

**O CONCEITO DE VONTADE NA OBRA DE DESCARTES E BREVES  
REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA DE GILBERT RYLE E A CIRURGIA  
PALIATIVA DE COMISSUROTOMIA**

Antonio Alves Pereira Júnior\*

**Resumo:** O objetivo principal deste trabalho é mostrar o entendimento do conceito de vontade na obra de Descartes. No entanto, também tomamos objetivos secundários sendo eles:  $\alpha$ ) tecer breves reflexões sobre a crítica de Gilbert Ryle ao cartesianismo e,  $\beta$ ) contextualizar de maneira filosófico-reflexiva a respeito da neurociência, precisamente sobre a cirurgia de comissurotomia (procedimento paliativo de divisão do córtex cerebral esquerdo e direito que visa inibir a expansão e a evolução da epilepsia), que também parece apontar como uma forma de crítica ao cartesianismo, pois converge com a possibilidade de divisão do pensamento e aproxima-se indiretamente da doutrina do *cogito* cartesiano.

**Palavras-chave:** Descartes. Vontade. Alma. Ryle. Comissurotomia.

**THE CONCEPT OF WILL IN DESCARTES' WORK AND BRIEF  
REFLECTIONS ABOUT GILBERT RYLE'S CRITIQUE AND THE  
PALLIATIVE SURGERY OF COMMISSUROTOMY**

**Abstract:** The main objective of this work is to show the understanding of the concept of Will in the work of Descartes. However, we also take secondary objectives:  $\alpha$ ) to make brief reflections on Gilbert Ryle's criticism of cartesianism and,  $\beta$ ) to contextualize in a philosophical-reflective way about neuroscience, precisely on commissurotomy surgery (palliative procedure of dividing the left and right cerebral cortex that aims to inhibit the expansion and evolution of Epilepsy), which also seems to point out as a form of criticism of cartesianism, as it converges with the possibility of division of thought and it slips indirectly with the doctrine of the cartesian *cogito*.

**Keywords:** Descartes. Will. Soul. Ryle. Commissurotomy.

### 1. Introdução: sobre a vontade na história da filosofia

A relevância do conceito de vontade perfaz uma significação ampla que pode ser identificada em toda a história da filosofia, por isso, antes de abordamos o conceito de forma detalhada e estrita em Descartes — propósito principal deste artigo —

---

\* Graduado em Filosofia e História (UNINTER), atualmente mestrando em Filosofia (UEL) e pesquisador de tópicos gerais sobre filosofia da mente principalmente sob a ótica da arbitrariedade, do determinismo e da responsabilidade moral. Tem como constelação essencial de autores clássicos Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant, David Hume e René Descartes. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6545316263455915>. E-mail: [antonio.alves.pereira@uel.br](mailto:antonio.alves.pereira@uel.br)

destacaremos em forma de introdução, algumas das principais concepções de vontade contidas na história da filosofia passando brevemente por autores clássicos, medievais e modernos.

Na filosofia clássica, encontramos em Platão a distinção entre apetites racionais (compatíveis com a *razão*) e a de apetites sensíveis (compatíveis com os *desejos*). A diferenciação entre essas duas concepções tem-se no fato de que para Platão os governantes não fazem, ou ao menos não deveriam fazer aquilo que querem, mas sim o que agrada e o que seja útil a polis (Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 466e, p. 52). Já em Aristóteles, o conceito de vontade foi mais bem trabalhado: na obra *De anima* o filósofo caracteriza a vontade como desejos e apetites que se movem estritamente conforme a razão: “a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade” (ARISTÓTELES, 433a17), e na obra *Ética a Nicômaco* o termo *voluntário* é usado por Aristóteles para definir as escolhas humanas como ações racionais (Cf. EN, 1113b), e que acaba por entrar em conformidade com sua definição de vontade, a saber, uma espécie de vontade voluntária, deliberada, consciente, etc., o que também pode ser confirmado pelo comentador Marco Zingano que diz: “[em Aristóteles] a escolha deliberada é um ato da vontade (em outros termos: trata-se de uma doutrina da vontade em Aristóteles que se desdobra na doutrina do voluntário, dos tipos de desejo e da escolha deliberada a partir dos fins estabelecidos pelos desejos)” (ZINGANO, 2017, p. 166).

Por fim, sobre Aristóteles, podemos nos atentar a obra *Ética a Eudemo*, onde o filósofo buscou conceituar o que é o *voluntário* e o *involuntário* uma vez tendo identificado que as virtudes e vícios podem ser definidos através deles, havendo três vias para agir voluntariamente: por *inclinações de appetite* [ὀρεξίῃ], por opção de *escolha* [προαίρεσιν] ou por *pensamentos* [διάνοιαν] e designando as disposições involuntárias, àquelas que se colocam em contrariedade a uma dessas três disposições (Cf. EE, 1223a 20-30).

Do período medieval queremos destacar a visão de São Tomás de Aquino, onde a vontade surgiu como responsável pela liberdade e fundamento do intelecto, portanto tem-se assim a liberdade enraizada na escolha racionalizada da vontade, sendo esta a justificativa para a compressão e fundamento do *livre arbítrio*, assim, o homem

possuiria livre-arbítrio por ser racional e por poder controlar suas vontades<sup>148</sup>. Como é sabido, São Tomás de Aquino foi amplamente influenciado pela filosofia aristotélica<sup>149</sup>, portanto, a visão conceitual de ambos converge porque se apoiam na concepção de vontade como condutora da razão, porém divergem em suas conclusões: enquanto Aristóteles preocupou-se com a formulação de virtudes como uma sistematização de uma ética racional, Aquino recorreu ao dogmatismo característico de sua época e de seu meio inserindo a vontade no âmbito religioso fundamentando-a estritamente em prol de enaltecer e justificar a fé católica. Desse modo, o conceito de vontade, para além de condutor da razão e motivador de escolhas deliberadas, só passou a ter um tratamento realmente diferenciado em seus princípios e conclusões a partir da modernidade, principalmente com os filósofos Kant, Diderot, Rousseau, Schopenhauer e Nietzsche — como veremos na sequência.

Em primeiro lugar queremos tratar a vontade na concepção de Kant, precisamente as expressões como “vontade pura” e “boa vontade” que são bastante recorrentes na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A *vontade pura* diz respeito aos princípios *a priori*, objetos da metafísica, de leis universais e racionais que são totalmente antagônicos aos motivos empíricos e particulares. Segundo a filósofa e pesquisadora Sally Sedgwick, em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes, uma chave de leitura*, a vontade pura “nos motiva a agir; porém, ela faz de maneira singular, a saber, a partir de um ponto de vista localizado fora do espaço e tempo” (SEDGWICK, 2017, p. 72), já a boa vontade trata-se do ato de se comportar em conformidade exclusiva com os deveres, como predita a clássica frase de abertura da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*<sup>150</sup>” (FMC, BA 1, p. 21 – grifo meu). E seguindo mais

<sup>148</sup> Cf. AQUINAS. S.T. *Summa Theologica*, I, Question 82: *Of the Will*.

<sup>149</sup> O comentador Marco Zingano, esclarece também a opinião de Aquino, quando este faz comentários a Aristóteles: “comentando 1113a11-12, Tomás de Aquino [...] volta a afirmar que a escolha deliberada é um ato da vontade” (ZINGANO, 2017, p. 166).

<sup>150</sup> A formulação kantiana do conceito de boa vontade decorre do entendimento de que *talentos de espírito* como o discernimento, a argúcia e capacidade de julgar, bem como as qualidades do *temperamento do espírito* como a coragem, a constância de propósito e a boa decisão dependem exclusivamente do uso que se faz da boa vontade. O argumento tornado mais claro pode ser entendido assim: na ausência de boa vontade no caráter, as qualidades de temperamento e os talentos do espírito acabam por ser nocivos ao passo que alguém nesta situação bem poderia, por exemplo, fazer mal uso de sua argúcia e da sua constância de propósito.

uma vez os comentários de Sedgwick temos que: “O caráter bom da boa vontade tem a ver com a motivação, não com o que efetivamente ela realiza. Uma boa vontade é motivada pelo dever. O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (SEDGWICK, 2017, p. 81). Assim, entendemos que em Kant a vontade passa a ter determinações éticas e morais bastante centrais em sua doutrina, isso porque os conceitos de vontade pura e boa vontade são essenciais para a compreensão da fundamentação da metafísica dos costumes — uma de suas obras mais importantes e que sua influência ainda ecoa fortemente mesmo em nosso tempo.

Também da modernidade surgiram noções como a de *vontade geral*, concebida pelos iluministas como sendo a própria razão embora permeada de um sentido mais político-social do que propriamente ético e sistematizado como em Kant e Aristóteles ou dogmático como em Aquino. Na visão de Diderot, “a vontade geral é em cada indivíduo um ato puro do intelecto que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante e sobre o que o seu semelhante tem direito de exigir dele” (DIDEROT, 2016, p. 101 – tradução minha). Em Rousseau, encontra-se a diferenciação entre *vontade de todos* e *vontade geral*: a saber, a vontade geral seria sempre reta e com tendências ao bem público, enquanto a vontade de todos diria respeito aos interesses privados, sendo a soma de vontades particulares<sup>151</sup>.

Tratemos agora a respeito de Schopenhauer, filósofo em que as adjetivações e entendimentos do conceito de vontade ganharam fundamentações completamente diferentes de todos os filósofos anteriores, fato este que o próprio pensador por vezes enfatizou — como se consta nesta significativa citação do segundo tomo de sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação*: “a vontade, que em todos os sistemas filosóficos anteriores a mim, em outros aspectos tão divergentes, sempre entra em cena como um dos últimos resultados, é para mim o que há de primeiríssimo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 327). Mas o que teria de tão diferente no conceito de vontade em Schopenhauer? Em suma, para ele a vontade é absolutamente metafísica, no entanto, é ela que dá sentido e possibilita a existência do mundo físico (o mundo empírico, das aparências causais, das representações e assentado sobre o princípio de razão suficiente), sendo identificável tanto no micro quanto no macrocosmo, respectivamente, no homem ou nos animais enquanto indivíduos e no universo

---

<sup>151</sup> Cf. ROUSSEAU. J. J. *Do contrato social*, Livro segundo, III, “*Se pode errar a vontade geral*”, p. 48-50.

enquanto amplitude cosmológica sendo em ambas manifestações da *Vontade Metafísica* e que se objetiva no mundo por meio de *Ideias* inatas (admitidamente por Schopenhauer no estrito sentido platônico), por *principium individuationis* no espaço-tempo, e, enfim, por *pluralidade* (que são os diferentes níveis de objetivação da Vontade numa hierarquia que coloca o homem no topo da pirâmide seguido pelos animais em seus graus de inteligências e pelas plantas em geral — dando para a vontade ares de *vontade na natureza, metafísica da natureza*, etc.).

Na perspectiva schopenhaueriana a vontade é também um conceito que esclarece e resolve o problema da *coisa em si* incognoscível da filosofia transcendental kantiana<sup>152</sup>, isso porque ela deixa parcialmente de ser incognoscível e passa a poder ser percebida tanto como *consciência de si* quanto como *consciência das outras coisas*<sup>153</sup> — movimento este que é fundamentado tanto em sua tese doutoral *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* quanto no livro I do primeiro tomo do *Mundo como vontade e como representação*, concernindo ambas à parte epistemológica da obra schopenhaueriana. Assim, estando claro que para Schopenhauer “só a Vontade é a *coisa em si*” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 178), esta coisa em si é coisa parcialmente perceptível pela *intuição* e pelo *entendimento*. Além disso, para ampliação da compreensão do quanto a vontade schopenhaueriana diverge das outras conceituações, podemos compreendê-la como destituída de qualquer finalidade e caracterizada como “ímpeto cego e irresistível” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 317) que nunca se satisfaz, sendo, por conseguinte, controladora dos impulsos de vida. A respeito da vontade schopenhaueriana, segundo o filósofo brasileiro Aguinaldo Pavão: “uma vez que todo querer nasce de uma carência, o querer sempre é sofrimento. Ora, viver é querer. Logo, viver é sofrer” (PAVÃO, 2018, p. 128), assim temos em Schopenhauer uma inovadora aceção pessimista e irracionalista da vontade.

Por fim, sobre as visões da modernidade nos é relevante considerarmos a filosofia nietzschiana em seu conceito de *vontade de potência* (ou vontade de poder). Nietzsche afirma que o único mundo existente é este — um mundo de imanências, de sensações e mudanças ininterruptas, e, portanto, desconsidera-se qualquer influência

<sup>152</sup> Aqui tenho em mente os comentários de Safranski, biógrafo e comentador de Schopenhauer que diz o seguinte sobre a *coisa em si*: “[Kant] construíra um vasto edifício e o deixara repleto de conhecimentos racionais, porém a ‘coisa em si’ parecia um buraco que haviam se esquecido de fechar na alvenaria e através do qual soprava um ar encanado que causava bastante incômodo” (SAFRANSKI, 2011, p. 211).

<sup>153</sup> Informações que são destacadas pelo filósofo nos capítulos 19 e 20 do segundo tomo do *Mundo como vontade e como representação*.

metafísica, não havendo espaço para outro mundo fechado em si mesmo, de ideais imutáveis, contemplativo, e que por conta disso decorreria de qualquer espécie de verdade oculta e transcendente.

Diante disso, por ser e estar toda nossa existência dada e fundamentada neste mundo mesmo, nós não seríamos mais do que o resultado de nossa relação com esta realidade, aliás, realidade que estaria fundada nas relações entre as forças produzidas por ela mesma. Assim, a realidade do mundo é para Nietzsche um aglomerado de potências que querem sempre acumular forças e conseqüentemente fugirem do desprazer almejando o prazer e a superação de si. A *vontade de poder* se confirma como um potente querer em relação àquilo que se almeja, tornando-se ativo, ao contrário de reativo, dominante, ao contrário de dominado. Nas palavras do filósofo: “um ser vivente procura, acima de tudo, descarregar sua força — a própria vida é a vontade de potência” (NIETZSCHE, 2012, p. 29).

Vimos que o conceito de vontade possui grande importância principalmente para a modernidade, a partir disso tomaremos aprofundamento na investigação de vontade em Descartes justamente pela relevância que o conceito ganhou na filosofia dos séculos subsequentes a ele com o objetivo principal de responder a seguinte pergunta: o que Cartesius, o considerado pai e difusor da filosofia racionalista moderna teria entendido estritamente pelo conceito de vontade?<sup>154</sup>

## 2. Corpo, alma e vontade em René Descartes

É precisamente na obra de 1641, *Meditações sobre a filosofia primeira*, ao tratar a respeito da imortalidade da alma que Descartes estabelece que devemos ter como primeira condição uma grande *clareza e distinção* entre os conceitos de corpo e alma: “o primeiro e principal requisito que previamente se exige para o conhecimento da imortalidade da alma é que dela nós formemos um conceito, o mais *claro* possível e que seja completamente *distinto* de todo corpo” (DESCARTES, 2004, p. 37).

---

<sup>154</sup> Aqui pretendo esclarecer o seguinte: cada uma das noções de vontade tratadas anteriormente competem apenas a um caráter introdutório de suas concepções, porém de modo algum esgotam as suas noções em seus respectivos autores. Busquei antes de qualquer coisa fornecer um aparato de contextualização histórica do conceito para posteriormente tratá-lo estritamente no sentido cartesiano, como se seguirá na sequência do texto.

Posteriormente, em 1644 na obra *Princípios da filosofia*, o filósofo explica da seguinte forma a relação entre clareza e distinção:

Chamo conhecimento *claro* àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento *distinto* é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado (DESCARTES, 2005, p. 41).

Segundo Duarte e Soares, no artigo “União entre corpo e alma em Descartes”: “a noção de claro é aquela que permite ver as coisas, e a noção de distinção é aquela que, de certo modo, ao ver uma coisa, possibilita determinar e delimitar a coisa enquanto tal” (DUARTE & SOARES, 2004, p. 3). Assim, a característica principal para se ter clareza entre a distinção da alma em relação ao corpo é percebermos que a alma é coisa pensante, completamente distinta da coisa corpórea e que inclusive pode continuar sua existência mesmo após a corrupção do corpo. E ainda na obra *Princípios da filosofia* Descartes esclarece que é utilizando o *cogito*<sup>155</sup> que poderíamos enfim perceber o dualismo entre corpo e alma:

Não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão *penso, logo, existo* não seja verdadeira, e por conseguinte a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem. Também me parece que este é o meio mais adequado para conhecer a natureza da alma enquanto substância completamente distinta do corpo (DESCARTES, 2005, p. 26).

Desse modo, sempre tendo o *cogito* como um fio condutor para análise da natureza humana, Descartes compreendeu que poderia duvidar de tudo o que sente, mas que jamais poderia duvidar do próprio ato da dúvida e que o sujeito que duvida seria a própria comprovação da existência. À vista disso, no núcleo da concepção cartesiana, se deixássemos de pensar deixaríamos também de existir. Assim, ao deixarmos de ter um corpo, a continuidade da existência tornar-se-ia uma hipótese válida já que jamais poderíamos conceber a metade de uma alma ou a divisão do pensamento, pois este é imaterial, indivisível e, conseqüentemente, incorruptível. O contrário disso não poderia de modo algum ser verdadeiro, ou seja, seria inconcebível imaginar um corpo que pudesse se mover sem que dentro dele houvesse uma mente pensante, isto é, uma alma.

---

<sup>155</sup> Anteriormente inaugurado no *Discurso do método* de 1637.



É precisamente através dessas conclusões somadas aos conceitos de *distinção* e *clareza* que o filósofo teria chego à tese da separação total entre corpo e alma:

Podemos considerar o pensamento e a extensão como as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corporal; e por isso devemos concebê-las como a própria substância que pensa e que é extensa, isto é, como a alma e o corpo, pois desta forma conhecemo-los *clara e distintamente* (*idem*, p. 50).

De maneira geral, para atribuímos características totalmente distintas entre as definições de corpo e alma, tomemos como corpo algo que não pode ser concebido sem sua extensão<sup>156</sup> e que só podemos percebê-lo “através da dor e outras sensações que nos advêm sem as termos previsto, e que a nossa alma, através de um conhecimento que lhe é natural, julga que essas sensações não procedem apenas dela enquanto coisa que pensa, mas só quando está unida a uma coisa extensa<sup>157</sup>” (DESCARTES, 2005, p. 59). Assim, podemos concluir que o que participa do corpo é necessariamente sua extensão e que o ato de percebê-lo como unido à alma está relativo às sensações do peso, da dureza e da dor, mas que, no entanto, a ele *per si*, não cabe o papel de pensar.

Para prosseguirmos na conceituação e compreensão da substância da alma, tomemos agora as considerações feitas por Descartes a respeito do *gênio maligno* constadas na obra *Meditações sobre a filosofia primeira*. Na Segunda Meditação nomeada *Sobre a natureza da mente humana: que ela é mais conhecida do que o corpo*, o filósofo buscou falsear todas as coisas através da extrema dúvida: “Suponho, portanto, falsas todas as coisas que vejo [...] corpo, figura, extensão, movimento e lugar são quimeras. Que será então verdadeiro? Talvez somente isto: nada é certo” (DESCARTES, 2004, p. 43). Logo em seguida, o filósofo faz uma clássica pergunta da qual considerou perturbadora: “Não há algum Deus, qualquer que seja o nome com que o chame, que tenha posto em mim esses mesmos pensamentos?” (*idem*, p. 43). E assim acaba por concluir que mesmo que isso seja verdadeiro lhe restaria ao menos um conhecimento seguro, ou seja, a veracidade e a segurança de sua existência: “que [ele] me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu

---

<sup>156</sup> Sobre isso, conferir em DESCARTES. *Princípios da Filosofia*, II, capítulo 9: *a substância corporal não pode ser concebida claramente sem a sua extensão*, p. 62. E para seguirmos dando mais clareza sobre a extensão corporal, podemos pensar numa proposição simples e totalmente irrefutável, a de que *todo corpo é extenso*.

<sup>157</sup> Curiosamente, o nome do capítulo o qual se encontra essa citação é “*Como sabemos que a nossa alma está unida ao corpo*”.



pensar que sou algo” (*idem*, p. 45). Finalmente, após essas considerações, podemos seguir ratificados para conceituar o entendimento de alma dentro da filosofia cartesiana.

Disposto a imaginar-se totalmente livre do seu corpo para investigar o que lhes sobraria, Descartes reflete o que seriam atributos da alma e chega à seguinte conclusão:

Alimentar-me e andar? Como já não tenho corpo, já não são mais que ficções. Sentir? Ora, isto também não me ocorre sem corpo e muitas coisas pareceu-me sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta que não sentira. Pensar? Encontrei: há o pensamento, e somente ele não pode ser separado de mim (*idem*, p. 49).

Dessa forma, entendemos que o pensar caberia somente a alma e não ao corpo, justamente porque pensamento e a alma são para Descartes uma única e mesma coisa, tendo-os em comum as características da imaterialidade e da indivisibilidade. É o que ele mesmo nos confirmou em sua última obra *As paixões da alma* de 1649 ao escrever que: “é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir a nossa alma, exceto nossos pensamentos” e na sequência o filósofo classifica o pensamento como sendo de dois gêneros “uns são as ações da alma, outros as suas paixões”. Os pensamentos que são *ações* e correspondem as nossas *vontades*: “aquelas que chamo suas ações são todas as nossas *vontades*, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela”, já aquelas que dizem respeito as *paixões* “são todas as espécies de *percepções* ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas”<sup>158</sup>.

Como destacado acima, as questões relativas à vontade são as ações da alma, no entanto, antes de prosseguirmos mais especificamente sobre esse ponto, faz-se necessário esclarecer uma última, porém não menos importante conceituação sobre o dualismo cartesiano: a interação entre a alma (imaterial e pensante) e o corpo (material e não pensante) exige uma resolução, afinal, como explicar que mesmo sendo absolutamente distintos um do outro estejam ainda assim unidos e influenciando-se mutuamente?

Aparentemente não há uma resposta decisiva e definitiva dada nesse sentido, no entanto, dois conceitos podem responder sobre a forma pelo qual há o entendimento estritamente do funcionamento do corpo a partir do entendimento cartesiano. Esses dois

---

<sup>158</sup> Cf. DESCARTES, *As paixões da alma*, Art. 17: *Quais são as funções da alma*, p. 224.

conceitos foram desenvolvidos a partir dos estudos anatômicos que o filósofo os trouxe a tona; são eles: 1) a ideia de *espíritos animais* e, 2) a concepção sobre a *glândula pineal*.

1) Sobre os *espíritos animais*: de acordo com Chiarottino e Freire, no artigo “O dualismo de Descartes como princípio de sua Filosofia natural”: “A noção de espíritos animados era, à época de Descartes, uma noção bem viva e muito utilizada: mas Descartes a fez evoluir intensamente, transformando-a em conceito; e sua interpretação tornou-se como que oficial” (CHIAROTTINO & FREIRE, 2013, p. 165). De modo geral devemos entender que os espíritos animais são responsáveis pelos movimentos do corpo, sendo assim, o corpo não dependeria da alma para se movimentar — e é na medida em que os espíritos vão e vem entre o coração e o cérebro que os movimentos corporais se tornam possíveis. No artigo 10 da obra *As paixões da alma*, Descartes esclareceu isso da seguinte forma:

O que denomino espíritos *não são mais do que corpos* e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha; de sorte que não se detêm em nenhum lugar e, à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido (DESCARTES, 1979, pp. 220-221).

2) Sobre a *glândula pineal*: de acordo com a obra *Ensaio sobre a moral de Descartes* de Lívio Teixeira, ao estabelecer um órgão que fosse o responsável por ter o papel de governar os espíritos animais Descartes teria “descoberto a chave de todo o funcionamento [do corpo], e com isso, igualmente o ponto onde se inserem a ação da alma sobre o corpo e a do corpo sobre a alma, o que nos permitiria, senão explicar, ao menos localizar o processo psicofisiológico da união” (TEIXEIRA, 1990, p. 173). Já nas palavras do próprio Descartes encontramos o seguinte:

A alma tem a sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros (DESCARTES, 1979, p. 230).

Temos assim por concluído as questões relativas ao dualismo mente e corpo e o destaque das interações através dos *espíritos animais* como responsáveis pelos movimentos corporais e tendo como seu governante, a *glândula pineal*, ambos condizentes ao corpo.

A partir daqui destacaremos as questões que mais nos importam de acordo com nosso objetivo, por isso, primeiramente trataremos sobre aquilo que diz respeito às *vontades* — correspondendo às *ações da alma* — e secundariamente sobre aquilo que diz respeito às *percepções* — relativo às *paixões da alma*. Então, posteriormente trataremos do entendimento da vontade em conformidade com as paixões da alma, ou seja, a forma que a vontade como ação é entendida nas percepções das paixões.

Para isso queremos previamente frisar que na intenção de cumprir nosso objetivo, as questões relativas às ações da alma nos são mais caras — justamente por comporem a conceituação da vontade em si mesma — portanto as trataremos de maneira mais detalhada do que das paixões da alma; destas últimas cumprimos o papel de destacar somente de modo elucidativo, porque do contrário extrapolaríamos o nosso objetivo já que é precisamente sobre essas paixões da alma o propósito desta obra de Descartes. Em relação a isso, podemos nos atentar ao fato de que não há uma obra chamada ‘As ações da alma’, que teria assim de tratar da vontade de maneira central, mas pelo contrário, a obra chama-se *As paixões da alma*, designando para nós de maneira significativa que mais importou ao filósofo francês as *percepções das paixões* do que propriamente o problema da vontade, pois essas ocuparam grande parte de toda a obra e que Descartes o qual buscou classificá-las em diversos desdobramentos.

Começaremos então por destacar as questões relativas à vontade, assim deixamos notoriamente citado de maneira integral o curtíssimo, porém para nós muitíssimo significativo artigo 18, isso especialmente pelo fato dele ser intitulado *Da vontade* e especificamente nele encontramos a exposição de *dois tipos de vontades*, a saber, as vontades que possuem finalidade na própria alma e àquelas que possuem terminações ligadas ao corpo:

Da vontade — Nossas vontades são novamente de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nossos pensamentos a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminemos. (DESCARTES, 1979, p. 224).

Quanto às *percepções*, elas *também se dividem em dois tipos* — é o que Descartes esclarece no artigo 19, intitulado *Da percepção*: “umas têm a alma como causa, outras o corpo. As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações” (*idem*, p. 224). Em conformidade com o que possuem a *alma como causa* se constam alguns exemplos no artigo 20:

Quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não existe, como representar um palácio encantado ou uma quimera, e também quando se aplica a considerar algo que é somente inteligível e não imaginável, por exemplo a sua própria natureza, *as percepções que tem dessas coisas dependem principalmente da vontade que a leva a percebê-las* (*idem*, pp. 224-225).

Já aquilo que têm o *corpo como causa*, Descartes expressa assim:

Entre as percepções que são causadas pelo corpo, a maior parte depende dos nervos; mas há também algumas que deles não dependem, e que se chamam imaginações [...] não obstante, *diferem pelo fato de nossa vontade não se empenhar em formá-las*, o que faz com que não possam ser incluídas no número das ações da alma” (*idem*, p. 225).

Agora, vejamos sobre aquilo que tem conformidade entre a vontade (ações da alma) e as paixões da alma: a concepção cartesiana sobre o órgão da glândula pineal estabelece que esta, além de ser responsável por abrigar a alma e ser mediadora da comunicação entre corpo e alma fazendo-se governante dos espíritos animais, cabe a ela outras características que para nós é especialmente importante, precisamente encontramos isso no artigo 43 onde o filósofo diz: “quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa *vontade* tem o poder de levar a glândula [pineal] a mover-se de maneira necessária” (*idem*, p. 233).

Outro artigo significativo é o 44, nele Descartes concebe que a alma age sobre o corpo por meio da vontade e por movimentos que esta produz na glândula pineal: “se se quer dispor os olhos para olhar um objeto muito distanciado, essa vontade faz com que a pupila se dilate; e se se quer dispô-los a olhar um objeto muito próximo, essa vontade faz com que a pupila se contraia; mas se só se pensa em alargar a pupila, em vão teremos tal vontade” (*idem*, p. 234). Um outro exemplo também aparece no mesmo artigo e que diz o seguinte:

Quando, ao falar, pensamos apenas no sentido do que queremos dizer, isto faz com que mexamos a língua e os lábios muito mais

rapidamente e muito melhor do que se pensássemos em mexê-los de todas as formas necessárias para proferir as mesmas palavras, dado que o hábito que adquirimos de aprender a falar fez com que juntássemos a ação da alma, que, por intermédio da glândula pode mover a língua e os lábios, mais com a significação das palavras que resultam desses movimentos do que com os próprios movimentos (*idem*, p. 234).

Dessa forma, compreendemos que a vontade em Descartes pode ser caracterizada por uma contrariedade ao mero pensar em vista de ter uma qualidade autônoma que responde a certos estímulos e querereres, no entanto, há de se atentar ao fato que “nossas paixões não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, *mas podem sê-lo indiretamente*, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar” (*idem*, p. 234). Assim, Descartes dá claros exemplos sobre como excitarmos a vontade de maneira indireta, sendo-nos necessário aplicar exemplos que nos “persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos glória e alegria de haveremos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido” (*idem*, p. 234).

Por fim, queremos destacar que a vontade de acordo com o entendimento de Descartes possui uma característica de se contrapor as paixões, justamente pelo seu caráter de poder indiretamente suprimi-las, como vimos acima. Outro trecho que esclarece a questão consta-se no artigo 46, e diz assim:

Há uma razão<sup>159</sup> particular que impede a alma de poder alterar ou estancar rapidamente suas paixões [...] O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e *reter* muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente *retê-la*; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode *detê-las* e assim por diante (*idem*, pp. 234-235).

Através dessas demonstrações, talvez em um olhar rápido pudéssemos inferir que em Descartes *a vontade, que é também uma forma — indireta — de limitar as paixões, movimenta a glândula que abriga a alma; e a glândula que abriga a alma movimenta os espíritos animais; e os espíritos animais movimentariam o corpo*. Daí

---

<sup>159</sup> A razão a qual Descartes refere-se aqui é a vontade.

enfim, chegaríamos a errônea conclusão de que essa acepção poderia nos colocar em contrariedade, por exemplo, com a visão de Schopenhauer — de que em todos os sistemas anteriores ao seu a vontade sempre apareceu como secundária<sup>160</sup> — já que ao concebermos tal acepção como positiva e verdadeira, teríamos a vontade cartesiana aparecendo como primária, ainda que o próprio filósofo não tivesse concebido-a assim.

A verdade sobre o conceito de vontade em Descartes é que ele supriu-o em prol de elogiar e conceituar a alma — certamente em vista do espírito eclesiástico que ainda pairava em sua época — porém, destacamos que para a vontade ter sido um conceito primordial e central na doutrina de Descartes, um problema ainda permaneceria sem resolução, a saber, trata-se da questão da racionalidade, pois a vontade cartesiana, ainda que possa ser responsável pelos movimentos da glândula pineal, não deixa de ser concebida como *vontade racional, controlável e respondendo sempre as paixões* e não exatamente como cega, infatigável ou cosmológica como aconteceu anos mais tarde na doutrina schopenhaueriana. Ora, a vontade cartesiana é antes de qualquer coisa uma ação da alma, e a alma está estritamente ligada aos pensamentos. O que seria então essa retenção e detenção (indireta) da vontade — como vimos na citação acima — senão uma forma racional de agir em contrariedade a corrupção das paixões?

Dessa forma, para concluirmos de maneira segura temos de entender que embora Descartes tenha concebido a vontade como uma *ação indistinta da alma*, seu enfoque foi muito mais na própria alma do que na vontade em si. Além disso, a vontade condizente e ligada aos movimentos da glândula pineal estaria — como vimos — muito ligada ao aspecto imaginário, ou seja, ao de *pensar* sobre o que não se pode ver e, por fim, estaria também relacionado à perspectiva de se querer o que se quer a nível consciente, sendo possível manipulá-la para negar às paixões.

Assim, cumprimos nosso objetivo de evidenciar a vontade dentro da filosofia de Descartes, expondo seu entendimento, sua localização e ampliando sua compreensão. A partir de agora passaremos a conceituar a respeito da cirurgia de comissurotomia e a crítica de Gilbert Ryle ao pensamento cartesiano, com isso queremos enfatizar problemas filosóficos que até então foram pouco tratados — e estritamente nisso justificar também sua relevância.

---

<sup>160</sup> Rever a citação feita sobre Schopenhauer na *Introdução* deste artigo.

### 3. A cirurgia de comissurotomia e a crítica de Gilbert Ryle

A cirurgia de calosotomia, comissurotomia ou *split-brain* (cérebro separado) trata-se de uma solução paliativa para a epilepsia e que consiste em cortar o corpo caloso (parte que conecta o hemisfério cerebral esquerdo e direito) com objetivo de limitar a disseminação da atividade epilética de um dos lados que possua um distúrbio em relação ao outro que esteja saudável ou menos comprometido. Esse avanço da neurociência abre espaço para discussões filosóficas porque ao avaliar as alterações psicológicas dos pacientes que foram submetidos a essa cirurgia, alguns médicos e pesquisadores concluíram que no momento em que as informações não são mais compartilhadas pelos hemisférios um único indivíduo parece ter comportamentos desconexos, abrindo espaço para a hipótese da duplicidade da consciência<sup>161</sup>.

Na obra *Cérebro esquerdo, cérebro direito*, os pesquisadores Springer e Deutsch indicam que a divisibilidade da consciência a partir da cirurgia de divisão entre os hemisférios cerebrais é um tema bastante polêmico e que diverge opiniões de médicos e pesquisadores: “nos últimos vinte e cinco anos, o trabalho com pacientes comissurotomizados levantou questões quanto a implicação da operação de comissurotomia no problema mente-corpo” (SPRINGER & DEUTSCH, 1998, p. 353).

Esses pesquisadores também trataram a respeito do cartesianismo ao considerarem que examinando os textos do filósofo francês:

Conclui-se que designar a consciência como parte do corpo parece um desvio descabido no pensamento de Descartes. Embora gostasse de analisar mecanicamente algumas funções de seres vivos e tivesse grande interesse pela anatomia humana, ele sentia que havia algo sobre os seres humanos que não podia ser explicado nesses termos (*idem*, p. 354).

Os pesquisadores Springer e Deutsch indicam que apesar de não ser uma recorrência frequente e comum, alguns pacientes pós-operados de comissurotomia relatam situações desconexas entre algumas de suas atividades cotidianas. Um deles teria dito que viu sua mão esquerda lutando contra a mão direita ao tentar vestir suas calças, como se houvessem duas vontades agindo sobre um mesmo indivíduo, onde

---

<sup>161</sup> Se formos considerar a partir do objetivo principal da presente pesquisa, por ampliação, talvez pudéssemos refletir sobre a *duplicidade da vontade* num mesmo corpo, algo evidentemente difícil de demonstrar, mas que creio, possa ser filosoficamente discutido.



“uma delas estava puxando as calças para cima enquanto a outra estava puxando para baixo”, em outro incidente, o mesmo paciente relatou que estava irado e “procurava violentamente atingir sua mulher com a mão esquerda, enquanto a direita agarrava a esquerda numa tentativa de parar com aquilo” (*idem*, p. 59).

O pesquisador brasileiro Walter Menon nos dá um excelente exemplo da riqueza filosófica dessa questão ao considerar o seguinte exemplo:

Imagine que um sujeito S está morrendo, mas tem os dois hemisférios cerebrais intactos (que contêm as mesmas memórias, desejos, atitudes etc.). S é gêmeo idêntico de mais dois irmãos gêmeos idênticos. Imagine também que os irmãos gêmeos de S estão sofrendo do mal de Alzheimer e precisam fazer um transplante de cérebro. Assim, S se sacrifica, transplantando para cada irmão gêmeo um hemisfério do seu cérebro. Cada um terá um cérebro completo a partir de um hemisfério doado por S. Temos em mente que esse experimento é logicamente correto, embora não realizável. Continuando, cada irmão gêmeo resultante pensará que é S, pois cada um terá as mesmas memórias, desejos, sentimentos, comportamentos que continham os hemisférios de S, e não somente isso, mas também um corpo em tudo semelhante ao de S [...] Assim, teríamos dois sujeitos S [com] hemisférios separados apesar de agirem como duas pessoas em um mesmo corpo, continuam tendo uma unidade mental (MENON, 2016, pp. 123-124).

Deve-se ter em mente que a divisão entre os dois hemisférios cerebrais não garante e nem conclui essa discussão da divisão da consciência e nem ao menos prova que há duas vontades num mesmo indivíduo, mas que no presente momento da contemporaneidade abre hipóteses e considerações a respeito de tal fato, sendo precisamente isso o que buscamos fazer aqui, ou seja, apenas elucidar e divulgar a questão e não concluí-la como resolvida ou estabelecer um ponto de vista único entre a confirmação ou a negação da divisibilidade da consciência ou da dupla vontade.

Valendo-se dessa mesma cautela, os pesquisadores Springer e Deutsch indicam que existem outros mecanismos cerebrais além do nervo caloso que fazem a troca de informações entre os o hemisfério cerebral esquerdo e direito, e que isso acaba por possibilitar que pessoas comissurotomizadas continuem a ter um entendimento único a respeito do mundo representado (que é um ponto negativo para demonstrar a possibilidade da duplicidade da vontade):

Uma variedade de mecanismos unificadores [...] parecem compensar a ausência das comissuras cerebrais. Movimento de olho conjugados,

bem como o fato de que cada olho projeta para ambos os hemisférios, exercem um papel importante para estabelecer a unidade no universo visual. Os movimentos do olho, iniciados por um hemisfério para trazer um objeto à visão direta, servem também para tornar aquela informação disponível para o outro hemisfério. Grande parte do conflito, que poderia resultar do fato de os dois hemisférios terem visão das diferentes metades do campo visual, é assim evitado (SPRINGER e DEUTSCH, 1998, p. 81).

Por fim, queremos destacar brevemente o pensamento do filósofo britânico Gilbert Ryle (1900 – 1976) que foi um dos maiores críticos modernos do dualismo cartesiano. Em sua obra *The Concept of Mind* (1949), Ryle apresentou que a divisão entre corpo-mente inaugurada em Descartes teria se tornado tão hegemônica na filosofia ocidental que poderia ser conceituada como uma absurda doutrina oficial, sendo isto inclusive o título da segunda parte do primeiro capítulo de sua obra: “O absurdo da doutrina oficial”<sup>162</sup> (RYLE, 2000, p. 17, tradução minha). Sobre isso Ryle diz o seguinte: “Há uma doutrina sobre a natureza e o lugar das mentes que é tão prevalente entre teóricos e até entre os leigos que merece ser descrita como teoria oficial”<sup>163</sup> (RYLE, 2000, p. 13).

A crítica de Ryle demonstra que a clássica expressão *fantasma na máquina* (demasiadamente utilizada por ele) buscou enfatizar que a divisão entre corpo e alma cartesiana deriva de um *erro categorial de linguagem*, sendo totalmente equivocado querer conceber a mente e o corpo na mesma categoria conceitual lógica — porque os movimentos mentais não poderiam de modo nenhum determinar os processos mecânicos do corpo uma vez que a oposição constante feita por Descartes entre mente-corpo colocou a mente em um campo isolado e imaterial sem haver nela uma existência física espaço-temporal — sendo assim, para Gilbert Ryle seria inconcebível e até mesmo ilógico que algo que não está situado no mesmo espaço-tempo do corpo pudesse ser a causa de seus movimentos: “As pessoas podem ver ouvir e sacudir um os corpos dos outros, mas eles são irremediavelmente cegos e surdos ao funcionamento das mentes uns dos outros e inoperantes sobre eles”<sup>164</sup> (*idem*, p. 15).

---

<sup>162</sup> “The absurdity of the official doctrine”.

<sup>163</sup> “There is a doctrine about the nature and place of minds which is so prevalent among theorists and even among laymen that it deserves to be described as the official theory”.

<sup>164</sup> “People can see, hear and jolt one another’s bodies, but they are irremediably blind and deaf to the workings of one another’s minds and inoperative upon them”.

Aquilo que Ryle chamou de doutrina oficial, tem por intenção destacar a hegemonia equivocada construída por Descartes e pelos filósofos que por esta doutrina tenham sido influenciados. Para Ryle era essencial denunciar o cartesianismo como completamente falso e enganoso. No propósito de enfatizar a compressão da expressão *fantasma na máquina* queremos destacar um exemplo dado pelo filósofo que esclarece o equívoco cartesiano: Ryle faz com que o leitor imagine que um estrangeiro chegou para visitar a universidade de Oxford, e então é lhe mostrado bibliotecas, quadras de jogos, museus, escritórios e departamentos científicos, no entanto, ao final da visita o estrangeiro pergunta-se onde está a universidade. Segundo Ryle o estrangeiro não compreende onde se encontra a universidade justamente porque quer deparar-se com ela da mesma maneira como se deparou com bibliotecas e museus, porém, a universidade é uma instituição geral que engloba todas as coisas anteriormente visitadas. Isso explicaria a noção de *erro categorial*, porque teria sido exatamente o equívoco de Descartes ao compreender a alma como uma realidade à parte da unidade do corpo humano (Cf. RYLE, 2000, p. 14).

Indo além nesta reflexão, Ryle compreende que Descartes teria sido ambíguo quando julgou que o pensamento seria uma maquinaria tão complexa e organizada quanto o corpo, já os tomando como separados e completamente distintos. De acordo com isso, tem-se a noção de que se o corpo poderia ser entendido como uma inumerável movimentação entre causas e efeitos, a mente teria de também ser assim, sendo ambos constituídos por unidades completamente diferentes, daí o fato de que para Ryle a teoria de Descartes não teria errado nos detalhes, porém estaria corrompida em todo seu princípio e fundamentações<sup>165</sup>.

### **Considerações finais:**

Quisemos demonstrar o aparecimento do conceito de vontade na doutrina de René Descartes principalmente por conta da importância que ele tomou na filosofia moderna (o que quisemos também destacar na Introdução) — fato este que foi a motivação principal para o desenvolvimento dessa pesquisa. Diante deste objetivo previamente traçado pudemos confirmar que em Descartes a vontade é antes de tudo um

---

<sup>165</sup> Cf. RYLE, *The Concept of Mind*, p. 17.

desdobramento do seu dualismo entre corpo e alma, precisamente uma das funções das *ações indistintas da alma*.

Quisemos também demonstrar que tanto a crítica de Gilbert Ryle como a cirurgia paliativa de comissurotomia fornecem indicativos de que a lógica e a neurologia abriram espaço para colocar em dúvida a indivisibilidade do pensamento (ou da alma, no caso de pensarmos estritamente em relação ao dualismo cartesiano).

No caso de Ryle, a indivisibilidade do pensamento cartesiano seria colocada em xeque justamente por conta de um erro geral e categorial contido em toda estrutura da doutrina de Descartes. Já a respeito da cirurgia de comissurotomia compreendemos uma possibilidade de reflexão filosófica que talvez possa ter espaço para discussões mais amplas nas próximas décadas e séculos: seria de fato possível a divisão total do pensamento? Isto poderia significar alguma evolução científica para além da reflexão filosófica? De fato, não chegamos a essas respostas e nem tivemos por intenção respondê-las, mas consideramos que cumprimos nossa função em trazê-las à tona e torná-las de algum modo relevantes.

### **Referências bibliográficas:**

AQUINAS, Thomas St. *Summa Theologica*, Christian Classics, “Question 82: Of the Will”, 1981.

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano, Edysseus: São Paulo, 2017.

ARISTOTLE. *Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*, Translated by: Michael Woods, 2° edition. Clarendon Press Oxford: New York, 2005.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*, Campinas: Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, São Paulo, Rideel, 2005.

DIDEROT, Denis & D’ALEBERT, Jean Le Rond. *Encyclopedic liberty: political articles in the Dictionary of Diderot and d’Alembert*. Edited by: Henry C. Clark & Christine Dunn Henderson. Indianapolis: Liberty Fund, 2016.

DUARTE, Henia Laura de Freitas & SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu. “União entre corpo e alma em Descartes”. *Revista Horizonte Científico*, V 8, N° 1, Jul 2004. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/24325>. Acesso em: 20 jun. 2020.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2018.

MENON, Walter. *Filosofia da mente*, Curitiba: Intersaberes, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, São Paulo: Martin Claret, 2015.

PAVÃO, Aguinaldo. “Pessimismo e sabedoria em Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 9 (1), 119-136, 2018.

PLATÓN. *Dialógos II: Gorgias*, Madrid: Editorial Gredos, 1987.

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Zelia & FREIRE, José-Jozefran. O dualismo de Descartes como princípio de sua Filosofia Natural. *Estud. av.*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 157-170, 2013. Available from [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142013000300012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142013000300012&lng=en&nrm=iso). access on 04 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142013000300012>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*, São Paulo: Coleção os pensadores, Abril Cultural, 1983, pp. 48-50.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*, London: Penguin, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. 2ª Edição. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II. São Paulo: UNESP, 2015.

SEDGWICK, Sally. *Fundamentação da metafísica dos costumes uma chave de leitura*, Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

SPRINGER, Sally P. & DEUTSCH, Georg. *Cérebro esquerdo, cérebro direito*, São Paulo: Summus, 1998.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo: Editora brasileira, 1990.

ZINGANO, Marco. “Comentários” em: *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano, Odysseus: São Paulo, 2017.