológica. Ricoeur contrapõe o método explicativo das ciências empíricas à descrição fenomenológica e mostra como chegam a resultados diferentes acerca da configuração do indivíduo:

Explicar é sempre trazer o complexo ao simples. Aplicada à psicologia, essa regra, que faz a força das ciências da natureza, leva a construir o homem como uma casa, quer dizer, a inicialmente assentar as bases de uma psicologia do involuntário e a coroar em seguida esses primeiros andares de funções com um andar suplementar que se chama vontade. [...]
A primeira situação que revela a descrição é, ao contrário, a reciprocidade do involuntário e do voluntário. (RICOEUR, 2009a, p. 20-21).

Nessa alusão à psicologia da época, podemos considerar notadamente a psicanálise freudiana. Embora estejamos cientes de autores como William James, que já em 1890 debatia com outros pensadores sobre a ocorrência de processos inconscientes⁵⁴, levamos em conta que foi Freud quem caracterizou mais extensivamente o inconsciente e sobretudo lhe deu lugar de destaque em sua teoria. Ademais, é um dos pensadores que Ricoeur melhor estudou em sua formação, tendo frequentado as aulas de R. Dalbiez, e com o qual viria a estabelecer um diálogo em obra posterior. Não é o caso de entrar em detalhe nesse debate; julgamos que basta apontar a delimitação do inconsciente freudiano e a visão decorrente da estrutura psíquica do indivíduo.

Freud, em um dos textos que melhor sistematizam sua teoria, *O eu e o id* (1923), postula que “Um indivíduo é então, para nós, um Id [um algo] psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu, desenvolvido com base no sistema *Pcp*, seu núcleo.” (2011, p. 30). A disposição espacial é análoga: se Ricoeur, em sua crítica, faz menção a uma casa — o inconsciente como andar inferior e o consciente como andar superior —,

54 Em *Os Princípios da Psicologia* (1890), por exemplo, discute com von Hartmann e Schopenhauer (p. 169 et seq.), P. Janet e A. Binet (p. 202 et seq.). Cf. JAMES, William. **The Principles of Psychology**. v.1. New York: Holt, 1918. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/57628/57628-h/57628-h.htm>. Acesso em: jul. 2022.

Freud fala do indivíduo como um Id inconsciente e um Eu, por oposição, consciente, na superfície⁵⁵.

Não é somente o arranjo posicional entre as instâncias inconsciente e consciente que nos interessa comparar; Ricoeur critica também, se não certa precedência da primeira sobre a segunda, ao menos a autonomia de uma em relação à outra. Na mesma obra, Freud fala em um Eu que “se empenha em subjugar” o Id, um Eu submetido a uma servidão “da libido do Id” (2011, p. 67), mesmo um Eu que, “em relação ao Id [...] se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo” (2011, p. 31). São fórmulas que denotam uma alteridade entre Eu e Id, mesmo que no interior do mesmo indivíduo: compreende-se um, depois compreende-se outro, e então articula-se essas instâncias.⁵⁶

Ainda em outra passagem de *VI*, quando dialoga diretamente com o pensamento freudiano e subscreve as críticas que lhe faz Roland Dalbiez⁵⁷, Ricoeur critica a simplicidade da relação entre inconsciente e consciente:

O princípio de homogeneidade do consciente e do inconsciente, que é exigido pela explicação causal do consciente pelo inconsciente, é interpretado de modo simplista e se traduz em uma imagem grosseira: a consciência é compreendida como uma parte do inconsciente, como um pequeno círculo encerrado dentro de um círculo maior. (2009a, p. 483).

Para Ricoeur, não é possível compreender o voluntário sem remetê-lo ao involuntário. Ao invés da relativa independência entre Eu e Id a que chega a psicanálise por meio da explicação, método das ciências naturais, tem-se uma reciprocidade entre as duas instâncias que é trazida à luz unicamente por causa do método da descrição eidética.

55 A identificação entre Eu e consciente na obra de Freud, e entre consciente e voluntário, inconsciente e involuntário na análise comparada, necessitaria, em uma análise aprofundada, de mediações; para nosso intuito pontual, contudo, parece-nos dispensável fazer uma discussão prévia nessa aproximação.

56 É interessante notar que a imagem de capa da última edição francesa de *VI* (Points, 2009) é uma gravura de Albrecht Dürer (1471-1528), *Nackter Mann ein Pferd führend* (“Homem nu conduzindo um cavalo”), a qual acaba reforçando essa mesma dualidade que Ricoeur busca dirimir. Pensar o voluntário como a pessoa, racional, e o involuntário como o cavalo, irracional, possante, bravo, como que a ser domado, compondo com esta sobreposição o querer humano, é ir na contramão de Ricoeur, que concebe precisamente a unidade dessas duas instâncias. Uma imagem que as conjugaria de modo mais orgânico seria talvez a do centauro, que é ao mesmo tempo homem e cavalo, não sendo plenamente nenhum dos dois, e incompreensível fora desta relação de organicidade; mas isto abriria para reflexões que fogem a nosso escopo analítico.

57 Trata-se do subcapítulo “L’Inconscient” (p. 468-512).

A necessidade, a emoção, o hábito etc. não adquirem um sentido completo senão em relação com uma vontade que eles solicitam, inclinam e em geral afetam, e que por sua vez fixa o sentido deles, quer dizer, determina-os por sua escolha, move-os por seu esforço e adota-os por seu consentimento. Não há inteligibilidade própria do involuntário. Somente é inteligível a relação do voluntário e do involuntário. É por essa relação que a descrição é compreensão. (RICOEUR, 2009a, p. 20-21).

Tal reciprocidade permeia todos os atos volitivos humanos; sempre há uma íntima conjugação entre voluntário e involuntário, e que está presente em todas as análises do livro.

Na sequência da Introdução Geral, vemos outro caso em que Ricoeur toma posição em relação à psicologia a esse respeito. Como nos chama a atenção Hervé Barreau em seu artigo “La critique épistémologique du béhaviorisme dans Le Volontaire et l’involontaire” (2015), a primeira nota de rodapé da obra reconhece o interesse do *Traité de psychologie générale*, de Maurice Pradines (1874-1958), filósofo interessado nas sensações e na epistemologia. Diferentemente de seus contemporâneos, que construíam a psicologia humana sobre a psicologia animal, Pradines aponta uma reciprocidade entre elas, e afirma que o surgimento de uma função superior transforma as inferiores:

Embora bastante diferente na intenção, nosso empreendimento de descrição e de compreensão encontra nesse ponto a tentativa de explicação genética de Maurice Pradines em seu *Tratado de psicologia geral*. O autor mostra que a aparição de uma função superior ao longo da filogenia⁵⁸ provoca uma transformação ‘de algum modo retrospectiva’ (t. I, p. VIII). (RICOEUR, 2009a, p. 22, n. 1).

Tratando portanto da psicologia dos humanos e dos outros animais, Pradines defende que as funções dos primeiros não simplesmente se adicionam a um repositório comum a todos os animais, mas que alteram todo o conjunto de funções. Dito em outros termos, argumenta que o ser humano não é composto pela estrutura funcional de um animal adicionada de uma camada de racionalidade ou de outras características; as próprias funções básicas que os humanos compartilham com os outros animais são alteradas em virtude do aparecimento de funções extras, com as quais mantêm uma relação recíproca. É o que o autor chama de transformação “retrospectiva”.

58 Filogenia: termo da biologia que denomina a história evolutiva de uma espécie ou qualquer outro grupo taxonômico.

Vemos, na posição de Pradines em relação a seus contemporâneos, um movimento semelhante à crítica que Ricoeur faz à psicologia empírica. Em ambos os casos, recusa-se uma concepção bipartida do ser humano — seja em suas funcionalidades, aquelas animais e aquelas específicas ao *Homo sapiens*, seja em suas instâncias, a involuntária e a voluntária. Contudo, embora se aproxime da posição de Pradines, Ricoeur não pretende operar no mesmo nível dela, mas sim analisá-la do ponto de vista da filosofia: “Nossa intenção é *compreender* pela fenomenologia do sujeito essa reciprocidade funcional que M. Pradines *explica* por sua ‘lei de gênese recíproca’.” (RICOEUR, 2009a, p. 22, n. 1).

Na recusa da constituição bipartida do humano há também uma recusa da compreensão bipartida: não se pode compreender o voluntário como uma adição, uma complicação ou uma evolução do involuntário. Este não tem uma inteligibilidade própria, a qual, uma vez adquirida, abriria o caminho para conhecer “funções superiores” como o voluntário ou o racional; o sentido do involuntário se transforma com a presença dessas funções. A partir de onde então se deve abordar uma relação recíproca? Se qualquer entendimento do involuntário que seja anterior à relação com o voluntário é enganoso, o inverso não daria no mesmo? A própria noção de olhar “retrospectivo” dá um indício de que o ponto a partir do qual se faz a análise está mais próximo à instância ulterior, complexa, racional, voluntária; o que sugere uma inversão da ordem de inteligibilidade das instâncias. “As funções que parecem simples à psicologia analítica procedem frequentemente de uma evolução ulterior; é então o complexo que precede o simples ‘e fixa assim na ontogenia⁵⁹ uma aparência enganosa de subsequência e de derivação’ ([PRADINES], p. IX).” (RICOEUR, 2009a, p. 22, n. 1). Seguindo esse mesmo raciocínio, Ricoeur, para dar conta de analisar a relação recíproca entre o voluntário e o involuntário, começa pelo primeiro.

Não se pode derivar o voluntário do involuntário; é ao contrário a compreensão do voluntário que é primeira no homem. Eu me compreendo primeiro como aquele que diz ‘Eu quero’. O involuntário se refere ao querer como o que lhe dá motivos, poderes, bases, mesmo limites. [...] toda função parcial do homem gravita em torno de sua função central, aquela a que os Estoicos chamavam princípio diretor⁶⁰. Isso se compreende assim: para a

59 Ontogenia: termo da biologia que denomina o desenvolvimento de um indivíduo desde a concepção até a maturidade.

60 *hégemonikon* [ἡγεμονικόν]: guia da razão, parte dirigente ou faculdade diretora da mente, ou ainda centro de comando da alma, segundo inúmeras formulações. Termo usado por Marco Aurélio em suas Meditações (V.26, VI.8 e VII.28, por exemplo). Cf. BRUNT, P. A. Marcus Aurelius in His Meditations. **The Journal of Roman Studies**, vol. 64, 1974, p. 1-20, e também ILDEFONSE, Frédérique. La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle. **Rue Descartes**, vol. 43, n. 1, 2004,

explicação, o simples é a razão do complexo; para a descrição e a compreensão, o uno é a razão do múltiplo. Ora, o querer é o uno que ordena o múltiplo do involuntário. (RICOEUR, 2009a, p. 21).

Uma vez estabelecido que a compreensão do voluntário é primeira no homem, Ricoeur assume em cada uma das partes uma ordem de investigação gradual: descreve primeiramente o aspecto voluntário do ato; depois, considera quais estruturas involuntárias são exigidas para alcançar a inteligência desse ato ou desse aspecto da vontade; em seguida, descreve essas funções involuntárias em sua inteligibilidade parcial; finalmente, mostra a integração desses momentos involuntários na síntese voluntária que lhes confere uma compreensão completa.

Tendo passado por essas assunções e operações metodológicas é que podemos dizer que *O Voluntário e o Involuntário* faz uma descrição, por oposição a uma explicação; uma descrição eidética, ou seja, uma investigação das essências; que as essências são tomadas como princípios de inteligibilidade da vontade humana; que se busca no querer da pessoa estruturas invariantes, pelo método fenomenológico da variação eidética (entre outros); e que se pode acessá-las por estar em regime reduzido, isto entendido como uma abstração de elementos próprios à existência. Tais considerações, avaliamos, são suficientes para definir o esforço inicial de Ricoeur como investigação propriamente fenomenológica.

2.2. A DESCRIÇÃO PURA DO DECIDIR

Sinopse:

2.2.1. *Vemos como a divisão triádica é sugerida pela descrição pura e como se impõe um segundo procedimento de abstração para acessar a essência da decisão;*

2.2.2. *Analizamos como o caráter intencional do decidir conduz a descrição eidética de Ricoeur, levando-o a tomar o projeto como ação futura dependente de mim e em meu poder;*

2.2.3. *Acompanhamos como Ricoeur distingue a referência a si, traço essencial da decisão, de uma imputação reflexiva do eu, e como isso é feito mediante a noção de responsabilidade e de uma dialética do eu projetante e do eu projetado;*

2.2.4. *Examinamos como Ricoeur, garantidas a intencionalidade e a referência a um eu, considera a motivação sem incorrer num determinismo nem na liberdade absoluta.*

2.2.1. A eidética como ‘abstração dentro da abstração’

Além de fornecer as bases metodológicas para o estudo da vontade, a fenomenologia direciona a estrutura de *VI*: a divisão da obra em três partes segue a configuração que a descrição eidética revela da vontade humana. Quando Ricoeur se pergunta pela essência do querer — logo, por sua estrutura —, desloca a questão para seu correlato noemático, o querido⁶¹, baseando-se em que “Uma função qualquer se compreende por seu tipo de visada ou, como diz Husserl, por sua intencionalidade; dizendo a mesma coisa de outro modo: uma consciência se compreende pelo tipo de objeto no qual ela se ultrapassa. Toda consciência é consciência de...” (RICOEUR, 2009a, p. 23). Uma vez que, como argumenta Ricoeur, as descrições feitas em *Ideias I* e *Ideias II* se concentram na percepção e na constituição dos objetos de conhecimento, sua dificuldade no estudo da vontade é saber o estatuto de seu objeto, isto é, o correlato de consciência das funções práticas. “São precisamente as articulações do ‘querido’ como correlato [noemático] do querer que orientam a descrição.” (RICOEUR, 2009a, p. 24).

Note-se que esse procedimento ricoeuriano respeita o que Husserl explica no §94 de *Ideias I* em um exemplo a respeito do juízo predicativo. Ele define que os objetos sobre os quais se faz o juízo, ou melhor, o conjunto deles, tomado enquanto doado, é que constitui “o correlato noemático pleno, o ‘sentido’ (entendido da maneira *mais ampla*) do vivido de juízo” (HUSSERL, 2006, p. 215). Em seguida, indica, a redução fenomenológica

exige que ‘coloquemos entre parênteses’ a emissão do juízo, caso queiramos obter o noema puro de nosso vivido de juízo. Se a colocamos entre parênteses, então estarão um diante do outro, em pureza fenomenológica, a essência concreta plena do vivido de juízo ou, como a exprimimos agora, a noese do juízo concretamente apreendida como essência, e o respectivo noema do juízo, necessariamente unido a ela, isto é, o ‘juízo emitido’ enquanto eidos, e também este em pureza fenomenológica. (HUSSERL, 2006, p. 215).

61 Tomamos ‘querido’ sem caráter valorativo ou afetivo; ou seja, não como adjetivo nem como substantivo, mas como simples particípio do verbo querer.

Seguindo esse caminho, Ricoeur analisa que o querido é primeiramente aquilo que eu decido, o *projeto* que eu me formo do que vai ser feito por mim. Porém, a vontade não se restringe à projeção de um desejo no mundo; é preciso compor essa operação afetiva com as possibilidades reais. Por isso esse projeto, que ainda tem um caráter de irrealidade, precisa ser inscrito no real, algo que faço por meio da ação, da moção de meu corpo. Entretanto, o querer tampouco se limita a projetar a vontade de modo vazio e simplesmente preenchê-la pela ação; é preciso incluir também aquilo sobre o que não tenho controle, a necessidade, que eu não projeto nem movo, mas à qual só posso consentir. Em consequência dessa tripartição do querido é que *VI* é dividido em três grandes movimentos: decidir, cujo correlato noemático é o projeto; agir, concernente à moção do meu corpo; e consentir, relacionado à necessidade.

Essa divisão triádica é exposta bastante esquematicamente por Ricoeur, e embora seja estruturante de sua trabalhosa investigação, não recebe dele muito mais atenção do que poucas linhas em sua introdução metodológica. Ele afirma que “A plena justificação desse princípio de análise estará na própria execução desse plano.” (2009a, p. 23). Todavia, ao longo da obra não há nenhum trecho que volte a discutir explicitamente a pertinência ou correção dessa tríade; de modo que nos parece mais correto interpretar não que a justificação *estará na própria execução* [*sera dans l'exécution même*], mas que a justificação *será a própria execução*. Isso contudo ainda não afasta uma impressão de circularidade: seria uma tentativa de legitimar o modo de condução de uma análise pelo resultado, qual seja, a própria análise já feita seguindo esse modo de condução. Mas a questão é de anterioridade: o próprio desenrolar do esforço descritivo, uma vez realizada a abstração das interferências empíricas, desvela pouco a pouco as frentes de investigação. Da análise da vontade como afecção de um ego, passa-se à realização desse querer através da moção do corpo, e daqui, aos limites e restrições com que essa volição concreta se depara. Tem-se então uma inversão: não é uma divisão anunciada *ex nihilo* e justificada circularmente, mas é o estabelecimento da estrutura investigativa que advém da prática da investigação.

Deve-se notar finalmente que, embora o resultado do exame da vontade realizado nesses moldes possa justificar a pertinência da divisão triádica, incluir o corpo e o inevitável na análise da vontade é uma decisão metodológica de Ricoeur. Mesmo que concebida com base em sua descrição eidética, não se exclui a possibilidade de haver outras análises feitas seguindo estruturas diferentes — como os artigos “A ideia de ação moral”⁶², de Dietrich von

62 HILDEBRAND, Dietrich von. Die Idee des sittlichen Handlung. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, n. 3, p. 126-252, 1916. Disponível em:

Hildebrand, ou “Sobre a psicologia das atitudes”⁶³, de Alexander Pfänder, publicados no mesmo volume do anuário de fenomenologia de Husserl; ou ainda as obras “Fenomenologia da vontade”⁶⁴ e “Motivos e motivação”⁶⁵, também de Pfänder, e “Liberdade, vontade e atividade”⁶⁶, de Hans Reiner — todos citados pelo próprio Ricoeur como “esboços de uma fenomenologia puramente descritiva do querer” (2009a, p. 60, n. 1). Assim sendo, por mais que Ricoeur afirme que “as primeiras tentativas de descrição nos *impuseram* uma interpretação triádica do ato de vontade” (2009a, p. 23, grifo nosso), tal imposição deve ser nuancada, compreendida não como uma estrutura inescapável, inerente ao querer humano e nele plenamente justificada, mas como uma premissa metodológica — bem fundamentada, coerente, fecunda, mas ainda assim uma premissa.

Uma tal “fenomenologia puramente descritiva do querer” é o que Ricoeur almeja fazer em *VI* — mas apenas no início da obra:

A descrição pura, compreendida como uma elucidação de significações⁶⁷, tem seus limites: a realidade borbotoante da vida pode ser soterrada pelas essências. Mas se ao final é preciso ultrapassar a eidética, é preciso antes tirar dela tudo o que ela pode dar, e primeiro de tudo, estabelecer as noções cardeais. (RICOEUR, 2009a, p. 59).

A “realidade borbotoante da vida”, o “mistério de *meu* corpo”, (RICOEUR, 2009a, p. 33), “minha existência encarnada” (RICOEUR, 2009a, p. 35), são maneiras de se referir à dimensão existencial da vida, a qual, para Ricoeur, não é contemplada pela fenomenologia de Husserl. Contudo, Ricoeur reconhece a virtude elucidativa da descrição eidética, e é através dela que começa sua análise da vontade. Como vimos, *VI* faz uma abstração da falta e da Transcendência — dimensões da experiência volitiva humana que seriam tratadas em volumes posteriores da *Filosofia da Vontade*. Mas a primeira parte, sobre a decisão, tem seu capítulo inicial afetado ainda por outra delimitação: uma abstração dentro da abstração. Para que esse primeiro capítulo possa fazer uma eidética, uma descrição pura da decisão, Ricoeur deve abstrair o decidir da existência. Por consequência, o decidir em análise perde

www.digizeitschriften.de/dms/toc/?PID=PPN827944462_0003. Acesso em: jul. 2022.

63 PFÄNDER, Alexander. Zur Psychologie der Gesinnungen. *Ibid.*

64 PFÄNDER, Alexander. **Phänomenologie des Wollens**: Eine psychologische Analyse. 3.ed. Munich: Barth, 1963 [original publicado em 1899].

65 PFÄNDER, Alexander. **Motive und motivation**. 2.ed. Leipzig: J. A. Barth, 1930 [1911].

66 REINER, Hans. **Freiheit, Wollen und Aktivität**. Halle: Niemeyer, 1927.

67 Lembre-se que Ricoeur toma as essências como índices de sentido.

provisoriamente a referência ao corpo, a duração e a inscrição no real⁶⁸, elementos que serão gradual e metodicamente reintroduzidos. Analisemos então em detalhe esse núcleo propriamente eidético da obra, para depois, no capítulo 3, investigar como Ricoeur tensiona os limites da fenomenologia trazendo novos elementos.

2.2.2. A decisão voluntária e as características do projeto

Na introdução ao primeiro capítulo, Ricoeur demarca o decidir e seu correlato noemático, o projeto, buscando definir em que medida se pode dizer que são voluntários. Primeiramente, distingue decisão e moção voluntária do corpo: quando eu decido, eu designo, eu viso uma ação por meio do projeto; isto, porém, é diferente de já consumir esse projeto por meio da ação corporal. Mas o importante é que tal distinção, até bastante evidente, não é baseada no tempo — e Ricoeur mostra a irrelevância desse critério citando exemplos de relações decisão-ação que se separam por grandes intervalos temporais e de outras que são quase imediatas (os “automatismos vigiados” que analisamos). A distinção entre decisão e moção se dá pelo sentido.

Uma coisa é *significar* uma ação por *projeto*, outra coisa é agir corporalmente *conforme o projeto*. A relação da decisão à execução é aquela de uma espécie particular de ideia (cuja estrutura permanece a ser determinada) a uma ação que a preenche, um pouco como uma intuição preenche uma representação teórica não-preenchida.⁶⁹ (RICOEUR, 2009a, p. 60).

68 O terceiro elemento abstraído é “o *evento* do Fiat, que dá sua qualidade de existência soberana ao próprio ato da escolha” (2009a, p. 59). Há dois sentidos possíveis para o termo Fiat em *VI*. Um deles, segundo o Trésor de la Langue Française, remete ao Evangelho de S. Lucas I, 38: “Expressão da aceitação”. Ricoeur dá esse sentido ao termo quando descreve o consentimento (p. 431), equiparando-lhe a expressão “Que [assim] seja”. O outro sentido, que entendemos estar em operação aqui, remete à criação do mundo, à primeira fala de Deus, no Gênesis: “Fiat lux”, em geral traduzido como “Faça-se a luz” ou “Haja luz”; é uma alusão ao ato criador (divino ou, no caso, humano), que inscreve a escolha (resultado do decidir) no real (esfera do agir). Este sentido é invocado quando Ricoeur fala do caráter categórico da decisão (p. 70); no final desse capítulo, quando Ricoeur discute com James sobre o evento da escolha como continuidade ou descontinuidade (p. 226-229); e ainda em outras passagens. Por isso, tomamos Fiat como a inscrição de uma decisão no real por meio do evento da escolha.

69 Quando retoma esse assunto com mais detalhe na parte II, Ricoeur deixa evidente que remete a utilização desses termos, dessa relação de “preenchimento” do “pensar de modo não-preenchido”, àquela que Husserl faz em sua 5ª Investigação Lógica.

Por mais imediata que uma ação possa parecer, afirma Ricoeur, se eu puder dizer, ao analisá-la depois de ocorrida, que eu poderia tê-la projetado, então ela é voluntária, teve subjacente a si uma decisão e obedece à estrutura que ele descreve. O limite inferior desse escopo seria uma ação realmente involuntária, uma “ação explosiva, impulsiva, na qual o sujeito não pode se reconhecer e da qual diz que ela lhe escapou” (RICOEUR, 2009a, p. 61). Casos assim, à margem do controle da vontade, são remetidos por Ricoeur à psicopatologia e excluídos de sua investigação. Seu escopo analítico, portanto, abarca desde os automatismos vigiados até os projetos separados de sua execução por enormes intervalos de tempo.

Ora, no que esta última categoria, tão remota parece sua consumação, poderia se diferenciar de um mero anseio ou desejo longínquo? Esta é a segunda distinção conceitual que faz Ricoeur: por mais que a execução esteja distante no tempo ou subordinada a circunstâncias que fogem do meu alcance (corporais, materiais, sociais etc.), minha visada a esta ação futura se configura como decisão quando o poder de realizá-la está em mim. Em outras palavras, a decisão não pode ser indiferente à execução, e esta deve me competir; assim, ela se diferencia da ordem (na qual o poder de execução depende do comandado) e do anseio (no qual só se visa uma situação almejada, sem questionar quem a colocará em prática). Quando eu decido fazer algo, “eu tenho o poder do ato, sou capaz dele. Esse poder — essa capacidade — pertence já à ordem da ação, ele preenche virtualmente o projeto, cuja execução ele contém como que latente.” (RICOEUR, 2009a, p. 62). A execução, portanto, põe à prova o projeto, opera como um critério de autenticidade. Mas não a execução de fato; do contrário, seria impossível distinguir se uma visada é decisão ou anseio antes que ela ocorra. Falamos da execução projetada, virtual, em potência; “é o poder ou a capacidade da ação (ou do movimento) que faz dela uma decisão autêntica.” (RICOEUR, 2009a, p. 62).

Mas a eidética não precisa dessa verificação, pois ela não julga o valor dos atos reais, ela só define possibilidades abstratas; assim, ela pode enunciar esta regra teórica: uma decisão implica que o projeto da ação seja acompanhado do poder ou da capacidade do movimento que realiza esse projeto. Essa regra teórica permite distinguir ao menos em princípio, quer dizer, a título de estrutura, as intenções voluntárias daquelas que não o são. (RICOEUR, 2009a, p. 62).

Com essa introdução ao capítulo, Ricoeur afirma a profunda imbricação de sentido entre decisão e ação, determinando seu caráter voluntário. Como corolário, conclui que uma ação é voluntária quando se reconhece nela uma decisão que a projetou, mesmo que o

intervalo decisão-ação seja ínfimo; e que uma decisão é autêntica quando se reconhece em quem decide o poder de realizar a ação projetada, mesmo que o intervalo decisão-ação seja indefinidamente grande.

Isto estabelecido, Ricoeur começa a descrição do decidir pelo seu correlato noemático: o projeto. Embora seja possível tomar, com a psicologia, a vontade como uma espécie de força que preenche a intenção do projeto por causa da coação que ela exerce sobre o corpo, Ricoeur posterga a análise dessa noção (que traz consigo complicações por envolver a dimensão corporal) e se concentra primeiramente na intenção do projeto como pensamento. Toma-se a palavra pensamento em sentido lato, assim como Descartes na segunda meditação: “Mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 2005, p. 47-48). Perceba-se, como nos aponta Homero Santiago em nota a essa passagem, que a essa altura da argumentação cartesiana não se afirma o conteúdo das ações, mas apenas o ato através do qual o pensamento se manifesta — ato ao qual se reportam todas essas outras modalidades. Ricoeur, todavia, afasta-se de Descartes quando este define o pensamento pela consciência de si. “Toda nossa análise tenderá ao contrário a mostrar os vínculos da consciência com o mundo e não a insularidade de uma consciência que se retira em si mesma.” (2009a, p. 65). Por certo, os atos de pensamento podem ser matéria de reflexão, mas a referência a si traz problemas que Ricoeur não pode abordar em primeiro lugar. “É por seu lado menos refletido, por *sua visada sobre o outro*, que o pensamento deve primeiramente ser compreendido.” (2009a, p. 65).

Perceba-se aqui o direcionamento metodológico dado pela estrutura intencional dos atos. Ricoeur chega ao mesmo resultado argumentando por uma via paralela sugerida pela língua. Como vai tratar de um ato, nota que este é designado pela classe morfológica dos verbos. Ora, os modos do pensar são verbos transitivos, que precisam de complementos: eu percebo algo, eu quero alguma coisa. E alerta contra a armadilha da linguagem de adotar formas substantivadas dos atos de pensamentos: dizer “a percepção” ou “a volição”, por exemplo, nos leva, como numa psicologia empirista, a transformar atos em coisas, o que fatalmente nos faz negligenciar a intencionalidade e a referência a um eu, como analisamos nas questões de método. Com a forma verbal dos atos, ressalta-se a intencionalidade, que Ricoeur adota para conduzir sua investigação:

Com Husserl, chamamos de intencionalidade esse movimento centrífugo do pensamento voltado a um objeto: eu sou naquilo que eu vejo, imagino, desejo e quero. A intenção primeira do pensamento não é de me atestar minha existência, mas de me ligar ao objeto percebido, imaginado, querido. Se chamamos de projeto no sentido estrito o objeto de uma decisão – o querido, o que eu decido –, nós dizemos: decidir é se voltar para o projeto, se esquecer no projeto, estar fora de si no projeto, sem se demorar a se observar querendo. (RICOEUR, 2009a, p. 66).

Nas análises que se seguem, Ricoeur descreve quatro características essenciais do projeto: ele é uma designação não-preenchida; ele indica uma ação futura; esta depende de mim; e está em meu poder. Passemos brevemente por elas.

A decisão é um tipo de juízo e, como tal, pertence a essa categoria de atos que designam de modo vazio ou não-preenchido. Para exemplificar, Ricoeur analisa quatro proposições, propositalmente formuladas em torno de uma mesma situação: “o trem passará amanhã às 17h; tomara que faça sol; vou pegar o expresso das 17h; me dê um bilhete, por favor.” (2009a, p. 66). Esses enunciados são, respectivamente, uma afirmação, um desejo, um projeto e uma ordem. Mas caso se abstraia os atos de constatar, desejar, decidir e ordenar, pode-se encontrar um núcleo de sentido, comum a todos, mas visado de diferentes modos, condensado em uma expressão neutra, como “que eu vá em viagem” ou “Eu ir em viagem”, expressão que “não é nem um estado de coisas constatado, nem o conteúdo de um desejo, nem um projeto, nem a estrutura de uma ordem; é uma significação neutra que poderia ser incorporada a atos de qualidade diferente [...]”. (RICOEUR, 2009a, p. 66).

Esse núcleo de significação “designa de modo não-preenchido a estrutura do evento ou da ação” (2009a, p. 67). O que varia com o tipo de juízo é que cada um anuncia uma maneira de preenchimento: tal como o juízo de existência é uma designação não-preenchida daquilo que é, a decisão é uma designação não-preenchida daquilo que está para ser feito por mim.

Ricoeur parte aqui de uma diferenciação entre juízos teóricos, que enunciam algo existente, e juízos práticos, que enunciam algo que está por fazer. A decisão pertence ao segundo grupo, assim como o anseio, o voto, a ordem; sua especificidade, porém (e este é o segundo aspecto do projeto) é designar uma ação própria (isto é, não de outrem) na qual eu me implico no projeto, e que está a meu alcance de realizar. Nos outros juízos práticos, parte do poder de agir foi delegado (a outras circunstâncias, a outrem ou mesmo ao acaso). Dito de outro modo, na decisão, “o sentido é inserido em uma posição de existência não constatada,

mas afirmada como dependente de mim, como ‘a ser feita por mim e suscetível de ser feita por mim’.” (2009a, p. 67). Ricoeur faz então uma analogia: a relação da execução com o projeto, na ordem prática, equivale, na ordem teórica, à relação da percepção à significação — uma relação de preenchimento ou recobrimento. Com isso, afirma que “a medida comum, ao menos eidética, da decisão e da moção [...] é a coincidência de sentido entre ideia e movimento, o ‘recobrimento’ de um projeto por uma ação de mesmo sentido; um preenche a visada do outro no interior de uma mesma significação prática.” (2009a, p. 69).

O outro traço do projeto, considerado por Ricoeur o mais importante, é seu índice futuro. A estrutura temporal, porém, levanta dificuldades, pois parece haver uma dupla forma de se relacionar com o porvir. Por um lado, o projeto antecipa, avança no tempo; ele é “a determinação prática do que será”, e através dele eu “desenho os eixos mais interessantes da ação futura” (RICOEUR, 2009a, p. 73), organizo o tempo, abro, inauguro, crio o futuro. Por outro lado, o futuro é visado por vários outros atos (tais como a ordem, o anseio, o receio e o desejo) nos quais não aparece em meu poder. Esses atos formam um matiz cujo limite inferior é a previsão, na qual “o futuro não me leva em conta; ele não é mais inventado, mas descoberto” (2009a, p. 74). Nesta acepção, passiva, o futuro ocorre à minha revelia. Deve-se então dizer, segundo esta visão, que o projeto é *no* futuro, ou, de acordo com aquela, que o projeto é *o* próprio futuro?

Parece, à primeira vista, que não se pode fazer projetos sem um futuro que aguarde como um esquema prévio. Qualquer visada para o futuro seguiria o esquema da mais passiva delas, a previsão — que, partindo de uma relação estabelecida no passado, limita-se a estender esse funcionamento e esperar que uma série de causas provoque o efeito antecipado. Nessa interpretação, “a previsão supõe um futuro do mundo que a torna possível; ou, o que dá no mesmo, ela supõe que a consciência se mantenha à frente de si mesma, que ela esteja fora de si desse modo original que consiste em ser para um porvir, a ter um porvir.” (2009a, p. 75). Entretanto, é nessa abertura para o porvir que se é tentado a buscar na consciência prática (desejar, rezejar, querer etc.) esse impulso para o futuro, a dizer que as visadas práticas seriam esse salto adiante, que o próprio futuro seria o projeto da consciência, sublinhando assim “a atividade da consciência e talvez seu poder constitutivo e fundador do ser” (2009a, p. 75).

Ora, pondera Ricoeur, uma visão não pode ser reduzida a outra. A consciência é voltada para o futuro, mas os atos de prever ou projetar não o constituem plenamente, não o esgotam; a consciência é para o futuro “de um modo mais fundamental do que segundo as

estruturas parciais da previsão e do projeto” (2009a, p. 76); a antecipação está presente em todos os atos de consciência, até na percepção; tanto quanto antecipa e projeta o porvir, a consciência também retém e extrapola relações estabelecidas no passado. Vê-se aqui a explícita remissão ao fluxo temporal como descrito por Husserl nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1994):

[...] toda percepção se faz no tempo por traços, esboços, perfis; perceber tal cor como cor da árvore é antecipar os esboços por vir tanto quanto reter os esboços passados. Eu percebo este mundo como aberto para o porvir. (RICOEUR, 2009a, p. 76).

Respondendo então à questão que Ricoeur se pôs no início destas considerações temporais, podemos dizer que o futuro aberto pela decisão supõe uma relação prévia da consciência ao futuro, e a consciência se relaciona a um futuro de si mesma e do mundo mais fundamental que toda antecipação pela vontade ou pelo conhecimento. Nesse sentido, apesar de o futuro não ser um quadro ou recipiente, podemos afirmar que o projeto é *no* futuro:

A preposição ‘em’ indica que se a consciência é por-vir para si mesma, essa direção futura não é um ato no sentido em que perceber, imaginar, duvidar, querer são atos voltados para um objeto determinado, mas antes uma *situação fundamental* que torna possível a dimensão futura do projeto, a da previsão e a dos outros atos. Por essa expressão nós sublinhamos que a direção futura é menos um ímpeto que a condição de um ímpeto [...]. [...] o futuro é a condição de uma ação; ele não é uma ação. (RICOEUR, 2009a, p. 76).

O futuro, portanto, não é um correlato intencional meu, mas uma situação em que se dão os correlatos de meus atos intencionais; ao mesmo tempo, minha consciência é estruturalmente voltada para ele em todos os seus atos.

Parte dessas dificuldades trazidas pelo índice futuro do projeto pode ser esclarecida por uma distinção feita por Ricoeur. Ele afirma que o sentido do futuro tem uma ambiguidade: há um futuro oferecido à consciência teórica e um futuro aberto pela consciência prática (2009a, p. 78). A mesma ambiguidade se aplica ao sentido do possível, noção por intermédio da qual Ricoeur introduz o último aspecto do projeto: o sentimento de poder. Baseando-se na discussão anterior sobre o futuro, questiona o sentido em que se pode dizer que a vontade abre possíveis no cerne do real. Tal como há um possível ativo, que a vontade (consciência prática)

projeta, abrindo assim um caminho no real, também há o possível passivo (oferecido à consciência teórica), que a ordem das coisas permite e a vontade aceita.

Por exemplo, a minha ação de tomar um trem amanhã só é possível porque há um trem que passa amanhã. Este é o possível que a ordem das coisas *permite*. Nesse sentido do possível, “A possibilidade de minha ação é determinada por toda uma ordem *real* de eventos que oferecem à minha ação um ponto de aplicação, ou seja, por um conjunto de interdições e oportunidades, de obstáculos e caminhos viáveis [...]” (RICOEUR, 2009a, p. 79). Tem-se aqui uma primazia do real sobre o possível. Contudo, essa ordem de precedência é invertida quando penso no outro aspecto do possível: eu tomar o trem amanhã só é uma ação possível igualmente porque eu decido tomar um trem, porque eu fiz esse projeto. “A presença do homem no mundo significa que o possível passa adiante do real e lhe abre caminho; uma parte do real é uma realização voluntária de possibilidades antecipadas por projeto.” (2009a, p. 79).

Note-se aqui outra dialética, outra instância de conciliação, decorrente da ambiguidade da noção de possível. Se a minha consciência fosse inteiramente criadora, supõe Ricoeur, o possível sempre teria total precedência sobre o real: este procederia daquele à medida que o possível projetado se realizasse. Contudo, minha consciência não é inteiramente criadora porque eu não sou inteiramente consciência; tenho um corpo, mediante o qual estou inserido no real, e se eu o comando, dele também padeço, de suas inclinações e limites, hábitos e poderes: “[...] porque a vontade é sujeita a necessidades, pelo fato primitivo de sua situação corporal, ela [a consciência] é compelida a conciliar sem cessar esses possíveis que ela projeta com os possíveis que ela prevê [...]” (RICOEUR, 2009a, p. 79-80).

Há então na vontade uma necessária conciliação entre o projetar, ativo, e o prever, passivo. Mas Ricoeur, nessa estrutura de dupla determinação do possível, adiciona ao lado ativo o sentimento de poder: “o que eu projeto só é possível se o sentimento de *poder* dá seu ímpeto e sua força à pura designação de modo não-preenchido da ação a ser feita por mim; o possível completo que o querer abre é o projeto mais o poder.” (2009a, p. 80). Com esse acréscimo, a discussão sobre o possível deixa de ser mera transposição da análise do futuro, e abre caminho para o real, com a introdução da dimensão corporal, através da ação:

[...] o possível que eu projeto e aquele que eu descubro são costurados juntos pela ação. O homem que sobe no trem une a possibilidade aberta por seu projeto à possibilidade oferecida pela companhia ferroviária. Ora, no

próprio cerne do projeto, a ação está desenhada como poder do meu corpo; o possível não é mais absolutamente vazio; é, se se pode dizer, uma possibilidade ‘efetiva’ e não mais ‘no ar’. (RICOEUR, 2009a, p. 80).

No próprio seio do projeto, implica-se a ação através do poder do meu corpo. É um encaminhamento do projeto, um encadeamento com a próxima etapa do querer. Lembremos, contudo, que Ricoeur ainda está, metodologicamente, na análise eidética do decidir, isto é, na abstração da abstração; portanto, essas questões só poderão ser tratadas propriamente com a introdução das problemáticas do corpo, da duração e da inscrição no real. Mas atentemos para a imbricação das instâncias do querer, e como cada uma aponta para a outra. Com efeito, pode-se ver aqui a divisão triádica que estrutura a obra de Ricoeur. O possível que o projeto abre, o poder do corpo⁷⁰ e o não-possível (ou a impotência) ante a ordem inflexível do mundo correspondem aos três momentos do querer: decidir, mover o corpo e consentir. Os dois últimos termos, a esta altura da descrição, são apenas aludidos, mas Ricoeur já antecipa seu entrelaçamento: “é o poder incumbido ao corpo que intermedeia o possível aberto pelo projeto e o possível permitido pelo mundo” (2009a, p. 80-81). O processo, então, se anuncia do seguinte modo: se eu tomo uma decisão, fazendo assim um projeto, planejo um possível; preciso, em seguida, mobilizar meu corpo, os poderes de meu corpo, para pôr em ação o projeto; finalmente, quanto aos possíveis que só prevejo, isto é, sobre os quais não tenho poder de ação, só posso integrá-los ao meu querer através do consentimento. (O processo se anuncia, dissemos, porque não será efetivamente assim. Meu corpo e a necessidade não estão docilmente aguardando para acolher minha escolha; seus aspectos involuntários entram em diálogo, para não dizer em conflituosa mediação, com os voluntários. Mas explicar esse processo exigiria uma conceituação posterior da obra, que não caberá neste trabalho.)

A ideia de possível não se esgota nessa tripla determinação. Até então, a possibilidade estava no nível da decisão; porém, ela permanece também no nível da moção e do consentimento: “o projeto é *a-fazer*; o poder é *poder-fazer* (como o mover é o próprio fazer), o consentimento concerne o *não-poder-fazer*.” (RICOEUR, 2009a, p. 81). Essa constatação leva a outra: o possível concerne não apenas a ação, mas o próprio ser daquele que projeta, pois, como formula Ricoeur, uma vez que “fazendo alguma coisa eu *me* faço-ser, eu sou meu próprio *poder-ser*” (2009a, p. 81). É uma relação dialética com respeito à ação: eu projeto a ação a fazer, e a ação me transforma no que posso ser. Isso leva a investigação a uma

70 Ricoeur chama a atenção para o parentesco entre os termos poder e possível: “é possível o que eu posso, e não apenas o que eu quero” (2009a, p. 80).

outra direção: se até agora Ricoeur vinha descrevendo o correlato noemático da decisão, trata-se agora de descrever o eu que decide, etapa ao fim da qual ele almeja elucidar esse sentido do possível como poder-ser.

2.2.3. A referência a si nos limites da eidética

No projeto, como vimos, há implicada uma referência a si, que deve ser descrita em detalhes. Como vimos, se “a decisão significa, isto é, designa de modo não-preenchido, uma ação futura que depende de mim e que está em meu poder” (2009a, p. 66), não seria equivalente a um Cogito proferindo o juízo “sou eu que vou...”? De fato, toda consciência pressupõe a presença de um eu para si mesmo, e Ricoeur reconhece a contribuição de Descartes quanto a esse ponto. Porém, essa proposição “sou eu que vou...” pertence a um estágio além, já pressupõe uma estrutura mais desenvolvida; ela não é “essa presença a mim sem distância que adere ao próprio ímpeto da consciência” (2009a, p. 82). Há então algum aspecto estrutural do projeto “que o tem *pronto para* essa apercepção desenvolvida pela qual eu me imputo o ato” (2009a, p. 82). Ricoeur busca elucidar esse aspecto partindo de situações nas quais a afirmação de si é explícita e depois retrocedendo a suas condições de possibilidade.

A situação na qual eu mais claramente tenho consciência de ser o autor de meus atos no mundo é diante de outrem; é no contexto social que fica evidente que eu respondo por meus atos. Se pode haver um tom de vaidade em apontar-se como autor dos próprios atos na presença do outro, buscando dele a aprovação, é possível pensar essa responsabilidade antes de tal contato. Nesse caso, revela-se que o outro “não introduziu a partir de fora, mas somente suscitou, como um revelador privilegiado, essa aptidão a me imputar meus atos que deve estar inscrita nos meus atos menos refletidos” (2009a, p. 83). A consciência da autoria dos meus próprios atos, portanto, embora se revele na presença de outrem, é anterior ao contato com este, não precisa deste para ser; ela deve então ser buscada na própria consciência.

Quando eu me imputo como responsável, afirma Ricoeur, “descubro que não tenho outros meios de me afirmar que não meus próprios atos. ‘Eu’ sou apenas um aspecto de meus atos, o polo-sujeito de meus atos. Eu não tenho nenhum meio de me afirmar *à margem* de meus atos.” (2009a, p. 83-84). Nessa passagem, Ricoeur remete ao §80 de *Ideias I* (“A relação

dos vividos com o eu puro”), onde Husserl descreve a consciência pura — isto é, pós-redução fenomenológica, ou, em suas palavras, o “domínio transcendental purificado dos vividos” (2006, p. 182) — e quais as características do eu puro nesse contexto.

Nesses entrelaçamentos peculiares com todos os seus ‘vividos’, o eu que vivencia não é, todavia, nada que possa ser tomado *por si* e que possa se tornar um objeto *próprio* de investigação. Fazendo-se abstração de seus ‘modos de relação’ [*Beziehungsweisen*] ou ‘modos de proceder’ [*Verhaltensweisen*], ele é totalmente vazio de componentes de essência, ele não tem absolutamente nenhum conteúdo explicável, é em si e por si indescritível: é eu puro e nada mais. (HUSSERL, 2006, p. 183).

O eu puro, segundo Husserl, não pode ser investigado por si. Se é abstraído seu modo de se referir e de se comportar (como Ricoeur preferiu traduzir *Beziehungsweisen* e *Verhaltensweisen*), não lhe restam componentes eidéticos, nem conteúdos que se possa explicar ou descrever. Ricoeur subscreve esse pensamento quando afirma que o eu só pode ser descrito quando implicado em seus vividos, ou ainda, que é através dos atos que posso me compreender.

Esse sentimento de responsabilidade pelos próprios atos implica, portanto, uma dupla consequência: interiormente, com respeito ao eu, implica que o eu está nos atos; e exteriormente, com respeito ao projeto, implica que a ação sou eu. É uma relação dialética que reverbera aquela estabelecida quanto ao projeto: eu projeto a ação, e agir me transforma no que posso ser.

O conceito de responsabilidade também revela essa situação de autoafirmação anterior à reflexão. O que a reflexão faz é apenas explicitar um vínculo entre agente e ato, uma ligação que é mais fundamental do que o nível reflexivo (aquele no qual se diz “sou eu que vou...”). Nas palavras de Ricoeur, esse vínculo é uma “relação original a si que não é um juízo de reflexão, que não é um olhar retrospectivo, mas que está implicado na intencionalidade, no lançar do projeto.” (2009a, p. 84).

A esse aspecto do projeto, que é uma referência a si que ainda não é um olhar ou juízo sobre si, Ricoeur dá o nome de imputação pré-reflexiva do eu, e a descreve como

uma implicação de si mesmo rigorosamente contemporânea do próprio ato da decisão e que é, de todo modo, um ato a respeito de si mesmo. É essa implicação de si mesmo que deve conter em estágio embrionário a possibilidade da reflexão, conter o querer pronto para o *juízo* de responsabilidade: sou eu que... (2009a, p. 85).

Para descrever em mais detalhes esta implicação, Ricoeur volta à análise do projeto. Usando como exemplo os verbos pronominais transitivos (eu me decido a..., eu me lembro de...), argumenta que a língua exprime de um só golpe essa dupla e indivisa relação a si e ao objeto. Essa referência a si não é isolável do projeto; o si não se encerra em si. Como formulou Ricoeur, eu me afirmo nos meus atos, essa ação sou eu. Nesta afirmação, vê-se com evidência que decidir implica um eu no projeto, na ação a fazer; um eu que, na medida em que é projetado, é objetivado.

O eu figura no projeto como aquele que fará e que pode fazer. Eu me projeto a mim mesmo na ação a fazer. Antes de toda reflexão sobre o eu que projeta, o eu se ‘coloca’ a si próprio ‘em questão’, se insere no desenho da ação a fazer [...]. Ele se lança adiante de si colocando-se no acusativo⁷¹ no objeto direto do projeto. Assim me projetando, eu me objetivo de uma certa maneira [...]. (RICOEUR, 2009a, p. 85-86).

Essa implicação de mim mesmo, contudo, não é uma objetivação passiva. Há a complicação de que o eu objetivado implica o eu que objetiva. O eu que vai agir impacta o ser do eu que projeta a ação: “não é uma relação de conhecimento, [não é] um olhar. Eu me comporto ativamente em relação a mim, eu *me* determino. A linguagem aqui ainda é esclarecedora: determinar sua conduta é determinar-se a si mesmo.” (2009a, p. 86). Outra característica ainda advém daqui: se há um eu objetivado no projeto, logo sempre há um eu que projeta, um eu sujeito, “aquele que, *hic et nunc*, no nominativo⁷², emite a própria determinação do si projetado como agente de realização do projeto.” (2009a, p. 86). Se o eu está no polo-objeto, objetificado, sujeito-acusativo, implicado no projeto, ele também está no

71 O acusativo é um caso gramatical que concerne as palavras com função de objeto direto. Em algumas línguas, quando um termo exerce determinada função sintática, sua grafia varia conforme uma desinência típica, indicando seu caso gramatical. No latim, por exemplo, a palavra *homem* é grafada *homo* no caso nominativo, i.e., quando exerce a função de sujeito (*homō ibi stat*: O homem está de pé aí), mas *hominem* no caso acusativo, i.e., quando exerce a função de objeto direto (*hominem vidi*: Eu vi o homem). Ricoeur, com esse exemplo, quer enfatizar que o objeto direto do projeto carrega uma referência ao eu.

72 O nominativo é um caso gramatical que concerne as palavras com função de sujeito. Cf. nota anterior. Ricoeur enfatiza aqui o caráter de agente do eu.

polo-sujeito, agente, sujeito-nominativo. Todo ato carrega essa dupla referência, esses dois eus que se identificam, mas não se deve pensar em duplicidade entre o eu projetante e o eu projetado, mas em dialética, em mútua imbricação: “‘Essa ação sou eu’ significa: não há dois eus, aquele que está no projeto e aquele que projeta; eu me afirmo sujeito precisamente no objeto do meu querer.” (2009a, p. 86).

A partir desse caso privilegiado do juízo reflexivo, Ricoeur pode tirar conclusões que valem para qualquer ato: todos carregam essa dupla referência, que é revelada pelo caráter da responsabilidade. Quando eu me imputo tal ato, quando respondo por ele, enfatizo ao mesmo tempo que eu estou presente no ato e também que aquele ato sou eu. Assim, implico o eu-objeto e o eu-sujeito nessa dialética interior, pré-reflexiva e estrutural de qualquer ato.

Por fim, uma vez que a determinação do projeto implica a determinação de si, Ricoeur questiona nessa estrutura onde há espaço para a indeterminação — necessária, em última instância, à liberdade. É de se notar, porém, que o termo liberdade ainda não é utilizado. Esta descrição pura da essência do decidir, lembremos, opera dentro da abstração do corpo, da duração e da inscrição no real por meio da escolha, e a discussão sobre a liberdade não pode prescindir dessas três dimensões. Por isso, a esta altura da descrição pura, Ricoeur fala em poder-ser. A questão, rephraseada, é então: se decidir é eu me determinar a..., como posso ainda ter possibilidades, uma vez que já me determinei a...? Nos termos de Ricoeur: “ao *me* vincular, por exemplo por jura ou promessa, não se extingue toda indeterminação, e com ela toda possibilidade?” (2009a, p. 90).

A resposta a essa questão retórica é não. Quando eu decido, eu ponho fim a uma confusão de motivos prévia, e nesse sentido me determino; mas essa determinação não exclui qualquer outra indeterminação. Restam possibilidades em relação a dois aspectos: ao corpo e à duração. Em outras palavras, a partir de minhas decisões tomadas, eu ainda sou possível nos termos dessas duas variáveis.

A primeira delas, pois, diz respeito aos gestos do corpo que preenchem a possibilidade que eu inauguro ao decidir. Como formula Ricoeur, “Decidir-se é se projetar a si mesmo de modo não-preenchido como tema de conduta proposto à obediência do corpo” (2009a, p. 91). Ao agir, portanto, ao mover meu corpo, já tenho a minha frente o possível que eu sou, projetado na decisão. Note-se que na definição há uma abertura para a indefinição: o projeto é uma conduta proposta à obediência do corpo, mas nada garante que o corpo irá aceitar passiva e integralmente essa proposta. Com efeito, o projeto compõe com o corpo: ao

mesmo tempo em que desperta nele poderes (ou seja, opera ativamente) para se realizar, também encontra nele poderes (ou seja, sofre passivamente) que podem escapar ao que havia sido previsto, isto é, que trazem em germe alguma indeterminação. É mediante a minha situação corporal, encarnada, existencial, que Ricoeur põe um limite à visão determinista que enxerga na decisão uma pré-determinação absoluta.

O segundo aspecto pelo qual eu sou possível (e não absolutamente pré-determinado) após decidir diz respeito à duração, ou, em outras palavras,

a uma realidade por-*vir* não somente de meu corpo mas de minha duração e das decisões que eu tomarei eventualmente. Cada decisão tomada desvela um futuro possível, abre tais vias, fecha outras, determina os contornos de novas zonas de indeterminação, oferecidas como uma carreira possível para decisões ulteriores. (2009a, p. 91).

Derivar essa espécie de determinismo a partir da minha determinação a agir no futuro, isto é, a partir da decisão, é errôneo na medida em que não se leva em conta a duração, entendida aqui como sucessão temporal. É quando inserimos na duração o processo decisório que podemos descrever o encadeamento constante de decisões que a minha existência no mundo pressupõe, exige. Nesse sentido, a cada nova determinação de mim mesmo, provocada por uma decisão, uma série de outras indeterminações, ou possibilidades, se abre, instando-me a decidir sempre novamente.

A decisão, portanto, não acarreta uma determinação fechada, encerrada, selada como um destino inescapável. A cada vez que eu formo um projeto, se levo em conta o corpo (cujos poderes terei que mobilizar para agir, mas aos quais, ao mesmo tempo, terei que me conformar) e a duração (que reserva outras situações de escolhas posteriores), constato que há indeterminação que permitirá em última instância a liberdade. Com a consideração desses elementos, é possível ver que sempre há potencial, potência, possibilidades de mim mesmo: “A potência instituída em mim pelo projeto está então sempre adiante de mim como poder corporal de realizar e poder ulterior de decidir” (2009a, p. 91). Essa possibilidade de mim mesmo, afirma Ricoeur, significa que “o que eu serei não é já dado, mas depende do que eu farei. Meu poder-ser está suspenso ao meu poder-fazer.” (2009a, p. 91).

A oposição ao determinismo que orientou sua última reflexão exigiu que Ricoeur avançasse, na descrição eidética do projeto, para a instância corporal e a consideração da duração — dois elementos pertencentes à existência, da qual a eidética o obrigara a fazer

abstração. Vemos que a descrição eidética do projeto se choca com os limites que ela própria se impôs: o corpo, a duração e, em menor medida aqui, a inscrição da ação no real por meio da escolha. Não há, ressalvemos, nenhuma transgressão das balizas metodológicas que Ricoeur se impôs; mesmo que esses elementos sejam aludidos na eidética do decidir empreendida por ele, são-no de modo vazio ou não-preenchido, isto é, apenas na medida em que são apontados pelo projeto, em que participam virtualmente da estrutura ainda em estágio de esboço. Ricoeur afirma desde o início de seu livro que a eidética não é capaz de dar conta da descrição total do querer humano; todavia, ciente das vantagens descritivas da fenomenologia, afirma querer esgotá-la antes de superá-la. Ora, ao fim dessa passagem, ele chega a um ponto de inflexão; parece que as possibilidades de operar exclusivamente dentro da fenomenologia se esgotam, e que uma mudança de método será necessária:

[...] a análise da imputação do eu, tal como a esboçamos no contexto da descrição pura, é somente o início de problemas difíceis que só poderão ser abordados ao custo de um remanejamento de método. A descrição pura não dá conta da história do projeto, dos conflitos alimentados pelo corpo donde a hesitação procede, da maturação de todo debate na duração e portanto da própria geração da escolha como evento. (RICOEUR, 2009a, p. 93).

A terminologia aqui é sutil, mas as operações conceituais do texto ricoeuriano o confirmam: esse “remanejamento de método” anunciado por Ricoeur não é o abandono da fenomenologia. A partir desse ponto, Ricoeur ainda trata de um terceiro aspecto essencial da decisão (a motivação), e depois aborda a duração *na escolha* e o corpo *como fonte de motivos* — isto é, sempre e ainda remetendo à estrutura da decisão descrita pela eidética. Mesmo que, após a análise da motivação, a descrição avance para aspectos que pertencem à existência, rompendo aquela abstração da abstração ao trazer à análise elementos que eram mantidos em suspenso, Ricoeur permanece metodologicamente nos limites na fenomenologia⁷³. Vejamos primeiro, pois, como Ricoeur termina sua descrição pura da decisão com a introdução da motivação.

73 Essa ambiguidade da expressão “nos limites de” reflete a do original em francês: *aux limites de*. Resolvê-la pela tradução exigiria decidir se a aplicação da fenomenologia ao corpo e à duração está [confortavelmente] *dentro* dos limites da fenomenologia, ou se está precisamente *nos* limites, nas bordas, ameaçando ultrapassá-los. Buscando reproduzir o que aprendemos com Ricoeur, julgamos mais fecundo tensionar essas duas interpretações no interior de uma polissemia.

2.2.4. A motivação do querer

Não há decisão sem motivo, postula Ricoeur, pois “É da essência de uma vontade buscar razões para si” (2009a, p. 102). Não se entenda razões no sentido exclusivamente racional; como veremos, os afetos também podem ser motivadores do querer. Com efeito, o motivo é a abertura para o involuntário. Com o que Ricoeur explorou até aqui — as características do correlato noemático do decidir e a necessária imputação do eu nesse ato — seria possível conceber a decisão como a autodeterminação de um Cogito, uma definição que poderia excluir tudo o que não fosse por ele engendrado. Mas toda decisão remete a um motivo, uma “relação original [que] conduz às fronteiras do problema central do voluntário e do involuntário. É com efeito sob essa primeira relação que o corpo entra na síntese voluntária, na medida em que se oferece como órgão ao mover e como necessidade invencível ao consentimento” (RICOEUR, 2009a, p. 93-94).

A remissão aos motivos é a terceira e última dimensão de sua descrição pura do ato de decidir. Nesse terceiro subcapítulo, Ricoeur delimita a noção de motivação: em diálogo com as ciências naturais, diferencia-a da de causa; depois, em cotejo com a ética, distingue-a da de valor; finalmente, compõe esse traço da decisão (o motivo) com os dois anteriores (autodeterminação e abertura de possíveis no mundo). Essa passagem, lembremos, ainda é uma eidética pura; Ricoeur busca a essência da motivação, permanecendo na descrição pura. Por mais que o motivo seja a abertura para o involuntário por meio do corpo, Ricoeur ainda não introduz essa dimensão. Passemos brevemente por sua conceituação.

Ricoeur compreende motivo e motivação na esteira de Pfänder⁷⁴, o qual reserva o primeiro termo para designar o fundamento de um ato de vontade, “fundamento do querer que exige”, e o termo motivação para indicar a relação do motivo “ao ato voluntário que se apoia sobre ele” (PFÄNDER, 1930, p. 153 apud RICOEUR, 2009a, p. 96, n. 23). Em suma, motivo é o fundamento do ato voluntário; motivação, sua relação ao ato voluntário.

Quando se pensa em motivação da vontade, a linguagem pode ser enganadora, diz Ricoeur, pois muitas vezes se pensa na razão de agir com a expressão “por causa de”. Para afastar a motivação de uma interpretação naturalista, mecanicista da vontade, Ricoeur dissocia motivo e causa, destacando a diferença de inteligibilidade entre eles:

74 PFÄNDER, Alexander. **Motive und motivation**. 2.ed. Leipzig: J. A. Barth, 1930 [1911].

O próprio de uma causa é poder ser conhecida e compreendida antes de seus efeitos. [...] É, ao contrário, da essência de um motivo não ter sentido completo fora da decisão que o invoca. Não me é dado compreender antes e em si mesmos os motivos, de derivar deles posteriormente o entendimento da decisão. (RICOEUR, 2009a, p. 95).

O motivo, portanto, só é compreensível se remeter à decisão que o adota. Seu sentido depende dessa relação com a decisão. Essa reciprocidade permite a Ricoeur fazer ressalvas diante de outras psicologias da vontade, um movimento argumentativo que não nos cabe analisar aqui, mas que em geral reforça a originariedade da relação dos motivos à decisão e seu engendramento mútuo: o motivo só funda a decisão se a decisão se apoia sobre ele. Nesse sentido é que Ricoeur dissocia motivo de pretexto, isto é, uma razão que se oferece *a posteriori* para uma decisão já tomada, pois o motivo necessariamente funda a decisão. É num mesmo movimento que “uma vontade se determina e determina a figura definitiva de seus argumentos afetivos e racionais” (2009a, p. 95). Há uma circularidade entre ambos: o motivo direciona a decisão, mas sem determiná-la absolutamente; e a decisão se funda sobre essas tendências, sem, por um lado, decretar arbitrariamente, nem, por outro, ser determinada tal qual mera consequência. Estar nessa relação é o que caracteriza o motivo:

É necessário e é suficiente, para que uma tendência seja um motivo, que ela se ofereça à relação *recíproca* das tendências afetivas ou racionais que *inclinam* o querer e de uma determinação de si por si que se *fundamenta* sobre elas. A relação circular dos motivos e da decisão é a medida eidética de toda observação empírica. Nós poderíamos, nesse sentido, repetir a fórmula antiga: o motivo inclina sem necessitar. (RICOEUR, 2009a, p. 100).

O motivo inclina sem necessitar: uma frase de que Ricoeur se utiliza com recorrência. Ele diz “repetir a fórmula antiga” pois esta é uma formulação de Leibniz⁷⁵. Em todo caso, sua utilização aqui recobre a reciprocidade *sui generis* entre motivos e decisão, descrita com essas precisões conceituais pelo verbo inclinar. Essa fórmula é muito retomada também por comentaristas porque tem a virtude de condensar a concepção ricoeuriana da decisão e, em última instância, da vontade: o querer não é autopoção absoluta, mas

75 Leibniz cunha essa frase na *Teodiceia* e também na correspondência com Samuel Clarke, *grosso modo* para falar da liberdade humana em relação a Deus. Cf. PIRES, Simão Lucas. Motivos que inclinam sem necessitar. **Cultura** [online], v. 32, 2013, Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/2097>. Acesso em: jul. 2022.

necessariamente ligado aos motivos; estes, contudo, não são causas deterministas, mas inclinações, às quais o querer pode aquiescer ou se opor.

Após garantir que o motivo não deve ser tomado pelo lado das ciências naturais, Ricoeur o delimita do estudo da moral. Afinal, se o motivo justifica, legitima uma decisão, por que não pertenceria a esse campo de reflexões, que também, de modo geral, aborda as razões de agir? O que diferencia um motivo, objeto de investigação da descrição pura do querer, de um valor, objeto de estudo próprio à ética?

Dito sucintamente, o motivo figura e historializa um valor. Figurar, compreende-se no sentido de apresentar, exibir, mesmo colocar em operação. Quanto ao termo historializar, Ricoeur lhe apõe uma longa nota de rodapé para explicar seu sentido. Diz que essa fórmula foi livremente inspirada em Max Scheler, de cuja obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1913-1916) reteve que os *a priori* materiais (não-formais) só se revelam pelos sentimentos psicológicos e pelo desenvolvimento da história. A relação do *a priori* à história (ou, dito de outro modo, aquilo que é o invariante nas morais, ao longo da história) é “o problema mais importante da ética”. Ricoeur salienta “essa mediação necessária da ação e da história que impede de tratar os valores como essências a contemplar” (2009a, p. 101, n. 27). Ou seja, Ricoeur concebe os valores como alteráveis pelas ações num determinado tempo histórico; os motivos, portanto, “historializam” os valores no sentido em que nos impedem de olhar tais valores como essências intemporais.

Os valores só me aparecem à medida de minha lealdade, quer dizer, de minha consagração ativa⁷⁶. Em nossa linguagem de descrição pura: todo valor vale em relação a um projeto eventual; o que significa: os valores só me aparecem em uma situação histórica qualificada na qual eu me oriento e busco motivar minha ação. (RICOEUR, 2009a, p. 105).

A ética, nessa distinção, trata dos valores desvinculados da relação viva ao projeto; já a descrição pura do querer trata dos motivos, ou em outros termos, dos valores inseridos no projeto, que o impulsionam — valores que só podem aparecer como motivo possível de uma decisão.

Outra diferença relevante é que o motivo, isto é, esse valor historializado, não é um juízo moral. Por mais que ele pareça assumir a forma de um juízo comparativo, como “isto é

⁷⁶ Lealdade (*loyalisme*), enfatizando no termo o caráter de fidelidade a seus compromissos (no caso da vontade, ao *projeto*), de entrega a eles, dedicação, consagração (*consécration*) e devotamento (*dévouement*), outros termos também usados por Ricoeur.

melhor do que aquilo”, ou “aqui e agora esta opção é melhor”, Ricoeur destaca que o juízo pressupõe uma reflexão, e o motivo é necessariamente pré-reflexivo. Se um juízo comparativo aparece em uma situação social (eu me justifico diante de..., aos olhos de...), esta é apenas a ocasião em que surge “um poder mais primitivo de avaliação constitutivo da vontade individual” (RICOEUR, 2009a, p. 102). Esta espécie de avaliação primitiva está implícita no projeto. Porém, com a avaliação propriamente dita, ou seja, com a reflexão, perde-se o impulso voltado ao futuro que é constitutivo do projeto:

Quando reflito sobre o valor do projeto, eu enfraqueço um pouco seu ímpeto; a avaliação é então um movimento de recolhimento durante o qual eu questiono a legitimidade de meus projetos e ponho em dúvida meu próprio valor [...]. [Assim] a avaliação se isola do ímpeto da consciência em direção à ação. É por isso que os juízos de valor não têm a marca futura do projeto [...] (RICOEUR, 2009a, p. 102).

É a ética que faz juízos: eles se dão quando a consciência abstrai o impulso do projeto e avalia os seus próprios valores, num movimento reflexivo. A motivação de um projeto, em vez disso, é pré-reflexiva; é “a relação fundamental na qual se inserem juízos morais” (RICOEUR, 2009a, p. 105).⁷⁷ O motivo, portanto, não é um valor; deste trata a ética, mas ao custo de abstrair os valores da relação viva em que se encontram.

Para encerrar sua descrição pura do decidir, Ricoeur tenta apreender como, na decisão, se entrelaçam a determinação pelo motivo e a determinação por si. Como vimos, motivo e decisão compõem um círculo: o motivo que historializa um valor é motivo de..., e a decisão que devota o querer a um valor é decisão motivada por... Nem há só determinação heterônoma e inescapável, nem só razão e autodeterminação. Repetindo a fórmula repetida por Ricoeur: o motivo inclina a decisão sem a necessitar, e o querer decide fundamentando-se em tais tendências. Esse círculo, afirma Ricoeur, “se enraíza na mais elementar das reciprocidades, a do involuntário e do voluntário, o involuntário corporal sendo a fonte existencial da primeira camada de valores e o reverberador afetivo de todos os valores, mesmo dos mais finos” (RICOEUR, 2009a, p. 108). Nesse sentido, a relação entre decisão e

⁷⁷ Ricoeur faz, inclusive, outras considerações que implicam uma interessante concepção de ética, em diálogo com uma eidética da vontade: “A descrição pura do querer convoca uma reflexão especificamente moral sobre a avaliação”, ao mesmo tempo em que denuncia da ética “a fragilidade [caso ela se mantenha] à margem da vida. [...] A ética só é, portanto, possível como reflexão sobre a avaliação implicada no ímpeto do projeto, e no entanto essa reflexão cessa de ser possível e se abisma na angústia sem fundo se ela corta o cordão umbilical que a vincula ao ímpeto [...]” (2009a, p. 106-107).

motivo é central na compreensão da vontade humana, pois espelha uma reciprocidade anterior. Essa dinâmica de dupla determinação é o entendimento prévio que se deve ter da decisão para analisar seus casos e situações concretas, como Ricoeur projetou fazer no volume posterior da *Filosofia da Vontade*. Vemos aqui a descrição fenomenológica desvelando a situação estrutural do querer, um preâmbulo necessário para analisar propriamente situações cotidianas que envolvem a vontade. Nas palavras de Ricoeur, “A relação circular dos motivos e da decisão é a medida eidética de toda observação empírica.” (2009a, p. 100).

Ricoeur esmiúça tal reciprocidade a partir do projeto. No interior do processo decisório, foram descritas a imputação do eu e a motivação — e esses dois aspectos revelam haver uma atividade e uma receptividade na formação do projeto. Em outros termos, o querer não é um ato puro; ele se abre para outras inclinações⁷⁸. “Eu faço meus atos na medida em que eu *acolho* suas razões. Eu fundamento o ser físico das minhas ações na medida em que eu me fundamento sobre seu valor, ou seja, sobre seu ser moral” (RICOEUR, 2009a, p. 109). A determinação por si, voluntária, responde portanto pela iniciativa do projeto, enquanto a determinação pelos motivos, involuntária, é um ponto de apoio.

Para elucidar essa ligação, Ricoeur faz a exegese de algumas metáforas, buscando nuançar cada uma pelas outras e ilustrar a receptividade da decisão voluntária em relação a seus motivos. Uma delas apenas, julgamos, nos é proveitoso retomar aqui: o valor recebido como ordem e o projeto formado como obediência autêntica.

A obediência autêntica é aquela que é consentida, ou seja, que suscita em mim razões para obedecer. Ora, uma razão para obedecer é um motivo pessoal de decisão. Diremos então que é da essência do ato voluntário poder ser ao mesmo tempo algo como uma ordem – sobre o possível, sobre o corpo, sobre o mundo — e algo como uma obediência — a valores reconhecidos, saudados e recebidos. (RICOEUR, 2009a, p. 111).

Novamente, vemos a dualidade já descrita, abertura e posição de si, escuta de motivos e deliberação. Respeitar um valor não é necessariamente obedecer a uma ordem fora de mim; a obediência pode ser autêntica, legítima, quando eu consinto a ela; quando a ordem “suscita em mim razões para obedecer”, suscita, pois, motivos pessoais de decisão. O valor

78 Ricoeur afirma que os motivos são o primeiro exemplo de receptividade; em sua descrição do agir, esse aspecto é ilustrado pelos órgãos da moção voluntária, e na do consentir, pela “necessidade de uma condição não-escolhida” (2009a, p. 109).

pode ser um preceito alheio, ao qual eu não consinto; mas, se eu consinto a ele, então eu o internalizo (e historializo), e ele passa a ser um motivo da minha decisão. A obediência, nessa metáfora, deve então ser compreendida “como o índice dessa receptividade a valores onde situamos a essência da motivação” (RICOEUR, 2009a, p. 112); uma obediência que é abertura, e que não é indiscriminada, mas ativamente adotada.

Se as ideias de determinismo, causalidade e determinação absoluta, próprias das ciências da natureza e de uma psicologia naturalista, já vinham sendo usadas por Ricoeur para balizar a sua noção nuançada de motivação, vemos aqui se delinear o extremo oposto, que também opera como um limite para demarcar essa inclinação pelos motivos: a liberdade de indiferença. A liberdade de indiferença é um estado de completa ausência de motivos determinando minhas escolhas. Nesse sentido, seria absolutamente não-determinada, um poder absoluto de afirmação. Descartes, nas *Meditações*, critica essa liberdade de indiferença como “o mais baixo grau da liberdade” (2005, p. 89 et seq.). Gabriel Marcel, significativamente, subscreve essa crítica em *Le Mystère de l'être* (Paris: Aubier, 1951). Ricoeur vai fazer o mesmo:

Nós chegamos a um ponto onde a descrição pura já permite tomar partido contra a famosa liberdade de indiferença; esta repugna à própria essência da motivação. Mas ao mesmo tempo a descrição pura nos autoriza a recusar o dilema: ou a liberdade de indiferença ou o determinismo. O segundo confunde o motivo e a causa, e de modo geral a consciência e a natureza; à primeira falta a relação fundamental do projeto ao motivo. (RICOEUR, 2009a, p. 112).

Ricoeur recusa portanto a liberdade da indiferença pois esta prega uma liberdade absolutamente indeterminada, e o motivo é exatamente o que inclina a decisão. Não é preciso haver um dilema entre um querer absolutamente indeterminado e um querer totalmente determinado; é esse caminho intermediário que o conceito de inclinar procura cobrir, essa relação recíproca, não de determinação mútua, mas de inclinar-se, por um lado, e basear-se sobre, de outro.

Toda a descrição pura do ato de decidir e de seu correlato noemático levam então a três definições complementares, cada uma dando conta de uma característica da decisão. Recobrando a intencionalidade na formação do projeto e seu índice futuro, Ricoeur assere que decidir é “projetar a possibilidade prática de uma ação que depende de mim” (2009a, p. 115); para abarcar a remissão a um eu e a dialética entre um eu projetante e um eu projetado, define

que decidir é “imputar-me a mim mesmo como o autor responsável pelo projeto” (2009a, p. 115); e abrangendo a relação de reciprocidade entre a iniciativa da autodeterminação e o acolhimento de motivos, afirma que decidir é “motivar meu projeto por razões e móveis que ‘historializam’ valores suscetíveis de legitimá-lo” (2009a, p. 115-116). Estas formulações complementares definem a essência do decidir.

Como havíamos visto, para alcançar essa essência da decisão, Ricoeur teve de proceder a uma dupla abstração: abstrair o querer da falta e da Transcendência, pois estas dimensões da vontade humana alteravam-lhe a inteligibilidade; e abstrair da existência a experiência da decisão, anulando com isso a remissão ao corpo, a duração e a inscrição no real por meio da escolha. Uma vez terminada esta primeira tarefa eidética pura, isto é, descrita a essência da decisão, Ricoeur pode prosseguir sua investigação suspendendo gradualmente a segunda abstração e considerando esses elementos que havia abstraído — e que já vinham aparecendo na descrição pura, mostrando os limites desta. Como ele havia afirmado após a análise da imputação do eu no projeto, a descrição pura “não dá conta da história do projeto, dos conflitos alimentados pelo corpo donde a hesitação procede, da maturação de todo debate na duração e portanto da própria geração da escolha como evento” (RICOEUR, 2009a, p. 93). Ou seja, a descrição pura é parcial, não é capaz de explicar a experiência volitiva humana em sua totalidade. Na sequência de sua investigação da decisão, Ricoeur passa a considerar os elementos outrora abstraídos da existência, e anuncia por isso um remanejamento de método: sua investigação deixa de transcorrer num ambiente “seguro” à descrição, do ponto de vista da exatidão de essências. Com efeito, a inserção do corpo e da duração traz elementos opacos à razão, um desafio ao esforço descritivo. Apontamos, contudo, a atuação conceitual de achados da fenomenologia nesses novos campos pelos quais Ricoeur a estende: os resultados obtidos na descrição pura do decidir servem de “medida eidética” à incursão por esses domínios. Uma vez que nosso intuito neste trabalho é investigar os limites até onde Ricoeur tensiona a fenomenologia em seu exame da vontade humana, analisaremos a seguir o tratamento proposto do corpo (no subcapítulo 3.1), e da duração e do evento da escolha (no subcapítulo 3.2). Em ambos, examinaremos primeiro as análises que Ricoeur faz (como dissemos sobre a ambiguidade da expressão) ainda dentro dos limites da fenomenologia; depois apontamos por onde ele ameaça romper esses moldes da descrição husserliana.

3. NOS LIMITES DA FENOMENOLOGIA: O CORPO E A DURAÇÃO

Sinopse:

3.1. Tendo feito a descrição eidética pura da decisão, Ricoeur a reinsere no real, primeiro a partir do corpo. Analisamos a noção de diagnóstico para tratar da dualidade de visões sobre o corpo, cujo nível vital é descrito como confusão afetiva, com uma multiplicidade de motivos a ser unificada pela decisão, e apontamos para o mistério da encarnação como limite ao método fenomenológico;

3.2. Acompanhamos a reinserção da decisão na duração, processo no qual Ricoeur descreve a história da escolha: desde o estado de hesitação, formação da escolha a partir do informe; passando pela conceituação da atenção como modalidade ativa de vivência da duração, com seu papel capital de abertura aos motivos e eleição de um ou mais deles, num processo de deliberação cuja continuidade também é por ela estabelecida; e chegando até a inscrição da escolha no real, com cujas “asperezas” e limites a vontade terá de se defrontar.

3.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CORPO

Sinopse:

3.1.1. Investigamos como Ricoeur, ao inserir o corpo na consideração da decisão, consegue conciliar as visões que têm dele as ciências naturais e a fenomenologia, vinculando-as pelo conceito de diagnóstico;

3.1.2. Analisamos as dificuldades decorrentes da introdução do corpo, que traz um caráter de existência na relação da decisão aos motivos e, por isso, de opacidade à reflexão, pois ‘experienciar é mais do que compreender’;

3.1.3. Passamos pela descrição de Ricoeur do nível vital como um âmbito de confusão afetiva de valores heterogêneos, uma multiplicidade a ser unificada pela decisão;

3.1.4. Apontamos o tensionamento do método descritivo que Ricoeur opera na segunda parte de VI: a inscrição da escolha no real por meio da moção do corpo, que se dá em diálogo com uma espontaneidade corporal.

3.1.1. O corpo-objeto, o corpo próprio e o conceito de diagnóstico

Para além do exercício da vontade como afecção de um ego, Ricoeur integra o corpo na estrutura do querer, e esse movimento metodológico traz o problema sobre como se deve considerá-lo. O corpo deve ser tomado como um substrato material que eu, enquanto substância pensante, alma ou mente, habito? Ou deve ser integrado ao Cogito de modo a eliminar qualquer separação ao nível ontológico? Ou pode haver ainda uma consideração intermediária? Entre as muitas maneiras de se entender o corpo, Ricoeur, em suas questões de método introdutórias de *VI*, detalha sua aceção por oposição à noção das ciências da natureza, por subscrição à de Maine de Biran e por complementação à de Descartes.

O corpo é mais bem conhecido pelas ciências naturais, afirma Ricoeur, mas estas fazem dele um objeto empírico, coisa entre outras coisas. A esse corpo-objeto, atribuem “a objetividade de *factos* na natureza ligados por *leis* de tipo indutivo” (2009a, p. 25). Tal consideração leva por consequência a uma psicologia empírica, que toma o querer humano como igualmente regido por princípios causais. A ideia de vontade como iniciativa livre então desaparece; numa visão determinista, o comportamento é avaliado como “complicação das condutas simples advindas da objetivação empírica do involuntário” (2009a, p. 26). Em outros termos, toda a volição humana torna-se uma trama de fatos empíricos, afecções psíquicas provocadas por causas pontuais, sempre remissíveis a fatos naturais — e estudá-la não seria mais do que desenredá-la nos mesmos moldes de uma psicologia empírica.

Esse problema da objetificação do corpo e consequente anulação da vontade livre é resolvido por Ricoeur com recurso à fenomenologia. A visão acima exposta ignora dois aspectos da conduta humana que Husserl tematizou exemplarmente: a intencionalidade e a referência a um eu. O cerne dessa diferença é condensado na oposição entre fato e ato: as ciências naturais, ao objetificarem o vivido de consciência, transformam-no em fato; e “ao virar fato, o vivido de consciência se degrada e perde suas características distintivas: a intencionalidade e a referência a um eu que vive nesse vivido” (2009a, p. 26). Uma análise da conduta humana que queira preservar a possibilidade da vontade livre não pode prescindir dessas características porque não pode ignorar haver um eu que é origem dessas afecções, que interpreta o mundo e *decide* em reação a ele, *age* conforme suas inclinações corporais dentro dos limites possíveis e *consente* ao que não está em sua esfera de decisão e ação. Nesse sentido é que Ricoeur não pensa em termos de vontade, mas em termos de *eu tenho vontade*

de...; não de hábito, mas de *eu tenho o hábito de...*; e assim por diante, destacando com essas formulações a referência a um ego e a existência de um correlato intencional.

Essa diferença não significa que seja necessário suspender o conhecimento factual da biologia e da psicologia naturalista.

O involuntário é com frequência mais bem conhecido *empiricamente*, ainda que sob sua forma degradada de evento natural. É portanto necessário entrar em uma dialética cerrada entre o corpo próprio e o corpo-objeto e instituir relações particulares entre a descrição do Cogito e da psicologia empirista clássica. (2009a, p. 29).

Por conta dessas diferenças entre a descrição fenomenológica e as ciências naturais, Ricoeur institui uma diferenciação entre o corpo considerado através da primeira e da segunda. O corpo-objeto é “um todo entre outros todos em um sistema plano de objetos; só há relações *laterais* a outros objetos” (2009a, p. 30). É mais um elo em uma cadeia de eventos considerada de modo mecânico, causal. Já o corpo próprio é “recíproco de uma ‘condução’ da vontade; ele é então uma parte abstrata, haurida do todo do sujeito” (2009a, p. 30). Trata-se do corpo enquanto corpo de um indivíduo, que tem portanto uma necessária referência a um eu, que participa ao mesmo tempo passiva e ativamente de sua volição, obedecendo e inclinando (o que explica as aspas de Ricoeur ao dizer “condução”; o corpo não é apenas conduzido pela vontade, mas também, em certa medida, conduz).

O conceito de corpo próprio, como notamos no capítulo 1 ao relacionar Ricoeur e Merleau-Ponty, tem grande histórico. Não somente essa influência vem de Husserl, com sua diferenciação entre *Leib* e *Körper*, mas também de Maine de Biran. No texto que introduz uma coletânea⁷⁹ sobre este filósofo e o tema do corpo, Luís António Umbelino enumera diversos pensadores que reconheceram a influência de Maine de Biran na fenomenologia francesa. Jan Patočka afirma que “A maneira de ver e de trabalhar dos fenomenólogos franceses é guiada sem dúvida, pelo menos em parte, pelo exemplo de Maine de Biran” (PATOČKA, 1995, p. 15 apud UMBELINO, 2021, p. 18). Merleau-Ponty, em suas aulas na École Normale Supérieure, disse ser Maine de Biran o filósofo que, “antecipando-se à fenomenologia, [...] parece orientar-se [...] para uma filosofia indiferente à distinção entre

79 UMBELINO, Luís António. Nota de apresentação: a inatualidade de Maine de Biran. In: _____ (Coord.). **Corps ému / Corpo abalado**: ensaios de filosofia biraniana. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, p. 17-25. Especificamente sobre a noção de corpo próprio nesse filósofo, cf. o artigo de Anne Devarieux, “Maine de Biran e a invenção do corpo próprio” (p. 61-94).

interior e exterior” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 56 apud UMBELINO, 2021, p. 18). Michel Henry, que ele foi o primeiro e único pensador que “compreendeu a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo como um corpo subjetivo” (HENRY, 1987, p. 12 apud UMBELINO, 2021, p. 18-19). Renaud Barbaras, que “as correntes da fenomenologia contemporânea que questionam o idealismo transcendental husserliano em nome da encarnação essencial da subjetividade têm um interesse muito particular em Maine de Biran” (BARBARAS, 2000, p. 147). Ricoeur, evidentemente influenciado por Maine de Biran em *VI*, com sua preocupação em incluir a existência enquanto corpo no Cogito e em analisar suas consequências, também o foi em outra obra, *Soi-même comme un autre* (1990). Outra reverberação do conceito na obra posterior de Ricoeur aponta Joseph Duchêne, para quem “a questão do corpo próprio, mesmo se tem consequências antropológicas e ontológicas, é principalmente ética. Trata-se de elucidar a questão da relação da pessoa a seu nome próprio, de determinar ‘quem’ é o sujeito da ação, de buscar o suporte da permanência de nossa identidade.” (DUCHÊNE, 2005, p. 43, tradução nossa).⁸⁰

De posse dessa ideia do corpo próprio, corpo enquanto pertencente à existência, Ricoeur buscou conjugá-la ao saber do corpo acumulado pelas ciências empíricas. A ideia é portanto conciliar as duas visões — duas visões, destaque-se, do mesmo corpo. Porém, essa unicidade do corpo não é tomada como coincidência, mas como *diagnóstico*: como Ricoeur define, é uma relação pela qual “todo momento do Cogito pode ser a indicação de um momento do corpo-objeto [...], e todo momento do corpo-objeto, a indicação de um momento do corpo pertencente a um sujeito” (2009a, p. 30-31). Um aspecto como o inconsciente, por exemplo, é mais bem conhecido pela psicologia empírica, afirma Ricoeur, e cabe a sua análise fenomenológica remetê-lo às funções subjetivas que lhe subjazem, fazendo operar aí a intencionalidade e a referência a um eu.

O conceito de diagnóstico, cunhado por Ricoeur, procura dar conta dessa relação entre corpo próprio e corpo-objeto. Para Hervé Barreau, essa conceituação inscreve Ricoeur no rol de pensadores que buscaram pensar a interação corpo e alma, mas de modo “verdadeiramente original”, pois essa interação

80 Cf. sobre este assunto o artigo evocado pelo autor: RICOEUR, P. L’identité narrative. *Esprit*, Paris, n. 140-141, Juil./Août 1988, p. 295-314, que desenvolve o conceito que dá título ao artigo, proveniente do final da trilogia *Tempo e Narrativa*. Cf. também o artigo de NAL, Emmanuel. Ce que l’action doit à l’affection. *Éléments d’une phénoménologie de l’initiative chez Ricoeur. Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, v. 9, n. 2, 2018, p. 29-43, que parte do conceito de corpo próprio em Ricoeur para mostrar a gênese da intenção ética e da iniciativa.

não provém nem de uma relação de ordem física, nem de uma relação de ordem mental: é uma relação de significante a significado, algo cujo tipo é a relação da palavra à coisa que ela designa, ou do discurso à intenção que um locutor quer comunicar a seu interlocutor. (BARREAU, 2015, p. 91, tradução nossa).

Contudo, vale nuançar essa classificação, pois o conceito de diagnóstico não recai exatamente sobre a interação corpo e alma. O próprio Ricoeur afirma que “o problema nunca é ligar a consciência (sujeito) ao corpo (objeto). A ligação da consciência ao corpo já é operada e vivida no seio da minha subjetividade e da tua⁸¹ subjetividade” (2009a, p. 120). Diferentemente de pensamentos que concebem corpo e mente como duas dimensões diferentes e buscam soluções para articulá-las, Ricoeur afirma que

A união da alma e do corpo deve ser perseguida em um único universo do discurso: aquele da subjetividade do ‘eu penso’ e do ‘tu pensas’. A partir daí se põe o problema da relação não de duas realidades, consciência e corpo, mas de dois universos do discurso, de dois pontos de vista sobre o mesmo corpo, considerado alternativamente como corpo próprio inerente a seu cogito e como corpo-objeto, oferecido entre outros objetos. A relação de diagnóstico exprime esse encontro de dois universos do discurso. (2009a, p. 120-121).

Por certo, a feição linguística do conceito de diagnóstico é evidente, e também foi considerada em estudos abordando a hermenêutica de Ricoeur (por exemplo GERHART, 1976; IHDE, 1971; e MADISON, 1973). Para o que nos interessa no âmbito deste trabalho, retenhamos que a ideia de Ricoeur, ao contrário da psicologia por ele criticada (que faz do homem uma casa, assentando as bases de um involuntário conhecido objetivamente e depois sobrepondo-lhes as funções voluntárias), é instituir uma relação dialética, remetendo o conhecimento objetivo do corpo à minha experiência subjetiva dele enquanto corpo próprio, sem tomar corpo-objeto e corpo próprio como duas realidades diferentes, mas como o mesmo corpo, abordado, interpretado, analisado em dois universos do discurso conjugados pelo viés da noção de diagnóstico.

81 Em diversas definições, Ricoeur enfatiza a importância da alteridade e da intersubjetividade com formulações que incluem, além da “minha”, a “tua” experiência. O escopo definido para este trabalho não nos permitirá seguir o caminho dessa fecunda problemática, a ser posteriormente desenvolvida por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (1990) e em diversos outros artigos.

A possibilidade de conjugar um pensamento propriamente filosófico às ciências naturais permaneceu no horizonte de Ricoeur. Quase cinquenta anos depois de ter escrito *VI*, Ricoeur participou de um debate, publicado em livro⁸², com o cientista e professor do Collège de France Jean-Pierre Changeux sobre a neurociência, seus achados e implicações sobre temas como a visão de homem, a consciência de si e a moral. Marc-Antoine Vallée comenta essa conversa mostrando como Ricoeur busca acolher na filosofia as ciências da natureza, mas sem objetificar os achados da primeira, nem submetê-los a um determinismo ou ao império da causalidade. O modo como Ricoeur empreende esse diálogo de campos do conhecimento é através de um dualismo semântico — solução que retoma todos os traços do conceito de diagnóstico desenvolvido em *VI*. Como afirma o autor,

O questionamento de Ricoeur [que] trata essencialmente da possibilidade ou impossibilidade de encontrar uma passagem entre o discurso fenomenológico sobre o vivido e o discurso objetivante das ciências da vida [...] se mostra atento a um certo dualismo não ontológico, mas antes semântico, isto é, uma distinção entre dois tipos de discurso que tomam a vida por objeto em sentidos diferentes. Todo o esforço de Ricoeur consiste em encontrar como pensar de modo não reducionista a relação do vivido fenomenológico ao biológico, evitando as confusões entre as diferentes ordens de discurso. (VALLÉE, 2010, p. 262, tradução nossa).

Voltando a *VI*, vemos então que o corpo próprio é índice, indicação, diagnóstico do corpo-objeto, e vice-versa. Com essa solução, Ricoeur não precisa recusar as visões do corpo ou da vontade que fornecem as ciências naturais, e busca encontrar nelas os aspectos fenomenológicos supracitados. Scott Davidson também enfatiza a originalidade do conceito de diagnóstico, ponto central da articulação entre os entendimentos a que chegam a fenomenologia e as ciências da natureza. Neste sentido, coloca a fenomenologia de *O Voluntário e o Involuntário* ao lado de outras visões que, na classificação de Natalie Depraz⁸³, “distanciam-se da busca de uma fenomenologia ‘pura’ e, em vez disso, procuram promover um diálogo mais robusto com as ciências” (DAVIDSON, 2018, p. xiii). Por conta desse diálogo entre formas distintas de conhecimento, Ricoeur afirma que “A compreensão das relações do involuntário e do voluntário exige então que o Cogito apreendido em primeira pessoa seja sem trégua reconquistado da atitude naturalista” (2009a, p. 26). Se as ciências da

82 RICOEUR, Paul; CHANGEUX, Jean-Pierre. **Ce qui nous fait penser**: La Nature et la Règle. Paris: Odile Jacob, 1998.

83 Cf. DEPRAZ, Natalie. **Attention et vigilance**. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives. Paris: PUF, 2014.

natureza descentravam do Cogito a descrição do corpo, a fenomenologia permite reencontrar nele o eu querente em relação intencional com o mundo, escapando a um sistema determinista da vontade e restabelecendo a possibilidade de liberdade.

Ao falar em Cogito e em “reconquistá-lo” da atitude naturalista, Ricoeur reconhece uma remissão explícita a Descartes. Busca, com esse termo, recobrir a instância racional do indivíduo, aquela que é capaz de observar e afirmar “Cogito ergo sum”. Porém, Ricoeur faz uma importante ressalva (que enfatiza ao longo de toda a obra), pois não compartilha da dualidade dos modos de conhecer corpo e alma:

Essa reconquista pode muito bem se filiar ao Cogito de Descartes; mas Descartes agrava a dificuldade relacionando a alma e o corpo a duas linhas heterogêneas de inteligibilidade, remetendo a alma à reflexão e o corpo à geometria: ele institui assim um dualismo do entendimento que condena a pensar o homem como partido. (2009a, p. 26).

Nesse sentido é que Ricoeur fala de Cogito integral, ou de experiência integral do Cogito, noções que englobam “o eu desejo, eu posso, eu vivo e, de um modo geral, a existência como corpo” (2009a, p. 27)⁸⁴. O ego desejante é indissociável do corpo; ao mesmo tempo que sofre suas inclinações, tenta reinar sobre o corpo, e esta situação dialética marca sua inteligibilidade. Por isso Ricoeur afirma haver “uma eidética fenomenológica do corpo próprio e de suas relações ao eu querente.” (2009a, p. 27).

É por seguir essa discussão metodológica que o primeiro capítulo de *VI*, o qual acompanhamos em detalhe anteriormente, começa com o exame do correlato intencional da decisão, o projeto, e depois analisa a necessária imputação de um eu na estrutura do decidir — correspondentes a dois aspectos fenomenológicos, a intencionalidade e a referência a um eu. É preciso primeiramente garantir essas características no ato de decidir para então passar à motivação do querer sem o risco de cair no determinismo biológico. Desse modo, depois de chegar ao entendimento de que a decisão “designa, de modo não-preenchido, uma ação futura

⁸⁴ Françoise Dastur aponta inclusive para a inversão de precedência que Ricoeur opera e como ela afeta o dualismo cartesiano: “Eis outro dos temas constantes do pensamento de Ricoeur que se pode encontrar em seu livro sobre Freud: o ser é para ele primeiro ato e desejo, e não representação e ideia, o que significa que o cogito está sob a dependência do desejo em geral. Isso conduz Ricoeur a, ao invés de negar o dualismo cartesiano da alma e do corpo, acentuá-lo ainda mais intensamente, porém no interior de um cogito integral. Porque eu tenho em mim mesmo a experiência da alteridade do desejo e da decisão, do movimento e da ideia, da necessidade e da vontade, deve-se apenas falar de um ‘cogito interiormente partido’.” (DASTUR, 2004, p. 180-181, tradução nossa).

que depende de mim e que está em meu poder” (2009a, p. 66), e de que há, implicada no projeto, uma dialética entre o eu projetante (que decide, no presente) e o eu projetado (que fará, no futuro), Ricoeur pode passar à consideração dos motivos da decisão. A motivação, como vimos, é a abertura para o involuntário. É sob essa relação entre decisão e motivo que o corpo entra na síntese voluntária. Não se deve, contudo, perder de vista a reciprocidade originária estabelecida anteriormente na descrição pura:

toda nossa concepção do corpo, do involuntário corporal oferecido à autoridade do “Eu quero”, repousará sobre essa convicção que é o próprio impulso do involuntário corporal que *move* nosso querer, mas de uma moção *sui generis* que nosso arbítrio adota ao se decidir. (RICOEUR, 2009a, p. 99-100).

Não é por trazer à análise o tema do corpo, outrora abstraído, que Ricoeur sai de seu âmbito eidético. Como buscaremos mostrar, Ricoeur ainda faz uma descrição fenomenológica do corpo *enquanto fonte de motivos para a decisão*, isto é, remetendo à estrutura eidética revelada pela descrição pura. Só posteriormente ele admite o corpo como mistério da encarnação e tensiona os limites de aplicação da fenomenologia.

3.1.2. O corpo como fonte de motivos

A partição do querer em três atos, que como vimos é uma abstração, começa com o decidir. Este, vimos também, não é apenas um ego projetando algo a fazer, mas acolhendo motivos, que o inclinam, mas sem necessitá-lo. Por que tratar, na sequência, do corpo? Porque o corpo é “a fonte mais fundamental de motivos e o revelador de uma camada primordial de valores: os valores vitais” (RICOEUR, 2009a, p. 117). Há outras fontes de motivos, mas não tão fundamentais. Os valores — como a justiça, por exemplo — só operam em mim enquanto motivos, e nesse sentido são historializados; mas não assumem a mesma “gravidade” ou “alcance dramático” que os valores vitais (2009a, p. 117). As ideias de “fundamental”, “gravidade” e “alcance dramático” não são muito precisas, mas entendemos aqui que os valores vitais operam como motivos de modo mais premente, direto, por não precisarem passar por qualquer instância reflexiva e por provirem do corpo, que é meu enraizamento no

mundo, minha situação básica existencial. Com efeito, Ricoeur afirma que é o corpo que introduz

essa nota de existência; ele é o primeiro existente, inengendrável, *involuntário*. Assim, de repente se anima a relação tão abstrata do querer a seus motivos; os parênteses que protegiam a descrição pura são suspensos; o ‘eu sou’ ou ‘eu existo’ inunda infinitamente o ‘eu penso’. (RICOEUR, 2009a, p. 117).

A relação do querer a seus motivos, até então, era abstrata; permanecia “ao nível de uma objetivação das estruturas do Cogito” (2009a, p. 117). Com a consideração do corpo, ela “se anima”, entendido no sentido de que traz a dimensão existencial que, na visão de Ricoeur, sempre faltou à fenomenologia husserliana. Do ponto de vista metodológico da análise de *VI*, vemos que termina a descrição pura pois se suspende a abstração do corpo, um dos elementos pertencentes à existência. A presença do corpo, portanto, introduz minha dimensão existencial, fazendo transbordar o ‘eu penso’ revelado pela descrição pura. Mas embora esta deva ser “transcendida”, não pode ser “transgredida” — pois, como afirma Ricoeur, “a vocação do entendimento permanece compreender o quanto é possível. É por isso que a relação do involuntário corporal à vontade deve ser *esclarecida* à luz das relações *compreendidas* entre motivo e projeto” (2009a, p. 117). Vemos então que os achados da fenomenologia serão complementados. A descrição pura da decisão, que desvelou a reciprocidade *sui generis* entre projeto e motivo (a qual traz em germe a reciprocidade mais primordial entre voluntário e involuntário), mesmo que tenha seus limites (por ter abstraído de componentes próprios à existência), não é descartada, mas superada.

Minha fome, minha sede, meu medo da dor, minha vontade de música, minha simpatia [por algo] se referem a meu querer sob forma de motivos. A relação circular do motivo ao projeto exige que meu corpo seja reconhecido como corpo-para-meu-querer e meu querer como projeto-que-se-funda (em parte) sobre-meu-corpo. O involuntário é *para* a vontade e a vontade é *em razão* do involuntário. A descrição pura nos arma então contra os preconceitos do naturalismo e contra sua explicação irreversível do superior pelo inferior. (RICOEUR, 2009a, p. 117-118).

Ou seja, meu corpo deve ser compreendido como corpo *para* meu querer, e meu querer, como projeto parcialmente *fundado sobre* meu corpo. Mantendo essa circularidade em mente, evito preconceitos naturalistas de explicações unilaterais, hierarquizadas (nas quais o

superior explica o inferior); a descrição pura “nos arma contra” eles. Essa reciprocidade é fulcral na concepção de vontade de Ricoeur; pois se a frase que encerra a conclusão de *VI* diz “Querer não é criar” (2009a, p. 605), enfatiza acima de tudo a ligação do querer com sua situação existencial, sua conciliação com um corpo (além do consentimento à necessidade, como veremos). Querer não é simplesmente projetar a vontade de um Cogito querente num real vazio e passivo, tábula rasa; não há liberdade de indiferença, absoluta. E como Ricoeur apontou ao introduzir a noção de motivo, “é em parte por causa do corpo que não há liberdade de indiferença” (2009a, p. 94). Vemos, com isso, que a situação descrita através da fenomenologia serve de baliza para as considerações seguintes, que trazem mais complicações; pois como diz Ricoeur, “Com o involuntário, entra em cena o corpo e seu cortejo de dificuldades” (2009a, p. 25). A descrição pura *esclareceu* a situação de reciprocidade estrutural da decisão,

Mas esclarecer não é compreender, dominar uma estrutura. O involuntário corporal não é somente a ilustração das relações puras que a eidética descreve; ele transcende todo discurso. Nossas precisões⁸⁵, em todos os sentidos da palavra, são a matéria de nossos motivos. Ora, nossas precisões são opacas não somente ao raciocínio que gostaria de deduzi-las do poder de pensar, mas também à clareza da reflexão. Experimentar é sempre mais do que compreender. (RICOEUR, 2009a, p. 118).

Nossas precisões, necessidades vitais, matéria de nossos motivos, postula Ricoeur, são opacas ao raciocínio e à clareza da reflexão. A descrição não alcança este que é o domínio do experimentar (*éprouver*), e não do compreender. Para compreender o involuntário corporal, seria preciso uma introspecção do corpo, descendo aquém do juízo, “aquém do eu que se orienta na existência e toma posição, aquém mesmo da representação que reveste a precisão de sua visada objetiva” (RICOEUR, 2009a, p. 118). Contudo, estender a consciência de si para esse campo do sentir levaria ao engano. Por certo que a fome ou a sede podem ser representadas; “mas aquém da representação, a afetividade permanece inapreensível e propriamente incompreensível” (2009a, p. 118). Ricoeur define como afetividade esse “lado

85 O termo *besoin* designa a necessidade, falta ou carência enquanto tal. No contexto de *VI*, indica necessidades básicas, vitais. Contudo, o termo *necessidade* já é empregado para traduzir *nécessité*, outro conceito-chave na obra, correlato noemático do consentir. A tradução em espanhol usa *necesidad* para ambos, o que a nosso ver provoca confusão conceitual. A tradução em inglês se vale de *need* para *besoin* e *necessity* para *nécessité*. De nossa parte, optamos por traduzir *besoin* por *precisão*, entendido doravante não como exatidão ou rigor, mas como “necessidade imediata; urgência” (HOUAISS).

não transparente do Cogito”, e ressalta que ela pertence ao Cogito pois está tomando pensamento no sentido amplo — sentir é um modo de pensar. Contudo, se pensar é representativo da objetividade, sentir não o é; sentir é “revelador de existência; a afetividade desvela minha existência corporal como o outro polo de toda existência pesada e densa do mundo. Dito de outro modo, é pelo sentir que o corpo próprio pertence à subjetividade do Cogito” (2009a, p. 118).

Há, por causa dessa opacidade da afetividade, uma tendência a objetificá-la para compreendê-la; assim, tudo se torna objeto: a precisão, a existência corporal, toda a vida involuntária. Contribui para essa leitura o fato de que a vontade, que por vezes se sente impelida pela precisão, noutras vezes se opõe a esta; é como se a precisão fosse ora parte da consciência, ora coisa estrangeira. A precisão, analisa Ricoeur, tem esse caráter ambíguo. Por um lado, ela me coloca no nível das coisas: por exemplo, comer, que é satisfazer uma precisão, implica me situar no grau das coisas das quais dependo; cuidar do meu corpo, outra precisão, assume os ares de um conserto de máquina (2009a, p. 119). Por outro lado, a precisão é matéria dos motivos, que me liga ao Cogito, que integra meu processo decisório, vinculando-se à minha consciência.

A precisão sublinha assim a ambiguidade essencial do corpo: o sentir integra a precisão à subjetividade, mas a precisão é nossa intimidade posta em espetáculo, oferecida, exposta entre as coisas e exposta às coisas; aí está a tentação do naturalismo, o convite a liberar a experiência do corpo de seu índice pessoal e a tratar o corpo como os outros objetos. E se, pouco a pouco, é toda a consciência que é ameaçada por esse tratamento objetivo, é em última análise porque o corpo é desse modo mais bem conhecido do que na intimidade da consciência de si. Assim, a objetivação inevitável do corpo contamina toda experiência de si; o fato central e primitivo da encarnação é ao mesmo tempo a primeira baliza de toda existência e o primeiro convite a trair. (RICOEUR, 2009a, p. 119).

A precisão, em suma, tem esse caráter ambíguo: ao mesmo tempo que se liga a um corpo-consciência, também põe na existência, instigando à interpretação enquanto objeto. Outro reforço a essa tendência é o fato de o corpo ser mais bem conhecido pelas ciências naturais, do ponto de vista fisiológico, do que por uma introspecção reflexiva. Contudo, vimos, a objetivação total do corpo fracassa; como Ricoeur afirmara ao distinguir motivo de causa, “[...] no plano dos objetos considerados empiricamente, a explicação causal não tem limites; o determinismo é sem lacunas [...]” (2009a, p. 96). Ou seja, faltam interstícios para

alocar as estruturas fundamentais do querer (projeto, autodeterminação, motivação, moção, consentimento etc.) — sem as quais não se pode dar conta da indeterminação que abre espaço à possibilidade de liberdade, sem a qual não é possível qualquer noção de vontade. Como, então, é possível considerar o corpo em sua opacidade à representação sem objetificá-lo? Em outras palavras, como dar conta da minha experiência do corpo enquanto vivido, contornando sua obscuridade a qualquer compreensão que se dê nos termos de uma descrição puramente fenomenológica? Aqui entra em operação o já mencionado conceito de diagnóstico, vínculo original de Ricoeur entre corpo próprio e corpo-objeto. Ele é mobilizado para descrever diferentes instâncias da precisão, central na experiência corporal, matéria dos motivos da minha decisão e índice da minha encarnação, que não pode ser conhecida a partir de fora, objetificada, mas somente a partir de dentro, ou seja, enquanto vivida, enquanto experienciada. Com essa solução,

[...] a relação de diagnóstico, que remete o conhecimento objetivo do corpo à apercepção do cogito, opera uma verdadeira revolução copernicana: não é mais a consciência que é o sintoma do corpo-objeto, mas o corpo-objeto que é o indicador do corpo-próprio ao qual o cogito participa como a sua existência mesma. (RICOEUR, 2009a, p. 120).

Ou seja, é a partir do corpo-objeto — mais bem conhecido pelas ciências naturais — que se pode, mobilizando os conceitos fenomenológicos de intencionalidade e referência a um eu, passar ao corpo próprio, cuja experiência revela um cogito encarnado. Passa-se do objetivo ao subjetivo. Como Ricoeur escreve em artigo de 1953: “O comportamento do símio ou do bebê experimentalmente conhecido não pode suplantar o vivido do homem para o homem, mas [pode] ajudar lateralmente a detectar um vivido dissimulado e submerso” (2009c, p. 165). Detectar, sintoma, indício; é por esse viés que Ricoeur propõe a vinculação dessas duas visões do mesmo corpo. Don Ihde ressalta esse uso indireto dos conhecimentos das ciências naturais no contexto da obra:

O involuntário é ‘lido’ primeiro fenomenologicamente, e depois diagnosticamente. O papel especial exercido pelos estudos objetivistas só é usado indiretamente na segunda interpretação [diagnóstica]; contudo, Ricoeur [...] propõe o diagnóstico como um modo de tomar características objetivas como sinais de experiências obscuras ou limítrofes em relação ao involuntário. (IHDE, 1971, p. 29-30 apud GERHART, 1976, p. 137, tradução nossa).

Se a experiência do involuntário é obscura ou limítrofe à compreensão, Ricoeur propõe utilizar os conhecimentos objetivos obtidos pelas ciências naturais e, conjugando-os a uma estrutura recíproca entre corpo-objeto e corpo próprio revelada pela eidética, tomá-los como índices de um corpo próprio vivido por um cogito existente em carne. Nesse sentido vai a tarefa que Ricoeur se propõe: “tentar *esclarecer* a experiência do involuntário corporal no *limite* de uma eidética da motivação e em *tensão* com um tratamento objetivo e empírico do corpo” (RICOEUR, 2009a, p. 121). Desse modo, por mais que Ricoeur se embrenhe pelo involuntário corporal, obscuro à reflexão, o horizonte da descrição nesta etapa do decidir ainda é aquele estabelecido pela descrição pura: o corpo *enquanto* sede de motivos para a minha decisão.

3.1.3. A confusão afetiva de valores heterogêneos

Passemos brevemente pela análise que Ricoeur faz do corpo como fonte de motivos. Inicialmente, define a natureza da precisão no sentido estrito como um apetite — alimentar ou sexual — que é ao mesmo tempo uma indigência e uma exigência, “uma falta sentida de... e um impulso em direção a...” (2009a, p. 122). Nesses contornos, a precisão é um afeto ativo, por oposição à dor e ao prazer, afetos sensíveis. Ricoeur ressalta que a precisão não é uma sensação interna, nem a tradução de uma carência orgânica que resulta em reação motora: como experiência afetiva, a precisão é intencional, abertura para, precisão de...

Em seguida, Ricoeur se pergunta pelos aspectos que permitem à precisão se oferecer como motivo para um querer, de modo que este possa nela se apoiar sem perder sua autodeterminação. Sua análise passa pela definição da forma do motivo e da matéria afetiva da precisão. A precisão é um motivo entre outros, mas não como os outros, pois revela valores originalmente: antes de eu refletir, o pão já me parece bom. Isso se dá pois eu “existo em carne”: o corpo como existente é o primeiro revelador de valores (RICOEUR, 2009a, p. 128). Contudo, a precisão não é inescapável; eu posso escolher não satisfazer meu apetite alimentar quando decido por uma greve de fome, ou quando renego meu apetite sexual optando por uma vida casta. Esta é a primeira condição para que a precisão seja um motivo: preciso adotá-la ativamente. Com essa nuance, Ricoeur abre espaço para que a precisão me incline, mas sem

me necessitar — a situação intermediária do motivo revelada pela descrição pura. A segunda condição é o papel da representação, “o *saber* aprendido que regula a conduta propriamente humana provinda da precisão” (2009a, p. 129). É a representação que orienta a precisão para o seu objeto e a eleva à condição de motivo para um querer possível.

Nesse ponto, Ricoeur passa a considerar a imaginação — pois, se a precisão é caracterizada pelo duplo movimento “falta de... que impele a...”, é essa faculdade que permite imaginar a coisa ausente (o que falta) e imaginar a ação em direção à coisa (o a-fazer). Para a imaginação completar a precisão, ela tem de ser precedida pela percepção: pois a precisão por si só é uma experiência cega (2009a, p. 130); uma carência que não sabe o que lhe sacia vai impelir a não se sabe o quê. Nesse sentido, o conhecimento prévio do objeto e do caminho para atingi-lo vai *esclarecer* a ausência. “[...] a precisão que conheceu seu objeto e seu itinerário não será mais somente uma carência e um impulso que provêm do corpo; ela será um chamado que vem de fora, de um objeto conhecido; não sou mais apenas *impelido* para fora de mim a partir de mim mesmo, mas *atraído* para fora de mim a partir de uma coisa que está aí no mundo.” (2009a, p. 131, grifo nosso). Assim, a imaginação, mesclando percepção e precisão, entra na esfera do juízo e adquire um papel capital na junção da precisão e do querer: é a precisão prolongada pela imaginação, o “desejo de...”, que é o motivo afetivo fundamental oferecido pelo corpo ao querer. Com isto, Ricoeur toma posição no debate concernente à faculdade da imaginação, salientando sua intencionalidade e preenchimento possível:

Se a imaginação pode exercer tal papel é por ser ela própria, contrariamente à opinião psicológica corrente, uma visada intencional sobre a *ausência*, uma saída da consciência para o nada de realidade, e não uma *presença* mental⁸⁶. Intencional como a percepção, a imaginação pode também perfazer a intencionalidade virtual da precisão: a ausência dá forma – viva e vã – à privação. (RICOEUR, 2009a, p. 131-132).

Mais do que intencionar o ausente, contudo, a imaginação tem o poder de fascinar a consciência. Essa figuração da ausência opera como uma falsa presença, que seduz o querer. A precisão, como vimos, é a falta de... que impele a...; já o desejo é resultado da imaginação que prolonga a precisão. Portanto, primeiramente se sente precisão de algo, vivencia-se esse afeto ativo que é o apetite, a privação de algo; depois, uma vez tendo-se preenchido essa

⁸⁶ Nessa passagem, Ricoeur se opõe à descrição que Sartre faz da estrutura intencional da imagem na primeira parte de *O Imaginário*.

precisão, vivenciado o objeto que a perfaz, cria-se, mediante a imaginação, o desejo por ele. Ora, essa precedência pode se inverter: o desejo, o chamado a partir de fora, adquire independência. “A partir dessa sedução, o prazer imaginado pode ser desenraizado da precisão e perseguido por si mesmo, refinado infinitamente em quantidade, em duração, em diversidade etc.” (2009a, p. 138). Ricoeur justifica essa inversão pela desmesura da precisão e do desejo:

Por si mesmas, [as precisões] têm um nível finito de exigência cuja imagem é o ciclo fechado. É a medida da sobriedade que ensinam as mais diversas sabedorias, epicurista, estoica, cristã. Mas o desejo humano é desmesurado, infinito. Mesmo na ordem alimentar, mas com mais evidência na ordem sexual, um desejo humano possui uma aura que o distingue radicalmente de um simples ritmo biológico; seu ponto real de satisfação é mascarado por exigências fictícias que fazem da própria felicidade física um horizonte fugidio; a precisão é transtornada, enganada sobre sua verdadeira exigência. (2009a, p. 139).

Em suma, a precisão, obedecendo à configuração orgânica, biológica, é finita, *saciável*; o desejo, todavia, é infinito: ele pode deixar-se guiar por um ponto de saciedade sempre movente, sobrepujando a influência da carência *real* de... e tragando o querer a partir de fora, a partir de um produto *do imaginário*. É o que Ricoeur chama de o “mau infinito” do desejo. Essa desmesura dita os contornos⁸⁷ do próximo volume da *Filosofia da Vontade, O Homem Falível*, onde Ricoeur faz uma antropologia filosófica para encontrar no homem a falta constitucional que faz com que o mal seja possível; e nessa investigação, a imaginação assume um papel importante. Em *VI*, contudo, ele não aborda a imaginação sedutora e seduzida; retrocede dela para a tentação, “que ainda não é a falta mas convite à falta; a tentação é somente o ponto de menor resistência oferecido pela afetividade humana à irrupção da vertigem [enganadora do desejo]. A imaginação não é constitucionalmente a sede das fatalidades [...]” (2009a, p. 139).

Ricoeur, então, fica aquém do poder de encantamento da imaginação; voltando a sua raiz, toma-a como “pura *representação* da ausência” (2009a, p. 134). É sobre o imaginário que aparece a característica de apelo da precisão: é pela imaginação que eu antecipo aquilo de

⁸⁷ Lembremos da já referida citação de Ricoeur que introduz o tomo 2: “a dualidade do voluntário e do involuntário é posta em seu lugar em uma dialética muito mais vasta, dominada pelas ideias de desproporção, de polarização do finito e do infinito e de intermediário ou de mediação. É enfim nessa estrutura de mediação entre o polo de finitude e o polo de infinitude do homem que se busca a fraqueza específica do homem e sua falibilidade essencial.” (RICOEUR, 2009b, p. 28).

que preciso. E embora se possa falar também de uma imaginação romantizada, que cria mundos distantes, Ricoeur tem em mente uma faculdade muito mais básica; a imaginação, nesse sentido, não é evasão ou negação do mundo, mas uma “potência [...] pela qual nós antecipamos o real por vir” (2009a, p. 132).⁸⁸

Voltando às considerações sobre a precisão, o foco em sua especificidade poderia fazer parecer que a vida tem um sistema simples de motivos: é bom o que apraz, é mau o que faz sofrer (2009a, p. 141). Para desfazer essa ideia, Ricoeur analisa em mais detalhe esse nível vital, mostrando que a dor não é oposta ao prazer, mas lhe é heterogênea, e que o esquema simples desse par de afetos sensíveis é complicado pela presença de outras tendências discordantes entre si. Destas, analisa o gosto pelo *fácil* e a valoração positiva do *difícil*. Não nos é interessante reconstruir essa exposição, com exceção de sua conclusão parcial, que mostra uma situação de confusão afetiva. Os motivos, conclui Ricoeur, abrem várias séries afetivas; prazer, dor, fácil e difícil estão no mesmo nível vital, mas são irreduzíveis um ao outro. Nesse âmbito caótico, não há uma tendência central a partir da qual derivariam as tendências acima. Por isso Ricoeur afirma que esse nível vital

é uma situação complexa não desemaranhada, um problema não-resolvido, cujos termos não são nem claros nem concordantes. É assim que [a vida] é uma pergunta aberta feita ao querer; é por isso finalmente que há um problema da escolha e um problema moral. Na unidade do Cogito, a experiência do nível vital não forma um estado no estado, com sua ordem própria; não há ordem vital; ela é antes uma multiplicidade a clarificar e a unificar pelo gume da de-cisão. (2009a, p. 160).

Aqui fica clara uma consequência que Ricoeur enfatizou ao diferenciar explicação de descrição, em sua Introdução a *VI*: “o querer é o uno que ordena o múltiplo do involuntário” (RICOEUR, 2009a, p. 21). Se a explicação tenta reduzir o complexo ao simples, a descrição, ao contrário, revela uma confusão de tendências heterogêneas que é irreduzível, mas que pode ser compreendida pelo par uno e múltiplo. O nível vital é uma multiplicidade, e a decisão vai unificá-la quando se decidir e definir quais inclinações vai ativamente adotar — mas a

⁸⁸ A função da imaginação em *VI* é um assunto fecundo; e o tema foi retomado em outras obras, como *A Metáfora Viva* e *Tempo e Narrativa*. Jean-Luc Amalric tratou do caráter central da imaginação através da obra de Ricoeur em seu doutorado, publicado como **Paul Ricoeur, L’imagination vive**. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l’imagination. Paris: Hermann, 2013. 686p.

descrição desse processo depende de introduzir a decisão na duração, mais um elemento que havia sido abstraído, e que analisaremos no próximo subcapítulo.

Por fim, Ricoeur analisa outras fontes de motivos — pertencentes ao plano da história — e mostra a implicação do corpo na apreensão de todos os motivos, e através deles, de todos os valores. Ele começa fazendo alusão às teorias sociológicas que buscaram no “meio social” o que o “meio biológico” não explicava sobre o homem (2009a, p. 163). Embora elas reduzam o plano psicológico a uma passagem entre o biológico e o social, chamaram a atenção para o fato de que é através dos afetos, de sentimentos específicos, que “a sociedade penetra no indivíduo e pode competir com as necessidades vitais no interior do mesmo recinto psico-orgânico” (2009a, p. 164). Essa sociologia conseguiu, concede Ricoeur, enfatizar a diferença entre as fontes de motivação orgânicas e as provindas da representação social; porém, ignorou a diferença entre os sentimentos ligados a essas representações e a vontade. Ou seja: as representações sociais provocam em nós sentimentos, mas estes não equivalem à vontade. A psicologia de inspiração sociológica agiu de modo naturalista e considerou as representações coletivas como forças mecânicas que lutam contra as tendências vitais. Nesse imbróglio, “a eidética é um patamar indispensável; ao mesmo tempo em que me diz: querer não é padecer, ela me repete: motivo não é causa” (2009a, p. 165). Em outros termos, a descrição pura revela que não pode haver determinismo a partir de fora, de processos históricos, assim como não há determinismo a partir de dentro – o que assegura que eu me afaste do mecanicismo dessa psicologia durkheimiana. A eidética mostra ainda que a afetividade relacionada às representações coletivas e aquela do plano vital são materialmente diferentes, mas formalmente semelhantes: ambas são *motivo de...* “Essa semelhança formal é preciosa: ela me autoriza a compreender segundo uma analogia mútua as relações de mim a meu corpo e de mim a minha história. A história e meu corpo são os dois planos da motivação, as duas raízes do involuntário” (2009a, p. 165). Tanto o desenrolar da história quanto meu corpo me revelam valores que ilustram minha condição (histórica ou orgânica); mas em ambos os casos sou eu que avalio, comparo e decido. “A receptividade do querer aos valores sociais, como a receptividade aos valores orgânicos, é recíproca da decisão soberana que invoca os valores recebidos.” (2009a, p. 166). Essa reciprocidade reforça a atividade da decisão na adoção dos valores, provindos ou mediados pelo corpo, transformando-os assim em motivos.

3.1.4. O mistério da encarnação e os limites da fenomenologia

Após descrever o ato de decidir, Ricoeur prossegue na segunda parte de *VI* seu exame da vontade tratando da decisão inserida no real por meio do ato corporal. O corpo, nessa parte consagrada ao agir, deixa de ser mera fonte e intermédio de motivos para a decisão; ele é então considerado como outra instância do voluntário e do involuntário: como órgão que se oferece ao mover e como fonte de espontaneidade (*savoir-faires*, emoções e hábitos), com a qual o Cogito deve compor em relação dialética. A ideia principal dessa parte é que a moção “não se dá como um império sobre um corpo inerte, mas como um diálogo com uma espontaneidade corporal” (2009a, p. 286).

Ressaltemos que essa fonte de espontaneidade é parte do Cogito integral tematizado por Ricoeur; para demarcar, no Cogito integral, o que não é corpo, Ricoeur usa o termo alma [*âme*]. Por isso, a discussão sobre o agir mostra que a moção voluntária não é assunto só do corpo, mas também da alma. Isto é porque a ação já estava implicada no projeto, pois eu só podia projetar aquilo do que era capaz. Mas a moção voluntária acompanha mesmo o querer que ainda não decidiu, pois este deve dominar e aquietar o corpo para que ele esteja aberto à deliberação. Os pensamentos, assim como o corpo, são também instrumento da vontade; há um esforço que acompanha o movimento do pensamento e do corpo; e estes também oferecem resistência. O corpo não está dócil e ordenadamente aguardando as determinações do entendimento; há um fundo de inaptidão e desordem primitivo, sobre o qual o movimento é conquistado.

O Cogito integral, portanto, “é a própria intuição da alma unida ao corpo, ora padecendo do fato do corpo, ora reinando sobre ele” (2009a, p. 275). É um alargamento do método descritivo fenomenológico para o domínio do corpo, método que se choca contra a inexatidão das essências no âmbito corporal. Sobre essa extensão por domínios incertos, Ricoeur afirma:

Sem dúvida assim vamos mais longe do que o próprio Husserl, ao menos em seu segundo período que é o de *Ideen*; sua filosofia última e sua noção de *Lebenswelt* nos encorajam a estender a intencionalidade para além da representação teórica e mesmo prática (a do projeto) e a incluir na consciência sua própria ligação ao corpo. Esse alargamento do método descritivo certamente ameaça rompê-lo; com efeito, as noções muito

próximas do corpo não têm clareza própria. Conceitos tais como sentir, sofrer, mover, servem antes de índice, de ‘signa’ a uma situação que jamais é perfeitamente dominada pela mente e sobre a qual o entendimento não reflete sem perverter. As ‘essências’ são aqui inexatas ao extremo e ‘indicam’ um mistério que o entendimento transpõe necessariamente em problema insolúvel. (2009a, p. 275).

A fenomenologia deve, no projeto de Ricoeur, ultrapassar essa eidética “muito clara” e “elaborar os ‘índices’ do mistério da encarnação” (*ibid.*). Para pensar esse mistério, o entendimento deve sempre estar em tensão com essa “segurança indivisível de ser um querer que tem domínio sobre seu corpo. [...] é a única maneira pela qual o entendimento pode esclarecê-la: por contraste e paradoxo; pois nós não pensamos os mistérios senão pelos problemas e no limite dos problemas” (2009a, p. 276).

A ideia de ultrapassar a eidética nessa questão, deve-se considerar, é uma consequência metodológica das premissas do projeto investigativo de Ricoeur. Em outras palavras, o fato de a problemática do corpo não poder ser tratada integralmente em termos fenomenológicos se deve ao modo como Ricoeur entende a ambos — ao corpo e à fenomenologia. Afinal, há outros pensadores que se dedicaram a analisar o corpo com recurso à fenomenologia, como Merleau-Ponty e Michel Henry, sem que precisassem traçar limites tão claros ao alcance da escola husserliana.

A noção de corpo em Ricoeur é carregada das concepções do existencialismo marceliano. Como vimos, o corpo é índice de existência, o que me põe na existência; é o meu enraizamento no mundo, “o primeiro existente, inengendrável” (2009a, p. 117). Essa concepção reflete a de Marcel, para quem a encarnação é uma experiência privilegiada que demonstra minha relação de pertença ao mundo, mas que está aquém da caracterização pelo discurso (BEATO, 2016, p. 125-126). Com efeito, Ricoeur fala do corpo nos termos de mistério da encarnação; das precisões como “opacas” à razão; das essências daí provenientes como inexatas. Nesse sentido, o corpo não pode ser tratado fenomenologicamente, como um qualquer objeto analisável. Ele é para Ricoeur um dos limites da fenomenologia tal como a toma de Husserl: ela é a razão, o entendimento, um pensamento atento às distinções, um método de descrição, mas que guarda algo de visão de espetáculo, que observa noções com certa objetividade — uma postura incompatível com o que exige o tratamento marceliano do corpo. Como afirmou Ricoeur, “o vínculo que une verdadeiramente o querer a seu corpo requer um tipo de atenção diferente da atenção intelectual a estruturas. Ele exige que eu

participe ativamente na *minha encarnação como mistério*. Eu devo passar da objetividade à existência.” (2009a, p. 32-33). Estas assunções sobre o corpo impedem, a partir daqui, um tratamento exclusivamente fenomenológico.

Convém lembrar ainda que Ricoeur não adota a tarefa transcendental que Husserl demarca em *Ideias I*, tendo considerado a redução transcendental “obscura” (2009a, p. 20), e se restringe à tarefa eidética, de descrição de essências. Para alcançar a dimensão eidética, Ricoeur precisou retirar, da experiência da decisão, os elementos da existência; dentro desse recorte, o corpo só aparecia como corpo para..., ou seja, como fonte primordial de motivos (precisões) ou mediador de motivos (historializando valores) para a decisão. Agora, porém, ao tratar do corpo como existente, tem de fazê-lo em outros termos. No agir, o corpo se oferece ao meu querer como órgão, mas também pode opor resistência e inclinar o meu querer por sua espontaneidade. Como diz Ricoeur, a “dualidade ‘dramática’” entre o esforço (voluntário) e o corpo (com sua espontaneidade involuntária) “recobre e mascara uma ligação verdadeira do pensamento e do movimento que é preciso investigar aquém do próprio esforço; é no involuntário que se dá o vínculo vivo e inseparável da ideia e do ato” (2009a, p. 286). Por isso, Ricoeur busca encontrar, no registro da moção voluntária, o princípio da reciprocidade do querer e do involuntário: investiga primeiro as funções involuntárias do movimento⁸⁹ e depois descreve como o esforço dá conta de regulá-las, sintetizá-las. Nessa dualidade, opera o conceito de diagnóstico: o movimento, bem conhecido pela fisiologia (e com efeito, Ricoeur debate com muitos autores da psicologia naturalista), serve de diagnóstico ao esforço, conceituado pela fenomenologia.

Como havíamos anunciado, não entraremos em detalhe nessa parte sobre o agir. Esperamos, contudo, que nesta breve exposição tenha sido possível ver a reedição do vínculo polêmico entre voluntário e involuntário, agora em outra dimensão, sob outras formas, mas sempre remetido à dualidade inerente ao ser humano dada a condição encarnada de sua volição.

Para encerrar o tema, gostaríamos de remeter a um artigo de Jean-Luc Amalric. Em “La médiation vulnérable” (2018), o autor defende que o tema da encarnação é operante e relevante ao longo de toda a obra de Ricoeur. Não somente ele é detalhadamente conceituado

89 São três as funções involuntárias do movimento: os *savoir-faires* pré-formados; as emoções; e os hábitos. *Savoir-faires* pré-formados: o primeiro uso do corpo próprio, anterior a qualquer saber ou experiência adquirida; emoções: “a explosão, a turbulência e a desordem do corpo que iniciam a ação”; hábitos: “educam” as emoções e multiplicam os meios de ação do homem (2009a, p. 287-288).

em *VI* e em *L'Homme Faillible* (1960), mas é posteriormente retomado em *Soi-même comme un autre* (1990) — com um artigo de 1977 (“Le discours de l’action”) preenchendo esse hiato de décadas, fazendo do corpo e de sua experiência ambígua um ponto central na argumentação e evidenciando que o tema não havia sido abandonado. Amalric inicia seu artigo citando uma entrevista que Ricoeur concedeu em 2003, num trecho em que, para se contrapor em certa medida a um pensamento pós-moderno e desconstrucionista, sublinha o caráter premente e insuperável da situação corporal:

Mas me parece que se esqueceu aquilo que, do sujeito, é absolutamente irreduzível: o sofrer e o fruir. Você pode desconstruir o quanto queira as representações, mas o sofrer e o fruir são a minhadade [*mienneté*] mesma, a irreduzível pertença a alguém.

Alguém sofre, e a compaixão vai de alguém para alguém. É o antro inexpugnável da subjetividade. Mas o sofrimento busca sentido, implica o porquê. Essa ligação entre o sofrer e o por que sofrer é o refúgio último do sujeito, é o que não pode ser desconstruído. (RICOEUR, 2016, p. 28, tradução nossa).

Mais de cinquenta anos separam essa entrevista da escrita de *VI*, e contudo se pode ver a continuidade da ideia do corpo como a fonte da afetividade, do sentir, sede radical da minha subjetividade, que me enraíza na existência e não pode ser esgotado pela compreensão ou pela representação.

3.2. A DURAÇÃO, A ATENÇÃO E A LIBERDADE

Sinopse:

3.2.1. *Analizamos a reinserção da duração, elemento antes abstraído, na dinâmica decisória. Ricoeur começa sua descrição da história de onde provém a escolha, revelando o informe da hesitação a partir da forma do decidir descrita eideticamente;*

3.2.2. *Acompanhamos a investigação ricoeuriana de como evolui no tempo o processo no qual a decisão, inicialmente indeterminada, chega a definir-se. Vemos sua conceituação da atenção como modalidade ativa de vivência da duração, e a operação desse conceito na abertura franca aos motivos, em sua ponderação e finalmente na eleição de um*

ou mais deles — uma dinâmica de acolhimento fundamental para compreender sua noção de liberdade.

3.2.3. Assim como à atenção cabia o poder de conduzir o debate interior da decisão, fazendo comparecer este ou aquele motivo, vemos como ela também é responsável por continuar o debate ou interrompê-lo ao decidir-se por um motivo — assim inscrevendo o projeto no real, inaugurando o evento da escolha, etapa a partir da qual a vontade encontra outros limites — o involuntário do corpo e da necessidade.

3.2.1. A história da decisão e a hesitação

Vamos seguir de perto o terceiro e último capítulo da parte sobre o decidir. Como o primeiro capítulo fazia uma descrição pura da decisão, abstraindo-a da existência, o decidir em análise perdia provisoriamente a referência ao corpo, a duração e a inscrição no real. Gradualmente, cada um desses elementos volta à investigação: o capítulo seguinte, que analisa a motivação, reinsere a referência ao corpo como fonte de motivos; e o terceiro, que traça a história da escolha, reintroduz a duração e, ao fim, o advento da escolha como inscrição da decisão no real. Nesse alargamento do campo de ação da fenomenologia para a dimensão existencial, Ricoeur reconhece uma extrapolação (*dépassement*) da eidética:

A descrição pura que inaugura o estudo da decisão propõe somente uma regra de pensamento: a existência irrompe no limite das essências; a existência do corpo é o fato decisivo que nos obrigou a extrapolar o ponto de vista das essências e a esclarecer a vida concreta no extremo da inteligibilidade; é assim que a ideia totalmente pura de motivo encontrou, de qualquer modo, uma matéria [...] na afetividade. Essa primeira extrapolação da eidética convoca uma segunda: a existência não somente é corpo, mas escolha. A eidética da decisão manteve suspenso o próprio nascimento da escolha: a tripla relação ao projeto ('eu quero *isto*'), a si mesmo ('eu *me* determino assim'), ao motivo ('eu decido *porque...*') não faz alusão à *história* de onde sairá a escolha; a escolha é esse avanço, esse parto, esse crescimento que engendra tanto a relação ao projeto quanto a relação a si e a relação ao motivo. (2009a, p. 177).

A descrição pura, por necessidade metodológica, procedia por cortes instantâneos, "fixando no intemporal uma escolha já feita" (*ibid.*), simplificando assim a relação da decisão ao projeto, ao eu que decide e ao motivo. Nesse instante suspenso, abstrato, a consciência

simplificada visava um único projeto, determinava-se a si mesma como una, e invocava “em um gesto eternamente petrificado uma constelação invariável de motivos” (2009a, p. 177). Todavia, em razão desse procedimento redutor, a descrição pura desconsidera “a história da qual a escolha é o desenlace, a história no curso da qual uma escolha se busca, se perde e se encontra por conflitos esboçados, momentos de estagnação, reviravoltas ou lenta gestação” (2009a, p. 177-178). A descrição pura, em suma, desconsiderava o caráter de processo da escolha, de evolução, progressão. Trazer de volta a dimensão da duração é descrever como esse processo se desenrola no tempo.

Essa etapa é uma sequência lógica do capítulo anterior, que pormenorizou a motivação. Lembremos que Ricoeur, quando conceitua seu Cogito integral, diferencia o corpo e a alma; e a relação dialética entre ambos, na qual esta impõe sua vontade àquele ao mesmo tempo em que acolhe sua espontaneidade, é um processo que se dá no tempo. É o que explica Ricoeur quando diz que “[a] duração é o meio da unidade humana; ela é a motivação viva, a história da união da alma e do corpo; essa união é um drama, ou seja, uma ação interior que demanda tempo” (2009a, p. 178). Novamente, remete à reciprocidade essencial entre a autodeterminação do querer e a conciliação com o corpo, que implica a própria conceituação de liberdade:

[...] a existência só avança [no tempo] pelo duplo movimento da espontaneidade corporal e do domínio do querer; a duração tem duas faces: ela é padecida e conduzida, tempo vital que me impele para o ser e arte de conduzir a mudança dos pensamentos. Para um ser encarnado, a liberdade é temporal; encarnação e temporalidade são uma só e mesma condição humana. (2009a, p. 178).

Dada a minha condição encarnada, em um corpo que não só obedece, mas também inclina o meu querer, é preciso de tempo para se formar uma escolha. Em outros termos, o processo de integrar o involuntário no voluntário, isto é, de inscrever os motivos corporais numa decisão concreta, só pode se dar no tempo.

Assim como o processo de decisão só é plenamente compreendido caso se admita a dimensão temporal, a recíproca também é verdadeira: a duração só é corretamente compreendida caso se considere a reciprocidade própria da decisão, revelada pela descrição pura. Como afirma Ricoeur, a escolha permanece

sob o signo da eidética: a duração só pode ser esclarecida à luz das relações intemporais que a descrição pura estabeleceu. [...] a duração que eu sou transcende, sem transgredir, as puras relações da decisão ao projeto, a mim e aos motivos. É a decisão *formada* que torna inteligível o *informe* de onde procede a escolha e o próprio progresso de sua *formação*. [...] (2009a, p. 178).

Ou seja, é preciso recorrer ao resultado da análise da decisão formada (análise eidética) para entender o informe de onde veio a escolha e seu processo de formação. Novamente vemos em operação os achados da descrição pura servindo de baliza para a incursão nos domínios da existência, mais opacos à razão. O primeiro passo de Ricoeur, portanto, é analisar a formação da escolha em um processo inacabado de decisão — isto é, a hesitação — e confrontá-la às características essenciais da decisão formada, que foram esclarecidas na descrição eidética.

A hesitação é um modo de ser do poder de escolher, mas que ainda não chegou efetivamente à escolha. Ela tem duas faces: pode se dar “ao mesmo tempo como um defeito (*défaut*) de escolha e como um início (*amorçe*), um esboço da escolha” (2009a, p. 180). À primeira, a hesitação como imperfeição do querer, Ricoeur chama de indecisão. Ela é sentida como perda de si mesmo. A pessoa indecisa se sente angustiada, as múltiplas possibilidades subjagam-na: como ela é muitas, ela ainda não é. A indecisão é a faceta negativa da hesitação: “no caos de minhas intenções serpeia a convicção da minha impotência; experimento não minha possibilidade, mas minha impossibilidade: ‘não estou à altura’, ‘não dá pé’, ‘estou perdido, afogado’; sinto-me impotente” (2009a, p. 180). Se a indecisão arruína a escolha, seu contrário, a hesitação como escolha que se desenha, representa a faceta positiva. Esta é a verdadeira possibilidade, “aquela que eu abro em mim ao decidir, isto é, ao abrir, por um projeto efetivo, possibilidades no mundo; o signo dessa possibilidade projetada adiante de mim é esse sentimento de poder e de potência [...]” (2009a, p. 180). Nesta faceta, a que nos interessa, há um querer torvado⁹⁰, que se orienta, no qual Ricoeur encontra os três aspectos essenciais da decisão formada (o projeto, a imputação de um eu e a motivação) — porém em estágio incompleto, em forma de esboço.

90 No original: *embarassé*. Atravancado, obstruído, dificultado, tolhido, constrangido. Escolhemos torvar, termo antigo, mas que possui essa acepção, por sua relação com estorvado, mais comum, e por sua paronímia fonética e etimológica com turvado, uma proximidade semântica não presente no original, mas que, julgamos, nuança o atravancamento do querer indeciso com a ideia de opacidade.

O primeiro aspecto da decisão — o projeto, isto é, seu correlato intencional — havia sido caracterizado como uma ação futura que depende de mim e que está em meu poder. Ora, na hesitação, mesmo que esteja incapacitado de decidir, “eu não deixo de ser uma consciência absorta numa diversidade de visadas práticas na qual se perfilam ações que dependem de mim” (2009a, p. 181). Porém, desaparece a assertividade com que viso o a-fazer e a dúvida toma seu lugar. Em vez de decidir “Vou pegar o trem amanhã”, eu me perco em indagações: “Eu me pergunto se o melhor é pegar o trem amanhã...”, ou até “O que farei amanhã?”. Mas a estrutura intencional permanece; eu ainda viso uma ação futura que depende de mim e está em meu poder. “O imperativo da decisão é ensaiado no modo problemático, sem que essa modalidade arruíne o tipo fundamental de estrutura do projeto e anule o caráter volitivo geral da hesitação.” (2009a, p. 181). E se na decisão o meu projeto era costurado às possibilidades reais pela minha ação, na hesitação “nenhum poder firme evocado em meu corpo sutura as possibilidades projetadas às possibilidades oferecidas pelo curso do mundo; minhas intenções são como desencarnadas, cerebrais e ameaçam o tempo todo precipitar-se no irreal” (2009a, p. 181).

O segundo aspecto da decisão, a imputação do eu, também padece da mesma transformação. Como o projeto é uma ação a ser feita por mim, a estrutura do decidir pressupõe a implicação de mim mesmo. Porém, na hesitação,

a inconsistência do sentido projetado afeta o eu que fará: eu não sei qual eu serei eu; cada projeto eventual propõe um eu incerto; assim, o jovem que ainda não escolheu sua carreira se vê vagamente atrás de uma mesa de escritório ou vestindo um jaleco de médico sem afirmar ainda: ‘essa pessoa sou eu’. Eu me esboço a mim como vários no modo do ‘talvez’; o projeto dubitativo me parece estrangeiro a mim mesmo porque o eu que ele implica não sou categoricamente eu; eu ainda não me reuni a um desses ‘eu mesmo’ que flutuam na minha frente; hesitar é ensaiar diversos eus, é esboçar a imputação. (2009a, p. 183).

Note-se como a ação de hesitar já mostra uma vocação voluntária, pois eu considero uma ação, me preparo para tomar uma decisão, porém “sou uma consciência incoativa que ainda não adotou sua esfera de responsabilidade” (2009a, p. 183). O modo dubitativo não altera a estrutura de imputação do eu no decidir, mas a contamina: assim como a afirmação de um projeto implica a afirmação de um eu, a dúvida sobre um projeto é uma dúvida sobre o eu.

Quanto à motivação, terceiro aspecto essencial da decisão, também ela se encontra em estado de ensaio na hesitação. Para descrever essa situação, Ricoeur se baseia novamente em sua descrição eidética, e refuta duas leituras: uma que considera que a hesitação é provocada por ausência de motivos, e outra que a atribui a um excesso deles. A primeira leitura pressupõe que não há motivos ainda na formação da escolha; eles somente passariam a existir com o evento da escolha. Ora, Ricoeur não pode admitir tal interpretação; para ele, a escolha não cria motivos, mas os invoca. A situação essencial pré-escolha, como foi descrito em sua eidética, é de confusão afetiva: há muitas tendências discordantes entre si, heterogêneas, irreduzíveis uma à outra; esse nível vital é uma multiplicidade de motivos potenciais já presentes, e a escolha se dá quando o Cogito enfim opta por alguma ou algumas inclinações a adotar ativamente. A segunda leitura que Ricoeur refuta, ao afirmar que a hesitação decorre de um excesso de motivos, também ignora a estrutura da decisão descrita eideticamente, pois toma a noção de motivo como a de causa. Lembremos que a diferença principal entre motivo e causa é que esta possui sentido completo fora da relação com o efeito, enquanto o motivo não possui sentido fora da relação com a decisão que o invoca. Ora, se na hesitação ainda não há escolha, então não há motivo, propriamente falando: “ali onde a escolha não está encerrada, um instinto, um desejo, um receio não receberam ainda seu sentido definitivo, mas fazem aparecer ‘facetas’ variáveis: a própria motivação ainda está em suspenso” (2009a, p. 185). A estrutura de motivação, portanto, continua presente no estado de hesitação; o que ocorre, porém, é que, uma vez que a escolha não se definiu ainda, por consequência tampouco se definiu a motivação. A relação é recíproca, e a indefinição de seus termos também o é; como afirma Ricoeur, a “elaboração da escolha é uma elaboração dos próprios motivos; [...] um projeto dubitativo ‘se apoia sobre’ motivos inconsistentes; [...] a hesitação é a experiência do apoio que se furta; nesse sentido, a relação aos motivos não é ausente, mas nascente” (2009a, p. 185).

A ideia de Ricoeur em descrever a hesitação é evidenciar que ela é o informe de onde provém a forma, e para afirmar isso procura mostrar, no querer hesitante, os mesmos elementos apontados pela descrição pura na decisão já formada, mesmo que eles estejam em estágio inicial. Queremos enfatizar a importância metodológica da fenomenologia nesta passagem, pois são os resultados obtidos pela descrição eidética que permitem classificar a hesitação, em certa medida obscura, como surgimento da escolha. É o que se depreende do seguinte excerto:

De modo geral, a existência nascente e informe opõe uma resistência tenaz à clareza; por certo, é a descrição pura que permite reconhecer a forma no informe e diz que o informe é o *despertar* da forma; [...] mas a eidética, por sua vez, supõe sua própria extrapolação com certa sutileza, num certo espírito de fineza que flagra o nascimento, o despertar e o crescimento no limite das formas adultas; assim o exige a existência como história. (2009a, p. 186).

Vemos aqui operante a dupla filiação de Ricoeur em *VI*: a existência impondo um problema; e o método fenomenológico da descrição buscando esclarecê-lo até onde é possível. Se a eidética descreve a forma da decisão, ela também guia a descrição da formação da decisão, malgrado as imprecisões nesse processo que se dá no tempo.

Quando afirmamos que a existência impõe o problema a ser analisado, entendamos com isso “minha condição encarnada”; pois o fato de o desenvolvimento da escolha começar no informe para chegar à forma decorre da minha situação corpórea; em outros termos, o estado inicial de indeterminação se dá por causa da situação imprecisa da existência corporal:

Por que é preciso que a vontade comece e recomece sem cessar pela indeterminação? [...] É porque a existência corporal é um princípio de confusão e de indeterminação que eu não posso ser de primeira projeto *determinado*, *determinação* de mim mesmo, apercepção de razões *determinadas*. O projeto é confuso, o eu informe *porque* eu estou torvado pela obscuridade de minhas razões, metido nessa passividade essencial da existência que procede do corpo; [...].
É então a encarnação que comanda uma meditação sobre a temporalidade; por causa da confusão dos motivos, a motivação demanda tempo, e a escolha deve ser conquistada sobre uma consciência hesitante. (RICOEUR, 2009a, p. 186).

A vontade, portanto, começa pela indeterminação por causa da minha condição encarnada. Desemaranhar essa multiplicidade pela decisão é um processo que se dá no tempo, mas seu ponto de partida é a confusão corporal. Como diz Ricoeur, o “princípio de hesitação está na confusão corporal à qual está submetida a existência humana; dessa hesitação procede toda a história da escolha” (2009a, p. 193). É por conta da minha situação corporal, pois, que a história da escolha teve de começar pela hesitação.

3.2.2. A atenção como vivência ativa do tempo

Dada a indeterminação inicial na história da escolha, cabe investigar como ela se determina, ou seja, como o projeto que se funda irresolutamente sobre uma motivação vacilante chega por fim a se decidir por uma ação. Como esse projeto evolui no tempo, e em que medida eu tenho controle dele? No fundo desse questionamento, permanece a discussão sobre os dois polos da liberdade: no determinismo, por um lado, eu não teria nenhum controle sobre a evolução do projeto, sendo determinado absolutamente pelos motivos; na liberdade de indiferença, por outro lado, meu controle sobre a formação da ação a ser feita por mim seria total, independentemente das inclinações que me dão os motivos.

O tempo é entendido na esteira de Husserl⁹¹ como fluxo do presente, isto é, um presente que vem do futuro protendido e que se torna passado retido:

O tempo é a forma segundo a qual o presente muda incessantemente quanto a seu conteúdo, ou seja, ele é a ordem de sucessão de momentos a cada vez presentes, o que nós exprimiremos por uma metáfora: o tempo é o *fluxo* do presente. Ora, cada momento presente tem por essência um horizonte de antecipação (ou, como diz Husserl, de protensão⁹²), e um horizonte de memória, ou melhor, no sentido mais amplo da palavra, de retenção. ‘O presente *devém* continuamente outro presente’ significa: ‘cada futuro antecipado *devém* presente’ e ‘o presente *devém* passado retido’ (2009a, p. 196).

Porém, Ricoeur aponta que essa fórmula tríplice só exprime uma forma, e não implica uma subjetividade, não implica que cada um desses tempos necessariamente remeta a um sujeito⁹³. “Sob qual condição a forma de devir será o crescimento de uma pessoa, o

91 Ricoeur cita as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (§§10 et seq.) e *Ideias I* (§81).

92 Adotamos aqui uma grafia diferente da consolidada por Pedro M. S. Alves em sua tradução das *Lições...* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994), baseando-nos nos fatos de que protensão é o termo dicionarizado, e de que todos os substantivos formados a partir de verbos terminados em -tender se escrevem com esse, a exemplo de tender, distender, estender, pretender, propender, mesmo intender e contender, e, claro, protender.

93 Essa avaliação pode ser questionada, pois Husserl, nas *Lições* sobre o tempo, descreve a subjetividade absoluta que constitui o tempo. Nessa obra, ele procede a uma descrição genética, um exercício de realização do idealismo transcendental, direção à qual Ricoeur se opõe em sua interpretação. Seria necessário então precisar o tipo de subjetividade ou de sujeito que Ricoeur afirma não encontrar nas *Lições*, uma noção que está desconsiderando o sujeito absoluto. Cf., sobre a íntima relação entre tempo e subjetividade, THOMÉ, Scheila Cristiane. **Subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

desenvolvimento de um sujeito?” (2009a, p. 196). Para vincular subjetividade e tempo, não basta dizer que os atos subjetivos se sucedem no tempo:

O signo da subjetividade deve ser buscado em certos aspectos da própria mudança, nos aspectos de que nenhuma física mental pode dar conta, na própria forma da sucessão: a saber, que a sucessão pode ser vivida no modo ativo ou no modo passivo. *A sucessão apresenta a bipolaridade fundamental da existência humana da qual esta obra é o comentário: ela é sofrida ou conduzida*. Se a duração é uma aventura pessoal é porque a manutenção ou a mudança de uma percepção, de uma memória, de um desejo, de um projeto etc. em parte depende de mim, em parte não depende de mim. (2009a, p. 197, grifo nosso).

A vinculação que Ricoeur propõe entre a subjetividade e o tempo está portanto no modo em que o sujeito vivencia a sucessão dos momentos: ativo ou passivo. A descrição husserliana da estrutura temporal dá conta do tempo enquanto experienciado de modo passivo; nesse sistema, o fluir temporal está além de meu poder, não depende de mim, eu o sofro, ele é radicalmente involuntário. Contudo, Ricoeur afirma que a sucessão — o progresso da decisão no tempo — pode também ser vivida no modo ativo, o que significa que eu posso, em certa medida, conduzi-la:

[...] a espontaneidade do Cogito e mais precisamente o aspecto voluntário de um debate interior consistem no fato de que nós nos orientamos na duração, que nós conduzimos o debate fazendo aparecer ou comparecer as testemunhas. Somos assim levados a buscar o índice voluntário da duração enquanto tal e a confiar o destino de nossa liberdade a uma certa arte de manter ou de mudar nossos motivos e assim de manter ou de mudar nossos projetos. (2009a, p. 197).

O índice voluntário da duração está, então, na minha atividade de condução da minha deliberação, isto é, de manter ou mudar meus motivos, manter ou mudar meus projetos. A minha atividade de condução é um elemento imprescindível a esse debate interior — o que implica que deve necessariamente haver uma faceta voluntária da vivência da sucessão. Do contrário, ou o debate interior não teria fim, pois eu, incapaz de conduzir, jamais optaria por nenhum motivo, prolongando indefinidamente o estado de hesitação; ou o debate terminaria porque a força de inclinação de algum motivo seria por si própria maior ou mais evidente do que a dos outros (e não porque eu tive um ato livre de optar por um motivo e encerrar o debate). Ora, o correr da vida mostra que decisões são tomadas cotidianamente; para a grande

maioria das situações, nós eventualmente tomamos decisões; o que torna absurda a primeira hipótese de um estado de hesitação sem fim. A segunda, porém, é mais sutil, e recebe mais atenção de Ricoeur; e sua elucidação responderá por que deve haver uma ação livre que ponha fim ao debate interno, à consideração de motivos, que enfim opte pela adoção de um ou mais motivos e se ponha no caminho da ação.

Como vimos, a história da decisão começa pela hesitação por conta da minha condição encarnada, da qual decorre minha situação inicial corporal de confusão afetiva, de multiplicidade de tendências. Não há, no interior desse nível vital, nenhuma hierarquia evidente entre os motivos que me permitisse decidir de modo instantâneo, como se a razão para a invocação de um motivo já estivesse inscrita nele. É por isso que Ricoeur, ao tratar da hesitação, recusa uma teoria dos valores *a priori*, pois ela é incapaz de descrever o estado de confusão de onde a escolha emerge e sobre o qual se lê os valores:

Supondo que houvesse uma tal hierarquia absoluta [de valores]; a busca da escolha é completamente diferente dessa eventual intuição das essências morais e de sua ordem. O moralista faz uma avaliação sistemática do que é bom [a partir de] fora de toda escolha concreta. O problema da escolha permanece aquele do bem *aparente*, ou seja, do bem tal como ele aparece aqui e agora para mim enquanto tal, em tal situação única. (2009a, p. 189-190).

A recusa de uma hierarquia prévia de valores é uma instância da oposição entre contingência, isto é, a conjuntura da existência, e a estrutura teórica de uma teoria de valores *a priori*. Há sempre uma distância entre a regra aceita e a decisão concreta; mesmo que os valores possam ser comparados enquanto tomados isoladamente, quando são “lidos sobre a afetividade são *incomparáveis* entre si e com os outros valores” (2009a, p. 191). A ideia de um sistema total de valores que pode ser hierarquizado é uma abstração; quando passamos à concretude da existência, permanece sempre uma abertura para o indefinido. Se tivermos em mente que todo valor é comparativo, “que todo ‘bem’ é um ‘melhor’”, veremos que “a comparação de dois ou mais valores é sempre movente e inacabada, novos pontos de vista podem ser sempre considerados” (2009a, p. 190). Nesse sentido, não pode haver uma hierarquia absoluta e fechada de valores que leve à imediatez da adoção dos motivos pela escolha; esta adoção é um processo que se dá no tempo, e envolve necessariamente uma condução livre da minha ponderação de motivos, uma condução livre da sucessão.

Assim como não há hierarquia evidente, não há, tampouco, nenhuma totalidade fechada a partir da qual os motivos possam haurir seu valor. Sobre este ponto específico, Ricoeur debate com a *Gestalttheorie*, que, por suas metáforas, avalia ele, forma uma imagem quase geométrica de um campo total, uma totalidade espacial, fechada e finita. Se aplicada à vontade e aos valores que a decisão adota, analisa Ricoeur, essa teoria nos leva a supor que a pessoa é um sistema com uma dinâmica de tensões já determinado objetivamente; que “a resultante já está contida nessas tensões; [que] a indeterminação da resultante é dominada desde o início pela determinação das próprias tensões [...]”, e que “existe um somatório finito desses sistemas de tensão não-resolvida ou em via de resolução; o campo total é essa soma finita” (2009a, p. 188-189). Ricoeur faz crítica análoga à anterior: a aplicação dessa totalidade fechada ao nível vital não permite dar conta “da indeterminação original que a condição corporal impõe ao querer”, nem da “intencionalidade pela qual a consciência transcende o próprio recinto do campo desenhado pelo corpo” (2009a, p. 189).

Essas duas recusas reforçam a inextricabilidade da confusão de tendências no nível vital: embora os motivos inclinem o querer, não há nenhuma característica *a priori* deles próprios, nem nenhuma configuração estável e absoluta do campo vital, que levem a uma invocação de motivos sem passar pela escolha livre. Na estrutura do querer descrita por Ricoeur, é uma adoção voluntária de motivos que tem a palavra final da decisão⁹⁴.

O caráter voluntário da consideração de motivos é o que corresponde ao caráter voluntário da minha vivência da sucessão temporal. Essa condução é o índice voluntário do querer, a espontaneidade do Cogito. O ser voluntário da escolha advém do ser voluntário do debate de onde ela procede; e o índice voluntário desse debate é a atenção:

No que consiste o livre, o voluntário, no crescimento de nossos motivos e no nascimento de nossas escolhas? A atenção é essa arte de controlar a duração cujo próprio fluxo é radicalmente involuntário. Nela se realiza o livre ou o voluntário; ela própria é o *atento*, ou seja, não uma operação distinta mas o modo livre de todas as *cogitationes*. (2009a, p. 198).

O voluntário, o livre, se realiza na atenção — a capacidade de direcionamento do meu olhar para a consideração deste ou daquele motivo, e que é também “essa arte de controlar a duração”. Mas antes de surgir como a chave do problema da deliberação, da

⁹⁴ Estamos aqui excluindo casos em que o funcionamento dessa estrutura volitiva é afetado por alguma influência — como será o caso da fascinação, mencionado a seguir, em que perco meu poder de guiar meu olhar.

vivência ativa do tempo e, em última instância, da liberdade, a atenção é considerada por Ricoeur como um modo da percepção. É somente através de uma generalização de sua atividade que extraímos da atenção as características universais que fazem dela uma arte de produzir a permanência ou a mudança dos pensamentos em geral. Já em sua conferência de 1939, dez anos antes da publicação de *VI*, Ricoeur enfatizava o quanto uma reflexão sobre a atenção é tributária de uma reflexão sobre a percepção; com efeito, em lugar do termo atenção, prefere adotar a expressão *perceber atentamente*. Essa mudança terminológica compreende duas sutilezas: com o uso de um advérbio de modo, torna explícito que a atenção é uma maneira de perceber; com o uso de um verbo transitivo, enfatiza o caráter de ato e de intencionalidade do prestar atenção em, do atentar-se a...

Além de ter garantido neste ato a intencionalidade, Ricoeur se questionava sobre as mudanças que o perceber atento acarreta ao objeto enquanto percebido com atenção: este me aparece melhor, com mais clareza; e me aparece selecionado de um fundo no qual eu não presto atenção. A estrutura do ato de fixar a atenção em algo implica então um fenômeno de contraste: a partir de um campo total de percepção, eu seleciono um setor desse campo para prestar atenção, e o oponho a um fundo. A semelhança com a estrutura da percepção fenomenológica se mostra quando lemos, em *Ideias I*, que os objetos se dão a nós por adumbramentos (*Abschattungen*), sempre de modo inadequado, nunca por completo (o objeto pode ser rotacionado, ou eu posso rodeá-lo, de modo a vê-lo por um número indefinido de perspectivas diferentes). Ademais, o objeto é inesgotável não apenas nele próprio, mas também em seu entorno: sempre há, na percepção do objeto, um excesso, um tanto que transborda a nossa percepção. “O atualmente percebido, o mais ou menos claramente co-presente e determinado [...] é em parte impregnado, em parte envolto por um *horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência*” (HUSSERL, 2006, p. 74). Faz parte, portanto, da estrutura da percepção haver um objeto que aparece sobre um campo total de percepção; um campo que é dado junto ao objeto, que é “percebido *com*” esse objeto. Como formula Husserl, “O apreender é um destacar, todo percebido se dá sobre um fundo de experiência.” (2006, p. 87). Na estrutura da atenção, o mesmo acontece: há um objeto focado, fixado, que está necessariamente inserido em um campo total de percepção que me é doado em menos detalhes, campo cuja característica é ser “percebido *com*”. O ato de atenção, assim como a percepção, seleciona, isola, extrai o objeto desse fundo.

De volta a *VI*, Ricoeur aprofunda a reflexão sobre o sentido do objeto que aparece no perceber atento. Para dizer metaforicamente, o campo perceptivo é mais plano e obscuro do que o objeto alvo da atenção, que recebe um relevo e uma claridade especiais, ‘atencionais’. “Essa claridade e esse relevo não são qualidades dos objetos, mas características do seu aparecer.” (2009a, p. 200). Quer um objeto se destaque de um fundo ou se imiscua nele, seu sentido permanece o mesmo, ele permanece o mesmo; eu é que o conheço mais claramente. Ricoeur exemplifica com uma situação em que escuto uma sinfonia e decido prestar atenção em um grupo específico de instrumentos, os contrabaixos; com esse direcionamento, “eu não mudo o sentido da sinfonia, não o sentido que ela pode ter em si (o que quer que isto signifique), nem [o sentido] para o autor, nem para o intérprete, nem para outro ouvinte, mas o sentido que ela tem para mim: eu ouço melhor a parte que eu não ouvia tão bem (2009a, p. 200).

A discussão então se desloca do polo noemático para o polo noético; para além das características da aparição do objeto ao qual eu me atento, Ricoeur se interroga sobre o ato de prestar atenção, essa “estranha ação, uma ação que acentua, mas faz aparecer o que já estava lá” (2009a, p. 200). Como vimos, a atenção é indissociável da percepção, que possui, em decorrência de sua estrutura intencional, um caráter de receptividade; mas isto não implica passividade. “A língua marca o lugar da atenção ao distinguir olhar e enxergar, escutar e ouvir etc., não como dois atos diferentes, mas como os dois aspectos da mesma percepção: olhar é receber as qualidades do objeto, enxergar é extraí-las ativamente de um fundo” (2009a, p. 198-199). Eu posso receber o que me é dado na percepção de modo ativo ou passivo. Atividade e passividade, para ser mais preciso, são os dois extremos de todo um espectro que caracteriza a recepção concreta, real, que nunca é plenamente um nem outro; mas para efeitos de clareza na descrição, Ricoeur opõe os dois extremos, e identifica a atenção ao polo de atividade: ela é “o caráter ativo da própria percepção. Com efeito a mesma receptividade do sentido pode ser vivida no modo passivo da fascinação, da obsessão etc. ou no modo ativo da atenção” (2009a, p. 199). A fascinação é, pois, o oposto da atenção; nela, eu perco o poder de mudar de objeto e sou como que tragado por ele. A tensa relação voluntário-involuntário se desequilibra, e nisso se anula minha capacidade de autodeterminação.

Essa oposição é fundamental para compreender a conceituação da liberdade em Ricoeur. Ao contrário de uma noção de liberdade como posição — autoposição absoluta da própria vontade, a despeito de qualquer condição real, tal qual ocorre com a liberdade de indiferença, que se determina como que isolada do mundo — a liberdade em Ricoeur é atenção, que é uma

receptividade ativa, uma abertura para o mundo sem passividade, um acolhimento radical dos motivos⁹⁵ para integrar a minha decisão. Desse modo, o debate interior é o mais rico possível:

Uma doutrina da atenção nos parece assim ser a mais acolhedora e a mais respeitosa da infinita riqueza da motivação. A amplidão da motivação que nós defendemos diversas vezes encontra aqui sua fonte subjetiva mais radical. [...]

Mas a liberdade permanece sempre esse olhar, esse silêncio no qual ressoam todas as vozes. Sempre a atenção cria tempo, ganha tempo, para que todas essas vozes falem distintamente, ou seja, em uma sucessão. (2009a, p. 211).

Eis uma conceituação de liberdade radicalmente intencional: se eu sou estrutural e inescapavelmente voltado para..., o risco para a liberdade da vontade é que um dos motivos fascine a minha consciência, me obsede a ponto de bloquear a minha abertura para o restante dos motivos. A consciência fascinada perde seu poder de autodeterminação, deixa de ser esse recinto espaçoso que acolhe todos os motivos e, nesse sentido, é menos livre⁹⁶.

É importante observar como essa noção de liberdade está calcada na atenção, um modo da percepção. A atenção, descrita como um livre direcionamento do olhar, ainda está ancorada no mundo; afinal, esta ainda é uma fórmula intencional: livre olhar para o quê? Ainda há um lastro nessa liberdade, que a impede de ser uma liberdade absolutamente desvinculada do mundo. Assim como aquela fórmula a respeito da relação da decisão com os motivos (“o motivo inclina sem necessitar”), aqui também há uma relação de acolhimento, porém preservando uma autodeterminação: “o próprio *objeto* me guia pelas solicitações de seu contexto; e contudo *eu* me oriento entre as aparências, *eu* desloco a ênfase principal [...]” (2009a, p. 200-201).

Note-se por fim como a conceituação da liberdade é tributária da noção de tempo, pois no perceber atento (e também no perceber fascinado) há um caráter temporal fundamental. Se se faz um corte instantâneo da consciência (como Ricoeur fez na descrição eidética pura, no primeiro capítulo de *VI* sobre o decidir), só se chega a uma estrutura estática;

95 Lembrando que os dois planos da motivação para Ricoeur são a história e meu corpo, aquela mediada por este, ambos entrando na equação voluntário-involuntário como motivos a serem adotados ativamente pela decisão: “A receptividade do querer aos valores sociais, como a receptividade aos valores orgânicos, é recíproca da decisão soberana que invoca os valores recebidos.” (2009a, p. 166).

96 Podemos a partir dessa conceituação pensar em um interessante indicativo ético. Tomando a atenção e a fascinação não como estados absolutos, mas como extremos de um espectro de graus de atividade-passividade na recepção, o bem viver estaria em manter-se o mais atento possível ao mundo, enriquecendo o debate entre motivos dentro de si, evitando esse estado de fascinação que obsta essa abertura e essa riqueza.

os traços que aparecem na atenção só se compreendem quando remetidos a um certo deslocamento do olhar; e esse movimento, por definição, só pode ocorrer no tempo.

[...] a distinção completa do voluntário e do involuntário só aparece com o caráter temporal da atenção. Com efeito, a atenção pura e a fascinação são ambas caracterizadas pela distribuição do campo, a um dado momento, entre um primeiro plano iluminado e um segundo plano obscuro. Um corte instantâneo na vida mental não permite distinguir o caráter voluntário ou passivo do olhar. O que é voluntário ou não é o *devoir* dessa distribuição. (2009a, p. 202).

É por isso que a introdução do problema da duração é, para Ricoeur, a introdução do problema da liberdade (2009a, p. 197). Só a evolução no tempo da minha percepção permite dar conta dessa dinâmica de acolhimento das características do objeto e direcionamento do meu olhar — passivamente, no caso da fascinação; ativamente, no caso da atenção. Nesse sentido vai a formulação final da atenção, que vincula percepção e tempo: “A atenção é então um controle sobre a duração, ou mais exatamente o poder de fazer aparecer, segundo a regra de sucessão, objetos ou aspectos do objeto, trazendo-os do fundo ou deixando-os apagar-se no fundo que para cada olhar constitui o pano de fundo de inatenção.” (2009a, p. 202).

A atenção é, pois, a maneira ativa de o eu se colocar na sucessão, de conduzir um debate interior ao longo do processo de decisão. É através dela que o eu avança de um estado de hesitação, desemaranhando os valores confundidos na afetividade e reunindo-os sob uma ideia que gradualmente se afirma, assim clarificando seus motivos no tempo. O recurso à atenção permite a Ricoeur considerar a duração da decisão, *grosso modo*, como um tempo de *ponderação de motivos*. Por um lado, levar em conta os *motivos* conserva nessa formulação o aspecto involuntário, de inclinação afetiva ou racional; por outro, enfatizar a *ponderação* acentua o caráter voluntário, de direcionamento da atenção.

3.2.3. A escolha como inscrição do projeto no real e seus limites

Tendo estabelecido que o debate interior é conduzido pela atenção, resta esclarecer que também pertence a ela o poder de continuar a considerar os motivos ou de interromper a consideração. É um outro nível de análise: a atenção é responsável não só pela conjugação

entre determinação pelos motivos e determinação por si, mas também pela continuidade ou interrupção desse processo interior de deliberação.

A situação na qual a atenção incide é o paradoxo do evento da escolha. Este tem uma relação de dupla face com a duração que o precede: ele a consoma [*achève*] e ao mesmo tempo a rompe.

O evento da escolha permite sempre duas leituras: por um lado ele se vincula ao exame prévio do qual ele é o fim, ou mais exatamente a *interrupção*; por outro lado, ele *inaugura* verdadeiramente o projeto como visada simples sobre a ação por vir. Ora, é fácil reconhecer, nessa interrupção do exame, a interrupção dessa mesma atenção que nós havíamos considerado em movimento no debate interior que ela conduzia. (RICOEUR, 2009a, p. 212).

Nessa leitura dual, a atenção que se fixa em determinado grupo de motivos é o lado receptivo da liberdade, o qual se contrapõe ao ato de interromper a deliberação, de determinar a posição a ser tomada, de encerrar a fase de ensaio da escolha. O sentido da ação que estava suspensa na hesitação é assim constituído. “Nós não cessaremos de ser remetidos, por uma dialética viva, de um aspecto a outro da escolha: como *auge* da maturação prévia e como *surgimento* de novidade” (RICOEUR, 2009a, p. 212). Nesse sentido, o caráter voluntário da decisão comporta tanto mover quanto interromper o olhar, a consideração, a deliberação. Como formula Ricoeur, “o movimento e a interrupção são as duas armas de uma só e mesma liberdade temporal de atenção, que pode considerar isso ou aquilo, ou parar de considerar e escolher.” (2009a, p. 216). A irrupção da escolha é paradoxalmente o mesmo que a interrupção da deliberação. Marque-se, contudo, que o ato de parar de considerar os motivos e tomar uma decisão é tão voluntário, de liberdade, de atenção, quanto continuar a amadurecer a discussão interior entre motivos e autodeterminação.

Para mostrar que tanto essa medida de maturação quanto a de irrupção estão inscritas em todo o processo voluntário, Ricoeur reconstrói, em diálogo com a tradição, duas leituras da escolha, a ‘leitura em continuidade’ e a ‘leitura em descontinuidade’: a primeira enfatiza o papel da deliberação anterior e a segunda, a novidade da escolha. O gesto de se fundar sobre... é a continuidade, o acordo da consciência consigo mesma; porém, o gesto de surgir de... é a descontinuidade da consciência que avança. Não nos cabe aqui repassar esse debate, mas apenas apontar para sua conclusão: ambas as leituras são limitadas, unilaterais. A primeira, que enxerga a escolha como cumprimento de uma deliberação prévia, não consegue

dar conta do ato inaugural de escolher; a segunda, que sublinha na escolha o caráter de aparecimento, não é capaz de levar em conta a motivação.

Ambas as leituras são também incompatíveis na teoria: não é possível conciliar teoricamente o acolhimento da inclinação pelos motivos e ao mesmo tempo manter a noção de escolha como ato original. Se notarmos, contudo, que “a novidade da escolha é a aparição da modalidade categórica no seio de uma consciência que se desdobrava no modo problemático” (RICOEUR, 2009a, p. 221), veremos que a reconciliação do paradoxo só é possível por meio da passagem do campo teórico para o campo prático. Ricoeur analisa que, antes de eu escolher, considero ideias compossíveis na teoria, mas incompatíveis na prática; quando escolho, “eu me simplifico e me reúno num projeto unívoco” (2009a, p. 215); em suma, passo do modo conjuntivo que caracteriza o pensar teórico (e... e...) para o modo disjuntivo que caracteriza o âmbito da ação (ou... ou...). Nesse caso do paradoxo da escolha como continuidade ou descontinuidade, há uma inversão: na teoria, as duas visões são incompatíveis; mas na prática, conciliam-se. É por isso que Ricoeur diz mais à frente que “O ato reconcilia praticamente a discordância teórica das duas leituras”, uma conciliação que afirma “ao mesmo tempo que ‘a escolha *segue* o último juízo prático’ e que ‘um juízo prático é o último quando a escolha *surge*’.” (2009a, p. 232).

Em seguida, Ricoeur mostra como essa reconciliação do paradoxo do ato de escolher espelha, ou esclarece, o paradoxo do voluntário e do involuntário:

Não perdemos de vista que esse paradoxo temporal e, se se pode dizer, horizontal da continuidade e da descontinuidade na duração resume o paradoxo vertical da motivação e do projeto, ou seja, finalmente do voluntário e do involuntário. O evento da escolha é precisamente a conciliação prática do paradoxo em um instante que ao mesmo tempo cumpre a duração e surge. (2009a, p. 216-217).

Por um lado, o gesto de se fundar (continuidade) é o acolhimento do involuntário; “por esse acolhimento a subjetividade aceita ser transcendida em seu corpo e, através de seu corpo, por outrem” (2009a, p. 233). Por outro, o gesto de arriscar uma solução nova para uma hesitação (descontinuidade) é a ação do voluntário que transcende os motivos provenientes do involuntário. Assim, vinculam-se as instâncias da decisão, mais restrita, e da vontade, mais ampla, pois “a mesma consciência prática e pré-reflexiva — que reconcilia o surgimento da

escolha e a meditação contínua sobre os motivos — reconcilia a existência querida e a existência recebida” (2009a, p. 233).

Contudo, notemos que a escolha enquanto culminação de um debate interior, enquanto desfecho prático do processo dialético entre formulação de um projeto e acolhimento de motivos, está longe do fim da dinâmica entre voluntário e involuntário. A escolha é a inscrição do projeto no real, que não é tábula rasa. Já afirmamos, no subcapítulo precedente, que a escolha tem de conjugar com o corpo, que se oferece à vontade como órgão a mover, mas também a inclina por seu caráter involuntário (mediante suas três funções, *savoir-faires* pré-formados, emoções e hábitos — cf. nota 89). O outro limite à escolha inserida no real são os aspectos do involuntário que “não podem comparecer na estrutura da vontade nem como motivos, nem se oferecer ao esforço como órgãos dóceis” (2009a, p. 427). Ricoeur aplica a eles o termo geral de *necessidade corporal*, novo domínio do involuntário que também tem três formas: o caráter, o inconsciente e a vida. Recebem esse nome pois se inserem dentro de outra necessidade mais ampla — “a posição de fato das outras vontades, da história e do curso da natureza [que] constituem o imenso contexto desse involuntário invencível” (2009a, p. 429) —, contexto de que Ricoeur abstrai.

O que nos importa destacar aqui é a originalidade de integrar, na análise do querer, aquela dimensão que não posso rigorosamente querer, ou que não posso transformar efetivamente através da minha decisão ou da moção de meu corpo — mas a que posso “apenas” consentir. Usamos aspas pois o consentimento não é uma resignação passiva ao inevitável, mas uma adoção ativa da necessidade. Esse modo de torná-la minha “seria mais paciência do que posse. A paciência suporta ativamente aquilo pelo que passa; ela age interiormente segundo a necessidade que ela sofre” (RICOEUR, 2009a, p. 433). Consentir, portanto, é ainda agir; é uma contrapartida ao esforço, à moção do corpo, ao mesmo tempo que lhe é semelhante: “É o mesmo tecido de realidade que se oferece e não se oferece à moção voluntária, que apresenta lacunas favoráveis à ação e lhe coloca limites intransponíveis” (2009a, p. 432).

Tal como o corpo não está docilmente aguardando minha escolha, o mundo onde inscrevo meus atos não está ordenadamente à espera da moção de meu corpo. Como recapitula Ricoeur, “a decisão projeta o ato de certa maneira em branco ou de modo vazio, sem afrontar a dureza do real”; ao mover meu corpo, eu medeio pensamento e ação, mas essa moção não é plena e indefinida; “a docilidade da natureza corporal parece limitada de todos

os lados por uma necessidade incoercível que ao mesmo tempo limita e dá suporte a essa flexibilidade da ordem natural ante a autoridade humana” (2009a, p. 434). Integrar, na dinâmica volitiva, o ato de consentir a uma dimensão definida negativamente como aquela onde não posso escolher⁹⁷ é uma relevante decisão teórica de prestar atenção no contexto real onde a escolha se insere e conseqüentemente nos limites da vontade humana — pois, ressoando a frase final do livro, querer não é criar, mas, seguindo a estrutura dialética revelada pela descrição eidética, conciliar.

97 É pelo consentimento que o meu querer acolhe a “necessidade de uma condição não-escolhida” (RICOEUR, 2009a, p. 109).

CONCLUSÃO

Nesta seção final, pretendemos recuperar os principais passos de nosso percurso expositivo, bem como sintetizar seus ganhos conceituais. Neste trabalho, buscamos caracterizar a fenomenologia que é mobilizada por Ricoeur em *O Voluntário e o Involuntário* (1950). Para tanto, procuramos retrair a interpretação que ele fez da obra husserliana, em especial de *Ideias I* (1913), que Ricoeur traduziu para o francês. Apesar de esta ser uma obra que marcou a virada transcendental de Husserl, tendo apresentado ao público geral procedimentos como a *epoché* e a redução fenomenológica, além de conceitos como o eu puro e a região da consciência transcendental, a realização efetiva ao longo do livro da redução fenomenológica, procedimento metodológico que abre a dimensão transcendental da consciência pura, é questionada por Ricoeur. Este reporta uma efetiva guinada transcendental de Husserl apenas em obras posteriores, notadamente nas *Meditações Cartesianas* (1931), uma direção à qual Ricoeur se opõe em sua interpretação. Contudo, com o auxílio de comentadores foi possível identificar em Ricoeur uma leitura do idealismo transcendental como próximo de um idealismo absoluto, no qual o mundo seria metafisicamente dependente da consciência, uma aproximação cuja precisão pode ser questionada.

De qualquer modo, Ricoeur recusa não apenas o idealismo absoluto que vê em Husserl, mas também o idealismo transcendental. Com efeito, se à fenomenologia de *Ideias I* são atribuídos dois papéis, a saber, ciência eidética e ciência transcendental, Ricoeur, em sua apropriação, busca apenas dar conta do primeiro. Assim, classifica *VI* como uma eidética da vontade, na qual realiza um procedimento metodológico aparentado à redução eidética (a colocação entre parênteses do empírico no qual a vontade humana aparece emaranhada para fazer aflorar suas essências, entendidas enquanto índices de sentido), mas toma distância da “obscura” redução transcendental. Uma breve exposição de algumas premissas do existencialismo marceliano permitiu ver por que Ricoeur não podia admitir a redução transcendental: ao contrário de Husserl, para quem na orientação fenomenológica e em regime fenomenologicamente reduzido “não perdemos propriamente nada”, Ricoeur considera com Marcel que a existência não é contingenciável, que o caráter existencial é constitutivo do

modo de ser do homem, e que por isso o método fenomenológico tem limites. Ricoeur chega a esta avaliação, ponderamos, em razão de sua concepção de corpo — afinal, houve pensadores que, à diferença de Ricoeur, trataram do corpo integralmente dentro do quadro teórico da fenomenologia. Ora, o pensamento de Husserl é apreendido por Ricoeur como um método de descrição de essências; todavia, com esse modo de proceder, os conceitos do voluntário e do involuntário permanecem no nível de uma objetividade “espetacular”, guardam “a objetividade de noções observadas e dominadas” (2009a, p. 32-33). Com efeito, para Ricoeur a fenomenologia não dá conta de analisar o corpo, central na experiência volitiva, pois este “não é nem constituído no sentido da objetividade, nem constituinte no sentido do sujeito transcendental; ele escapa a esse par de contrários. Ele é o eu existente.” (2009a, p. 35). O pensamento husserliano, pois, não é capaz de analisar o corpo enquanto meu enraizamento no mundo, problema do existencialismo marceliano conceituado como mistério da encarnação e adotado por Ricoeur. A situação corporal “jamais é perfeitamente dominada pela mente e sobre [ela] o entendimento não reflete sem perverter” (2009a, p. 275). A própria noção de corpo para Ricoeur, portanto, exige uma conjugação da fenomenologia, tal como a entende, a outros métodos de investigação. Nesse sentido se delimita a tarefa de *VI*: fazer uma descrição das essências do querer até onde for possível, e usar os achados eidéticos para balizar a incursão nos domínios corporais, opacos à razão, onde as essências são “inexatas ao extremo”.

Não obstante essa importante divergência em relação ao projeto husserliano, buscamos apontar outros aspectos temáticos e metodológicos que permitem filiar *VI* à fenomenologia. Entre eles, vimos notadamente a tarefa de identificação de estruturas invariantes do querer humano, as essências, que nos permitem compreender a natureza volitiva humana; o recurso à variação eidética, método privilegiado (mas não exclusivo) de visão de essências; e a adoção do método da descrição fenomenológica, em oposição à explicação própria às ciências naturais no tratamento da vontade.

Para ver a aplicação do ferramental fenomenológico, reconstruímos detalhadamente o primeiro capítulo de *VI*, no qual Ricoeur faz uma descrição pura do decidir. Nesta, identificamos um “núcleo eidético” da obra, uma vez que se procede a uma abstração dentro da abstração para remover o decidir da existência e descrever sua essência. O decidir assim “purificado” perde provisoriamente a referência ao corpo, a duração e a inscrição no real, e

pode-se descrevê-lo em sua essência. O primeiro aspecto fenomenológico garantido é a intencionalidade, e a decisão é descrita como a designação não-preenchida de uma ação futura que depende de mim e está em meu poder; seu correlato noemático é essa ação por fazer, isto é, o projeto. Em seguida, analisa a necessária referência a um eu na decisão, e descreve no ato de decidir uma estrutura dialética entre o eu projetante e o eu projetado. Essas duas características permitem a Ricoeur analisar a motivação da decisão sem o risco de recair em um determinismo; ao contrário da mecânica relação entre causa e efeito, o motivo inclina a decisão sem a necessitar, esta o adota ativamente, e nenhum dos dois adquire sentido fora dessa relação dialética. A noção de motivação também permite refutar a liberdade de indiferença, conceituação de um poder absoluto de afirmação, totalmente não-determinado, presente na tradição de pensamento com a qual Ricoeur dialoga.

Essa descrição eidética da decisão feita inicialmente é tomada por Ricoeur como baliza para suas investigações nos subcapítulos seguintes — as quais repõem gradualmente na análise da decisão os elementos da existência outrora abstraídos. Em outros termos, a reciprocidade *sui generis* entre motivos e decisão é tomada como a medida eidética de todas as observações posteriores — como as considerações do corpo, que, por se embrenharem em temas opacos à razão, tensionam os limites da fenomenologia. Todavia, apesar de a corporalidade trazer imprecisões decorrentes da situação encarnada e da confusão de motivos no nível vital, observamos que a fenomenologia possui recursos conceituais ativos nessas análises. Destaque-se nessa temática a noção de corpo próprio e sua articulação, por meio do conceito original de diagnóstico, aos conhecimentos que as ciências da natureza fornecem do corpo-objeto — uma estratégia que busca “reconquistá-los” para a fenomenologia ao fazer operar neles as características de intencionalidade e de remissão a um eu.

O outro tensionamento do método fenomenológico se dá quando Ricoeur insere a dinâmica decisória na duração. Começa pelo processo de formação da escolha e conceitua a hesitação, estado no qual identifica três aspectos da decisão já formada, porém em estágio incompleto. Ou seja, a partir da forma descrita eideticamente é que Ricoeur pode descrever o informe. Em seguida prossegue considerando o elemento temporal, imprescindível para conceituar a liberdade, um caminho que se faz mediante a atenção. Buscamos mostrar que essa passagem já fora esboçada em um artigo de uma década antes, no qual Ricoeur aproxima a estrutura atencional da perceptiva tal como descrita por Husserl. Tendo garantido nela a

intencionalidade e a dinâmica de primeiro e segundo planos no foco atencional, Ricoeur identifica a atenção como germe do voluntário. Classificada como poder de livre deslocamento do olhar, a atenção, quando aplicada à esfera volitiva, não apenas conduz o debate entre diferentes motivos, mas também decide pela continuidade da ponderação de motivos ou por sua interrupção e inserção do projeto no real por meio da escolha. Ressalte-se aí, na passagem para o real, os limites da fenomenologia enquanto pensar teórico. Há um paradoxo na escolha que impede de conciliar, na teoria, o acolhimento pelos motivos e a originalidade do ato de decisão; paradoxo esse que Ricoeur resolve ao passar para o campo prático. É somente pelo ato que consegue reunir os dois aspectos: é o ato que, ao mesmo tempo em que *faz surgir* a escolha, também consoma o processo de *seguir* a inclinação pelos motivos. Com essa passagem, lembramos o objetivo de Ricoeur inserindo-se na escola fenomenológica: dar uma contrapartida à *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty no campo prático. E de fato a liberdade em Ricoeur só se exerce no campo prático; há uma aporia teórica, um paradoxo, e a liberdade só se consoma na passagem da deliberação interior para a ação, para o mundo.

Nosso objetivo, sem pretensão de esgotar a temática, nem em extensão ou em profundidade teórica, foi acompanhar de perto o caminho argumentativo da primeira das três partes de *VI*, no intuito de fazer sobressair os aspectos da fenomenologia husserliana tal como apreendida por Ricoeur. Embora nosso recorte tenha sido parcial, avaliamos contudo que a primeira parte do livro é a mais propriamente fenomenológica. Julgamos assim não apenas porque seu primeiro subcapítulo recorre a um procedimento análogo à redução eidética — a segunda abstração que retira o decidir da existência para identificar nele suas características essenciais —, mas também porque mesmo a inserção do corpo e da duração é constantemente remetida à estrutura eidética revelada pela descrição pura. Por certo, as partes seguintes, sobre o agir e o consentir, também têm como baliza a medida eidética da parte inicial, pois ambas vão pôr à prova, no “tecido de realidade”, a dinâmica volitiva nela revelada. Porém elas já representam um avanço sobre o real, propriamente corporal ou mediado pelo corpo, que traz outras complicações — as quais, na avaliação de Ricoeur, escapam à descrição fenomenológica e exigem o confronto desse método com outras influências: o mistério da existência, os conhecimentos das ciências da natureza através da noção de diagnóstico, e, em última instância, como será feito posteriormente, um desvio pela hermenêutica. Nesse nosso

recorte estrito, buscamos surpreender a fenomenologia antes desses férteis diálogos e identificar em que medida Ricoeur tensiona em sua aplicação seus limites.

Saber até que ponto se pode considerar o esforço de Ricoeur nos limites da fenomenologia é uma indagação capciosa por dois motivos. Primeiramente, a própria expressão “nos limites de” tem, como apontamos em nota, uma ambiguidade que reflete a da expressão francesa, e que não se deve resolver pela tradução: a extensão da fenomenologia para o âmbito da vontade e sua confrontação a temáticas próprias à ou mediadas pela elusiva realidade corporal está *confortavelmente dentro dos* limites da fenomenologia ou está *precisamente nos* limites, nas bordas, ameaçando ultrapassá-los? Julgamos, contrariamente a um suposto senso comum, que a ambiguidade aqui é desejável, pois tensiona essas duas interpretações no interior de uma situação incerta e movente. Isto aponta para o segundo perigo da pergunta, que supõe que os limites da fenomenologia são estáticos. Ora, Ricoeur é o comentador da escola husserliana responsável por cunhar uma lapidar definição da fenomenologia: “a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl” (2009c, p. 8). Ricoeur, com sua obra, encaixa-se perfeitamente como um dos herdeiros “heréticos”, tensionando e propriamente alargando os limites da escola husserliana para nela caber. Sim, Ricoeur fez fenomenologia, e se *VI* está nos limites dela — ambiguidade mantida — é também porque nos convida a interpretá-los.

REFERÊNCIAS

Obras de Paul Ricoeur⁹⁸

RICOEUR, Paul. [1940] L'attention: Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques. *Studia Phaenomenologica*, v. XIII, p. 26-50, 2013b.

_____. [1950]. Introduction à Ideen I de Husserl, par le traducteur. In: HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie**. Tradução, apresentação e notas de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 2013a, p. IX-XXXIX.

_____. [1950]. **Philosophie de la volonté**. I. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Points, 2009a.

_____. [1960]. **Philosophie de la volonté**. II. Finitude et culpabilité. 1, L'homme faillible, 2, La symbolique du mal. Paris: Points, 2009b.

_____. [1969]. **O conflito das interpretações**. Ensaio de hermenêutica. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

_____. [1986]. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique, II. Paris: Seuil, 1986.

_____. [1986]. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009c.

_____. [1992]. **Leituras 2: A região dos filósofos**. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. [1995]. **Réflexion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.

_____. [1995]. **A crítica e a convicção**: conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. [2003]. Psychanalyse et interprétation: un retour critique. [Entrevista a Giuseppe Martini]. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 7, n. 1, 2016, p. 19-30.

Outras obras

ABEL, Olivier. Avant-propos de L'attention: Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques. *Studia Phaenomenologica*, v. XIII, p. 21-25, 2013.

ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. **Le vocabulaire de Paul Ricoeur**. Paris: Ellipses, 2007.

98 Entre colchetes após o nome do autor, a data da publicação original, pela qual organizamos as referências de mesma autoria.

ALVES, Pedro M. S. Introdução. In: HUSSERL, E. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

ALVES, Pedro M. S. Ontologia e epistemologia nas *Ideen-I* de Husserl e mais além. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2, n. 16, p. 3-21, dez. 2013.

AMALRIC, Jean-Luc. La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricoeur. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 9, n. 2, p. 44-59, 2018.

BARBARAS, Renaud. Présentation. **Les Études philosophiques**, n. 2 [Maine de Biran], Avr.-Juin 2000, p. 145-147.

BARREAU, Hervé. La critique épistémologique du béhaviorisme dans Le Volontaire et l'involontaire. In: FREY, Daniel (Org.). **La jeunesse d'une pensée: Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)**. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2015.

BEATO, José Manuel. Encarnação, atestação e esperança: Paul Ricoeur leitor de Gabriel Marcel. In: _____; PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica da sua obra**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 113-154.

BÉGOUT, Bruce. L'héritier hérétique: Ricoeur et la phénoménologie. **Esprit**, Paris, n. 3-4, Mars-Avr. 2006, p. 195-209.

BERNET, R. et al. **An Introduction to Husserlian Phenomenology**. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1993.

DASTUR, Françoise. Volonté et liberté selon Paul Ricoeur. In: D'ALLONES, Myriam Revault; AZOUVI, François (Éds.). **Les cahiers de l'Herne: Paul Ricoeur**. Paris: Éditions de l'Herne, 2004, p. 179-187.

DAVIDSON, Scott. Introduction: *Freedom and Nature*, then and now. In: _____ (Ed.). **A companion to Ricoeur's Freedom and Nature**. Lanham, MD: Lexington, 2018, p. vii-xxii.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. Introdução e notas: Homero Santiago. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século**. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

_____; ABEL, Olivier. "Biographie". **Fonds Ricoeur**. [2013]. Disponível em: www.fondsricoeur.fr/fr/pages/biographie.html. Acesso em: mar. 2022.

DUCHÊNE, Joseph. Merleau-Ponty lecteur de Biran: à propos du corps propre. **Revue Philosophique de Louvain**, 4ème série, t. 103, n. 1-2, 2005, p. 42-64.

FARGES, Julien. L'héritage de Gabriel Marcel: Paul Ricoeur et la question des limites de la phénoménologie. **Philosophie**, Paris, n. 132, p. 31-43, déc. 2016.

FOESSEL, Michaël. Action, normes et critique. Paul Ricoeur et les pouvoirs de l'imaginaire. **Philosophiques**, vol. 41, n. 2, 2014, p. 241-252.

FREUD, S. [1917]. **História de uma neurose infantil ('O homem dos lobos'), além do princípio do prazer e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010. (Col. Obras completas, vol. 14).

_____. [1923]. O eu e o id. In: **O eu e o id, 'Autobiografia' e outros textos (1923-1925)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011. (Col. Obras completas, vol. 16).

FREY, Daniel (Org.). **La jeunesse d'une pensée: Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)**. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Uma Filosofia do Cogito Ferido: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**. São Paulo: Núcleo de Estudos Avançados/USP.11 (30), 1997: 261-272.

GERHART, Mary. Paul Ricoeur's notion of 'diagnostics': its function in literary interpretation. **The Journal of Religion**, v. 56, n. 2, Apr. 1976, p. 137-156.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. 2.ed. Paris: PUF, 2016. 128p.

HUSSERL, E. [1900]. **Investigações lógicas: Primeiro volume: Prolegômenos à lógica pura**. Tradução: Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014a. [Hua XVIII].

_____. [1901]. **Investigações lógicas: Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Tradução: Pedro M. S. Alves, Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012. [Hua XIX/I].

_____. [1900/01]. **Logical Investigations**. Vols. 1 e 2. Transl. J. N. Findlay. London: New York: Routledge, 2001.

_____. [1906/07]. **Introduction to Logic and Theory of Knowledge**. Lectures 1906/07. Collected Works, v. 13. Transl. Claire Ortiz Hill. Dordrecht: Springer, 2008. [Hua XXIV].

_____. [1913]. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006. [Hua III-1].

_____. [1924] "O Método de Investigação da Essência". In: _____. **Europa: crise e renovação**: artigos para a revista *Kaizo*: a crise da humanidade europeia e a filosofia: de acordo com os textos de Husserliana VI e XXVII. Tradução: Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b [Hua VI-XXVII].

_____. [1928] **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. [Hua X].

_____. [1939]. **Experience and Judgment**. Transl. James S. Churchill and Karl Ameriks. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973. [Do original: *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.]

IHDE, Don. **Hermeneutical Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur**. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1971.

INGARDEN, Roman. [1963]. **On the motives which led Husserl to transcendental idealism**. Translated from the Polish by Arnór Hannibalsson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. (*Phaenomenologica*, 64.) p. vii+72.

JERVOLINO, Domenico. **The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricoeur**. Transl. Gordon Poole. Dordrecht: Kluwer, 1990. (*Contributions to phenomenology*, vol. 6). [Do original: *Il cogito e l'ermeneutica: la questione del soggetto in Ricoeur*. Napoli: Generoso Procaccini, 1984.]

KUANG, Quan. La signification ontologique de la liberté dans *Le Volontaire et l'involontaire*. In: FREY, Daniel (Org.). **La jeunesse d'une pensée: Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)**. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 65-74.

MADISON, Gary Brent. Ricoeur et la non-philosophie. **Laval théologique et philosophique**, v. 29, n. 3, 1973, p. 227-241.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORAN, Dermot. Making sense: Husserl's phenomenology as transcendental idealism. In: MALPAS, Jeff (Ed.). **From Kant to Davidson: Philosophy and the idea of the transcendental**. London: Routledge, 2003, p. 48-74.

MOURA, C. A. R. Prefácio. In: HUSSERL, E. [1913]. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006. [Hua III-1].

PICARDI, Roberta. Paul Ricoeur: de la volonté à l'action (Présentation). **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, tome 99, vol. 4, 2015, p. 537-545. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2015-4-page-537.htm>. Acesso em: jul. 2022.

PRADELLE, Dominique. Ricoeur lecteur de la phénoménologie transcendantale: entre idéalisme et engagement ontologique. **Philosophie**, Paris, n. 132, p. 7-30, déc. 2016.

RESWEBER, Jean-Paul. Ricoeur: philosophe du milieu. **Le Portique** [on-line], v. 26, 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/leportique/2504>. Acesso em: nov. 2020.

SACRINI, Marcus. **A cientificidade na fenomenologia de Husserl**. São Paulo: Loyola, 2018.

STAITI, Andrea. The transcendental and the eidetic dimensions of Husserl's phenomenology: A look at the early reception of Ideas I. In: JACOBS, Hanne (Ed.). **The Husserlian Mind**. Abingdon; New York: Routledge, 2022, pp. 88-99.

STEVENS, Bernard. L'Évolution de la Pensée de Ricoeur au Fil de son Explication avec Husserl. **Études Phénoménologiques**. Louvain-la-Neuve (Belgique): Centre d'Études Phénoménologiques. VI (11), 1990: 9-27.

VALLÉE, Marc-Antoine. Paul Ricoeur et la question du vivant. **Bulletin d'Analyse Phénoménologique** [En ligne], v. 6, n. 2: La nature vivante (Actes n°2), 2010. Disponível em: <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=367>. Acesso em: jul. 2022.

ANEXOS

Anexo A — Tradução do sumário de *O Voluntário e o Involuntário*

PRIMEIRA PARTE – DECIDIR: A ESCOLHA E OS MOTIVOS

Capítulo I – Descrição pura do ‘Decidir’

- I. A INTENCIONALIDADE DA DECISÃO: O PROJETO
 - Querer é pensar
 - Decisão e juízo
 - Designar de modo não-preenchido
 - Afirmar categoricamente uma ação própria
 - A temporalidade futura do projeto
 - O projeto, o possível e o poder
- II. A IMPUTAÇÃO DO EU: DECIDIR-SE
 - Eu me decido
 - O juízo de reflexão: sou eu que
 - A imputação pré-reflexiva do eu
 - O poder-ser da consciência
- III. A MOTIVAÇÃO DO QUERER
 - A essência da motivação
 - Motivo e valor: o limite entre a descrição pura e a ética
 - Motivação, determinação por si, projeto

Capítulo II – O involuntário corporal e a motivação

- INTRODUÇÃO: A EXISTÊNCIA CORPORAL NOS LIMITES DA EIDÉTICA
- I. A PRECISÃO E O PRAZER
 - Natureza da precisão
 - As precisões como motivos
 - A imaginação do prazer e o valor
- II. MOTIVOS E VALORES DE NÍVEL VITAL
 - A dor como mal
 - Complexidade dos valores de nível vital
 - O fácil como bem
 - O difícil como bem
 - A confusão afetiva e a heterogeneidade dos valores afetivos
- III. O CORPO E O CAMPO TOTAL DE MOTIVAÇÃO
 - O plano da história e o plano do corpo
 - Obrigaçao e atração
 - Valores ‘materiais’ e valor ‘formal’

Capítulo III – A história da decisão: da hesitação à escolha

- INTRODUÇÃO: A EXISTÊNCIA TEMPORAL NOS LIMITES DA EIDÉTICA
- I. A HESITAÇÃO
 - A maneira de ser do querer na hesitação
 - A indeterminação pelo corpo
- II. A DURAÇÃO E A ATENÇÃO
 - A sucessão sofrida ou dirigida: a atenção
 - Atenção e deliberação: o falso dilema do intelectualismo e do irracionalismo
- III. A ESCOLHA
 - O evento da escolha: a interrupção da atenção e o surgimento do projeto
 - Leitura em continuidade: a escolha como interrupção da deliberação
 - Leitura em descontinuidade: a escolha como surgimento do projeto
- IV. DETERMINAÇÃO E INDETERMINAÇÃO
 - A indeterminação do querer
 - Indeterminação da atenção e determinação de si por si no surgimento
 - Possibilidade de uma definição da liberdade em margem de toda cosmologia

Anexo A (Continuação) — Tradução do sumário de *O Voluntário e o Involuntário*

SEGUNDA PARTE – AGIR: A MOÇÃO VOLUNTÁRIA E OS PODERES

Capítulo I – Descrição pura do agir e do mover

I. A INTENCIONALIDADE DO AGIR E O MOVER

- O presente do agir
- A intencionalidade prática do agir
- O ‘pragma’ ou correlato intencional do agir
- O mover como órgão do agir

II. O MOVER E O DUALISMO

- O dualismo do entendimento
- ‘Compreensão’ e ‘explicação’ da ação
- A dualidade ‘dramática’ do voluntário e do involuntário
- A dissociação patológica

Capítulo II – A espontaneidade corporal

I. OS SAVOIR-FAIRE PRÉ-FORMADOS

- Defesa e proteção
- Apropriação, acomodação, exploração
- Oposição geral do reflexo e do savoir-faire pré-formado
- Os problemas do reflexo ideo-motor e da imitação
- Conclusão

II. A EMOÇÃO

- A emoção-surpresa: as atitudes emocionais fundamentais
 - a) A surpresa
 - b) Da antecipação afetiva como emoção
 - c) Da alegria e da tristeza
 - d) Do desejo como emoção
- A emoção-choque
- A emoção-paixão

III. O HÁBITO

- O hábito humano
- O involuntário na coordenação interna da ação habitual
- O involuntário no desencadeamento: a facilitação
- Ampliação do problema do hábito: o saber e o problema geral do poder
- O hábito como recaída no automatismo
 - a) A automatização da estrutura
 - b) A automatização do desencadeamento

Capítulo III – O mover e o esforço

- Esforço, emoção, hábito
- O esforço e a ‘intenção motora’
- Poder e querer
- Limites de uma filosofia do esforço: esforço e conhecimento

Anexo A (Continuação) — Tradução do sumário de *O Voluntário e o Involuntário*

TERCEIRA PARTE – CONSENTIR: O CONSENTIMENTO E A NECESSIDADE

Capítulo I – Os problemas do consentimento

- I. O TERCEIRO CICLO DO INVOLUNTÁRIO
- II. O CONSENTIMENTO: DESCRIÇÃO PURA
 - Estrutura do consentir
 - A dificuldade psicológica: a vertigem da objetividade
 - A dificuldade filosófica

Capítulo II – A necessidade vivida

- I. O CARÁTER
 - Os equívocos do senso comum
 - A ciência dos caracteres: crítica dos métodos
 - Libertação da liberdade
 - Significação do meu caráter
 - A função da etologia: os caracteres e meu caráter
- II. O INCONSCIENTE [PP. 468-512]
 - Um falso dilema
 - Fracasso da doutrina da transparência da consciência
 - Crítica do 'realismo' freudiano do inconsciente: o modo de existência do inconsciente na consciência
 - Crítica da 'física' freudiana do inconsciente: o modo de necessidade próprio do inconsciente
 - Crítica do 'genetismo' freudiano: a noção de 'matéria' afetiva
 - A responsabilidade da forma e o consentimento oculto
- III. A VIDA: A ORGANIZAÇÃO
 - Estar vivo
 - O conceito objetivo de organização
 - Minha vida como tarefa e como problema resolvido
 - A organização como índice do involuntário absoluto: a consição sine qua non
 - Nota sobre a cosmologia
- IV. A VIDA (CONTINUAÇÃO): CRESCIMENTO E GÊNESE
 - Essência e gênese
 - A psicologia das idades
 - A idade como destino
- V. A VIDA (CONTINUAÇÃO): O NASCIMENTO
 - Objetivação do meu nascimento
 - Reflexão filosófica sobre meu nascimento

Capítulo III – O caminho do consentimento

- I. O NÃO-SER DA NECESSIDADE E A RECUSA
 - A negação recíproca
 - A tristeza do finito
 - O 'mau infinito' ou a tristeza do informe
 - A tristeza da contingência
 - A experiência da contingência e a ideia da morte
 - A réplica da liberdade: a recusa
- II. DA RECUSA AO CONSENTIMENTO
 - O estoicismo ou o consentimento imperfeito
 - O orfismo ou o consentimento hiperbólico
 - Consentimento e esperança
 - Do orfismo à escatologia

Conclusão: Uma liberdade somente humana