

Observações sobre o conceito de “causa mental” em *Intention*, de G.E.M Anscombe

Ricardo Almeida Mota Ribeiro

Publicado em 1957, o livro *Intention* de G.E.M. Anscombe comporta uma das mais notáveis análises já realizadas sobre o conceito de intenção e sobre a racionalidade prática em geral. Abre este livro uma ponderação sobre a dificuldade de se definir um conceito de *intenção* uniforme em diversos tipos de enunciados nos quais o termo aparece. Todavia, diante da dificuldade, não escolhe a autora a solução de tomar “intenção” como sendo palavra de significado equívoco. Ao invés disso, ela afirma ser inverossímil a equivocidade do termo, e, ato contínuo, põe-se a tentar definir o conceito no decurso do texto, iniciando o estudo pela observação das expressões de intenção.

O projeto inicial era o de realizar uma análise crítica relativamente completa do conceito de causa mental, apresentado a partir da seção §9 da citada obra. Muito embora G.E.M. Anscombe se lhe refira como destituído de grande interesse, parece-nos que de sua articulação no interior do processo argumentativo de *Intention* depende a veracidade de certas teses principais deste opúsculo. Pois, se da análise do conceito de causa mental obtivéssemos algumas conclusões que nos obrigassem a rejeitar a distinção entre causas e razões para atuar, a concepção de Anscombe sobre ação intencional deveria ser revista. Descobrimos, contudo, que o problema era mais espinhoso do que havíamos imaginado de início. Por um lado, para resolvê-lo era-nos imperioso enfrentar a questão suscitada pelo exemplo da §11. A filósofa havia analisado o exemplo a fim de excluir o desejo da condição de causa de determinadas ações, ao passo que nós tencionávamos fazer o inverso – apontar o desejo precisamente como uma causa mental e invalidar a

interpretação do exemplo que ela mesma fornecera. Por outro lado, a temática dos motivos introduzia nova questão, assaz complexa, na §14.

A crítica às suas concepções de *causa mental* deveria incidir, portanto, em duas partes de *Intention*, aquela referente ao desejo e essa concernente aos motivos. Este esquema primitivo ruiu. Arruinou-o a extensão inusitada que estas reflexões tomaram quando transpostas ao papel. Por esta razão, ao invés de um artigo, cumpre escrever um conjunto de artigos nos quais serão deslindados os argumentos relativos a cada um dos passos da análise. O primeiro capítulo do prometido conjunto, que toma corpo neste trabalho, encerra a apresentação de algumas conclusões e premissas que demarcam o processo argumentativo de *Intention*, que acompanhamos *pari passu* da abertura do texto até a apresentação do conceito de causa mental¹. Contém o presente artigo, ademais, breve análise, a título de esboço, do exemplo da §11.

1. A primeira conclusão a que chega o esforço de enunciar o conceito de intenção consiste em subsumir o conceito de *expressão de intenção* ao conceito mais geral de *predições*. Do ponto de vista inicial de Anscombe, as expressões de intenção, assim como ordens e apreciações, parecem ser tipos de predição. Uma ordem é uma fórmula imperativa dirigida a alguém para que realize certo ato após tê-la proferido; uma apreciação é uma fórmula descritiva a respeito de um evento futuro, cuja condição de verdade consiste na realização deste evento. Uma expressão de intenção é um enunciado sobre o futuro que um agente pretende realizar.

1. Poder-se-ia objetar que é de pouco interesse filosófico apenas mostrar as conclusões, ao invés de mostrar, junto com estas, as razões que levaram G.E.M. Anscombe a afirmá-las. Contudo, tão intrincado é o percurso da argumentação atravessado em *Intention*, que apresentá-las ambas, com mínimo rigor, exigir-nos-ia mais amplo espaço do que dispomos em um único artigo. Sendo, além disso, a presente abordagem antes instrumental e crítica do que exegética, não nos pejam em remetê-los à leitura direta da monografia, em cujas linhas se encontram o cabedal de argumentos, exemplos e distinções desfiados por Anscombe a conduzir a tais conclusões.

2. Estes três gêneros de enunciados, portanto, concernem ao futuro. Neste passo, Anscombe introduz uma diferenciação entre eles: as condições de verdade da expressão de intenção, ao contrário daquelas de suas congêneres, são vinculadas a um evento presente. Diz-se verdadeira a expressão de intenção se o agente possuir a intenção que está sendo expressa *no momento de sua expressão*.
3. Anscombe começa uma nova etapa da investigação em que se propõe a responder à questão: como sabemos que alguém tem certa intenção? Em outras palavras, que tipo de juízos verdadeiros podemos formular a respeito das intenções de um agente? Resposta: um tipo de juízo presumivelmente verdadeiro a respeito da intenção do agente é aquele que consiste em descrever a ação atual deste agente e afirmar que ele tem a intenção de realizar esta descrição. Se a ação atual de Ricardo pode ser descrita como serrar madeira, presume-se verdadeiro o juízo contido na proposição *a intenção de Ricardo é serrar madeira*.
4. Contudo, o agente pode ter uma intenção e não estar realizando ato algum que a revele a um observador externo. Ademais, a descrição da ação não responde à pergunta acerca de qual intenção o agente possui *ao realizar* aquela ação; só diz sobre a intenção *de realizá-la*. Para ultrapassar as duas dificuldades, importa-nos saber o que se passa na mente do agente. Mas, não sendo factível examiná-la diretamente, examina-se a natureza do evento exterior ocasionado em virtude do evento mental, da intenção, a saber: a ação intencional.
5. Ações intencionais são aquelas para as quais é aplicável o sentido da pergunta “Por que?” para cuja resposta se fornece uma razão para atuar. Desta forma, a definição do conceito de intenção

dependerá de ter elucidado a natureza destas *razões para atuar*.
O que são elas? Quais as suas características?

6. A estratégia escolhida por Anscombe para responder a tais questões fora negativa. Para esclarecer o que é uma razão para atuar Anscombe apresenta, com o objetivo de contrastar – e, deste modo, saber o que *não* é um ato determinado por uma razão para atuar – quatro exemplos de atos involuntários: a) o movimento peristáltico dos intestinos b) o espasmo do corpo que se produz na ocasião de dormir c) a retirada da mão com um movimento involuntário de repulsa d) Um bem involuntário que se faz a alguém mediante um ato que se julgava prejudicial a este.
7. O exemplo *b* é de algo conhecido sem observação (v nota 2). Também as razões para atuar e as causas mentais são conhecidas sem observação, diferentes das causas físicas. Uma causa mental é algo que foi visto, desejado, sentido ou percebido – em suma, um evento mental, que se conhece por inspeção, referido a um acontecimento do qual é causa. Entretanto, segundo Anscombe, uma causa mental *não* é uma razão para atuar, mas assemelha-se a ela; cumpre, pois, distingui-las.

Em síntese apertada, os 7 pontos assinalam o trajeto da inquirição inicial até a introdução de um novo problema: a necessária distinção entre causas mentais e razões para atuar. Na §10 de *Intention*, ela menciona certos contextos nos quais é difícil distinguir entre causas e razões para atuar. Como já vimos nos pontos elencados, definir o conceito de *razão para atuar* é fundamental para definir o conceito de intenção. E esta definição se vê ameaçada se existem certos contextos nos quais é difícil explicar a distinção entre razões para atuar e causas. Anscombe afirma que as causas mentais pertencem

à classe de coisas conhecidas sem observação², e que isso dificulta a distinção entre estas e as razões para atuar, já que as últimas também, como foi asserido na §8, pertencem à classe de coisas conhecidas sem observação. As causas mentais não são possíveis apenas para as ações, mas também para sentimentos e pensamentos. No primeiro caso, distinguem-se causas mentais dos motivos; no segundo, dos objetos do sentimento e do pensamento. Como já sublinhamos, não circunscreveremos a análise a nenhuma das distinções mencionadas no presente artigo; investigaremos a questão do desejo. Esta questão aparece no exemplo da §11.

Se alguém pergunta ao agente *porque* ele atua de certo modo, e a resposta contém a menção de um fato futuro que o motiva pode-se imaginar que nesta menção há involucrada uma causa mental.

O raciocínio é o seguinte: o agente atua de certo modo a partir da consideração do evento futuro; a relação dele com o evento futuro

2. G.E.M. Anscombe fornece-nos o seguinte exemplo de algo conhecido sem observação em §8: um homem conhece sem observação a posição dos seus membros. Diz ela que não se trata de sentir uma comichão (ou outra sensação análoga cuja função seja notificar o indivíduo da disposição de seus membros) que indicasse que ele tem o joelho flexionado e não estendido – isto seria uma sensação, e, assim, conheceríamos a posição mediante uma sensação. Mas, não se obtém conhecimento sem observação mediante evidências dos sentidos. Então, de qual fonte obtêm-no, neste exemplo? Não é dito. Ao contrário do que assegura Anscombe, todavia, parece-nos que o conhecimento da posição dos membros é obtido mediante sensação tátil. Explica-se a confusão da filósofa desta forma. Esta sensação *realmente difere* da sensação de tocar um objeto determinado. Por conta desta diferença, ela supôs que se tratasse de um conhecimento obtido de forma peculiar e, assim, o classificou como conhecimento obtido sem observação. Mas, o suposto “conhecimento sem observação” do exemplo é diverso do conhecimento obtido mediante evidência sensível apenas sob o seguinte aspecto: a sensação de tocar um objeto é uma sensação que nos ocorre em uma parte específica do corpo; por este motivo, podemos assinalar uma sensação determinada e vincular o conhecimento àquela sensação. Se uma esfera vermelha aparece em nosso campo visual, ou se um som é escutado, ou um objeto tocado por nossas mãos, temos, em todos estes exemplos, sensações discriminadas que nos dão a notícia do objeto externo. Em contrapartida, a capacidade de indicar a posição dos membros provém da sensação de sensibilidade difusa por todo o corpo. Com efeito, não podemos assinalar uma sensação discriminada, cuja presença nos fornece a notícia do objeto externo, e nos dá, desta forma, seu conhecimento. Entretanto, esta diferença não implica na consequência que Anscombe extraiu. Não há razões para se falar em “conhecimento sem observação” análogo ao relativo às causas mentais, cujo conhecimento direto *de fato* não pode ser dado pelos sentidos. Uma situação contra-intuitiva esclarece mais ainda nosso ponto de vista. Suponha a retirada de *qualquer evidência sensível* do indivíduo e – hélas! – eis que se torna impensável indicar a posição dos membros do seu corpo: o indivíduo não poderia sequer *perceber* que se tem um corpo. Há, pois, de se rejeitar a idéia de “conhecimento obtido sem observação” para o aludido exemplo e conformar-se em sublinhar mera diferença *qualitativa* entre dois tipos de evidência de mesma natureza - empírica.

pode ser descrita pela proposição, que o agente profere em primeira pessoa: *faço x porque desejo y*. (x é sua ação atual e y o evento futuro que ele gostaria de ver-se realizar). Logo, se o evento futuro é objeto do desejo do agente e se o *desejo do agente determina sua ação*, então se conclui que há uma causa mental que a determina: o *desejo*. Deste modo, a ação intencional motivada por um fato futuro equivale à ação determinada por uma causa mental.

O problema, segundo a filósofa, reside em tomar esta descrição como geral. *Pode acontecer* que o desejo seja a causa de determinadas ações, mas não é certo que se possa sempre equiparar: “*Fiz com o fim de...*” com “*senti um desejo de que...*”. E, caso se possa rejeitar alguns casos de equiparação, deve-se rejeitar a generalização. Com o objetivo de rejeitá-la, Anscombe fornece dois contra-exemplo: o de um homem que abre a porta a contragosto e de outro que destrói uma carta por impulso.

Diz Anscombe no primeiro exemplo,

“Se eu tenho desejo de comer maçãs e vou ao armário onde acredito que tenham algumas poderia responder a pergunta que me conduziu a esta ação mencionando o desejo que me fez... etc. Porém não em todos os casos ‘Fiz isso com o fim de...’ se pode justificar com ‘senti um desejo que...’. Por exemplo, posso escutar que chamam a porta e descer as escadas para abrir sem ter nenhuma vontade de fazê-lo.”
(tradução nossa)

No segundo exemplo ela menciona uma situação na qual alguém, enraivecido com outrem, destrói uma carta e, por conseqüência, o impede de ir a um evento que havia sido mencionado nesta carta.

Logo após os exemplos, a filósofa assegura que, se o agente fosse confrontado com a pergunta pelo que se passou em sua mente quando realizou tais atos, em diversos casos não se obterá uma descrição clara. O agente pode replicar dizendo que não sabia direito o que estava fazendo, que simplesmente *agiu assim*.

Trata-se, no exemplo aludido, de dois tipos de ação com as seguintes características: uma ação realizada a contragosto - abrir a porta - e outra ação realizada em virtude de um impulso – eliminar um trecho da carta. Nestas duas ações, supõe-se uma possível falta de clareza do agente em relação ao que se passou. Esta falta de clareza indica, ademais de indicá-lo a natureza da própria ação, que ela não fora causada por um desejo que acontecesse o que ocorreu, o qual deveria poder ser percebido retrospectivamente pelo agente.

Aqui vamos adentrar em um terreno movediço. Com efeito, esta análise de Anscombe não se encaixa nos moldes de uma pura análise lingüística. Malgrado sua brevidade, ela toca em alguns pontos de análise do fenômeno psicológico. Por conseguinte, a análise abre espaço para uma consideração mais atenta deste fenômeno mental. Uma ação realizada a contragosto é, por definição, uma ação realizada contra a vontade de realizá-la. Pareceria então que o desejo do agente está sendo negado no momento do ato que o contradiz e, por ilação óbvia, este mesmo ato não pode ser explicado como tendo sido desejado. Para ficarmos no exemplo citado: um indivíduo abre a porta. Tal indivíduo, contudo, teria preferido permanecer na cama. Então, descendo as escadas, contrariado, ele abre a porta. Esta contrariedade indica o absurdo intrínseco de explicar-se a ação do agente apontando-lhe como causa o seu desejo. Pois como se desejará o que – na expressão de Anscombe – *não se tem a menor vontade de fazer?*

Esta contrariedade, convém frisar, pode vir acompanhada de um número amplo de reações psicológicas secundárias: o agente pode exasperar-se, irritar-se, sentir-se entediado. Mas, é certo, julga Anscombe, o agente não pode explicar de maneira inteligível sua ação mediante a justificativa: fiz tal coisa *porque senti um desejo de...* uma vez que, afinal, ele *não teve o desejo de abrir a porta.*

Notamos ainda que estas reações associadas são resultado de que alguma circunstância específica o leva a contrariar o desejo de não realizar esta ação, o que usualmente traz certo desconforto psíquico. A sutileza está neste ponto. Há desejo e há reações psicológicas secundárias. Aquilo que Anscombe denomina desejo compreende tudo o que se pode razoavelmente apontar como desejo ou há uma confusão entre dois planos psicológicos, duas acepções distintas de *desejo* uma das quais pertinente à justificativa hipotética do agente que ela pretende recusar?

O desejo, neste segundo sentido, é um fenômeno mais básico – não é a *sensação de desejo*, que pode ser conscientizada no momento mesmo do ato, peculiar à realização de ações submetidos a graus variados de *atenção*. Esta sensação de desejo pode ser percebida ao voltarmos nossa atenção perceptiva para as reações associadas à realização de certo ato. Assim, se eu *quero* levantar-me e abrir a porta posso perceber minhas reações associadas atuando – neste caso, reações de satisfação. Diante disso, supomos que existe aí a atuação do desejo e, em uma ação realizada a contragosto ou indiferente, não há.

Entretanto, se eu abro a porta *sem vontade* e não há desejo de fazê-lo, pergunta-se: o que me fez levantar e descer as escadas? Que fenômeno psíquico aconteceu neste preciso instante?

Ora, ao realizar um ato consciente – descer as escadas e abrir a porta – é razoável supor que *existem fenômenos psíquicos* atuando. Por um lado, o homem está consciente, a sua consciência está ativa e a atividade de descer as escadas não escapa ao campo da consciência. Isto significa que, se eu resolvo descer as escadas para abrir a porta agora eu posso inspecionar minha consciência no ato mesmo de descer; em resumo, posso saber – e sei - o que estou fazendo. Cada um de meus atos físicos, caso fôssemos fracionar a ação total em diversas etapas, pode ser percebido separadamente. É impossível descer as

escadas se não dou um comando cerebral para mover minhas pernas. Este comando cerebral, por sua vez, tem uma contraparte psicológica: algo acontece para que possa mover-me. É a natureza deste *algo* que importa-nos discernir.

A contraparte psicológica de um comando cerebral consciente a uma parte do membro é o desejo de performar aquele ato físico, mesmo quando ele é motivado por circunstâncias alheias ou opostas ao meu *desejo original* de realizar outra ação, neste caso, de permanecer na cama. E é precisamente da contradição com este o desejo original que aparece a *contrariedade*.

Uma ação realizada a contragosto não é aquela que se realiza sem desejo de fazê-la simplesmente. Esta é uma explicação trivial do fato. Descer as escadas e abrir a porta *sem a menor vontade* quer dizer: no momento em que desço e abro a porta, as minhas ações conscientes de descer e abrir a porta, cada um dos movimentos físicos conscientes, são realizados *por causa do desejo de realizá-los*, que, por seu lado, se unifica no objetivo descrito pela proposição: *descer e abrir a porta*. O que esta proposição descreve é desejado sem que exista, todavia, a *sensação de desejo* à qual aludimos anteriormente, e que concebemos em analogia com aquelas reações psicológicas secundárias.

Por isso, deve-se compreender a contrariedade como uma contradição entre desejos que se situam em níveis diversos: um deles vem acompanhado da *sensação de desejo*, e este é contrariado por outro desejo que se opõe a ele despojado da mesma sensação e se sobrepõe ao desejo originário implicando em uma atuação no mundo. Não há contradição direta entre um desejo e uma obrigação; só há contradição direta entre dois desejos, mesmo que um deles origine-se de uma circunstância alheia que força-nos a atuar de forma a contradizer o desejo original marcado por reações associadas de *satisfação*.

Finalmente, o mesmo tipo de reflexão válida para os exemplos anteriores se aplica ao exemplo da carta: a ação por impulso é realizada em virtude da causa mental do desejo. E, se alguém pergunta por uma consequência inadvertida desta ação de destruir a carta uma resposta acerca da intenção de realizá-la *não deveria de fato* incluí-la. É possível de novo equiparar “*Fiz... com o fim de...*” com “*senti um desejo de que...*” porque o desejo sentido foi de destruir a carta e a consequência inadvertida está tão fora do âmbito do desejo quanto da intenção.

A atenção devida a estes aspectos bastante elementares do fenômeno do desejo a fim de realizar as necessárias distinções patenteia o equívoco de Anscombe oculto na explicação do exemplo aparentemente banal e óbvia. Já a tentativa de rejeitar esta equiparação que traz à baila a presumida distinção entre motivos e causas – sob o aspecto de determinantes da ação – é bem mais sutil e será objeto de artigos vindouros.