

DESEJO, DELIBERAÇÃO E FRAQUEZA DA VONTADE

DESEO, DELIBERACIÓN Y DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD

DESIRE, DELIBERATION AND WEAKNESS OF THE WILL

Maria Borges

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina
Bolsista de Produtividade do CNPq

Resumo: Neste trabalho, irei abordar o conceito de desejo e relacioná-lo à ação moral. Iniciarei pela lenda de Aristóteles, mostrando como o desejo foi compreendido como uma perturbação da alma que deveria ser evitada pelo filósofo. Num segundo momento, mostrarei um duplo sentido da palavra desejo, tentando responder à pergunta: é possível desejar sem querer? Por fim, mostrarei como a filosofia kantiana relaciona desejo, obrigação moral e fraqueza da vontade.

Palavras-chave: desejo, moral, deliberação, fraqueza da vontade

Resumen: En este trabajo abordaré el concepto de deseo y lo relacionaré a la acción moral. Comenzaré por la leyenda de Aristóteles y Phileas, mostrando la forma en que el deseo fue comprendido como una perturbación del alma que debería ser evitada por el filósofo. En un segundo momento, mostraré un doble sentido de la palabra deseo, buscando responder a la pregunta: ¿es posible desear sin querer? Por fin, Mostraré el modo en que la filosofía kantiana relaciona deseo, obligación y debilidad de la voluntad.

Palabras clave: deseo, moral, deliberación, debilidad de la voluntad

Abstract: In this paper, I analyze the concept of desire and relate it to moral action. First, I begin by the legend of Phyllis and Aristotle, showing that desire was often understood as agitations of the soul that should be extirpated by the philosopher. Second, I show the double meaning of the word desire. I try to answer the question: is it possible to desire without wanting? At the end, I show how Kantian philosophy relate desire, moral obligation and weakness of the will.

Key-words: desire, morality, deliberation, weakness of the will.

O desejo que aprisiona. A ambiguidade da filosofia frente ao desejo é de longa data, o que pode ser constatado na lenda de Aristóteles , contada pelo poeta do século XIII Henri d' Andeli. No poema le *Lai d' Aristote*, ele conta que Alexandre o Grande foi aconselhado pelo seu professor Aristóteles a não desperdiçar seu tempo e energia com a cortesã Phyllis. Alexandre abandona Phyllis, dizendo-lhe que o fazia devido ao conselho de Aristóteles. Phyllis decide vingar-se de Aristóteles, o que fez dançando com os cabelos soltos e os pés descalços perto do lugar onde Aristóteles estudava. Ao vê-la dançando com seus longos cabelos negros, Aristóteles acaba por cair na armadilha e declara-se apaixonado por Phyllis. Ela aceita seu amor e promete entregar-se a ele, não sem antes ter um pequeno desejo satisfeito: ela gostaria de selá-lo, montar sobre ele e andar pelo jardim. Aristóteles consente e Phyllis chama Alexandre para presenciar a humilhação. Ao ver tão patética cena, Alexandre indaga Aristóteles como aquilo pode acontecer. Aristóteles, sabiamente, mostra a Alexandre que se a volúpia podia render um homem sábio, o que não faria com um homem jovem como Alexandre, não tão sábio quanto seu professor.

Aristóteles estava certo ao advertir Alexandre sobre as nefastas conseqüências do desejo. Para fazer filosofia, a mente deve estar isenta de perturbações. Ora, nada mais perturbador do que o desejo, pois este é intranqüilidade, falta, impulso constante para ser satisfeito. Na presença do desejo, o sábio não encontra a serenidade para sua reflexão.

Segundo Aristóteles, existem três tipos de fenômenos da alma: as afecções, estados afetivos ou sentimentos em geral (*páthos*); as faculdades (*dynamis*) e as disposições, maneiras de ser ou *habitus* (*héxis*). As afecções representam um movimento

impresso à alma. Segundo a *Metafísica* (1022 b 15)¹, a afecção se diz da qualidade segundo a qual um ser pode ser afetado. São exemplos de afecções os sentimentos em geral (ódio, amor, ciúme), bem como inclinações tais como desejo, apetite etc. Por sua vez, as faculdades são aptidões que fazem com que sejamos capazes de experimentar as afecções.

A virtude não é uma afecção, pois somos ou não chamados de virtuosos de acordo com a nossa escolha, enquanto as afecções independem de uma decisão racional: “nós sentimos cólera ou temor independentemente de toda escolha deliberada, enquanto as virtudes são certas formas de escolher, ou ao menos não existem sem uma escolha baseada na reflexão” (EN, II, 1106 a 1)². Nós não somos tampouco ditos virtuosos de acordo com nossa capacidade de experimentar as afecções, isto é, de acordo com nossas faculdades, pois “nossas faculdades estão em nós por natureza, enquanto nós não nascemos naturalmente bons ou maus” (EN, II, 1106 a 7).

As virtudes são disposições a agir de forma deliberada; neste sentido, elas não são dadas por natureza e dependem de uma decisão racional, ao contrário das afecções ou das faculdades. Aristóteles distingue, todavia, as virtudes morais das virtudes intelectuais. Enquanto a virtude intelectual depende do ensinamento recebido (EN, II, 1103 a 15), a virtude moral é o produto de um hábito (EN, II, 1103 a 17). É no exercício de ações virtuosas que o homem torna-se virtuoso: “é praticando ações justas que nos tornamos justos, ações moderadas que nos tornamos moderados e ações corajosas que nos tornamos corajosos” (EN, II, 1103 b 1).

Dos desejos, o mais pernicioso é o desejo sexual, a *voluptas* latina, mais tarde tornada um dos pecados capitais e rebatizada de luxúria. Sêneca já o sabia e adverte nas Consolações à Hélvia:

Se considerarmos que o desejo sexual foi dado ao homem não para o gozo e a alegria, mas para a propagação da espécie, no momento em que estivermos livres dessa paixão destrutiva e violenta que está inscrita em

¹ Aristotle, *Métaphysique*, tradução Tricot (Paris: Vrin, 1991). Doravante citada como Met.

² Aristotle, *Ethique a Nicomaque*, tradução Tricot (Paris: Vrin, 1990). Doravante citada como EM.

nossas vísceras, todo outro desejo nos abandonará e ficaremos impassíveis. (Sêneca, 1980, p. 19)

Parece-nos que Sêneca adverte para conseqüências da *voluptas* bem mais graves do que Aristóteles montado por Phyllis. Não esqueçamos que Sêneca escreve uma *Medéia*, cuja fúria provém do abandono do leito conjugal por Jasão e de seu persistente desejo por ele, no momento em que este já toma uma segunda esposa. Medeia, não aceitando as novas núpcias de Jasão, decide matar sua nova esposa e, como vingança, matar os próprios filhos. Sêneca compara a fúria de Medéia, a esposa desprezada, aos mais fortes ventos e aos rios mais violentos:

Nenhuma força- nem da chama do vento furioso nem da terrível seta retorcida- pode ser comparada á força de uma esposa repudiada, envolvida pelo fogo do ódio: menos violento é o nubloso Austro quando leva consigo a chuva invernal; menos violento é o Histro quando corre vertiginosamente, destruindo as pontes e inundando as Campinas; menos violento é o Ródano quando repele o mar. (Sêneca, 1980, p. 237)

Martha Nussbaum, no artigo *Serpentes na alma*, defende o mesmo ponto de vista, ao ver no crime de Medéia uma conseqüência possível, não tão inesperada, do amor voluptuoso.

As serpentes da alma aparecem na evocação dos répteis por Medeia. A fim de preparar o veneno com que mataria a esposa de Jasão, Medeia evoca Pitão, serpente enorme e monstruosa, que habitava as cavernas do monte Parnaso, tendo sido morta a flechadas por Apolo. Ela chama também pela hidra, serpente de sete cabeças, cujas cabeças forma cortadas por Hércules e renasciam cada vez que ele as cortava. E por fim, Medeia evoca o mais terrível dos répteis o dragão vigilante.

A evocação dos répteis nesta passagem da *Medéia* de Sêneca pode significar simbolicamente, a evocação das partes sombrias da alma de Medéia, aquelas despertadas pelo desejo- a serpente sempre foi uma metáfora para a volúpia- e animadas pelo ódio que a ele se junta.

A ambigüidade da palavra desejo. Há na filosofia uma ambigüidade relativa ao uso da palavra desejo. Parte dessa ambigüidade provém da dificuldade em responder à questão: “É possível desejar sem querer?”. De acordo com Schüler, há uma distinção entre dois sentidos do termo desejo: “De um lado está o que pode ser chamado o sentido filosófico, como G.E.M. Anscombe afirma, “o sinal primitivo de querer é tentar conseguir”, ou seja, o sentido segundo o qual desejos são, por assim dizer, automaticamente ligados a ações porque o termo desejo é entendido de forma tão ampla a ponto de ser aplicado a tudo que move o agente a agir” (Schüler, 1995, p. 1). Por outro lado, temos o sentido comum de desejar, no sentido que podemos refletir sobre os nossos próprios desejos e considerar também os desejos dos outros, as exigências morais, da lei ou mesmo preceitos de prudência. Nesta situação, pode ser o caso que decidimos não agir com base nos nossos desejos, mesmo que eles sejam bastante intensos.

Consideremos uma situação na qual o agente delibera sobre o que fazer, numa situação na qual há um amplo conjunto de possibilidades de ações. Ele toma uma decisão baseada no seu juízo de qual o melhor curso de ação. Podemos afirmar que este agente quis realizar a ação que ele realizou, visto que se trata de uma ação intencional, ou que ele desejou realizá-la, no primeiro sentido de desejar. Contudo, pode-se dizer que o que ele finalmente decidiu fazer não estava de acordo com seus desejos, no segundo sentido de desejar. Devemos distinguir, então, o sentido de desejar no qual o agente quis, e desejou, realizar aquilo que decidiu fazer e o sentido de desejar no qual o agente possa ter decidido, depois da reflexão, ignorar seus desejos e fazer o que a moral ou a prudência recomendaria.

Filosoficamente, nós temos dois modelos que dão conta desses dois sentidos do termo desejar. Um primeiro, que pode ser denominado de modelo desejo/ crença para a explicação e justificação de ações e um segundo para o qual desejos não podem justificar nem causar ações diretamente. Segundo o primeiro modelo, que remonta a Hume: desejos seriam essenciais para a justificativa racional de ações, de forma que, se eu não tiver nenhum desejo para fazer algo, eu não poderia ter uma boa razão para fazê-lo. De acordo com o segundo, seguido por Kant, entre

outros, as ações não podem ter sua razão ou causa atribuída a desejos.

Considero aqui que a justificativa racional para uma ação pode ser considerada sua causa, no sentido expresso por Davidson em *Actions, Reasons and Causes*. Segundo Davidson:

C1: R é uma razão primária pela qual um agente realiza uma ação A sob a descrição d apenas se R consiste numa pro atitude do agente em relação a ações que possuem uma certa propriedade, e uma crença de que o acao A, sob a descrição d, tem essa propriedade;

C2: Uma razão primária é sua causa.

Assim, toda essa gama de sentimentos e desejos que são mencionados como resposta a *Por que você fez isso?* , ao constituírem-se numa razão primária, são também causa de ação. Segundo Davidson, então, racionalização é uma espécie de explicação causal.

Vários autores se opõem á idéia de que causa de ação é composta pelo par desejo mais crença. Um dos mais conhecidos é Kant, para o qual desejos não causam ação, a não ser que sejam incorporados na máxima do agente enquanto motivo. *Na Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant enuncia sua tese da relação entre móbeis, ou desejos, e ação:

A liberdade do arbítrio possui a característica peculiar de não poder ser determinada por nenhum móbil, a não na medida em que o ser humano o tomou na sua máxima (fez dele uma regra universal para si, de acordo com o qual ele quer conduzir a si mesmo) (Rel, AA 6:23-24)³.

Esta afirmação mostra que móbeis, tais como inclinações, afetos e paixões, nunca são causas da ação de um agente racional e livre, a não ser no caso de que estes sejam tomados como motivos, isto é, incorporados na máxima. Isto exclui a possibilidade de atribuição de valor moral a ações sobre- determinadas, pelo fato de

³ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants Gesammelte Schriften, Berlin: Georg Reimer, Walter de Gruyter & Co., 1900. Doravante citada como Rel, seguida do tomo e página da edição da Academia (AA).

que há apenas um motivo, que é escolhido livremente pelo agente, entre seu comprometimento com a lei moral ou sua inclinação.

Tal tese Kantiana foi denominada por Henry Allison de tese da incorporação⁴, baseada na afirmação, feita na *Religião nos Limites da simples Razão*, de que inclinações só são causas de ação se elas forem incorporadas na máxima do agente: “um móbil pode determinar a vontade numa ação apenas se o indivíduo o incorporou na sua máxima” (Rel., AA 6: 24). Conforme explica Allison, “inclinações e desejos só constituem uma razão suficiente para agir, na medida em que são tomados ou incorporados na máxima do agente. Isso significa que um ato de espontaneidade ou autodeterminação está envolvido mesmo em ações baseadas em inclinações e desejos” (Allison, 1996, p. xvii). Essa tese implica que se pode, portanto, agir por inclinação, mas que, mesmo assim, houve um ato de decisão do agente de levar aquela inclinação em conta ao decidir por uma determinada ação. Contudo, houve uma escolha do agente, a qual levou em conta estas e outras inclinações, motivos e razões.

Kant está comprometido como uma tese forte no que diz respeito à teoria da ação; apenas motivos podem ser razão suficiente de ação. Esta tese, ainda que exposta num outro vocabulário, também foi defendida por filósofos contemporâneos.

Num livro recente, *Rationality in Action*, John Searle compromete-se com uma tese análoga, questionando a tese tradicional de que ações racionais são causadas por crenças mais desejos. Ele sustenta que apenas ações não racionais e irracionais são causadas por desejos e crenças: “Num caso normal de ação racional, devemos pressupor que um conjunto antecedente de crenças e desejos não é suficiente para causar a ação. (...) Pressupomos que há um *gap* entre as “causas” da ação na forma de crenças e desejos e o “efeito” na forma da ação. Este *gap* tem um nome tradicional, é chamado *liberdade da vontade*” (Searle, 2001, p. 13).

Searle atualiza a intuição kantiana de que desejos mais crenças não são responsáveis pelas ações. Podemos realizar aquilo

⁴ Essa tese foi apresentada em *Kant's Theory of Freedom* (1990) e discutida por ele em *Idealism and Freedom* (1996) .

que não desejamos e podemos não realizar o que desejamos. A ação é fruto de uma determinação da vontade e esta determinação dá-se através da deliberação. Podemos deliberar por seguir os nossos desejos e impulsos, porém, isso seria fruto de uma decisão racional.

A fraqueza da vontade. A fraqueza da vontade é um tema recorrente da história da filosofia. Como é possível numa ação racional o agente deliberar por um curso de ação e depois realizar algo diferente? Numa teoria que explica as causas de ações como desejos mais crenças, podemos entender a mudança do curso de ações como uma mudança nos próprios desejos. Suponhamos que num instante T1 o agente possua um desejo D1 que o levaria a um curso de ação A1. No entanto o agente realiza A2. Podemos pensar, então, que houve uma mudança no desejo D1 para D2.

Esta parece ser a situação ilustrada pela lenda de Aristóteles: o curso de ação A1 que é recomendável para o sábio não é realizado pois ele é acometido ou afetado por um desejo D2, que o faz realizar A2. Contudo, para uma teoria que entende que as ações são causadas por razões e não por desejos mais crenças, a explicação para a akrasia é um pouco difícil. Tal é o caso da teoria kantiana.

Um dos problemas para qualquer teoria que defenda que o motivo é razão suficiente de ação é a fraqueza da vontade. Na fraqueza, o agente tem um motivo para agir de uma determinada forma, acata esse motivo, decide realizar uma ação A1, mas realiza A2, porque ele é levado por uma inclinação forte a fazê-lo. Como o desejo D2 pode escapar à motivação M1 e levar diretamente à ação A2?

A teoria kantiana, para manter sua coerência, precisaria optar entre a tese da incorporação e a fraqueza da vontade, visto que as duas parecem ser incompatíveis. Kant, contudo, apresenta no mesmo texto aquilo que foi denominado de tese de incorporação e a possibilidade da fraqueza da vontade. Podemos ler o que passou a ser chamado de tese da incorporação no texto da *Religião*:

A liberdade do arbítrio possui a característica, peculiar a ela, de não poder ser determinada a agir por nenhum móbil exceto se o ser humano o incorporou na sua máxima (o elevou a regra universal para si, de acordo

com a qual ele quer conduzir-se); apenas desta maneira pode um móbil, qualquer que seja, coexistir com o arbítrio (com a liberdade). (Rel, 6: 24)

Algumas páginas após, ao analisar os três graus do mal, ele menciona a fraqueza como o primeiro grau:

Eu incorporo o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio, mas este bem, o qual é um móbil irresistível objetivamente ou idealmente (*in thesi*), é subjetivamente (*in hypothesis*) o mais fraco (em comparação com a inclinação) sempre que a máxima deve ser seguida. (Rel, 6: 29)

Nós nos sentimos compelidos a escolher uma das duas possibilidades. Se aceitarmos a tese da incorporação, um móbil nunca pode ser dito causa suficiente, apenas se ele é tomado na máxima, ou em outras palavras, se ele é tomado como motivo. Se este é o caso, a fraqueza jamais poderia ocorrer, visto que esta seria o caso oposto: nós agiríamos tendo como causa suficiente um móbil. Então, a causa dessa ação é um móbil, não um motivo. Se aceitarmos que a fraqueza pode ser o caso, então, ao menos nestas situações, a tese da incorporação não é válida.

Como resolver este problema na filosofia kantiana? Devemos aceitar que a tese da incorporação e negar a possibilidade da fraqueza? Ou devemos aceitar o inegável fato da fraqueza e admitir ao menos algumas exceções à tese da incorporação?

Em discussão com Márcia Baron, Allison sugeriu que a fraqueza da vontade não é realmente fraqueza, mas auto- engano. Quando um agente explica suas ações baseado na fraqueza, ele está enganando-se, a si a aos outros, sobre qual foi seu real motivo e máxima. Allison considera que a própria fraqueza deve ser tomada como algo pelo qual somos responsáveis, ou seja, ela é uma fraqueza auto-imposta. Sendo que o mal é a tendência para subordinar o móbil da moralidade aos móbeis do amor-próprio, a fraqueza deve ser entendida como abertura à tentação. Apenas a nossa tendência ao auto-engano nos faz tomá-la como um fato bruto.

A fraqueza da vontade, como um erro natural, coloca um problema para Allison. Uma das objeções de Baron a este reside exatamente na incompatibilidade entre a tese da incorporação e este primeiro momento do mal. Allison responde dizendo que a

fraqueza não deve ser tomada como um erro ou fato bruto, mas identificada como uma abertura à tentação. A fraqueza é tomada pelo agente como um fato bruto, parte de sua natureza, o qual ele lamenta, mas não se toma como responsável. Baron insiste que neste há um real comprometimento com a lei moral, o que não existiria nos outros dois graus: a impureza e a perversidade. A tese da incorporação diluiria essa diferença fazendo com que todos os graus tornam-se iguais. A resposta de Allison atenta para um fator interessante: concede que há um comprometimento da moralidade na fraqueza, mas que este se reflete no lamento inexistente na impureza ou perversidade:

Nós encontramos aqui arrependimento moral, auto-castigo e outros, razão pela qual, acredito, Kant sugere que a fraqueza é compatível com uma boa vontade. Ao mesmo tempo, todavia, o comprometimento não pode ser totalmente genuíno; se fosse, fraqueza não poderia ser considerado um nível de mal, mas apenas uma limitação inevitável da nossa finitude. (Allison, 1996, p. 121)

A auto-reprovação e lamentações sobre a realização da ação incorreta, segundo Allison mostram que o agente estava comprometido com a lei moral e não gostaria de ter realizado a ação imoral. Por esta razão, Kant atribui esta situação à fraqueza e não ao mal propriamente dito, que consistiria em realmente tomar o mal na sua máxima. Contudo, continuamos tendo uma contradição entre admitir a fraqueza e a tese da incorporação conjuntamente. A fraqueza da vontade pressuporia quatro teses⁵, sendo que as três primeiras adviriam da condição da racionalidade prática do agente:

- 1)O agente conhece o princípio,
- 2)O agente quer agir conforme ao princípio e adota-o como máxima
- 3)O agente é capaz de agir de acordo com o princípio
- 4)O agente não age de acordo com a máxima escolhida, lamenta-se genuinamente e alega a fraqueza da vontade.

Ora, se o agente conhece, quer e pode agir segundo o princípio, o fato de não ter agido desta maneira só pode-se dever a

⁵ As 4 teses me foram sugeridas por Guido de Almeida para dar conta da tensão entre tese da incorporação e fraqueza da vontade.

uma nova máxima. A fraqueza, envolta em lamentações e arrependimentos, faria parte de um ato dissimulador, auto-enganoso; portanto, a tese quatro é falsa. Tal é a estratégia de Allison. O problema desta é o próprio texto kantiano, o qual diferencia realmente entre um primeiro grau do mal, no qual a inclinação não é incorporada e um terceiro grau, no qual a inclinação é incorporada. Caso o primeiro grau fosse apenas uma auto-ilusão, uma versão aprimorada moralmente do terceiro, isso seria explicitado no texto.

Se seguirmos uma tese diferente da de Allison e tomarmos a tese 4 como verdadeira, então teremos que adicionar uma causa restritiva à tese 3, qual seja,

3a) o agente é capaz de agir conforme o princípio, com exceção dos casos nos quais é tomado com uma forte e incontrolável inclinação, ou seja

3b) o agente é capaz de agir segundo o princípio apenas quando ele é capaz de agir segundo o princípio.

Isso nos levaria a negar a tese 3, visto que *ser capaz* de significa *sempre ser capaz de*. Ou seja, se nem sempre é possível ao agente agir de acordo com o princípio, ele não é capaz de agir segundo um princípio. Todavia, devemos examinar antes qual a descrição kantiana de inclinações e emoções e qual a sua força relativa à vontade do agente racional, para determinar se, segundo sua concepção de natureza humana, há realmente momentos no qual o agente não é capaz de agir conforme os princípios que adotou.

Acredito que Kant apresenta solução para este dilema na sua obra, contudo, para isso, é necessário ir além da mera confrontação da tese da incorporação e fraqueza da vontade numa ação específica, tentando levar em conta todo o domínio das ações humanas e confrontá-lo com o domínio das ações racionais.

Kant está comprometido como uma tese forte no que diz respeito à teoria da ação; apenas motivos podem ser causa de ação e, tal como John Searle⁶, sustenta que apenas ações não racionais e irracionais são causadas por desejos e crenças:

⁶ Searle, J. *Rationality in Action* (Cambridge/ Massachusetts:MIT Press, 2001), p. 13.

De acordo com a tese da incorporação, mesmo que eu tenha um forte desejo D2, se eu decido agir pela razão R1 contrária ao desejo D2, então eu realizarei a ação A1 motivada pelo motivo M1. Se, contudo, mesmo tendo decidido realizar a ação A1, eu ajo de acordo com o meu desejo D2, realizando uma ação A2, isso não seria explicável pela tese da incorporação, a não ser que meu desejo D2 fosse tomado como um novo meu motivo M2.

O que eu sugiro é que, se eu decido realizar a ação A1 baseada em máximas previamente escolhidas, eu realmente deverei realizar a ação A1, dentro do modelo kantiano. Contudo, às vezes, eu faço A2, compatível com o desejo D2, mesmo tendo decidido não segui-lo. Se, no caso da fraqueza, a ação concreta (A2) não é a mesma que a ação decidida pelo agente (A1), então a tese da incorporação não é válida aqui. Ainda que vários autores tenham tentado conciliar a fraqueza da vontade com a tese da incorporação, essa tentativa foi realizada, usualmente pela negação da fraqueza da vontade que, aos moldes da sugestão de Allison, era atribuída a um auto-engano.

Se, contudo, aceitamos a fraqueza como um fato, devemos ter uma solução mais humilde dentro da teoria kantiana da ação: o domínio da ação racional não possuiria a mesma extensão do domínio da ação voluntária. No domínio da ação racional e deliberada, não há espaço para a fraqueza, ainda que esta seja provavelmente um fato nas ações humanas voluntárias. Ou seja, a tese da incorporação vale apenas para as ações decididas, deliberadas e realizadas racionalmente. Assim, voltamos de certa forma a Aristóteles, entendendo que o domínio do voluntário é mais amplo do que o domínio da ação racional.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Edições paulinas, 1984.
- ALLISON, H. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

- ARISTÓTELES, *Métaphysique*, tradução Tricot, Paris, Vrin, 1991.
- ARISTÓTELES *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin,
- KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants Gesammelte Schriften, Berlin: Georg Reimer, Walter de Gruyter & Co., 1900
- SCHUELESR , G. F. *Desire, its role in practical reason and the explanation of actions*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- SEARLE, J. *Rationality in Action*, Cambridge/ Massachusetts:MIT Press, 2001
- SÊNECA *Consolações à Hélvia*. Ed. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- SÊNECA *Medéia*. Ed. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.