MOTIVO E VALOR: REPENSANDO A LIBERDADE INDIVIDUAL COM RICOEUR E NABERT

Motif and value: rethinking individual freedom with Ricoeur and
Nabert

Cristina Amaro Viana Meireles¹

RESUMO

Neste texto, exploraremos a confluência de dois importantes filósofos franceses contemporâneos a respeito do problema da liberdade individual. Trata-se de Jean Nabert (1881-1960) e Paul Ricoeur (1913-2005), que serão lidos em seus textos de juventude: *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924) e *Éléments pour une Éthique* (1943), no caso de Nabert; *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (1950), no caso de Ricoeur. Nessas obras, ambos os filósofos nos legam a tarefa de recusar toda conceitualização da vontade humana que a entenda como sendo constituída por fases, por momentos pontuais; em vez disso, eles a concebem em seu dinamismo próprio, seu *ritmo* de existência, no qual a decisão é apenas o ponto de chegada. É nesse ritmo de existência que o homem livre, ao constituir motivos para agir e criar valores para pautar suas ações, termina por criar a si mesmo.

Palavras-chave: Motivo. Valor. Liberdade. Vontade.

ABSTRACT

In this text, we will explore the confluence of two important contemporary French philosophers regarding the problem of individual freedom. It's about Jean Nabert (1881-1960) and Paul Ricoeur (1913-2005), which will be read in their early texts: *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924) and *Éléments pour une Éthique* (1943), in Nabert's work; *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (1950), in Ricoeur's one. In these works, both philosophers give us the task of refusing any conceptualization of the human will that understands it as being constituted by phases, by specific moments; instead, they conceive it in its own dynamism, in its *rhythm* of existence, in which the decision is only the point of arrival. It is in this rhythm of existence that the free man, when constituting reasons to act and creating values to guide his actions, ends up creating himself.

Keywords: Motif. Value. Freedom. Will.

¹ Profª. Adjunta no PPGFIL/Universidade Federal de Alagoas. Doutora em Filosofia pela UNICAMP.

E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0951-7343>

1. Introdução

Uma tendência comum no estudo filosófico da liberdade individual consiste em partir de um certo modelo, a saber, aquele do determinismo *versus* indeterminismo. Esta formulação, contudo, nos coloca diante de uma alternativa estreita: de um lado, tem-se o extremo irreal da ideia de uma indeterminação absoluta da vontade, sendo esta vista como espontaneidade desconectada das estranhas sociais e culturais; de outro lado, recai-se no extremo perigoso da completa determinação da vontade, onde a peculiar originalidade de toda vida subjetiva se apaga.

As éticas contemporâneas de Paul Ricoeur (1913-2005) e de Jean Nabert (1881-1960) confluem para a necessidade de superação desse quadro, propondo que se pense a liberdade individual a partir da assunção de que uma certa determinação deverá ser admitida. Esta determinação, contudo, não seria proveniente de nenhuma instância exterior, mas sim do próprio sujeito. Nesta proposta, é a própria noção de *vontade* que será alvo do escrutínio desses dois pensadores franceses que, situando-a no solo fenomenológico e reflexivo, iluminarão o seu longo processo de constituição subjetiva, que inclui a criação livre de motivos e valores.

Assim, este artigo consiste num esforço para clarificar a noção de *motivo*, explicando que tipo de determinação ele envolve no percurso da vontade que se pretende livre; uma outra noção que será central aqui é a ideia de *valor*, que complementa a noção de motivo, tal qual a conceberam Ricoeur e Nabert. O recorte bibliográfico é *Le volontaire et l'involontaire* (1950), que será nosso foco na extensa obra de Ricoeur², *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924) e *Éléments pour une Éthique* (1943), no caso de

² Ricoeur publicou em 1950 *Le volontaire et l'involontaire*, sua tese de doutorado, que seria apenas a primeira parte “de um conjunto mais vasto que traz o título geral de *Filosofia da vontade*” (2009, p. 19), prevista inicialmente para ter três tomos: o primeiro sobre a eidética da vontade, o segundo sobre a empírica da vontade – que viria a ser, dez anos mais tarde, *Finitude et culpabilité*, subdividido em dois livros, *L'homme faillible* e *La symbolique du mal* – e, finalmente, um terceiro tomo sobre a poética da vontade – que, como é sabido, ele desistiu de publicar, possivelmente pelos novos horizontes que *La symbolique du mal* (1960) lhe abria, obra que habitualmente é considerada, ao lado de *De l'interprétation: Essai sur Freud* (1965), a marca da guinada de Ricoeur rumo à hermenêutica.

Nabert³. Apesar de seus objetivos e contextos diversos, as duas obras contribuem para revelar a confluência das sendas filosóficas desses dois grandes pensadores, também no solo da Ética.

2. Um motivo não é uma causa

Um motivo é algo bem distinto de uma causa no pensamento de Ricoeur. Um motivo é uma razão para agir, e não uma causa que produz efeitos necessários. Ricoeur reconhece que estudar um motivo traz uma dificuldade inicial, ligada à própria etimologia, que nesse caso pode nos desviar (e muito) da direção pretendida:

A palavra mesmo, motivo, evoca uma moção, um movimento observável de direito no mundo dos objetos como um fenômeno natural. Toda a linguagem conspira a confundir uma razão para agir com uma *causa*, como também o esforço com um efeito. A ação se parece com um conjunto de efeitos cujos motivos são as causas. (RICOEUR, 2009, p. 94, grifo do autor, trad. nossa)

É contra esta concepção equivocada que nos conduzirá o texto de Ricoeur, buscando, diante da determinação pelos motivos – uma determinação de um tipo muito peculiar que estamos em vias de explicar –, resgatar um espaço para a liberdade humana, mas também para a possibilidade de responsabilidade pelas ações: uma escolha que fosse *causada* por motivos não poderia ser considerada livre; igualmente, o peso da responsabilidade pessoal por esta ação *causalmente* determinada seria praticamente nulo: como considerar o mérito ou o demérito de uma escolha se ela fosse apenas uma decorrência necessária dos motivos? Como aludir à dimensão de angústia fatalmente presente nas decisões livres – como já preconizava o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard⁴ –, se um motivo fosse uma causa?

³ *L'expérience intérieure de la liberté* é a primeira obra de Jean Nabert – também sua tese de doutorado, publicada em 1924. Esta obra tem como eixo o problema da liberdade humana. Sua motivação central é bem definida: pensar a liberdade para além da dicotomia entre determinismo e livre-arbítrio, buscando desenvolver a ideia de uma causalidade da consciência nos limites da reflexão. Um comentário bastante completo dessa obra pode ser encontrado em NAULIN, Paul. Étude sur L'expérience intérieure de la liberté. In: ROBILLIARD, Stéphane; WORMS, Frédéric (dir.) *Jean Nabert, l'affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010, p. 21-38. Já *Éléments pour une Éthique* é a segunda obra de Nabert (em vida, ele publicou apenas três livros). Nesta obra ele desenvolve a importante temática da *afirmação originária*, noção que terá forte impacto nas suas teorizações posteriores sobre filosofia da religião.

⁴ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968. A angústia, para Kierkegaard, só é passível de ser vivenciada pelos homens porque eles sentem o

Assim sendo, aquela máxima de que um motivo inclina sem necessitar – repetida por Ricoeur (p. 126) – aqui quer dizer que os motivos apontam um caminho, sugerem linhas de ação, mas há um elemento subjetivo intransponível em toda decisão livre, que corresponde à consideração dos motivos pela consciência – consideração que nem sempre envolve a assim chamada clareza da razão que delibera. Aliás, aos olhos de Ricoeur, não se pode falar em escolha plenamente clara a não ser de modo ideal: a convivência com a dúvida, a reconsideração possível, o remorso, a lamentação, são o risco de toda decisão livre: “[...] um ideal implícito em todo homem que os clássicos identificaram ao próprio homem: o ideal de uma escolha perfeitamente esclarecida, em relação ao qual toda outra escolha é uma imperfeição” (2009, p. 226, trad. nossa).

O motivo não sendo, portanto, causa da decisão, não pode servir de fundamento para ela. Na verdade, podemos dizer que se o motivo funda alguma coisa, essa coisa é a própria vontade; ele está em suas bases, servindo-lhe de apoio: “[...] o motivo somente pode fundar a decisão se a vontade se fundar nele. O motivo somente determina a vontade na medida em que ela se determina a si mesma” (RICOEUR, 2009, p. 95, trad. nossa). Aproximamo-nos, assim, de um aspecto da determinação da decisão que importa clarificar: a determinação da vontade por si mesma. Em princípio, esta afirmação é da mais alta obscuridade, e o próprio Nabert aludiu à dificuldade que está em jogo aqui, falando não de uma causalidade da vontade, mas de uma causalidade da consciência⁵, conceituação que era central em sua obra de 1924:

peso de ter de escolher, ter de decidir o melhor caminho de ação a ser tomado: “[...] enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível. Por essa razão é que não a achamos no animal, cuja natureza não tem, precisamente, a determinação espiritual” (p. 45).

⁵ Parece-nos que a ideia de causalidade da vontade depreendida do texto de Ricoeur tem exatamente o mesmo sentido daquela de causalidade da consciência à qual se refere Nabert. Para Nabert, a coincidência entre vontade e consciência era uma realidade tão patente que inclusive era para ele uma fonte de dificuldades ao se buscar estabelecer, na corrente da vida interior, um pretense “momento” para a liberdade: “Or, plus on aura dit, au préalable, que la volonté est une avec le courant de la conscience et que ‘la conscience est dans son essence un vouloir’ [Nabert cita Höffding], plus on éprouvera de peine à comprendre qu’il puisse y avoir des décisions et des actes discernables dans ce courant” (NABERT, 1994, p. 76).

[...] é preciso [...] tentar justificar esta ideia de que a consciência é a causa completa do ato, quaisquer que sejam, aliás, as circunstâncias psicológicas em função das quais nos inclinamos a explicar e a compreender nossa decisão. Mas como a consciência poderia ser a causa completa do ato, visto que tudo se passa como se este último se encontrasse elaborado pela deliberação, quando nós não hesitamos em qualificá-lo levando em conta todos os pensamentos que precederam à decisão? (NABERT, 1994, p. 92-93, trad. nossa).

Dificuldade enorme. Para chegar a compreender como poderia a vontade (ou a consciência, se quisermos usar uma terminologia nabertiana) ser causa de si mesma, tentemos robustecer mais um pouco a ideia de que embora um motivo sirva de apoio ou fundamento para a vontade, ele jamais poderia determiná-la nos moldes causais. Ensaaiemos um caminho negativo de argumentação. Se o motivo determinasse a vontade, primeiro, não haveria tantos motivos concorrentes entre si, por vezes conflitantes, como bem sabe todo aquele que algum dia hesitou diante de alguma escolha importante e difícil – por exemplo, ajudar o próximo em circunstâncias que implicam causar algum prejuízo a si mesmo –; um só motivo bastaria, de modo que os demais não seriam motivos *para nós*; em segundo lugar, os motivos seriam claros como a luz do Sol em um dia de verão sem nuvens; terceiro, não haveria nenhuma necessidade de deliberação. É aí que chegamos a uma caracterização importantíssima da definição de motivo: o motivo é um *ato incompleto* da consciência. Esta característica foi observada por Ricoeur:

É [...] a essência de um motivo não ter sentido completo fora da decisão que o invoca. Não me é possível compreender de início e neles mesmos os motivos, nem fazer derivar deles, num momento segundo, a inteligência da decisão. Seu sentido final está ligado de maneira original a esta ação de si sobre si que é a decisão; num mesmo movimento uma vontade *se determina* e determina a figura definitiva de seus argumentos afetivos e racionais, impõe seu decreto à existência futura e invoca suas razões: o eu se decide apoiando-se em[...] (RICOEUR, 2009, p. 95, trad. nossa).

E igualmente também por Nabert:

Uma deliberação profunda, que não se move passivamente entre representações e julgamentos já formados, é feita de uma diversidade de atos inacabados em que a causalidade da consciência se dissimula para nós apenas em razão do inacabamento mesmo dos atos. Cada um desses atos incompletos se transpõe para nós em motivos, quanto aos quais é preciso dizer que eles são, na vida psicológica, os efeitos ou, antes, aquilo que vem na sequência da causalidade da consciência. (NABERT, 1994, p. 93, trad. nossa).

Apesar das distinções de contexto, de ênfase e de estilo, podemos observar uma congruência importante entre essas passagens de Ricoeur e Nabert, qual seja a de propor uma relação peculiar entre a consciência e os motivos, na qual a primeira mobiliza os motivos de acordo com suas próprias determinações. Mas isto está longe de significar que nessa relação peculiar a deliberação seja apenas uma ponderação racional de motivos. Isso porque o motivo, ao mesmo tempo que sustenta a consciência, também a expressa (NABERT, 1994, p. 95). Nabert chama a atenção para isto a que ele chamou de “natureza dupla do motivo” (p. 95): ele surge no emaranhado do percurso da vontade que culminará numa decisão – e nesse sentido ele sustenta a consciência – e, posteriormente, ele adquirirá a forma de uma representação – e é aí que ele funciona como expressão da consciência. O que ocorre é que, frequentemente, nós nos esquecemos desse estágio inicial do motivo e tendemos a focar apenas no seu segundo momento, quando ele já adquiriu um contorno mais cristalizado, e daí o erro de tomá-lo por uma causa em sentido estrito é algo que decorre quase que naturalmente. É por isso que é preciso tentar voltar a atenção para este momento mais originário do motivo, quando ele quase chega a se confundir com a consciência de si em processo de constituição. Passemos a este ponto agora.

3. A constituição de um motivo para agir

Num capítulo intitulado “*A motivação do querer*”, Ricoeur escreve:

Um motivo não é uma parte; a decisão não é um todo: como ela poderia se opor a uma parte do eu e engendrar o eu? É preciso defender que a relação dos motivos à decisão seja originária, [originariedade] que a psicologia dita das tendências corre o risco de alterar em proveito de um processo de composição ou de totalização de forças psíquicas que permanece escrava dos modos de pensamento naturalista. (RICOEUR, 2009, p. 97-98, trad. nossa).

Nessa relação que arriscaríamos chamar de *motivo constituinte* – *consciência de si* – *motivo representado*, designação que, contudo, deixa escapar o essencial da ligação intrínseca dos dois primeiros elementos, é preciso atentar para o fato de que cada um desses atos incompletos que são os motivos envolvem o eu inteiro, e é isso que precisa ficar claro: o eu está em cada um desses atos incompletos que são os motivos. A ideia de que haja es-

tados mentais a-subjetivos sucedendo-se na vida psicológica, e de que a deliberação avaliaria friamente tais estados num momento posterior, é totalmente contrária à compreensão ricoeuriana (e nabertiana) da vida interior. A incompletude dos motivos implica a continuação do processo de escolha, como sublinha Ricoeur: “É a mesma coisa dizer que a escolha não seja terminada e que o motivo não seja determinante: a história de uma decisão é também a história de uma motivação através de esboços, começos, retrocessos, saltos, crises e decreto” (RICOEUR, 2009, p. 98, trad. nossa). Esta reflexão sobre o inacabamento dos motivos e o alongamento do processo de escolha faz saltar aos nossos olhos a necessidade de se abandonar, em definitivo, toda pretensão de se conceber a relação entre os motivos e a decisão unicamente segundo os moldes de um pensamento lógico-racional:

A relação motivo-decisão é mais vasta que a relação de premissas à consequência num raciocínio prático. O raciocínio prático não é mais do que uma forma desprovida de qualquer caráter exemplar; quanto a este caráter exemplar, a vida real oferece apenas poucos exemplos [...]; o tipo da decisão racional é uma espécie de caso-limite onde desvanecem mesmo certos traços fundamentais da decisão (RICOEUR, 2009, p. 100, trad. nossa).

Assim sendo, antes de se ligar aos aspectos *racionais* da decisão livre, os motivos exibem uma relação muito mais íntima com os seus aspectos *afetivos*. Nas palavras de Ricoeur: “Será preciso, no entanto, se convencer de que a maior parte de nossos motivos é feita de apenas um tecido: aquele de nossa vida afetiva” (2009, p. 99). Talvez seja justamente por isso que, para Ricoeur, falar de motivo implica falar de *valor*. Vejamos como.

4. O valor implicado no motivo

A ideia de valor será essencial para compreendermos melhor a natureza de um motivo, segundo Ricoeur, já que “um motivo figura e, se o pudermos dizer, ‘*historializa*’ um valor e uma relação de valores” (2009, p. 101). Mas valor, para Ricoeur, não é algo dado. Antes, valor é tomado no sentido do *ato de valorar*, de proceder a uma avaliação. Uma dificuldade se anuncia logo de saída aqui: um valor não é algo dado, mas também não será igualmente algo inteiramente criado pelo sujeito. Na primeira nota de rodapé desta seção intitulada “Motif et valeur: La limite entre la description pure

et l'Éthique”, Ricoeur já afirma que sua distância em relação à concepção sartriana de valor não será algo tão radical, deixando algum espaço para a criação subjetiva de valores⁶. Ricoeur não o afirma categoricamente neste ponto, mas nós suspeitamos que a maneira como ele considerará Sartre o aproximará de Nabert, ao cogitar a existência de um *a priori* dos valores, um *a priori* bastante peculiar que a nosso ver marcará a sutileza e a originalidade de sua conceituação de liberdade, na qual a constituição de valores será um momento da constituição da consciência de si. Este ponto será mais bem precisado adiante, quando trouxermos para a discussão a teoria dos valores de Nabert. Antes de irmos tão longe, tentemos precisar um pouco melhor a especificidade de um valor entendido enquanto ato de valorar.

Em *Le volontaire et l'involontaire*, a ideia nabertiana de constituição de valor concomitante com a constituição da consciência de si parece ecoar fortemente, e de modo muito claro:

[...] após J. Royce e G. Marcel, eu direi que os valores não são ideias atemporais mas, antes, exigências suprapessoais, sublinhando deste modo que sua aparição está ligada a uma certa *história* com a qual eu colaboro ativamente com toda minha potência de dedicação, em suma, a uma história que eu invento. Sim, é este o paradoxo do valor: ele não é de modo algum um produto da história, ele não é inventado, ele é reconhecido, saudado, descoberto, mas de acordo com minha capacidade de fazer a história, de inventar a história. (RICOEUR, 2009, p. 105, grifo do autor, trad. nossa).

O valorar é compreendido essencialmente como um ato da consciência em Ricoeur; ele chega mesmo a dizer que valor e querer se confundem: “[...] aquilo que eu observo permanece diante de mim; [mas] aquilo que eu adoto penetra em mim; o querer e o valor são confundidos e unidos. É esta união que faz de um valor um motivo de[...]” (2009, p. 110). Daí a ideia de obediência autêntica, esboçada por Ricoeur logo em seguida, para realçar o espaço subjetivo que há para a liberdade mesmo quando se seguem ordens criadas por outrem. Se não fosse pela capacidade humana de internalizar regras por meio da apropriação dos valores, toda obediência seria ocasião de privação de liberdade; o que está longe de ser o caso aos olhos de Ricoeur:

⁶ Cf. RICOEUR, 2009, p. 101, nota de rodapé nº 27: “C'est pourquoi nous refusons de durcir à l'excès notre opposition avec la conception de la valeur chez Sartre: il n'est pas exagéré de dire que nous déchiffrons le bien par notre dévouement même”.

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

Semelhantemente, Ricoeur proporá uma distinção importante entre *obrigação* e *coerção*, de modo que a primeira pode ser ocasião de liberdade, ao passo que esta última, jamais:

A obrigação abrange uma liberdade. A coerção é um aspecto da escravidão. A obrigação motiva; a coerção acorrenta. [...] Um aspecto fundamental da obrigação [é que] a pressão social tende para seu limite inferior na medida em que ela permanece difusa e anônima e se identifica com o “se” sem rosto dos preconceitos mortos: pensa-‘se’ assim, faz-‘se’ isso e não ‘se’ faz aquilo. A obrigação cessa de ser uma coerção quando os valores ilustrados pelos costumes assumem o aspecto de alguém, são conduzidos pelo elã de decisões vivas, em resumo, encarnados por pessoas autênticas (RICOEUR, 2009, p. 168, trad. nossa).⁷

Mas, para não perder de vista o ponto em que estamos na nossa discussão, como se dá exatamente a valoração? Argumentaremos na direção de defender que o ato de valorar, na perspectiva de Ricoeur, adquire os contornos de um ato reflexivo: “[...] a avaliação é, portanto, um movimento de recolhimento durante o qual eu interrogo a legitimidade dos meus projetos e coloco em questão meu próprio valor, já que meu projeto, sou eu” (RICOEUR, 2009, p. 102, trad. nossa). O aspecto subjetivo do valor parece ficar em evidência aqui, onde a dimensão concreta do presente se anuncia preponderantemente. Um valor não remete às experiências passadas, e igualmente não prenuncia o futuro; um valor apresenta-se na forma de um presente: “isto é bom” (2009, p. 102).

Ora, esse percurso parece ter nos conduzido a uma discussão ética. Porém, Ricoeur não tinha, em 1950, a meta de fundar uma Ética⁸. O mesmo

⁷ Esta passagem de Ricoeur poderia ser lida como uma frutífera aplicação ética das considerações heideggerianas sobre o “*das Man*”, na seção §27 de *Ser e tempo*, noção que traduz com muita exatidão o sentido do “*on*” francês. Em português, temos a tradução de Márcia de Sá como “*impessoal*”, bem como a ousada tradução de Fausto Castilho como “*a-gente*”. Desenvolver este ponto aqui implicaria um desvio muito grande de nosso foco.

⁸ Pelo menos este não era seu ideal declarado em *Le volontaire et l'involontaire*. Observamos, contudo, que alguns estudiosos enxergam nesta obra algo que poderia ser entendido como um germe de uma Ética, a qual se desenvolveria quarenta anos mais tarde. Cf., por exemplo, François MOTTARD. Paul Ricoeur: de la réflexion à l'attestation (p. 460): “Or, quel est au fond le but de la philosophie de la volonté sinon d'élaborer une éthique dans la

não ocorre com Nabert: em sua segunda obra – *Éléments pour une Éthique* (1943) – seu objetivo declarado era contribuir para a fundação de uma Ética que fosse baseada na experiência da consciência. Esta obra é dividida em três “Livros”, entre os quais se distribuem onze Capítulos. É no Livro II que se encontra o Capítulo V, capítulo onde Nabert apresenta a sua teoria dos valores. Embora seja plenamente desenvolvido apenas em 1943, o tema dos valores já anunciava sua importância nos últimos parágrafos de sua tese de 1924, como assunto indissociavelmente ligado à questão da liberdade:

O que quer que possa haver nesses valores que passe infinitamente o indivíduo, eles conclamam, para serem vivos, uma adesão da consciência. De uma sociedade, em sua mais alta exaltação da vida coletiva, nós podemos esperar que ela coloque o indivíduo em contato com as realidades morais e humanas que o elevam a um nível superior; mas, se nós não deixamos um meio para a consciência fazer sentir livremente sua influência na formação dos imperativos que parecem surgir de tais realidades, nós veremos grupos inteiros, em um tipo de hipnose, caminhar em busca de um ideal que apenas traduz os instintos mais primitivos do corpo social. (NABERT, 1994, p. 229, trad. nossa).

É, de fato, nas últimas linhas de *L'expérience intérieure de la liberté* que se encontra o reconhecimento de que a ligação entre liberdade e valores precisaria ainda ser desenvolvida, e como que um prenúncio da obra que viria quase vinte anos mais tarde, tendo esta relação como um de seus motes principais:

É por isso que a experiência interior da liberdade, ainda que ela se concentre na história de uma consciência individual, é inseparável da história dos valores humanos. Mas mostrar, na vida moral e religiosa da humanidade, esta solidariedade da liberdade e dos valores, mesmo daqueles que parecem, à primeira vista, contradizê-la, isto será empreender um estudo diferente daquele que nós nos propomos. (NABERT, 1994, p. 230, trad. nossa).

Pretendemos, com a leitura do Capítulo V da segunda obra de Nabert, evidenciar a importância, segundo ele, dos valores para a temática da liberdade, ensaiando uma aproximação com as ideias de Ricoeur até agora apresentadas. Podemos começar essa leitura indagando, antes de tudo, sobre

perspective herméneutique? Mais cette éthique n'apparaît que bien plus tard dans l'itinéraire de Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, et les analyses précédents sur la volonté n'y occupent pas une très grande place".

o porquê de seu título: por que este capítulo se chama “a promoção” dos valores?

5. O valor como autocriação do eu

Para Nabert, a caracterização mais inaceitável de um valor seria aquela que o reduzisse a algum tipo de essência objetiva. Um valor é sempre uma criação, não do tipo simples em que um sujeito ou uma comunidade de sujeitos já prontos elege suas máximas, mas antes uma criação de si mesmo. Emmanuel Doucy o resume: “Nabert não hesita em interpretar o que ele nomeia de ‘promoção de valores’ como uma verdadeira criação através da qual o eu ‘se produz’ por si mesmo” (DOUCY, 2010, p. 111, trad. nossa). A criação de um valor é um ponto onde culmina a experiência da liberdade, para Nabert. Por isso um valor é “promovido”: ele é elevado à categoria de valor para além da mera experiência subjetiva. Ocorre aí um processo de objetivação que tem por meta a própria compreensão da experiência concreta individual: “No fundo de todo valor, há como que uma pretensão de se obter do real e da vida, seja criando este real, seja utilizando-o, uma expressão daquilo que é distinto de toda expressão e de toda realização” (NABERT, 1962, p. 80, trad. nossa). Esta objetivação, contudo, acaba por contribuir para tornar oculto o seu “lugar” de partida; Naulin o resume: “[...] pertence à essência do valor, não o manifestar, mas ao contrário o esconder e, por assim dizer, o fazer esquecer o princípio sobre o qual ele repousa” (NAULIN, 1963, p. 336, trad. nossa).

É importante ter em mente que, para Nabert, falar de objetivação não significa exatamente falar de um processo de criação de objetividades, de representações que transcendam a consciência; antes, objetivação é um modo pelo qual as consciências se esforçam para se relacionar, se comunicar; a objetivação é um percurso hermenêutico, e, em se tratando dos valores, a veracidade passa a ser mais importante que a dita verdade: “E a verdade na criação de valores não tem por nome ‘objetividade’, mas veracidade na relação das consciências” (DOUCY, 2010, p. 130, trad. nossa). É evidente que a ideia de criação de valores por uma subjetividade – ou ainda por uma intersubjetividade com o intuito comunicativo – coloca um problema para a teo-

ria dos valores, qual seja, o perigo de uma recaída num tipo de relativismo que, certamente, tanto Nabert quanto Ricoeur recusariam com bastante veemência. Vejamos a saída de Nabert para encontrar uma maneira de não recair num relativismo dos valores, mas garantindo um espaço para a criação subjetiva dos mesmos.

6. Um *a priori* dos valores

A questão que se coloca pode ser formulada nos seguintes termos: ora, mas então cada pessoa se dá seus valores? Como Nabert pretendeu dar conta da exigência de universalidade fundamental para qualquer Ética? Neste ponto, um esclarecimento será essencial, não só para defender a legitimidade da Ética proposta por Nabert (e, pelo que entendemos, praticada por Ricoeur), mas também para esclarecer, ainda que sumariamente, a relação não dicotômica entre imanência e transcendência, proposta pela filosofia reflexiva francesa. Da parte de Ricoeur, ele chega mesmo a falar em um *a priori* dos valores, mas este *a priori* será fatalmente construído concretamente, ainda que depois venha a ser depositado no que muito mais tarde Ricoeur viria a chamar de obra de uma cultura⁹:

Mas, realocada em seu contexto de dedicação, reencontrada como uma nova imediaticidade, a avaliação pré-reflexiva é, com efeito, bem uma espécie de descoberta de [vários] *a priori* que transcendem o querer e que, além disso, só podem ser percebidos em massa, a veracidade ligada ao amor, o amor à justiça, a justiça à igualdade, etc., sem que jamais um valor tenha uma significação isolada; esses *a priori* também não podem ser destacados da história ou da civilização que presidiu ao seu advento: a honra conserva sua 'aura' feudal, a tolerância sua tônica do Século XVIII, a hospitalidade sua ressonância homérica, etc.; e, no entanto, estes são *a priori* inesgotáveis, ilustrados muito parcialmente por um século ou uma classe social, que conferem uma nobreza e um estilo a este século ou a esta classe. A tarefa da ética é então tornar explícitos os atos emocionais originais pelos quais a consciência se sensibiliza aos valores [...]. (RICOEUR, 2009, p. 107, grifos do autor, trad. nossa).

⁹ Cf., por exemplo, Hélio Salles GENTIL, *Para uma poética da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2004, em especial o Capítulo 4, intitulado "Do mundo do texto ao mundo da ação: a que se referem os romances?": "[...] sendo a obra um veículo para que o leitor conheça melhor a si mesmo. Um leitor, cujo conhecimento de si é sempre mediado pelos símbolos da cultura à qual pertence, tem suas possibilidades de apreensão simbólica de si alargadas por cada nova leitura em que se abre ao texto." (p. 231-232).

Chegamos, finalmente, à questão do tipo específico de *a priori* que cabe aos valores, entendidos como um ato reflexivo de avaliação valorativa que, sem recorrer a essências objetivas, também não se esgota na livre criação subjetiva – ou seja, não será o caso de cada um se dar seus próprios valores. O *a priori* dos valores é um *a priori* do tipo *material*, e não *formal*, conforme explica o próprio Nabert:

Nós poderíamos, portanto, manter para os valores a diferença entre um *a priori* formal e um *a priori* material [...]. Assim, um *a priori* material se estenderia sobre uma multiplicidade aberta de atos cuja semelhança interna se traduziria por um mesmo predicado de valor. O que funda a identidade do predicado é sempre um certo ritmo que ordena a si e regula os mais íntimos movimentos do ser que age. (NABERT, 1962, p. 88, grifos do autor, trad. nossa).

Nessa passagem aparece o conceito de *ritmo*, a nosso ver, uma ideia central não apenas para o problema específico do tipo de determinação exercida pelos motivos e valores, mas também, de modo mais abrangente, para ajudar a situar a própria vocação da filosofia reflexiva francesa em sua busca por uma comunhão entre razão e experiência, entre transcendental e imanente, entre universal e particular. Antes, porém, de adentrar na explicação deste conceito, tentemos esclarecer melhor a especificidade de um *a priori* material. O suíço Arthur Pap (1921-1959), filósofo analítico, oferece uma distinção que nos parece bastante esclarecedora:

Eu distinguirei três tipos de *a priori*: o *a priori formal* ou analítico, o *a priori funcional*, e o *a priori material*. A esses três tipos de *a priori* associam-se três tipos de *necessidade*: *necessidade lógica* ou formal, como a que caracteriza as verdades lógicas, sejam as recentemente assim chamadas *tautologias*, conforme os positivistas lógicos, sejam as 'verdades da razão', conforme *Leibniz*; *necessidade funcional* (a 'necessidade hipotética' de Aristóteles), predicação de significados conceituais em relação com os objetivos ou fins da investigação; e o tipo de *necessidade* que poderíamos chamar *psicológica*, caso os principais proponentes desse tipo, o tipo de *necessidade* que é tradicionalmente definida como *auto-evidência* ou inconcebibilidade do oposto, não fossem explicitamente contrários ao 'psicologismo' em lógica (estou aqui me referindo à escola da fenomenologia, ou 'Gegenstandstheorie', tal como fundada por *Husserl* e *Meinong*). (PAP, 1944, p. 465, grifos do autor, trad. nossa).¹⁰

¹⁰ Sobre essa menção a Husserl, podemos encontrar uma explanação dele próprio nas *Investigaciones Lógicas*, vol. 2, § 10: "La multiplicidad de las leyes que pertenecen a las diferentes especies de no-independencias" e § 11: "La diferencia entre estas leyes 'materiales' y las leyes 'formales' o 'analíticas'"., p. 403-406.

Ora, sendo o *a priori* material associado a uma necessidade de tipo psicológica – observadas todas as ressalvas antipsicologistas que o autor atribui a Husserl também em Nabert –, o que nos interessa reter dessa caracterização é o tipo mesmo de determinação que está em jogo na determinação exercida pelos valores. Este *a priori* dos valores mantém, de ponta a ponta, sua veemência sensível, como sublinha Naulin: “A ideia de um *a priori* material supõe, portanto, uma correlação entre a liberdade e o sensível, inconcebível para um racionalismo clássico [...]” (NAULIN, 1963, p. 343, trad. nossa). Essa veemência sensível do *a priori* dos valores pode ser identificada tanto no plano da experiência individual como no plano da experiência histórica, como bem observou Ricoeur numa rica nota de rodapé já mencionada mais acima: “Os *a priori* materiais (não-formais) não têm outra maneira de se revelar a não ser pelos sentimentos *psicológicos* e o desenvolvimento da *história*” (RICOEUR, 2009, p. 101, nota de rodapé nº 27, trad. nossa). Neste nosso estudo, como em *Le volontaire et l'involontaire*, está sendo priorizada a primeira maneira pela qual os *a priori* dos valores se revelam, ainda que não deixemos de concordar com Ricoeur que “[...] a relação entre o *a priori* e a *história* [...] [seja] o problema mais importante da ética” (RICOEUR, 2009, p. 101, nota de rodapé nº 27, trad. nossa).

7. O ritmo da existência e a livre determinação da vontade

Neste ponto, a ideia de ritmo, anunciada mais acima, poderá ser muito útil para nos conduzir na busca de um melhor esclarecimento sobre a determinação da vontade envolvida pelos *a priori* materiais dos valores. O *a priori* material, em lugar de instituir uma forma que instauraria uma necessidade lógica entre um valor e uma ação, “constitui [...] o que [Nabert] nomeia um ‘ritmo de existência’.” (NAULIN, 1963, p. 343, trad. nossa). Ora, a ideia de um ritmo de existência se encaixa muito bem numa compreensão dinâmica da vida interior, que tem por objetivo máximo – aqui nesse âmbito ético da problemática – evitar toda conceituação da vontade livre como constituída de fases ou momentos: “Um ‘ritmo de existência’ constitui, com efeito, uma forma dinâmica comum a uma multiplicidade de atos, forma

onde entram em acordo a livre atividade da consciência e o movimento espontâneo da existência” (NAULIN, 1963, p. 343, trad. nossa).

Ora, mas como pode uma forma ser comum a uma multiplicidade de atos? Se ela os implica numa relação logicamente necessária, naturalmente não poderia haver multiplicidade, mas apenas um único ato seria possível; se, por outro lado, a multiplicidade dos atos é mantida, cumpre indagar em que sentido o ritmo de existência poderia, ainda, ser chamado uma “forma”. Ainda que tenhamos explicado que o *a priori* material, esta “fonte originária” de toda valoração – se assim o pudermos dizer –, seja um fruto da experiência concreta e sensível na qual os homens desenham seus projetos, ponderam seus motivos e efetuam suas escolhas, ainda permanecem em aberto duas questões importantes para poder responder a esse problema que acabamos de enunciar: primeiro, como exatamente se forma um *a priori* material¹¹ no processo da vontade livre; segundo, como funciona exatamente a inclinação exercida por este *a priori* material, já constituído, sobre o sujeito no momento de deliberação. Para responder à primeira questão, seria preciso abordar o tema das assim chamadas *leis da representação*, tema nabertiano, mas que talvez possa encontrar ressonância no pensamento de Ricoeur; para responder à segunda questão, seria preciso abordar o tema da *afirmação originária*, temática central em *Éléments pour une Éthique*.

Não tendo condições de enveredar por nenhum desses dois caminhos, dados os limites desse texto, nos limitamos a indicar, com Nabert, a dificuldade em se reapreender o originário de onde surgem os valores, esse ritmo originário de existência que acaba por se tornar uma forma, não o sendo originariamente:

Que seja frequentemente muito difícil reencontrar nas obras ou nas ações onde irrompe o valor os movimentos espontâneos da alma, isto é uma coisa que não nos deve surpreender, já que essas emo-

¹¹ Para um melhor desenvolvimento deste assunto no pensamento de Ricoeur, para além do contexto ético que aqui nos interessa, indicamos seu texto “La notion d'*a priori* selon Mikel Dufrenne” (In: Lectures 2). Neste breve texto escrito em 1961, Ricoeur faz um comentário do livro que Dufrenne acabara então de publicar, intitulado *La notion d'a priori* (PUF, 1959), comentário que se detém na explicação da tese que atravessaria o livro de Dufrenne, qual seja a de que seria preciso “imersão o *a priori* na experiência” (p. 326), o que Dufrenne lograra conseguir por meio da duplicação do *a priori*: um de caráter objetivo, que nos daria a estrutura do objeto, e outro de caráter subjetivo, que nos permitiria alcançar a humanidade mesma do homem, dando-nos o saber virtual desenvolvido pelos sujeitos (Cf. p. 330).

ções, esses movimentos e as tendências que os conduzem, longe de tomar os valores por uma simples expansão de sua potência, devem ser, ao contrário, contidos, dominados ou tão profundamente transformados e trazidos para um registro tão diferente, que não haja mais traço aparente, nos valores, das condições primitivas que foram seu berço. (NABERT, 1962, p. 93, trad. nossa).

É devido a esta transfiguração em relação à sua origem que os valores são e permanecem *inadequados*. Nada mais de acordo com a ideia, tanto nabertiana quanto ricoeuriana, de que os motivos são atos incompletos da consciência, tal como aludido mais acima: “O que é próprio de cada valor é, portanto, o índice daquilo que lhe falta para se igualar a seu princípio” (NAULIN, 1963, p. 346, trad. nossa). O que nos interessa sublinhar aqui é que a ação livre surgirá dessa relação, sempre caracterizada pela incompletude dos atos de consciência e permeada pela inadequação entre *princípio* e *obra* – ou, para usar a especificação com a qual estamos comprometidos neste ponto da discussão –, pela inadequação entre *ritmo de existência* e *valor*.

Mesmo tendo sublinhado amiúde o caráter *a priori* dos valores, encerramos este tópico destacando a atuação fundamental e permanente da dimensão mais subjetiva do ato mesmo de valorar, a qual consiste, segundo Nabert, não em vencer a distância entre nossa existência e os valores constituídos que a norteiam, mas antes em tomar consciência dessa mesma distância: “Parece que o eu só pode valorar na medida em que ele age, e que ele só pode agir quando ele recria para si, da própria ação, a diferença que o separa de seu ser e do princípio que o faz ser” (NABERT, 1962, p. 102, trad. nossa).

8. A vontade livre como processo de constituição do eu

Aos olhos de Ricoeur, esta dimensão subjetiva da valoração é igualmente colocada em destaque, como já pudemos vislumbrar. Para Ricoeur, os valores, assim como os motivos, não são jamais instantâneos, conforme vimos. Eles vão surgindo numa continuidade da vida interior a partir de uma sucessão de múltiplos esboços. O valor é a etapa final de um longo processo de desenvolvimento da vontade. Nas palavras de Ricoeur:

Um valor começa a surgir; deixa-se-o de lado; considera-se outra coisa; reconsidera-se o primeiro perfil de valor; ele se destaca por contraste; um outro aspecto da situação surge que revela uma confusão na ideia, etc.; não há nenhum motivo nem valor que sejam dados num piscar de olhos; uma ideia de valor unifica sob uma regra simples de significação uma sucessão múltipla de esboços. (RICOEUR, 2009, p. 204, trad. nossa).

Um dos pontos originais da conceituação ricoeuriana da vontade humana é a proposta de pensá-la de outro modo que não nos moldes de uma “física mental”, que simplesmente separava a vida em dois planos: o social e o biológico (RICOEUR, 2009, p. 165), e buscava inserir a liberdade seja num plano, seja no outro, seja, ainda, num tipo de deliberação consciente acerca das exigências de um e outro plano. Para sociólogos que seguem a inspiração de Spencer ou de Durkheim, a vontade seria pensada nos limites da interseção entre as necessidades vitais (o plano orgânico ou biológico) e os imperativos normalizadores (o plano social). Isso, para Ricoeur, é simplesmente “perder o momento essencial da vontade” (RICOEUR, 2009, p. 163). É assim que Ricoeur, visando recuperar essa “essência da vontade”, não trabalha os planos social e biológico das necessidades como opostos, mas como semelhantes num mesmo lado, o das necessidades mesmo ou, para dizer em termos ricoeurianos, como figuras do involuntário: “A história e meu corpo são os dois planos da motivação, as duas raízes do involuntário. Assim como eu não escolhi meu corpo, eu também não escolhi minha situação histórica; mas um e outro são o lugar de minha responsabilidade” (RICOEUR, 2009, p. 165-166).

Conclusão

Vimos que a proposta de Ricoeur para se conceber a constituição dos motivos, quando pensada conjuntamente com as elaborações de Nabert sobre o surgimento dos valores, abre uma nova perspectiva para se falar em liberdade que vai além daquela de cunho sociológico, porquanto não se trata mais de duas liberdades (uma civil, ligada às relações entre indivíduo e sociedade; outra interior, concernente às relações da pessoa com seu corpo), mas apenas de uma liberdade vivenciada no percurso da vontade mesma, uma liberdade que participa na constituição de seus próprios valores.

Sendo a vontade compreendida como um longo processo que culmina na objetividade de um valor endossado, e que se liga a um motivo constituído, a liberdade individual, por sua vez, nunca se encerra num instante pontual da decisão. Em vez disso, a liberdade individual se realiza na criação dos motivos e valores, o que se passa em conjunto com a criação de si mesmo. Uma vez que os motivos são atos incompletos da consciência, e que os valores são sempre inadequados, a dificuldade que resulta é a da possibilidade de se aferir a liberdade, seja por um observador, seja por uma análise das ações a partir de um ponto de vista externo.

É por isso que, para além da relação subjetiva entre constituição de motivos, criação de valores e escolha livre, há ainda uma outra relação fundamental para se compreender a amplitude da determinação que está em jogo na noção de liberdade da qual estamos tentando nos aproximar, a qual não abordamos neste breve texto. Estamos nos referindo à relação entre *razão* e escolha livre. Esta suspeita foi identificada por diversos comentadores de Nabert, entre os quais citamos Baufay: “Iniciar o exame da solidariedade entre a liberdade e a razão, é, identicamente, aos olhos de Nabert, abordar o problema dos valores [...] É doravante através do estudo dos valores que será evocada a questão das funções da consciência” (BAUFAY, 1974, p. 34-35, trad. nossa). O próprio Nabert fará eco a essa afirmação, ao sustentar que “É a síntese dessas normas [normas da razão] e da liberdade que fornece os valores. Só há valor por uma adesão contingente da consciência às normas de um pensamento feito para a impessoalidade” (NABERT, 1962, p. 222, trad. nossa).

Cumprido, portanto, finalizar este texto indicando uma sequência deste estudo: que se busque entender qual o exato lugar da *razão* na escolha livre, segundo Nabert, intentando uma aproximação às reflexões ricoeurianas a respeito da deliberação *racional*.

Recebido em 10/01/2021 e aprovado em 15/02/2021

Referências

BAUFAY, Jacques. *La Philosophie religieuse de Jean Nabert*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1974.

DOUCY, Emmanuel. “L’absolu et les valeurs chez Jean Nabert”. In: ROBILLIARD, Stéphane; WORMS, Frédéric (dir.) *Jean Nabert, l’affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010, p. 105-130.

GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Trad. e org. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Vol. 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

MOTTARD, François. “Paul Ricoeur: de la réflexion à l’attestation”. In: *Laval théologique et philosophique*. Vol. 49, N° 3, 1993, p. 459-475.

NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, (Collection Philosophie de l’Esprit).

_____. *L’expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994.

NAULIN, Paul. “Étude sur L’expérience intérieure de la liberté”. In: ROBILLIARD, Stéphane; WORMS, Frédéric (dir.) *Jean Nabert, l’affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010, p. 21-38.

_____. *L’itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.

PAP, Arthur. “The different kinds of a priori”. In: *The Philosophical Review*. Vol. 53, N. 5, September, 1944, p. 465-484.

RICOEUR, Paul. “La notion d’a priori selon Mikel Dufrenne”. In: RICOEUR, Paul. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1999, p. 325-334.

_____. *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Éditions Points, 2009.