

O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO NA ATENÇÃO SEGUNDO A FENOMENOLOGIA DA VONTADE DE RICOEUR

THE VOLUNTARY AND THE INVOLUNTARY IN ATTENTION
ACCORDING TO RICOEUR'S PHENOMENOLOGY OF WILL

ANA RAQUEL RODRIGUES LOIO PINTO¹

Abstract: Paul Ricoeur considers duration as being the essence of both voluntary and involuntary attention. Extending the phenomenology of the will to the selectivity of attention, an involuntary response is perceived by the factuality of a body and the existence of underlying motives that motivate the will, while a voluntary response is perceived in the decision to attend. Ricoeur identifies a specific non-being of the will, approaching ontology from this non-being. Without extracting the essence of the concept, attention also has an ontological status, being understood by Ricoeur as a great receptivity, which meets the concept of mindfulness of Allan Wallace.

Key words: Attention; Duration of Attention; Phenomenology of the Will; Selectivity of Attention; Voluntary and Involuntary.

Resumo: Paul Ricoeur considera o carácter voluntário e involuntário da essência da atenção: a duração. Alongando a fenomenologia da vontade à seletividade da atenção, é perceptível um atender involuntário, pela facticidade de um corpo e pela existência de motivos subjacentes que motivam o querer, e um voluntário na decisão de atender. Ricoeur identifica um não-ser específico

Resumen: Paul Ricoeur considera el carácter voluntario e involuntario de la esencia de la atención: la duración. Al extender la fenomenología de la voluntad a la selectividad de la atención, es perceptible un atender involuntario, por la facticidad de un cuerpo y por motivos subyacentes que motivan el querer, y un voluntario en la decisión de atender. Ricoeur identifica un no-ser espe-

¹ PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura, Universidade da Beira Interior. Instituições patrocinadoras: Universidade da Beira Interior e Santander Totta (Bolsa BID/ICI-UID Labcom.IFP/Santander Universidades-UBI/2017). Email: raquelloio85@gmail.com ORCID: 0000-0001-9580-0753.

da vontade, aproximando-se da ontologia a partir deste não-ser. Sem extrair a essência do conceito de atenção, também a atenção apresenta um estatuto ontológico, sendo compreendida por Ricoeur como uma grande receptividade, o que vai ao encontro do conceito de atenção plena de Allan Wallace.

Palavras-chave: Atenção; Duração da Atenção; Fenomenologia da Vontade; Seletividade da Atenção; Voluntário e Involuntário

cífico de la voluntad, acercándose a la ontología a partir de este. La atención también presenta un estatuto ontológico, siendo comprendida por Ricoeur como una gran receptividad, lo que va al encuentro del concepto de atención plena de Allan Wallace.

Palabras clave: Atención; Duración de la Atención; Fenomenología de la Voluntad; Selectividad de la Atención; Voluntario e Involuntario

1. Introdução

Paul Ricoeur apresenta, no capítulo *Méthode et Tâche d'une Phénoménologie de la Volonté*, do livro *À l'École de la Phénoménologie*, três componentes da fenomenologia da vontade, nomeadamente a análise descritiva, a constituição transcendental e o limiar da ontologia, que serão individualmente abordadas. Compreendendo cada um destes aspetos, considera-se a sua aplicação prática numa vivência particular da consciência, a atenção. A atenção é um tópico complexo do qual faz parte a questão da vontade. Mais especificamente, a seletividade da atenção tem sido considerada tanto voluntária como involuntária. Ricoeur oferece, também, o seu contributo sobre o carácter voluntário e involuntário, não da atenção em si, mas do que entende ser a sua essência: a duração. Assim, é tida em conta a generalidade da filosofia da vontade de Ricoeur, a sua visão da atenção e alonga-se a análise para outras instâncias da atenção que consideram a vontade, como é o caso da seletividade.

2. O Voluntário e o Involuntário na Atenção segundo a Fenomenologia da Vontade de Ricoeur

A atenção compreende uma temática que carece de uma teoria unificada, admitindo, de acordo com Christopher Mole, modos diversos, como o de perceção, o de ação e o de pensamento reflexivo². O próprio Ricoeur

² Christopher Mole, "Attention", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Fall Edition (2017), 1-29, <https://plato.stanford.edu/entries/attention/>

esboçou uma teoria da atenção no quadro de uma reflexão sobre a percepção, expandindo-a para o *cogito*, isto é, para a pessoa capaz de atestar a sua própria existência, capaz de agir no mundo e de assumir a responsabilidade pelas suas ações. Assim, a pessoa pode controlar a sucessão da atenção e o movimento do olhar. Ainda de acordo com Mole, a complexidade da atenção é, também, reforçada pela sua relação com vários outros fenómenos que ainda necessitam de uma compreensão completa, como a consciência³.

O filósofo alemão Thomas Metzinger apresenta a seguinte definição de atenção:

a atenção é um processo que, episodicamente, aumenta a capacidade para processamento de informação numa certa partição do espaço representacional. Funcionalmente falando, a atenção é a *alocação* interna de *recursos*. A atenção, por assim dizer, é um tipo representacional de ampliação, servindo para uma elevação local de resolução e riqueza no detalhe dentro de uma representação global⁴.

Quando Metzinger utiliza expressões como “numa certa *partição* do espaço representacional” e “elevação *local* de resolução e riqueza no detalhe” denuncia o caráter seletivo da atenção. Mole reforça este aspeto, afirmando que “a atenção está envolvida no direcionamento seletivo das nossas vidas mentais”⁵. Segundo a autora, esta seletividade pode ser voluntária ou involuntária: “em alguns casos, a seletividade da atenção é voluntária. Noutros casos, é conduzida, independentemente da vontade do sujeito, pelo destaque de objetos que captam a sua atenção no campo perceptivo”⁶. Ricoeur também pensa o voluntário e o involuntário na duração da atenção, questão que será explorada ao longo do texto. Sendo assim, coloca-se como objetivo desta análise apresentar o voluntário e o involuntário na atenção – mais precisamente, na sua seletividade e durabilidade – de acordo com a fenomenologia da vontade de Ricoeur.

Ricoeur refere que a fenomenologia da vontade deve ter em conta o método da análise intencional. Metzinger aponta a intencionalidade como uma característica da consciência, na medida em que os estados mentais conscientes são dirigidos para um objeto, são sobre alguma coisa, “intencionalmente” contêm o objeto em si. Husserl considera que a análise intencional deve verificar a universalidade da distinção do noema – o correlato

³ Mole, “Attention”, 1-29.

⁴ Thomas Metzinger, *Being no one. The self-model theory of subjectivity* (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2003), 33.

⁵ Mole, “Attention”, 1.

⁶ Mole, “Attention”, 1.

da consciência, isto é, o visado enquanto tal, o conteúdo percetivo – e da noese – o visar efetuado pela consciência⁷. A consciência aparece, portanto, como pura consciência de alguma coisa, que fica ante si: “a consciência que já não é uma parte de um mundo absolutamente existente revela-se como pura consciência de... e toda a realidade é ‘reduzida’ ao estatuto de ‘face a face’ – *Gegenstand* – com esta consciência”⁸. Desta forma, a realidade visada pela consciência é uma representação da realidade e não a realidade em si. A vontade é, assim, erigida “na” representação, que, segundo Ricoeur, compreende as operações da consciência de percepção, imaginação, memória, símbolo, crença enunciativa, julgamento da realidade. Por um lado, talvez se possa incluir a atenção neste grupo de operações da consciência, na medida em que é considerada, por Metzinger, como “um tipo *representacional* de ampliação”. Por outro lado, para Ricoeur, a atenção em si nem sequer é uma representação, colocando-a quase prévia à percepção, como um estado de receptividade. No entanto, o autor extrai a essência do conceito de atenção, que a torna objeto fenomenológico, a partir da análise descritiva, que será esclarecida no ponto seguinte.

2.1. A análise descritiva

Na análise descritiva aplicada a funções práticas da consciência, Ricoeur considera o termo “constituir” como o descobrir das intencionalidades – os visados da consciência – na própria consciência. Para efetuar esta análise, Husserl considera a vida prática da consciência como ela se dá, aplicando-lhe diretamente o método da análise intencional sem efetuar previamente uma fenomenologia da percepção⁹. De facto, a percepção e a atenção dificultariam a análise das intencionalidades por se encontrarem envolvidas na receção inicial das ideias que o sujeito forma. Além disso, Ricoeur compreende a atenção como a sua própria intencionalidade: “a intencionalidade da atenção, esta intencionalidade primeira, direta, transcendente do perceber, pela qual me torno, de certa forma, todas as coisas”¹⁰. Kames afirma que “a atenção é aquele estado de espírito que prepara alguém para receber impressões. De acordo com o grau de atenção, os objetos causam uma impressão forte ou

⁷ Christian Beyer, “Edmund Husserl”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Summer Edition (2018), 1-16, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/>

⁸ Paul Ricoeur, “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, in *ID A l’école de la phénoménologie* (Paris: Librairie Philosophique J.VRIN, 2004), 65.

⁹ Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire* (Paris: Aubier, 1988b), 146.

fraca. A atenção é necessária até para o simples ato de ver”¹¹. Contudo, a fenomenologia consiste numa descrição que procede por análise, questionando, num primeiro momento, o que determinado conceito “quer dizer”. Assim, para Ricoeur, a arte de “distinguir” e “soletrar” as intencionalidades misturadas deve conduzir à reflexão noemática de Husserl, ou seja, à reflexão sobre o “lado” do vivido que não é o visar em si da consciência, mas o seu correlato, o visado da consciência: “é refletindo preferencialmente sobre o querido como tal, sobre o movente, sobre o imaginado, que acedemos à distinção dos atos em si mesmos, aos visados da consciência”¹². Para isso, é necessário discernir, não do facto, mas do seu sentido, isto é, da sua terminologia, a “essência”, função ou estrutura do vivido, de forma a ser fixada a sua significação – redução eidética –, constituindo-o como objeto fenomenológico¹³. Conforme já mencionado, Ricoeur extraiu do conceito da atenção a sua essência: a duração.

Nesta reflexão husserliana – sobre o correlato intencional, enquanto tal, de uma consciência de algo –, o querido designa aquilo *que* “eu decido”, o *projeto* que a pessoa forma. Ricoeur fala deste projeto como correlato do decidir, porque “nele eu digo, eu indico para o vazio uma ação futura que depende de mim e que está em meu poder”¹⁴. Assim, o projeto formado pelo sujeito, aquilo que se decide fazer, é a ação no gerúndio, a decorrer, e é o *pragma* futuro – aquilo que será feito pelo sujeito que pode. Esta intencionalidade do decidir, virada para o projeto, articula-se sobre uma imputação do sujeito que decide. Além disso, a decisão conduz à ação:

mas, o “para fazer” caminha para o fazer: aqui a estrutura intencional que se propõe é a de agir; o querer já não se refere tanto “para o vazio”, mas abre-se no presente; opero presenças como feitas por mim, e o mundo inteiro, com os seus caminhos e os seus obstáculos, com o não-desvelado e o desaparecido, é a matéria e o contexto do meu agir¹⁵.

O “feito por mim”, o “*pragma*”, diferentemente do projeto, não existe tanto sobre o fundo do mundo, mas já está no mundo e não no corpo, uma vez que “no agir o corpo é ‘atravessado’”¹⁶, ultrapassa a sua função orgânica, o que se exprime pela ação no infinitivo, como correr.

¹¹ Henry Home Kames, *Elements of Criticism* (Edinburgh: A. Millar and T. Cadell, 1769), 18.

¹² Ricoeur, “Méthode”, 68.

¹³ Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

¹⁴ Ricoeur, “Méthode”, 69-70.

¹⁵ Ricoeur, “Méthode”, 70.

¹⁶ Ricoeur, “Méthode”, 70.

Ricoeur considera um benefício duplo neste método descritivo. Primeiro, fornece uma compreensão de involuntário, na medida em que desconstrói a visão do psiquismo como uma casa, com as funções elementares na base e a vontade no topo, omitindo-a de uma compreensão completa do involuntário. Uma perspectiva alternativa é a seguinte:

em regime humano, necessidade, emoção, hábito, não assumem um sentido completo senão em relação a uma vontade que solicitam, que motivam, que movem e que, em geral, afetam, enquanto o retorno da vontade completa o seu sentido, que não é senão a sua demissão; é a vontade que os determina pela sua escolha, que os move pelo seu esforço, que os adota pelo seu consentimento¹⁷.

Mantendo esta analogia, Ricoeur colocaria, também, a vontade na base, na medida em que ela se embrenha em funções elementares como a necessidade ou o desejo. Além disso, não há inteligibilidade *própria* do involuntário como automatismo, choque emocional, inconsciente ou caráter. No entanto, a desconstrução efetuada por Ricoeur parece afastar esta ideia de uma estrutura psíquica para considerar a dinâmica de uma constante relação entre as várias funções da consciência: “é, unicamente, inteligível a relação vivente do voluntário e do involuntário, é por esta relação que a descrição é também compreensão”¹⁸. Neste sentido, as múltiplas maneiras de ser *para* o voluntário fornecem categorias concretas do involuntário, como motivo de, como órgão de, como condição do querer, que será *constituente*¹⁹. O segundo benefício desta análise descritiva é de voltar a trazer a vontade constituída para o querer constituente, a vontade que *tenho* para o querer que *sou* recapturado como ato *primitivo* da consciência²⁰. Este ato é primitivo por surgir em cada momento, inclusive na hesitação, na ausência de escolha, que ainda é escolha, um querer não escolher. Ou seja, de qualquer forma, o ser humano está sempre a querer. Para Ricoeur, “a carência total do querer será a carência de ser homem”²¹.

Marc Jeannerod também coloca a vontade no cerne da realidade humana, considerando a sua intervenção na realização das intenções, projetos e desejos. Jeannerod, no seu livro *Le Cerveau Volontaire*, sobre a comunicação entre a autonomia que permite a execução motora e a experiência subjetiva de ação voluntária, refere que é pelo laço entre o começo incerto da ação e a

¹⁷ Ricoeur, “Méthode”, 71.

¹⁸ Ricoeur, “Méthode”, 71-72.

¹⁹ Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

²⁰ Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

²¹ Ricoeur, “Méthode”, 72.

sua realização visível que o autor da ação se pode identificar a si mesmo. Ou seja, a consciência da ação surge como condição da consciência de si: “as nossas ações voluntárias são, de alguma forma, a prova da nossa existência, primeiro para nós próprios, que as experimentamos, mas também para os outros, que nos observam. ‘Eu ajo, logo eu sou’”²². Jeannerod enfatiza que o querer e o fazer são independentes um do outro, pois é possível querer sem fazer e fazer sem querer. No entanto, é o facto de o autor da ação ter querido agir, ter formado essa representação, que o agir se torna familiar e lhe permite considerar-se como o autor da ação. Assim, para Jeannerod, o que possibilita o sentimento de ser o autor de uma ação é o conhecimento do seu resultado, pois a génese da ação é inacessível à compreensão, visto que deliberações, decisões e motivações não representam um ponto de partida fixo ao qual se possa fazer referência. Deste modo, esta origem incerta da ação voluntária parece conter a reciprocidade do voluntário e do involuntário de Ricoeur (desenvolvida no ponto seguinte). De acordo com Mole, a atenção pode ter uma relação com a voluntariedade da ação, na medida em que parece necessária para a execução de tarefas delicadas. Contudo, por outro lado, não parece que se deva prestar atenção à execução de todos os atos que se realizam voluntariamente, conforme se verifica no exemplo do caminhar de Jeannerod: “eu estou aqui, estou sentado num banco, no jardim. De repente, olho para o meu relógio, levanto-me, vou para casa”²³. “Não preciso de supervisionar os meus movimentos, nem de contar os meus passos, caminho sem perceber”²⁴. Este caminhar é um ato voluntário, na medida em que, segundo Jeannerod, se direciona para um objetivo que habita o seu espírito, guiando-o para a solução final. Porém, trata-se de um caminhar que não requer atenção, conforme denuncia a expressão “caminho *sem perceber*”.

Recapitulando, ao considerar a vida prática da consciência tal como ela se dá a conhecer, percebe-se, em primeiro lugar, na realidade visada pela consciência, um querer. A citação anterior, de Ricoeur, que coloca o querer como necessário para ser humano, é fortalecida pela relação do querer com outros visados da consciência. Pois, é possível querer mover, querer imaginar, querer atender. Ainda que o mover, o imaginar ou o atender surjam espontaneamente, existe um querer implícito. O querer, que se encaminha para uma decisão, que, por sua vez, se encaminha para uma ação, constitui-se, assim, como essencial no ser humano. Ricoeur considera, ainda, a existência da vontade nas funções mais elementares da consciência. Assim, também o querer, o mover, o imaginar, o atender, assumem um carácter voluntário. E, ao descobrir um voluntário, é possível compreender um involuntário. No que

²² Marc Jeannerod, *Le cerveau volontaire* (Paris: Odile Jacob, 2009), 10.

²³ Jeannerod, *Le cerveau*, 7.

²⁴ Jeannerod, *Le cerveau*, 7.

respeita à seletividade da atenção, o voluntário e o involuntário surgem quase misturados, conforme se verifica num estudo de Broadbent mencionado por Mole²⁵, embora o seu foco incidisse na limitação da capacidade da atenção. Segundo o estudo, independentemente daquilo a que a pessoa estivesse a prestar atenção (voluntária ou involuntariamente), ela continuaria a ouvir alguma conversa que estivesse a ocorrer (voluntária ou involuntariamente). Com efeito, a fenomenologia do involuntário não é uma fenomenologia do involuntário pura, mas do involuntário como o outro polo de uma consciência querendo: “esta compreensão-fronteira da minha própria vida involuntária, como afetando diversamente o meu querer, é a única inteligibilidade desta vida involuntária como é vivida”²⁶.

Ricoeur apresenta uma análise do voluntário e do involuntário da atenção um pouco diferente, baseando-se no querer e no decidir a sua duração. Para o autor, “*o império sobre a duração é a atenção em movimento; a escolha, num sentido, é a atenção que para*”²⁷. Assim, a atenção é a sucessão da conduta, a arte de mudar de objeto, o movimento do olhar, a função da duração. Esta sucessão apresenta uma bipolaridade fundamental da existência humana: é sofrida e dirigida. Desta forma, a duração da atenção é involuntária, porque o tempo passa, desliza, e é voluntária em dois aspetos: primeiro, pela sua associação a um querer, no qual a atenção para; segundo, o sujeito orienta, na duração, um debate interior consistente, remetendo a uma temporalidade sucessiva – de passado, presente e futuro –, ou seja, à sua subjetividade. Assim, em Ricoeur, a essência da atenção, a sucessão temporal, aparece associada ao *cogito*, ao pensamento que dirige a atenção, atribuindo-lhe um caráter de seletividade.

A descrição, através do querer, remete a um poder constituinte da consciência abordado em seguida.

2.2. A constituição transcendental

Ricoeur considera necessário captar o movimento conjunto da consciência que se abre ao futuro, que se transcende. Para isso, o autor interpreta o poder “constituinte” da consciência através da descrição do voluntário e do involuntário. Neste sentido, o querer é “constituinte” por qualificar o involuntário humano como motivo de, como órgão de ou como situação do querer. Este querer é “primitivo”, uma vez que não se pode pensar a sua ausência sem suspender o ser humano. Neste seguimento, o querer dá sentido ao mundo, abrindo nele a possibilidade prática. O querer permite a “doação de sentido”, que é a consciência em todas as suas formas.

²⁵ Mole, “Attention”, 1-29.

²⁶ Ricoeur, “Méthode”, 73.

²⁷ Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire*, 142.

A *doutrina* transcendental de Husserl – cujo foco incide, essencialmente, conforme Beyer define, nas estruturas essenciais que permitem que os objetos naturalmente assumidos na vida quotidiana se “constituam” na consciência²⁸ – edifica-se sobre a análise da “representação”, sendo criticada por Ricoeur, na medida em que a representação difere daquilo que representa. O próprio Husserl sugere que a atitude puramente teórica – que se esboça na chamada “representação” – procede, por correção e depuração, de uma primeira presença que compreende, indivisivelmente, a observação contemplativa, a participação afetiva e a tomada de posição ativa sobre as coisas²⁹. Apesar disso, identifica um “núcleo de sentido” na representação – através da consideração dos modos gramaticais de indicativo, optativo e imperativo como iguais e primitivos ou através da consideração de um modo neutro, o infinitivo, comum a todos os noemas (os visados da consciência) – que permitirá reconstruir, por exemplo, o voto (optativo) ou o mandamento (imperativo)³⁰. Contudo, Ricoeur propõe outra tese: “a reflexão noemática sobre o projeto (ou correlato do decidir), sobre o *pragma* (ou correlato do agir), sobre a situação (ou correlato do consentir) não revela nada disso”³¹. Ricoeur afirma que este sentido em comum não é uma representação, nem um noema completo, nem qualquer coisa através da qual a consciência se possa ultrapassar, mas um abstrato. Isto é, o “núcleo de sentido” é referido como um novo ato que não é consentimento, voto ou mandamento, mas apenas uma operação de gramática³². E, o que está antes de qualquer enunciado cartesiano, que desenvolve o “Eu penso”, é o “Eu quero”³³. Desta forma, a vida voluntária tem uma forma própria de exprimir a doação de sentido da consciência: “como o Deus spinozista, a consciência está inteira em cada uma das suas faces; é a existência humana no seu conjunto que, percebendo, querendo, sentindo, imaginando, etc., ‘dá sentido’”³⁴. A “doação de sentido” surge, não da representação da vida prática da consciência, mas da própria vida prática da consciência, que está inteira em todos os seus aspetos, tal como o Deus spinozista, que se encontra em absoluto em cada um dos seus atributos.

Portanto, para Ricoeur, a vida prática da consciência apresenta os problemas originais que não são resolvidos por uma interpretação da “representação”. Assim, o autor tenta salvar o idealismo de Husserl ao identificar

²⁸ Beyer, «Edmund», 1-16.

²⁹ Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

³⁰ Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

³¹ Ricoeur, “Méthode”, 76.

³² Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

³³ Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

³⁴ Ricoeur, “Méthode”, 78.

nele o transcendental e “a existência” como *praxis* e questiona: não é o “eu quero” que é subentendido como o constituinte do involuntário humano? Ricoeur apresenta, então, uma *dialética* do voluntário e do involuntário. Ou seja, apesar de distinguir o voluntário e o involuntário, o autor não os separa, dissipando os dualismos elementares – a pessoa é considerada simples e indivisível. Porém, segundo Ricoeur, é igualmente destruído o monismo existencial por não haver estabilização neste movimento indivisível da existência humana. É possível compreender a unificação do voluntário e do involuntário da seguinte forma:

voltando à consciência de si, ela mostra a consciência aderente ao seu corpo, a toda a sua vida involuntária, e, através dessa vida, a um mundo de ação que é a sua abertura e o horizonte da sua abertura; voltando, por outro lado às formas objetivas desta vida involuntária, ela encontra na própria consciência a adesão do involuntário ao “eu quero”³⁵.

Verifica-se que o corpo tem um papel importante na ligação do voluntário e do involuntário, na medida em que a consciência existe num corpo, que a associa a uma vida involuntária. Contudo, é através dessa vida involuntária que se abre um mundo de ação voluntária da consciência. Voltando ao exemplo anteriormente fornecido por Broadbent, o facto da pessoa ouvir uma conversa que decorre na sala, mesmo que não lhe preste atenção, mostra como, através do corpo, a consciência vive o involuntário. Pois, é através dos sentidos que a conversa se torna audível. Mas, a dado momento, Broadbent diz que o conteúdo semântico da conversa pode ser detetado apenas se se lhe prestar atenção, pois para saber do que se trata a conversa, é necessário ouvi-la. Neste momento, a vida da consciência ganha um carácter voluntário, há um querer, um decidir atender à conversa.

Ricoeur desenvolve a convergência do voluntário e do involuntário. Partindo do voluntário: “a reflexão faz culminar a vontade nas determinações de si para si: eu decido-*me*, sou eu que *me* determino e eu que determino”³⁶. Neste movimento reflexivo, voluntário, o sujeito descobre-se como possibilidade de si mesmo, no sentido de poder ser. Mas, descobre também uma imputação irreflexiva implícita nos seus projetos, uma motivação, a vida involuntária. Então, Ricoeur une voluntário e involuntário, uma vez que não há decisão sem motivo: “há uma relação original entre uma iniciativa e uma busca de legitimidade. O avanço da minha escolha e a maturação dos meus motivos são uma e a mesma coisa”³⁷. Partindo do involuntário: através do

³⁵ Ricoeur, “Méthode”, 79-80.

³⁶ Ricoeur, “Méthode”, 80.

³⁷ Ricoeur, “Méthode”, 81.

desejo (o involuntário), o corpo favorece a motivação onde poderá estar em equilíbrio com um valor não corporal, tornando possível um ato voluntário como a greve de fome em prol de um prazer futuro. “O afeto transfigurado por uma intenção avaliativa usa o corpo ao nível do campo da motivação, o facto corpo humano”³⁸.

Mas, Ricoeur refere que a descrição faz aflorar formas mais subtis de dualidade, como a *dualidade de existência*, que impedem o monismo existencial. Certos aspetos desta dualidade explicam-se pela estrutura temporal do nosso ser no mundo, segundo expressão de Merleau-Ponty, no sentido de uma tendência à persistência, à fixação no presente. Assim, todo o projeto novo surge num mundo de projetos sedimentados e uma parte da energia de viver do sujeito dispersa-se na vigilância orgânica pela qual mantém antigas presenças de si mesmo. A continuidade do querer ao mover, através do poder, comporta também a sua dualidade: o movimento voluntário é, em algum grau, um esforço, na medida em que o corpo é espontaneidade, quer dizer, escapa, antecipa-se, resiste ao sujeito. Ricoeur fornece o exemplo da emoção (espontânea), que surpreende no instante, e do hábito (voluntário), que aliena a favor da duração. Assim, “também a unidade do esforço e da espontaneidade descansam no horizonte da minha condição como uma ideia limite; e a vida voluntária é conflito”³⁹.

Ainda relativamente ao ato voluntário, Ricoeur apresenta o paradoxo no acontecimento da escolha: num sentido, a escolha é o cessar de uma avaliação, a pessoa decide-se *porque* se sujeita a determinada razão; num outro sentido, a escolha é o surgimento de um ato novo que fixa o sentido definitivo das razões da pessoa. Assim, existem duas filosofias da liberdade: numa, a escolha é o parar da deliberação; noutra, a escolha é um surgimento, uma irrupção. São situações diferentes que, no limite, corresponderiam ao ato gratuito, à avaliação indecisa ou à escolha sem valor. Assim, para Ricoeur, a unidade da pessoa não pode ser exprimida senão numa linguagem quebrada: decisão *e* motivo; mudança *e* poder; consentimento *e* situação. Reforça-se esta ideia de Ricoeur: a pessoa é uma unidade, com uma vontade indivisa, podendo, no entanto, ser distinguida nessa vontade um voluntário e um involuntário que, na vida prática da consciência, não estão propriamente separados, mas mesclados, funcionando em conjunto. O afastamento mais evidente do voluntário e do involuntário resultaria, ainda, num ato que continuaria a compreender ambos os aspetos, como, por exemplo, a avaliação indecisa. Para Ricoeur, esta conclusão é capital para interpretar o poder constituinte da consciência segundo o idealismo transcendental de Husserl. Certamente, é possível falar de uma abertura da consciência, visto que a atividade

³⁸ Ricoeur, “Méthode”, 81.

³⁹ Ricoeur, “Méthode”, 84.

de decisão, de movimento, de consentimento, alcança o sentido humano da espontaneidade do corpo. Porém, a fenomenologia da vontade impede a interpretação da consciência “doadora” como “criadora” pela bipolaridade da sua condição:

a reciprocidade do voluntário e do involuntário ilustra a modalidade propriamente humana da liberdade; a liberdade humana é uma independência dependente, uma iniciativa recebida. A ideia de criação é, sobretudo, o contra polo desta maneira de existir do querer humano⁴⁰.

Neste seguimento, Ricoeur pondera uma fenomenologia ontológica.

2.3. O limiar da ontologia

Ricoeur denuncia como ingênua a intenção de considerar o sujeito como uma realidade primordial através da função “transcendental” de “constituir” os aspetos involuntários da sua vida e do mundo. Assim, o autor transita de uma fenomenologia descritiva e constitutiva para uma ontologia da consciência através de uma experiência de deficiência ontológica própria na vontade, isto é, de um *não-ser* específico da vontade. “A experiência privilegiada deste não-ser, apesar do seu lado negativo, é, desde logo, de dimensão ontológica; ela é, se o podemos dizer, a prova negativa do ser, a ontologia oca do ser perdido”⁴¹. A explicação deste momento negativo consiste, em parte, numa fenomenologia das paixões (como a ambição, a avareza ou o ódio) aliada a uma reflexão sobre a culpabilidade, também interpretada como um *não-ser*⁴². Para Ricoeur, a culpa consiste no comprometimento e na deformação de certas estruturas ou possibilidades fundamentais do ser humano, sendo proveniente das formas quotidianas do querer.

Conforme o pensamento de Ricoeur, a paixão não é um grau de emoção, nem de involuntário, mas uma complicação do involuntário, uma vez que caracteriza uma forma de ser total do voluntário e do involuntário, sendo uma figura global da existência. A paixão é uma modalidade de escravidão com a sua intencionalidade própria (do ciúme ou da ambição) e para onde todas as intencionalidades de funções parciais (desejo, hábito, emoção) são arrastadas. Assim, as paixões são a vontade alienada no seu aspeto quotidiano. Seguindo o pensamento do autor, o estudo do voluntário e do involuntário na seletividade da atenção também deveria excluir as paixões, na medida em que as paixões deformam estes dois aspetos. Com efeito, a intencionalidade

⁴⁰ Ricoeur, “Méthode”, 85.

⁴¹ Ricoeur, “Méthode”, 86.

⁴² Ricoeur, “Méthode”, 65-92.

da paixão arrastaria a intencionalidade da atenção, comprometendo-a. Considerando a visão de Allan Wallace, a respeito do budismo tibetano, a mente, sem o treino da atenção, sucumbe muito rapidamente à excitação – processo mental intencional, que segue objetos atrativos, derivado do desejo compulsivo⁴³. A paixão, conforme abordada por Ricoeur, parece enquadrar-se nesta excitação mental. Ricoeur considera que, para fazer um mundo, um *cosmos*, falta às paixões um princípio de ordem, uma inteligibilidade semelhante às das funções parciais, que são inseridas na dialética do voluntário e do involuntário.

Então, Ricoeur apresenta o caráter *mítico* da noção de culpabilidade. Pois, associando a culpabilidade ao sofrimento e à morte, isto é, à finitude, poderia ser reagrupada a desordem, o contra-*cosmos* das paixões. Porém, a filosofia tende a *reduzir* a culpabilidade a uma estrutura idêntica às outras estruturas do voluntário e do involuntário, sujeitando-a também às paixões. A esta aporia metodológica junta-se uma aporia constitucional: o *não-ser* operado pela culpabilidade é, indissimuladamente, “vaidade” e “posse”. Pois, associa-se ao ego, a formas quotidianas de querer. E, a paixão é a “posse da vaidade”. Por um lado, a paixão organiza-se em torno de um “nada” intencional figurado nas imagens da escuridão, do abismo inferior, da corrupção, da servidão. Por outro lado, a paixão une indissolivelmente grandeza e culpabilidade, anima o movimento da história e, arremessando o homem para o melhor-ser e para o poder, funda a economia e a política.

Ricoeur reforça que a dialética do voluntário e do involuntário foi edificada devido à omissão deste não-ser, deste colocar entre parêntesis das modalidades passionais do querer, o que permite, simultaneamente, um ganho, porque faz aparecer o querer e a existência humana como isso que “dá sentido”. Conquista-se a função constituinte da consciência, a sua capacidade de qualificar todo o involuntário como humano. Uma reflexão que começa cedo demais pelas paixões pode arriscar a falta desta significação do querer e da consciência, que permite compreender a reciprocidade do voluntário e do involuntário, tornando-os inteligíveis sob a ideia-limite da sua unidade. Esta ideia compreende, no entanto, um paradoxo, pois “de uma certa maneira, estamos seguros da unidade disso que quebramos no instante em que pensamos”⁴⁴. Neste sentido, Ricoeur refere que a filosofia da vontade apresenta um sentido específico:

⁴³ Allan Bruce Wallace, “The buddhist tradition of Samatha. Methods for refining and examining consciousness”, in Francisco Varela e Jonathan Shear, (eds.) *The View From Within. First-Person Approaches to the Study of Consciousness* (Thorverton: Imprint Academic, 1999), 175.

⁴⁴ Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire*, 330.

ela tende a restaurar, num grau superior de consciência e liberdade, a harmonia primeira da consciência espontânea com o seu corpo antes da reflexão e da vontade; é esta primeira continuidade da consciência e do corpo que torna possível uma conciliação superior, que aparece a partir de então como uma reconciliação: eu sou em vida, eu sou a minha vida⁴⁵.

Para o autor, o nascimento da reflexão é a rotura desta primeira união da consciência e do corpo. Surge, assim, uma nova dimensão, o ato da liberdade de assumir as próprias razões, poderes e condições numa nova conciliação prática. Desta forma, a liberdade, constituinte de todo o involuntário, não é eliminada pela culpabilidade; paradoxalmente, a escravidão surge como um acidente *da* liberdade.

Se o *ego* se perde facilmente no seu mundo e se aceita de bom grado as coisas que o cercam, é envolvido, por uma ilusão tenaz, nos arredores da sua subjetividade; a omissão do ser parece manter a *dissimulação* que a liberdade serve secretamente; a “vaidade” do *ego* é como um véu sobre o próprio ser da sua existência⁴⁶.

Assim, a conquista da subjetividade constituinte é uma grandeza cultural culpável, tal como a economia e a política.

Apesar da atenção não ser considerada uma paixão, tem uma intencionalidade própria. Se se omitir o caráter temporal da atenção, a sua análise suprime o seu próprio objeto. Importa salientar que Ricoeur associa a atenção em si a uma ontologia fundamental do querer, uma vez que anuncia a mais elevada atividade, a grande recetividade. Para o autor, “o erro da psicologia empirista é explicar a atenção livre por uma atenção escrava; associação das ideias, princípio de interesse, leis de organização do campo etc. são expressões que anulam a essência da atenção”⁴⁷. De facto, a atenção é um processo tão complexo que se tem questionado, inclusive, se será realmente um processo. Neste sentido, Mole considera que a atenção tem um estatuto metafísico análogo ao do unísono numa orquestra e, por isso, aponta como erro o identificar de qualquer processo como um processo de atenção⁴⁸. De acordo com esta “teoria do unísono cognitivo”, a atenção compreende apenas a união na atividade de qualquer processo que seja relevante para a tarefa do sujeito. E, talvez seja por esse motivo que não exista uma teoria unificada da atenção, pois, ainda de acordo com Mole, a atenção reside na percepção, na ação e na reflexão, além de estar intimamente relacionada com a

⁴⁵ Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire*, 331.

⁴⁶ Ricoeur, “Méthode”, 91-92.

⁴⁷ Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire*, 148.

⁴⁸ Mole, “Attention”, 1-29.

consciência⁴⁹. Considerando a atenção como uma grande recetividade e como um fator de união na atividade de qualquer processo, será possível pensar uma atenção ampla, não dirigida, não seletiva? Uma tal atenção poderia ir ao encontro daquela que ocorre no *Samatha*, um estado onde existem apenas aspetos de pura consciência, clareza e alegria sem que nenhum problema seja mantido. De acordo com Wallace, o *Samatha* visa o desenvolvimento de uma atenção estável e vivaz, plena, sem foco num objeto e sem concetualização. Assim, a atenção deixa de estar associada ao *cogito*, ao pensamento ou a uma direção seletiva da vida mental. Pois, os pensamentos que surgem não proliferam. Além disso, desaparece também a apreensão de uma sucessão temporal. O que acontece é a lembrança do instante anterior, ocorrendo o efeito experiencial da consciência a apreender-se a si mesma. Salienta-se que o objetivo último do *Samatha* é compreender a natureza da consciência, livre de toda a mediação concetual, o que dificultaria a constituição de objetos fenomenológicos para análise.

Regressando à fenomenologia da vontade, verifica-se, portanto, que Ricoeur, ao considerar as paixões e a culpabilidade, alia uma *empírica* da vontade a uma *mítica* da vontade. Ao desenvolver este tema, no segundo volume da obra *Philosophie de la Volonté*, intitulado *Finitude et Culpabilité*, o autor transita também de uma fenomenologia para uma ética. Podem ser identificados três momentos nesta transição. Primeiro, os *mitos* da queda, do caos, do exílio, da cegueira divina, devem começar por ser repostos no seu próprio universo de discurso, o que conduz à linguagem da confissão – *simbólica*, isto é, indireta e figurada –, que fala da culpa e do mal. Através desta linguagem é possível compreender o símbolo, decifrá-lo, isto é, é possível efetuar uma hermenêutica. Desta forma, a mítica da vontade alonga-se a uma *simbólica do mal*, onde símbolos mais especulativos (como o corpo ou o pecado original) retornam a símbolos míticos (como o exílio da alma num corpo estranho) e estes a símbolos primários de corrupção, pecado e culpabilidade. Esta explicação dos símbolos insere os mitos no conhecimento que o ser humano tem de si próprio, o que aproxima o mito do discurso filosófico. Ricoeur questiona, num segundo momento, qual o “lugar” humano do mal, qual o seu ponto de inserção na realidade humana, o que conduz ao tema da falibilidade, da fraqueza constitucional que possibilita o mal. Surge, assim, um terceiro momento, que considera uma dialética mais vasta do voluntário e do involuntário dominada pelas ideias de desproporção, de polaridade do finito e do infinito e da mediação, que busca a fraqueza específica do homem e a sua falibilidade essencial. Ricoeur apresenta, então, um novo tipo de discurso filosófico que respeita o símbolo e o pensamento em simultâneo: “isto indica como podemos, de uma só vez, respeitar a especificidade do mundo

⁴⁹ Mole, “Attention”, 1-29.

simbólico da expressão e pensar, não ‘atrás’ do símbolo, mas ‘a partir’ do símbolo”⁵⁰. Para isso, é necessária uma crítica dos conceitos de pecado original, de substância prejudicial, de nada, de forma a considerar, na ontologia fundamental da realidade humana, a descrição do mal como um não ser específico. E, tendo em conta o livre arbítrio e a possibilidade de uma vontade má, compreendendo a liberdade e o mal, Ricoeur vai desenvolver uma visão ética do mundo.

3. Conclusão

Para uma fenomenologia da vontade relativa à atenção, esta é constituída da objeto fenomenológico, em Ricoeur, através da redução eidética. Assim, descobre-se a sua essência de sucessão temporal. Sinteticamente, a duração da atenção é voluntária, porque existe detenção numa escolha, um querer, e é involuntária por estar sujeita ao deslizamento temporal, embora o sujeito possa, voluntariamente, orientar um debate interior. Alongando a fenomenologia da vontade à seletividade da atenção, parece possível a distinção de um voluntário e de um involuntário na aceção de Ricoeur. O involuntário estaria contido no corpo, que, através da percepção sensorial, apresenta um estímulo à consciência, suscitando a sua atenção. O voluntário estaria no querer, na decisão de manter a atenção. Este último aspeto converge com o conceito de duração da atenção mencionado por Ricoeur no que respeita à orientação voluntária do próprio pensamento. Além da análise descritiva, é perceptível uma constituição da consciência através de um querer atender, que tem um carácter involuntário pela factualidade de um corpo e pela existência de motivos subjacentes que motivam o querer e que tem um carácter voluntário por orientar para a escolha e para a decisão. Ricoeur aproxima-se da ontologia a partir deste não-ser específico da vontade, por um lado negativo. Salienta-se, ainda, que o autor também atribui um estatuto ontológico à atenção em si, quando a compreende apenas como uma grande receptividade. A atenção pode, ainda, ser entendida de uma forma plena, estável e vivaz, sem um foco num objeto, sem concetualização, conforme mencionado por Wallace. Neste caso, não existiria um pensador que experimentasse um suceder temporal de passado, presente e futuro ou que pudesse orientar seletivamente a atenção. Assim, uma questão como o voluntário e o involuntário na atenção não teria um elemento, como o *cogito*, que a pudesse sustentar. A atenção existiria, apenas.

⁵⁰ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* (France: Aubier, 1988a), 12.

Bibliografia

- Beyer, Christian, “Edmund Husserl”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Summer Edition (2018), 1-16, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/>
- Jeannerod, Marc, *Le cerveau volontaire* (Paris: Odile Jacob, 2009).
- Kames, Henry Home, *Elements of criticism* (Edinburgh: A. Millar and T. Cadell, 1769).
- Metzinger, Thomas, *Being no one. The self-model theory of subjectivity* (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2003).
- Mole, Christopher, “Attention”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Fall Edition (2017), 1-29, <https://plato.stanford.edu/entries/attention/>
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier, 1988a).
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. (Paris : Aubier, 1988b).
- Ricoeur, Paul, “Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté”. In: *A l'école de la phénoménologie*, Paul Ricoeur (Paris: Librairie Philosophique J.VRIN, 2004), 65-92.
- Wallace, Bruce Alan, “The buddhist tradition of Samatha. Methods for refining and examining consciousness”. In: *The View From Within. First-Person Approaches to the Study of Consciousness*, Eds. Francisco Varela e Jonathan Shear (Thorverton: Imprint Academic, 1999), 175-187.

