



**LSPA**  
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO  
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

**Da Vontade Na Psicologia, O Retorno**

Ana Maria Medeiros Barroso

**Orientador de Dissertação:**

Prof. Dr. Vítor Amorim Rodrigues

**Coordenador de Seminário de Dissertação:**

Prof. Dr. Vítor Amorim Rodrigues

**Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de:**

**MESTRE EM PSICOLOGIA**

Especialidade em Clínica

2015

Dissertação de Mestrado realizada sob a orientação de Professor Doutor Victor Amorim Rodrigues, apresentada no ISPA – Instituto Universitário para obtenção do grau de Mestre na especialidade de Psicologia Clínica conforme o despacho da DGES, no 19673/2006 publicado em Diário da República 2a série de 26 de Setembro, 2006.

## **Agradecimentos**

Uma tese é uma longa viagem feita de um projecto de trabalho, escolhas, liberdade, facticidade e, fundamentalmente, Vontade.

Na Vontade se inserem outras volidades que nos são dadas, ao longo do caminho, e que sem elas este trabalho não seria possível.

Agradeço ao Prof. Doutor Victor Amorim Rodrigues por acreditar em mim e no meu trabalho, a sua disponibilidade desde o primeiro momento, a Liberdade e a sua infinita compreensão.

À Professora Paula Ponce de Leão por todos os Encontros que me proporcionou, fonte inesgotável de Saber onde fui beber, os caminhos pela filosofia e Existencialismo que me soube levar a descobrir.

Ao jovem Herói, meu filho, pelo Ser.

Ao meu Pai no infinito da Finitude onde a memória do vivido e do significado sempre me acompanhará.

A Ricardo Carvalho da Silva pelo humanismo e por tudo o que vê em mim como pessoa e profissional.

A todos os que de algum modo estiveram presentes, o meu profundo agradecimento.

## RESUMO

O presente trabalho visa uma reflexão sobre a faculdade espiritual da Vontade, partindo do objectivo inicial de apreender o pensamento filosófico e psicológico da Vontade, cuja raiz se funda na Fenomenologia e que, foi amplamente discutido por diversos autores. Por contraponto a uma Vontade entendida ora, sob conceitos de cariz mais operacional, ou substituída pela motivação, ora presa a um estado de activação, ou auto-controlo, que poderão ter compartimentado e reduzido o conceito, procurou-se discutir e dialogar de forma a recuperar conceitos e relançar o debate sobre a possibilidade de um legítimo retorno da Vontade à Psicologia, antevendo o contributo que poderá oferecer.

**Palavras-chave:** Vontade, Psicologia, Fenomenologia

This study aims reflecting on the spiritual faculty of the will , starting from the initial objective to grasp the philosophical and psychological thinking of Will, whose root is founded in phenomenology and has been widely discussed by several authors. Opposite to a Will understood why, under most operating-oriented concepts, or replaced by motivation, trapped in a state of activation, or self-control, which may have compartmentalized and reduced the concept, we tried to discuss and dialogue in order recovering concepts and relaunch the debate on the possibility of a legitimate return of the will to psychology, anticipating the contribution that could offer.

**Keywords:** Will, Psychology, Phenomenology.

# ÍNDICE

**Agradecimentos**

**Resumo**

**Introdução**

I – Enquadramento Teórico

1.1. A Problemática da Vontade

1.2. A Problemática da Liberdade

1.3. A Problemática da Psicologia Fenomenológica

II – A Vontade na Filosofia

1.1. Paul Ricoeur: A Fenomenologia da Vontade

1.2. Rollo May: A Vontade

1.3. Karl Jaspers: Liberdade e Vontade

1.4. Pfander e Husserl

1.5. A abordagem cognitivo-comportamental

III – Acrasia

IV – Reflexões Finais

## INTRODUÇÃO

*A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. O seu órgão espiritual é a vontade.*

Arendt (2002).

Perscrutar com acuidade a Vontade representa de *per se* uma tarefa ingente. Sendo a tarefa que se impõe sobre a Vontade, esquadrihar o pensamento de vários autores de grandiosa dimensão intelectual, cujo escopo fulcral foi levar-nos pelas sendas das faculdades do espírito, o saber, o Pensamento, a Vontade e o Julgar, tal como ateadas nos cérebros de uma plêiade de filósofos e autores notáveis.

O principal propósito abraçado no presente trabalho visa a compreensão da questão sobre a faculdade da Vontade, em perspectiva a um justo regresso à Psicologia, através de uma esteira histórica, que possibilite identificar o momento da “descoberta” da faculdade da Vontade entre os filósofos medievais; as razões que a arvoraram à condição de *primun inter pares* no âmbito das demais faculdades do espírito, entre os filósofos da Era Moderna; as eventuais reservas dos filósofos pós-medievais quanto à sua existência; e as possíveis razões para o seu desconhecimento por parte dos filósofos da Antiguidade Grega. Posteriormente, tentar identificar os caracteres de duas das principais faculdades do espírito: o Pensamento e a Vontade.

A faculdade da Vontade na Idade Média, enquanto faculdade de escolha similar ao *liberum arbitrium*, na língua latina, segundo Aristóteles, não se trata de um poder espontâneo de criar algo novo, também não se trata de uma faculdade autónoma auto-subsistente e em conformidade com leis que lhe são orgânicas. Logo, a Vontade enquanto faculdade autónoma só é descoberta a partir do momento em que os homens se colocaram a si mesmos a seguinte questão: “As coisas que só a mim dizem respeito estão em meu poder?”; a coincidência entre o “tu-deves” e o “eu-posso” (Arendt, 1993, p. 233).

Para os filósofos gregos, sobretudo Aristóteles, a descoberta da faculdade da Vontade enquanto potência autónoma e distinta do espírito assemelhava-se como um contra-senso lógico, a solução peripatética foi o estabelecimento da expressão *proairesis*, que consiste no ato de escolha entre duas alternativas de conduta e que equivale ao supra referido termo latino *liberum arbitrium*, mas que não se reveste do poder espontâneo de iniciar algo novo,

nem é favorecida de autonomia. Todavia, poder-se-ia considerada como a precursora da Vontade?

Os filósofos gregos tinham uma percepção de Tempo alicerçada no movimento circular, ou seja, uma concepção temporal na qual os acontecimentos tendem à repetição *ad infinitum* – o mito do eterno retorno -, associada à ideia de existência potencial imediatamente anterior à existência concreta das coisas e à ideia de perenidade do Ser – além do facto de que a noção de liberdade referia-se à relação de livre deslocamento espacial -, o advento da Vontade era impossível, dada a sua preocupação para com o futuro.

Graças às concepções filosóficas cristãs, sobretudo em São Paulo e Santo Agostinho, e posteriormente em São Tomás de Aquino e Duns Scotus, a faculdade da Vontade é descoberta, originalmente fundada nas experiências da conversão religiosa, e sua orientação para o futuro é garantida pela nova maneira a partir da qual os acontecimentos são interpretados, segundo o estabelecimento de um calendário cuja concepção temporal é rectilínea (a via recta, segundo Santo Agostinho) e contempla Jesus Cristo como o iniciador de um *novus ordo seclorum*.

Com o advento da Era Moderna, e apesar das objecções apresentadas pelos filósofos em relação à faculdade da Vontade (Hobbes, Espinoza, Shopenhauer) – a negação de sua existência efetiva da ideia de liberdade, que lhe é subjacente, e da ideia de contingência – a Vontade é levada a um plano de importância considerável, sobretudo graças à tão disseminada noção de progresso que, por sua vez, termina por se constituir num projecto da humanidade, tendo Hegel como seu principal fomentador.

A referência aos maiores expoentes do idealismo alemão - Nietzsche e Heidegger -, possui uma conotação ilustrativa e uma demonstração de ineficácia de tais pensamentos para aquilo que parece ostensivamente ser central no seu pensamento inquieto, marcado pela tensão da criação do novo e da redenção do homem por ele mesmo: a liberdade e seu exercício, que é manifestado na acção.

Partindo da contextualização e dos pressupostos atrás explicitados, esta investigação centra-se, em analisar a problemática da Vontade em Psicologia, tendo como base os pressupostos de um conjunto de autores fundamentais nesta temática.

Os princípios epistemológicos subjacentes à construção do objecto do estudo conduziram à delimitação da área temática na qual se situaria o trabalho de investigação, centrando-se essencialmente, nos impactos deste tema perante as diversas teorias existentes.

Na presente investigação, o trabalho de construção do objecto de estudo teve por base fundamentos teóricos resultantes da revisão do estado da arte através de leituras prévias efectuadas sobre a temática enunciada, pela reflexão das práticas em termos da Vontade em Psicologia visando uma reflexão que devolva à Psicologia a Vontade.

## **I – Enquadramento teórico**

### **1.1. A Problemática da Vontade**

A Vontade é definida no Dicionário Houaiss da língua portuguesa (2003) como “a faculdade que tem o ser humano de querer, de escolher, de livremente praticar ou deixar de praticar certos atos”.

Nas suas reflexões sobre a faculdade espiritual da Vontade, Hannah Arendt escreve a Heidegger, em Julho de 1974, relatando como organizara a trajectória das suas pesquisas:

*Parti do facto da Antiguidade grega não ter conhecido nem a vontade nem o problema da liberdade (enquanto problema). Começo, portanto, a própria discussão com Aristóteles (proáiresis [προαίρεσις]), mas apenas para mostrar como determinados fenómenos se apresentam quando a vontade enquanto faculdade autónoma é desconhecida, e vou então de Paulo, Epíteto, Agostinho e Tomás de Aquino até Duns Scotus (Arendt, 2001, p. 181).*

*Que experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que eram capazes de constituir volições? (Arendt, 2002, p. 227; 1978, p. 55). Foi guiada por esta questão que Arendt voltou à Antiguidade clássica, e seguiu avançando ao longo dos séculos, delineando o que chamou de “História da vontade”.*

Arendt relata que o seu seminário sobre a Vontade partiu da carta – Epístola – do apóstolo Paulo aos Romanos até à “tranquilidade” heideggeriana, ou a *Gelassenheit*, entendida por ela como “deixar-ser”. De acordo com Arendt (2002, p. 320; 1978, p. 178), o "deixar-ser" como actividade é o pensamento que obedece ao chamado do Ser.". A autora entende que "a

disposição que permeia o “deixar-ser” do pensamento é o oposto da disposição de finalidade no querer” (Arendt, 2002, p. 320; 1978, p. 178).

Ao investigar a Filosofia aristotélica, mais especificamente as obras *De Anima* e a *Ética à Nicómaco*, Arendt encontra a preocupação em saber o que origina o movimento da alma, posto que a razão por si só não mova coisa alguma, pois o homem, para realizar seus desejos, tanto pode seguir as suas ordens quanto desobedecê-la. O facto é que não são apenas os desejos os responsáveis pelo movimento. Então, o que seria, se os gregos não tinham uma palavra para designar a vontade? Como resposta: a *proáiresis* – decisão, propósito, deliberação, escolha ou escolha deliberada. Este é o termo inventado por Aristóteles, que nada mais é do que o processo de escolha deliberada entre duas coisas ou mais. Desse modo, a escolha é o ponto de partida para as acções, na medida em que faz a mediação entre a razão e o desejo. A *proáiresis* é uma faculdade intermédia entre o desejo e a razão, necessária para resolver a disputa ou o antagonismo natural que há entre estes. Após a sua análise, Arendt sente-se tentada a considerar a *proáiresis*, ou a faculdade da escolha deliberada, como a precursora da vontade, pois abre um primeiro espaço, pequeno e bastante restrito, para o espírito humano, que, sem ela, estava entregue a duas forças poderosas: por um lado, a força da auto-evidência, em relação à qual não somos livres para concordar ou discordar; e, por outro, a força das paixões e dos apetites, na qual é como se a natureza nos dominasse, a menos que a razão nos “obrigasse” a dela nos afastar. (Arendt, 2002, p. 232; 1978, p. 62).

Com efeito, Arendt constata que a *proáiresis* de Aristóteles é o *liberum arbitrium*, em latim. Contudo, adverte que nas discussões medievais sobre a vontade, esta faculdade de escolha não representa o poder de começar algo novo de forma espontânea, mas, uma escolha deliberada entre duas coisas que são dadas.

Como primeira e possível possibilidade de resposta à questão que orientou as suas investigações, Arendt constata que as experiências de que estava à procura, e que poderiam sinalizar o momento em que o homem tomou consciência das suas volições, não eram políticas, nem relacionadas com o mundo das aparências, mas encontravam-se no próprio homem: eram experiências da vida interior, ou ainda, para utilizar um termo contemporâneo, da sua consciência; pois ela aceita e apoia-se no argumento de Henri Bergson que considera a vontade um “dado imediato da consciência”. Importa esclarecer que é pelas análises da literatura do apóstolo Paulo, que Arendt constata que a problemática da vontade deve ser entendida e considerada uma questão da vida interior, uma vez que Paulo descobre experiências internas quando se percebe em luta consigo mesmo.

## 1.2. A Problemática da Liberdade

A Liberdade tem sido considerada importante ao longo dos anos da história da humanidade, e tão valioso que milhares de seres humanos morreu por este facto (Kristofferson & Foster, ). Segundo os autores, o amor à liberdade é contextualizado não somente em pessoas veneradas como Giordano Bruno, que faleceu na fogueira pela sua liberdade de crença, ou Galileu que murmurou para si que em face da Inquisição que a terra se move em torno do sol.

Assim, a liberdade deve ter um significado profundo, uma relação básica para o “core” do ser humano, no sentido de ser um objecto de devoção. A liberdade nas palavras de Henrik Ibsen representou o “tesouro mais fino”. Por sua vez, Jean Jaques Rosseau ficou bastante impressionado com a realidade das pessoas e as que suportam a fome, o fogo, a espada e a morte com a finalidade de preservação da sua própria independência. Kant junta-se na defesa da liberdade e contra argumentou dos que consideram que o terror da Revolução Francesa demonstrou que um grande número de pessoas eram impróprias para a liberdade e, descreve que *“a liberdade é inútil para aqueles sob o seu controlo e que um tem o direito de recusar-lhes, é pois uma violação do próprio Deus que criou o homem para ser livre”* (Kant, 1974).

É por isso fundamental entender a singularidade da liberdade, seja na experiência humana. As batidas do coração, a visão é a natureza a fazer algo. Cada uma das funções do ser humano age de acordo com a sua própria natureza, ou do valor da beleza. Neste caso concreto questiona-se: qual o significado da natureza da liberdade? A resposta é a essência da liberdade e que a sua natureza não é dado é aprendido. A liberdade é a possibilidade de desenvolvimento de cada ser, da valorização da vida, ou a possibilidade de a retirar.

A liberdade é considerada igualmente, como a mãe de todos os valores, valores como a honestidade, amor, coragem. Os valores são derivados do valor de ser livre, dependentes da liberdade. De acordo com Jacques Ellul “é preciso um homem livre para amar, pois o amor é tanto a descoberta inesperada do outro e uma prontidão para fazer qualquer coisa para ele”<sup>1</sup>. Bem Franklin proclama o princípio da ética e liberdade como a

---

<sup>1</sup> "For love can ... anything for him." Jacques Ellul, *The Ethics of Freedom* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976), p. 200.

“honestidade é a melhor política, mas se for política, que não é a honestidade em tudo” ou seja, quando uma pessoa é livre a agir contra o interesse monetário é autêntico e honesto.

A liberdade é então mais do que um valor, é imanente a possibilidade de valorização, é fundamental para a nossa capacidade de valor e, sem liberdade não existe nenhum valor digno do nome. É por essa razão que a liberdade é tão importante como o objectivo e metas da psicoterapia, pela valorização do cliente que desenvolve-se e recupera na sua própria experiência de autonomia. A liberdade representa a capacidade de transcender a sua própria natureza, uma ocorrência<sup>2</sup>.

### **1.3. A problemática da Psicologia Fenomenológica**

A fenomenologia representa uma tentativa de descrever a nossa própria experiência tal como ela é e, sem alguma deferência à sua génese, bem como às teorias que os sociólogos, historiadores a possam fornecer (Merleau-Ponty, 1999). Segundo o autor, o real deve ser interpretado e não construído ou constituído, ou seja, não se pode assimilar as percepções às sínteses da ordem do juízo ou dos actos de predicação. As nossas próprias percepções são preenchidas por reflexos, de impressões tácteis que se ligam geralmente, ao contexto percebido.

Assim, a psicoterapia representa um processo através do qual a vida do paciente é exposta de forma única, e a forma como ele interpreta as suas possibilidades e dificuldades faz com que adquira alguns determinantes próprios e que exigem do psicoterapeuta dotes artísticos que possam valer para a recuperação do paciente. A dinâmica da psicoterapia não recorre a modelos teóricos, mas sim afere a melhor maneira de abordar as dificuldades emocionais de cada paciente. Exige uma intervenção objectiva no momento da sua ocorrência e não admite qualquer simulação posterior.

A psicoterapia ao longo dos anos, sistematizou-se teoricamente e reflectiu a importância da fala para a manifestação dos sentimentos humanos e tudo o que ocorre na nossa subjectividade é transcendido através dela. A este aspecto, Merleau-Ponty (1999) refere que a fala pressupõe o pensamento e, ao falar o paciente une o objecto por uma intenção de conhecimento ou por uma representação.

---

<sup>2</sup> "It is the ... to determine itself." Ruth Nanda Anshen, Freedom, Its Meaning (New York: Harcourt, Brace, 1940), p. 1 23

## II - A Vontade na filosofia

*Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender...*

(Arendt, 2008, p. 33)

O pensamento de Santo Agostinho faz parte integrante das obras de Hannah Arendt como uma espécie de guia de orientação das suas reflexões sobre as experiências humanas. A autora inicia o seu pensamento filosófico ao pontuar Santo Agostinho como pensador cristão que soube associar dois mundos distintos, o greco-romano (filosófico) e o judaico-cristão (religioso).

Pensamentos que considera imprescindíveis para a identificação da descoberta da vontade como faculdade espiritual e a noção de contingência através da qual apoia-se para poder fundamentar a noção de vontade livre e ao mesmo tempo, causadora de actos.

Arendt por defender a premissa de que a vontade representa a sua própria causa, contrapõe-se essencialmente, à concepção de Kant da casualidade pela liberdade transcendental, bem como à defesa da vontade subjugada à razão prática. Assim sendo, poder-se-á referir que a vontade e o pensamento representam actividades mentais diferentes e a sua coexistência é necessária.

Poder-se-á referir que as várias esferas que Arendt direccionou o seu pensamento e que servia de orientação para as suas reflexões era o desejo de compreender estes fenómenos mas igualmente, julga-los.

De acordo com a interpretação de Arendt, os seres humanos são do mundo e não apenas no mundo (Arendt, 2000; Magalhães, 2009). Segundo a autora, estar-se vivo significa estar entre os homens, num mundo comum e partilhado pelos homens.

Nas várias vezes em que se referiu à actividade do julgar, Arendt procurou o apoio de Kant. E, nas suas conferências sobre a filosofia política kantiana, para procurar a compreensão de reflexões sobre o julgar, não hesitou em salientar que Kant nunca teria escrito uma filosofia política (Arendt, 2003, p.21).

Qualquer debate sobre esse respeito deve reconhecer uma discussão limitada como um esforço de reconstrução de algo que nunca terminou e que se pode afirmar que foi iniciado e, de ser construído uma tentativa de discorrer sobre o que poderia ter sido esse tratado se Arendt o tivesse escrito (Arendt, 2003).

Estes pressupostos de Arendt constituem o quadro maleável das suas considerações sobre o julgar e, somam-se a inúmeros textos importantes sobre o tema como a Crise da Cultura: a sua importância social e política (Arendt, 2005), Verdade e Política (2005); Responsabilidade Pessoal sob a ditadura (Arendt, 2004); pensamento e considerações morais (Arendt, 2004), O que é a Política (Arendt, 1999).

Assim sendo, o julgar distingue-se da vontade e do pensamento. Em relação a este último a actividade de julgar está como uma ligação estreita com o pensar, os homens retiram-se do mundo para uma actividade que não tem como objectivo nenhum produto fora de si mesma (Arendt, 2004). No retorno, o julgar posteriormente ao pensar, empresta a realidade e torna-o manifesto no mundo das aparências. Assim, o pensar não se manifesta como um conhecimento, mas com a capacidade de distinguir o belo do feio, do certo do errado e, a esta capacidade de distinção corresponde o juízo (Arendt, 2004, p. 257).

Da mesma forma, se o julgar realiza-se quando os homens retornam ao mundo, então não pode ser considerado como actividade isolada, de alguém que esteja em diálogo consigo mesmo. Assim, mesmo que esteja sozinho, o que julga deve procurar na mente o ponto de vista dos outros com quem compartilha o mundo objectivo e sobre o qual recai o julgamento. E, ocorre através do pensamento representativo, da mentalidade ampliada que é possível através da faculdade da imaginação (Arendt, 2003, p.84). De acordo com a autora, é a mentalidade ampliada que impede o julgar de assumir um carácter demasiadamente subjectivo e arbitrário.

### III - A Vontade na Psicologia

A psicologia é recente, enquanto ciência, e tem as suas influências históricas investigadas predominantemente no contexto da era moderna (Ferreira, 2006; Vidal, 2006; Schultz & Schultz, 2006). No entanto, a temática psicológica foi desenvolvida na reflexão filosófica, religiosa e teológica anterior à modernidade (Oliveira, 2004; Oliveira & Pires, 2007; Château, 1978). A hermenêutica filosófica de Gadamer (1999), contra a difamação iluminista da tradição como preconceito que leva ao engano, afirmou que o ato de um sujeito interpretante pressupõe uma base traditiva: “O que importa, noutras palavras, é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica” (Gadamer, p. 424). O argumento de Gadamer justifica um interesse da história da psicologia pela tradição, fonte de construções de antropologias filosófica e teológica que constituíram uma base radiativa que influencia o pensamento psicológico, inclusive na era moderna (Oliveira, Pires, Macedo, Siqueira, 2006).

Ao longo do séc. XX, no contexto da psicologia americana, o tema da vontade foi perdendo presença e inclusive foi fortemente questionada a legitimidade do conceito, em parte pela vigência de posições neo-empiristas que privilegiam a extrospecção, a chamada racionalidade objectiva e o determinismo das ciências físicas da época. Na psicologia europeia, a linha inspirada em Dilthey integra o conceito, a propósito da realização dos valores na acção. A partir dos anos 70, sobretudo na tradição da psicologia alemã, começa a ressurgir a temática relacionada com o questionamento dirigido à psicologia cognitiva e sua explicação da conduta humana em termos de processamento da informação, que deixava na sombra os aspectos motivacionais afectivos e volitivos. Todavia, este ressurgimento tem lugar desde as concepções ligadas ao formalismo antropológico, próprio da modernidade.

Nas últimas décadas as teorias da motivação mais divulgadas apresentam alguns aspectos em comum que remetem, por um lado, para uma concepção antropológica herdada da modernidade e em particular do idealismo kantiano. Na base da razão desta herança está o momento motivacional destrinça do momento volitivo e a vontade aparece conceptualizada exclusivamente como princípio eficiente, deixando de lado o momento prévio de carácter pratico, de recepção de um bem que suscita una resposta de amor. (introduzir referências do artigo)

Na concepção antropológica clássica, desde Aristóteles até à modernidade, assume-se uma teoria do fazer que implica como sequência conhecer, ser afectado pelo que se conhece e, conseqüentemente tender, de onde brota o fazer, quer seja como locomoção, quer seja como acção imanente. Tanto a função cognitiva como a tendencial podem ser de natureza sensível ou espiritual. Nesse contexto, a vontade define-se como a capacidade humana de ser afectado pela qualidade valiosa de certos bens que transcendem o meramente sensível e como consequência de se tender para os mesmos. Em contrapartida, na modernidade essa concepção modifica-se substancialmente, apesar de que alguns autores (Diessner, Frost & Smith, 2004; Gerdes & Stromwall, 2008; Scheerer, 1989) afirmem que há uma continuidade entre a teoria tripartida moderna e a clássica.

Esta modificação deve-se fundamentalmente a filosofia de Kant, que assume, por sua vez uma classificação dos fenómenos psíquicos própria de J. Tetens (1777), que provoca uma dupla ruptura na sequência do fazer humano: a afecção separa-se do conhecer e fica reduzida a sentimento; não é captação sensível, mas antes um sentir-se afectado, de carácter imanente; é presença imediata da consciência, sem referência à sua causa, nem ao seu significado (Houser, 1983). Por outro lado, a tendência distingue-se do ser afectado por uma qualidade objectiva de valor, para ficar submetida sob a categoria da acção, facto pelo qual desaparece o momento receptivo da vontade e esta fica reduzida à sua dimensão de causa eficiente.

Tetens (1777) coloca como primeira função psíquica o conhecimento, um termo genérico no qual distingue a sensação entendida como modificação sofrida pela alma - a representação, a imaginação e a capacidade de juízo.

Designa a faculdade de sentir, sentido o sentimento e, como primeira diferença fundamental face à concepção clássica, desde Aristóteles em diante, pois a sensação, se bem que reconhece uma causa no objecto externo, esta não é considerada como conhecimento do objecto em si, caso contrário só “a matéria dos pensamentos e do conhecimento. [ao invés] a forma das ideias é obra da força pensante” (Tetens, 1777, p. 43).

Torna-se evidente a influência desta concepção sobre a teoria kantiana do conhecimento como síntese. Na sensação, a alma sente ou recebe, sentindo-se; recebe e adverte a modificação, daí que o conhecimento sensível, nesta concepção, não é estritamente objectivo, mas antes, a advertência de si, da sua própria modificação. Nisto consiste o ponto de partida do princípio de imanência. Essa advertência é designada por Tetens de

representação secundária, sobre a qual age a imaginação produtiva, que é o antecedente imediato do esquema kantiano. Para que a representação passe a ser real objecto de conhecimento requer-se o juízo, função a priori que não tem nenhuma relação intrínseca com a experiência.

O sentir é agora sentimento, uma categoria aparte cuja função primária não é ser afectado pelo real, mas antes sentir-se. Surge aqui a primeira ruptura no circuito do fazer humano: o ser afectado, a resposta afectiva não tem uma relação intrínseca e objectiva com o conhecer o que é o real, nem gera a tendência, dado que, de seu, é só um fenómeno centrípeto. Daqui se parte para a segunda ruptura: entre o ser afectado e o tender. Tetens unifica o tendencial com a actividade motora, sob a designação de vontade ou actividade, que constitui o terceiro momento do referido circuito. Considera a vontade força activa a partir da distinção, nas representações do sentido interno, duas formas:

“1) as representações que temos dos estados interiores da alma, o prazer ou desprazer (...) e dos estados de ânimo;

2) representações das autodeterminações das nossas forças, actividades e de seus afectos (...) que se designam communmente de manifestações da vontade” (Tetens, 1977, p. 24).

Explicita-se aqui a segunda ruptura entre o afectivo e o tendencial.

As sensações internas são definidas como sentimento de si, das modificações sofridas, tal como se encontram em nós. A definição desta categoria implica simultaneamente, a redução do sentir a sentimento, a ruptura entre o conhecer e o ser afectado. Surge assim o conceito moderno de afectão como afectividade, como sentimento que já não se define como referência ao conhecimento nem à acção, e separa-se do tendencial.

Nesta nova taxonomia “o sentir (na sua acepção afectiva) está mais relacionada com o ato de experiência sensorial que com o objecto do mesmo; segundo Tetens, (...) o sentimento é algo do que somente sei que consiste numa mudança que se dá em mim, e não se refere a um objecto exterior” (Pinillos, 1994, pp. 597-598).

Por outro lado, a vontade surge como pura força ou actividade, já não como apetite racional, como capacidade de amar espiritualmente e por isso de tender para o bem que transcende o puramente sensível. A vontade surge:

podada de toda dimensão afectiva e isto dá origem ao moderno conceito da vontade como uma força pura de realização de fins, uma energia pura (...) que se identifica com a acção ou com a antecipação da resposta motriz (Blanco, 2002, p. 469).

A divisão dos fenómenos psíquicos que Tetens elabora em: conhecimento, sentimento e vontade como actividade, passa para a maior parte dos textos de psicologia do séc. XIX e assim se chega, nalguns casos, a negar a vontade. Kant na sua *Crítica da Razão* (1958) assume esta concepção tripartida da mente, reduzindo as faculdades a: faculdade de conhecimento, de prazer ou desprazer e de desejo. Define a faculdade de desejar como “a faculdade de ser causa dos objectos das representações, através destas” (p. 119, nota 1), distinguindo entre a faculdade de desejar superior, cuja sede é a razão, legisladora a priori, e a faculdade de desejar inferior, cujo antecedente é o sentimento de prazer ou de dor.

Roget (1852), na sua obra *Thesauro*, segue esta teoria, apresentando a volição como conação, que seria a acção baseada no impulso motivado. Na Gran Bretanha em 1876, Alex Bain funda a revista *Mind* com uma orientação científico-empirista, na qual assume a concepção tripartida, descrevendo a dimensão conativa como vontade que inclui toda a nossa actividade, movida por um sentimento —feeling— (Bain, 1868, p. 2).

Na linha cognitivista há um aspecto comum nas diversas posições, que é a conceptualização da vontade como capacidade executiva e de controlo do desenvolvimento da acção. Por sua vez, o aspecto receptivo afectivo está presente na literatura actual, no contexto da abordagem ao conceito de motivação.

Os estudos teóricos e experimentais acerca da vontade e dos processos volitivos intensificaram-se nos anos 80, principalmente no seio da psicologia alemã. Todos os autores coincidem em colocar N. Ach como o ponto de partida dos trabalhos contemporâneos sobre o tema. O autor distinguiu dois aspectos no actuar da vontade: a formação da intenção (decisão) e a determinação a agir (Ach, 1905). Este último aspecto é o centro dos seus trabalhos que se situam na controvérsia com as explicações mecanicistas da psicologia do associacionismo, às quais contrapõe o papel chave do objectivo que se procura no curso de uma acção, sobre a qual afirma que há efeitos que derivam do carácter inerente do objectivo, que dá como resultado uma determinação, de acordo com o significado de dito objectivo. Essas tendências determinantes são a base dos fenómenos psíquicos cujas manifestações foram tradicionalmente inseridas sob o conceito de actividade volitiva.

Nesta concepção, essa tendência determinante transforma-se num acto de vontade quando dá lugar a uma acção, assim que se supere o obstáculo, mediante um grande esforço. Isto consiste o que Ach (1910) designa acto primário de vontade ou resolução energética, que se caracteriza com os seguintes aspectos: sensação de tensão física, ideia de um objectivo de acção, referência ao Eu e advertência do esforço requerido pelo objectivo. Estes quatro aspectos objectivam o acto de vontade, experimentado como um poder que se incrementa em função do obstáculo a vencer. Como se constata, Ach não se refere ao constitutivo intrínseco do acto de vontade, a auto-determinação exercida na decisão livre face a um fim assumido, mas antes a estados e efeitos subseqüentes a esta. Isto levará a distinguir, na teoria psicológica alemã actual da Vontade, o momento da decisão e o momento da sua implementação.

Na década de 70 assiste-se a um renascimento da psicologia da vontade, no seio do Instituto de Investigações Psicológicas Max Planck, a partir de um projecto de investigação sobre processos volitivos, sob a direcção de H. Heckhausen com a colaboração de J. Kuhl, J. Beckman e dos americanos E. Klinger y F. Kanfer. A partir destes trabalhos formulam-se dois modelos teóricos complementares que tiveram uma ampla repercussão e influência na psicologia contemporânea: a teoria do controle da acção de J. Kuhl e o modelo Rubicão exposto por H. Heckhausen, que analisa as fases de um curso de acção.

Na psicologia contemporânea, essencialmente, na esteira cognitiva está presente a concepção moderna da vontade como princípio eficiente, quase como motricidade. Um exemplo é a posição de B. Baars (1993), representante da psicologia cognitiva actual que aborda a questão de um trabalho dedicado a relançar o tema da vontade, desde o período dominado pela psicologia comportamental. O autor defende a tese de que a vontade é o sistema de controlo que guia o comportamento, o qual pode ser activado a partir de uma imagem-objectivo (ou meta) consciente. Relaciona este controlo à consistência interna de uma hierarquia de objectivos, mas, também parece relaciona-lo com uma causalidade quasi necessária a certas imagens conscientes de objectivos de acção (teoria ideo-motriz). De salientar que esta concepção faz desaparecer o momento receptivo-valorativo da vontade (o amor como seu acto próprio) e ainda a sua qualidade de liberdade.

Corno (1993) define a vontade como força, diligência, sistema dinâmico de processos de controlo que protegem a concentração e o esforço, cuja função é implementar e administrar as metas. Realizar algo por vontade própria é fazê-lo pelos próprios meios e esforços, independentemente de pressões externas. O modelo de aprendizagem auto-regulado

identifica as estratégias volitivas que se empregam para enfrentar dificuldades na actualização das intenções, cuja função seria análoga à de uma luz encarnada para manter-se no caminho correcto até à meta, controlando obstáculos internos e externos (Corno & Boekaert, 2005). A motivação como guia nas decisões, uma posição semelhante, Gollwitzer (1990) da motivação com o papel de determinar metas e aos processos volitivos o esforço para alcançá-las. Dewitte y Lens (1999) consideram que a volição é conceito intuitivo de esforço mental que se manifesta nos comportamentos com um certo grau de constância e consumo de energia. De acordo com os autores, podem existir sujeitos que não usem estratégias volitivas e tenham um bom desempenho, devido ao alto nível de interesse, de habilidade ou de hábitos de estudo, em contrapartida, a estratégia volitiva é requerida face a tarefas não agradáveis. Daí que se questione a antítese entre impulsionar a volição ou o interesse, antítese que encerra implicitamente a concepção do hábito como mecanismo e não como configuração estável da capacidade, que ocorre nos actos de valoração e liberdade.

Snow (1980, 1996) coloca a necessidade de introduzir aspectos não cognitivos na teoria da aprendizagem, particularmente, a conação, que conceptualiza como um processo oposto à homeostase e distinto da auto-regulação, consistente na actualização (enactment), perseverança e protecção das intenções. Na sua taxonomia (Snow, Corno & Jackson, 1996) identifica o afecto com a emoção e volição como controle da acção. Zhu (2004a, 2004b) define a volição como um processo executivo mental que supera o hiato entre a deliberação, a decisão e o movimento corporal, iniciando e controlando a acção. Outros autores contemporâneos colocam a conação como a parte activa da mente (Houser, 1983), a componente proactiva do comportamento cuja fonte energética é a emoção (Huitt, 1999), o esforço consciente de realizar actos auto-determinados (Gerdes & Stromwall, 2008) e como acção guiada pelo sentimento (Bain, 1868).

Os aspectos comuns às posições dos autores são, por um lado, a revalorização dos processos volitivos para compreender de um modo integral o comportamento humano. Por outro lado, existe uma forte influência da concepção neoclássica da mente, que se caracteriza por uma redução da vontade, quer seja à acção, quer seja aos aspectos formais do movimento volitivo, de modo que a vontade parece perder o seu objecto próprio, o bem, o valor que se encerra em cada meta escolhida, como também o seu carácter prático-afectivo, que coloca em destaque que esta tem motivos próprios e não é meramente a energia que recebe os seus conteúdos, motivos do sentimento. Em geral, assume-se a concepção tripartida da mente tal como é entendida a partir de Kant, com uma forte influência do voluntarismo formalista, que

não pode considerar-se como uma sequência linear no que respeita à tradição greco-latina anterior ao séc. XVIII, no qual se verifica uma rutura da sequência clássica, com as consequências teóricas já descritas.

As formulações mais desenvolvidas desta concepção encontram-se nos modelos de Kuhl y Heckhausen, aos quais se referem maioria dos autores citados.

### 1.1. Paul Ricoeur: A Fenomenologia da Vontade

A questão que se coloca é como compreender a indeterminação da ipseidade através de determinada noção de vontade. Essa compreensão afecta principalmente o funcionamento do conceito de promessa e, portanto, a pertinência que oferece ao problema da identidade. Corre-se o risco de perder a noção de Pessoa, dada a confrontação com a possibilidade da ipseidade, secretamente, constituir um tipo de domínio de si da mesma ordem do cogito cartesiano – sem o mesmo pendor substancialista, mas com consequências muito semelhantes. Por um lado, por asseverar a diferença com a mesmidade, por outro, por se transformar num tipo de permanência comparável à sua permanência: no primeiro caso, a promessa exigiria uma vontade obsessiva capaz de resistir a todas as inclinações; no segundo caso, o risco de aderência servil ao hábito, às inclinações ou às instituições. Como se nos dois casos a promessa deviesse da manutenção de uma vontade obtusa.

O desenvolvimento de uma noção de vontade compatível com a ideia de ipseidade é encontrada nos dois volumes da *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* (2009a) e *L'homme faillible* (2009b), a primeira obra de vulto de Ricoeur. Essa hipótese justifica-se na medida em que ambos os distintos momentos do pensamento de Ricoeur – o período maduro dos três volumes de *Temps et Récit* (1983,1984,1985), *Soi-même comme un autre* (1996) e *Parcours de la reconnaissance* (2004) em que trata a problemática da identidade ligada à narratividade e, a fase inicial de seu pensamento representada pelos dois volumes de *Philosophie de la volonté* (2009a, 2009b) – que tem, de uma forma ou outra, o sujeito humano como foco: pela descrição directa da vontade e da existência sob a condição da falibilidade, num caso, e pelo desvio das operações de linguagem na qual uma subjectividade se expressa, pelo outro. Não obstante, as temáticas de ambas as fases, apesar de receberem tratamentos distintos, convergem para a mesma ideia, a do homem como uma mediação imperfeita entre dois princípios: finito-infinito (*L'homme faillible*), ipseidade-mesmidade (*Soi-même comme un autre*). Sugimura (1995, p. 215-216) sugere que, em

ambos os desenvolvimentos, os princípios ligam-se de modo idêntico: a ipseidade e a infinitude mostram, da mesma forma, uma abertura para a alteridade.

Para explorar os problemas postos pela ipseidade no horizonte de cada um dos diferentes aportes da antropologia ricoeuriana, deslocamos a atenção do tema da promessa para o tema do carácter. Central para a questão da identidade e está presente nos dois desdobramentos da obra de Ricoeur. Em *Soi-même comme un autre*, no qual a questão de indeterminação da ipseidade é posta, a ligação do carácter com o hábito indica a confusão das problemáticas do idem e do ipse. A possibilidade de pô-los no movimento de narração permite desenvolver uma historicidade contraída – no duplo sentido: de abreviação e de afecção, insiste Ricoeur (1996, p. 147-148). A preocupação é distinguir a ipseidade do si implicada no carácter, o acento sendo posto inteiramente sobre o aspecto de mobilidade engendrado pela dialéctica da inovação e da sedimentação temporal das disposições.

Por outro lado, em *L’homme faillible* e em *Le volontaire et l’involontaire*, a noção de carácter é interpretada nos seus aspectos de imutabilidade. Mas a noção de carácter designa aqui uma imutabilidade de género bem particular que comporta o movimento de abertura em direcção ao Outro, portanto em direcção à alteração. O carácter, efectivando o aspecto prático da mediação entre finito e infinito é a chave da antropologia da falibilidade. Em *Le volontaire et l’involontaire*, o carácter advém de “uma natureza finita estranhamente unida à sua iniciativa infinita” (Ricoeur, 2009, p. 459). Nesse sentido, o carácter é “o modo de ser da minha liberdade” (Ricoeur, 2009a p. 461), remete a uma existência individual e indivisível que determina a possibilidade de acesso à liberdade. Torna a liberdade infinita enquanto tal e finita enquanto minha. Pois a liberdade não pode ser expressa senão numa iniciativa que pela própria individualidade encontra na lateralidade dos motivos que evoca sempre uma emergência determinada (Ricoeur, 2009a, p. 464).

A circunscrição ontológica do carácter como alguma coisa de imutável fornece elementos importantes para compreender o problema da ipseidade. Apesar da aparente contradição entre as duas evoluções da noção, essa diferença não constitui uma ruptura. “De certo modo, é ainda na mesma direcção que eu continuo minha investigação”,<sup>12</sup> escreve Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (p.145) referindo-se aos princípios desse desenvolvimento na sua *Philosophie de la volonté* (2009b).

Em *Soi-même comme un autre*, o engajamento moral, tornado possível pela promessa por meio da iniciativa, aparece como o pivot da identidade na medida mesmo em que a ipseidade se distingue da mesmidade. O exame dos aspectos ontológicos da

iniciativa, enraizada no carácter como modo de acesso à liberdade, fornece os elementos para a compreensão do poder de comprometimento, permitindo reflectir as circunstâncias nas quais o engajamento se transforma num modo pernicioso de domínio de si.

Em *L’homme faillible*, o aspecto de abertura do carácter é desenvolvido a partir da ideia de perspectiva afectiva, como determinação da disposição da Vontade através de motivos (Ricoeur, 2009b p. 91). Enquanto tal, o carácter liga-se já às noções de disposição e de hábito que articulam a interpretação do carácter em *Soi-même comme un autre*. A dialéctica entre sedimentação e inovação implicada na compreensão do hábito é evocada em *L’homme faillible*, mesmo que aí ela não seja plenamente desenvolvida. Tematizando a disponibilidade e a contracção do hábito no carácter, Ricoeur afirma: “pode-se retomar os mesmos temas a partir de uma análise temporal e mostrar a mesma dialéctica de inovação e sedimentação” (2009b, p. 99), o que só aconteceria efectivamente trinta anos mais tarde (Ricoeur, 1996, p. 146ss).

A diferença de pontos de vista, mais do que a distância temporal que afasta as fases que consideramos, faz, em *L’homme faillible*, o peso da interpretação incidir completamente do lado da imutabilidade pelo aspecto de “fechamento” (*clôture*) – pode-se dizer também limite – da perspectiva afectiva que o carácter desenha. No entanto, o que esse fechamento produz é o sentimento de singularidade (Ricoeur, 1996, p. 96), que envia essa formulação definitivamente à problemática da identidade pessoal desenvolvida em *Soi-même comme un autre*. Mas aqui, a singularidade não pode ser senão sinónimo de imutabilidade, de invariante, pois a distinção entre ipseidade e mesmidade ainda não foi feita.

Estes desenvolvimentos da noção de carácter são interessantes ao tema da identidade em virtude do tipo de imutabilidade que exprimem. Essa imutabilidade, por paradoxal que possa parecer, possui bem mais a significação existencial do ipse que a significação de um invariante relacional como *idem*, pois reenvia sempre a uma permanência no tempo sobre o modo da compreensão. O carácter, como origem do movimento de abertura na perspectiva prática, nunca é percebido em si mesmo, senão pelo sentimento de diferença (Ricoeur, 2009a, p. 103). Deste modo, mesmo que a distinção entre *idem* e *ipse* não tenha sido feita, ela não deixa de se insinuar.

O que isto indica é a possibilidade de recuperamos a imutabilidade do carácter em relação à identidade – esse género particular de imutabilidade que nos esforçamos por descrever, bem entendido – como elemento para compreender a indeterminação da ipseidade. Essa indeterminação transforma-se, então, em impossibilidade de disposição

completa da componente de ipseidade em narração. Sendo assim, preserva-se uma tensão existencial entre posse e desapossamento de si, que constitui a impossibilidade ontológica de um controle absoluto de si mesmo na promessa. Neste sentido, eu tenho o poder de prometer, mas não posso (além de que não devo) prometer tudo, pois o campo de possibilidade da promessa está coberto pelo campo limitado da iniciativa sempre tributária da parcialidade da motivação determinada formalmente pelo carácter. O mesmo vale para o empenhamento em geral, determinado por uma perspectiva finita aberta no carácter. Aqui encontramos a justificativa para o tratamento do empenhamento como “afirmação modesta” de si (Ricoeur, 1996, p. 198).

O carácter é, então, como estreiteza do campo de abertura em direcção aos motivos e poderes, um tipo de imutabilidade muito diferente da imutabilidade da coisa-substância contra a qual Ricoeur se debate em *Soi-même comme un autre*. Ou seja, afirmar a imutabilidade do carácter não é recorrer a uma substancialidade. Trata-se, antes, de uma noção formal de imutabilidade limitativa, para a qual a profusão indefinida de motivo e valores disponíveis é a matéria.

Essa imutabilidade é tomada pelo lado da imediatidade do corpo em relação a si mesmo (Ricoeur, 2009b p. 96ss). O meu corpo é o meu carácter imutável, na medida em que é uma organização física não escolhida, pela qual, não obstante, eu me movimento no mundo: a organização obscura dos humores dado o modo particular de acesso e a amplitude dos motivos; as limitações físicas determinando o campo de abertura e o limite do fechamento do campo de moção. Essa imediatidade é o facto do corpo estar sempre presente a si mesmo. Mas essa presença a si do corpo não se mostra à consciência, salvo por abstracções pouco instrutivas. Deixa-se ver apenas numa perspectiva afectiva (Ricoeur, 2009b p. 91), pois, para a consciência intencional, o corpo é uma espécie de alteridade, uma alteridade íntima (Ricoeur, 1996, p. 372).

A imutabilidade do carácter, ainda que seja a mais íntima, corre sempre o risco de ser tomada como coisa ou como qualquer tipo de substância. A dificuldade da distinção entre identidade-idem e identidade-ipse mostra como a tradição da subjectividade foi a história das variações sobre essa posição. Reencontramos aqui o mesmo impasse entre pressuposições contraditórias que foi o fio condutor da hermenêutica do si em *Soi-même comme un autre*: na hermenêutica do si, é a dicotomia entre o idealismo da substância e o empirismo céptico; na fenomenologia da Vontade, é a vertigem entre a objectividade científica e a subjectividade incomunicável. O que configura problema para a ipseidade na perspectiva da

Vontade não é a hesitação entre a permanência de uma substância ou a admissão da ausência completa de qualquer coisa que permaneça. A dificuldade é a oscilação da compreensão do carácter, ora como objectivação determinada do homem, ora como uma natureza absolutamente colada a si. Dito de outro modo, é a dicotomia entre o determinismo do involuntário observado de fora e o subjectivismo de uma natureza humana absolutamente plástica, dócil à Vontade.

A intenção de Ricoeur não é estritamente mostrar a falsidade dessa oposição, mas a sua complementaridade pela reciprocidade do voluntário e do involuntário num nível de descrição profundo. Essa descrição é o que exhibe a imediatidade do corpo a si mesmo numa perspectiva prática pela qual o carácter é a estreiteza de abertura que faz qualquer projecto referir-se a motivos determinados. Isto coloca à luz a ambiguidade da ipseidade como manutenção de si livre de todo o apelo à mesmidade.

No entanto, existem ainda dificuldades, pois essa reciprocidade, para ser compreendida, reivindica uma compreensão integral da pessoa. E, ao nível da descrição, não se pode proceder senão pelos índices que uma perspectiva reporta à outra. Somente quando identificamos um exemplar da espécie a um carácter descrito como tipo mediano, como combinatória de traços, é que nos damos conta de que um carácter, para além de um tipo mediano, é o carácter de alguém e refere-se a um eu singular. Por outro lado, damos-nos conta da possibilidade da descrição de tipos medianos quando, pela publicidade de certos traços particulares, ensaiamos o cruzamento de características comuns.

Uma compreensão integral, então – integral, mas não total –, só é possível se reenviarmos a descrição abstracta das referências entre projectos e motivos no transcurso do tempo que faz com que hábito seja, ao mesmo tempo, a apreensão de uma capacidade e a alienação de um campo inteiro de possibilidades. Deste modo, as duas perspectivas que colocamos em jogo aqui, a descrição directa das estruturas da Vontade e a hermenêutica narrativa do si, oferecem apoio recíproco. Recorrendo à descrição da Vontade, em busca de soluções aos problemas postos pelo tema da identidade é preciso retornar à narratividade para incluir na descrição a temporalidade mesma da Vontade.

## 1.2. Rollo May: A Vontade

This is [our] true predicament: together with the fear of man we have lost the love of man, the affirmation of man, the will to man.

(Nietzsche cit in May, 2007)

Rollo May (2007) defende a necessidade de usar da decisão e regressar ao centro de nossa descrição da personalidade. Não se trata de excluir as influências deterministas, senão incluí-las, introduzindo o conceito de intencionalidade, a qual subjaz à Vontade e à decisão. Por intencionalidade May compreende "a estrutura que dá significado à experiência" (May, 2007). Uma capacidade humana distintiva; a intencionalidade é uma atenção imaginativa que subjaz às nossas intenções e informa as nossas acções. Trata-se da atitude de participar no conhecer.

No que concerne à liberdade, May (2007) salienta que só pode ser considerada commumente com o destino. Liberdade significa "abertura, disposição a amadurecimento, tolerância e mudança na busca de valores humanos mais importantes", implica a nossa capacidade de intervir no nosso desenvolvimento. A liberdade é básica para o entendimento existencialista da natureza humana, uma vez que subjaz à nossa capacidade de escolha e aos valores. Rollo May (1981) define destino como o desenho vital do universo expresso em cada um de nós. Na sua forma extrema, o nosso destino é a morte, mas também se expressa nos talentos individuais próprios, nas histórias pessoais e colectivas, na cultura e na sociedade em que nascemos. O destino estabelece limites, mas também proporciona os meios para executar certas tarefas. Segundo May, ao enfrentar os limites geramos valores construtivos (May, 1981).

O enfoque existencial da psicologia e da psicoterapia defende que o objectivo central da terapia é ajudar a promover o entendimento do ego e o próprio modo de ser-no-mundo. Os construtos psicológicos para entender os seres humanos são colocados, uma base ontológica e adquirem um significado da situação presente. Impulsos, dinamismos ou padrões de conduta são entendidos somente no contexto da estrutura da existência da pessoa individual. May assinala que Ser no sentido humano não é dado de uma vez e para sempre. Como humanos temos que estar conscientes, ser responsáveis por nós próprios, e tornarmo-nos nós mesmos.

Uma experiência "eu sou" é uma pré-condição para solucionar problemas específicos. De outro modo, só trocamos um conjunto de argumentos por outro. Tornar-se consciente do próprio ser não significa ser explicado em termos sociais. A aceitação do terapeuta pode facilitar a experiência "eu sou", todavia, não conduz de maneira autónoma. "A questão crucial é que o indivíduo, através da consciência e responsabilidade da sua existência, se confronte com o facto de que pode ser aceite" (May, 1983). O surgimento de uma experiência "eu sou" tampouco é idêntica ao desenvolvimento do ego. Ocorre num nível mais básico, ontológico, e é uma pré-condição para o desenvolvimento do ego subsequente.

A fim de se compreender o que significa existir, é necessário entender também a noção de não-ser. A morte é uma forma óbvia de ameaça, de não-ser, e o conformismo um modo alternativo que May (1983) salienta como comum nos nossos dias. As pessoas abandonam sua identidade para ser aceitas pelos demais e evitar serem condenadas ao ostracismo ou à solidão, limitando a sua escolha e unicidade. Enquanto que a repressão e a inibição foram padrões neuróticos comuns na época de Freud, na actualidade o conformismo tem sido um padrão prevalente. Esta negação das potencialidades próprias conduz à experiência da culpa. A culpa ontológica não provém da proibição cultural, mas surge do facto da consciência de si mesmo e do reconhecimento de que não temos vindo a realizar as nossas potencialidades.

Portanto, a tarefa central do terapeuta é procurar entender o modo de ser e de não-ser do mundo do paciente. O contexto distingue a abordagem existencial mais que qualquer técnica específica. O ser humano não é um objecto que possa ser manejado e analisado. May (1981) refere que a relação entre terapeuta e paciente é considerada como relação real. O trabalho de Rollo May une a tradição psicanalítica e o movimento existencialista na filosofia, pelo que se enfatiza a existência antes da essência. Sugere também que não há verdade, nem realidade com excepção daquela na qual participamos. O conhecimento é um acto de fazer. A descrição filosófica da natureza humana desenvolvida por May é coerente e relevante, global e irresistível.

A filosofia da existência defende que o homem é dotado de um poder poderoso no qual emerge como ser livre: o poder de tomar uma decisão, como escreveu Paul Tillich, «o homem só se torna verdadeiramente humano no momento da decisão». Segundo May (2007), o núcleo central da neurose do homem moderno reside na destruição da sua experiência de si mesmo enquanto ser responsável, da sua Vontade e do seu poder de decisão. A defesa da Vontade contradiz a noção freudiana segundo a qual vastos campos da actividade psíquica do homem são determinados por pulsões inconscientes. Sem negar a acção das forças in-

conscientes, May (1983) propõe a redescoberta da Vontade e da decisão, tomar consciência do seu próprio poder de decisão, de modo a tornar-se cada vez mais consciente do vasto conjunto de experiências que constitui a sua experiência. Ao assumir todo o campo das experiências como a sua experiência, o homem redescobre gradualmente o elemento de decisão que cedeu ao conformismo. Para reconciliar a Vontade com o desejo no sentido freudiano, May utiliza o conceito de decisão para designar o acto humano que unifica a vontade e o desejo: a decisão leva em conta a experiência de todos os desejos, transformando-os num modo de agir escolhido de forma consciente. Vontade, desejo e decisão inserem-se num nó de relações complexas, do qual o homem irá dotar de sentido a sua existência.

Na angústia May (1983) retoma directamente da filosofia da existência: o ser humano não pode conhecer o mundo onde está lançado e não pode orientar-se na sua própria existência.

A civilização moderna oculta a morte, segundo May, o problema da morte é o único facto absoluto da vida: a morte individualiza o homem, já que ninguém pode morrer por mim. A morte é a única coisa que sou obrigado a fazer sozinho. A negação da morte é a perda da vida, porque recusar a morte é negar a realidade da existência do homem. May (1981) recorre ao testemunho da sua própria experiência e à concepção de angústia desenvolvida por Kierkegaard. Na experiência de ansiedade, o temor não deriva da ameaça da morte enquanto tal, mas do conflito ambivalente face à ameaça. O homem angustiado é tentado a ceder frente à ameaça da morte, não porque a morte enquanto tal o amedronte, mas porque possui em si tendências nos dois campos. Segundo Kierkegaard, a angústia é um desejo que temos e que, como um poder estranho, se apodera de nós sem nos deixar escapar do seu poder. Ao afrontar de frente o problema da morte, o homem é capaz de superar duas falsas maneiras de abordar a morte:

- 1- a atitude negligente que consiste em negar o temor da morte, expressando um modo de ser exageradamente alegre, despreocupado e frívolo;
- 2- abandono desesperado que se revela nos indivíduos deprimidos, apáticos, sem reacção e sem nenhuma possibilidade. O facto de encarar de frente a morte implica uma mudança radical na relação do indivíduo com o tempo: enfrentar a morte no interior da sua própria consciência ajuda o indivíduo a fazer a sua própria escolha para o tempo de vida que lhe resta. O homem deve aceitar a sua mortalidade essencial - o ser-para-a-morte - e viver plenamente cada dia da sua vida.

A psicoterapia existencial lança o conceito de ser-no-mundo. O ser humano é sempre ser-no-mundo e cada um de nós pode descobrir o seu próprio ser-no-mundo em três mundos simultâneos:

- 1- meio ambiente ou Umwelt
- 2- mundo do nosso próximo ou Mitwelt
- 3- mundo próprio ou Eigenwelt

A vida é um processo dinâmico que se move entre o que foi - o passado - e o que está em vias de vir-a-ser e, sendo assim, o homem não pode ser visto como produto acabado de acontecimentos determinantes do passado: o homem é, ele próprio, um processo aberto que só pode ser compreendido caminhando na direção do futuro. Embora não menospreze o passado, a filosofia da existência considera que ele só tem significação à luz do uso que dele fazem as pessoas no presente e no futuro.

### 1.3. Karl Jaspers

Karl Jaspers (1956) afasta-se claramente da psicologia clássica quando fundamenta o problema da liberdade. Na sua perspectiva, havia que rejeitar várias das explicações vigentes respeitantes aos motivos da escolha voluntária e livre. Começou por abdicar do princípio segundo o qual a liberdade podia ser vista, em relação à Vontade do Dasein, ou como um antecedente ou como um conseqüente. Pelo contrário, para este filósofo alemão, a liberdade é a expressão da Vontade do Dasein e consiste em querer-se a si mesma. Não podem ou não devem ser os motivos a explicar a escolha, deve ser a escolha que explica os motivos. A escolha não é sequer um motivo, mas a decisão pela qual o sujeito pessoal escolhe o próprio motivo. O querer do sujeito é que é a razão da sua escolha e o que faz com que a liberdade existencial seja sempre uma opção. Todavia, e porque tem origem no sujeito, o problema da liberdade existencial é, de novo, o da sua possibilidade. Ou, ela é a Vontade original do sujeito pessoal que quer que ela exista, ou ela, em si mesma, não é nada.

A defesa da liberdade e o apelo à Vontade, mais do que à razão, é uma constante na obra de Karl Jaspers (1956). Vive-se uma quase luta entre o pensamento e a Existência: a luta constitutiva da própria Existência. O pressuposto teórico das Filosofias da Existência,

subjacente à obra jasperiana, transparece de novo com clareza. Tal como a Existência, a liberdade não é uma ideia. Nasce ambas desta luta inerente à própria Existência. Quanto mais o indivíduo é, menos pensa; e quanto mais pensa, menos é (Jaspers, 1956, vol. 2). Não se trata de pensar a Existência, mas de vivê-la, ou melhor trata-se de pensá-la, vivendo-a.

Ainda que pareça paradoxal, constitui a substância do pensamento existencial. Se não se pode conceber a Existência, já que pensá-la significaria aboli-la, também não se pode eliminá-la, nem eliminar o seu pensamento porque o sujeito que a pensa existe, embora não exista porque a pensa. Resta-lhe a acção. A acção que é sempre um espelho renovado daquilo que ele é. O espelho que lhe mostra em que medida o eu vale pelo que faz, mas não é aquilo que faz. Pode sempre contrapor-se às suas próprias acções que, depois de realizadas, são apenas uma das suas faces, à distância.

Como refere Campbell (1969), na Filosofia da Existência jasperiana o cogito, ergo sum («penso, logo existo») é rejeitado e substituído pelo eligo, ergo sum («escolho, logo sou»). Ao nível da Existência, a certeza possível não surge por via da Razão (limitada a dar-nos somente alguns prováveis), mas por via da liberdade (que nos dá o ser, através dos possíveis). Jaspers não se refere a uma certeza intelectual, nem objectiva. A certeza possível diz respeito à própria liberdade, vivida num emaranhado de dúvidas e incertezas. Furta-se ao saber e espraia-se, a seu modo, nas falhas que esse saber vai deixando. Desta forma, a Existência projecta-se, na qualidade de algo que está sempre prestes a ser.

Na sua espontaneidade absoluta, o homem é a raiz da escolha por meio da qual toma consciência da sua liberdade original. É nesta escolha que o homem se reconhece no seu eu. A liberdade existencial conquista-se na decisão mas não deixa de ser um dom, no sentido em que é a Vontade que se faz a si mesma. Para Jaspers, isso significa que ela é, por natureza, antinómica. Se, por um lado, significa independência, uma vez que exige ou pré-supõe a autonomia interior da consciência; ela não deixa de estar, por outro lado, limitada pelo mundo exterior. Como não se cria a si mesma como Dasein, sofre o destino de todo e qualquer Dasein – morrer. Além disso, também lhe está vedado o repouso na independência absoluta que é o domínio da Transcendência.

A independência possível da liberdade humana constrói-se enquanto expressão autêntica da realização histórica do eu. Ou seja, a liberdade existencial, tal como Jaspers a vê, está no mundo pelo seu conteúdo; e está fora do mundo pela Transcendência. Tentar prová-la equivaleria a inseri-la num encadeado de causas e efeitos que a esvaziariam por completo.

Na sua origem estão sempre, e em simultâneo, o salto incondicionado da decisão e o mistério da escolha.

A liberdade existencial envolve a angústia daquilo que não se conhece. Ich bleibe zwischen Anfang und Ende in der Angst des Nichtseins, wenn ich nicht selbst zu sein wage dadurch, daß ich ergreife und entscheide. Denn zu mir erwachend mache ich die doppelte Erfahrung: in meiner Situation ist das Andere als das Fremde, das gegeben ist und ohne mich geschieht, so wirklich und widerstehend, wie ich selbst in meinem Wählen und Ergreifen wirklich und frei bin (Jaspers, 1956, vol. 1, pp. 2-3). Embora a decisão seja um abismo, o sujeito não pode deixar de escolher porque é a consciência dessa decisão que faz da liberdade uma escolha existencial.

Segundo Régis Jolivet (1975), liberdade, decisão e consciência são de tal modo inseparáveis, na obra de Karl Jaspers, que a decisão coincide com a personalidade. Chegam a ser a mesma coisa, sem que isso corresponda à defesa ou apologia de um eu solipsista. Pelo contrário, se pela decisão a escolha recai sobre o eu, pela escolha comunicativa a escolha do eu é sempre escolha de outrem.

Como não há Existência sem liberdade, e a Existência possível corresponde ao possível vivido, aquele que o sujeito escolhe (na sua acção), então existir é ir sendo pela escolha, pela decisão e na paixão. E, se a característica pela qual o homem se apreende é a do perpétuo inacabamento, então é sempre mais do que tudo aquilo que dele é cognoscível. O homem é sempre o que por enquanto não é, mas está prestes a ser. É movimento, liberdade, temporalidade, tarefa, projecto. Deve aventurar-se e correr riscos porque, como refere Jean Wahl (1962), a Existência é o mais alto valor que lhe é possível atingir.

Como salienta, Campbell, (1969), também não é sequer a Vontade que escolhe entre o bem e o mal, nem é ela que faz com que haja um bem ou um mal. É a escolha, por si só, que engendra o bem e o mal. Cada escolha, fruto da unidade vivida por cada sujeito enquanto ser-no-mundo, é única no seu valor e no seu significado. Não somos livres de não escolher. A própria Existência é uma opção. Neste sentido, tudo é para e por a liberdade (Jaspers, 1956, vol. 2).

Enquanto expressão da Vontade, a liberdade atinge-se pelo querer. Os riscos advêm da sua própria natureza, uma vez que, está sempre dividida entre o arbitrário e o necessário, entre o determinado e o indeterminado, entre o Dasein e a Transcendência.

#### 1.4. Alexander Pfander e Husserl

O representante da chamada Uder fenomenologia München, surgiu em 1911, o pequeno tratado de psicologia volimta na obra " Razão e Motivação " (Pfander, 1911). Husserl atribuiu grande significado a este trabalho. Não só este texto constitui uma revisão detalhada, mas também provocou uma série de análises da consciência volitiva, da obra designada Pfander Pfünder- Konvoluty. Um dos textos desta obra aparenta ser o início de uma introdução, o que sugere que Husserl escreveu este manuscrito com vista à sua publicação. Na introdução deste texto Husserl escreve sobre a obra de Pfander referindo "com uma profundidade e uma análise cuidadosa deste trabalho deixa para trás tudo o que a literatura existente tinha oferecido até agora nas descrições de campo da Vontade, no entanto, não supera completamente as dificuldades extraordinárias da matéria e ainda não é definitiva, mas é o começo de uma grande investigação para a esfera da Vontade" (Husserl,

Husserl distingue três formas fundamentalmente diferentes para posicionar a Vontade: a intenção (Vorsatz) ou de decisão, o fiat, e actos volicionais. Inicialmente considerou as duas últimas formas, no caso da acção. "A acção real acontece, em seguida, como se emprestar-lhe uma aprovação prática a esta representação". Em cada fase da acção, temos um momento criativo que dá a cada uma das fases do carácter dessa acção feita de forma criativa. Cada um desses momentos criativos é cercado por esforço contínuo, de momentos criativos anteriores e momentos de Vontade dirigida para o futuro do campo de acção. Temos sempre uma posição conveniente (postulação) fase de acção correspondente. Mas a posição de prática em todos os momentos é também dirigida pelo encurtamento de momentos futuro, para as futuras fases da acção até o final da acção.

#### 1.5. A Abordagem Cognitiva-Comportamental

A distinção entre a liberdade de escolha e de acção não-livre tem um enorme e generalizado significado individual, social, histórico e político. Essa distinção também parece tão profundamente entrelaçada no tecido da vida social humana que parece quixotesca tentar imaginar uma sociedade que tinha abandonado o conceito de modo a funcionar " além da liberdade e

da dignidade, " (1971) citação de Skinner. A Psicologia pode explorar e explicar a diferença entre a acção livre e não-livre sem ter de resolver questões metafísicas. Consciente, controlavam, e os processos de auto-regulação parece provável que seja aspectos importantes do que as pessoas entendem como o livre-arbítrio. Uma abordagem científica para o livre-arbítrio talvez devesse começar com a visão de que a liberdade de acção evoluiu como uma nova forma, mais sofisticada de controle do comportamento. Os seus componentes, auto-controle e escolha inteligente racional, conferem vantagens importantes, permitindo ao animal humano funcionar dentro de uma sociedade cultural. Evidências recentes sobre o esgotamento do ego e da dinâmica de glicose sugere que esta forma nova, mais livre, do controle de acção é biologicamente caro, o que pode ajudar a explicar porque o livre-arbítrio é utilizado ocasionalmente. No entanto, até mesmo a sua utilização ocasional pode contribuir consideravelmente para aumentar a flexibilidade e diversidade adaptativa do comportamento humano.

Segundo Baumeister (2008), os psicólogos devem concentrar-se no que fazemos de melhor: a recolha de evidências sobre a variação mensurável dos comportamentos e processos internos e identificar padrões consistentes. Com o livre arbítrio, parece mais produtivo para os psicólogos começar com a observação bem documentada de que alguns actos são mais livres do que outros. Como já foi referido, a dissonância, reatância, o stresse e outros comportamentos dependem de variações na liberdade e na escolha. Por isso, é necessário apenas supor que há por trás desses fenómenos genuínos diferenças subjectivas e objectivas na liberdade. Deve-se explicar o que acontece de forma diferente entre acções livres e não-livres.

Assim, a agenda ideal para a psicologia seria a de descobrir o que as pessoas querem dizer quando usam conceitos de liberdade, escolha e responsabilidade nas suas vidas diárias e, em seguida, para iluminar os processos internos que produzem esses fenómenos.

No entanto, a maioria dos autores tem assumido uma concepção da função conativa que foi desenvolvida no século XVIII, a partir da filosofia kantiana e psicologia empirista de Tetens. Isto levou a dividir o tempo motivacional volitivo, reduzindo a Vontade de poder, esforço, controle e eficiência na actividade. Deve notar-se que a função conativa, como uma tendência, pode não se identificar com a Vontade por duas razões: a primeira é que a tendência humana pode ser de ordem sensível ou espiritual e apenas a última é típico da Vontade e, segunda é que a Vontade não se reduz no momento da realização, mas é precedida e condicionada pelo momento emocional-espiritual de recepção de um bem conhecido e aceite como

objecto, que é capaz de satisfazer uma necessidade que transcende o sensível, sem a deixar de lado, mas integrando-a no horizonte da vida humana.

A abordagem cognitivo-comportamental não deseja ver separada a motivação da Vontade, mas sim, reconhecer diferentes tipos de motivação qualitativamente, algumas fechadas a um nível sensível e outras abertas a uma ordem de valores e necessidades própria da dimensão espiritual que envolve a deliberação, decisão e a posterior determinação do livre arbítrio.

Neste estudo, os modelos apresentados mostram desenvolvimento da mudança conceptual ao avançar na operacionalização das estratégias necessárias para apoiar o curso de acção, mas o maior risco assumido é a redução da educação afectiva a processos formais morais que ignoram a configuração da personalidade virtuosa, com o papel decisivo de discernimento dos valores e livre adesão a estes.

Daí a necessidade de restabelecer um conceito integral de comportamento como proposto por Nuttin (2003), que recolhe as melhores temas integrando o cognitivismo, enquanto, em uma visão que supera, com foco na tendência do homem para autoconfiguração pessoal ilimitada, trabalho do exercício do livre arbítrio versus últimos fins, o que implica necessariamente o exercício das funções superiores do conhecimento especificamente humana.

### **III – A Acrasia**

No Dicionário Oxford de Filosofia a acrasia ou akrasia define-se como, intemperança. Fraqueza de vontade: condição em que, apesar de se saber o melhor que há a fazer, se faz outra coisa. Esse fenómeno intrigou Platão e Aristóteles porque a equiparação socrática entre saber que uma coisa é boa e desejá-la torna difícil entender como é possível existir a fraqueza de vontade. Filosofias menos optimistas consideram igualmente problemático compreender a existência da força de vontade. (Blackburn, 1997).

O facto da razão, por si só, ser insuficiente para explicar o conjunto das acções morais não é, ainda, o bastante para aclarar a natureza da acção moral, à medida que há todo um universo de acções acráticas, por exemplo, que introduz uma certa irracionalidade no agir moral e cujas consequências importa conhecer. Ao abordar essa dimensão, interessa, demonstrar que a acção acrática, também frequentemente designada de “fraqueza de vontade” ou

“incontinência” (Mele, 2010; May, J., Holton, R. 2010; Santos, s/d), não iliba os sujeitos de continuarem a ser responsáveis pelas suas acções, independentemente de agirem ou não contra os seus melhores juízos. Sustentaremos essa ideia nos casos em que se verifique que nenhuma força exterior obrigou o sujeito a agir de forma diferente daquela inicialmente deliberada e decidida por si. Nessas circunstâncias, as condições de raciocínio, intencionalidade e liberdade necessárias e típicas a uma acção moral verificar-se-iam, igualmente, no caso das acções acráticas sempre que o agente agisse contra os seus juízos iniciais, facto esse impeditivo de uma desresponsabilização sobre as consequências das suas acções.

#### IV – Reflexões Finais

Investigou-se, neste trabalho, a faculdade espiritual da Vontade. Partindo do pressuposto de que Hannah Arendt almejava identificar os fenómenos do ego volitivo que pudessem confirmar a existência da Vontade como uma importante actividade espiritual, e como a mola propulsora que impele os indivíduos à acção. Iniciam-se as presentes considerações finais, com a presença de um objectivo inicial de apreender o pensar filosófico e psicológico da Vontade, cuja raiz se funda na Fenomenologia e que, como se verifica no presente trabalho, foi amplamente discutido por diversos autores.

Por contraponto a uma Vontade entendida ora, sob conceitos de cariz mais operacional, ou substituída pela motivação, ora presa a um estado de activação, ou auto-controlo, que poderão ter compartimentado a Vontade, procurou-se discutir e almejou-se a um objectivo maior que foi o de, revisitando o pensamento da Psicologia e da Fenomenologia, dialogar e compor através de uma "fenomenologia das actividades mentais", em destaque, a faculdade espiritual da Vontade, recuperar conceitos e relançar o debate sobre a possibilidade de um legítimo retorno da Vontade à Psicologia, antevendo o desafio que constitui todo o contributo que poderá oferecer.

Vale dizer que, em momento algum se intencionou levar a cabo meditações mais filosóficas e inconclusas, posto que se assume e declara tratar-se de uma temática com questões complexas e consideradas até irrespondíveis. Facto, que não nos desautoriza abordá-las e,

tampouco, não diminuiu a urgência em compreendê-las, e que ofereceu na sua própria leitura e interpretação num grande estímulo que guiou e desafiou esta tese.

Sob esta perspectiva, às palavras de Agostinho - *nada amamos senão pela vontade* - poder-se-ia acrescentar, guiados pelo pensar arendtiano, que o homem nada deveria querer se não fosse imbuído pelo *amor mundi*, e que esta atitude de amar o mundo seja emanada de toda e qualquer ilumin(ação); lembrando que, em instância primeira, o que está na raiz de todo agir é a Vontade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agostinho, Santo (1980). *Confissões de magistro*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural.
- Arendt, Hannah (1972). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, Hannah (1977). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, Hannah (2000). *A vida do espírito: o querer*. Vol 2. Lisboa: Instituto Piaget.
- Baumeister, R. F. (2008). Free will in scientific psychology. *Perspectives on psychological science*. Vol 3, (1), 14-19.
- Baumeister, R. F. (2011). *Willpower. Rediscovering the greatest human Strength*.  
New York: The penguin press.
- Blackburn, S. (1997) *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar.
- Dahl, N. O. (1984). *Practical reason, Aristotle and weakness of the will*. Minneapolis:  
University of Minnesota Press.
- Farber, L. H. (2000). *The ways of the will. Selected Essays* (Ed.). New York: Basic Books.
- Houaiss, A., Villar, M., & Franco, F. (2003). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Jay Wallace, R. (2006). *Normativity and the will*. Oxford: Clarendon Press.

May, R. (1981). *Freedom and destiny*. New York: Delta Book.

May, R. (2007). *Love and will*. New York: W. W. & Company, Inc.

Melle, U. (1994). La fenomenología de la voluntad de Husserl. Ideas y valores. Nº 95, 65-84.

Murphy, K. M.; Throop, C. J. (2010). *Toward an anthropology of the will*. Stanford:  
Stanford University Press.

O'Shaughnessy, B. (2008). *The will. A dual aspect theory II*. New York: Cambridge  
University Press.

Pink, T.; Stone, M.W.F. (2004). *The will and human action* (Ed.). London:  
Routledge.

Ricoeur, P. (2004). *A L'école de la phénoménologie*. France: Vrin.

Ricoeur, P. (1966). *Freedom and nature: the voluntary and involuntary*. USA:  
Northwestern University Press.

Ricoeur, P. (1986). *Fallible man*. New York: Fordham University Press.

Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Clásicos de  
la cultura.

Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Clásicos de la cultura.

Vasquez, S. M. (2009). Motivacion y voluntad. *Revista de psicologia*. Vol 27 (2), 185-212.