

CAPÍTULO I

LIBERDADE E IDENTIDADE HUMANA: ENTRE AUTONOMIA E CONTINGÊNCIA

Maria Formosinho¹ & Carlos Sousa Reis²

1. A liberdade: problemática e sentidos

A Declaração Universal dos Direitos Humanos é hoje uma referência incontornável que suscita o reconhecimento explícito, não tanto de que nascemos, propriamente, livres, mas para a liberdade. Uma liberdade que deve ser propiciada como um direito desde o início da vida, ou poder-se-ia correr o risco de nunca se afirmar com todas as suas potencialidades³. Mas isto significa também o reconhecimento da liberdade humana como sediada na consciência e na capacidade racional dos humanos, de modo que, só respeitando *ab initio* a condição da dignidade humana, a liberdade pode emergir. Trata-se, pois, de promover, pela educação, a pessoa que pode e deve encarregar-se de si própria, ser responsável por si e, portanto, responsabilizável em relação ao seu semelhante, abrindo-se-lhe assim a via moral própria do humano.

Ser humano e ser livre são consubstanciais por causa da inerente indeterminação do humano, “por essência, *um projeto*, algo não previamente determinado nem definido, na sua totalidade, por algo ou alguém alheio ao sujeito que vive” (Camps, 1996, p. 30). Tal indeterminação torna a vida uma aventura e uma tarefa tão incontornável quanto aberta ao “fazer-se” que se encarrega de si de modo existencial. Não sendo “perfeito” desde a nascença, mas perfectível por-

¹ CEIS20, Universidade de Coimbra.

² Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra.

³ A Declaração proclama, no seu Artigo 1.º, que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade”.

quanto é livre, o próprio do humano é esse reconhecimento da possibilidade de eleição, aspirando a ser feliz na senda do seu projetar-se pessoal⁴.

Tanto em termos individuais como coletivos é, portanto, necessário assumir que os humanos são capazes, até certo ponto, de transcenderem as determinações naturais e sociais por meio de atos que são dotados de significado a partir de uma determinação interior, racional e volitiva⁵. Sem escamotear a existência de determinismos inconscientes, sejam os inculcados pela estrutura social, sejam os decorrentes da dinâmica das pulsões, importa reconhecer que a razão pode, em larga medida, obviar a tais imperativos (Ferry & Vincent, 2003). De forma evidente, o humano pode transpor-se para além dos códigos da história e da natureza, não nos sendo permitido, porém, deixar seduzir pela simplificação dos extremos: nem tudo está determinado pelo genético, como nem tudo pode ser conseguido pelo meio e pela educação, ou pela consciência e vontade. Temos, assim, de conceber a liberdade humana no limite da possibilidade de desvio relativamente aos determinantes naturais e históricos e, dada a propensão humana para o aperfeiçoamento, torna-se factível entendê-la como a abertura existencial e ética direcionada por valores e ideais.

Isaiah Berlin (1969) aprofundou esta temática, assinalando que a liberdade remete para dois sentidos: um sentido negativo ou externo, respeitante ao estar livre de coações e que remete para o conjunto das liberdades civis e políticas, tanto quanto para as indispensáveis condições materiais; e um sentido positivo ou interno, relativo à autonomia para fazer escolhas racionais dotadas de sentido, o dar-se a si, no sentido kantiano, as suas próprias leis e razões para agir⁶.

A perspectiva de sermos — em sentido duplo — suficientemente livres, mas também em certa medida condicionados, é fruto de uma reflexão que se foi operando no decurso histórico do pensamento ocidental⁷. Em primeiro lugar, parece ter-se concebido a liberdade, no sentido negativo, de independência, que é algo objetivo e verificável. Entre os Gregos, a liberdade antes de ser equacionada como uma forma de libertação interior, como acontecerá com Sócrates,

⁴ Tanto mais assim é que, dada a polissemia do conceito de felicidade, já denotada por Aristóteles (1990), ou o que afinal vem a ser o mesmo, o facto de se tratar de um ideal não concretizável da imaginação, como queria Kant (1999), tão pouco podemos dizer com exatidão como se pode realizar plenamente o humano, isto é, como pode definir-se exatamente o projeto existencial e ético de cada um.

⁵ Isto implica recusar a tese da liberdade como uma mera ilusão, produto do desconhecimento do jogo imperativo de complexos determinismos de natureza biologizante ou social.

⁶ Tudo o que se disse demonstra que, para usar a terminologia de Isaiah Berlin, nos entendemos como seres dotados de uma dignidade consubstancial a uma liberdade duplamente entendida: um “estar livre de” e um “ser livre para”.

⁷ Nesta indagação recorrente, que denota a acutilância antropofilosófica da questão, é antes de mais o ceticismo que norteia a reflexão. Como assinala André Barata (2012, p. 287), “a pergunta mais incidente foi a relativa à possibilidade da liberdade, o que pressupõe uma crença pré-filosófica, e até certo ponto espontânea, na sua existência”.

começa por ser pensada por oposição à escravidão e ao estar livre do trabalho utilitário que denota dependência das tarefas de sobrevivência e, em última instância, dependência da natureza⁸. Nesta esteira, a modernidade, com a revolução antropocêntrica que operou, virá dilatar este conceito de liberdade entendida como independência ou ausência de obstáculos externos à ação do sujeito, isto é, como liberdade de ação do indivíduo privado com os seus interesses particulares face à ordem natural e social que o pode coagir (Laupies, 2005). Nesta aceção, a liberdade é ainda apreendida segundo uma relação de exterioridade, pois falta pensá-la a partir da consciência do agente que se autodetermina, o que fez Descartes ao colocar a questão no plano da metafísica da interioridade da deliberação. Na sua análise, a liberdade exprime-se, desde logo, no próprio ato de dúvida, em que se afirma a vontade livre correspondente ao poder de recusar o que não se conhece bem. Como refere explicitamente, somos dotados de “um livre-arbítrio que faz com que nos possamos abster de sermos enganados” (Descartes, 1984, p. 54), devendo apenas aceitar o que tivermos por claro e distinto. Onde o erro e o pecado resultarem do extravasar da vontade para além dos limites do entendimento.

A modernidade trouxe também, como se sabe, a aporia do “Demónio de Laplace” (Laplace, 1814)⁹, isto é, o problema da compatibilização da liberdade individual com o determinismo das causas eficientes que governam o mundo material¹⁰. Lembremos que, já para Espinosa (1677), a liberdade não passaria de uma simples ilusão criada pela ignorância de que estamos determinados pelo devir da essência divina como causalidade necessária, sendo que o humano não pode derrogar o nexos universal, porque o que existe é o que tem de existir. Tendo de se submeter ao determinismo dos acontecimentos, o poder humano não pode, pois, exercer-se sobre os factos, só pode incidir sobre as ideias, na busca da contemplação do verdadeiro, coisa que o vulgo preso às paixões não alcança por efeito da ilusão antropocêntrica que alimenta. Com este repto, o paradoxo está, pois, lançado e Kant, na sua *Crítica da Razão Pura* (1781), enfrentou o problema de articular a existência da liberdade com a universalidade

⁸ Não será de esquecer, com efeito, o fatalismo que parece figurar implícito à concepção do homem homérico, sujeito à Moira que tudo parece dominar, determinando a vida ou morte de todos os mortais; numa outra escala, os próprios deuses se lhe sujeitam, para cumprimento da ordem estabelecida, porventura ameaçada pelo ilimitado das suas paixões. De forma compatível com a inalterabilidade do Destino, o herói homérico denota sentido de responsabilidade moral ao procurar deliberadamente a excelência na pugna ou na assembleia (Rocha Pereira, 1993, pp.131-136).

⁹ Na história da ciência, o “demónio de Laplace” aparece na primeira publicação articulada sobre o determinismo causal. Segundo Laplace (1814), o determinismo implicava que se alguém (um demónio ou génio) conhecesse com precisão a posição e *momentum* de cada átomo do universo poderia também prever os seus valores passados e futuros, isto é, o passado e o futuro poderiam ser calculados a partir das leis da física clássica.

¹⁰ Para um enquadramento sinóptico das várias posições que são subsumidas nas teses compatibilista e incompatibilista, ver Barata (2012).

da lei natural da causalidade, o que o leva a postular uma causalidade específica para a faculdade da razão¹¹. Se o humano e o seu arbítrio têm um carácter fenoménico e empírico que determina as suas ações, a razão, no entanto, não é um fenómeno, não está na ordem da sucessão temporal e da lei dinâmica da natureza. Ela é a condição incondicionada das ações voluntárias e livres: quer negativamente, dada a sua independência, quer positivamente, dada a sua faculdade de suscitar os acontecimentos.

O criticismo excluiu o conhecimento *a priori* do ser, mas Kant acabará abrindo a senda a uma nova metafísica, distinguindo entre o mundo dos *fenómenos* e o dos *númenos*, onde situa outro tipo de causalidade, a inteligível, própria da liberdade¹². Sem dilatar o domínio do conhecimento ao conhecimento metafísico, abre a possibilidade da causalidade livre ao sediá-la no campo da razão prática. Daí que o imperativo categórico, enquanto forma de uma lei universal, sem conteúdo, que obriga o querer, porque é universal, não se fundamente no campo da experiência, mas obrigue antes ao reconhecimento de que uma vontade determinada pelo imperativo tenha de ser concebida como independente da lei natural dos fenómenos. Ou seja, pensar a lei moral exige admitir a liberdade, pois a liberdade é o querer autodeterminar-se, reconhecendo-se a si mesmo e aos outros como fins e não como meros meios instrumentais. Por esta possibilidade de autodeterminação, e ainda que os nossos desejos e emoções sejam o resultado das causas eficientes naturais, o homem é vontade livre¹³.

Se a partir de Kant se consuma a impossibilidade de pensar a liberdade como simples livre arbítrio, pois há que contar com as limitações da condição humana, será precisamente o ser particular, único e marcado pela finitude, constituindo uma existência irreduzível, que o existencialismo procurará compreender. Sartre (1943) interpreta-a como consciência de si (por si), que não pode ser um algo fixado de modo definitivo, mas é antes um nada, cujo ato próprio consistiria em projetar-se, negando o ser. No projeto de si, o escolher-se nega-se, de modo que o sentido do que devém nunca é definitivo. Esta construção de si demonstra que a existência precede a essência, mas também que nunca pode fixar-se ou

¹¹ Uma faculdade que se refere a condições próprias, não sensíveis, e que, portanto, não relevam da série de encadeamentos que remetem para um começo, sendo antes empiricamente incondicionada, estando fora da série dos fenómenos, embora, por outro lado, nela se inclua.

¹² A causalidade pela liberdade torna-se, assim, antinómica da causalidade pela natureza, pois, como afirma Kant, “a par dessa faculdade da liberdade, independente das leis, mal se pode pensar a natureza, porque as leis desta última seriam incessantemente alteradas pelas influências da primeira e o jogo dos fenómenos que, pela simples natureza deveria ser regular e uniforme, ficaria desse modo perturbado e desconexo.” (Kant, 1985, p. 411)

¹³ Se o livre uso da racionalidade impõe ao homem a autodeterminação, tal significa que no *arbitrium liberum*, como afirma Kant, a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis.

dar-se por estabelecida. Assim, emerge a angústia do ter de escolher-se e o medo da própria liberdade que patenteia o constante redefinir-se, redimensionando o passado e antecipando o futuro a partir do presente. Porém, querer livrar-se da própria liberdade conduz ao reinterpretar-se sobre o modo da coisa. Fazer-se coisa para se esquecer de assumir-se como livre leva à “má-fé,” que enquadra o sujeito no regime do determinismo natural. Pois, se a existência precede a essência (o “nada” precede sempre o ser), a liberdade é em si mesma irreduzível a toda a determinação fisiológica, psicológica ou social. Cabe-nos assim, como notam Ferry e Vincent (2003), recusar suspender a liberdade para não assumir “personagens de comédia”, que reificam o humano a troco de escapar às mil angústias das aventuras da liberdade do fazer-se e projetar-se.

Mas sendo irreduzível a toda a determinação, o sujeito encontra-se sempre em situação que o limita mas não determina, deixando-o livre para conferir um sentido à sua ação. O existencialismo recusa confundir situação e determinação: estar em situação, ter uma natureza e uma história não significa para o ser humano reduzir-se a elas¹⁴. Mesmo assim, realizar-se, por si, num em si definitivo, ou seja, alcançar um plano do “em-si e por-si” é próprio de uma gesta que se projeta para além da condição humana¹⁵.

2. Liberdade e contingência no agir humano

Um esforço notável para definir o sentido da liberdade humana a rebate do simples livre arbítrio todo-poderoso, isto é, a liberdade como condicionada, inscrita num quadro de limitações intrínsecas e extrínsecas, encontramos-o em Daniel Dennett (2005). Para este assumido naturalista, adepto de uma concepção materialista da consciência, o livre-arbítrio é real, mas não é um aspeto preexistente da nossa existência, nem um poder divino que dispense a pessoa do tecido causal do mundo físico. Neste sentido, Dennett descarta quer a relação direta entre determinismo e inevitabilidade, quer a ideia de que o determinismo anularia o livre-arbítrio. Ambas as ideias são ilusões cognitivas ou seja crenças auto-induzidas, pelo que “o determinismo é perfeitamente compatível com a noção de que alguns acontecimentos não têm qualquer causa” (Dennett, 2005, p.100). Aliás, o determinismo não exclui o

¹⁴ Na verdade, “a minha liberdade não é destruída pelas situações mais ou menos constrangedoras em que estou constantemente metido. Pelo contrário, é em relação a estas que ela se exerce.” (Ferry & Vincent, 2003, p. 28). Pode colocá-las em perspetiva e encará-las criticamente.

¹⁵ Seja porque o humano deve libertar-se da natureza pelo trabalho, seja porque a dominação vigora no quadro social, seja ainda porque a situação o condiciona, ou seja porque tem de escolher-se de modo limitado entre opções limitativas. No entanto, devemos notar que, se consideramos todas estas limitações, não é menos verdade que o seu sentido só se delimita se a liberdade for pressuposta e só em função dela podemos configurar a ética.

jogo das probabilidades (a aleatoriedade), nem implica um futuro fechado. Se ao nível físico, do micro-acontecimento, reina um regime de funcionamento estável, isso não impede que a um nível superior tenhamos uma abertura de opções, onde a novidade é possível e o aperfeiçoamento se consubstancia, pela capacidade revelada pelo indivíduo humano para aprender e se autodefinir e, portanto, para alterar de modo limitado a sua natureza. A complexidade dos nossos cérebros, que está na base das nossas mentes, capacita-nos a ser não só máquinas de situação-ação, mas máquinas de escolha, capazes de previsão e de aprendizagem ao longo da vida.

Dennett reclama-se de um “modelo darwinista do pensamento” e entende que é necessário conceber a liberdade por referência a um novo modelo que substitua o cartesiano, o “teatro cartesiano”, por um complexo de redes neuronais semi-independentes em competição entre si, por meio das quais o pensamento tem lugar produzindo as razões subjacentes às ações pessoais (Dennett, 2005, p. 200). Mas estas razões, como as atitudes, os hábitos, as preferências e até a moralidade não deixam de exigir um sustentáculo biológico: à semelhança das células, que desenvolvem um sistema de regras para poderem funcionar como unidades adaptativas, também as comunidades de indivíduos as desenvolvem naturalmente¹⁶. Surge-nos então a ideia de um ser humano dotado de elevada capacidade de autocontrole, de compromisso e capaz de um livre-arbítrio moral sem deixar de ser natural.

Ao admitir que certos mecanismos inconscientes criam em nós o pensamento consciente e o próprio sentido de arbítrio como base causal da ação, podendo nós apenas inferir a causalidade externa e interna, torna-se evidente que as nossas mentes não são transparentes, nem a introspeção pode ser absoluta¹⁷. A auto-monitorização da causalidade mental, que nos distingue dos outros animais, é limitada e constitui uma evolução de processos ideomotores não monitorizados pela consciência, que prolongam o próprio plano biológico elementar. Somos, ainda assim, dotados de um subsistema funcional ou mente capaz de estabelecer prioridades e justificar argumentativamente a nossa conduta, o que nos torna seres morais livres, imputáveis e responsáveis¹⁸. E se o sujeito, no seu núcleo central,

¹⁶ Tudo concorre nesta linha de argumentação para excluir a referência à alma imortal, imaterial e “miraculosa”. Reserva-se, no entanto, ao humano a possibilidade de atingir o patamar cognitivo em que os impulsos e a reflexão se articulam no terreno de um poder deliberativo capaz de ponderação moral, suscitando uma volição capaz de dominar os instintos que emerge da aprendizagem e se correlaciona com capacidades de cooperação, compromisso, responsabilidade, confiabilidade e prudência.

¹⁷ Morin (2005), depois de salientar a debilidade da nossa consciência, pela sua propensão para a autoilusão e o esquecimento seletivo, limita-a ainda pela impossibilidade de sermos totalmente conscientes do que se passa no nosso psiquismo, conservando-se nele sempre um fundo inconsciente, que o impede de se compreender completamente a si próprio.

¹⁸ Somos seres capazes de escolher e agir com base na antecipação dos resultados, com alguma independência da cega tentativa de ensaio e erro. A nossa monitorização pelo eu é capaz de escalo-

tem de ser capaz de manter o controlo e interagir consigo mesmo, isso não quer dizer que os conteúdos conscientes se organizem por um processo misterioso ou de direção predefinida. Apenas ocorre que venceram os concorrentes, impondo-se para o controlo do comportamento. Nesta medida, e embora o autor não exclua um agente moral com razões argumentadas e compartilháveis, dispensa a ilusão do “teatro cartesiano”, substancialista, para referir a monitorização pelo eu.

Segundo Dennett, o eu é agente, emergente no âmbito de um processo de evolução cultural aliada à biológica, capaz de objetividade, racionalidade e assunção de responsabilidade moral. O que não faz da ética mais do que uma tecnologia humana que aperfeiçoou os instintos com vista ao sucesso adaptativo, porquanto a reflexão nos permite controlá-los e dirigi-los ao fim em vista. Acedemos lenta e naturalmente à racionalidade, através de um processo de socialização/educação, em que no quadro de uma consciência que enfrenta os dilemas do concreto se requer um agente autocontrolado capaz de refletir sobre os seus impulsos e dirigi-los. Uma liberdade responsável tem por requisitos uma mente flexível, informada, socialmente integrada e capaz do controlo dos impulsos básicos. Na verdade, a frágil liberdade humana, fruto de um processo evolutivo ainda em curso, exige o autodomínio e a capacidade de resistir à tentação. É na consecução desta capacidade que se forma a pessoa, implicando a racionalidade a capacidade de sopesar os prós e os contras que afetamos à ação¹⁹.

Nesta mesma linha de argumentação, insiste Laupies (2005) que, além da liberdade de agir e fazer o que nos propomos, temos de considerar também a liberdade de querer, a interioridade da deliberação, que requer a consciência de si como agente. A liberdade implica, pois, independência e autonomia ou autodeterminação²⁰. O poder deliberativo assenta em representações que podem provir do inconsciente e do meio social, mas nem por isso são para nós uma fatalidade, porquanto o sujeito pode refletir sobre as representações, assumi-las ou rejeitá-las, fazê-las passar pelo crivo do sentido crítico que requer razões. Mesmo o inconsciente que reflui pode ser objeto, como motivo que se impõe à consciência, de um tal escrutínio. Este procedimento, capaz de fundamentar a escolha, remete para um eu com sentido de identidade e continuidade, um

nar prioridades entre esquemas de situação-ação. E, ademais, as nossas decisões e ações potenciam efeitos com valor autoformativo.

¹⁹ Mas a tarefa de selecionar os motivos pertinentes às decisões ou ações não cabe a qualquer alma imaterial ou *ego* cartesiano, senão a uma estrutura cognitiva complexa, um agente capaz de agir mediante estratégias referenciadas a razões argumentativas, que lhe provêm da educação e da experiência.

²⁰ Como liberdade de ação, trata-se de que uma qualidade exterior, objetiva e verificável, com sentido plural, de diferentes liberdades de ação identificáveis no campo social e político. Como liberdade de volição, “a liberdade é indissociável de uma subjetividade apta a voltar-se sobre si mesma, para se demarcar daquilo que a condiciona.” (Laupies, 2005, p. 37). Não é plural, pois o humano apenas possui uma vontade e uma consciência pressupostas na capacidade de autodeterminação.

sujeito que, transformando-se segundo uma história que é a sua, subjaz ao devir das representações e o apreende.

O sujeito livre afirma-se escolhendo entre possíveis, que ele próprio sulca e não preexistem, e isso faz da decisão um determinante produzido pelo sujeito que há-de, no entanto, ter de deparar-se com a realidade que limita a ação, como também com os limites da sua apreensão das possibilidades a considerar. Em todo o caso, quando pensa, pensa segundo uma lógica argumentativa consensuada, pelo que se trata de uma necessidade que o liberta, como o libertará, no caso da tentativa de dominação pelos outros, a falta de reconhecimento da lógica subjacente ao seu discurso. A verdade exigida e reconhecida liberta, então, tanto da sujeição como do mal moral, se o entendermos como a falta do reconhecimento devido ao outro, no império do desejo pessoal.

A nossa liberdade é um modo condicionado, não rompe com a causalidade, acolhe-a, procura compreender o que nos coage e sabe reorientar as pulsões internas e as pressões externas. Isto faz com que a liberdade do querer, sempre subjetiva, por vezes entre em contradição com a possibilidade do agir e necessite como autonomia de se referenciar normativamente a leis e valores que nos orientam para lá do subsumir-se ao fluxo heterónomo das tendências e dos móbeis do desejo. A inevitável inscrição no campo da razão e da exigência universal liberta quer da dominação, quer do império das inclinações ou apetites. Esta liberdade interior é fundamental, mas exige as liberdades correlativas ao agir, sem as quais não poderá emergir nem promover-se. De alguma forma subordina-se a essas liberdades de se instruir, circular e reunir, que se podem condensar na liberdade de comunicar, como mostrou eloquentemente Kant²¹.

Mais uma vez nos apercebemos do carácter limitado e frágil da nossa condição, pois esta pressupõe sempre a inscrição no real e a sua reinterpretação, porquanto a autonomia tem de ser equacionada a partir de um horizonte social concreto, que mediatiza o acesso ao nosso próprio espaço de liberdade. Com tudo isto chegamos, enfim, à conclusão de que a liberdade, como autonomia, nos impõe o reconhecimento da contingência da existência²², da limitação intelectual, da dependência objetiva, da relatividade do agir sempre estreitado

²¹ “Assim, a liberdade de comunicar encontra-se na articulação do interior com o exterior, do subjetivo com o objetivo. Pode ser considerada como a norma e o limite das liberdades concretas” (Laupies, 2005, p. 105). Sem a norma da comunicação caímos no síndrome do anacoreta, que pensa poder escapar ao que possibilitou a sua condição de existência; sem a liberdade de comunicação ficamos sujeitos às ideologias e barbáries que cerceiam a liberdade. Tendo de constituir-se em relação a um “nós”, o eu livre é também abertura na exigência de coexistência de liberdades, uma vez que o fundamento básico da sua existência é a possibilidade de troca simbólica.

²² A liberdade não é a independência ontológica, ou seja, “a autonomia diz apenas respeito à relação do sujeito com a sua faculdade de se determinar. Não implica uma autopoção na ordem do ser” (Laupies, 2005, p. 108).

entre possibilidades virtualmente concebidas e coações impostas, sendo, no entanto, sempre absoluta, porque sempre imputável a uma consciência responsável que a determina.

A nossa liberdade de querer é a de um ser tributário de uma realidade que em parte não pode produzir, nem suprimir, mas se inscreve na dinâmica constituída e constituinte do seu ser, corporal e temporalmente. Por isso, também, a liberdade se afirma sempre como busca de sentido, incorporação e referência a valores transsubjetivos. Entre o que lhe é dado, reconhecendo as limitações, e o que deve conquistar, perspectivando as possibilidades, se afirma a liberdade. Isto estabelece uma verdadeira dialética entre o dado e o conquistado pela ação da liberdade limitada, incarnada, que projeta o sujeito para compreender o mundo e o seu lugar nele. Um processo pelo qual poderá, aliás, também constituir o mundo que o constitui, mas que é sempre algo a resgatar no esforço árduo de domínio sobre si e em luta contra os obstáculos. Em grande medida implica renúncia, sempre consubstancial à escolha. Sulca a trama histórica do irreversível, embora tenha margem para se redefinir. Tem de comprometer-se sem poder realizar nunca todos os possíveis. Não é substância, mas qualidade de pensamento e ação, nunca se consumando de modo definitivo.

Max Scheler (1960), na sua análise fenomenológica, deixou-nos uma síntese do significado da liberdade, da sua essência e dos seus graus²³. Para o filósofo, a independência corresponde apenas a uma faceta da liberdade, pois a verdadeira liberdade encontra-se no ser determinado por valores. Como refere, a liberdade implica sempre algum modo de relação²⁴, “deve aludir a algo, seja algo ‘do’ qual se é livre, seja algo ‘para’ o qual se é livre” (Scheler, 1960, p. 20). Numa disposição volitiva assumem-se valores a realizar, que constituem assim projetos, em relação aos quais se articulam fins e motivos. Agir impulsivamente é agir sem motivo querido e determinado, enquanto “*ser livre é atuar só devido a uma volição motivada* [...] o atuar que tem lugar com

²³ Este autor começa por distinguir a consciência do poder da vontade de decidir-se a escolher e a estrita “liberdade para” escolher. Ambas estão relacionadas e a segunda varia em função das possibilidades de que dispomos, enquanto a primeira radica a essência da espontaneidade da liberdade. É por isso que a “liberdade para” funda-se e depende do poder da vontade de decidir-se a escolher, sendo que a escolha amplia-se ou diminui em função desse poder. Comenta Scheler: “Quanto maior o poder dado, tanto maior a quantidade de tendências distintas, diferenciadas mediante valores qualitativos, que se dão também junto com a consciência do poder, e se desenvolvem em direções diversas. Por isso pode dizer-se que o querer outorga liberdade” (1960, p. 8). Neste sentido, a indeterminação, como sugere, dá-nos apenas a noção negativa de liberdade e não a positiva que enraíza na vivência do poder, mas não nos é dada pelo conhecimento da indeterminação.

²⁴ Scheler afirma que “o ser ‘livre’ refere-se sempre a uma pluralidade de conexões que se diferenciam pela sua essência e pode naturalmente ser-se ‘livre’ a respeito de uma e ‘não-livre’ com respeito a outra. Radica evidentemente nisto que se tenham designado sempre coisas muito distintas ao usar expressões tais como ‘liberdade de volição’, ‘liberdade de fazer’ e os seus contrários” (1960, p. 20).

base numa volição cujos projetos *possuam uma conexão de sentido* de acordo com as suas motivações” (Scheler, 1960, p. 22).

A volição motivada ou plena de sentido abre, no entanto, a problemática da liberdade se enfrentar com uma pluralidade de projetos e ter de saber-se: 1) que liberdade de decisão existe; 2) qual o grau de liberdade da esfera de motivos; 3) qual o grau de liberdade permitido pela esfera de eleição, contando com a sua amplitude específica. Se nos comparamos com um ser onipotente, não limitado por uma esfera de eleição, vemos que estamos obrigados a ela em geral. Embora sejamos capazes de um livre “poder-querer”, este está referido a um “poder-escolher” e a um “ter-de-escolher” que, qualquer que seja a abrangência da esfera da escolha, limita o nosso “poder-querer”. Contudo, quanto mais lata for a esfera de escolha maior poderá ser a nossa liberdade.

Nós “podemos-querer”, isto é, o nosso querer não está totalmente determinado de forma heterónoma, temos poder sobre o nosso querer. Mas “termos de escolher” limita a nossa liberdade de “poder-escolher”, se nos compararmos com um ser dono absoluto da sua volição e podendo tudo querer imediatamente sem necessidade de escolha. Mais, temos ainda que relacionar a esfera volitiva (o “poder-querer”) com o “poder-fazer” e o “fazer mesmo”, relativos ao vasto âmbito das liberdades circunstanciais de distinta natureza. Devendo notar-se que o “poder-fazer” pode ver-se limitado quando a nossa ação estiver coartada por um qualquer tipo de coerção, será de admitir que o sentimento de coerção será sempre inversamente proporcional à amplitude da esfera de escolha conjugada com a energia própria do “poder-fazer”. Aliás, se um sujeito possuir uma esfera de escolha limitada não disporá de certos vetores do “poder-fazer”, pelo que a dilatação das esferas de escolha promove uma crescente sensação de liberdade. Em síntese, ser livre é autodeterminar-se por volições motivadas.

3. Liberdade e responsabilidade: do indivíduo à pessoa moral

Se na viragem formalista da ética kantiana, o agente moral passa a ser pensado fora do contexto da sua psicologia empírica, certo é que a ação moral é constitutivamente *pessoal*, na liberdade que lhe é determinante (Bilbeny, 2012, p. 75). Por tal razão, importa que elucidemos um pouco mais em que medida a reflexão ética tem de fazer emergir a noção de *pessoa*, para além da noção de indivíduo. Como denotava Julián Marías (1970, p. 41), “el tema de la persona es de los más difíciles y elusivos de toda la historia de la filosofía, y ello por razones nada casuales: en torno a él ha acontecido quizá la transformación mas radical de toda esa historia...”

Com efeito, este conceito nuclear na genealogia da tradição humanista liga-se etimologicamente à palavra latina *persona*, identificada com a máscara cómica ou trágica dos atores, para se substancializar na conceção escolástica, que analogicamente definia o homem por referência à Pessoa divina. Em rutura com a

conceção teocêntrica, que resgata o homem da própria corporeidade experiencial que o habita, é por ação do pensamento secularizante do Renascimento que o indivíduo se subtrai a essa imagem puramente especular que o exalta tanto quanto o avilta, por imperativo da liberdade que o recia. Na pena de Pico della Mirandola, numa obra que foi considerada como o Manifesto do Renascimento, a “Oração sobre a dignidade do homem” (1480), o Homem figura como uma criatura cuja essência não se apresenta predefinida e que, por isso, possui a potencialidade de desenvolver todas as qualidades e capacidades que foram dadas às outras criaturas separadamente.

E se, com efeito, nos inspirou iniciar esta reflexão pela abordagem do conceito de liberdade, é porque as suspeições do pensamento pós-moderno relativamente à autonomia do sujeito e à sua capacidade de se autodeterminar podem sabotar qualquer intento fundado de reconstrução de uma reflexão ética, não fora a própria representação atomística de indivíduo, como a modernidade a modelou, poder ser inapelavelmente recuperada pela de *pessoa*. Na densidade do mistério que a convoca e a subtrai à lógica redutora de uma razão instrumentalizante, numa era maciçamente tecnologizada, que robotiza o sujeito e o pulveriza nas figurações científicas que o retraem de qualquer compreensão unificadora. Donde, uma reflexão ética que queira deixar-se interpelar pela “condição” da pessoa terá de retematizar o *logos* individual no compromisso com a alteridade que lhe é constitutiva e originária, mediadora da própria identidade, e onde se esclarece o horizonte da responsabilidade pelo outro e perante o outro na tessitura da circunstância que lhes é envolvente e na qual estão “comprometidos”, por cometimento da própria liberdade. Nessa retematização abre-se um espaço teórico à dimensão existencial do “ser com”, que permite afirmar a inviolabilidade de cada pessoa, como o pretendia o próprio Kant.

Se a psique humana ancora no biológico, não deixa de ser, em si mesma, um núcleo de possibilidades indefiníveis de que emerge, pela integração das bases psíquicas da sociabilidade e da afetividade, a *pessoa* a que, por tradição, se associa o espírito e a alma. E se existe uma prioridade corpórea sobre o espírito e a alma, não deixa de ter de reconhecer-se a estes a sua transcendência. E é evocando a inalienável liberdade e densidade da pessoa que Morin afirma que “a alma não é localizável, nem sequer verdadeiramente definível (...), a alma não tem fronteiras nem tem fundo”. (Morin, 2003, pp. 105-106). Ainda assim, o autor insiste, a alma e o espírito “são emergências, virtudes de complexidade” (Morin, 2003, p. 106). Já a consciência como atributiva da pessoa, ao apresentar-se simultânea e paradoxalmente como epifenómeno e núcleo central da vida psíquica, não deixa de constituir “a qualidade global mais extraordinária saída do cérebro, a autorreflexão por intermédio da qual o ego-Eu emerge ao espírito” (Morin, 2003, p. 107). A ela assiste a capacidade de retroação sobre o mundo e sobre o comportamento, sendo o movimento reflexivo que a produz aquele que permite o metanível em que o pensamento, uno e plural, retroage sobre si, como condição essencial do

exame crítico de tudo o que se lhe pode apresentar, incluindo o próprio pensamento e a própria consciência. É dos seus movimentos que se desprende a poderosa meditação dos humanos.

Não admira, pois, que seja preciso reconhecer que a consciência é “o produto supremo, o mais rico do espírito humano” (Morin, 2003, p. 108), em que se substancializa a vocação da liberdade responsável da pessoa humana. E mesmo se nunca pode ultrapassar a fragilidade da determinação que a ameaça, de fora e de dentro, nem erradicar, em absoluto, o espectro temível do erro que atravessa o seu esforçado jogo de busca da verdade, não carece dúvida de que, sendo a emergência última da biologia, no jogo relacional das interdependências que mantém com outras consciências, “é ao mesmo tempo sempre subjetiva e sempre objetiva, interior a si diante de si, estranha e íntima, periférica e central, epifenomenal e essencial, necessária e ameaçada” (Morin, 2003, p. 109-110).

Se a consciência tem o seu antes e se funda na própria alteridade que lhe é constitutiva, verdade é que se torna consubstantiva à pessoa que, sendo por si um valor inalienável, é portadora de valores e realizadora de valores, de modo que, em concomitância, lhe devemos reconhecer a capacidade de ser fonte de sentido. Ou seja, por um lado, é preciso admitir que a pessoa está no mundo e, como tal devemos reconhecer a sua imanência; por outro, é preciso ver a sua especificidade na ordem natural, entendendo a sua transcendência ontológica como um desafio. O que significa protegê-la, resguardá-la da recusa desse valor de transcendência, sem o qual se aliena da definição identitária da sua condição.

Neste sentido, a nossa posição ancora-se na via já aberta por Mounier (2004), quando via no modo humano e pessoal de existir o culminar de uma evolução natural, bem explicitada por Teilhard de Chardin. A perspectiva deste movimento natural de “personalização” só pode entender a pessoa como existência incorporada e mergulhada na natureza, inscrevendo o sentido ético de responsabilidade na convivialidade para que o homem está predisposto por natureza, embora a ética vá para além de todos os planos naturais que a preparam e possibilitam. Com efeito, “o homem singulariza-se por uma dupla capacidade de romper com a natureza” (Mounier, 2004, p. 50), já que por efeito da sua liberdade se resgata tanto do determinismo natural, como do social. Por outro lado, há que convir que o homem inaugura a consciência reflexiva e a reciprocidade das consciências, sendo certo que o próprio conceito de pessoa nos exige a indispensável superação do solipsismo pelo reconhecimento do carácter relacional inerente à génese da consciência, traduzido no múltiplo enraizamento que a condiciona e constitui no jogo da interação que a responsabiliza face ao *outro* no contexto sócio-histórico que os circunscreve. A base indispensável, para revalidar a noção de pessoa, é reconhecê-la pela intersubjetividade constituinte da sua identidade, da qual emana o sentido de responsabilidade pelo outro como magma de toda a con-

figuração ética do agir. Como relembra Mounier, “a pessoa surge-nos como uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem limites, misturada com elas numa perspectiva de universalidade. As outras pessoas não a limitam, fazem-na ser e crescer. Não existe senão para os outros, não se conhece senão pelos outros, não se encontra senão nos outros. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O *tu* e, adentro dele, o *nós*, precede o *eu*, ou pelo menos acompanha-o” (Mounier, 2004, p72)²⁵. Donde não há egoidade sem alteridade.

Partindo, pois, deste princípio da primazia da relação, é-nos dado reconhecer que a consciência emerge de um processo interdiscursivo, simbolicamente mediado, pelo que a pessoa e a sua identidade são sempre resultado de relações interlocutivas. O eu pessoal constrói-se, de modo progressivo, por um trabalho de identificação que envolve o “dizer a outrem” e o “dizer com outrem”, isto é, a relação à segunda e à terceira pessoas, que fazem figurar a relação e a linguagem como constitutivas e essenciais à consciência. Nesta mesma linha de pensamento, Adalberto de Carvalho assinala que a pessoa deve ser reconhecida como sede de liberdade operatória, que emerge na dialética do Eu-Tu-Nós. As principais características atribuídas à pessoa são as seguintes: “como condições mínimas” temos a consciência, a razão e a autonomia; como “propriedades orgânicas”, temos a unicidade, a unidade e a abertura; como “exigências funcionais”, temos a liberdade, a solidariedade e a responsabilidade. De modo que “no grupo dos componentes funcionais aparece-nos o *sujeito*, o *socius*, o *indivíduo* e a *pessoa* em sentido estrito, a que correspondem, conforme os casos, os processos de *subjetivação*, de *sociação*, de *individação* e de *personalização*, acabando este último por englobar os restantes” (Carvalho, 1998, p. 30). A pessoa-núcleo é o centro das valorizações e escolhas, enquanto a pessoa-sistema recolhe e unifica as outras funções com que se desenvolve a personalização. Sem dúvida que esta conceção de pessoa depura-a do idealismo solipsista e nem o imanente que a configura na sua subjetividade é desprezado, nem a alteridade que a habita é liminarmente recusada, ampliando-se o sentido de alteridade à própria vocação de transcendência que a habita.

Assim, se o dado originário da pessoa a habilita a atuar autodeterminativamente, por eleição dos fins e modos de ação, atuar de forma ética exige o concerto da razão e da vontade. E se pela sua condição biológica e psíquica, o homem adquire uma operatividade distinta da do animal, que lhe possibilita a autodeterminação, será antes de mais por essa possibilidade autodeterminativa que o homem se torna um ser constitutivamente moral. Por esta capacidade de autodeterminação, aliena-se o homem do estatuto de “coisa”, pois o valor que

²⁵ Neste mesmo sentido, também Levinas destacou o papel do outro na configuração da pessoa. Porém, segundo Lopes (2004), ambos se mantiveram dentro de uma conceção metafísica do sujeito, não tendo acedido a uma fundamentação interlocucional da pessoa, que só a antropologia relacional facultaria.

lhe é intrínseco fá-lo figurar como um fim em si mesmo, segundo determina a máxima kantiana.

E porque a racionalidade ética obriga antes de mais o indivíduo a reconhecer-se na sua dignidade de pessoa, é que o próprio aperfeiçoamento pessoal se impõe como dever outorgado pelo próprio para consigo mesmo. De modo que nesta retematização do sujeito da ética, enquanto pessoa, assumir a responsabilidade pelo outro pressupõe assumir a responsabilidade da própria dignidade na forma como me relaciona com o(s) “outro(s)”. Porquanto se a alteridade se inscreve na própria identidade como dado que lhe é constitutivo, será apenas na assunção de uma reflexividade que se torna presente à consciência que o agir ético se potencia como responsabilização pelo outro, tanto quanto por si próprio. Verdade é que tematizado, na mediação da cultura que nos informa e forma, como o radicalmente diferente (*alius*) ou o semelhante (*alter*), o outro é sempre apreendido através da esfera de valorações do próprio, pois como afirma Bilbeny (2012, p. 82) “aunque distintos no se pueden concebir separadas la *identidade* del uno mismo y la *alteridad*, para éste, del outro”.

E, como é evidente, se o conceito de “pessoa”, mais do que o de indivíduo se tornou central nesta discussão para religar o conceito de eticidade ao sentido de responsabilidade que da pessoa dimana, perante si e o(s) outro(s), torna-se evidente que tal sentido de responsabilidade só pode ser esclarecido pelo uso da razão, que recria as condições de autonomia dos próprios sujeitos. Neste sentido, importa sublinhar, mais uma vez, a irredutibilidade do dado moral à facticidade fenomenal, que impossibilita a “naturalização” da ética, tanto quanto a sua sociologização.

Na verdade, o sentido de racionalidade inscrito no agir ético obriga a que, no âmbito de uma autonomia dialogicamente entendida, se consensuem mínimos normativos, que possam ser defendidos com argumentos que não invoquem interesses particulares ou de grupos, mas antes se inscrevam num horizonte universalizável, segundo um princípio de dignidade de toda a pessoa humana, contextualizada à situação sócio-histórica em que nos inscrevemos. E se, como Kant afirmava, a racionalidade em que nos descobrimos e configuramos propende naturalmente para a realização do bem, não há dúvida que o ser humano carece de educação que lhe oriente a vontade e potencie a consciência da nossa responsabilidade ética coletiva, que se amplia na proporção do nosso avanço tecnológico, obrigando a um “cuidado” vigilante pelo destino da espécie humana, perdida a esperança de uma “redenção” de que o homem não seja autor. O que não significa idealizar a propensão humana, mas antes motivar para uma abordagem que capte a sua ambivalência, dilucidando as suas virtualidades antinómicas.

Torna-se, assim, possível reconhecer no humano, e no mundo animal em geral, tanto o princípio egocêntrico e egoísta, que nos coloca no centro do mundo excluindo os outros, como o princípio altruísta que inclui o Eu no Nós, figurando este como centro de referenciação. Um princípio que se ma-

nifesta “quase desde o nascimento, pela pulsão de ligação à pessoa próxima” e que “pode levar ao sacrifício de si mesmo pelos seus, pela sua comunidade, pelo ser amado (...). Tudo se passa como se cada indivíduo-sujeito abarcasse em si um duplo conjunto de procedimentos lógicos, um comandando o ‘para si’, outro comandando o ‘para nós’ ou ‘para os outros’. Um comandando o egoísmo, outro comandando o altruísmo. O fechamento egocêntrico torna o outro estranho para nós; a abertura torna-o fraternal. O princípio egocêntrico traz em si a potencialidade de concorrência e de antagonismo a respeito do semelhante, até do irmão, e conduz Caim ao crime. Neste sentido, o sujeito traz em si a morte do outro; mas, em sentido inverso, traz em si o amor pelo outro” (Morin, 2005, p. 20).

Se, por um lado, temos de aceitar a violência como uma dimensão antropológica, temos também de admitir que o cuidado é um *a priori* de toda a situação e atitude humanas. Isto quer dizer que “o cuidado se encontra na raiz primeira do ser humano, antes que ele faça qualquer coisa. E, se fizer, ela sempre vem acompanhada de cuidado e imbuída de cuidado. O que significa reconhecer o cuidado como um *modo-de-ser* essencial, sempre presente e irreduzível” (Boff, 2002, p. 34). Na verdade, significa mesmo que temos de ver o cuidado como sendo “uma dimensão fontal, originária, ontológica, impossível de ser desvirtuada” (Boff, 2002, p. 34). O cuidado inscreve-se, de forma intrínseca, na constituição da natureza humana e revela o seu modo-de-ser. Traduz, aliás, algo que é base possibilitadora da nossa existência. Em si mesmo, o cuidado tem uma natureza peculiar: “Cuidar é mais que um *acto*, é uma *atitude*. Portanto abrange mais que um *momento* de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma *atitude* de ocupação, de preocupação, de responsabilização e de envolvimento afectivo com o outro” (Boff, 2002, p. 33)²⁶. Nesta medida, como enfatiza Ricoeur (1990, p. 6), o “cuidado de si” “não se confunde com o “mim”, aquela posição *egológica* que o encontro com o outro necessariamente transmuta. No plano do “mim” não há encontro, há desencontro e indiferença. Tenhamos atenção aqui à derivação prefixal de contrariedade ou negação. O cuidar de si, como momento reflexivo da *praxis*, está subjacente às capacidades de agir intencionalmente e de tomar iniciativa sobre o curso das coisas no mundo, que nos transmitem a noção de sermos autores, agentes e não agidos. No cuidar de si, o sujeito descobre a estima de si em duplo sentido: porque aprecia as suas ações, no que se descobre como autor no mundo, logo capaz de autonomia, e assim cuida de si; por outro lado, ao escolher estima-se, busca o melhor para si, na senda da via ética. Para Ricoeur esta é apenas uma dimensão da perspectiva ética, que comporta ainda o *desígnio da vida boa, com e para os outros*, segundo instituições justas. Sendo necessário considerar o outro como o que é igualmente capaz de dizer “eu” e

²⁶ Na expressão do teólogo, será no cuidado que reside “o *ethos* fundamental, a chave decifradora do humano e de suas virtualidades” (Boff, 2002, p. 83).

“tomar-se por agente, autor e responsável dos seus atos” (Ricoeur, 1990, p. 7). De modo que, por este reconhecimento do insubstituível si do outro, é que pode haver reciprocidade entre nós. Por seu efeito entramos no contexto da solicitude ética, a que corresponde, no domínio da moral e da regra, o respeito.

A solicitude implica a amizade e, no mínimo, a compaixão, que restabelece a igualdade. Já as “instituições justas” referenciam-se “às estruturas do viver em conjunto”, que asseguram a reciprocidade segundo um regime de deveres e direitos que incumbem ou são outorgados, mediante os méritos, os contributos e, acrescentaríamos nós, em certos casos, as necessidades.

Para concluir, diríamos que a liberdade, matizada pela consciência das suas limitações, pode pois abrir-se ao plano da responsabilidade, cuja estrutura reflete a presença do outro pela dialógica do “encontro”, em que a diferença ontológica reverbera a reciprocidade (Buber, 1993). Mas também a dinâmica do encontro apresenta a sua antinómica. No encontro, o nível de relacionamento eu-tu não é desenvolvido de forma continuada; alterna com a relação *coisificadora*, a relação com supostos objetos que consistem num *terem sido* e onde se sonega a inscrição no presente que corporiza a verdadeira dimensão do encontro. As pessoas buscam, no entanto, a dimensão da intimidade, onde se realizam melhor. Buscam o ser com outro ser, concedendo-lhe a presença que lhe cabe, ou melhor, valorizando a sua presença. Este é o plano ontológico do relacionamento mais prometedor, dado que, como explica McHenry (1997, p. 347), o relacionamento é “o solo onde o Ser cresce.” E dele podemos esperar o crescimento do nosso ser.

Bibliografia

- Agostinho, Santo (1986). *O livre arbítrio* (trad. de António Soares Pinheiro). Braga: Faculdade de Filosofia.
- Aristote (1990). *Éthique à Nicomaque* (trad. et notes par J. Tricot). Paris: Librairie Vrin.
- Barata, A. (2012). A (in)compatibilidade entre liberdade e determinismo. In C. Beckert, M. J. Pires, S. Fernandes, & T. Antunes (2012). *Ética: Teoria e Prática* (pp. 287-301). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bilbney, N. (2012) *Ética*. Barcelona: Editorial Planeta/Ariel.
- Boff, L. (2002). *Saber cuidar: Ética do humano — Compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes.
- Buber, M. (1993). *Yo y tu*. Madrid: Caparrós Editores.
- Camps, V. (1996). *Los valores de la educación*. Madrid: Anaya.
- Carvalho, A. D. (1998). *A educação como projecto antropológico*. Porto: Edições Afrontamento.
- Dennet, D. (2005). *A liberdade evolui*. Lisboa: Temas e Debates.
- Descartes, R. (1984). *Discurso do Método*. Lisboa: Sá da Costa.
- Ferry, L. & Vincent, J.-D. (2003). *O que é o Homem: Sobre os fundamentos da biologia e da filosofia*. Porto: Edições ASA.

- Guyer, P. (2000). *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1985). *Crítica da Razão Pura* (tradução portuguesa de M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1999). *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Lisboa: Didáctica Editora.
- Kant, I. (2005). *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.
- Laplace, P. Simon (1814). *Essai Philosophique sur les Probabilités*. Paris: Courcier Imprimeur-Libraire.
- Laupies, F. (2005). *A liberdade*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Lopes, B. (2004). A problemática do sujeito esgotar-se-á na metafísica da subjectividade? In A. D. Carvalho (Org.), *Problemáticas filosóficas da educação* (pp. 25-35). Porto: Edições Afrontamento.
- McHenry, H. D. (1997). Education as encounter: Buber's pragmatic ontology. *Educational Theory*, 47(3), 341-357.
- Morin, E. (2005). *O método VI. A ética*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Mounier, E. (2004). *O personalismo*. Coimbra: Ariadne Editora.
- Organização das Nações Unidas (2000). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Acedida em <http://www.onu.org.br/a-onu-em-acao/a-onu-e-os-direitos-humanos/> [18 dezembro 2012]
- Pereira, M. H. R. (1993). *Estudos de História de Cultura Clássica, vol. I - Cultura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pico della Mirandola, G. (2012). *Oration on the dignity of Man: A new translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1990). Éthique et morale. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (1), 5-17.
- Sartre, J.-P. (2005). *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. São Paulo: Vozes.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Sève, L. (2006). *Qu'est-ce que la personne humaine ?* Paris: Editions La Dispute.
- Spinoza, B. (2005). *Éthique* (traduction et commentaires de R. Misrahi). Paris: Éditions de l'Éclat.
- Wegner, D. M. (2003). *The illusion of free will*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wilfert, J. (1997). *La liberté*. Paris: Ellipses.

(Página deixada propositadamente em branco)