

# FRAQUEZA DA VONTADE E LIBERDADE

*Ricardo Tavares da Silva*

**Universidade de Lisboa**

**Resumo:** Os casos de fraqueza da vontade (incontinência) são tidos como paradoxais. Há, pelo menos, uma tensão entre tais casos e a lei psicológica que relaciona avaliações e volições: se julgamos que fazer  $x$  é melhor do que fazer  $y$ , então queremos fazer  $x$ ; porém, por vezes, julgamos que fazer  $x$  é melhor do que fazer  $y$  e, ainda assim, queremos fazer  $y$  em vez de  $x$ . Como noutras propostas, defendo que a incompatibilidade é aparente. Porém, não rejeito que haja verdadeiros casos de fraqueza da vontade. Proponho que, em tais casos, há uma cisão entre a força psicológica e o conteúdo axiológico das avaliações: o que o agente representa como mais valioso não é o que se encontra mais representado como valioso no agente e, portanto, aquilo que tem eficácia causal. Proponho, ainda, que o sistema volitivo desenvolveu um mecanismo de correção de tais anomalias, pelo qual o agente tem a capacidade de determinar volições de acordo com a avaliação do melhor.

**Palavras-chave:** Fraqueza da vontade, liberdade, compulsão, avaliação, mecanismos de correção, compatibilismo.

**Abstract:** Weakness of the will (incontinence) is thought to be paradoxical. There is at least a tension between such cases and the psychological law that relates evaluations and volitions: if we judge that doing  $x$  is better than doing  $y$ , then we want to do  $x$ ; however, we sometimes think that doing  $x$  is better than doing  $y$ , and yet we want to do  $y$  instead of  $x$ . As in other proposals, I argue that the incompatibility is apparent. However, I do not reject that there are true cases of weakness of the will. I propose that in such cases there is a split between the psychological force and the axiological content of the evaluations: what the agent represents as more valuable is not what is most represented as valuable in the agent and therefore what has causal efficacy. I also propose that the volitional system has developed a mechanism to repair such anomalies, by which the agent has the capability to determine volitions according to the evaluation of the best.

**Keywords:** Weakness of the Will, freedom, compulsion, evaluation, repairing mechanisms, compatibilism.

## 1. Causalidade e fraqueza da vontade

Donald Davidson, em *How Is Weakness of the Will Possible?*, diz o seguinte acerca do que seja ‘fraqueza da vontade’<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> A fraqueza da vontade também é conhecida por ‘*akrasia*’ e ‘incontinência’. Quanto à questão terminológica, autores como Mele, em *Weakness of Will and Akrasia*, entre outros, fazem a distinção

If a man holds some course of action to be the best one, everything considered, or the right one, or the thing he ought to do, and yet does something else, he acts incontinently. But I would also say he acts incontinently provided he holds some available course of action to be better on the whole than the one he takes; or that, as between some other course of action which he believes open to him and the action he performs, he judges that he ought to perform the other. In other words, comparative judgements suffice for incontinence (DAVIDSON, 1969, p. 21)

Davidson faz questão de observar que estamos perante um facto psicológico, não perante um facto ético-normativo: trata-se da não-correspondência entre o que se faz e o que se julga ser o melhor a fazer, não da não-correspondência entre o que se faz e o que é o melhor a fazer. Por isso, também dispensa, na definição de ‘fraqueza da vontade’, a referência ao conhecimento do que seja o melhor a fazer, contrariamente à tradição: para existir o problema psicológico em questão, o juízo do que seja o melhor a fazer pode estar ou não de acordo com o que efetivamente é o melhor a fazer. Concordo que esta via puramente psicológica é a que deve ser seguida.

Aristóteles, pelo contrário, na sua *Ética a Nicómaco*, define ‘fraqueza da vontade (incontinência)’ em função do próprio valor da ação, extravasando o puro domínio psicológico: “el incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, sabendo que las pasiones son malas” (ARISTÓTELES, Libro VII, 1145b, 10-15, p. 293). Mas, contra Aristóteles, pode haver incontinência mesmo quando a ação é boa: basta que o agente julgue que é má (pior do que outra).

Por que razão despertam tais casos tanta atenção por parte de filósofos e investigadores da mente? Porque está em questão a validade do princípio de causalidade ao nível mental, nomeadamente, ao nível da relação entre valoração (positiva) e volição: a existência de casos de fraqueza da vontade parece falsificar o determinismo psicológico (expressão usada, por exemplo, por Kenny em *Free Will and Responsibility*). Está em jogo a verdade de duas condicionais (causais):

- i) Se o agente *a* considera que *x* é mais valioso do que *y*, então *a* faz *x*

---

entre a noção que vem de Platão e Aristóteles – *akrasia* – e a noção enraizada no pensamento comum – fraqueza da vontade. Aqui, não estou a ter em conta uma tal eventual diferença.

ii) Se o agente *a* não considera que *x* é mais valioso do que *y*, então *a* não faz *x*

De acordo com a condicional i), a valoração do que seja o melhor é *suficiente* para a volição. De acordo com ii), a valoração do que seja o melhor é *necessária* para a volição. De maneira a mantermos uma visão causalista do mundo, temos de conseguir explicar os casos de fraqueza da vontade sem deixar de defender a verdade de i) e ii). Este problema de compatibilizar i) e ii) com os casos de fraqueza da vontade está intimamente relacionado com o problema da compatibilidade entre causalidade e liberdade (ou da confluência entre determinismo e libertismo).

Davidson também distingue dois princípios causais diferentes, um, ligando querer e agir e, outro, ligando avaliar e querer (vamos considerar que as condições causais em questão são tanto suficientes como necessárias):

P1. If an agent wants to do *x* more than he wants to do *y* and he believes himself free to do either *x* or *y*, then he will intentionally do *x* if he does either *x* or *y* intentionally

P2. If an agent judges that it would be better to do *x* than to do *y*, then he wants to do *x* more than he wants to do *y* (*Idem*, p. 23)

Davidson refere-se aos casos de fraqueza da vontade como sendo aqueles relativamente aos quais há incompatibilidade com a conjunção daqueles dois princípios. Mas, sendo o conceito em apreço puramente psicológico, não vejo razões para incluir a relação entre querer e agir na noção de ‘fraqueza da vontade’<sup>2</sup>. Como tal, em rigor, as duas condicionais (a de suficiência e a de necessidade) cuja verdade está em jogo são:

i') Se o agente *a* considera que *x* é mais valioso do que *y*, então *a* quer *x* (mais do que *y*)

ii') Se o agente *a* não considera que *x* é mais valioso do que *y*, então *a* não quer *x* (mais do que *y*)

Se *a* considerar que *x* é mais valioso do que *y* e, ainda assim, não quiser *x* (mais do que *y*) ou se não considerar que *x* é mais valioso do que *y* e,

---

<sup>2</sup> Várias razões podem ser apontadas para que um querer não se concretize numa ação, como a impossibilidade da própria ação, o impedimento por causas externas ou um qualquer erro de execução (por inabilidade, deficiência, etc.).

ainda assim, quíser  $x$  (mais do que  $y$ ), então há algum problema com a estrutura causal do mundo, mesmo que restrito ao domínio psicológico.

## 2. Indeterminismo aparente?

### 2.1. Davidson e Holton

Davidson, ele próprio, em *How Is Weakness of the Will Possible?* e *Two Paradoxes of Irrationality*, propõe uma solução para o problema. Davidson defende que, nos casos nos quais o agente é fraco, no momento da formação da volição, não tem em conta todas as eventuais razões relevantes para querer (ou para não querer) o que quer. Assim, queremos o que julgamos ser o melhor de entre as opções consideradas no caso mas não de entre todas as opções que temos internamente ao nosso dispor (de que poderíamos e, como tal, deveríamos dispor no caso).

Seguindo a proposta de Davidson, não há falsificação das condicionais apresentadas. Quando  $a$  faz (quer)  $y$  e considera que fazer  $x$  é melhor do que fazer  $y$ , a avaliação de que  $x$  é melhor do que  $y$  é a avaliação que  $a$  faria caso tivesse em consideração todas as coisas, isto é, caso tivesse mesmo ponderado tudo o que há para ponderar. E, se tivesse tido em consideração todas as razões relevantes disponíveis, então, de facto, teria feito (querido)  $x$ . Mas, efetivamente,  $a$  só ponderou algumas dessas razões e, nesta avaliação parcial,  $a$  julga que  $y$  é melhor do que  $x$ , o que o levou a fazer (querer)  $y$ . Nas palavras do próprio, “(...) now there is no (logical) difficulty in the fact of incontinence, for the akrates is characterized as holding that, all things considered, it would be better to do  $b$  than to do  $a$ , even though he does  $a$  rather than  $b$  and with a reason” (DAVIDSON, 1969, p. 38).

Conclui-se que, para Davidson, os supostos casos de não querer o que se considera ser o melhor e querer o que não se considera ser o melhor somente revelam a existência de *imponderação*, não que o determinismo psicológico é uma tese incorreta. O incontinente é, afinal, um imponderado.

Uma via semelhante é a preconizada por Holton em *Intention and Weakness of the Will*. Em vez de defender que a discrepância entre avaliações (e, consequentemente, entre o que queremos e o que julgamos ser o melhor) se dá numa perspetiva sincrónica, defende que a mesma se dá numa perspetiva diacrónica: o agente abandona demasiado facilmente as razões que tem para seguir outras. Continua a querer o que julga ser o melhor mas “muda de ideias” sem que algo verdadeiramente o justifique.

Como afirma Holton, “whenever I have asked non-philosophers what they take weakness of will to consist in, they have said things like this: weak-willed people are irresolute; they don’t persist in their intentions; they are too easily deflected from the path that they have chosen” (HOLTON, 1999, p. 1). E anuncia: “my aim in this paper is to pursue this line of thought” (*Idem*).

Seguindo a proposta de Holton, também não há falsificação das condicionais apresentadas. Quando *a* faz (quer) *y* e considera que fazer *x* é melhor do que fazer *y*, a avaliação de que *x* é melhor do que *y* é a avaliação que *a* fez antes de mudar de ideias, a partir da qual havia efetuado a resolução de fazer *x*. E, se se tivesse mantido fiel a essa resolução, então, de facto, teria feito (querido) *x*. Mas, efetivamente, *a* não se manteve fiel, adotando outras razões, e, nesta nova avaliação, *a* julga que *y* é melhor do que *x*, o que o levou a fazer (querer) *y*.

Conclui-se que, para Holton, os supostos casos de não querer o que se considera ser o melhor e querer o que não se considera ser o melhor somente revelam a existência de *volatilidade*, não que o determinismo psicológico é uma tese incorreta. O incontinente é volátil.

Ambas as teses “compatibilizam” a existência de casos nos quais não queremos o que consideramos ser o melhor ou queremos o que não consideramos ser o melhor com o determinismo psicológico recorrendo a uma dualidade de avaliações ou ponderações de razões: uma, a real, que se toma como viciosa ou “defeituosa”, com a qual o querer está de acordo (confirmando a verdade da tese determinista); e outra, a ideal, que se toma como padrão ou “correta” (do ponto de vista psicológico), com a qual o querer não está de acordo (incontinência).

Não acho que a introdução de uma dualidade constitua um problema; julgo mesmo que essa introdução é inevitável. O que me parece problemático é o facto de não se atacar o problema da compatibilidade. Davidson e Holton (implicitamente ou não) aceitam que causalidade mental e fraqueza da vontade não são compatíveis: para o primeiro, se consideramos *x* melhor do que *y*, *prima facie* ou todas as coisas consideradas, queremos *x* (mais do que *y*) e, se não consideramos *x* melhor do que *y*, *prima facie* ou todas as coisas consideradas, não queremos *x* (mais do que *y*); para o segundo, se consideramos *x* melhor do que *y*, numa avaliação anterior ou posterior, queremos *x* (mais do que *y*) e, se não consideramos *x* melhor do que *y*, numa avaliação anterior ou posterior, não queremos *x* (mais do que *y*).

Tanto Davidson como Holton sacrificam a existência de verdadeiros casos de fraqueza da vontade para salvaguardar a verdade do determinismo psicológico. Nas suas teses, apenas aparentemente se dá o caso de não se

querer o que se considera ser o melhor ou de se querer o que não se considera ser o melhor. Mas a verdadeira fraqueza da vontade consiste i) em considerarmos  $x$  melhor do que  $y$ , *prima facie* ou todas as coisas consideradas, e, ainda assim, não quereremos  $x$  (mais do que  $y$ ) e ii) em não considerarmos  $x$  melhor do que  $y$ , *prima facie* ou todas as coisas consideradas, e, ainda assim, quereremos  $x$  (mais do que  $y$ ), contra Davidson, assim como i) em considerarmos  $x$  melhor do que  $y$  numa avaliação acompanhada de uma resolução ou efetuada depois de se mudar ideias e, ainda assim, não quereremos  $x$  (mais do que  $y$ ) e ii) em não considerarmos  $x$  melhor do que  $y$  numa avaliação acompanhada de uma resolução ou efetuada depois de se mudar ideias e, ainda assim, queremos  $x$  (mais do que  $y$ ), contra Holton.

## 2.2. Platão e Aristóteles

O determinista pode assumir definitivamente a estratégia de negar que, realmente, por vezes, não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que consideramos não ser o melhor. Esta é a via preconizada por Platão (numa fase inicial) e Aristóteles (até certo ponto), que nega ao agente um estado mental normal no momento da formação da volição: este encontra-se numa espécie de estado de ilusão ou de embriaguez (diz Sócrates no *Protágoras* e Aristóteles na *Ética a Nicómaco*) que não o deixa “ver” com lucidez o que julga ser o melhor. No fundo, ele deixa de estar consciente das suas valorações, não se distinguindo do ignorante.

Como se vê, em vez de se negar que, realmente, por vezes, não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que consideramos não ser o melhor atacando a parte “o que consideramos ser o melhor”, como o fazem Davidson e Holton, pode fazer-se isso atacando a parte “queremos”.

O entendimento é este: em tais casos supostamente falsificadores do determinismo, o querer em questão é um “querer” cognitivamente “vazio”, mero apetite. Os apetites, diz-se, serão “volições” não-intencionais: quando se faz algo por apetite, faz-se sem intenção. Esta ausência de intenção é estrutural, não meramente conjuntural: não tem que ver com as circunstâncias da formação do apetite mas com a própria natureza do apetite.

Portanto, não se pode dizer que *não queremos* o que consideramos ser o melhor e que *queremos* o que não consideramos ser o melhor, pois o verdadeiro querer é um querer racional, isto é, “cognitivamente acompanhado”: se o agente  $a$  considera  $x$  melhor do que  $y$  mas quer  $y$ , este “querer”  $y$  constitui um apetite e não um verdadeiro querer.

Eu diria o seguinte. Essas duas situações – não avaliar genuinamente o que se quer (Davidson, por exemplo) e não querer genuinamente o que se avalia (Aristóteles, por exemplo) – até podem existir. Mas relevantes são as situações nas quais o agente avalia genuinamente e quer genuinamente: são os genuínos casos de não querermos o que consideramos ser o melhor e querermos o que consideramos não ser o melhor que tem interesse filosófico compatibilizar com o determinismo. Também Platão e Aristóteles, tal como Davidson e Holton, fogem do problema.

### 3. Um paradoxo

Há um dado adicional. Os casos nos quais não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor são casos nos quais sentimos uma *pressão interna* que determina o resultado: “cedemos à tentação”, somos fracos. Não há uma mera escolha arbitrária mas, sim, fraqueza da vontade. Como refere Watson em *Skepticism About Weakness of Will*:

It is important to emphasize that “weakness of will”, in ordinary usage, purports to be an explanatory concept; weakness of will is not just any sort of action contrary to the agent’s judgment. To identify behavior in this way is to offer a minimal kind of explanation: one acts contrary to one’s better judgment because one is weak; one yields to temptation, allows oneself to give in to appetite, and so forth” (WATSON, 1977, p. 326)

Mas não se disse que estes são os casos nos quais a tese determinista parece estar a ser falsificada? Como pode haver pressão, isto é, uma força causal, que nos leva a não querer o que consideramos ser o melhor e a querer o que não consideramos ser o melhor se este desfasamento entre o querer e a avaliação já constitui um contra-exemplo ao princípio de causalidade? Como é que nos *livramos* do condicionalismo mental por força, precisamente, de um condicionalismo mental?

Suponhamos que o agente *a* considera que *x* é melhor do que *y*. Suponhamos, igualmente, que *a* quer *y*. Supostamente, este querer é desvinculado das suas avaliações comparativas: *a* está livre da sua avaliação do que é o melhor. Porém, *a* quer *y*, não por escolha sua, mas porque é psicologicamente (internamente) pressionado ou forçado a isso. Este é o (aquele que considero ser o verdadeiro) paradoxo da fraqueza da vontade: quando, ao aceitarmos a existência de casos de fraqueza da vontade,

falsificamos o determinismo psicológico, estamos, afinal, também a confirmá-lo.

E também haverá um paradoxo da força da vontade: nos casos nos quais o determinismo psicológico é confirmado, o mesmo é, também, simultaneamente, falsificado. Suponhamos, agora, que *a* acaba por querer mesmo *x*. Neste caso, *a* *resiste* à pressão interna a que, afinal, já se encontrava sujeito. Dir-se-á que exerce um poder, uma capacidade de resistir. Porém, querer *x* (o que considera ser o melhor) vai ao encontro da tese determinista, pelo que, quando isso acontece, não seria suposto *a* estar a resistir a força alguma.

Em suma: quando somos fracos, livramo-nos das nossas avaliações mas por compulsão e, quando somos fortes, exercemos uma capacidade de resistência mas por causa de uma avaliação.

#### 4. Razão e paixão

Creio que os paradoxos da fraqueza e da força da vontade só podem ser resolvidos apelando a algum tipo de dualismo na linha tradicional racionalista aristotélico-escolástica (e que já encontramos num Platão tardio). Aqui, defende-se a existência de diferentes fontes de motivação: essencialmente, há a motivação da razão (das razões) e há a motivação da paixão (das paixões). A primeira é a fonte de motivação em acordo com o que se valora ser o melhor; a segunda é a fonte de motivação alheia ao que se valora ser o melhor. Neste duelo, ganha a que for causalmente mais forte, isto é, a que estiver mais presente no agente. Se ganhar a razão, então o agente foi forte; se ganhar a paixão, então o agente foi fraco.

Suponhamos, novamente, que *a* considera que *x* é melhor do que *y* e, ainda assim, quer *y*. Podemos tentar explicar o facto de *a* não querer *x* e querer *y* dizendo que *a* foi sujeito a uma força interna provinda das paixões, que se superiorizaram à razão. E, assim, já temos uma situação na qual *a* não quer o que considera ser o melhor e quer o que não considera ser o melhor por força de uma pressão interna. O agente livrou-se das suas razões mas “aprisionou-se” às suas paixões.

Agora, suponhamos que *a* considera que *x* é melhor do que *y* e quer mesmo *x* (por ser o melhor). Aqui, a razão superiorizou-se às paixões. Como tal, temos uma situação na qual *a* se livra das paixões mas, não obstante, por decorrência das (isto é, determinado pelas) suas razões. Ao escapar à paixão, vinculou-se à razão.

Damos, assim, creio, um passo importante no sentido de resolver os paradoxos da fraqueza e da força da vontade. Por um lado, avança-se com uma fonte para essa pressão interna que nos faz fracos: vemo-nos livres das avaliações porque “caímos na tentação das paixões”. Por outro lado, também se avança com uma fonte para a resistência a essa pressão interna: resistimos às “tentações” porque nos vinculamos a razões. Não há uma única fonte que, simultaneamente, nos “larga” e nos “puxa”: isso seria paradoxal, efetivamente.

Mas esta solução em particular tem dois problemas.

O primeiro é o da duplicação de fontes de motivação: por que razão temos mais do que uma fonte de motivação e não apenas uma? Terá algum sentido uma tal duplicação? Será, aliás, factualmente possível uma tal duplicação? Pelo menos por força da exigência de simplicidade explicativa, uma tal duplicação deve ser colocada de lado.

O que é especialmente problemático é considerar a razão, no sentido de capacidade de avaliar (de fornecer razões), como fonte de motivação. Que ela forneça motivos, isso é tautológico; mas que forneça motivações, isso é algo diferente e bastante mais discutível. As razões não são causas: pode ter-se um motivo (uma razão para agir) sem se estar motivado (causado) para agir. Ao distinguir-se a razão da paixão, está, precisamente, a distinguir-se motivo de motivação.

Portanto, contrariamente ao defendido na perspectiva aristotélico-escolástica, não há um duelo de forças psicológicas, no qual ou a força da razão se superioriza, saindo vitoriosa e causando o querer em conformidade com o que se considera ser o melhor, ou se superioriza a força da paixão, causando o querer em desconformidade com o que se considera ser o melhor. A razão (as razões) não compete(m) ao mesmo nível que a paixão (as paixões).

O segundo problema vem no seguimento do anterior: ainda não encontrámos totalmente uma solução para os paradoxos da fraqueza e força da vontade.

Quando se é fraco, para a via aristotélico-escolástica, está a seguir-se o caminho das paixões, que são indiferentes às avaliações: elas constituem condições suficientes e necessárias do querer mas não constituem avaliações. Isto levanta duas questões. A primeira prende-se com a relação entre paixão e querer: se, aqui, o querer não é causado pela avaliação, então é causado pelo quê? Qual é, então, o mecanismo causal que caracteriza a mente?

A segunda prende-se com a relação entre razão e querer: aqui, o determinismo psicológico é mesmo falsificado (sem reservas). É que ficamos numa situação na qual simplesmente não se estará a querer o que se considera

ser o melhor e estar-se-á a querer o que não se considera ser o melhor. Nas palavras de Watson, descrevendo a via em questão:

The desires of hunger and sex, the desires of anger and fear, do not depend upon one's assessment of the value of doing what one is thereby inclined to do. But if such desires exist, as they surely do, then it is possible that they are strong enough to motivate one contrary to one's judgment of what is best; it is possible that one's evaluations and desires diverge in certain cases in such a way that one is led to do things which one does not think worth doing, or as much worth doing as some available option. Hence socratism [o determinismo psicológico] is false. There are no good theoretical grounds for denying *akrasia* (*Idem*, p. 320)

E, quando se é forte, não se está a seguir o caminho das paixões, pelo que, neste caso, o querer não conflitua com qualquer avaliação: apenas se querer o que se considera ser o melhor e não se querer o que não se considera ser o melhor. Estar-se-á a confirmar, sem reservas, a verdade do determinismo psicológico.

Como se observa, os paradoxos não são resolvidos mas anulados: sempre que há fraqueza, o querer não é determinado pelo que se considera ser o melhor; sempre que há força, o querer é determinado pelo que se considera ser o melhor. Jamais se dá o caso de se ser determinado pelo que se considera ser o melhor e, ainda, assim, não se querer isso. Mas, mais uma vez, o desafio consiste em, precisamente, aceitar os dados que originam os paradoxos e, não obstante, mostrar que não há qualquer tipo de incoerência.

## 5. Liberdade e compulsão

O primeiro dos dois problemas é evitado por uma tese do género da avançada pelo próprio Watson. Watson defende que, quando não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor, isso acontece irresistivelmente, constituindo a pressão interna uma compulsão. E, quando queremos o que consideramos ser o melhor e não queremos o que não consideramos ser o melhor, isso acontece porque estamos a exercer uma capacidade de resistência, como quem diz, uma faculdade da liberdade.

Watson distingue avaliação de motivação: a avaliação não é necessariamente fonte de motivação, pelo que pode haver desfasamento entre o que se avalia e o que se quer. O autor está, portanto, a dissociar a força interna que compele o querer da avaliação que, eventualmente, serve de guia a

esse querer, tornando verdadeiramente concebível a fraqueza da vontade. Nas suas palavras, “once we are disabused of the idea that the strength of one’s desire is necessarily proportional to the degree to which one values its object, there is conceptual room for compulsion as well as weakness” (*Idem*, p. 321).

A “razão” não é, consequentemente, fonte de motivação; não concorre com a “paixão” na conquista pelas volições. A razão não se impõe causalmente, isto é, pela força do *estado mental avaliativo em si*, mas racionalmente, isto é, pelas razões que apresenta (pela pertinência do *conteúdo avaliativo*). Algo (a vontade, dir-se-á) pode fazer com que razão (as razões) se superiorize(m) à paixão (às paixões); mas ela não o faz por si.

O entendimento que vê na razão uma faculdade de motivação fá-lo porque não distingue os dois significados da expressão ‘querer mais’. Para o autor, há que distinguir o sentido avaliativo – preferir  $x$  a  $y$  ou considerar  $x$  mais *valioso* do que  $y$  – do sentido motivacional – estar mais *motivado* para  $x$  do que para  $y$ . Como afirma:

“(…) let us distinguish two senses of ‘wants more’ or ‘wants most’, an evaluational sense and a motivational sense. In the first sense, if one wants to do  $x$  more than one wants to do  $y$ , one prefers  $x$  to  $y$  or ranks  $x$  higher than  $y$  on some scale of values or ‘desirability matrix’. In the second sense, if one wants to do  $x$  more than  $y$ , one is more strongly motivated to do  $x$  than to do  $y$ ” (*Idem*, p. 320-321)

Diria que a própria expressão ‘estar motivado’ é ambígua: tanto pode querer dizer ‘ter motivos’ (conceito avaliativo) como pode querer dizer ‘ter motivação’ (conceito causal). O que interessa reter é que ‘querer  $x$  mais do que  $y$ /não querer  $x$  mais do que  $y$ ’ em sentido avaliativo não é o mesmo que ‘querer  $x$  mais do que  $y$ /não querer  $x$  mais do que  $y$ ’ em sentido motivacional.

Porém, uma tal tese ainda padece do segundo dos problemas apontados. Quando há fraqueza da vontade, a volição resulta da fonte motivacional, que não é a avaliação do melhor. Como tal, em tais casos, o agente somente não quer o que considera que é o melhor e quer o que não considera ser o melhor: o determinismo psicológico é, simplesmente, falsificado. E, quando há força da vontade, o agente segue o que avalia como sendo o melhor. Como tal, o agente somente quer o que considera ser o melhor e não quer o que não considera ser o melhor: o determinismo psicológico é, simplesmente, confirmado. É claro que, neste último caso, intervém a faculdade da liberdade; e este é um dado importante.

A tese que Watson especificamente defende tem, julgo eu, as suas

próprias dificuldades. Para Watson, não há genuinamente fraqueza (nem força) da vontade (Watson não diz isto: de acordo com o próprio, temos de reformular a noção popular de ‘fraqueza da vontade’; porém, se a mantivermos, a posição de Watson tem de ser qualificada de cética) porque esta implica haver, simultaneamente, compulsão e liberdade, o que não pode acontecer: se há uma, não há a outra.

Vejamos melhor. Corrigindo a via aristotélico-escolástica de maneira a não padecer do primeiro dos problemas apontados, podemos caracterizar os casos de fraqueza e força da vontade da seguinte maneira: o agente *a* é fraco se, preferindo *x* a *y*, quer *y* (porque está mais motivado para *y*), *não obstante ter capacidade para querer x*; o agente *a* é forte se, preferindo *x* a *y*, quer *x* (porque exerceu a sua capacidade de resistência), *não obstante estar mais motivado para y*.

Como qualquer uma das duas descrições será, para Watson, paradoxal, o autor, diferentemente da via aristotélico-escolástica, defende a verdade das seguintes condicionais (equivalentes): i) se somos titulares de uma capacidade para resistir, então exercemos essa capacidade; ii) se não exercemos essa capacidade, então não somos titulares de uma capacidade para resistir. Já sabemos que, quando exercemos a capacidade de resistência às “paixões”, somos fortes e que, quando cedemos, somos fracos. As duas condicionais deixam-se, assim, reescrever da seguinte maneira: i’) se somos titulares de uma capacidade para resistir, então somos fortes (há força da vontade); ii’) se somos fracos (se há fraqueza da vontade), então não somos titulares de uma capacidade para resistir.

Isto é: se temos uma faculdade de liberdade, então queremos o que consideramos ser o melhor e não queremos o que não consideramos ser o melhor; se não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor, então não temos uma faculdade de liberdade.

Porém, Watson reconhece que há alguma diferença entre compulsão em sentido estrito e fraqueza da vontade; ou seja, reconhece a distinção aristotélica entre pressão demasiado forte para o agente e agente demasiado fraco para a pressão. Diz, então, que, em ambos os casos, o agente não possui capacidade de resistência mas poderia tê-la adquirido com a sua vivência social: é fraco se (e na medida em que), na (no tipo de) sociedade em que se encontra inserido, for expectável ter uma tal capacidade; caso contrário, há compulsão em sentido estrito. O que temos aqui é o padrão do homem médio (que não é um padrão estatístico)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Watson afirma que o acrático é censurável por negligência: ele não teve o cuidado de desenvolver a capacidade de resistência às “paixões”, quando tinha à sua disposição os mecanismos sociais

Watson declara que a posição por si assumida constitui uma reformulação da noção de fraqueza da vontade, pois, de acordo com a concepção comum, no momento em que somos fracos, poderíamos ter sido fortes (temos capacidade para “resistir à tentação”), e uma reformulação da noção de força da vontade, pois, de acordo com a concepção comum, no momento em que somos fortes, poderíamos ter sido fracos (continuamos “sujeitos à tentação”).

Como refere o próprio Watson:

Contrary to socratism, it is possible for a person knowingly to act contrary to his or her better judgment. But this description does not exhaust the common view of weakness. Also implicit in this view is the belief that actions which are contrary to one's better judgment are free in the sense that the agent could have done otherwise (*Idem*, p. 316-317)

Creio que não pode haver reformulação. Há uma diferença entre *ser fraco* e *estar a ser fraco*, ou seja, entre a fraqueza da pessoa (o agente é estruturalmente fraco) e a fraqueza da vontade (o agente é conjunturalmente fraco). Dito de outra maneira: uma coisa é não ser titular da capacidade de resistência e outra coisa é não exercer a capacidade de resistência de que se é titular. O fraco, no cenário watsoniano, é estruturalmente fraco, e não é disso que se fala quando se fala em fraqueza da vontade. Portanto, ele é, ainda, um compulsivo em sentido estrito: num tal cenário, não há, simplesmente, espaço para o verdadeiro fraco da vontade.

## 6. A via kantiana

Creio que é falso não ser possível que o mesmo agente, na mesma etapa da sua vida, tenha volições compulsivas e volições livres. Aproveitando a distinção entre titularidade de capacidades mentais e respetivo exercício, diria o seguinte: i) *o mesmo agente* pode ser, simultaneamente, compulsivo e livre (titularidade); ii) *a mesma volição* não pode ser, simultaneamente, compulsiva e livre (exercício). Watson tem razão se se entender ‘compulsão’ e ‘liberdade’ como propriedades das volições mas não tem razão se se entender as mesmas como propriedades do agente: a titularidade conjunta das duas faculdades é

---

necessários para tal. Mas, mesmo aceitando a via de Watson, não vejo razão para ser a negligência a fonte da censurabilidade: não pode o agente ter-se colocado dolosamente nesse estado de incapacidade (*actio libera in causa*)?

compatível; o exercício conjunto é, sim, incompatível<sup>4</sup>. Adiante, tentarei fornecer uma explicação para a posse simultânea de um mecanismo psicológico de causação das volições e de uma faculdade de liberdade, recorrendo à ideia de que a mente (o sistema volitivo, mais especificamente) desenvolveu uma ferramenta de correção de anomalias internas.

Isto autoriza-nos a continuar o caminho traçado a partir da via aristotélico-escolástica, com a correção já efetuada atrás: há fraqueza da vontade se (e só se), caso *a* prefira *x* a *y*, quer *y* (porque está mais motivado para *y*) não obstante ter capacidade para querer *x*; há força da vontade se (e só se), caso *a* prefira *x* a *y*, quer *x* (porque exerceu a sua capacidade de resistência nesse sentido) não obstante estar mais motivado para *y*.

Designarei esta via de ‘kantiana’. Efetivamente, a psicologia da vontade kantiana assenta na distinção e, até, no conflito entre motivação/causalidade – aquilo que determina a volição empírica (a do sujeito sensível), constituindo um móvel externo a ela (o sentimento) e, portanto, heterónimo – e motivo/racionalidade – aquilo que determina a vontade transcendental (a do sujeito inteligível), uma espécie de causalidade dos seres racionais e cuja característica essencial é a liberdade.

Como diz Kant:

(...) *por um lado*, enquanto pertencente ao mundo sensível, [o homem] vê-se sujeito às leis da natureza (heteronomia); *por outro*, porque pertence ao mundo inteligível, vê-se sujeito a leis independentes da natureza ou que não são empíricas, mas fundadas unicamente na razão (KANT, 1785, p. 91)

E desenvolve:

“Portanto, a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida e de uma natureza que está sujeita a uma vontade (tendo em conta a relação que existe entre esta e as suas ações livres) assenta no facto de que, naquela, os objectos devem ser as causas das representações que determinam a vontade mas, nesta, é a vontade que deve ser a causa dos objectos, de modo que a causalidade da mesma tem o seu princípio de determinação unicamente na faculdade da razão pura, a qual pode, por conseguinte, ser também chamada uma razão pura prática” (KANT, 1788, p. 57)

Kant também refere que, “(...) se eu não pertencesse senão a este

---

<sup>4</sup> Quando muito, pode haver “tentativa” conjunta; mas só uma pode ser consumada (bem-sucedida).

mundo [ao mundo inteligível], todas as minhas acções *seriam/estariam* sempre conformes com a autonomia da vontade” (KANT, 1785, p. 93), isto é, com a razão ou, diria eu, com aquilo que se considera ser o melhor. Assim, num tal caso, embora se esteja a ser racional, não se está a ser livre. Kant diz isto mesmo:

“Se, num ser, a razão determina inevitavelmente a vontade, as acções deste ser, que se reconhecem ser objectivamente necessárias, são-no também subjectivamente, quer dizer, a sua vontade é a faculdade de *não* escolher *o que* a razão, livre de qualquer inclinação, acha praticamente necessário ou, por outras palavras, que é bom” (*Idem*, p. 40)

Só existe liberdade quando se adota o caminho da racionalidade (seguir razões) não obstante os “apelos” da sensibilidade (das paixões). É que só existe dever (sujeição à lei moral) quando a natureza do agente é dual, sendo que liberdade e dever encontram-se intrinsecamente ligados<sup>5</sup>:

(...). Ora, vemos agora que, ao pensarmo-nos livres, transportamo-nos para o mundo inteligível de que somos membros e que reconhecemos a autonomia da vontade, com a sua consequência, a moralidade, mas que, ao concebermo-nos sujeitos ao dever, consideramo-nos pertencentes ao mundo sensível e, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível (*Idem*, p. 92)

Kant pensa no dever (não na lei moral em si) como um caso no qual tanto possuímos um mecanismo psicológico causal como uma faculdade de liberdade assente em razões. As razões, só por si, nada causam, contrariamente à compulsão das paixões (sensações):

Mas se a razão é a única que não determina suficientemente a vontade, se esta está, além disso, sujeita a condições subjectivas (a certos móveis), que não concordam sempre com os princípios objectivos, em suma, se (como acontece no homem) a vontade não está, *em si mesma*, inteiramente conforme com a razão, então as acções, reconhecidas como objectivamente necessárias, são

---

<sup>5</sup> Daí que, para Kant, as acções que resultem das inclinações não possuam genuíno valor moral: a sua legalidade é contingente (basta as inclinações serem diferentes para já não haver conformidade: foi por sorte que a mesma se deu, não devido à intervenção do agente). Só as acções que resultam da intervenção do agente (de acordo com os ditames da razão) possuem genuíno valor moral, já que a sua legalidade se encontra garantida (a conformidade já é imputável ao agente). No primeiro caso, há mera legalidade; no segundo caso, há moralidade.

subjectivamente contingentes e, para essa vontade, uma determinação conforme com leis subjectivas é uma *coacção* (...) (*Idem*, p. 41)

Diria que Kant pensa no dever – e, como tal, na liberdade – como sendo co-extensível com a possibilidade de fraqueza e força da vontade. Fundamentalmente, Kant defende a verdade da condicional ‘se só há motivação (a pressão interna) *ou* só há motivos (o que se considera ser o melhor a fazer), então não há dever/liberdade’ e, igualmente, da condicional contraposta ‘se há dever/liberdade, então há motivação (a pressão interna) *e* há motivos (o que se considera ser o melhor a fazer)’.

Portanto, embora possa haver racionalidade sem liberdade, não pode haver liberdade sem racionalidade. Quando o agente exerce a sua liberdade, ele fá-lo contra as inclinações e a favor da razão: ele impõe o que é racional, não deixando que o que se opõe a ela, por sua vez, se imponha. Ou seja: capacidade de resistência face à fonte motivacional e vinculação às avaliações constituirão dois lados da mesma moeda – o agente resiste à pressão interna porque decide seguir o que considera mais valioso. É neste sentido que interpreto a afirmação de Kant de que uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma só e mesma coisa.

É o exercício da liberdade que, de alguma maneira, acaba por conferir eficácia causal às razões. A relação causal entre avaliação e volição será extrínseca, pois a avaliação antecede a volição mas por força da mediação da faculdade de liberdade: pode dizer-se que, para que vença o direito (das razões) e não a força (das paixões), aquele tem de ir buscar uma força maior do que esta última (a força da vontade).

## 7. Presença psicológica vs conteúdo axiológico

Falta atacar o segundo dos problemas da via aristotélico-escolástica. O determinista psicológico defende que as valorações são condição das volições e a via kantiana ainda não respeita essa pretensão: as inclinações são “cegas” a valorações, motivando pela pura força psicológica. Quando o nosso querer surge da fonte motivacional, não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor. Porém, uma solução digna desse nome tem de contemplar a pretensão determinista. Para além disso, ao avançar-se com uma pluralidade de fontes psicológicas das volições, estar-se-á a introduzir mais uma divisão na já muito dividida mente, sendo que um princípio de simplicidade teórica exigirá o recurso ao mínimo indispensável.

A proposta que apresentarei passa, precisamente, por partir de uma distinção já consagrada: entre *contentor mental* – o ente mental propriamente dito – e *conteúdo mental* – o “acerca de” do ente mental.

Recupero a via aristotélico-escolástica com a correção efetuada: há fraqueza da vontade se (e só se), caso *a* prefira *x* a *y*, quer *y* (porque está mais motivado para *y*) não obstante ter capacidade para querer *x*; há força da vontade se (e só se), caso *a* prefira *x* a *y*, quer *x* (porque exerceu a sua faculdade de liberdade nesse sentido) não obstante estar mais motivado para *y*.

Agora, há que fazer com que, no caso da fraqueza da vontade, o querer *y* seja, também, querer o que se considera ser o melhor e não querer o que não se considera ser o melhor e que, no caso da força da vontade, o querer *x* seja, também, não querer o que se considera ser o melhor e querer o que não se considera ser o melhor. Isto é: a fonte motivacional também tem de possuir carácter avaliativo – as motivações são, igualmente, avaliações, embora nem todas as avaliações motivem (pelo menos decisivamente).

Sugiro o seguinte cenário, “pegando” na distinção de Watson mas indo mais longe. Nós queremos sempre o que apreciamos ser o melhor (queremos *x* em detrimento de *y* por considerarmos que *x* é melhor do que *y*) mas a expressão ‘o que apreciamos ser o melhor’ pode ser entendida de duas maneiras diferentes: ou constitui a representação de um *valor maior* – *x* é avaliado como superior a *y* –; ou constitui a *representação maior* de um valor – pelo que a estima por *x* será causalmente mais forte do que a estima por *y*. Em ambos os casos – *aparecer com mais valor* e *aparecer mais com valor* –, há uma relação intrínseca entre valoração e volição.

Quando a grandeza ‘mais’ se aplica ao conteúdo da valoração, ela surge com âmbito curto na sua expressão linguística, abrangendo somente parte dela; também se pode dizer que tem uma aplicação interna. Assim, no esquema ‘*a* estima que (*x* é valioso)’, a grandeza ‘mais’ surge dentro dos parêntesis, gerando a fórmula ‘*a* estima que (*x* é *mais* valioso – do que *y*)’.

Quando a grandeza ‘mais’ se aplica à valoração em si (ao contentor), ela surge com âmbito longo na expressão linguística, abrangendo-a toda; também se pode dizer que tem uma aplicação externa. Assim, no esquema ‘*a* estima que (*x* é valioso)’, a grandeza ‘mais’ surge antes (fora) dos parêntesis, gerando a fórmula ‘*a* estima *mais* que (*x* é valioso) – do que estima que *y* é valioso’.

A minha proposta consiste, então, no seguinte. Nos casos “normais”, isto é, nos casos nos quais se representa *totalmente* o valor das coisas e dos estados de coisas, o aspeto da quantidade de “representação” do valor não constitui um fator que pesa na força causal da avaliação: a valoração que se

impõe causalmente, a mais forte, é a do melhor. Mas pode haver um desfasamento quando a representação do valor não se dá na totalidade, surgindo em graus. Aqui, pode ter-se mais consciência do valor de uma coisa do que do de outra. O problema surge, precisamente, quando a medida da representação do valor não corresponde à medida do valor representado: quando se representa  $x$  como mais valioso do que  $y$  mas se tem mais consciência do valor de  $y$  do que do valor de  $x$ . Aqui, a avaliação do melhor não se impõe causalmente: é a avaliação mais presente que é a psicologicamente mais forte. A mente é como que enganada: toma a maior presença de uma avaliação pelo maior valor da coisa avaliada.

O cenário a partir do qual surgem os casos de fraqueza e força da vontade é o da existência de um tal desfasamento: a estima por  $y$  existe em maior quantidade e, conseqüentemente, é causalmente mais forte do que a estima por  $x$  mas  $x$  é avaliado como superior a  $y$ . A existência de casos de fraqueza e força da vontade obriga-nos, na esteira das considerações efetuadas por Watson, a separar a força das avaliações (a presença psicológica) daquilo que elas nos dizem acerca do valor das coisas (o conteúdo axiológico).

Mesmo após haver-se “purificado” o problema psicológico da fraqueza da vontade dos elementos metafísicos que as abordagens tradicionais lhe conferiram, os autores continuaram a acreditar que as avaliações se comportam tal e qual como os valores se comportam; não tiveram em conta o facto de as avaliações comportarem um elemento “representacional”, ele próprio “obedecendo” a leis psicológicas.

Enquanto “representação mental” ou “equivalente subjetivo” do valor, a avaliação possui uma existência mental/subjetiva que vai para além do valor em si: e é esta dimensão que tem de ser adicionada à avaliação de maneira a compreender-se na totalidade o seu “comportamento” psicológico e respetivos efeitos.

Portanto, há fraqueza da vontade se (e só se), caso  $a$  estime que  $x$  tem mais valor do que  $y$ , quer  $y$  porque a estima que tem por  $y$  é maior do que a que tem por  $x$ , e há força da vontade se (e só se), caso  $a$  estime que  $x$  tem mais valor do que  $y$ , quer  $x$  não obstante a sua estima por  $y$  ser maior do que a que tem por  $x$ . Fraquejamos quando vence a maior representação do valor e resistimos quando vence a representação do maior valor.

Mas isto ainda não é suficiente. Só há fraqueza e força da vontade se o agente tiver a capacidade para resistir à compulsão da estima mais forte: é fraco se não a exercer e é forte se a exercer. Tem de ser chamada à colação uma faculdade da liberdade – a vontade -, cuja titularidade permite qualificar como fraca ou forte a volição.

Por isso, reformulando, há fraqueza da vontade se (e só se), caso  $a$  estime que  $x$  tem mais valor do que  $y$ , quer  $y$  porque  $a$  estima que tem por  $y$  é maior do que  $a$  que tem por  $x$ , não obstante ter capacidade para querer  $x$ , e há força da vontade se (e só se), caso  $a$  estime que  $x$  tem mais valor do que  $y$ , quer  $x$  porque exerceu a sua liberdade nesse sentido, não obstante  $a$  estima que tem por  $y$  ser maior do que  $a$  que tem por  $x$ .

A titularidade e o exercício desta nova faculdade anulam a superioridade psicológica da avaliação mais presente, permitindo que a superioridade axiológica da avaliação do melhor produza efeitos volitivos tal como nos casos normais. Com mediação da vontade, a avaliação do melhor torna-se condição necessária e suficiente do querer.

Por isso, a existência de casos de fraqueza e força da vontade obrigam-nos não só a desvincular a força psicológica da força axiológica da avaliação como, simultaneamente, e como comumente se pensa, também nos obriga a conceber uma faculdade que torna eficaz o conteúdo das valorações quando existe um efetivo desfasamento entre aquelas<sup>6</sup>.

Dada esta funcionalidade da liberdade (pois serve a racionalidade), a liberdade de que se fala nunca é uma liberdade absoluta – é liberdade de decisão, não de escolha. A liberdade de decisão diz respeito ao próprio acontecimento mental de querer – se se exerce a liberdade de decisão, quer-se, se não se exerce, não se quer – e a liberdade de escolha diz respeito àquilo que se quer (ao conteúdo desse acontecimento mental) – se se exerce a liberdade de escolha, quer-se  $x$  ou  $y$ , se não se exerce, fica por determinar o que se quer. Trata-se da diferença entre poder não-querer  $x$  e poder querer não- $x$ <sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> A minha proposta contempla a distinção entre compulsão em sentido estrito e fraqueza da vontade apelando à distinção entre titularidade e exercício da faculdade de liberdade, em termos semelhantes aos propostos por Michael Smith em *Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion*. O ponto de partida para ambas as situações é o mesmo:  $a$  considera que fazer  $x$  é melhor do que fazer  $y$  e quer fazer  $y$ . No caso da compulsão em sentido estrito,  $a$  não possui capacidade para querer fazer o contrário, isto é, ou não possui a dita faculdade de liberdade de todo, ou possui-a insuficientemente (num grau cujo exercício total dessa faculdade é insuficiente) para derrotar o querer compulsivo. No caso da fraqueza da vontade,  $a$  tem capacidade para querer fazer o contrário mas simplesmente não exerce (de todo ou suficientemente) essa faculdade de liberdade.

<sup>7</sup> Metaforicamente, a liberdade de decisão funciona como o motor de um automóvel (faz o automóvel mover-se) e a liberdade de escolha funciona como o volante (com ele, o movimento do automóvel é dirigido numa direção). Outra maneira de distinguir uma da outra (focando a disponibilidade de determinação do conteúdo) consiste em dizer que, em iguais circunstâncias mentais (avaliações) antecedentes, na liberdade de decisão, o querer é igual e, na liberdade de escolha, é diferente. É de notar que *haver* a possibilidade de  $a$  querer  $y$  em vez de  $x$  não é o mesmo que  $a$  *ter* a possibilidade, isto é, o poder de querer  $y$  em vez de  $x$ : no primeiro caso, pode ser que a mudança de querer se dê devido à mudança de circunstâncias mentais (avaliações) antecedentes e não devido à vontade de  $a$ . Tradicionalmente, fala-se em 'liberdade de espontaneidade' e em 'liberdade de indiferença'. Conforme

A liberdade requerida é, então, como disse, a liberdade de decisão. É que, mesmo com respeito ao querer determinado pela faculdade de liberdade, o seu conteúdo já se encontra pré-determinado pela valoração do melhor. O exercício dessa faculdade constitui, somente, um assentimento ou não a esse conteúdo: não está na disponibilidade do agente a fixação do conteúdo do querer quando este querer surge para ir ao encontro de razões (superiores)<sup>8</sup>.

Poder-se-á dizer que o mecanismo causal concebido pelo determinismo psicológico ainda existe ao nível do conteúdo: há causalidade de conteúdo (causalidade CO), isto é, o conteúdo das valorações determina o conteúdo das volições. Não se trata da causalidade relativa ao contentor ou continente (causalidade CE), como nos casos de compulsão. Aproveitando a terminologia introduzida, também se pode dizer que a liberdade de que se é titular é a liberdade quanto ao continente (liberdade CE) e não quanto ao conteúdo (liberdade CO).

## 8 – Anomalias e correções

Disse, atrás, que Watson tem razão com respeito à incompatibilidade entre compulsão e liberdade se se entender ‘compulsão’ e ‘liberdade’ como propriedades das volições mas não tem razão se se entender as mesmas como propriedades do agente. Também disse que iria tentar fornecer uma explicação para a posse simultânea de um mecanismo psicológico de causação das volições e de uma faculdade de liberdade, recorrendo à ideia de que o sistema volitivo desenvolveu uma ferramenta de correção de anomalias internas.

A anomalia do sistema volitivo de que falo é a do desfasamento entre a eficácia causal da avaliação e a ponderação axiológica constante no seu conteúdo (quando a motivação determinante não é o motivo determinante), de

---

observa Kenny: “On the one account, a person does something freely if he does it *because he wants to*; on the other account he does something freely if he does it *though it is in his power not to do it*. There are convenient, if archaic, names for the two kinds of freedom: terms invented by the medieval scholastics, but surviving into later philosophers such as Hume. Freedom conceived in terms of choice or wanting is liberty of spontaneity; freedom conceived in terms of power to do otherwise is liberty of indifference” (Kenny, 1978, p. 25). Porém, não estou seguro de que estes termos designem exatamente os conceitos que pretendo referir. Dada esta incerteza, não os usarei.

<sup>8</sup> Poder-se-á argumentar, contra, que temos a experiência (reflexiva) de escolher entre alternativas: portanto, de facto, temos liberdade de escolha. Porém, essa experiência não é, em rigor, a de uma escolha mas, sim, de uma deliberação: estamos a ponderar as razões associadas a cada possibilidade de ação, de maneira a emitir um juízo final do que é o melhor. A “escolha” é valorativa, não volitiva. Outro possível argumento contra é o de que, de facto, quando temos a possibilidade externa de fazer tanto *x* como *y*, podemos escolher entre *x* e *y*. Mas, numa tal possibilidade externa, há liberdade de ação, não necessariamente de volição.

que se falou atrás. Trata-se de uma anomalia porque é suposto que as avaliações causem volições com base, precisamente, no seu conteúdo axiológico: nomeadamente, que, quando se estima que  $x$  é melhor do que  $y$ , por essa mesma razão, uma tal estima cause querer  $x$  (mais do que  $y$ ).

O organismo desenvolveu, ao longo da evolução, ferramentas de correção de anomalias noutros sistemas. Estou a pensar, entre outros, nos mecanismos de reparação de ADN. Certas proteínas identificam erros durante o processo de replicação do ADN, operando ou a reversão do processo, ou a substituição da base danificada. Como nos informa Cooper em *The Cell: A Molecular Approach*:

To maintain the integrity of their genomes, cells have therefore had to evolve mechanisms to repair damaged DNA. These mechanisms of DNA repair can be divided into two general classes: (1) direct reversal of the chemical reaction responsible for DNA damage, and (2) removal of the damaged bases followed by their replacement with newly synthesized DNA. Where DNA repair fails, additional mechanisms have evolved to enable cells to cope with the damage (Cooper, 2000)

Jill Fuss e Priscilla Cooper, no artigo *DNA Repair: Dynamic Defenders against Cancer and Aging*, começam precisamente por evidenciar a suscetibilidade de anomalias nos processos celulares e a consequente necessidade de um mecanismo reparador:

You probably weren't thinking about your body's DNA repair systems the last time you sat on the beach in the bright sunshine. Fortunately, however, while you were subjecting your DNA to the harmful effects of ultraviolet (UV) light, your cells were busy repairing the damage. The idea that our genetic material could be damaged by the sun was not appreciated in the early days of molecular biology. When Watson and Crick discovered the structure of DNA in 1953 [1], it was assumed that DNA is fundamentally stable since it carries the blueprint of life. However, more than 50 years of research have revealed that our DNA is under constant assault by sunlight, oxygen, radiation, various chemicals, and even our own cellular processes. Cleverly, evolution has provided our cells with a diverse set of tools to repair the damage that Mother Nature causes. DNA repair processes restore the normal nucleotide sequence and DNA structure after damage (FUSS & COOPER, 2006)

Defendo que, da mesma maneira, o sistema volitivo também desenvolveu uma ferramenta de correção de anomalias na produção de volições<sup>9</sup>. Se a normalidade é querer o que se considera ser o melhor (e não querer o que não se considera ser o melhor), uma tal ferramenta de correção consiste numa faculdade para bloquear a causação de um querer por uma avaliação que não é a do melhor (embora esteja mais presente do que a do melhor), repondo o processo normal.

Constituirá uma faculdade de iniciar volições por si mesma, independentemente de avaliações, embora ao serviço das avaliações. É aquilo que alguns designam de ‘a vontade’. Ela não existe fora deste contexto corretivo: o querer compulsivo não provém da vontade mas das avaliações. Chegamos a um conceito ao qual muito têm recorrido os compatibilistas: assim se consegue afirmar que há volições não causadas por condições mentais antecedentes (as avaliações) sem negar que as mesmas tenham uma causa. Esta é uma causa, dizem alguns, livre<sup>10</sup>.

Mas como pode esta faculdade ser uma faculdade de liberdade se se pode apontar uma gênese para a mesma? Não será a defesa da sua existência incompatível com a defesa de que se trata de um mecanismo de reparação desenvolvido pelo organismo? Creio que se pode responder a esta objeção recuperando a distinção entre titularidade e exercício de faculdades: a titularidade de uma tal faculdade tem uma causa mas o seu exercício ou a sua ativação não tem – como quem diz, a existência da própria faculdade da vontade pode ser causada sem que isso implique que existe não seja uma vontade livre.

---

<sup>9</sup> Dado constituir uma aquisição evolutiva, pode não existir no mesmo grau em todos os organismos ou nem sequer existir. Uma questão que pode ser levantada é a de um tal mecanismo se encontrar inserido num sistema auto-poietico. Lembrando o significado da expressão introduzida por Maturana e Varela (1980), um sistema auto-poietico é uma rede organizada de processos de produção, transformação e destruição dos seus componentes que mantém e regenera, ela própria, essa rede organizada de processos. A minha proposta visa focar a existência de um mecanismo de correção no sistema volitivo; se este mecanismo é ou não desenvolvido pelo próprio sistema volitivo, deixarei que permaneça uma questão em aberto.

<sup>10</sup> Para o compatibilismo, a liberdade não é indeterminação, ou seja, ausência de causalidade: o que se opõe ao determinismo é o indeterminismo, não o libertismo. Pode dizer-se que há indeterminação no sentido de a volição livre não ser causada por valorações ou outros estados mentais anteriores; mas não há indeterminação no sentido de a volição livre não ser causada de todo.

## Referências

- AGUILAR, J., BUCKAREFF, A.; FRANKISH, K. (Ed.). *New Waves in Philosophy of Action*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *O Livro Arbútrio*. Tradução de António Soares Pinheiro. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998.
- ARISTÓTELES (350 a.C.). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Traducción de Julio Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- ARPALY, N. “On Acting Rationally Against One’s Best Judgment”. In: *Ethics*, 110, 2000, p. 488-513.
- BARATA, A. *Sentidos de Liberdade*. 2007. Texto disponível online em [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=2ahUKewjNrNnamqLgAhUOxYUKHRaABhoQFjADegQIBRAC&url=http%3A%2F%2Fwww.lusosofia.net%2Ftextos%2Fandre\\_barata\\_sentidos\\_de\\_liberdade.pdf&usq=AOvVaw0Kq42q2iuzTN6vmLnSO3hG](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=2ahUKewjNrNnamqLgAhUOxYUKHRaABhoQFjADegQIBRAC&url=http%3A%2F%2Fwww.lusosofia.net%2Ftextos%2Fandre_barata_sentidos_de_liberdade.pdf&usq=AOvVaw0Kq42q2iuzTN6vmLnSO3hG) (último acesso a 04/02/2019).
- BEEBE, J. “Weakness of Will, Reasonability, and Compulsion”. In: *Synthese*, Volume 190, Issue 18, 2013, p. 4077-4093.
- BIGELOW, J.; DODDS, S.; PARGETTER, R. “Temptation and the Will”. In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 1, 1990, p. 39-49.
- CHALMERS, D. *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). *Philosophy of Mind – Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- COHEN, D.; HANDFIELD, T. “Rational Capacities, Resolve, and Weakness of Will”. In *Mind*, 9 (476), 2010, p. 907-932.
- COOPER, G. *The Cell: A Molecular Approach*. Sunderland (MA): Sinauer Associates, 2000 (2nd edition). “DNA Repair”: capítulo disponível online em <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK9900/> (último acesso a 27/11/2018)
- DAVIDSON, D. *How is Weakness of the Will Possible?*. In *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1969 (second edition).
- \_\_\_\_\_. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 2001 (second edition).
- FISCHER, J. M. *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford: Blackwell, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Deep Control – Essays on Free Will and Value*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- FRANKFURT, H. “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23, 1969, p. 829-839.
- \_\_\_\_\_. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, 1971, p. 5-20.
- FUNK, M. *Weakness of Will: An Inquiry on Value. PhD Dissertation*, 2015. Texto disponível online em <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjEgPO0qqLgAhXoD2MBHX4rAwQQFjAEegQIBhAC&url=http%3A%2F%2Fscholarcommons.usf.edu%2Fcgi%2Fviewcontent.cgi%3Farticle%3D7047%26context%3Ddetd&usq=AOvVaw0HwuOEBGti0yXn9iIrrI5z> (último acesso a 04/02/2019)
- FUSS, J.; COOPER, P. “DNA Repair: Dynamic Defenders against Cancer and Aging”. PLOS, 2006. Texto disponível online em <http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.0040203> (último acesso a 27/11/2018)
- HOLTON, R. “Intention and Weakness of the Will”, 1999. Disponível em <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwiTksXM99jdAhVsCsAKHetUDWgQFjABegQICBAC&url=http%3A%2F%2Fweb.mit.edu%2Fholton%2Fwww%2Fpubs%2FWeakness.pdf&usq=AOvVaw0CaRcWCsdLnD4JHAsokPF-> (último acesso a 26/09/2018)
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ISMAEL, J. “Freedom, Compulsion, and Causation”. In: *Psyche*, Vol. 13, Issue 1, 2007, p. 1-11.
- JACKSON, F. “Weakness of Will”. In: *Mind* XCIII, 1984, p. 1-18.
- JEFFREY, R. C. “Preference Among Preferences”. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 71, No. 13, 1974, p. 377-391.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Maria Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (8.<sup>a</sup> edição).
- \_\_\_\_\_. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Tradução de António Maia da Rocha. Lisboa: Didáctica Editora, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- KENNY, A. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Freewill and Responsibility*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia Medieval*. Tradução de António Infante. Lisboa: Gradiva, 2010.
- LEVY, N. “Resisting Weakness of the Will”. *Philosophical and Phenomenological Research*, 82(1), 2011, p. 134-155.

- LI, S. “Evaluations and Autonomous Action”. In: *Pervipi*, 1, 2007, p. 32-43.
- MATURANA, H. e VARELA, F. *Autopoiesis and Cognition – The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.
- MCGINN, Colin. *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996 (second edition).
- MCINTYRE, A. “What’s Wrong with Weakness of Will?”. In: *Journal of Philosophy*, 103, 2006, p. 284-311.
- MELE, A. “Akrasia, Self-Control, and Second-Order Desires”. In: *Noûs*, Vol. 26, No. 3, 1992, p. 281-302.
- \_\_\_\_\_. “Weakness of Will and Akrasia”, 2009. Disponível em [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjI0N-G-djdAhUEK8AKHVbJDAGQFjAAegQICRAC&url=http%3A%2F%2Fweb.ce.rritos.edu%2Ftstolze%2FSitePages%2FMele%2520on%2520Weakness%2520of%2520Will.pdf&usq=AOvVaw1-ULz\\_URmmiJeW-Z1zcdtf](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjI0N-G-djdAhUEK8AKHVbJDAGQFjAAegQICRAC&url=http%3A%2F%2Fweb.ce.rritos.edu%2Ftstolze%2FSitePages%2FMele%2520on%2520Weakness%2520of%2520Will.pdf&usq=AOvVaw1-ULz_URmmiJeW-Z1zcdtf) (último acesso a 26/09/2019)
- O’CONNOR, T.; SANDIS, C. (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Action*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- SEARLE, J. *Intencionalidade – Um Ensaio de Filosofia da Mente*. Tradução de Madalena Costa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1999.
- SMITH, M. “Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion”. In Sarah Stroud and Christine Tappolet (Ed.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- STROUD, S.; TAPPOLET, C. (Ed.). *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- WATSON, G. “Free Agency”. In *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 8, 1975, p. 205-220.
- \_\_\_\_\_. “Skepticism about Weakness of Will”. In: *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 3, 1977, p. 316-339.
- ZILHÃO, A. “The Pertinence of Incontinence”. In: *Principia*, 9 (1-2), 2005, p. 193-211.
- \_\_\_\_\_. “Heurísticas Rápidas e Frugais, Encontro de Probabilidades e Incontinência”. In: *Cadernos de Filosofia – Revista Internacional do Instituto de Filosofia da Linguagem*, n.º 21, 2007, p. 43-66.

Email: ricardo.silva@campus.ul.pt

Recebido: Fevereiro/2019

Aprovado: Junho/2020