

Em 1975, Colin Radford originou a discussão, ainda em curso, sobre o problema vulgarmente chamado “paradoxo da ficção”, ao escrever um ensaio controverso no qual era testada uma resposta à pergunta avançada no seu título: “How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?”. O sentido da pergunta neste contexto é o seguinte: como é possível que nos emocionemos com algo que sabemos ser uma ficção? Quer dizer: não há aparentemente *razões* para ficarmos comovidos com a história de Anna Karenina, e no entanto muitos de nós emocionam-se. A resposta de Radford tornou-se bem conhecida: se, ou quando, nos emocionamos com ficções estamos a ser inconsistentes e incoerentes. Radford evitou sempre o termo “irracional” e termos derivados, mas isto deveu-se simplesmente a uma tentativa de evitar polémicas ainda maiores do que aquela que, afinal, acabou por provocar. De facto, o seu ensaio foi recebido sobretudo com protestos, e ainda hoje motiva variadas tentativas de resolução do problema que, embora diferentes entre si, partilham geralmente dois traços comuns: o de negar a conclusão de Radford e, pela positiva, o de defender uma conexão de natureza lógica ou inteiramente racional entre crenças e outros estados mentais, como emoções.

Avanço já uma dessas tentativas — a de Peter Lamarque — porque é de tratamento rápido e desimpedirá o caminho argumentativo mais importante que quero fazer a seguir. Lamarque argumenta no ensaio “How Can We Pity and Fear Fictions?” que o facto de, por ex., não existir uma coisa viscosa, verde e com intenções hostis (o exemplo refere-se a um certo filme de terror), não é problemático e não nos torna irracionais por sentirmos medo, uma vez que, diz Lamarque, não é a coisa viscosa e verde que tememos, mas a ideia, ou o pensamento, de uma coisa viscosa e verde. Ora, como o próprio Colin Radford diz num outro ensaio, este argumento não resolve nada; dizer que é a ideia em vez da coisa é redundante, porque temer uma coisa viscosa e verde, temer a imagem de uma coisa viscosa e verde projectada num ecrã, ou temer a ideia de uma coisa viscosa e verde projectada na mente é tudo igualmente irracional. Não existem coisas viscosas e verdes com intenções malévolas, e por isso temer a ideia de tal coisa é irracional. Ou seja, não há razões para temer isso se não acreditamos e não é por causa de razões que sentimos medo. Claro que Lamarque está certo, pelo menos, no que concerne ao facto de nos emocionarmos através de ideias — afinal, estamos a discutir uma questão psicológica. Não é o impacto bruto da luz na retina que causa a emoção “medo da coisa viscosa e verde”. Seja como for, a solução de Lamarque não é uma solução.

Do meu ponto de vista (que explicarei melhor ao longo desta discussão), não só nenhuma das teses contra Radford foi bem sucedida como nenhuma conseguiu mostrar que este autor estava errado. No entanto, é preciso sublinhar que Radford também não mostrou que estava certo. O seu argumento é praticamente só negativo, de tal modo que chega à conclusão por exclusão de partes (não é por acaso que a sua conclusão é verbalizada desta maneira: “I am left with the conclusion that [etc.]”). Quer dizer, depois de analisar várias soluções que mantêm a consistência racional no processo de reagir a uma ficção, Radford observa que nenhuma delas funciona e *só por isso* avança com a alternativa de que somos inconsistentes e incoerentes. Portanto, o argumento do ensaio de Radford (e, já agora, de todos os ensaios deste autor sobre o mesmo tópico) consegue defender apenas que todos os outros estão errados, mas não há propriamente razões para nos convencer de que a sua conclusão está certa; uma vez que não é fundamentada, pode tratar-se de uma hipótese tão errada como todas as outras. Na verdade, a pergunta do título do ensaio nunca é satisfatoriamente respondida. A conclusão força ainda mais a mesma pergunta, porque se somos inconsistentes e incoerentes ao reagir àquilo que sabemos ser uma ficção, *como* é que isso é possível? Ou seja: como é possível que nos emocionemos com o destino de Anna Karenina? Volta-se à mesma pergunta.

O que pretendo fazer nesta altura é defender um argumento que suporta a conclusão de Radford (que, como disse, o próprio nunca fez). Para isso, vou usar grande parte da tese de Donald Davidson acerca do que é “racionalidade” e “irracionalidade” (termo que não vou evitar, muito pelo contrário), a par da tese do mesmo filósofo, de que vou precisar para sustentar a tese anterior, acerca de relações causais previamente indeterminadas entre ocorrências mentais. Vou defender que ter emoções, desejos e até pensamentos em geral *sem uma justificação válida* (i.e., sem uma justificação *tout court*), e até *contra*, possivelmente, as razões que se possa ter, é muito possível e mais ou menos comum — tão comum quanto *não ter* emoções e desejos estando na posse de razões para os ter.

Primeiro, devo discutir e clarificar o conceito de “irracionalidade”. O termo faz um trabalho muito variado no nosso quotidiano e mesmo em discussões académicas. Usa-se para qualificar o ambiente mental dos animais não-humanos, usa-se para acusar alguém de seguir critérios errados que suportam crenças falsas e gostos esquisitos, usa-se simplesmente para insultar outras pessoas, etc. Citando Davidson: “A irracionalidade, tal como a racionalidade, é um conceito normativo. Alguém que age ou raciocina irracionalmente, ou cujas crenças ou emoções são irracionais, afasta-se de um padrão; mas qual, ou de quem, é o padrão que deve ser juiz?” E então sugere: “Devemos limitar-nos aos casos em que um agente age, pensa ou sente contra a sua própria concepção do que é razoável [no sentido de

racional]; casos nos quais há alguma forma de inconsistência ou incoerência interna”.

Quer dizer que o que conta como irracional vai depender exclusivamente do próprio espaço lógico em que tais fenômenos venham a ocorrer. Uma crença por si não é nem coerente nem incoerente; essa avaliação depende de um sistema de crenças muito maior largamente suportado por ligações lógicas e consistentes. Quanto a emoções, se por acaso agora me sentir aterrorizado pela ideia de que há marcianos hostis prestes a atacar-nos (imaginemos que estive a ler *A Guerra dos Mundos*), estou a ser irracional — não porque a ideia é simplesmente falsa, mas porque as *minhas* incontáveis crenças sobre o mundo não são compatíveis com a ideia de que há marcianos hostis na iminência de invadir o planeta; e se, nesse caso, não tenho razões para justificar o meu medo, estou a ter uma reacção irracional — do ponto de vista interno. Por outro lado, a ideia de que há criaturas (hostis, amigáveis, ou simplesmente temperamentais) originárias “lá de cima” (aponta-se o dedo) e que vêm à Terra, pode ser perfeitamente compatível com o sistema de crenças de alguém — ou de comunidades inteiras, mas interessa-me aqui considerar mentes individuais e os fenômenos internos que nela ocorrem.

Ora, um ponto essencial que emerge desta concepção da irracionalidade é que ela implica lógica e necessariamente a existência de uma consistência geral. Nada poderia contar como sendo inconsistente ou incoerente na ausência de uma normatividade, porque é em relação a um padrão que descobrimos desvios. Ou seja, a noção de “desvio” implica a noção do desvio de alguma coisa. Nesse sentido, só uma mente largamente racional (quer dizer, em geral consistente e coerente) permite a existência de irracionalidade, e esta nunca poderá existir como um estado mental geral. Ser-se totalmente irracional é impossível, assim como ser-se irracional em grande parte. Quanto mais desvios, excepções e irregularidades existirem mais difícil se torna a possibilidade de identificá-los enquanto tal. Portanto, ou uma mente é racional (i.e., em geral é coerente e consistente), o que nesse caso torna inteligível a noção de erro e sobretudo a noção de desvio a um padrão, ou uma mente não é racional (mas antes “arracional”, como no caso dos animais não-humanos), e então a questão da irracionalidade simplesmente não se aplica. Daqui se conclui que uma ocorrência irracional implica automaticamente um ambiente mental largamente consistente e coerente, e portanto não devemos reexaminar o uso do conceito “irracionalidade” — até porque receá-lo pode muito bem ser irracional.

Agora passo à análise e clarificação do conceito de “causa” tal como vou usá-lo — o que será essencial para fazer o argumento que tenho estado a construir. Não estou interessado no sentido em que um cientista usa o termo para falar das leis que governam os fenômenos do mundo físico, o que quer dizer que não estou

interessado em falar, por exemplo, de descascar cebolas como a causa de verter lágrimas. O tipo de causas que me interessam não são regidas por leis como aquelas que regulam factos do mundo físico, pois não são previamente determináveis mas apenas *retrospectivamente* identificáveis como causas. Afinal, esta noção de causas não é mais do que o modo que temos para tornar inteligível o que se passa à nossa volta e connosco, nomeadamente quanto à ocorrência de pensamentos, de crenças, de desejos e de emoções particulares, ou até para tornar inteligíveis acções. Nesse sentido, razões podem qualificar-se como causas (como normalmente acontece), mas *há causas que não são razões*. O conceito de “causa” que estou a adoptar de Davidson pode ter uma natureza interna (ex: uma crença, um desejo) ou externa (ex: uma percepção sensorial), e os efeitos podem igualmente ser internos (ex: outro desejo, uma emoção) ou externos (ex: uma acção).

Vejamos o seguinte exemplo: desloco-me para o cinema e, já na bilheteira, noto que a minha carteira não está no bolso onde julgava tê-la posto. Neste caso, levar a mão ao bolso e senti-lo vazio foi a causa de perceber que a minha carteira não estava ali. Ora, isto por sua vez pode despoletar várias ocorrências mentais diferentes: terei deixado cair a carteira, esqueci-me dela em casa, fui assaltado, etc. Estes pensamentos podem causar subsequentemente acções: olhar para o chão à minha volta, regressar a casa e procurar a carteira por lá ou pelo caminho, ou fazer uma participação à polícia. Tudo isto pode ter outro tipo de efeitos internos, tais como emoções: culpa ou irritação por ser tão distraído, frustração ou preocupação por ter sido assaltado, etc.

O ponto de que não há aqui leis que governam quer estas ocorrências particulares, quer a relação entre estas várias ocorrências, percebe-se pelo seguinte: sentir o bolso vazio e, por exemplo, pensar que se foi vítima de um assalto não constitui uma relação lógica ou sistemática. E respondendo desde já a uma objecção menos atenta àquilo que tenho estado a dizer, não nos serve de nada fazer uma distinção *universal* entre suposições racionais e irracionais que se possa fazer a partir de um bolso vazio, como se fosse de aplicabilidade universal a racionalidade de pensar “deixei a carteira em casa” e irracional pensar “um marciano levou-me a carteira”. Pensar que “um marciano levou-me a carteira”, apesar de ser uma ideia falsa, pode ser perfeitamente racional se o indivíduo que pensa nisso tem crenças sobre marcianos compatíveis com aquela ideia. Mais uma vez, não me interessa o uso de “irracional” para denunciar as crenças falsas de outros indivíduos.

Regressando ao exemplo anterior e à indeterminação prévia das relações causais, sentir o bolso vazio pode ter efeitos variados e imprevisíveis; além disso, sublinho, pode ocorrer na minha mente, ao sentir o bolso vazio, o desejo de participar um assalto à polícia e posso sentir-me muito perturbado *apesar de ter razões* para achar que me esqueci da carteira em casa. Ou pode acontecer o contrário:

tenho razões para achar que fui vítima de um assalto e não participo o sucedido à polícia. Como é que uma atitude destas pode ser inteligível? Apelando a causas que não se qualificam como razões: não gosto da autoridade, tenho medo da polícia e/ou dos ladrões, etc.

Finalmente, eis o ponto que me falta fazer para completar o argumento que permitirá dar uma resposta à pergunta de Radford.

Ninguém decide ter ou não ter ocorrências mentais particulares. O pensamento, no exemplo anterior, “Onde está a minha carteira?” podia ou não ter surgido; seria possível que eu tivesse feito todo o percurso a pé até à bilheteira do cinema com as mãos nos bolsos e nunca perceber que não tinha a carteira. O mesmo aplica-se a desejos e emoções: ninguém decide ter ou não ter este ou aquele desejo ou emoção, e quando alguém tem um desejo ou emoção particular não pode deixar de o ter através de um acto da vontade. Certamente, pode talvez abster-se de *agir* de acordo com uma certa emoção ou desejo que tem (posso ter o desejo de comer um gelado, estar em posição para comer um gelado, e decidir não o comer). A ocorrência de eventos mentais não pode desresponsabilizar o agente, porque é ele que, por exemplo, decide mover-se para comer o gelado. (Aqui, uma observação curta e marginal: não me parecem adequadas as expressões canónicas da filosofia da acção ou da moral como a “incontinência” ou “impotência” — que vêm do termo grego *akrasia* — nem mesmo a expressão “fraqueza da vontade”, precisamente porque todas estas expressões implicam a ideia de que o agente afinal não é um agente, que há outra coisa que é agente por ele, ou em vez dele.) Se estou a comer um gelado, não posso desresponsabilizar-me dizendo que sou um espectador do que está a acontecer, que é *o desejo* de comer um gelado que está a mexer as minhas mãos e a minha boca. Posso, no entanto, explicar que estou a comer um gelado *porque* tenho o desejo de comer um gelado (apetece-me). Esta descrição causal não só dá inteligibilidade ao que estou a fazer mas também coloca a minha acção sob uma certa luz. Note-se que podia estar a comer um gelado sem o mínimo desejo de o fazer (ex: odeio gelados mas o meu dentista recomendou que comesse um todos os dias). E se estiver absolutamente proibido de comer gelados por razões médicas e mesmo assim tiver esse desejo? Então o meu desejo é irracional, e só poderei abster-me de comer aquilo que não posso decidir parar de desejar.

Resumindo este último ponto que tenho estado a fazer, ninguém pode decidir sobre as condições segundo as quais decisões são tomadas. A possibilidade de tomar uma decisão depende de ocorrências mentais prévias, e não se pode decidir com base em ocorrências inexistentes. Decidir procurar uma carteira perdida no chão, em casa, ou decidir ir à polícia implica que houve previamente à decisão a ocorrência de eventos mentais relevantes. Veja-se a diferença entre

decidir ir à polícia e decidir *pensar* em ir à polícia; esta última é impossível, porque se penso já estou a pensar, não decidi fazê-lo. Apesar de usarmos verbos que aparentemente indicam acções para nos referirmos ao que se passa na nossa mente (pensar, calcular, etc.), não estamos aí a *fazer* coisas.

ii

Agora posso explicar porque é que Colin Radford está certo, sem ser por exclusão de partes. De facto, se sabemos que Anna Karenina não existe, não temos razões para nos comovermos com o destino dela, e se nos comovemos somos por isso inconsistentes e incoerentes. Mas não somos ininteligíveis, porque somos perfeitamente capazes de perceber e de expressar que a comoção é causada pela leitura de *Anna Karenina*. E, segundo a teoria de Davidson sobre a mente que tenho estado a expôr, sentir ou não sentir certas emoções não depende necessariamente da posse de razões. Além disso, tal como discuti no último ponto mais atrás, não é possível decidir ter ou deixar de ter a comoção que pode ocorrer junto de nós ao lermos *Anna Karenina*. Mas então a ficção não é, na verdade, um caso especial, porque são sempre os mesmos processos causais que explicam em qualquer contexto a possibilidade de ter razões para ficar comovido, perturbado, etc. e ficar de facto, bem como a possibilidade de ter as mesmas razões e não ficar comovido, perturbado, etc.

Normalmente o seguinte exemplo é mal recebido, mas é verdade que a morte de pessoas de que gostamos pode *não causar* os sentimentos adequados, ou se se quiser, os sentimentos expectáveis. Este é um caso inversamente análogo ao caso da ficção. Em qualquer dos casos, nunca estamos a falar de fenómenos externos ao escopo da racionalidade, porque a própria posse de crenças, desejos, pensamentos e emoções implica que estes tenham conteúdo inteligível, o que quer dizer que estão ligados numa rede largamente lógica e coerente.

Isto traz-me a outro ponto essencial: se ninguém decide sobre a constituição dessa rede mental, ninguém consegue mentir a si próprio. Citando Davidson, se mentir “requer (entre outras coisas) que o falante se apresente como se acreditasse naquilo em que não acredita” então mentir a si próprio implica que “o falante execute um acto com a intenção dupla de reconhecer essa intenção (para si próprio) e de não reconhecer essa intenção (uma vez que reconhecê-la acabaria com o propósito daquele acto)”. Dizendo de uma forma talvez mais simples: se mentir implica dizer uma coisa na qual não se acredita (ninguém mente sem saber que está a fazê-lo), então é impossível mentir a si próprio porque seria preciso ao mesmo tempo saber e não saber aquilo em que se acredita e aquilo que se está a fazer.

Este ponto é essencial para denunciar o principal erro conceptual de um dos maiores e mais preocupantes opositores de Colin Radford, Kendall Walton. Walton, tentando excluir a possibilidade da irracionalidade, argumenta que não podemos, na verdade, sentir emoções genuínas por ficções. Citando Walton, ao relacionarmo-nos com ficções “estamos a fazer o que os actores fazem, estamos a fazer de conta que expressamos espanto ou terror”. E só podemos estar a fazer de conta, continua, porque sabemos que (por ex.) Anna Karenina não existe (o exemplo de Walton, na verdade, é a coisa viscosa e verde do filme de terror). Mas será que andamos todos a fazer de conta? Quem é que queremos enganar, e com que propósito? É certamente possível que, num cinema, alguém faça de conta que o filme que está a ver tem muita graça, enganando o seu vizinho. Mas será isto que andamos todos a fazer? Quer dizer: será esta uma explicação verdadeira sobre o que se passa ao nos relacionarmos com ficções? Obviamente, não. Além disso, como Noël Carroll aponta, “dir-se-ia que podemos voluntariamente decidir entrar no jogo de faz-de-conta” e decidir sair. Mas, obviamente, esse não é o caso; se é fazer de conta, trata-se de uma acção muito estranha, uma acção que, de facto, não estamos a fazer. Walton defende-se desta objecção dizendo que fazemos de conta sem estarmos a par disso. Ora, de acordo com o que disse mais atrás, se eu não sei que estou a fazer de conta vou recusar a aplicabilidade da pergunta “Porque estás a fazer de conta?”. Fazer de conta requer que eu tenha a intenção de fazer de conta, e eu não posso *ter* uma intenção que desconheço, porque nesse caso não é *isso* que estou a fazer. O argumento de Walton requer ao mesmo tempo que saibamos e que não saibamos que estamos a fazer de conta, e só por isso a sua tese não tem salvação possível.

No entanto, há um argumento particular de Davidson (que surge como uma anomalia dentro do *corpus* largamente consistente das suas teses) que talvez pudesse servir aos waltonianos, e que certamente os levaria a uma sofisticação das suas posições iniciais. Trata-se da defesa de Davidson da possibilidade de existir uma forma de irracionalidade a que vulgarmente se chama “auto-ilusão”, e que consiste na ideia de que a mesma mente pode ter uma crença ‘C’ e outra ‘não-C’ (por exemplo, a crença de que isto é uma folha de papel e a crença de que isto não é uma folha de papel). Uma vez que não é logicamente possível acreditar numa crença e simultaneamente na sua negação (acreditar no par ‘C’ e ‘não-C’), Davidson propõe que a mente talvez esteja compartimentada em secções semi-autónomas, de modo que uma das crenças do par está sempre numa das secções remotas, e a outra presente na consciência. Ou seja, se surgirem as duas à superfície há sempre uma delas que prevalece, mas é possível que a outra volte à superfície e venha a tomar o lugar da anterior noutros momentos. Não estou interessado em dizer de que maneira este argumento pode ser útil a waltonianos, mas antes de que maneira é

que o argumento me parece ser forçado e implausível, se não mesmo totalmente falso.

Em primeiro lugar, mesmo que o argumento seja verdadeiro, falta dar conteúdo à parte “auto” de “auto-ilusão”. Quer dizer, fica por defender — e do meu ponto de vista não é possível defender — que existe a possibilidade de *escolher* uma das crenças do par contraditório. “Ser dono” de uma crença e não de outra não depende de uma decisão, e por isso não se escolhe acreditar que ‘C’ e mais tarde que ‘não-C’. Do meu ponto de vista, crenças não se escolhem como laranjas, e por isso ilusões a esse nível não podem ser auto-induzidas ou escolhidas pela própria pessoa. Resta a questão, ainda assim, sobre se o par de crenças contraditórias pode ou não coexistir na mesma mente em secções separadas (em qualquer caso, não seria nem “auto-ilusão” nem ilusão; seria, normalmente, o caso de uma pessoa que agora diz acreditar que isto é uma folha de papel mas que mais tarde poderá dizer que acredita que não).

Ora, à luz de terceiros, isto teria de ser mais do que uma mudança de opinião (se o caso for o de acreditar que ‘C’ e *simultaneamente* acreditar que ‘não-C’); teria de ser um sintoma patológico, porque estamos a falar de crenças, e uma tal anomalia na rede de conexões lógicas no sistema de crenças só pode levar, parece-me, a uma desqualificação desse indivíduo da classe das criaturas racionais. O que quero dizer é que, sem entrar na discussão sobre se a mente tem ou não tem compartimentos, parece-me que uma mente na qual duas crenças contraditórias coabitam (ainda que uma no quarto e outra na casa-de-banho) é uma mente infrequentável. Tenho dúvidas sobre se nessa altura há crenças de todo nessa mente, ou melhor dizendo, sobre se há sistema de crenças de todo. Não creio que seja sequer uma forma de irracionalidade; trata-se da descrição de um doente mental, que por acaso poderá ter resquícios em maior ou menor grau de aspectos que fazem da maioria das pessoas criaturas largamente racionais.

Independentemente da tese sobre a compartimentação da mente, parece-me que Davidson arriscou aqui demasiado — nomeadamente as suas próprias teses mais importantes acerca da racionalidade, da posse de linguagem, e da interpretação — simplesmente com o objectivo de responder a um problema que, a meu ver, talvez não exista junto de pessoas inteligíveis. Estas muitas vezes têm desejos, e expressam-nos, sobre coisas que sabem não ser o caso, ou que nunca poderão ser o caso, ou que *talvez* possam ser o caso. “Esta semana vou ganhar a lotaria” — estou certamente a expressar o desejo de ganhar a lotaria e está implicada a crença de que existe tal coisa como “lotaria”, mas parece-me que, por mais que diga e repita a mesma coisa, *eu não tenho a crença* e até *sei que não tenho a crença* de que vou ganhar a lotaria, embora possa dizer aquela frase. Mas nem sequer ao dizer “Esta semana vou ganhar a lotaria” sou tomado como se fosse um louco; estas coisas dizem-se,

mas pouca gente interpreta uma frase destas como uma crença que eu tenho, a não ser como uma expressão de um desejo forte.

Um exemplo muito usado na filosofia actual para falar da "auto-ilusão" é a personagem Madame Bovary. Ora, ela tem certamente crenças falsas sobre o mundo; trata-se, aliás, de uma história trágica acerca de erros e de ignorância. Não estou certo, no entanto, de que se trate de uma história acerca de auto-ilusões. Os desejos de Madame Bovary são, na verdade, compatíveis com as suas crenças. É por acreditar que outros lugares e outros homens são desta ou daquela maneira, e é por desejá-lo, que Madame Bovary age da maneira que a história relata. Trata-se de uma personagem simplesmente enganada sobre o mundo e sobre outras pessoas, e com uma deficiente capacidade de deliberação prática. Mas não é uma personagem que acredita numa coisa e ao mesmo tempo no seu contrário, muito menos por decisão sua. É por isso que a história é trágica: em parte, são as circunstâncias que fazem dela uma pessoa ignorante e são as circunstâncias que, em certa medida, levam-na aos erros que comete. Madame Bovary não decide ser colocada numa posição de ignorância, não decide enganar-se sobre o mundo, sobre si e sobre outras pessoas, tal como não decide ser seduzida por outros lugares e por outros homens. Tudo isto Flaubert decidiu por ela.

Flaubert, porém, não decide sobre nós; não somos personagens de ficção. Mas se Flaubert conseguiu, através do que escreveu, provocar efeitos junto de outros, então retrospectivamente podemos dizer que o romance *Madame Bovary* é uma causa, e que Flaubert é responsável por isso. Dizê-lo é apenas um modo — o modo — de relacionar reacções e causas das reacções; não é necessário preocuparmo-nos com o papel da decisão nem comprometermo-nos com conexões lógicas, ou fundadas em razões, entre este tipo de causas e de efeitos.

Fica assim igualmente excluída outra conhecida tentativa de solução do problema de Radford, muito parecida com a tese de Kendall Walton, que nos diz haver uma "suspensão voluntária da descrença" na nossa relação com ficções. As mesmas objecções que levantei sobre Walton aplicam-se aqui da mesma maneira, e por isso não vou consumir mais tempo a repetir o que já disse.

### iii

Tendo respondido, a meu ver, à pergunta "Como?" de Radford, volto-me agora para uma pergunta ligeiramente diferente, mas com implicações muito distintas: "Porquê?". Quer dizer: "Porque é que nos emocionamos com o destino de Anna Karenina?", ou "Porque é que *não* nos emocionamos com o destino de Anna Karenina?". Contudo, porque vimos que a ficção não é, afinal, um caso especial por ser ficção, e porque quero manter a discussão no contexto da filosofia da arte, vou modificar a pergunta. Assim, fica: "Porque é que a arte causa efeitos?". Note-se

que esta pergunta, ao contrário da outra versão, contempla formas de arte não-linguísticas, assunto que é totalmente ignorado por quem discute o “paradoxo da ficção”. E assim, o que me parece ser ainda mais interessante, verifica-se ser possível discutir que fenómenos mentais podem ocorrer por causa de coisas como certas manchas de tinta e certos sons.

Mas, antes de mais (é importante ter isto em conta), devo sublinhar que não estou preocupado neste texto em apresentar uma tese robusta capaz de responder inteiramente à pergunta que estou agora a avançar. Os meus objectivos, se é que já não estão claros, foram os de, primeiro, resolver o “paradoxo da ficção” discutindo o problema nos seus próprios termos analíticos; segundo, convencer os interessados na discussão de que a pergunta, afinal, não é nem especial em relação à ficção, nem propriamente a mais importante acerca da arte; terceiro, sugerir — e pouco mais do que isso — um caminho diferente que apresento sob a forma de uma nova pergunta.

Ora, à pergunta referida (“Porquê?”) devo acrescentar a evidência prática de que certas obras de arte, e não tanto outras, causam efeitos mais ou menos partilhados (positivos ou negativos) por algumas ou por muitas pessoas. Não havendo leis que governem estas relações de causa e efeito, e não dependendo essas relações de actos da vontade, porque é que verificamos partilhas de reacções (positivas ou negativas)? Parece-me implausível — aliás inaceitável — que se trate de um acaso. Por outro lado, muitos argumentos já foram feitos apontando para os objectos, para os seus aspectos formais ou essenciais, como modo de responder à pergunta, mas este não será o momento para denunciar a falsidade dessas teses. Claro que, num certo sentido, o objecto é totalmente relevante. Mas o que queremos saber é porque é que certos objectos causam efeitos junto de nós; e por isso é preciso perceber porque é que se passa algo connosco, algo que não pode ser inteiramente racional nem inteiramente dependente de convenções e de preceitos lógicos.

A melhor resposta terá de partir, parece-me, dos princípios encontrados, entre outros sítios (como por ex em Wittgenstein), no argumento de MacIntyre acerca do papel das narrativas. Primeiro é preciso notar que, para percebermos a nossa relação com outras coisas, e até connosco próprios, colocamos coisas ou eventos necessariamente sob uma forma narrativa, e na sequência de uma narrativa. E faz toda a diferença para o nosso entendimento *qual* a narrativa. No contexto da arte, a *Fonte* de Duchamp não é um objecto sem história e sem contexto ou com uma história e contexto quaisquer (há um sentido particular segundo o qual é verdade que só naquele momento e naquele contexto foi possível haver a *Fonte*, e não meramente um urinol). Num certo sentido, a *Fonte* é narrativa que conhecemos sobre ela, de tal modo que, curiosamente, nem precisamos de ver a *Fonte* para

percebê-la; da mesma maneira, as *action paintings* de Pollock, e de outros, não são “acções puras”, ou “acções em si”, isoladas e independentes de outras acções informadas (melhor, constituídas) por uma história reconhecível. Apesar de ser essa a ideia dos *action painters*, o que estavam a fazer precisaria necessariamente de uma narrativa (uma continuidade com a tradição), aos quais os próprios não poderiam fugir, para tornar inteligíveis aqueles quadros como obras de arte. Sem isso, os próprios não estariam convencidos de que estavam a fazer arte, a não ser talvez a gastar tinta e a estragar papel gratuitamente. Se por exemplo esta última narrativa for verdade — quer dizer, se as *action paintings* não foram motivadas pela narrativa que se conhece mas foram apenas um embuste — dificilmente teremos sequer vontade de considerar aqueles quadros como sendo arte. A mesma mudança acontece naqueles casos em que, num museu, o extintor começa por ser tomado como arte e depois percebe-se, por alguma razão, que é só um extintor. Mas perceber extintores, urinóis, tinta e papel requer já muita coisa: requer que saibamos o que essas coisas são, e essas coisas não caem do céu; têm uma história, têm contextos de uso e normalmente estamos a par do lugar que ocupam no nosso mundo e nas nossas vidas. Normalmente, ninguém está preocupado com definições universais e a-históricas acerca das coisas; simplesmente sabe o lugar que as coisas ocupam, conhece as práticas autóctones, e movimenta-se com desenvoltura e relativo sucesso.

O que isto parece implicar é que o nosso próprio ambiente mental (para falar em termos analíticos) ou, simplesmente, a pessoa que somos (para falar em termos normais) é formada necessariamente e em primeiro lugar pela sociedade, que tem papéis e práticas próprias com histórias e contextos próprios, onde crescemos e aprendemos a ser gente. Em wittgensteiniano isto traduz-se por fazer parte de uma certa forma de vida (note-se que não é demasiado relevante fazer aqui uma exegese acerca da expressão “forma de vida” no singular ou no plural tal como Wittgenstein a usou). Quer dizer que as nossas concepções sobre o mundo, sobre nós e sobre os outros — aliás, a própria possibilidade de ter concepções de todo — dependeu da nossa inserção numa sociedade, o que é uma forma simples de dizer que dependeu de nos tornarmos racionais partilhando mais ou menos as mesmas crenças e mais ou menos os mesmos *valores* que outras pessoas que nos foram rodeando. Isto só foi possível através da inteligibilidade conferida e propagada através de histórias, ficções, mitologias, etc.

Ora, é óbvio que, para alguém que não teve muito contacto com música, a música barroca, por exemplo, não provocará efeitos ou provocará efeitos que nada têm que ver com aquilo que faz daquelas peças arte: a sua história e o seu contexto. Não se trata de um problema “cognitivo”; podemos contar a essa pessoa a história que levou àquelas peças e como foram feitas e por quem; só que, num certo

sentido especial, não é por isso que essa pessoa vai *perceber* as peças, muito menos será ela capaz de distinguir, só pelo relato da história, uma peça barroca *melhor* do que outra. É preciso que essa pessoa *ganhe* uma noção de valor particular que não tem para perceber e partilhar reacções com outras pessoas acerca daquela forma de arte. Isto não é feito por um acto da vontade, e também não é por um acto da vontade que se abandona, neste caso, as noções de valor que se ganhou e que se tem (note-se que, depois de discutir ao início esta impossibilidade acerca de crenças, quero agora sugerir que o mesmo se passa com valores — aliás, crenças e valores parecem-me estar necessária e indissociavelmente entrelaçados).

Se considerarmos que não é possível “ensinar a perceber”, vemos que não é possível, por implicação, ensinar a acreditar, nem ensinar a valorizar, nem ensinar a sentir. As pessoas dão por si a acreditar, a valorizar e a sentir certas coisas. E se a nossa forma de vida depende de partilharmos muito mais do que o mesmo espaço, é simplesmente *natural* que aquilo em que acreditamos, aquilo que valorizamos e de que gostamos seja não só importante para cada um de nós mas essencial para todos. Por isso, parece-me que uma resposta à pergunta “Porque é que a arte causa efeitos?” poderá resumir-se, traduzindo de modo muito simplificado uma tese que assumidamente não desenvolvi, a qualquer coisa como “porque a pessoa que sou, ou aquilo de que sou feito, encontra eco naqueles objectos”.

Finalmente, quero sugerir um modo de explicar discrepâncias particulares na reacção da mesma pessoa à mesma coisa em momentos diferentes. Também nós próprios temos uma história — a história da nossa vida — e inserimo-nos em contextos sempre diferentes e em mudança. Talvez seja preciso relatar um pouco da nossa própria história para tornar inteligível o facto de termos tido uma certa reacção à primeira leitura, por exemplo, de *Madame Bovary*, e outra reacção diferente mais tarde aquando de uma releitura. Ou talvez seja preciso falar do contexto em que contactámos com esse romance. O que quero sugerir, para finalizar, é que a qualidade das nossas reacções, a sua ausência, ou mesmo as suas mudanças podem ser reconhecidas por nós retrospectivamente através de uma descrição sobre nós mesmos. E, nesse sentido, estaremos a dar-nos uma resposta à pergunta “Porquê?” que nos diz mais sobre nós próprios, que nos conta o que tem sido a nossa própria vida.