

Eros Moreira de Carvalho

**Em defesa da justificação perceptiva:
desmistificando o Mito do Dado**

Belo Horizonte

2007

Eros Moreira de Carvalho

**Em defesa da justificação perceptiva: desmistificando o
Mito do Dado**

Universidade Federal de Minas Gerais

Orientador: Ernesto Perini

Belo Horizonte
2007

Tese de doutorado sob o título *Em Defesa da Justificação perceptiva: desmistificando o mito do dado*, defendida por Eros Moreira de Carvalho e aprovada com a nota 100 em 23 de março de 2007, no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Geral, pela banca examinadora constituída pelos doutores:

Prof. Dr. Ernesto Perini dos Santos
Orientador

Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Túlio Roberto Xavier Aguiar
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. André Leclerc
Universidade Federal da Paraíba

Agradecimentos

Ao Cnpq, pelo apoio financeiro, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.
Ao Professor Dr. Ernesto Perini, pelas críticas agudas e pontuais.

Resumo

Deste o ataque de Wilfrid Sellars às teorias dos dados dos sentidos, tornou-se difícil entender o papel da experiência perceptiva na justificação de crenças sobre o mundo. Muitos filósofos passaram a defender que a experiência apenas causa crenças, jamais as justifica. Nesta tese, defendo que a experiência justifica crenças empíricas não-inferencialmente. Explicito três acepções de 'justificação': embasamento, razão e legitimação. A idéia é que a experiência pode ser uma razão para crer. O sujeito pode se basear na sua experiência para formar ou manter uma crença sobre o mundo. A distinção entre veículo e conteúdo cumpre um papel importante nesta tese. A experiência perceptiva e a crença são veículos representacionais. Ambas podem carregar o mesmo conteúdo. Com este passo eu posso explicar a relevância do conteúdo da experiência para a verdade da crença. Também é preciso explicar como a experiência serve de razão para crer na perspectiva do sujeito. A inferência mostra como uma crença pode vir a ser uma razão para outra crença. Mas o modelo da inferência não pode ser usado para explicar a transição entre um estado perceptivo e um estado doxástico, pois a experiência pode ser um veículo não-conceitual. Proponho, seguindo Evans, que o ato de conceptualização envolvido na formação de uma crença sobre o mundo é a chave para entendermos como a experiência pode ser uma razão para crer, como a transição de um estado perceptivo para um estado doxástico pode ser racional. O empirismo defendido é mínimo. Embora a experiência sirva de justificador não-condicionado para crenças sobre o mundo, as crenças assim justificadas não são incorrigíveis.

Abstract

Since Wilfrid Sellars' attack on sense-data theories, it became hard to understand the role of perceptual experience in the justification of beliefs about the world. Many philosophers have started to sustain that experience only causes beliefs, never justifies them. In this thesis, I defend that experience justifies empirical beliefs non-inferentially. I work out three senses of 'justification': basement, reason and warrant. The idea is that experience can be a reason to believe. The subject can base upon his experience in order to form or hold a belief about the world. The distinction between vehicle and content has an important role in this thesis. Perceptual experience and belief are representational vehicles. Both can hold the same content. By this step I can explain the relevance of experience content to the truth of the belief. It is also necessary to explain how an experience can be a reason to believe in the first-person perspective. The inference model shows how a belief can be a reason for another belief. Nevertheless, the inference model can not be used to explain the transition from a perceptual state to a doxastic state, because experience can be a non-conceptual vehicle. Following Evans, I submit that the conceptualization act involved in the formation of a belief about the world is the key for understanding how experience can be a reason to believe, that is, how the transition from a perceptual state to a doxastic state can be rational. The empiricism defended is minimal. Although experience works as an unconditioned justifier for beliefs about the world, beliefs thus justified are not incorrigible.

Sumário

	Lista de ilustrações	8
1	INTRODUÇÃO	9
2	O CONCEITO DE JUSTIFICAÇÃO E A EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA	14
2.1	O conceito de Justificação	14
2.2	Assunções e Definições	16
2.3	Consciência	17
2.4	Veículo e conteúdo	18
2.5	Internalismo vs. Externalismo	28
2.6	Estar justificado vs. Justificar	29
2.7	Justificação e Embasamento	32
2.8	Justificação e Razão	34
2.9	Justificação e Racionalidade	40
2.10	O <i>CJ</i> e a Experiência Sensível	45
3	QUINE, SELLARS E MCDOWELL	49
3.1	Introdução	49
3.2	Justificação	49
3.3	A concepção quineana da percepção	50
3.4	A crítica de Sellars ao mito do dado	63
3.5	A crítica de McDowell ao mito do dado	68
3.6	O argumento do regresso infinito	72
3.7	Esboço da teoria	80
3.8	Conclusão	85
4	O CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL DA PERCEPÇÃO	86
4.1	Introdução	86
4.2	Preliminares	86
4.3	Conteúdo não-conceitual	87
4.4	Conceitos	99
4.5	Uma Resposta Conceitualista	102
4.6	A teoria de Pylyshyn sobre a percepção visual	114
4.7	Representações	124
4.8	Conclusão	132
5	EM DEFESA DO DADO	134

5.1	Notação	134
5.2	Introdução	134
5.3	Preliminares	135
5.4	A experiência justifica proposições?	137
5.5	A experiência justifica crenças?	141
5.6	Uma análise de S crê em P com base em A	147
5.7	Respondendo Sellars	160
5.8	Conclusão	164
	REFERÊNCIAS	166
	Índice	170

Lista de ilustrações

Figura 1 – Ilusão Müller-Lyer	81
Figura 2 – Cachorro Dálmata, de Ronald C. James	117
Figura 3 – Figura de crateras e elevações	119
Figura 4 – Figura L-P	120
Figura 5 – Cubo de Necker	121
Figura 6 – Ilusão de Ponzo	131

1 Introdução

Os objetivos primordiais da tese são 1) defender que a experiência perceptiva cumpre um papel relevante na justificação de crenças empíricas e 2) explicar como isso acontece. Embora intuitivamente pareça óbvio que apelamos cotidianamente à percepção para justificar as nossas crenças sobre o ambiente, há razões filosóficas profundas para pensar o contrário desde que Wilfrid Sellars lançou o seu ataque à teoria dos dados dos sentidos. A idéia de que a experiência pudesse funcionar como um tribunal para os nossos julgamentos empíricos foi brutalmente atacada por Sellars. Para ele, a experiência não tem qualquer autoridade epistêmica. É verdade que a teoria dos dados dos sentidos tem mais compromissos que a simples defesa do papel de justificação da experiência perceptiva. Um deles, por exemplo, é a internalização dos conteúdos da experiência. Eles são mentais ou subjetivos. Outro é a idéia de que este conteúdo pode não só justificar, mas conferir certeza a determinados tipos de julgamentos. A reação de Sellars deve, assim, ser encarada neste contexto. No entanto, acredito que ela foi exagerada e tirou mais da experiência do que deveria.

Sellars nos deixou na seguinte situação: apenas crenças justificam crenças; experiências apenas causam crenças. Aqueles que aceitaram completamente a crítica de Sellars, como Donald Davidson e Richard Rorty, se viram obrigados a abraçar o coerentismo. O golpe fatal contra o papel de justificação da experiência perceptiva foi a idéia de que apenas um conteúdo conceitual poderia fazer parte do espaço das razões. Ora, se a experiência perceptiva, como defendia a teoria dos dados do sentido, nos fornece um dado puro, isento de conceptualizações, então este dado puro não pode ser uma razão. O sujeito só enxerga como razão algo que já é intrinsecamente conceitual. Sellars criou um dilema. Ou ficamos com uma teoria dos dados dos sentidos e com tudo o que ela nos custa, ou, por outro lado, se aceitamos a crítica de Sellars, ficamos com uma experiência perceptiva que, embora possa causar crenças, não justifica nenhuma.

A posição de John McDowell e Bill Brewer surge em reação a este dilema. Ambos aceitam a crítica de Sellars à teoria dos dados dos sentidos. A experiência perceptiva não confere certeza, nem é internalizada. No entanto, o nosso pensamento empírico deve responder a ela de alguma maneira, de uma maneira que não seja meramente causal. Para atender à demanda de Sellars de que um conteúdo deve ser apreendido conceitualmente para que o sujeito o reconheça como uma razão e, ao mesmo tempo, atender à intuição empirista de que a experiência é o tribunal último para os juízos empíricos, McDowell e Brewer conceptualizaram a percepção, isto é, defenderam que o conteúdo de uma experiência perceptiva já é intrinsecamente conceitual.

Este movimento gerou um novo dilema. O apelo da teoria dos dados dos sentidos não está apenas em ela dar sentido à idéia de que a experiência perceptiva tem um papel de justificação, mas também à idéia de que ela é o tribunal último para os juízos empíricos, isto é, que a justificação pela experiência perceptiva não demanda uma justificação ulterior. Contudo, se aceitamos o movimento de McDowell e Brewer, parece ser difícil entender como a

experiência perceptiva pode ainda ser o tribunal último para os juízos empíricos. Por outro lado, se negamos o movimento de McDowell, voltamos a ter dificuldades em dar sentido à idéia de que a experiência perceptiva cumpre um papel de justificação. Este novo dilema é bem colocado por Laurence Bonjour. Diz ele:

O problema diz respeito à natureza da compreensão ou apreensão da experiência ou do conteúdo experiencial por parte daquele que crê. Se, por um lado, essa compreensão ou apreensão é interpretada como proposicional ou relativa ao julgamento por natureza, como tendo como seu conteúdo a afirmação ou tese conceitual de que a experiência é de um tipo determinado, então torna-se relativamente fácil ver como ela poderia, se justificada, fornecer justificação para uma crença com o mesmo conteúdo; mas muito difícil ver por qual motivo ela mesma não requer algum tipo de justificação: alguma razão para pensar que a proposição em questão é verdadeira. Se, por outro lado, a compreensão ou apreensão da experiência é interpretada como não-proposicional ou não relativa ao julgamento por natureza, como não envolvendo nenhuma afirmação ou tese a respeito do caráter da experiência, então é difícil ver por que motivo alguma razão ulterior seria requerida, pois não há aparentemente nada para justificar; mas também é difícil ver como a compreensão ou apreensão deste tipo pode constituir uma razão para pensar que alguma crença proposicional, especialmente a crença de que a experiência é de um tipo determinado, é verdadeira¹ (SOSA; BONJOUR, 2003, p. 60-1).

Nenhum lado do dilema é satisfatório. Mas cada lado do dilema possui características interessantes. Como obter o melhor dos dois mundos? O primeiro lado do dilema aponta para a necessidade de que a experiência perceptiva tenha um conteúdo semelhante ao da crença. Isso conseguimos defendendo o caráter representacional da experiência perceptiva. O objeto da crença pode ser também o objeto da percepção, o que permite que esta justifique aquela. No entanto, os veículos representacionais podem ser distintos. A crença veicula o seu conteúdo por meio de conceitos e a experiência perceptiva pode muito bem veicular o seu conteúdo sem conceitos. Assim, não precisamos pensar que há proposições ou julgamentos na própria experiência perceptiva. Mas isso ainda não elimina o problema da justificação ulterior apontada por Bonjour. Se a experiência perceptiva é de índole representacional, ela tem condições de correção. Dada uma experiência perceptiva, ela pode estar representando correta ou incorretamente. Em princípio, ela demandaria, portanto, uma justificação para a correção da sua representação. Precisamos, assim, de um argumento paralelo para barrar essa demanda.

A idéia é que estamos justificados *prima facie* a tomar o conteúdo da experiência perceptiva pelo seu valor de face, isto é, estamos justificados *prima facie* a tomar a experiência perceptiva

¹ “the problem concerns the nature of the believer’s grasp or apprehension of experience or experiential content. If, on the one hand, this grasp or apprehension is construed as propositional or judgmental in character, as having as its content the conceptual claim or theses that the experience is of a certain specific sort, then it becomes relatively easy to see how it could, if itself justified, provide justification for a belief with that same content; but quite difficult to see why it does not itself require some sort of justification: some reason for thinking that the proposition in question is true. If, on the other hand, the grasp or apprehension of experience is construed as non-propositional or nonjudgmental in character, as involving no conceptual claim or thesis concerning the character of experience, then it is hard to see why any further justification would be required, because there is apparently nothing to justify; but also difficult to see how a grasp or apprehension of this sort can constitute a reason for thinking that any propositional belief, specifically the belief that the experience is of a certain specific sort, is true”

como representando corretamente. Sendo assim, a experiência perceptiva pode cumprir o papel de um justificador não-condicionado. Se uma experiência perceptiva justifica uma crença, então a primeira não demanda uma justificação ulterior, visto já estar justificada *prima facie*. Mas a justificação *prima facie* não é incorrigível. Se houver uma razão contrária à correção da representação daquela experiência perceptiva, então precisamos de uma justificação ulterior. Na ausência dessa razão negativa, a experiência cumpre o papel do dado, ela não carece de justificação ulterior. O dado defendido nesta tese não implica a idéia de incorrigibilidade.

É natural se perguntar por que estamos justificados *prima facie* a tomar o conteúdo da experiência perceptiva pela seu valor de face. Em geral, por exemplo, não faz sentido dizer de qualquer crença que estamos justificados *prima facie* a tomá-la como verdadeira. Crenças, em geral, demandam razões positivas a seu favor. Crença e percepção, a este respeito, não são análogos. E este é um motivo para rejeitar a idéia expressa no primeiro lado do dilema de que proposições e julgamentos sejam os veículos dos conteúdos perceptivos no próprio ato perceptivo. Se assim fosse, a experiência perceptiva também demandaria uma razão positiva para que a considerássemos como representando corretamente e, deste modo, não iríamos poder lhe atribuir a justificação *prima facie*. A tese de que a percepção é independente da crença, isto é, que ela não sofre influência doxástica, que o conteúdo de um estado perceptivo não é determinado pelas crenças do sujeito, evidencia porque a experiência perceptiva está justificada *prima facie*.

Vejam agora o que há de interessante no segundo lado do dilema. De interessante há a idéia de um item justificador que não precise ser justificado. Isso já conseguimos com a justificação *prima facie*. Mas, para tanto, tivemos de jogar fora a idéia de que a experiência perceptiva veicula o seu conteúdo por meio de uma proposição ou julgamento, o que nos leva à segunda dificuldade: como explicar que a experiência realmente justifica a crença? Se o conteúdo da experiência perceptiva fosse veiculado por uma proposição, poderíamos apelar à inferência para explicar o papel de justificação da experiência perceptiva. Neste caso, a crença poderia ser inferida da experiência. Mas já jogamos fora essa idéia para manter a justificação *prima facie*. A única maneira, então, da experiência justificar uma crença é de modo não-inferencial. Se a experiência pode justificar crenças não-inferencialmente, então temos o melhor dos dois mundos: a experiência perceptiva, ao mesmo tempo, não demanda justificação ulterior e justifica crenças.

Parte da explicação de como a experiência pode justificar crenças não-inferencialmente é obtida pela distinção entre veículo e conteúdo. Se a experiência perceptiva veicula o mesmo conteúdo da crença, então conseguimos perceber como o conteúdo da experiência é relevante para a verdade da crença. A outra parte da explicação demanda previamente um entendimento melhor do que se tem em mente ao dizer que a experiência perceptiva justifica uma crença. O conceito de 'justificação' tem várias acepções e desenvolvo algumas delas. Em especial, as acepções de 'embasamento', 'razão' e 'legitimação'. Em seguida, argumento que a experiência perceptiva serve de razão para crer. O sujeito pode formar ou manter crenças sobre o mundo

com base na sua experiência. Quando o sujeito forma uma crença com base na sua experiência, ela está justificada não-inferencialmente na acepção de 'razão'.

A justificação na acepção de 'razão' é de índole internalista. O sujeito deve ter acesso ao conteúdo de um estado mental para que ele possa cumprir o papel de razão. Mas aqui devemos ter cuidado. O internalismo deve ser mínimo. Se um sujeito precisa ter consciência de segunda ordem de um estado perceptivo para que ele o reconheça como uma razão, isto é, se o sujeito precisa, por exemplo, saber que está percebendo X para que a sua percepção de X seja encarada como uma razão, então este saber também fará parte da justificação e dificilmente poderemos sustentar que ela, mesmo contendo elementos da experiência, é completamente não-inferencial. Perderíamos o melhor dos dois mundos, pois este saber, não estando justificado *prima facie*, iria demandar uma justificação ulterior.

Para completar o quadro, falta explicar efetivamente como a experiência perceptiva pode ser uma razão para crer. A dificuldade aqui é explicar a transição de um estado perceptivo para um estado doxástico como sendo racional. Essa explicação é fácil de ser dada quando o sujeito infere uma crença de outra, quando ele transita de um estado doxástico para outro estado doxástico através da inferência. Ao inferir p de q , o sujeito está automaticamente reconhecendo q como a sua razão para p , está se baseando em q para crer em p . Mas o modelo da inferência não pode ser aplicado justamente para entender a justificação não-inferencial. Precisamos de um outro modelo para entender a transição do estado perceptivo para o estado doxástico. Sugiro, seguindo Evans, que o ato de conceptualização envolvido na formação de uma crença fornece o modelo de que precisamos. Ao conceptualizar a sua experiência de conteúdo A por meio dos conceitos que veiculam a sua crença p , o sujeito está automaticamente reconhecendo A como a sua razão para p , está se baseando na sua experiência de conteúdo A para crer em p .

Ao discutir se o conteúdo da experiência perceptiva é ou não veiculado por conceitos, notamos que a tese de que a experiência não sobre influência doxástica é independente do não-conceitualismo. Mas devemos ficar alertas. O conteúdo da experiência perceptiva pode ser veiculado por conceitos sem infringir a tese de que a percepção não sofre influência doxástica desde que o seu conteúdo não esteja na forma de uma proposição ou julgamento. Se estiver na forma de um julgamento, então começamos a ter dificuldades para atribuir a justificação *prima facie* à experiência perceptiva.

Defendo um empirismo mínimo composto por três idéias: 1) a experiência serve de razão para crenças empíricas, 2) a experiência justifica não-inferencialmente crenças empíricas e 3) a experiência perceptiva está *prima facie* justificada, o que equivale a dizer que a experiência cumpre o papel do dado, embora sem incorrigibilidade. Para sustentar 1), preciso defender, como foi resumidamente exposto acima, que: a) a experiência representa o mundo como sendo de uma determinada maneira; b) a experiência e a crença podem representar o mesmo conteúdo; c) a experiência e a crença são veículos representacionais distintos e d) o sujeito tem acesso ao conteúdo representado pela sua experiência. Para sustentar 2) preciso defender que: e) o internalismo requerido em d) é mínimo e f) o ato de conceptualização é um modelo razoável

para explicar a transição de um estado perceptivo para um estado doxástico, transição esta que constitui a relação de ser uma razão para crer e, por fim, para sustentar 3), preciso defender que g) a experiência perceptiva não sofre influência doxástica.

No segundo capítulo, defendo o internalismo mínimo necessário para que a experiência perceptiva cumpra o seu papel de justificação. Como o conceito de *justificação* não é bem comportado, faço a distinção entre alguns tipos de justificação, a saber, justificação enquanto embasamento, razão e legitimação. O objetivo é deixar claro o que significa a justificação enquanto razão e mostrar que ela é o tipo de justificação mais apropriado para a experiência perceptiva. A distinção entre veículo e conteúdo, crucial para o argumento da tese, será sustentada também neste capítulo. Isto é, a defesa de b) e c) se encontra neste capítulo.

O terceiro capítulo tem dois propósitos principais. Inicialmente discuto a concepção quineana da percepção. O objetivo é evidenciar a situação epistêmica nada favorável a que ficamos reduzidos se abirmos mão do vocabulário mentalista e, por conseguinte, da experiência perceptiva consciente. Indiretamente, é também uma defesa do internalismo mínimo. O segundo objetivo é apresentar mais detalhadamente a crítica de Sellars à teoria dos dados dos sentidos e os obstáculos que ela coloca para o presente empirismo mínimo. Por fim, também apresento a solução de McDowell, mas a rejeito por não atender à segunda idéia do empirismo mínimo.

No quarto capítulo, apresento a defesa de a), d) e g). A discussão sobre o caráter não-conceitual da experiência perceptiva é longa e demanda a distinção entre as teses não-conceitualistas forte e fraca e entre as teses conceitualistas forte e fraca. O não-conceitualismo fraco tem fortes evidências a seu favor. Mas mostrarei também que o não-conceitualismo e a tese de que a experiência perceptiva não sofre influência doxástica são independentes. O empirismo mínimo não necessita, portanto, do não-conceitualismo, embora a sua versão fraca seja evidenciada. O caráter representacional da experiência perceptiva será defendido com o apoio de Millikan.

No quinto e último capítulo, articulo todos os elementos defendidos acima para explicar, então, como um estado perceptivo pode servir de razão para crer, no quadro internalista esboçado. Os argumentos de McDowell e Brewer em favor da idéia de que a percepção deve embutir conceitos intrinsecamente para ter um papel de justificação são discutidos e rejeitados. Apresento uma análise do conceito de *razão para crer* e mostro que mesmo se a experiência perceptiva for um veículo não-conceitual, ainda assim ela atende aos requisitos mínimos para ser uma razão para crer. Desenvolvo o modelo que permite explicar como a justificação não-inferencial é possível, isto é, como um estado perceptivo pode cumprir o papel de razão sem embutir uma proposição ou julgamento. Assim, e) e f) são defendidos neste capítulo.

2 O Conceito de Justificação e a experiência perceptiva

2.1 O conceito de Justificação

O conceito de *justificação* não é transparente e bem comportado, isto é, seus critérios de aplicação podem variar sensivelmente conforme o contexto. Na linguagem ordinária, vemos o conceito de *justificação* oscilar entre as acepções de *legitimação*, *razão* e *embasamento*. Quando alguém diz estar justificado a fazer *X* por estar legitimado ou ter o direito de fazer *X*, ou ainda de ser razoável que se faça *X*, essa pessoa está empregando o conceito de *justificação* na acepção de *legitimação*. Por exemplo, imaginemos *S* vendo alguém muito parecido com o seu amigo a uns 50 metros de distância. No entanto, *S* conhece muito bem os hábitos do seu amigo, que, nesta hora, deveria estar em casa. É razoável que *S* acredite que a pessoa que ele vê apenas se parece com o seu amigo, mas não é ele de fato. *S* está legitimado a fazê-lo, pois está agindo de maneira epistemicamente responsável.

A distinção de Dretske entre direitos e deveres epistêmicos é útil aqui para precisar a noção de *legitimação*. Dretske entende o direito epistêmico de acreditar em *P* como uma autorização para aceitar *P* como verdadeira e para usar *P* como uma razão positiva para aceitar outras proposições (DRETSKE, 2000a, p. 591). Além disso, alguém pode ter o direito de aceitar *P* sem ter uma justificação para *P*, sem ter o dever de justificar *P*. Nem sempre o mérito epistêmico de uma crença depende da justificação. Uma pessoa pode receber o direito epistêmico de acreditar em *P* em virtude de circunstâncias e condições especiais nas quais ela se encontra e das quais ela não tem qualquer consciência (DRETSKE, 2000a, p. 592). Assim, quando um sujeito tem o direito epistêmico de aceitar *P* em virtude de alguma condição ou circunstância, sem ter qualquer dever de justificar *P*, *P* está legitimada. Se, no entanto, para ter o direito de aceitar *P* como verdadeira, o sujeito tiver algum dever epistêmico, como dar uma razão positiva em favor de *P*, então, neste caso, *P* só vai estar legitimada depois que o sujeito cumprir com o seu dever epistêmico. O que importa para a legitimação é que o sujeito esteja agindo de maneira epistemicamente responsável. Se o sujeito tem o direito epistêmico de acreditar em *P* sem qualquer dever epistêmico de mostrar ou justificar *P*, então este sujeito está legitimado a acreditar em *P* mesmo que ele não faça nada para justificar *P*. Ele está sendo epistemicamente responsável, já que tem o direito, mas nenhum dever. Se houvesse algum dever, no entanto, ele só estaria sendo epistemicamente responsável se cumprisse com o seu dever.

Quando alguém diz ter uma justificativa para o que fez, ou seja, um motivo, sem estar necessariamente legitimado a fazê-lo, essa pessoa está empregando o conceito de *justificação* na acepção de *razão*. Por exemplo, um sujeito que venha a acreditar que a parede na sua frente é branca em virtude da experiência de uma parede branca. A sua experiência é uma razão, um

motivo para a sua crença. Voltemos ao caso anterior. Pelo fato de ver alguém muito parecido com o seu amigo, *S* tem uma razão para acreditar que a pessoa que ele vê é o seu amigo, muito embora não esteja legitimado a crer nisso em virtude das outras coisas que ele sabe a respeito do seu amigo. Mas a crença de que a pessoa que ele vê é o seu amigo recebe suporte da sua experiência, a sua experiência serve de razão para ela, lhe dá um motivo para crer nela.

Por fim, quando alguém diz que *p* porque *q* por *p* ser inferida ou demonstrada a partir de *q*, essa pessoa está empregando o conceito de *justificação* na acepção de *embasamento*. Imaginemos que *S* não se lembre agora dos hábitos do seu amigo. Ainda assim, o seu conhecimento sobre os hábitos do seu amigo embasa a crença de que a pessoa que ele vê não é o seu amigo. Neste caso, *S* tem uma razão, a saber, a sua experiência, para crer que a pessoa que ele vê é o seu amigo e está legitimado a crer, a não ser que, no desenrolar da história, tivéssemos algum motivo para pensar que *S* deveria, naquele momento, se lembrar do seu conhecimento sobre o seu amigo. Vamos supor que não havia motivo algum. Ainda assim, o conhecimento de *S* depõe contra a sua crença, ele embasa a negação da sua crença. Vamos agora supor que *F*, que está ao lado de *S*, diga que o sujeito lá na frente não é o amigo de *S* e *S* aceita o testemunho de *F* e passa a acreditar que a pessoa que ele vê não é o seu amigo. Neste caso, mesmo que *S* venha a se lembrar do seu conhecimento sobre o seu amigo, o seu conhecimento não lhe serviu de razão. Foi o testemunho de *F* que lhe serviu de razão, que lhe motivou a crer. Ainda assim, o seu conhecimento embasava e embasa a sua crença, quer ele esteja a lembrar ou não do seu conhecimento.

O que importa para a justificação enquanto embasamento é que o conteúdo justificador contribua para a verdade da crença justificada. Apenas isso. Já a justificação enquanto razão, além disso, demanda que o sujeito perceba minimamente essa contribuição e seja levado a crer em virtude disso. Veremos essas diferenças com maiores detalhes logo adiante.

Devido a esta amplitude semântica do conceito de *justificação*, a sua aplicação sofre maiores restrições e muitas vezes ela é dúbia. Esta polissemia do termo também está refletida nas teorias da justificação erigida pelos filósofos. O fato é que não parece haver uma estrutura explicativa que unifique todas as acepções do referido conceito e, por esta razão, o que vemos são filósofos propondo teorias que desenvolvem esta ou aquela acepção, ou, às vezes, a conjunção de algumas delas. Com efeito, não é raro encontrar filósofos dizendo que há vários conceitos inconciliáveis de justificação (SOSA; BONJOUR, 2003, p. 185). William Alston mais recentemente defende uma posição ainda mais radical. Para ele, devemos deixar de lado a busca infrutífera de determinar a natureza da justificação. A justificação não individua uma característica objetiva da crença (ALSTON, 2005, p. 11). A abordagem de Alston é pluralista e contextualista ao mesmo tempo. Sua idéia é que, dado o objetivo de obter a verdade, podemos avaliar as crenças como tendo mais ou menos características que as colocam na direção desta meta, que ora pode ser o fato de terem sido produzidas por mecanismos confiáveis, ora o fato de estarem baseadas em razões, ou ainda o fato de terem sido obtidas responsabilmente etc. Algumas características podem ser mais centrais que outras, mas a justificação não singulariza nenhuma delas. Essa variedade

de características valorizadas a partir da meta de obter a verdade dá o sabor pluralista da sua abordagem (ALSTON, 2005, p. 39). Além disso, em algumas situações, uma característica pode ser mais relevante para a realização desta meta epistêmica do que em outras, o que dá o sabor contextualista da sua abordagem (ALSTON, 2005, p. 49). A hierarquia dessas características pode sofrer algumas variações conforme o contexto.

O meu propósito, neste capítulo, é apresentar, em linhas gerais, abordagens da justificação que tenham em vista cada uma das acepções arroladas acima. Deste modo, mostrarei, por exemplo, como geralmente é caracterizada uma abordagem da justificação que tem por foco a relação de embasamento. Farei o mesmo com as outras duas acepções do conceito de *justificação*. No entanto, não desenvolverei essas abordagens como se fossem inconciliáveis ou como se uma excluísse a outra. Muito pelo contrário; assumo, a respeito da justificação, um espírito pluralista como o de Alston. As abordagens se diferenciam mais pelo enfoque que dão a determinadas características das crenças do que pelo fato de estarem ou não individuando conceitos que captam apenas uma ou outra característica. Como veremos, a acepção de *razão* do conceito de *justificação* pressupõe a acepção de *embasamento*. Neste sentido, estas acepções se cruzam, o que não nos impede de focar no que cada uma tem de especial. Em seguida, avaliarei qual destas abordagens é mais apropriada para a defesa da tese de que a experiência perceptiva é fonte de justificação. A minha conclusão será a de que uma abordagem que tem por foco a segunda acepção acima é mais apropriada para este fim. Ou seja, a experiência perceptiva nos provê de razões para certo tipo de crenças. Ao longo do capítulo especificarei que tipo é este.

2.2 Assunções e Definições

É hora de anunciar também uma assunção que faço por todo o capítulo e que não será discutida na presente tese: assumo que a concepção da verdade como correspondência está correta. Sendo assim, “*p*” é verdadeira se *p*. Em outras palavras, uma proposição é verdadeira se o fato que ela enuncia é o caso.

Ao longo do texto, usarei as expressões ‘experiência sensível’ e ‘experiência perceptiva’ como intercambiáveis. Elas designam a experiência consciente que um indivíduo tem, quando em vigília, em virtude dos estímulos nos seus receptores sensoriais. Não discutirei, neste capítulo, se esta experiência consciente já envolve cognição ou aplicação de conceitos. O termo ‘percepção-S’ será usado para se referir à faculdade que gera as experiências sensíveis. O termo ‘percepção-C’ será usado para se referir à faculdade que tem como input estímulos sensoriais e como output crenças empíricas. Já o termo comum ‘percepção’ designará um ato perceptivo concreto. A expressão ‘conceito de justificação’ será simplesmente referida por *Cj*. Por crença ocorrente, o leitor deve entender uma crença da qual o sujeito está atualmente consciente. *S* e *F* designam sujeitos quaisquer.

2.3 Consciência

Uma discussão inicial sobre tipos de consciência é fundamental para entender as acepções de justificação que iremos discutir, notadamente, a acepção de *razão* e para traçar as diferenças entre posições internalistas e externalistas com respeito à justificação.

Inicialmente, vou apresentar a distinção entre consciência de primeira ordem e consciência de segunda ordem. Alguns estados mentais são conscientes sem que, para tanto, precisemos estar conscientes deles, isto é, sem que nos voltemos introspectivamente para eles. É o caso, por exemplo, dos estados mentais perceptivos. Por meio deles, ficamos conscientes do ambiente ao redor, mas, na maior parte das situações, não ficamos conscientes dos próprios atos perceptivos. Estados deste tipo envolvem o que podemos chamar de consciência de primeira ordem. Uma característica importante destes estados é que *S*, por exemplo, pode estar percebendo *X* e, por conseguinte, estar consciente de *X*, sem, no entanto, saber que percebe *X*, ou seja, sem estar consciente da sua percepção de *X*. Digo que temos consciência de segunda ordem quando, por introspecção, ficamos consciente de um estado mental consciente. Quando nos voltamos introspectivamente, por exemplo, para a percepção e ficamos conscientes dela, temos uma consciência de segunda ordem.

Outra distinção importante relacionada à consciência é feita por Fred Dretske. Ele distingue consciência de objetos da consciência de fatos (DRETSKE, 2000b, p.114). Quando *S* tem consciência de *X*, não é necessário que *S* saiba o que seja um *X*, ou que tenha crenças a respeito de *S*. *S* pode perceber *X* pela primeira vez, sem ter qualquer idéia do que *x* seja ou sem ter qualquer crença a seu respeito. Dretske também considera eventos temporais como objetos. Assim, Clyde tocando o seu piano também é um objeto, algo que pode vir a ser o que faz um enunciado verdadeiro (DRETSKE, 2000b, p.115). Por outro lado, “fatos são aquilo que expressamos ao fazer enunciados verdadeiros sobre coisas”¹ (DRETSKE, 2000b, p.115). A consciência de um fato implica o uso de conceitos. Para que *S* tenha consciência de que *X* é *F*, *S* deve ser capaz de aplicar o conceito de *F*. Uma pergunta que se pode fazer é se, por exemplo, a percepção de uma cadeira depende da percepção do fato de que este objeto é uma cadeira. Dretske responde negativamente. A consciência de objetos não depende da consciência de fatos. Ou seja, a consciência de objetos não depende do uso de conceitos. Este ponto será discutido longamente no terceiro capítulo.

A distinção entre consciência de primeira e segunda ordem não corresponde à distinção entre consciência de objetos e consciência de fatos. É possível que uma consciência de objeto seja também consciência de segunda ordem. Basta que o objeto da consciência seja um estado mental. Em princípio, uma pessoa pode ficar consciente dos seus estados perceptivos sem saber o que sejam estados perceptivos, portanto, sem saber que aquilo de que ela está consciente é um estado perceptivo. É possível, mas isto não significa que assim o seja. Depende, obviamente, da natureza da introspecção, sobre a qual não investirei aqui.

¹ “Facts are what we express in making true statements about things.”

Parece ser muito mais factível que uma consciência de fato seja, em alguns casos, também consciência de primeira ordem. Ao simplesmente pensar que o meu prédio é amarelo, não fico necessariamente ciente de estar a pensar. Este pensamento implica apenas a consciência do fato de que o meu prédio é amarelo. A distinção entre consciência de segunda e primeira ordem é essencialmente uma distinção entre estados mentais conscientes que têm por objeto outros estados mentais conscientes e estados mentais conscientes que têm por objetos outras coisas que não sejam estados mentais conscientes. Ou seja, é uma distinção baseada na diferença dos objetos dos estados mentais. Já a distinção de Dretske parece ser melhor caracterizada como uma distinção entre estados mentais que envolvem intrinsecamente o uso de conceitos e aqueles que não envolvem. Ou seja, é uma distinção baseada em uma propriedade do próprio estado mental.

2.4 Veículo e conteúdo

Nesta seção, pretendo defender a distinção entre veículo e conteúdo, pois, por meio dela, poderei explicar o que há de comum entre o conteúdo da experiência perceptiva e o da crença e que permite à primeira contribuir para estabelecer a verdade da segunda. A falta deste elemento comum tem sido geralmente apontada como razão para se negar que a experiência possa ter este papel de justificação, como ficará claro ao longo da tese.

Não faria diferença se eu tivesse optado por falar na distinção entre representação e conteúdo. Por conveniência, e para evitar confusões, prefiro falar em *veículo* e *conteúdo*. O conteúdo também pode ser chamado de *informação*. O conteúdo de uma representação é a informação que ela carrega e codifica. Deste modo, toda representação é um veículo, é uma estrutura por meio da qual uma informação ou conteúdo é codificada. Ela é, também, o meio através do qual um estado consciente se dirige a algo. Sem a estrutura da representação, um estado não poderia ser intencional, dirigido a algo. Quando um veículo representa corretamente, ele carrega informação. A crença verdadeira de que o meu computador é preto carrega a informação ou o conteúdo de que o meu computador é preto. A minha percepção verídica a respeito do caráter retangular do meu computador carrega informação sobre o caráter retangular do meu computador. Assim, a informação carregada por uma representação é aquilo que ele representa. Quando, ao contrário, um veículo representa erroneamente, ele não carrega informação.

A distinção entre veículo e conteúdo é feita por Dretske e Hurley, como podemos ver a seguir:

Há os veículos representacionais—o objeto, evento ou a condição que representa—e os conteúdos representacionais—a condição ou situação que o veículo representa como sendo assim. Ao falar sobre representações, então, devemos ter claro se estamos falando sobre o conteúdo ou o veículo, sobre o que é representado ou a própria representação. Faz uma grande diferença. No caso das representações mentais, o veículo (a crença ou uma experiência) está na

cabeça. O conteúdo–aquilo que é acreditado ou experienciado–(tipicamente) não está. (DRETSKE, 2003a, p.68)².

E na mesma linha, afirma Hurley:

Nós não devemos confundir as propriedades representadas nos conteúdos dos estados mentais de alguém com as propriedades dos veículos destes conteúdos. Em termos gerais, não devemos confundir os níveis pessoal e subpessoal. Conteúdos no nível pessoal, os conteúdos de crenças e desejos, percepções e intenções são os conteúdos de estados propriamente atribuídos aos agentes/sujeitos...Veículos dos conteúdos no nível pessoal são eventos ou processos subpessoais causalmente explicativos. Eventos e processos subpessoais podem carregar também informação subpessoal. Mas a informação subpessoal não fornece os conteúdos dos estados mentais de alguém. Ela não é consciente, ela não é acessível ao agente/sujeito (HURLEY, 1998, p.27-28)³.

Assim, as representações são estruturas por meio das quais um conteúdo é codificado e representado. As propriedades da representação não têm de espelhar as propriedades do seu conteúdo para representá-lo corretamente. Uma coisa são as propriedades e os objetos representados, outra bem diferente são as propriedades da representação.

A percepção e o pensamento não são a mesma coisa, embora possam carregar o mesmo conteúdo ou informação. Eles se distinguem enquanto veículos. Trata-se de tipos diferentes de representação. Devemos distinguir “entre a experiência das propriedades do objeto – no caso da visão, seu movimento, cor, orientação, forma, tamanho, textura e assim por diante – e o julgamento (crença, conhecimento) de que algum objeto tem estas propriedades.” (DRETSKE, 2003a, p. 69)⁴. Os veículos se distinguem fundamentalmente quanto à forma de codificar a informação e, por conseguinte, quanto à maneira de processar esta informação. Devemos esperar, portanto, que a percepção e o pensamento codifiquem e processem a informação de formas diversas. Mandler faz uma distinção entre conhecimento procedural e declarativo e entre processamento implícito e explícito para dar conta das diferenças entre representações. A primeira distinção captura a diferença entre representações ligadas ao contexto e representações livres de contexto (MANDLER, 2004, p. 55). A segunda distinção captura a diferença entre processar a informação com atenção e sem atenção (MANDLER, 2004, p. 52). A primeira distinção diz respeito à forma de codificação da informação e a segunda à maneira de processar

² “There are representational vehicles—the object, event, or condition that represents – and representational contents—the condition or situation the vehicle represents as being so. In speaking about representations, then, we must be clear whether we are talking about content or vehicle, about what is represented or the representation itself. It makes a big difference. In the case of mental representations, the vehicle (a belief or an experience) is in the head. Content—what is believed and experienced—is (typically) not.”

³ “We should not confuse properties represented in the contents of someone’s mental states with properties of the vehicles of those contents. More generally, we should not confuse the personal and subpersonal levels. Personal level contents, the contents of beliefs and desires, perceptions and intentions, are the contents of states properly attributed to subject/agents...Vehicles of personal-level contents are causally explanatory subpersonal events or processes. Subpersonal events and processes can also carry subpersonal information. But subpersonal information does not provide the contents of someone’s mental states. It is not conscious, is not accessible to the subject/agent.”

⁴ “between an experience of an object’s properties—in the case of vision, its movement, color, orientation, shape, size, texture, and so on—and a judgment (belief, knowledge) that some object has those properties”.

esta informação. Para Mandler, a percepção codifica a informação na forma de conhecimento procedural. Dizer que ela é dependente do contexto significa que, nas representações forjadas por ela, é “difícil separar partes da informação ou transferi-las de uma situação para a outra”⁵ (MANDLER, 2004, p. 55).

As representações conceituais, por contraste, são livres de contexto. Isso significa que elas podem ser agrupadas para formar representações mais complexas e estão disponíveis para a solução de diferentes problemas, em várias situações. Talvez falar em representações dependentes e livres de contexto seja enganador, ao sugerir a existência de representações completamente livres de contextos. É mais interessante falar de uma distinção gradual da disponibilidade da representação para ser usada em diferentes situações. A representação perceptiva está disponível para ser usada em poucas situações, enquanto a representação conceitual está disponível para ser usada em várias situações.

Essa maneira de caracterizar as representações conceituais está em perfeita sintonia com o princípio da generalidade de Gareth Evans. Segundo Evans, um sujeito pode pensar que *a* é *F* somente se ele for capaz de pensar também que *a* é *G*, *H*, *I* etc, ou seja, ele deve ser capaz de recombina os elementos do seu pensamento para formar outros pensamentos. Quanto à maneira de processar as informações, as representações perceptivas são implícitas. Apenas o produto da percepção é acessível à consciência por meio da atenção (MANDLER, 2004, p. 49). Mas o processamento das informações recebidas pelos sensores ocorre de maneira inconsciente e nem é possível dirigir a atenção sobre ele. Em outras palavras, o processamento perceptivo é subpessoal, não temos acesso consciente a ele, mas apenas ao seu produto, à percepção gerada por ele. Falaremos mais sobre isso quando discutirmos a teoria de Pylyshyn sobre a percepção. As representações conceituais, por sua vez, podem ser processadas tanto implicitamente quanto de maneira explícita. Eu posso obter uma crença explicitamente por meio de uma inferência. No entanto, nem toda crença é obtida por um processo reflexivo ou consciente. Neste caso, o processamento é implícito.

As distinções acima nos permitem elucidar o fluxo de informações entre a percepção, a memória de trabalho, de curto e longo prazo. Antes, porém, precisamos definir melhor estes tipos de memória. De acordo com Iván Izquierdo, elas podem ser distinguidas de acordo com a função e o tempo que duram (IZQUIERDO, 2002, p. 19). A memória de trabalho tem um papel gerenciador. Quando uma informação chega, ela determina se é nova ou não e se é útil ou não para o organismo retê-la (IZQUIERDO, 2002, p. 20). Isso significa que ela precisa ter acesso às memórias de curto e longo prazo. A memória de trabalho dura alguns poucos segundos, às vezes, alguns minutos. Usamos a memória de trabalho quando retemos na consciência uma palavra da frase anterior durante uma conversação, ou quando conservamos um número telefônico que acabaram de nos citar por tempo suficiente para discá-lo, ou ainda quando mantemos uma premissa na consciência ao fazer uma inferência. A memória de trabalho “não deixa traços e não produz arquivos” (IZQUIERDO, 2002, p. 19). Ou seja, depois que ela se extingue, não há

⁵ “separate parts of the information or to transfer them from one situation to another”.

como recuperá-la. Ela é processada fundamentalmente pelo córtex pré-frontal e é acompanhada de poucas alterações bioquímicas. Um teste bem conhecido para a sua capacidade é chamado de *digit span*. “Mostram-se ou falam-se para o paciente vários números. Depois de alguns segundos, os sujeitos normais geralmente conseguem lembrar sete a oito dígitos” (IZQUIERDO, 2002, p. 20).

A memória de curto e longo prazo, ao contrário, produzem arquivos e têm efeitos bioquímicos mais profundos. O papel fundamental dessas é justamente produzir arquivos que possam ser recuperados posteriormente. A memória de longo prazo demanda um tempo para a sua consolidação, em geral, de 3 a 6 horas (IZQUIERDO, 2002, p. 50). Durante esse período, ela é bastante susceptível à interferência de diversos fatores. “A exposição a um ambiente novo dentro da primeira hora após a aquisição, por exemplo, pode deturpar seriamente ou até cancelar a formação definitiva da memória de longa duração” (IZQUIERDO, 2002, p. 25). A memória de curto prazo dura algumas poucas horas, entre 3 a 6, justamente o tempo necessário para que a memória de longo prazo se consolide (IZQUIERDO, 2002, p. 27). Basicamente, seu papel é permitir que o indivíduo possa “responder através de uma cópia da memória principal, enquanto esta não tenha sido formada” (IZQUIERDO, 2002, p. 54). Além disso, a memória de curto prazo é menos susceptível a interferências, o que possibilita que ela cumpra o seu papel de memória substituta enquanto a memória de longo prazo não se consolida. O conteúdo da memória de curto e longo prazo é o mesmo. Ao decorar um texto, vamos lembrá-lo da mesma maneira tanto uma hora depois quanto no dia seguinte (IZQUIERDO, 2002, p. 53). No entanto, as memórias de curto e longo prazo são fixadas por meio de processos paralelos e independentes. A memória de curto e a de longo prazo envolvem sobretudo o hipocampo.

A percepção é a porta de entrada de informações sobre o mundo. A tese de que a percepção é independente da crença, e que iremos discutir futuramente, nos força a conceber a experiência perceptiva como isenta da influência informacional seja da memória de trabalho, seja de curto prazo e longo prazo. A informação só chega na percepção, portanto, vindo do mundo e sai dali para o uso cognitivo e exatamente por isso os conteúdos que a percepção fornece podem cumprir o papel do dado. Já a memória de trabalho tanto recebe informações da percepção, quanto da memória de curto e longo prazo e também fornece informações para estas últimas. Alguns conteúdos manipulados na memória de trabalho não são, portanto, independentes da crença. A memória de longo prazo, por sua vez, recebe informações da memória de trabalho e fornece outras para ela. O mesmo vale para a memória de curto prazo. Os veículos da informação são distintos na percepção e na memória de curto ou longo prazo; no primeiro caso podemos falar de *representação perceptiva*, que não é livre de contexto, e no segundo de *representação conceitual*, que é livre de contexto.

Ruth Millikan também aceita esta distinção entre veículo e informação ou conteúdo e aponta a confusão entre ambos na teorização de filósofos e psicólogos. Ela argumenta que eles caem em dois tipos de erro, que ela chama de internalização e externalização. O primeiro consiste em projetar propriedades da informação no veículo que a representa. O segundo

em projetar propriedades do veículo na informação (MILLIKAN, 2000, p. 113). Ela cita, por exemplo, um movimento de internalização realizado por Evans ao discutir a questão de se um cego pode perceber o espaço. Poder-se-ia pensar que não, já que o cego, pelo tato, só pode ter sucessivas percepções de partes do objeto, e a percepção do sua superfície demandaria uma percepção simultânea de suas partes. Evans contra-argumenta dizendo que o cego pode integrar as informações das sucessivas percepções para ter uma representação da superfície do espaço. Não haveria problema, diz Millikan, se essa integração fosse realizada por meio de uma representação unitária. No entanto, Evans pensa que isso pode ser realizado por meio de representações perceptivas simultâneas do mundo. Ou seja, ele pensa que, para haver uma representação da simultaneidade, é necessário que ela seja um elemento do próprio veículo. Deste modo, ele projeta uma característica do conteúdo no veículo.

Millikan usa Evans novamente para exemplificar um movimento de externalização. Ela descreve a situação de um homem que nasceu surdo e que aprendeu a aplicar os conceitos de *contínuo* e *pulsando* a partir da pressão sobre a sua pele. Depois imagina que ele adquire a audição. A pergunta que se coloca é se, ao ouvir um som contínuo e outro pulsando, este homem iria aplicar os termos corretamente. E ela comenta que Evans responde a essa pergunta com um 'sim' decisivo (MILLIKAN, 2000, p. 116). A assunção de Evans, ao responder afirmativamente, implica tanto um movimento de internalização, quanto de externalização. A internalização está na assunção de que a pulsação e a continuidade devem em qualquer meio ser representadas pela pulsação e pela continuidade. E a partir da idéia de que a pulsação na pressão sobre a pele e no som devem ser representadas pela pulsação no veículo de representação, ele pôde concluir que essa igualdade de propriedade das representações produz percepções de um mesmo conteúdo, possibilitando assim o reconhecimento. O movimento de externalização está em supor que a igualdade das propriedades de pulsação das representações irá produzir percepções de conteúdos idênticos. Mas Millikan alerta, o movimento inicial de internalização já deveria ter sido barrado. Podemos representar conceitualmente a pulsação e a continuidade sem usar a pulsação ou a continuidade de coisa alguma (MILLIKAN, 2000, p. 116). Não devemos projetar para as representações a pulsação ou continuidade do som ou da pressão sobre o corpo.

Eu penso que filósofos como Alva Noë e McDowell incorrem no erro de internalização quando eles defendem que o conteúdo de uma percepção e o de uma crença não podem conter a mesma informação se o primeiro não for também conceitual. Creio que eles estão projetando características da informação no veículo. Parecem supor que a identidade e a semelhança entre as informações de duas representações devem ser espelhadas em alguma identidade ou semelhança entre as próprias representações. Assim, o conteúdo da percepção só poderia conter uma informação contida numa crença se ela também possuísse uma estrutura conceitual. Mas isto é um erro, duas representações podem ser bastante diferentes e ainda representar a mesma coisa. Uma foto de uma bola azul e o enunciado 'esta bola é azul' são veículos diferentes que representam o mesmo objeto, a bola azul. Não podemos confundir as propriedades da representação com as propriedades daquilo que é representado.

Em verdade, não precisamos pressupor nem mesmo identidade estrutural entre duas representações para que elas carreguem a mesma informação. Podemos representar o número 32 por 32. Mas poderíamos usar uma codificação binária: 10000. Os códigos binários e decimais são estruturalmente diversos. Vê-se essa diferença quando atentamos para as maneiras que eles permitem transformar e operar as informações que codificam. A codificação binária me permite multiplicar um número por dois de um modo muito simples: basta fazer com que todo o número dê um salto para a esquerda e acrescentar um zero ao final. Assim, $10000 * 10$, ambos em binário, é 100000. O procedimento para se multiplicar por 2 em decimal já é um pouco mais trabalhoso. Essa diferença se deve às estruturas da representação. No entanto, as informações codificadas por 100000 e 64 são as mesmas. A estrutura da representação também coloca limitações sobre o que ela pode representar. Dois tipos de representação podem ser forjados para representar um mesmo tipo de informação, mas um deles pode ser incapaz de representar alguns itens deste tipo de informação. Qualquer número inteiro pode ser codificado por números decimais e binários. Mas algumas frações decimais finitas não têm como ser representadas por uma fração binária finita. A fração 0,2, por exemplo, não pode ser representada no código binário (MURDOCCA; HEURING, 2000, p. 25). Esta é uma limitação da representação binária.

A experiência de cinco objetos é diferente da experiência de quatro objetos. E mesmo uma pessoa que não tenha o conceito de *número* e não saiba contar objetos pode, no entanto, ficar consciente da diferença entre as duas experiências (DRETSKE, 2003a, p. 69). Obviamente que se essa pessoa não tem nenhum conceito numérico, nem o conceito de *diferença*, essa pessoa não pode ter consciência de fato da diferença entre as duas experiências, mas ela ainda pode ter consciência de objeto desta diferença. Cinco objetos estão representados na experiência perceptiva deste sujeito e um outro poderia vir a ter a crença de que há cinco objetos adiante. Ambos os sujeitos representam os mesmos objetos, os mesmos cinco objetos. O primeiro por uma representação perceptiva e o segundo, por uma representação conceitual. Ou seja, o conteúdo pode ser o mesmo, ainda que os veículos representacionais sejam de tipos diversos.

Dretske usa a distinção entre analógico e digital para sustentar que a percepção e a crença codificam a informação de formas diferentes. A percepção codifica no formato analógico e a crença no formato digital. Vejamos a sua definição de forma analógica e digital:

Eu direi que um sinal (estrutura, evento, estado) carrega a informação que *s* é *F* em uma forma *digital* se e apenas se o sinal não carrega nenhuma informação adicional sobre *s*, nenhuma informação que já não esteja contida em *s* sendo *F*. Se o sinal carrega informação adicional sobre *s*, informação que *não* está contida em *s* sendo *F*, então eu direi que o sinal carrega esta informação em uma forma analógica. Quando um sinal carrega a informação que *s* é *F* em uma forma analógica, o sinal sempre carrega informação mais específica, mais determinada sobre *s* do que ele é *F* (DRETSKE, 2003b, p. 26)⁶.

⁶ "I will say that a signal (structure, event, state) carries the information that *s* is *F* in a *digital* form if and only if the signal carries no additional information about *s*, no information that is not already nested in *s*'s being *F*. If the signal *does* carry additional information about *s*, information that is *not* nested in *s*'s being *F*, I shall say that the signal carries this information in analog form. When a signal carries the information that *s* is *F* in analog form, the signal always carries more specific, more determinate, information about *s* than that it is *F*".

Dretske ilustra esta distinção considerando a diferença entre uma imagem e um enunciado. Eu posso, por exemplo, dizer que A e B têm tamanhos diferentes sem dizer quanto um é maior que o outro. No entanto, não posso fazer um desenho em que A e B têm tamanhos diferentes sem desenhar o quanto um é maior que o outro (DRETSKE, 2003b, p. 27). A informação sobre o quanto um é maior que o outro não está contida na afirmação de que A e B têm tamanhos diferentes. Assim, pela definição de Dretske, esta informação está, no desenho, na forma analógica. Isso não significa que a informação no formato analógico não possa ser codificada no formato digital. No entanto, seria necessária uma sentença extremamente complexa para codificar, por exemplo, toda a informação contida em uma foto ou imagem (DRETSKE, 2003b, p. 27). Neste caso, relativamente a essa sentença extremamente complexa, a informação contida na foto estaria em um formato digital, já que, por suposição, ela não estaria carregando nenhuma informação adicional que não estivesse contida em tal sentença. Isso significa que um sinal é caracterizado como analógico relativamente a um sinal digital tomado como padrão.

O interesse da distinção entre analógico e digital para a diferença entre percepção e crença aparece quando focamos no processo de conversão do analógico para o digital. Dretske nos convida a imaginar uma variável que pode assumir cem valores distintos. Suponhamos que essa variável representa, por exemplo, a velocidade de um carro. Imaginemos agora um mecanismo que seja sensível a cada um desses valores. Um velocímetro, por exemplo. Agora a informação registrada por esse velocímetro é enviada para um conversor, o qual, em função desta informação, pode emitir um entre quatro sons em um tom crescente. Se a velocidade está entre 0 e 14, ele emite o tom mais baixo. Se entre 15 e 24, um segundo tom mais alto que o primeiro. Se entre 25 e 49, um terceiro tom ainda mais alto que os dois primeiros. E se entre 50 e 100, o mais alto dos tons (DRETSKE, 2003b, p. 28).

Se o carro está a 43 km/h, o velocímetro registra esta velocidade. E o conversor emitirá o terceiro tom entre os quatro possíveis. Como a fonte tem 100 estados diferentes possíveis, o velocímetro carrega 6.65 bits de informação sobre a fonte, pois $\log_2 100 = 6.65$. Como o terceiro tom só é ativado quando o carro está entre 25 e 49 km/h, ele carrega 2 bits de informação a respeito da velocidade do carro, pois $\log_2 \frac{100}{25} = 2$. Neste caso, reduzimos 100 possibilidades em 25, já que as velocidades entre 25 e 49 serão tratadas como iguais pelo conversor. Repare que enquanto o ponteiro do velocímetro carrega a informação precisa de que o carro está a 43 km/h, o terceiro tom emitido pelo conversor carrega a informação menos precisa de que ele está entre 25 e 49 km/h, informação esta que está contida na primeira. Com efeito, se o carro está a 43 km/h, então ele necessariamente está entre 25 e 49 km/h. Mas ele estar entre 25 e 49 km/h não nos diz nada sobre se ele está a 42 ou 43 km/h. Ambas as possibilidades são tratadas como iguais, são igualmente prováveis, dada a informação de que o carro está entre 25 e 49 km/h.

O conversor joga fora a informação mais específica e retém apenas a informação de que o carro está entre 25 e 49 km/h (DRETSKE, 2003b, p. 29). Relativamente à informação emitida pelo conversor, o velocímetro codifica a velocidade do carro em uma forma analógica. O que

acontece durante a conversão do formato analógico para o digital é que há perda de informação. “Até que a informação seja perdida ou descartada, uma sistema de processamento informacional falhou em tratar coisas *diferentes* como essencialmente *iguais*” (DRETSKE, 2003b, p. 29)⁷. O conversor discutido trata, por exemplo, as velocidades de 42 e 43 km/h como iguais, ao emitir o mesmo tom para ambas. Temos aqui um processo primitivo de classificação e generalização. A conversão de informação no formato analógico para o formato digital é essencialmente um processo de classificação (DRETSKE, 2003b, p. 30).

O contraste entre codificação analógica e digital é usado por Dretske para distinguir processos sensoriais de processos cognitivos, percepção de crença. A percepção fornece informação em uma forma analógica para a cognição, que, então, a seleciona para o seu uso interno. A cognição realiza um processo de conversão do formato analógico para o digital.

“Se a informação que *s* é *F* nunca é convertida do formato sensorial (analógico) para o formato cognitivo (digital), o sistema em questão, talvez, viu, escutou ou cheirou um *s* que é *F*, mas ele não *viu que s é F* - ele não sabe que *s é F*.” (DRETSKE, 2003b, p. 30)⁸.

A atividade cognitiva é essencialmente a conceptualização da informação fornecida pela percepção, é uma questão de ignorar diferenças, de passar do particular para o geral (DRETSKE, 2003b, p. 30). A percepção codifica a informação em formato analógico relativamente à cognição. A primeira contém mais informação do que a segunda pode extrair em um dado instante. Diferentemente do conversor descrito acima, o sistema cognitivo pode modificar a conversão de analógico para digital conforme as suas necessidades para explorar diferentes informações codificadas pela percepção. A mudança de foco de atenção auxilia nessa tarefa. A mudança de uma conversão não precisa implicar nenhuma mudança em como as coisas se parecem. Ela demanda apenas uma mudança em quais informações são extraídas da representação perceptiva (DRETSKE, 2003b, p. 31).

A aprendizagem de um conceito, por exemplo, é um processo que envolve a modificação da habilidade do sistema de extrair a informação analógica da percepção. Ela depende mais do sujeito aprender a explorar a informação fornecida pela percepção através da mudança de atenção do que de receber mais informação sobre o objeto ao qual o conceito se aplica. Suponhamos uma criança que ainda não saiba reconhecer um girassol. O que lhe falta não é mais informação sobre o girassol. Sua percepção provavelmente lhe fornece informação suficiente sobre o girassol, até mais do que um adulto que saiba reconhecer um girassol. No entanto, o adulto, diante de um girassol, sabe que ele é um girassol e a criança não. O que falta à criança é a habilidade de extrair a informação que ela já possui sobre o girassol através da percepção (DRETSKE, 2003b, p. 32). Ela precisa aprender a extrair as informações que são

⁷ “Until information has been lost, or discarded, an information-processing system has failed to treat *different* things as essentially the *same*.”

⁸ “If the information that *s* is *F* is never converted from a sensory (analog) to a cognitive (digital) form, the system in question has, perhaps, seen, heard, or smelled an *s* which is *F*, but it has not *seen that* it is *F* - does not *know* that it is *F*.”

relevantes para identificar a flor que ela vê como um girassol e não como, por exemplo, uma begônia. Enquanto a informação não for recodificada no formato digital, a criança vê o girassol, mas ela não sabe ou acredita que ele é um girassol. Aprender um conceito implica em aprender a ignorar grandes porções de informação e a extrair apenas algumas poucas. Aprender a fazer isso é aprender a converter do formato analógico para o formato digital. A mudança de atenção cumpre um papel essencial neste processo.

Para o propósito de distinguir percepção de cognição, é importante notar que enquanto a informação não for extraída da representação perceptiva para um formato digital, nada que corresponde ao reconhecimento, classificação, identificação ou julgamento aconteceu (DRETSKE, 2003b, p. 38). A percepção nos fornece informações sobre objetos e propriedades e, por isso, ela deve ser capaz de individuar objetos e propriedades, pois, de outro modo, a informação precisa não poderia ser extraída. Mas o reconhecimento e a identificação já pertencem à cognição, já dependem da conversão do formato analógico para o digital.

Estive apontando algumas diferenças entre os veículos representacionais. Dois tipos de veículos podem representar as mesmas informações, mas o processamento destas informações é diverso se elas estão codificadas em um veículo ou em outro. Dois tipos de veículos podem representar o mesmo tipo de informação, mas um deles pode ser capaz de representar mais itens deste tipo de informação do que o outro. Ambas características devem ser explicadas por diferenças entre as estruturas dos veículos e não devem ser projetadas nas informações representadas. Parece-me que aqueles que afirmam que o conteúdo não-conceitual da percepção não tem nada em comum com o conteúdo conceitual de uma crença estão projetando essas diferenças entre os veículos nas informações que eles carregam. Estão incorrendo no erro de internalização. Tomemos o caso da percepção de uma bola azul e a crença de que esta bola é azul. Em virtude dos aspectos inferenciais das crenças, explicados pela estrutura conceitual de sua representação, podemos processar e operar as informações contidas nesta crença de diversos modos, os quais não estão disponíveis para a representação perceptiva. Podemos, por exemplo, inferir que a bola é colorida ou que o objeto azul tem uma forma. Se tivéssemos ainda a crença de fundo de que o João tem uma bola azul, poderíamos inferir também que talvez esta bola azul fosse do João. Todas essas transformações são permitidas pela representação conceitual. Com a representação perceptiva, não poderíamos engendrar o mesmo processamento. Quando tenho a percepção da bola azul, eu tenho a percepção de sua cor, mas não tenho a percepção do fato de que ela é colorida. Percebo sua forma, mas não o fato de que ela tem uma forma. Muito menos poderia perceber a propriedade relacional abstrata de posse de que João é dono da bola azul, pois esta é uma propriedade que a experiência perceptiva sequer está apta a representar. Portanto, há certas operações sobre as informações que não podemos realizar quando elas estão codificadas numa representação perceptiva e há ainda certas informações que não podemos codificar em uma representação perceptiva. Contudo, estas diferenças devem ser explicadas por diferenças entre os veículos representacionais.

Pode-se contra-argumentar que a experiência perceptiva representa objetos e as suas

características e a crença representa fatos, o que seria evidência suficiente de que experiências e crenças jamais podem carregar a mesma informação. Eu discordo. Embora a experiência perceptiva jamais carregue a informação complexa de um fato, a representação estruturada de uma crença contém informações sobre objetos e propriedades ao representar um fato. A crença de que a bola é azul contém a informação da cor da bola, a qual também está representada na percepção da bola azul. Isto nos permite perceber o que há de comum entre a percepção e a crença que possibilita que ela desempenhe um papel de justificação. A condição de verdade da crença de que a bola é azul é o fato de que a bola é azul. Contudo, não é possível que este fato ocorra se não há, em algum lugar do universo, uma bola de cor azul. A percepção nos dá a informação da cor e da forma de objetos circundantes. Se percebemos um redondo e azul, apreendemos informações relevantes para a verdade da crença em questão. Assim, não vejo razão para pensar que, do fato de a percepção representar objetos e as suas características, e a crença representar fatos, se siga que não haja nada de comum entre o que elas representam. A representação complexa de um fato contém informações sobre objetos e propriedades.

De qualquer modo, não é evidente que a percepção representa apenas objetos e as suas características. Pode muito bem ser o caso que ela represente objetos complexos, eventos ou mesmo fatos. Kevin Mulligan, por exemplo, defende que momentos podem ser objetos de uma percepção. Momentos para ele são objetos complexos. Um momento é “um objeto que é de tal natureza que ele não pode existir sozinho, mas requer a existência de algum outro objeto fora dele” (MULLIGAN, 1984, p. 290)⁹. Uma boca sorridente é um momento, pois ela só sorri em uma face humana. Mulligan também cita eventos como sendo momentos, tais como a colisão de duas bolas de bilhar e John tendo malária (MULLIGAN, 1984, p. 292). Um momento pode ser o objeto de uma percepção. O choro de Rupert, por exemplo. Sua mãe pode escutar o choro de Rupert e o choro de Rupert que ela escuta é o que faz com que ela o alimente (MULLIGAN, 1984, p. 305).

A proposta de que a experiência perceptiva pode representar momentos, eventos ou fatos não me parece colocar dificuldades para os objetivos da presente tese, desde que, para representar fatos, a percepção não tenha de embutir necessariamente conceitos. A este respeito o próprio Mulligan parece concordar. Ele diz que não percebemos necessariamente momentos *como* o tipo de momentos que eles são, apenas que aquilo que percebemos são momentos. Alguém vendo um relâmpago, exemplifica Mulligan, vê um momento: uma descarga que é dependente do ar carregado eletricamente e de moléculas de água onde ele ocorre. Mas o sujeito não precisa saber que se trata de uma descarga para ver este momento (MULLIGAN, 1984, p. 305). Se toda a informação representada por uma crença que expressa um fato está também representada por uma experiência perceptiva, então podemos dizer que a experiência também representa o fato, embora não o represente como um fato. Se lavamos à sério a distinção entre veículo e conteúdo, não há, em princípio, obstáculo algum para se conceber fatos como objetos da percepção. E seria

⁹ “an object which is of such a nature that it cannot exist alone, but requires the existence of some other object outside itself.”.

um erro de externalização projetar propriedades do veículo doxástico, seu caráter conceitual, por exemplo, sobre o conteúdo da experiência perceptiva. E do fato da crença representar um fato por meio de conceitos não se segue que a percepção só possa representar um fato também por meio de conceitos.

2.5 Internalismo vs. Externalismo

É difícil discutir atualmente o conceito de *justificação* sem, de algum modo, fazer referência ao debate em torno do internalismo e do externalismo. Por mais que não haja um consenso completo a respeito de como defini-los, eles servem para mapear as posições e colocar em evidência algumas de suas características essenciais. Internalismo e externalismo são visões mais genéricas que podem ser aplicadas ao conhecimento, à justificação, ao significado, ao conteúdo de estados mentais etc. Aqui pretendo focar apenas nos sabores que se aplicam à justificação.

Audi define o internalismo a respeito da justificação como a idéia de que “a justificação está baseada inteiramente no que é interno à mente, em um sentido que implica que ela está acessível ao sujeito por introspecção ou por reflexão.” (AUDI, 1998, p. 231)¹⁰. De maneira semelhante, Pollock diz que “o internalismo sustenta que a justificação de uma crença deve ser uma função dos nossos estados internos.” (POLLOCK; CRUZ, 1999, p. 24)¹¹. Um exemplo recente de internalismo é o fundacionismo defendido por Bonjour. Depois de passar longos anos defendendo o coerentismo, ele agora professa um fundacionismo de acordo com o qual “crenças fundantes são justificadas por apelo à experiência sensorial e introspectiva” (SOSA; BONJOUR, 2003, p. 13)¹².

Repare que as definições de Audi e Pollock, embora apontem igualmente para algo interno à mente, não são idênticas. A definição de Audi tem por foco algo que esteja acessível ao sujeito, ou seja, foca o conteúdo de estados mentais. A definição de Pollock, por outro lado, foca não o conteúdo, mas os estados mentais do sujeito, cujos conteúdos podem ou não estar acessíveis ao sujeito. Essa diferença dá origem a duas versões do internalismo, uma que podemos chamar de *internalismo acessibilista* e a outra de *internalismo mentalista* (PAPPAS, 2005).

O primeiro pode ter ainda inúmeras variações conforme o grau e o tipo de acesso demandado. Sobre o tipo, podemos nos perguntar se ele é atual, isto é, ocorrente, ou possível. Suponhamos que *S* tenha a crença ocorrente de que Pedro I foi imperador do Brasil e que *S* tenha lido sobre isso no passado em um livro de história. Sua memória poderia, então, servir de justificação para a sua crença. Mas basta que ele possa evocá-la ou é necessário que ela seja ocorrente para a justificação? Ainda sobre o tipo, podemos também nos perguntar se temos acesso ao conteúdo justificador pela consciência de objetos ou pela consciência de fatos, isto é, o acesso é ou não

¹⁰ “justification is grounded entirely in what is internal to the mind, in a sense implying that it is accessible to introspection or reflection by the subject.”

¹¹ “Internalism maintains that justificability of a belief should be a function of our internal states.”

¹² “foundational beliefs are justified by appeal to sensory and introspective experience.”

mediado por conceitos? Sobre o grau, podemos perguntar quão conscientes devemos estar de um conteúdo para que ele sirva de justificação. Basta a consciência de primeira ordem ou a de segunda ordem é necessária? Suponhamos que *S* tenha a crença de que o monitor na sua frente está desligado e que *S* o esteja vendo. Basta, para a justificação da sua crença, a percepção do monitor desligado ou *S* também precisa estar ciente de que percebe o monitor desligado? Conforme ajustamos todos estes parâmetros, podemos ter uma ou outra versão do internalismo acessibilista.

O internalismo mentalista, ao focar nos estados mentais, é mais geral que o internalismo acessibilista, pois o sujeito sempre vai acessar um conteúdo através de um estado mental. Deste modo, ele pode igualmente tratar dos casos que este último trata e comportar as suas variações. No entanto, ele também pode lidar com casos em que nos pareça razoável dizer que determinados estados mentais não-conscientes e cujos conteúdos não podem ser trazidos à tona pela introspecção ou reflexão, ainda assim, justificam uma determinada crença do sujeito.

O externalismo é a negação do internalismo. Devemos apenas tomar cuidado para evitar confusão. O externalismo obtido a partir da negação do internalismo acessibilista pode se confundir com o internalismo mentalista. Este externalismo afirmaria que a justificação está inteiramente baseada em fatos externos à mente, no sentido de não estarem acessíveis ao sujeito por introspecção ou reflexão. Ora, um estado mental não-consciente e cujo conteúdo não está acessível ao sujeito é, no sentido indicado acima, externo à mente e, por isso, poderia ser arrolado como justificador numa teoria externalista obtida pela negação do internalismo acessibilista. No entanto, ainda há diferenças, já que este externalismo também pode arrolar fatos e estados alheios à mente do sujeito como justificador, enquanto o internalismo mentalista não pode fazê-lo. Por fim, pode-se obter um externalismo a partir da negação do internalismo mentalista. Neste caso, a justificação é uma função de fatos externos à mente do sujeito, no sentido de não poder arrolar nenhum estado mental do sujeito e, por conseguinte, nenhum conteúdo que ele possa acessar como justificador.

A respeito da generalidade, a situação agora é a inversa. O primeiro externalismo é mais abrangente que o segundo. Um exemplo de externalismo não-acessibilista seria o confiabilismo de Goldman, segundo o qual crenças perceptivas são justificadas pela confiabilidade dos processos de formação de crença que lhes deram origem. A confiabilidade destes processos depende tanto de fatores externos quanto de estados mentais não-conscientes. Um exemplo de externalismo não-mentalista seria uma teoria da justificação baseada em probabilidades objetivas.

2.6 Estar justificado vs. Justificar

A distinção entre estar justificado e justificar possui uma relação estreita com a divisão entre internalismo e externalismo e, por isso, deve ser mencionada logo de início. Vou aqui seguir a formulação de Alston. Ele afirma que

nós devemos tirar do caminho a confusão entre estar justificado em acreditar que p e alguém justificar a sua crença que p , sendo que este último envolve que se faça algo para mostrar que p , ou mostrar que a sua crença estava justificada, ou exibir a sua justificação. Por outro lado, a primeira parte desta distinção é um estado ou condição em que alguém se encontra, não é algo que alguém faça¹³ (ALSTON, 1985, p.58).

O ponto aqui obviamente é não confundir a atividade de justificar uma crença com o fato desta crença estar justificada. Suponhamos que S esteja vendo a lua e acredite, com base no que vê, que estamos em lua cheia. Parece interessante que se possa dizer que a crença de S está justificada pela sua experiência independentemente de S ser capaz de articular a justificação para a sua crença. Talvez S nem tenha o conceito de *justificação* ou não saiba como montar um argumento que tenha a sua crença como conclusão.

Alston reclama que esta distinção não está sempre clara nos debates. De fato, alguns sabores do internalismo acessibilista podem ser motivados mais pela atividade de justificar do que pela propriedade de estar justificado. Vejamos, por exemplo, um internalismo que exija que o sujeito tenha consciência de fato para que um elemento seja um justificador. Uma motivação para esta exigência seria justamente munir o sujeito de recursos para que ele esteja em condições de exercer a atividade de justificar. Ora, se S tem consciência de que X é F , então S apreende o fato de que X é F por meio de conceitos. Ele tem diante de si um conteúdo proposicional. S pode, então, arrolar o justificador do qual está consciente como a premissa de um argumento, engajando, assim, em uma atividade de justificação. Podemos melhorar ainda mais a capacidade de S de justificar se adicionarmos a exigência de que ele tenha consciência de segunda ordem para que um elemento seja um justificador. Agora S também tem informações sobre que tipo de coisa é o seu justificador, se é uma percepção, lembrança, pensamento etc; podendo, desta forma, arrolar argumentos que reforcem a ligação do justificador com a verdade da sua crença.

Se aceitarmos estas exigências que parecem atender mais à atividade de justificar do que à propriedade de estar justificado, excluiríamos, por exemplo, a possibilidade de uma experiência poder cumprir o papel de justificação de crenças empíricas. O monitor branco que eu vejo não poderia, desta maneira, servir de razão para a minha crença de que o monitor que está na minha frente é branco, supondo que tenho consciência de objeto e de primeira ordem do monitor. Este me parece um resultado inaceitável, pois nos obriga a dizer que a maioria das crianças e mesmo adultos não têm crenças justificadas a respeito do ambiente em que se encontram ou que a experiência que elas têm é irrelevante para as suas crenças. Boa parte desta tese será dedicada ao combate desta tendência visível em Sellars, McDowell e Brewer. Para estes autores, só um elemento do qual o sujeito tenha consciência de fato pode servir de justificador. Ao longo desta tese, estarei combatendo esta afirmação, explorando a confusão entre justificar e estar justificado.

¹³ “we must clear out of the way a confusion between one’s being justified in believing that p , and one’s justifying that p , where the latter involves one’s doing something to show that p , or to show that one’s belief was justified, or to exhibit one’s justification. The first side of this distinction, on the other hand, is a state or condition one is in, not anything one does”.

Apesar de demandar que façamos uma clara distinção entre justificar e estar justificado, Alston reconhece que a noção de *estar justificado* foi desenvolvida e tem alguma importância em virtude da nossa prática de reflexão crítica, isto é, da prática de tentar justificar crenças (ALSTON, 1999, p. 221). Se jamais engajássemos nesse tipo de atividade, o fato de estar ou não justificado teria pouca importância. Mas isso não significa que “estar justificado em acreditar que *p* é uma questão de *estar apto a justificar com sucesso a crença*” (ALSTON, 1999, p. 221)¹⁴. Como explicita a distinção, muitas pessoas têm crenças justificadas sem estar aptas a justificá-las. Alston também comenta como a prática de justificar favorece o internalismo acessibilista. O motivo é claro. Se esperamos que o sujeito tenha uma justificação que em algum momento possa ser usada para justificar a sua crença, então devemos esperar também que esta justificação esteja de algum modo acessível ao sujeito (ALSTON, 1999, p. 221), pois, de outro modo, ele não teria como usá-la em um processo de justificação.

Podemos pensar a distinção entre estar justificado e justificar como categorias mais gerais para separar diferentes tipos de justificação. As acepções de justificação que iremos discutir são instâncias do primeiro tipo. Ou seja, a justificação enquanto razão, ou embasamento, ou legitimação não demanda a atividade de justificar. Para aproveitar o exemplo já dado, o conhecimento de *S* sobre o seu amigo embasa a sua crença de que a pessoa que ele vê não é o seu amigo independentemente de *S* arrolar este conhecimento na justificação de sua crença. Talvez *S* nem mesmo se lembre desse conhecimento e mesmo assim ele embasa a sua crença. A posse desse conhecimento, esteja ele ocorrente ou não, é uma condição na qual *S* se encontra. Condição esta que determina o fato de ele estar justificação na acepção de ‘embasamento’. Mesmo quando *S* usa esse conhecimento como uma razão para a sua crença, *S* pode ser incapaz de articular esse conhecimento na justificação da sua crença. Vamos supor que *S* inferiu a sua crença a partir do conhecimento sobre o seu amigo. No entanto, *S* não tem consciência de segunda ordem desta inferência, ou seja, ele não tem o pensamento de que o seu conhecimento lhe serviu de premissa para concluir a sua crença e, por isso, talvez falhe em apresentar o seu conhecimento na justificação da sua crença. Sendo assim, ter uma razão para crer não implica estar necessariamente em condições de arrolar essa razão na justificação da crença.

Também a justificação na acepção de ‘legitimação’ não demanda necessariamente a atividade de justificar, embora ela possa ser envolvida em alguns casos. Suponhamos que *S* não tivesse o conhecimento sobre os hábitos do seu amigo. Se *S* viesse a crer que o sujeito lá na frente é o seu amigo baseado na sua experiência visual, então a crença de *S* está legitimada, mesmo que ele não saiba como justificar a sua crença. Se, no entanto, *S* tem o conhecimento sobre os hábitos do seu amigo e sabe que ele muito provavelmente não estaria ali naquele instante, *S* deve ser sensível a ambas evidências, a saber, a sua experiência visual de alguém similar ao seu amigo e o seu conhecimento sobre os hábitos do seu amigo, para estabelecer e manter a sua crença. *S* deve estimar qual das evidências é mais forte e basear a sua crença nesta ponderação. Agindo assim, ele estará sendo epistemicamente responsável e a sua crença estará legitimada. Mesmo

¹⁴ “being justified in believing that *p* is a matter of *being able to successfully justify the belief*”

neste caso, S não faz nada para justificar a sua crença. A sua ponderação de qual evidência é mais forte pode vir a ser usada na justificação da sua crença. Mas ela isoladamente não constitui uma justificação para a sua crença.

2.7 Justificação e Embasamento

Nesta seção, pretendo expor as linhas gerais de uma análise da justificação que tem em vista as relações de embasamento e a de implicação.

Nesta abordagem, diz-se que uma crença está justificada se ela tem uma base que a conecta com a sua verdade. A conexão não precisa ser necessária, mas precisa ter ao menos um grau razoável de probabilidade, o que nos indica também que a justificação, nesta abordagem, comporta graus. E o que é a justificação? Neste caso, ela é encarada como uma função cujas entradas são (a) a crença a ser justificada, (b) a sua base e (c) o tipo de relação que a primeira mantém com a segunda e cuja saída é a probabilidade da crença de entrada ser verdadeira. Segundo esta análise, quando se fala do grau de justificação de p está a se referir à probabilidade de p ser verdadeira e probabilidade no sentido objetivo. Sobre o terceiro item, devo dizer que vou trabalhar, aqui, apenas com dois tipos de relação, os quais me parecem os mais usuais. Tratam-se das relações lógica e causal. É importante notar também que o mecanismo da função que atrela a probabilidade da crença ser verdadeira às entradas pode ser instanciado de maneiras diversas, conforme for o tipo de relação entre a base e a crença.

No caso de uma relação lógica, uma crença terá por base uma outra crença ou um grupo de crenças. O grau de justificação, isto é, a probabilidade da crença ser verdadeira irá variar segundo o grau de justificação da crença basilar e segundo o grau de preservação de verdade fornecido pela relação lógica estabelecida entre a crença e a sua base. Desse modo, relações dedutivas conferem mais justificação que relações indutivas. Contudo, como a justificação não é uma função apenas da relação entre a crença e a sua base, mas também da natureza da base, é possível que uma crença obtida por indução esteja mais justificada que uma crença obtida por dedução se, por exemplo, a crença basilar, no primeiro caso, tem já um grau elevado de justificação, enquanto, no segundo caso, um grau muito pequeno.

No caso de uma relação causal, a crença terá por base um evento particular. A conexão não precisa ser direta, ela pode ser mediada por um processo causal, o que importa é que o evento basilar seja uma instância de um tipo de evento idêntico ou similar àquele especificado na crença. A justificação irá variar conforme o evento basilar for mais ou menos similar ao evento especificado na crença e conforme a conexão causal ligando o evento basilar à crença for mais ou menos não-acidental, obtendo o grau máximo quando o evento basilar for idêntico ao evento especificado na crença e a ligação causal for nomológica.

Para tornar esta abordagem do $C\mathcal{J}$ mais clara, vou dar alguns exemplos. Começarei pela relação lógica. Suponha que o sujeito S tenha as crenças já justificadas de que a árvore diante de si tem aproximadamente 8 metros de altura e que tudo o que tem aproximadamente 8 metros

tem mais de 2 metros. Nesta situação, *S* pode obter a crença justificada de que a árvore diante de si tem mais de 2 metros. O grau de justificação desta crença seria máximo se dependesse apenas da relação lógica que ela mantém com a sua base, por se tratar de uma relação dedutiva. Mas ele depende também da sua base, a qual compreende uma crença a priori e outra empírica. A crença em questão vai estar tão justificada quanto estiverem estas duas últimas, pois a relação dedutiva estabelecida entre elas preserva a transmissão da verdade e, por conseguinte, do grau de justificação. Outro exemplo seria o seguinte: *S* viu *n* cisnes brancos. *S* jamais viu um cisne não-branco. *S* obtém, portanto, a crença justificada de que todos os cisnes são brancos. Nesta situação, a relação lógica é indutiva e as crenças basilares são todas empíricas. O grau de justificação desta crença certamente não será tão grande quanto o da crença anterior, mas poderá ser razoável se a amostragem de cisnes inspecionados por *S* for bastante abrangente e se cada inspeção em particular for feita corretamente, isto é, com *S* estando em boas condições de observação.

Vejam agora alguns exemplos de justificação de crenças por meio da relação causal. Suponha que *S* esteja vendo um cisne branco e obtém a crença justificada de que o cisne diante de si é branco. O evento basilar, neste caso, é o próprio cisne que está diante de *S* e que está refletindo raios luminosos que chegam até a sua retina. Estas informações são processadas pelo sistema perceptivo de *S*, o qual acaba lhe causando a crença de que há um cisne branco diante de si. Deste modo, o evento basilar é de um tipo idêntico ao evento especificado na crença. Além disso, supondo que o funcionamento normal da *percepção-C*, dada a ocorrência de determinados tipos de eventos (em geral, eventos macroscópicos), causa geralmente, em *S*, uma crença sobre este evento, então o nexos causal entre o fato de o cisne branco estar diante de *S* e ele ter uma crença a este respeito é regular. Estes dois fatores conjugados, o evento basilar e a conexão causal regular entre o primeiro e a crença de *S*, tornam esta última provavelmente verdadeira. Ela tem, portanto, um alto grau de justificação.

Alguns filósofos argumentam que esta é a análise correta pelo menos para as crenças oriundas da *percepção-C*. Goldman, por exemplo, é um deles, embora ele acrescente algumas restrições a mais ao sistema perceptivo para que este confira justificação às crenças que produz. Uma dessas restrições é que a *percepção-C* precisa suportar contrafactuais. Seu argumento é que a regularidade, em algumas situações, não basta para criar um nexos não-acidental entre o evento basilar e a crença, o que, neste caso, minuari a probabilidade da crença ser verdadeira, ou seja, diminuiria sensivelmente o seu grau de justificação (GOLDMAN, 1998, p. 87). Suponha, por exemplo, que regularmente formamos crenças de cães na presença de exemplares desta espécie por meio da *percepção-C*. Imagine também que os únicos animais do gênero *canis* vistos, até então, eram cachorros. Esta regularidade apenas não é suficiente para conectar rigorosamente de maneira não-acidental a presença de um cão à formação da crença de que há um cão adiante, pois se a *percepção-C*, numa situação ligeiramente diversa, por exemplo, na presença de um lobo, não gerasse uma crença diferente, isto é, de que há um lobo adiante, então a conexão na qual víamos confiando era razoavelmente acidental. Estávamos obtendo

crenças verdadeiras sobre cães por sorte. Assim, para que o sistema perceptivo gere crenças com alto grau de probabilidade de serem verdadeiras, é preciso que ele suporte contrafactuais. A análise do Goldman, deste modo, não diverge, em nada, da análise mais geral feita do $C\mathcal{J}$ como uma função cuja saída é a probabilidade de a crença de entrada ser verdadeira. Goldman, ao impor as suas restrições, apenas optou por uma implementação desta função que permite como entrada apenas relações causais com um grau de regularidade elevado, o que lhe fornece, então, uma função de justificação para a *percepção-C* que, quando realizada, gera geralmente crenças com alto grau de probabilidade.

Postos estes dois tipos de relações que podem figurar numa função de justificação, é importante notar que não estou afirmando que todos os filósofos que abordam o $C\mathcal{J}$, tendo por foco a verdade, julgam que tanto a relação lógica quanto a relação causal permitem conferir justificação a uma crença. Conforme os filósofos considerem outros componentes do $C\mathcal{J}$, a serem discutidos mais à frente, pode-se julgar que apenas um ou outro tipo de relação confere justificação. Com efeito, fundacionistas internalistas, em geral, consideram que somente a relação lógica tem este papel, enquanto os fundacionistas externalistas optam pela relação causal. Ou, como no caso de Goldman, podemos ter filósofos que argumentam que, para um tipo determinado de crença, apenas um dos tipos confere justificação.

2.8 Justificação e Razão

Nesta seção, vou explicitar as linhas gerais de uma abordagem do $C\mathcal{J}$ que tem por foco a aceção de "razão".

Em muitas situações, quando se pergunta se S está justificado a crer em p , o que se quer saber é se S tem alguma razão ou motivo para crer em p . Assim, quando S diz crer que há um cisne branco diante de si por estar vendo um, dizemos que S tem uma boa razão para a sua crença e, por isso, a consideramos justificada. Ou ainda, quando S diz crer que o cisne do seu vizinho, o qual ele nunca viu, é branco, porque ele leu em um livro de ciências que todos os cisnes são brancos. Em ambos os casos, a atribuição de justificação às crenças possuídas por S é pacífica. No entanto, o que diríamos se S , no primeiro caso, não estivesse consciente de um cisne branco através da percepção e, no segundo caso, não estivesse consciente da sua lembrança de que leu, em um livro de ciências, que todos os cisnes são brancos? Ainda diríamos que S tem razões para as suas duas crenças? Uma resposta a esta pergunta demanda um posicionamento prévio em outras questões e, para evitar confusão, é oportuno mencioná-las.

Em primeiro lugar, o que pode contar como sendo uma razão para p ? Alguns filósofos afirmam que somente outras crenças podem servir de razão, outros dizem que estados mentais não-doxásticos podem servir de razão desde que eles envolvam o uso de capacidades conceituais, como é o caso de Brewer, ao defender a tese de que a experiência perceptiva, embutida de capacidades conceituais, pode fornecer razões para crenças empíricas (BREWER, 1999, p. 149); por fim, alguns filósofos afirmam que mesmo estados mentais que não são veiculados por

conceitos ou que não envolvem o uso de conceitos podem contar como sendo uma razão para *p*. O que precisa ser esclarecido aqui, obviamente, são os requisitos mínimos que algo (uma crença ou um estado mental) deve satisfazer para que ele se constitua como uma razão em favor de uma determinada crença. O que me parece mais importante é que o conteúdo deste estado mental ou crença deva estar acessível ao sujeito de modo que possa fazer diferença no seu julgamento a respeito do seu assentimento ou não à crença *p*. Uma pretensa razão que não faz diferença para o seu assentimento a uma crença não é, na verdade, uma razão para esta crença. E fazer diferença para o assentimento à crença *p* significa contar em favor da verdade de *p*, do ponto de vista do sujeito.

Ao discutir o internalismo acessibilista, vimos que o acesso a um conteúdo pode variar quanto ao grau, conforme demande consciência de primeira ou segunda ordem e quanto ao tipo, conforme exija o uso ou não de conceitos. Nesta seção, não vou entrar na discussão sobre se o conteúdo de um estado mental precisa ser veiculado por conceitos para que ele possa ser acessado pelo sujeito de modo a fazer alguma diferença nos seus julgamentos. Esta questão ficará para o terceiro e quarto capítulos, onde irei defender que não há esta necessidade.

Alston oferece uma caracterização do que conta como sendo uma razão isenta de aspectos internalistas. Ele prefere pensar "aquilo sobre o que uma crença está baseada como aquilo que dá origem à crença, aquilo que leva *S* a formar a crença"¹⁵ (ALSTON, 2005, p. 84). A razão não deve, no entanto, na visão de Alston, ser considerada meramente como aquilo que causa a crença ou que possa influir sobre ela causalmente. Uma indigestão pode levar um sujeito a crer que o seu interlocutor está indisposto consigo, mas não é uma razão para esta crença. A razão deve ser antes pensada como a entrada de um mecanismo humano de formação e sustentação de crenças, mecanismo este que pode ser reconhecido pelo sujeito, ao refletir sobre ele, como realizando alguma cognição sobre a entrada para produzir a crença ou sustentá-la (ALSTON, 2005, p.85). Ao falar em cognição, Alston capta igualmente dois fatores essenciais para que algo seja uma razão: a relevância que se espera que uma razão tenha para a verdade da crença e o uso desta razão na formação e na sustentação da crença. A razão deve contribuir para a verdade da crença que nela se baseia e se uma crença está baseada em um determinado conteúdo, então este conteúdo deve ter sido usado de alguma maneira na formação ou sustentação desta crença. No entanto, o sujeito não precisa estar consciente deste processo e nem mesmo da razão, na visão de Alston (ALSTON, 2005, p.85). Eu, ao contrário, caracterizei a razão como estando acessível ao sujeito. O conflito seria aparente se eu sustentasse que um conteúdo está acessível ao sujeito se ele é veiculado por algum estado mental deste sujeito, seja este estado consciente ou não, podendo o sujeito ficar consciente deste conteúdo ou não. A caracterização de Alston se conforma a este tipo de acesso. No entanto, o conflito é real, já que, ao contrário de Alston, defenderei que um conteúdo está acessível ao sujeito se ele pode ficar consciente deste conteúdo.

Deste modo, a segunda questão sobre a qual devemos nos posicionar é: quão conscientes

¹⁵ "what a belief is based on as what gives rise to the belief, what leads *S* to form the belief."

devemos estar de um estado mental para que ele seja uma razão? Ou ainda: é necessário que estejamos conscientes deste estado mental? No caso em que *S* diz crer que há um cisne branco adiante, é necessário que *S* note introspectivamente que está tendo a percepção de um cisne, ou basta a percepção do cisne, ou ainda a própria percepção seria desnecessária? Em outras palavras, a consciência de segunda ordem é requerida, ou basta a de primeira ordem, ou ainda, nenhuma das duas é necessária? Avaliemos primeiro se a consciência de segunda ordem é necessária. Se fosse, uma de suas conseqüências seria restringir exageradamente a classe das crenças empíricas para as quais temos razões. A verdade é que a maior parte das crenças que formamos sobre o ambiente ao redor não são acompanhadas de um monitoramento introspectivo dos estados perceptivos nos quais nos baseamos para formar estas crenças. Se este monitoramento fosse necessário, então não teríamos razões para crer em nenhuma destas crenças. Inicialmente poderíamos nos inclinar a esta opção, pois o monitoramento do estado perceptivo aparentemente garante que o conteúdo do que se está percebendo estará acessível à consciência do sujeito para que ele faça o julgamento a respeito da crença que ele está adquirindo nesta situação. Supondo que o conteúdo do estado mental que serve de base para uma crença precisa estar acessível à consciência do sujeito para que ele seja uma razão para esta crença, então pareceria razoável concluir que a consciência de segunda ordem é requerida para que um estado mental seja uma razão. Contudo, não creio que podemos tomar como evidente que, quando *S* tem apenas a experiência sensível de *X*, *S* não tem diante de si informações sobre *X* que poderão ser relevadas em seu julgamento sobre *X*. Na verdade, penso que isto é falso. Imagine a situação costumeira de atravessar uma rua. A partir da visão dos carros que se aproximam, julgamos quão rápido devemos atravessar a rua para não sermos atropelados e geralmente fazemos isto sem qualquer monitoramento introspectivo da percepção dos carros. Simplesmente percebemos a aproximação dos carros, estimamos a sua velocidade e fazemos o julgamento apropriado. Ao que tudo indica, a consciência de primeira ordem de *X* é suficiente para disponibilizar informações sobre *X*, de modo a ser relevante para o julgamento de *S* sobre *X*.

Deste modo, respondendo às perguntas do início desta seção, *S* tem razões para crer que há um cisne branco diante de si, mesmo que não esteja consciente da sua experiência perceptiva do cisne e *S* também tem razões para crer que o cisne do vizinho é branco mesmo que, ao lembrar que leu em um livro de ciências que todos os cisnes são brancos, não fique consciente da lembrança. A conclusão a que podemos chegar é que a consciência de segunda ordem de um estado mental não é uma condição necessária para que este estado mental se constitua como uma razão para uma determinada crença. A consciência de primeira ordem é suficiente para disponibilizar o conteúdo deste estado mental ao sujeito, a fim de que ele o use na formação ou sustentação da sua crença.

No entanto, embora a consciência de primeira ordem seja suficiente para disponibilizar o conteúdo de um estado mental para que o sujeito o use na formação da sua crença, temos agora de nos perguntar se ela é também necessária. O fenômeno da visão-cega talvez seja

interessante para pensar sobre esta questão. Uma pessoa cuja área V1 do cérebro foi lesada perde a capacidade de ter experiências visuais em uma certa porção do seu campo visual, mas ela não perde a capacidade de ser sensível às informações que normalmente gerariam experiências nesta porção do campo visual (HOLT, 2003, p. 19). Isto significa minimamente que nem toda função visual depende da consciência visual. Se devidamente estimulada e interpelada, uma pessoa com visão-cega é capaz de acertar com uma frequência nada aleatória se um determinado objeto está diante dela ou não, mesmo que ela não tenha qualquer experiência visual deste objeto. Eles se saem muito bem se são forçados a escolher entre um par de opções como vermelho/verde, redondo/quadrado etc (HOLT, 2003, p. 21). Em alguns casos, acertam próximo de cem por cento e ficam surpresos ao saber que foram tão bem. A impressão que eles têm é de que estão sempre adivinhando durante estas interpelações. É importante enfatizar este ponto. Pessoas com visão-cega não formam normalmente crenças sobre os objetos que estão na porção cega do seu campo visual. Se deixadas à própria sorte, agem realmente como cegas. Elas precisam ser interpeladas com questões do tipo: "o objeto em seu campo visual cego tem a forma X ou a forma O?". A resposta sempre vem em tom de adivinhação. Pessoas com visão cega não respondem com confiança (TYE, 1995, p. 20) sobre o que está em seu campo visual cego, não se sentem confiantes para fazê-lo em virtude da falta de consciência visual.

Um teste para estimar a capacidade de discriminação de alguém com visão-cega consiste em colocar vários objetos diferentes sobre uma mesa e pedir a uma pessoa com visão-cega que pegue um deles de cada vez. Imagine que entre estes objetos há um copo de café e dá-se a ordem para um sujeito com visão-cega apanhar este copo. O braço desta pessoa se movimenta como se ela realmente soubesse onde o objeto está, pois ele se ajusta à posição, orientação e tamanho do objeto (HOLT, 2003, p. 23). Em um outro experimento, um objeto inofensivo é lançado sobre a porção cega do campo visual e o sujeito não move um músculo. O objeto o atinge. Em uma outra tentativa, além de lhe jogar o objeto, o pesquisador ordena 'Pegue!'. Desta vez, o sujeito com visão-cega não só tenta pegar o objeto como o faz com sucesso (HOLT, 2003, p. 24), mesmo não tendo qualquer consciência visual do objeto lançado. O que se observa destes experimentos é que o sujeito com visão-cega precisa de comandos, sugestões e ordens adequadas para que a informação processada pelo seu sistema visual seja de alguma maneira relevada no seu comportamento. Sem estas sugestões e comandos, o sujeito age realmente como um legítimo cego.

É possível também estimar com uma boa precisão a região cega do campo visual. Para tanto, mapeia-se o campo visual do sujeito. Para cada ponto do mapa, uma luz é lançada sobre ele e o sujeito com visão-cega é interpelado sobre se ele vê o ponto luminoso ou não. Em caso afirmativo, o ponto é marcado no mapa. Por meio de aproximações sucessivas, as bordas do campo cego podem ser precisadas razoavelmente (HOLT, 2003, p. 21).

Embora as pessoas com visão-cega possam adivinhar de modo confiável se um determinado estímulo no seu campo visual cego é X ou O, indicando que o estímulo está de alguma forma sendo processado e usado pelo seu sistema cognitivo, em um nível subpessoal, não podemos

dizer que estas pessoas usam, enquanto sujeitos, a informação contida nestes estímulos. Estas informações não estão disponíveis em um nível pessoal, isto é, o sujeito não tem consciência delas. De fato, pessoas com visão-cega não usam as informações processadas pelo sistema visual, caso contrário, se sentiriam confiantes em responder o que há no seu campo visual cego e também formariam crenças espontaneamente. O fenômeno da visão-cega, desta maneira, não pode ser usado para mostrar que a consciência de primeira ordem não é necessária para disponibilizar o conteúdo de um estado mental para que o sujeito o use na formação da sua crença. Embora o sistema cognitivo do sujeito continue processando os estímulos da porção cega do seu campo visual, o sujeito não forma crenças sobre estes estímulos. Portanto, nada nos autoriza a dizer que o sujeito usou informações disponibilizadas por uma via não-consciente para a formação de crenças.

A situação pode mudar um pouco com a suposição de uma super visão-cega. Alguns filósofos, como Block e Tye, imaginam a possibilidade de uma pessoa com visão-cega treinar a si mesma para adivinhar constantemente o que está no seu campo visual cego (TYE, 1995, p. 21). Com o passar do tempo, o processo se torna tão automático que essa pessoa nem tem mais a impressão de estar adivinhando. Além disso, ela dá o seu assentimento aos relatos que ela faz sobre a porção cega do seu campo visual. A pessoa com super visão-cega diz “eu sei que há uma linha horizontal no meu campo visual cego, embora eu realmente não o veja” (BLOCK, 2006). Ou seja, ela forma crenças.

A informação visual a partir do campo cego simplesmente surge nos seus pensamentos da mesma maneira que soluções para problemas com os quais estivemos nos preocupando surgem em nossos pensamentos, ou da mesma maneira que algumas pessoas simplesmente sabem a hora ou qual direção é o Norte sem ter qualquer experiência perceptiva dele. O sujeito com super visão-cega contrasta ele mesmo com o que se parece saber visualmente sobre um ‘X’ no seu campo cego e um ‘X’ no seu campo visível. Há algo que se parece com experienciar o último, mas não o primeiro, diz ele. É a diferença entre [apenas saber] e saber pela experiência visual (BLOCK, 2006)¹⁶.

Por fim, suponhamos também que estes relatos não sejam muito diferentes daqueles que pessoas com visão normal fariam. Pode-se, então, argumentar que uma pessoa com super visão-cega é capaz de formar e manter crenças baseadas em conteúdos veiculados por estados mentais que não são conscientes, os quais, então, lhe servem de razões. No caso, os estímulos visuais processados, mas não percebidos, seriam aquilo que serviria de base para alguém com uma super visão-cega formar crenças sobre a porção cega do seu campo visual.

A condição mínima para que um estado mental seja uma razão é satisfeita, pois se esta pessoa é capaz de acertar com uma frequência bem alta que um determinado objeto está na

¹⁶ “Visual information from his blind field simply pops into his thoughts in the way that solutions to problems we’ve been worrying about pop into our thoughts, or in the way some people just know the time or which way is North without having any perceptual experience of it. The super-blindsighter himself contrasts what it is like to know visually about an ‘X’ in his blind field and an ‘X’ in his sighted field. There is something it is like to experience the latter, but not the former, he says. It is the difference between [just knowing] and knowing via a visual experience.”

sua frente e, por conta disso, forma ou sustenta crenças do tipo *há um objeto X adiante*, então esta pessoa usa informações sobre o objeto X para formar ou sustentar a sua crença e elas são relevantes para a verdade desta crença. A caracterização de Alston da noção de *razão* parece, assim, ser mais adequada, por permitir que estados mentais não-conscientes veiculem conteúdos que servem de razão. Aparentemente, as duas condições básicas para que um conteúdo seja uma razão, a saber, que este conteúdo contribua para a verdade da crença e seja usado na sua formação ou sustentação, podem ser satisfeitas sem que o sujeito tenha acesso consciente a este conteúdo.

Mas há uma confusão aqui entre primeira e terceira pessoa, ou entre sistema cognitivo e sujeito. Mesmo no caso de uma super visão-cega, o sujeito não usa informações sobre os estímulos visuais da porção cega do seu campo visual para formar crenças. É o seu sistema cognitivo que usa/processa essas informações para formar pensamentos que simplesmente surgem para o sujeito, como descreve Block. Mesmo supondo que uma pessoa assim pudesse existir, ela, enquanto sujeito, não estaria usando os estímulos visuais da porção cega do seu campo visual para formar crenças. Não há um processo consciente aqui por meio do qual o sujeito reconheça minimamente o justificador como a razão para a sua crença, como contribuindo para a verdade da crença. É o seu sistema cognitivo que forma crenças por meio de mecanismos subpessoais. O que o sujeito poderia fazer é usar essas crenças formadas inconscientemente como evidência ou razão para outras crenças, as quais, então, ele julgaria com base nas primeiras.

Deste modo, podemos concluir que a consciência de primeira ordem é necessária e suficiente para que um conteúdo possa cumprir o papel de razão. A justificativa para as crenças sobre a porção cega do campo visual talvez seja melhor explicada por uma teoria externalista ou um internalismo mentalista. Mas ‘justificação’ na acepção de *embasamento*. A explicação externalista ou mentalista não capta o que parece realmente relevante para a justificação na acepção de *razão*, a saber, que o justificador seja uma justificativa do sujeito e não de seu sistema cognitivo, que o sujeito se veja motivado a crer em função do justificador. Nesse caso, precisamos ao menos de um internalismo acessibilista mínimo. Isto é, o sujeito precisa ter consciência de primeira ordem de um determinado conteúdo para que ele venha a cumprir o papel de uma razão.

Finalmente, para terminar, pretendo discutir a relação da justificação enquanto embasamento e enquanto razão. O leitor pode estar se perguntando se não seria possível que uma crença p que esteja justificada na primeira acepção do CJ tenha também, em virtude desta justificação, uma razão para ela, ou seja, p estar embasada implicaria em que p tivesse uma razão em seu favor. Esta relação de implicação não existe, visto que o fato de um estado mental ser uma razão envolve certos elementos que não estão necessariamente presentes na relação de embasamento. Vejamos um exemplo para esclarecimento. Suponha que q é verdadeira e implica p e que tanto p quanto q são crenças ocorrentes de S . Além disso, S percebe que q implica p . Nesta situação, p está bem embasada, ela tem uma grande probabilidade de ser verdadeira. S também possui uma razão para p . Uma vez que q lhe está acessível e ele percebe que q implica p , o estado

mental doxástico q fará diferença no seu julgamento sobre p . Deste modo, q também é uma razão para p . Contudo, se q não fosse uma crença ocorrente de S e este não vislumbrasse que q implica p , então q não faria diferença no julgamento de S sobre p e, portanto, não seria, do ponto de vista de S , uma razão para p . Mas, nem por isso, q deixaria de embasar p . A relação de embasamento não depende de S perceber a verdade de q e a relação lógica entre q e p . A razão, por outro lado, é uma justificativa que os filósofos geralmente chamam de "internalista". Ela depende de elementos que sejam acessíveis ao sujeito. Outra diferença entre a justificação por embasamento e a justificação por razões é que a primeira, quando se tem em vista a relação lógica, só pode ser estabelecida entre crenças, ao passo que a segunda é mais abrangente. Em princípio, qualquer estado mental de S , seja um estado mental perceptivo, seja um doxástico, pode vir a ser uma razão para alguma crença de S . Feita estas considerações, não há qualquer motivo para confundir as duas primeiras acepções discutidas do *CJ*.

Farei uma última consideração, antes de passar para a próxima seção. Disse mais acima que a consciência de segunda ordem não é uma condição necessária para que um estado mental seja uma razão. Contudo, não poderia haver situações em que ela fosse requerida? Há sim. Imagine que S possui um distúrbio mnemônico que faz com que noventa por cento de suas lembranças sejam equivocadas. Nesta situação, parece razoável dizer que a crença de S de que o cisne do vizinho é branco está justificada apenas se S tem uma consciência de segunda ordem da sua lembrança e se toma, por conta disso, as providências necessárias para garantir que esta lembrança não seja equivocada. A consciência de segunda ordem é, neste caso, fundamental, porque se S tivesse apenas a lembrança, mas não a consciência de que este estado mental é uma lembrança, ele provavelmente não perceberia a necessidade de providenciar meios de certificar a correção da sua lembrança, mesmo que estivesse ciente do seu problema. Repare, no entanto, que o motivo pelo qual a consciência de segunda ordem é requerida, neste caso, não é que ela seja necessária para que o conteúdo da lembrança de S esteja acessível para lhe auxiliar em seu julgamento, muito pelo contrário, mas sim que ela traz à tona uma preocupação que S , devido à sua condição, precisa ter para conferir justificação às suas crenças. A esta altura, entramos na discussão de um outro componente da justificação, a saber, a racionalidade, e que se relaciona mais com a acepção de "legitimação" do *CJ*. Na situação em que S possui o distúrbio mnemônico, S tem, por causa da sua lembrança, uma razão para crer que o cisne do vizinho é branco, mesmo que ele não tenha consciência de segunda ordem desta lembrança. Mas sem esta última e os procedimentos de verificação que ela lhe instiga a tomar, a crença de S não está legitimada. A razão disto é o que veremos a seguir.

2.9 Justificação e Racionalidade

Nesta seção, vou explicitar as linhas gerais de uma abordagem do *CJ* que tem por foco a acepção de "legitimação".

Em muitas situações, quando se pergunta se S está justificado a crer em p , o que se está

querendo saber é se S está legitimado a crer em p . Embora o termo *legitimado* seja importado do plano jurídico, quando se fala que S está legitimado a crer em p , não se deve entender por isso que S tem o direito legal de crer em p . No plano epistêmico, o confronto de S não é com um tribunal, mas com a racionalidade. Portanto, quando falo que S está legitimado a crer em p , quero com isto dizer que S está, digamos, autorizado pela racionalidade a crer em p . A sua crença é racional e foi obtida por meios racionais. Isto aproxima a aceção epistêmica de *legitimação de razoabilidade*, e eu irei tomar como intercambiáveis as expressões *S está legitimado a crer em p* e *é razoável que S creia em p* .

Há tantas abordagens da racionalidade que seria praticamente impossível glosá-las aqui. Irei, portanto, oferecer a minha própria explicação geral do que significa dizer que é razoável que S creia em p . Penso que a razoabilidade de S crer em p é basicamente uma função de ajuste entre p e três fatores: (i) as crenças e desejos de S , (ii) os recursos cognitivos de S e (iii) as normas epistêmicas que S deve aplicar ao adquirir as suas crenças. Quanto maior o ajuste entre p e estes três fatores, maior também é a legitimação de p . Isto significa que a razoabilidade de S crer em p comporta gradação. Cada um destes fatores tem a sua maneira própria de condicionar a razoabilidade. Meu propósito, então, é falar um pouco sobre como cada um deles faz isso. Estender-me-ei um pouco mais na discussão sobre o papel dos recursos cognitivos, pois, além de ser o mais controverso entre os três fatores, parece-me que não se tem dado a devida atenção a eles na caracterização da razoabilidade de S crer em p . Começarei, então, com alguns exemplos para explicitar a importância das crenças, dos recursos cognitivos e das normas epistêmicas na determinação da razoabilidade de p .

Antes, preciso fazer uma distinção que usarei logo em seguida, a saber, a distinção entre coerência local e global. Imagine que S se encontra em uma determinada situação e possui um número determinado de crenças que são relevantes para S lidar com esta situação. Se estas crenças estiverem coerentes entre si, direi que elas são localmente coerentes. A coerência não é global, pois S pode ter outras crenças irrelevantes para esta situação que são incompatíveis com as crenças relevantes. Por outro lado, a coerência global envolve a coerência entre todas as crenças de S , independentemente da situação na qual ele se encontra.

Vou iniciar pelas crenças. Para que seja razoável que S creia em p não é necessário que p seja coerente globalmente com as crenças de S . A coerência local é suficiente. Na verdade, nem mesmo a veracidade das crenças locais é necessária, desde que os outros fatores que determinam a legitimação cooperem para conferir algum grau satisfatório de razoabilidade para p . No exemplo seguinte, tentarei evidenciar esta afirmação. Imagine que S se encontra em condições normais de percepção e vê F a uns cem metros distante de si, passando em frente à Faculdade de Engenharia. Há muitos anos F dá aulas lá, nas quartas-feiras pela manhã. S sabia disso e hoje é quarta-feira e são 9:00 horas. S está usando os seus óculos para a correção da sua miopia e está familiarizado com F , afinal, o encontra quase toda semana. Nestas condições, pode-se dizer que é razoável que S creia que a pessoa que ele vê é F ? Normalmente, diremos que sim. Contudo, a pessoa vista por S não é F , mas o seu irmão gêmeo, que também é professor

de engenharia e agora substitui *F* na faculdade. *F*, há uma semana, não dá mais aula lá. *S* agora está, portanto, com a crença falsa de que *F* dá aulas todas as quartas na faculdade de engenharia. Mesmo assim, parece correto dizer que, na situação descrita, *S* está legitimado a crer que a pessoa que vê é *F*, já que esta crença se ajusta perfeitamente às crenças atuais de *S* e ele não cometeu aparentemente nenhum deslize na aplicação das normas epistêmicas. Estava usando os seus óculos, emitiu o seu julgamento a partir de uma aparência que lhe era muito familiar, estava se baseando em crenças até então razoavelmente corroboradas, como a de que *F* era professor de engenharia etc.

Passemos agora para um exemplo que mostre a relevância das normas epistêmicas. Pode-se dizer que a conformidade de *p* com as normas epistêmicas é uma condição necessária para a razoabilidade de *p*. Imagine que *S* estava passeando pelo campus e sempre que via uma pessoa, muitas das quais pela primeira vez, fechava os olhos e julgava quem ela era pelo primeiro nome que lhe vinha aleatoriamente à mente. Suponha que *S* acertasse extraordinariamente em 80% dos casos. Diríamos que *S* está legitimado a crer nas crenças sobre quem são as pessoas que aparecem diante de si? Neste caso, creio que não. *S* obteve estas crenças de modo completamente contrário ao recomendado por normas epistêmicas ubíquas como: a) para conhecer o nome de uma pessoa, você deve saber identificá-la antes, ou por ostensão, ou por descrição, e b) não tente saber algo por adivinhação.

Esse caso é semelhante ao da vidente imaginado por Laurence Bonjour. Amanda, ele nos convida a imaginar, é uma vidente sobre um determinado assunto. Em virtude de algum processo causal até agora desconhecido pela pesquisa científica, crenças a respeito desse assunto ocorrem para ela espontaneamente (BONJOUR, 2003, p. 28). Suponhamos que a maioria dessas crenças sejam verdadeiras e que embora Amanda as aceite, ela não faz nada para checar a sua veracidade. Este é um caso em que o processo de formação de crenças é confiável sem, no entanto, o sujeito ter acesso cognitivo a sua confiabilidade. Amanda não sabe que as crenças que ela tem espontaneamente são geradas por um processo confiável. Bonjour se pergunta, então, se essas crenças geradas espontaneamente estão epistemicamente justificadas. Ele diz que a resposta depende, em parte, de como desenvolvemos o caso. Vamos supor que além de não ter qualquer evidência em favor da confiabilidade do seu processo de formação de crenças, Amanda tem evidência contrária a esta idéia. O que ela tem de conhecimento científico lhe parece implicar que não há maneira possível de crenças serem produzidas de maneira confiável sobre um determinado assunto. Sendo assim, ela tem razões para pensar que as suas crenças espontâneas são provavelmente falsas. Nesta situação, afirma Bonjour, Amanda seria completamente irracional e irresponsável se ela continuasse a manter essas crenças que lhe aparecem espontaneamente (BONJOUR, 2003, p. 29).

E essa irracionalidade não é de maneira alguma mitigada pelo fato de que essas crenças são causadas de uma maneira que as torna provavelmente verdadeiras. Segundo Bonjour, este exemplo evidencia a “conexão entre a idéia de justificação epistêmica e a idéia de buscar

encontrar a verdade racional e responsabilmente” (BONJOUR, 2003, p. 29)¹⁷. Na verdade, o que Bonjour está fazendo é apontando algo fundamental para a aceitação de 'legitimação' da justificação: para que uma crença de S esteja legitimada, é necessário que S a tenha obtido de maneira racional e responsável, respeitando normas epistêmicas canônicas.

Outro ponto que precisa ser enfatizado é a importância dos recursos cognitivos disponíveis para a determinação do quão legitimado S está a crer em p . Para que S esteja legitimado a crer em p , é fundamental que S tenha os meios de compreender e buscar a verdade de p , o que não implica que S tenha necessariamente de descobrir ou estar em condições de estabelecer a verdade de p . Um daltônico, por exemplo, ao fiar em sua *percepção-S*, não está legitimado a crer que o objeto que ele vê é vermelho. O daltônico simplesmente não tem como buscar a verdade desta crença por meio da *percepção-S*. Pode vir a legitimá-la por outros meios, mas, enquanto se fia apenas na *percepção-S*, a sua crença é pouco razoável. Uma criança normal de seis anos também não está legitimada a crer, por exemplo, na prova de Gödel de que um sistema formal não pode ser completo e consistente ao mesmo tempo, mesmo que seja capaz de expressar isto em palavras e dar o seu assentimento. Como não é capaz de compreender o conteúdo destas afirmações, a sua aparente crença não está legitimada.

Poder-se-ia retrucar, no caso do daltônico, que não é sensato dizer que as suas crenças sobre a vermelhidão de um objeto não são razoáveis, já que muitos passam a vida inteira sem nem mesmo perceber os erros em que incorrem, e seria estranho dizer que passaram a vida inteira sendo irrazoáveis neste aspecto. Para dar conta desta situação, vou precisar fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, precisamos perceber que a incapacidade de compreender p e a incapacidade de determinar a verdade de p restringem distintamente a razoabilidade de S crer em p . A compreensão de p pode ser considerada como uma condição necessária para que seja razoável que S creia em p , pelo fato de que, se S não compreende minimamente p , então é pouco provável que se possa dizer que S crê em p e muito menos, por conseguinte, que S crê em p legitimamente. Essa condição necessária comporta, evidentemente, alguma flexibilidade pelo fato de a compreensão variar em grau. Imagine, por exemplo, que compreender uma proposição envolva vislumbrar as suas implicações. Nem todos irão perceber a maioria das implicações de p , mas aqueles que vislumbram uma parcela maior destas últimas têm uma compreensão maior de p . Quanto mais compreendem p , mais estarão em condições de estar legitimados a crer em p . Contudo, pode-se dizer que, quando a compreensão de p é zero, não há como S crer legitimamente em p .

Por outro lado, a limitação imposta pela capacidade de determinar a verdade de p opera de uma maneira diferente, ela não é uma condição necessária para S crer em p legitimamente. Isto ocorre porque mesmo que S seja completamente incapaz de determinar a verdade de p , se S não tem qualquer evidência desta sua incapacidade, S não tem uma razão para pensar que se equivocou quanto a p e, por isso, conforme sejam as suas outras crenças e as normas

¹⁷ “connection between the idea of epistemic justification and the idea of seeking rationally and responsibly to find the truth.”

epistêmicas que esteja aplicando, pode ser razoável que *S* creia em *p*. No caso do daltônico, podemos pensar que, enquanto ele não sabe que é daltônico, as suas crenças sobre as cores dos objetos estão legitimadas, desde que ele siga boas normas epistêmicas e que não haja um desajuste razoável entre estas crenças que ele adquire e as que ele já possui. A partir do momento em que o daltônico adquire conhecimento sobre a sua condição, as crenças que ele obtém sobre objetos vermelhos por meio da *percepção-S* deixam de ser razoáveis. A crença que ele agora possui sobre a sua condição impede que haja um ajuste entre aquelas primeiras e as que ele já possui. Creio que este comentário sobre o daltônico possa se estendido para qualquer procedimento epistêmico de aquisição de crença. Enquanto não temos qualquer evidência de que o procedimento *X* é incapaz de determinar a verdade de *p*, *p* não perde muito da sua razoabilidade pelo fato de a termos adquirido por meio de *X*, ainda que, de fato, *X* não possa determinar a verdade de *p*. Somente quando temos alguma evidência nesse sentido é que a razoabilidade de *p* é severamente abalada. Feitas estas considerações, pode-se dizer que a limitação imposta pela incapacidade de *S* descobrir a verdade de *p* restringe menos a razoabilidade de *S* crer em *p* do que a limitação imposta pela incapacidade de *S* compreender *p*. Mas, em qualquer caso, é sempre importante considerar os recursos cognitivos disponíveis na determinação do quão *S* está legitimado a crer em *p*.

Alguns filósofos discordam que os recursos cognitivos de um sujeito devam ser considerados na determinação da razoabilidade deste sujeito crer em *p*. Tomemos, por exemplo, o caso de um coerentista radical que subscreve a norma epistêmica de que, para que seja razoável que *S* creia em *p*, *p* necessariamente tem de ser globalmente coerente com todas as crenças de *S*. Contudo, é difícil imaginar como seres humanos poderiam seguir esta norma. Como sabemos, a nossa espécie trabalha basicamente com dois tipos de memória, de curto e de longo prazo. Somente as primeiras são ocorrentes, isto é, estão dispostas na consciência para o seu uso imediato. As memórias de longo prazo precisam ser recuperadas para serem usadas e o problema é que há um limite de memórias que podemos recuperar de uma só vez. É, portanto, praticamente impossível para um ser da nossa espécie contemplar todas as suas crenças e avaliar a sua coerência global. Mesmo que fosse concedido que bastasse averiguar a coerência de um grupo de crença de cada vez, mantendo sempre, no grupo seguinte, apenas algumas crenças do grupo anterior, ainda assim nenhum ser humano teria tempo hábil para realizar esta tarefa. Qualquer ser humano tem virtualmente, com os recursos lógicos de adição e disjunção, infinitas crenças. Nem mesmo se supuséssemos apenas as crenças de fato estocadas na memória teríamos uma tarefa que pudesse ser executada em tempo hábil e com eficiência por seres humanos. A demanda para incorporarmos novas crenças, por exemplo, sobre o ambiente ao redor, é gigantesca e jamais a iríamos satisfazer se seguissemos este procedimento de avaliar a coerência de cada nova crença *p* com a totalidade das crenças que possuímos, ainda que restringíssemos estas últimas àquelas estocadas na memória.

Se o suposto coerentista mantém-se firme diante da sua convicção de que a referida norma epistêmica está correta, então ele terá de concordar que os seres humanos não podem ter

quaisquer crenças legitimadas. Se não temos nenhuma crença legitimada, então evidentemente não podemos ter qualquer comportamento racional. Ao incorporar a referida norma epistêmica à racionalidade, o coerentista faz com que esta última transcenda completamente a mente humana. Um argumento para justificar este movimento seria dizer que a racionalidade, ao menos a sua dimensão epistêmica, tem por objetivo primordial obter a verdade e, por isso, as normas epistêmicas que a constituem devem estipular caminhos que levem com o máximo de probabilidade possível à verdade. Se a coerência total é um destes caminhos, como defende o coerentista, então ela deve sim ser parte constituinte da racionalidade, ainda que o preço a ser pago por este movimento seja tornar esta última ideal demais para ser aplicada aos seres humanos. Contra esta posição, tenho duas coisas a dizer. Em primeiro lugar, uma pergunta retórica: de que nos serve uma concepção de racionalidade que não podemos aplicar para compreender o comportamento humano ou, que se aplicada, o torna irracional e, por conseguinte, ininteligível? Em segundo lugar, é difícil ver como o coerentista radical poderia justificar a sua norma epistêmica. Se, como argumentei, ela não pode ser executada por nós humanos, como, então, poderíamos estar em posição de saber que ela é um bom caminho para a verdade? Ora, se não pudermos saber isto com uma certeza considerável, a razoabilidade da norma epistêmica do coerentista cai por terra. Sendo assim, com estes dois breves argumentos, afastado qualquer norma epistêmica que seja ideal o bastante para não ser aplicável a seres humanos. Para termos uma concepção de racionalidade aplicável, que nos seja útil para compreender o comportamento humano, devemos aceitar como constituinte desta concepção somente normas epistêmicas que possam ser levadas a cabo por humanos. Só desta maneira também teremos meios de justificar estas mesmas normas.

2.10 O *CJ* e a Experiência Sensível

O meu propósito agora é estabelecer quais destas acepções do *CJ* são apropriadas para a defesa da tese de que a experiência perceptiva é fonte de justificação.

Parece-me que há boas razões para pensar que a última acepção do *CJ* não é apropriada para a experiência perceptiva. Podemos imaginar, por exemplo, várias situações em que a experiência perceptiva não atende sozinha os requisitos impostos pela racionalidade para a legitimação de uma determinada crença. Se ela não pode atender sozinha a todos estes requisitos, então ela não pode ser considerada como uma fonte de justificação na terceira acepção discutida. Suponha, por exemplo, que *S* esteja vendo uma mesa quadrada e que, por conta desta visão, veio a ter a crença de que a mesma diante de si é quadrada. *S*, no entanto, é esquizofrênico e tem ultimamente sofrido dos sintomas mais severos desta doença, como a alucinação. Nesta situação, embora a visão da mesa possa vir a ser uma razão para a crença de *S*, ele não estará legitimado na sua crença caso se fie apenas nela. Para afastar a possibilidade de estar alucinando neste momento, *S* terá de realizar uma série de raciocínios e experimentos, o que exclui, portanto, a idéia de que a experiência sozinha pudesse legitimar a sua crença.

Em condições normais de percepção, no entanto, é verdade que *S* não iria precisar fazer nada para que a sua crença sobre a mesa quadrada estivesse legitimada. Dada a sua experiência visual da mesa, ele teria o direito de tomar a sua crença como verdadeira sem ter qualquer dever de justificar essa crença. Mas isso não elimina o fato de que a legitimação da crença de *S*, mesmo neste caso, não deriva exclusivamente da sua experiência perceptiva. A legitimação depende de *S* ter obtido a sua crença racional e responsabilmente, mesmo que ele não tenha feito nada para justificá-la. Neste caso, a condição na qual ele se encontra é suficiente para que a crença tenha sido obtida de modo responsável e racional. Não há nada depondo contra a sua crença, sua condição perceptiva é normal e, por isso, não precisa fazer nada para estar legitimado na sua crença.

O que dizer da primeira aceção do *Cj*? Já exemplificamos a posição de Goldman, a qual claramente explora esta aceção. A *percepção-C* pode ser considerada como um mecanismo de formação de crenças que, dados os inputs sensoriais, gera crenças majoritariamente verdadeiras sobre os objetos distais que causaram estes inputs. Se esta abordagem estiver correta, então se pode dizer que a *percepção-C* confere justificação às crenças que produz na primeira aceção do *Cj*. Esta abordagem me parece bastante promissora. Contudo, precisamos ter clareza a respeito das suas limitações explicativas.

A teoria de Goldman é comumente referida pelos filósofos como do tipo externalista. Com isto se quer dizer que a justificação que ela promove depende de elementos que não são necessariamente acessíveis pelo sujeito. Isto implica que a *percepção-C* de *S* pode ser confiável, no sentido de produzir majoritariamente crenças verdadeiras, sem que *S* saiba disto. Por conseguinte, as crenças perceptivas de *S* estarão justificadas sem que ele tenha conhecimento deste fato. Nesta abordagem, os fatos de a crença *p* de *S* estar justificada e de *S* saber que *p* está justificada não estão entrelaçados. A ocorrência do primeiro fato não implica a ocorrência do segundo. Isto acarreta uma certa limitação para os tipos de comportamentos de *S* que poderemos explicar. Com a teoria de Goldman ou outra similar, iremos adquirir um conhecimento sobre as capacidades de discriminação de *S*, as situações em que *S* poderá sobreviver bem com os seus recursos perceptivos, as situações em que ele terá dificuldades perceptivas, as situações em que ele irá ter crenças falsas etc. No entanto, não teremos como explicar, com base nesta abordagem, a razão pela qual *S*, numa situação particular, inclina-se a tomar *p*, ao invés de *q* ou não-*p*, como verdadeira. Como *S* não sabe que a maioria das crenças que a sua *percepção-C* gera são verdadeiras, *S* não tem uma razão para tomá-las como verdadeiras. Portanto, se nos restringimos a esta abordagem, ficamos sem saber porque *S* freqüentemente dá o seu assentimento a certas crenças em detrimento de outras.

Exatamente pelo fato de a justificação externalista depender de elementos que não são acessíveis a *S*, ela não tem como nortear as deliberações e decisões de *S*. Para exemplificar, voltemos à situação em que *S* avalia a velocidade dos carros para decidir se é viável atravessar a rua. *S* avalia intuitivamente a velocidade que ele precisa andar para conseguir atravessar a rua antes do carro chegar na altura em que ele se encontra. Em outras palavras, *S* não estima

numericamente se ele tem de andar a uma velocidade X ou Y, mas estima intuitivamente se está andando rápido o suficiente para atravessar a rua e, na medida em que anda, vai reavaliando a sua crença a respeito do quão rápido deve andar. Depois de olhar para o carro, S decide atravessar a rua e é bem sucedido nesta tarefa. Podemos explicar o sucesso de S evocando a teoria de Goldman, mostrando como a *percepção-C* é fiável em gerar crenças verdadeiras sobre o quão rápido os objetos estão se aproximando etc. Mas, por meio desta abordagem, não temos como explicar porque S deu o seu assentimento à crença, por exemplo, de que o carro vinha numa velocidade que lhe permitia atravessar a rua e, em seguida, porque S decidiu atravessar a rua. Aqui precisamos apelar às razões que estavam acessíveis a S no momento do seu assentimento. Provavelmente, as sucessivas imagens do carro se aproximando serviram de base para o seu julgamento. Uma vez que atribuímos estas experiências sensíveis a S, temos uma explicação para o que motivou S a dar o seu assentimento à referida crença. Deste modo, para explicar o assentimento que S dá às suas crenças, temos de recorrer às justificativas que S tem para elas na segunda acepção do *CJ*, isto é, temos de apelar às suas razões.

Por fim, devemos agora avaliar o quanto a segunda acepção do *CJ* é adequada para a experiência perceptiva. Acabamos de mostrar como a remissão à experiência sensível é relevante para explicar o comportamento de dar o assentimento a *p*. Em muitos casos, a experiência provê S de razões para *p*. Contudo, ao fornecer razões, a experiência não tem apenas um papel explicativo, ela possui também um papel epistêmico. O fato é que a experiência é a porta de entrada de informações sobre o estado do mundo atual. Ela nos fornece razões para pensar como o mundo se encontra ao nosso redor neste exato instante. Pode-se argumentar que isto é pouco, já que uma crença *p* para a qual temos apenas razões perceptivas pode não estar legitimada. Isto é verdade. Contudo, também é verdade que a legitimação de crenças empíricas, crenças sobre o mundo exterior, seria destituída de relevância epistêmica se ela não pudesse contar com as razões perceptivas. Ela apoiar-se-ia apenas na coerência interna global e na adivinhação para estimar o estado do mundo atual. A primeira, já argumentamos, é inexecutável por seres humanos, e a segunda dispensa comentários. O resultado seria a obtenção de crenças empíricas extremamente improváveis. Por isso, ter uma explicação de como a *percepção-S*, ao gerar a experiência perceptiva, pode nos provê de razões para crenças sobre o mundo atual é de extrema importância epistêmica.

Finalizo com a conclusão de que a segunda acepção do *CJ* é a mais adequada para a defesa da tese de que a experiência perceptiva é fonte de justificação. Há, contudo, uma série de questões, que terei de enfrentar nos capítulos seguintes, para mostrar que estados mentais perceptivos podem, de fato, servir de razão, isto é, podem fazer diferença para os julgamentos que fazemos a respeito de crenças empíricas sobre o mundo atual. Ou seja, ainda não mostrei que estados perceptivos podem servir de razão para crenças; o que foi mostrado até agora é que, se podem, então esta é a melhor justificativa que a experiência perceptiva pode nos prover. A experiência não legitima crenças, pois a legitimação é algo mais abrangente e envolve considerações a respeito do modo como a crença foi obtida. Mas a experiência perceptiva pode nos fornecer

razões para crenças sobre o mundo. Um estado perceptivo pode ser uma razão para crer.

3 Quine, Sellars e McDowell

3.1 Introdução

Neste capítulo, vou explorar duas linhas de argumentação bastante consagradas na filosofia contemporânea contra a idéia de que a experiência perceptiva tem um papel de justificação. Para tanto, enunciarei brevemente a noção de justificação que julgo apropriada para a experiência perceptiva. Trata-se de uma noção de índole internalista, segundo a qual a experiência perceptiva consciente tem um papel relevante na justificação. Em seguida, apresento a concepção quineana da percepção, a qual ignora claramente a experiência consciente e releva apenas a estimulação sensorial. Com esta concepção em mãos, não há como prover justificação no sentido indicado. Passo, então, a argumentar contra esta concepção e busco mostrar que ela tem graves conseqüências céticas e que sem uma referência à experiência perceptiva consciente, não temos como determinar a referência dos enunciados empíricos. Em seguida, exploro a segunda linha de argumentação mencionada acima, proveniente de um ataque de Sellars que ficou conhecido como crítica ao mito do dado. Sellars argumenta que a experiência não pode servir de razão para uma crença, pois ela não nos fornece um conteúdo proposicional que poderia servir de premissa num argumento que tem esta crença como conclusão, e algo só pode ser uma razão se puder cumprir este papel. Apresento, também, a sugestão de McDowell de estender as capacidades conceituais para a experiência Perceptiva, a fim de bloquear este ataque de Sellars. Nenhuma das posições me parece razoável e argumento contra elas. Sellars está errado por basear a noção de justificação na noção de relação lógica e a posição de McDowell não é desejável, pois, embora reserve um papel de justificação para a experiência, não permite que esta justifique crenças não-inferencialmente. Sem uma fonte de justificação neste estilo, as chances de ceticismo do mundo exterior são bem altas. Por fim, apresento em forma de esboço, a ser detalho nos capítulos seguintes, uma concepção da percepção que me permite defender que ela justifica crenças não-inferencialmente.

3.2 Justificação

Acredito que qualquer pessoa que, em algum momento da sua vida, se tenha perguntado como obtém as crenças que possui e qual a justificação que daria para elas, se fosse chamado a fazê-lo, iria encontrar algum lugar para a experiência perceptiva na sua resposta. Este lugar tomaria uma relevância ainda maior se nos restringíssemos às crenças que usamos para coordenar as ações que realizamos em vigília, ou seja, se nos restringíssemos às crenças empíricas, que versam sobre os objetos macroscópicos que nos rodeiam. Mas, a esta altura, ela teria de se perguntar também que noção de justificação ela tem em mente quando pensa nestas questões.

Vou arrolar em seguida uma caracterização da justificação que eu acredito regular boa parte dos juízos que emitimos a respeito da sustentação de crenças empíricas. Ela é a seguinte:

1) o estado perceptivo x de S justifica a crença p se é uma razão para S crer em p .

Precisamos nos lembrar que a crença é uma atitude perante uma proposição. Assim, a crença em p é um ato mental por meio do qual damos o nosso assentimento a p . Ou seja, endossamos aquilo que p afirma. Deste modo, o que esta caracterização de justificação afirma é que se uma experiência justifica uma crença, então esta experiência fornece uma razão para o assentimento a esta proposição. S , neste caso, se vê racionalmente compelido a dar o seu assentimento. Ele se baseia na experiência para crer. A clareza desta caracterização depende também de uma elucidação de como devemos entender a expressão *é uma razão para S crer em p* . Por hora, minha proposta é que devemos interpretá-la com espírito internalista, como já foi discutido no capítulo anterior. Entendo que um estado mental é uma razão para S crer em p se S tem um acesso consciente ao conteúdo deste estado de modo a fazer diferença no seu julgamento sobre a verdade de p ou de modo que se possa dizer que a sua crença foi formada com base na sua experiência; isto é, o conteúdo da sua experiência é, aos olhos de S , um indício da verdade de p . Ao longo do texto, estenderei um pouco mais na elucidação desta expressão.

Meu objetivo agora é explorar alguns argumentos bastante difundidos na filosofia contemporânea que visam a estabelecer que a experiência perceptiva não pode servir de razão para S crer em p .

3.3 A concepção quineana da percepção

O coerentismo de Quine me parece um exemplo clássico de teoria que nega a intuição a respeito do papel de justificação da experiência. Veremos isso mais de perto na discussão sobre a inescrutabilidade da referência e o seu célebre exemplo do Gavagai. Eu vou agora resumir brevemente a concepção quineana da percepção, para apresentar em seguida esta discussão.

O behaviorismo perpassa a filosofia quineana. A sua concepção da percepção não foge à regra. A sua proposta é evitar o uso de termos mentalistas e usar, no lugar, apenas um vocabulário fisicalista e comportamental, com o objetivo de analisar a relação entre os estímulos sensoriais e as formulações teóricas (QUINE, 1999, p. 24). Deste modo, Quine evita falar em experiência consciente ou experiência sensorial global, falando, ao invés, em estímulo global (QUINE, 1998, p. 12). O estímulo global é o conjunto de receptores ou terminações nervosas ativos num determinado instante. Outros dois termos são importantes nesta concepção: a similaridade receptiva e a perceptiva. Dois estímulos globais são receptivamente similares se os conjuntos de receptores que eles compreendem são mais ou menos os mesmos numa ordem similar. Dois estímulos globais são perceptivamente similares se a resposta comportamental a estes estímulos é similar. Um caso de condicionamento ilustra bem o conceito de similaridade perceptiva. Suponha que um indivíduo S realiza um determinado comportamento ao receber

o estímulo global A e é recompensado. Em seguida, providencia-se um estímulo global B receptivamente similar ao anterior, diante do qual o indivíduo S, em virtude da recompensa passada, realiza novamente o mesmo comportamento. Desta vez, no entanto, ele é penalizado. Então, é fornecido um terceiro estímulo global C receptivamente similar e intermediário aos outros dois. Se S realiza o movimento, a despeito da punição recente, então os estímulos A e C são perceptivamente similares. É preciso deixar claro que nem sempre é necessário que dois estímulos globais sejam receptivamente similares para serem perceptivamente similares. Se as respostas comportamentais forem similares, então isto já basta para que os estímulos globais, que deram origem a estas respostas, sejam perceptivamente similares.

Com esta concepção da percepção em mãos, podemos iniciar a discussão da inescrutabilidade da referência. Vejamos agora como a linguagem é aprendida por meio do mecanismo perceptivo exposto acima. Para Quine, a unidade mínima de significação não é a palavra, mas a sentença. Quando uma criança, por exemplo, aprende a dar o seu assentimento a uma expressão como 'leite' em situações em que há a presença de leite, esta criança não está ainda aprendendo que 'leite' se refere ao leite. Ela está simplesmente aprendendo a associar sons perceptivamente similares a outras porções salientes e também perceptivamente similares de seu estímulo global. 'Leite' é o que Quine chama de *sentença observacional*, verdadeiras em algumas situações e falsas em outras.

Elas relatam situações observáveis intersubjetivamente, observáveis de imediato. Isto é, todos os membros da comunidade lingüística estão dispostos a concordar sobre a verdade ou falsidade de tal sentença imediatamente, se eles têm percepção normal e são testemunhas da ocasião. (QUINE, 1998, p. 22)¹

Esta caracterização da sentença observacional capta a sua dimensão pública e intersubjetiva em um nível lingüístico. O assentimento comunitário estabelece a norma de uso da sentença observacional. Uma sentença é observacional relativamente a uma comunidade. Mas Quine também associa a cada sentença observacional um componente privado, aquilo que ele chama de *significado-estímulo* (stimulus-meaning). O significado-estímulo de uma expressão nada mais é que o conjunto de estímulos globais perceptivamente similares que predispõem um indivíduo a dar o seu assentimento a esta expressão. Há uma dificuldade aqui em virtude do caráter privado do significado-estímulo. Por que razão devemos esperar que dois indivíduos distintos que assintam a uma mesma sentença observacional estejam tendo estímulos globais perceptivamente similares? A resposta de Quine a este problema é que há uma harmonia estabelecida previamente de padrões de similaridade perceptiva. "Se duas cenas ativam estímulos globais perceptivamente similares em uma testemunha, elas estão aptas a fazer igualmente em outra" (QUINE, 1998, p. 21)². A existência desta harmonia é explicada pela seleção natural.

¹ "they report intersubjectively observable situations, observable outright. That is to say, all members of the language community are disposed to agree on the truth or falsity of such a sentence on the spot, if they have normal perception and are witnesses of the occasion."

² "If two scenes trigger perceptually similar global stimuli in one witness, they are apt to do likewise in another."

As sentenças observacionais, consideradas holofrasticamente, ainda não são reconhecidas como denotando ou tendo alguma referência (QUINE, 1998, p. 24). Tendo em vista a concepção quineana da percepção, não é difícil entender porque tais sentenças, neste estágio, não têm ainda qualquer referência. Ao falar apenas dos receptores nervosos e estimulações globais, Quine evita completamente a menção a conteúdos da percepção consciente. Eles são desnecessários para a caracterização dos estímulos globais como perceptivamente similares. Pode-se até supor que, quando dois estímulos globais distintos dão origem, num indivíduo, a uma mesma resposta comportamental, tal indivíduo fica perceptivamente consciente de um mesmo conteúdo. No entanto, esta suposição é desnecessária para a caracterização destes estímulos como perceptivamente similares. Basta a similaridade da resposta comportamental. Deste modo, a associação entre uma expressão e o estímulo global é direta, não sendo intermediada por estados mentais, como a consciência perceptiva, que poderia, por meio de seu conteúdo definido, fixar a referência desta expressão.

Vejam agora o argumento de Quine para a inescrutabilidade da referência através do exemplo do Gavagai. Imaginemos que estamos visitando uma sociedade remota cuja língua desconhecemos. Para interpretar as expressões que as pessoas desta sociedade proferem, temos a nossa disposição apenas os seus comportamentos verbais e as situações observáveis em que eles são realizados. Suponhamos agora que um nativo, diante de um estímulo global, diga 'Gavagai', apontando o dedo para o que nós, intérpretes, reconhecemos como sendo um coelho. Suponhamos que ele diga 'Gavagai' ou assinta a essa sentença em outras situações em que esteja diante de um coelho, indicando assim comportamentalmente que os seus estímulos globais são perceptivamente similares. Segundo Quine, o intérprete pode traduzir 'Gavagai' como 'Coelho', 'parte não destacada de coelho' ou 'fase temporal de coelho'. Seu ponto é que não há uma questão de fato que privilegie uma ou outra tradução. Todas elas são igualmente corretas. Todas elas compartilham o mesmo estímulo global.

A sinonímia de estímulo das sentenças ocasionais 'Gavagai' e 'Coelho' não garantem que 'gavagai' e 'coelho' sejam termos coextensivos, termos verdadeiros das mesmas coisas. Quem sabe os objetos aos quais este termo se aplica não são coelhos, mas apenas estágios ou segmentos temporais de coelhos? Em qualquer evento, a situação de estímulo que predispõe a assentir a 'Gavagai' seria a mesma para 'Coelho'. Ou talvez os objetos aos quais 'gavagai' se aplicam são todos partes não destacadas de coelho; novamente o significado estímulo não iria registrar nenhuma diferença (QUINE, 1960, p. 51-2)³.

Em outras palavras, as situações de estímulo que predispõem o nativo a assentir a 'Gavagai' são as mesmas que predispõem o intérprete a assentir a 'Coelho', 'parte não destacada de coelho' ou 'fase temporal de coelho'. Por esta razão, o significado-estímulo não leva o intérprete a

³ "Stimulus synonymy of the occasion sentences 'Gavagai' and 'Rabbit' does not even guarantee that 'gavagai' and 'rabbit' are coextensive terms, terms true of the same things. Who knows but what the objects to which this term applies are not habbits after all, but mere stages, or brief temporal segments, of rabbits? In either event the stimulus situations that prompt assent to 'Gavagai' would be the same as for 'Rabbit'. Or perhaps the objects to which 'gavagai' applies are all and sundry undetached parts of rabbits; again the stimulus meaning would register no difference."

preferir uma tradução em detrimento das demais. Talvez, então, ele pudesse apelar à ostensão para determinar a que porção saliente do mundo o nativo se refere por 'Gavagai'. Mas, de acordo com Quine, a ostensão também não serve para a individuação da referência desta expressão, pois

um coelho inteiro está presente quando e somente quando uma parte não destacada de um coelho está presente; também quando e somente quando uma fase temporal de coelho está presente. Se estamos querendo saber se traduzimos uma expressão nativa *gavagai* por *coelho*, ou por *parte não destacada de coelho*, ou por *fase de coelho*, nunca podemos decidir o assunto simplesmente por ostensão (QUINE, 1980b, p. 135).

O gesto ostensivo por meio do qual o intérprete apontaria o dedo para um coelho seria o mesmo por meio do qual ele apontaria para uma parte não destacada de coelho. O que nós precisamos para escolher uma tradução em detrimento das demais é de um critério de individuação de coelhos e parte de coelhos, mas a ostensão não nos fornece este critério.

coelho é um termo de referência dividida. Como tal, ele não pode ser dominado sem que se domine seu princípio de individuação: onde cessa um coelho e começa outro. E isso não se pode dominar por pura ostensão, ainda que persistente (QUINE, 1980b, p. 136).

E como dominamos um princípio de individuação? Segundo Quine, dominando uma linguagem. A individuação é relativa a uma linguagem, ela “está ligada a um conjunto de partículas e construções gramaticais inter-relacionadas: terminações plurais, pronomes, numerais, o é de identidade e suas adaptações *mesmo* e *outro*” (QUINE, 1980b, p. 136). Mas se o aparato de individuação faz parte da própria linguagem, então a indeterminação da tradução não pode ser eliminada. Uma expressão nativa que o intérprete identificasse como 'é o mesmo que' e que seria usada auxiliariamente na individuação de objetos poderia talvez, com os devidos ajustes compensatórios, ser traduzida como 'está junto com'. Se o próprio aparato de individuação faz parte da linguagem, então o aparato de individuação do nativo também deverá ser traduzido e como a sentença 'Gavagai', ele poderá ser mapeado em nossa linguagem de diferentes maneiras, sem que haja uma questão de fato que nos force a escolher uma tradução em detrimento das demais. Mesmo considerando todo o comportamento observável possível do nativo, o intérprete jamais poderia fixar como correta uma das traduções. Em verdade todas estão corretas. Se a sua tradução é constrangida apenas pelo comportamento do nativo, então sempre será possível forjar várias traduções diferentes. A escolha por uma ou outra tradução será, em certo sentido, arbitrária, e a referência dos termos que o intérprete identificar na linguagem do nativo será especificada relativamente ao manual de tradução escolhido. Não há referência em termos absolutos. “A própria referência se mostra comportamentalmente inescrutável” (QUINE, 1980b, p.138).

Temos como contornar o argumento da indeterminação da tradução e a conseqüente inescrutabilidade da referência? Sim. Primeiro, devemos notar que o argumento quineano se baseia na premissa de que o nosso aparato de individuação é completamente lingüístico, que

não temos a capacidade de destacar um objeto dos demais, de identificar onde ele começa e termina a não ser no interior de uma linguagem. Se pudermos questionar esta premissa, temos como barrar o seu argumento. Segundo, essa premissa é indiretamente suportada pela concepção quineana da percepção. De fato, se nos limitarmos aos estímulos globais, irradiações oculares etc, fica difícil imaginar de que modo a percepção poderia nos auxiliar na individuação de objetos. Um sujeito não tem acesso cognitivo direto as suas estimulações globais para que ele pudesse usá-las auxiliarmente na individuação de objetos. E mesmo que ele venha a ter um acesso indireto por meio de experimentos científicos que lhe dêem o conhecimento de quais de suas terminações nervosas estão sendo estimuladas em um dado instante, este saber pouco lhe serviria para individuar objetos. O fato é que o estímulo global é indeterminado com respeito à sua causa distal. Um mesmo padrão retinal pode ser causado por diferentes objetos em perspectivas diferentes. O intérprete que tivesse um conhecimento completo das estimulações globais do nativo ficaria igualmente impossibilitado de determinar qual a tradução correta de 'Gavagai'. Ele só conta com a sua própria linguagem para individuar objetos. Ele não pode supor que ele e o nativo compartilham um mesmo aparato, primitivo que seja, de individuação, já que ele não pode supor que ele e o nativo compartilham uma mesma linguagem.

A situação seria bem diferente se pudéssemos contar com a experiência perceptiva consciente. Se a percepção embute um aparato mínimo de individuação de objetos e independente da linguagem, então podemos usá-la para bloquear a indeterminação da tradução, já que o intérprete e o nativo compartilham o mesmo aparato perceptivo. Esta estratégia é empregada por Mondée. Ele se volta para estudos recentes sobre a aquisição de linguagem, em especial, estudos sobre a atenção compartilhada (*joint attention*) e conclui que o estímulo distal, não o proximal, deve ser considerado como compartilhado para que a aquisição da linguagem seja possível (MONDÉE, 2000, p. 232). Em outras palavras, crianças, adultos, intérpretes e nativos compartilham um aparato perceptivo por meio do qual são capazes de individuar objetos mundanos, o estímulo distal da experiência perceptiva. Este aparato comum impõe restrições à tradução, de modo que ela não é tão indeterminada como argumenta Quine. Vejamos com um pouco mais de detalhe o argumento de Modée. A atenção compartilhada

é definida como uma ação rotineira na qual o assistente através do contato olho a olho com a criança determina o foco perceptivo da criança sobre um certo objeto ou evento e, assim, compartilha o foco com a criança. Essa rotina social interativa é estabelecida antes da criança começar a usar a linguagem...Na verdade, crianças bem pequenas podem distinguir entre objetos antes que elas tenham aprendido qualquer linguagem verbal. Objetos que ocorrem com alguma frequência são distinguidos de outros, por exemplos, as faces dos pais, ou um brinquedo (MONDÉE, 2000, p. 230)⁴.

⁴ "is defined as an action routine in which caregiver through eye-to-eye contact with the child determines the child's perceptual focus on a certain object or event, and thus shares the focus with the child. This social interactive routine is established before the child begins to use language...Actually, very young infants can distinguish between object before they have learned any spoken language at all. Objects, which occur with some frequency, are distinguished from others, for example the parents' faces or a toy."

Há duas coisas importantes nesta passagem: i) crianças bem jovens têm a capacidade de distinguir objetos antes de aprender uma linguagem, isto é, elas são capazes de individuar objetos e ii) crianças bem jovens são capazes de coordenar o seu foco perceptivo com o foco de um adulto de modo a compartilhar este foco antes de aprender uma linguagem. As interações envolvendo a atenção compartilhada, deste modo, “ajudam a criança a determinar o alvo das unidades lingüísticas” (MONDÉE, 2000, p. 230)⁵. A atenção compartilhada cumpre um papel fundamental na aquisição da linguagem. Em verdade, as primeiras palavras são apreendidas justamente no contexto de interações com adultos que envolvem a atenção compartilhada. A criança coordena o seu foco perceptivo com o do adulto e assim reduz drasticamente os possíveis referentes das palavras e expressões que ela está aprendendo. “O contato olho-a-olho repetido e a atenção compartilhada sobre um objeto determina o alvo do que a criança tem em mente” (MONDÉE, 2000, p. 231)⁶.

A existência de um aparato pré-lingüístico de individuação e a atenção compartilhada impõem restrições à tradução. Ela não é tão indeterminada, como afirma Quine, pois intérprete e nativos compartilham, antes de possuir qualquer linguagem, o mesmo universo de objetos mundanos macroscópicos que podem ser, então, recrutados como referentes de expressões lingüísticas em contextos de atenção compartilhada. A individuação de objetos, pelo menos a individuação de objetos físicos macroscópicos, não é relativa a uma linguagem. Portanto, cai por terra também a tese da inescrutabilidade da referência. No entanto, Quine poderia ainda argumentar que, mesmo aceitando esse aparato pré-lingüístico de individuação, ainda assim é indeterminado como vamos traduzir 'Gavagai', pois o foco perceptivo para 'coelho', 'parte não destacada de coelho' e 'fase temporal de coelho' é o mesmo em todos os casos, como ele já havia assinalado a respeito da ostensão.

Campbell responde a este possível contra-argumento quineano. Como Modée, Campbell argumenta que a atenção perceptiva por meio da qual fazemos distinções entre objetos físicos está em um nível mais primitivo que a aplicação de conceitos (CAMPBELL, 2002, p. 223). Ou seja, somos equipados com um aparato pré-lingüístico de individuação de objetos macroscópicos. Campbell se pergunta se podemos determinar se um sujeito está dirigindo a sua atenção perceptiva a um coelho, a uma parte não destacada do coelho ou ainda a uma fase temporal do coelho sem recorrer à compreensão que o sujeito possa vir a ter dos conceitos relevantes, ou seja, sem pressupor que ele compartilhe os nossos mecanismos lingüísticos para se referir e individuar estes objetos. Ele responde afirmativamente. O comportamento aberto do sujeito é suficiente para determinar para qual objeto a sua atenção perceptiva se dirige.

O sujeito dirigindo a atenção ao estágio temporal simplesmente vai parar de dirigir a sua atenção em algum momento, quando o estágio alcançar o seu fim. Em contraste, o sujeito focando em um coelho vai manter o foco mesmo depois do estágio ter terminado...O sujeito dirigindo a atenção apenas a uma parte não destacada do coelho e ignorando o resto do coelho, vai notar

⁵ “helps the child to determine the target of the linguistic units”.

⁶ “The repeated eye-to-eye contact and joint attention on one object determine the target of what the child has in mind.”.

sangue apenas nesta parte do coelho, e não vai notar sangue em qualquer outra parte do coelho; o sujeito dirigindo a atenção ao coelho inteiro vai notar uma quantidade suficiente de sangue em qualquer lugar sobre o objeto...Se os dois sujeitos atiram com uma arma no coelho, será por sorte se o primeiro acertar algum outro lugar que não a parte particular não destacada, enquanto será por sorte se o segundo acertar alguma parte particular do coelho ao invés do qualquer outra parte (CAMPBELL, 2002, p. 223)⁷.

Sendo assim, não é verdade que o intérprete não tem como decidir qual interpretação de 'Gavagai' é correta em função da atenção compartilhada e do comportamento aberto possível do nativo. A atenção perceptiva do nativo e as suas implicações comportamentais colocam restrições severas às traduções do intérprete.

Campbell tem um outro argumento devastador contra a concepção quineana da percepção. Ele sustenta que nem mesmo as sentenças observacionais podem ser definidas adequadamente sem relevar a capacidade que o sujeito tem de dirigir a atenção a um determinado objeto. Lembremos que Quine define o significado-estímulo de uma sentença observacional como sendo o conjunto de estilos globais perceptivamente similares que predispõem o sujeito a assentir a esta sentença. E um estímulo global é perceptivamente similar a outro quando há similaridade na resposta. No caso, a resposta similar é o assentimento à sentença observacional. Ora, essa definição não explica porque o sujeito assente a duas ocorrências distintas de uma mesma sentença observacional. Dizer que ele assente porque o estímulo global nas suas situações é perceptivamente similar é redundante, pois a similaridade perceptiva é justamente explicada pela similaridade do assentimento. O que precisamos aqui é explicar a similaridade perceptiva não pela resposta comportamental, mas sim pela atenção perceptiva.

Isto fica claro quando lidamos com situações em que o estímulo global é exatamente o mesmo, mas a resposta comportamental difere. Suponhamos, por exemplo, que o nativo, diante do coelho, assinta à sentença 'Gavagai' e que os estímulos luminosos provenientes do coelho estejam recaindo sobre a sua fóvea. Em um outro instante, sem qualquer alteração corporal ou movimento ocular, o nativo poderia desviar a sua atenção para a periferia do seu campo visual e não estar mais propenso a assentir a 'Gavagai'. Campbell afirma que é um fato bem conhecido desde Helmholtz que a atenção pode mudar sem qualquer movimento dos olhos, cabeça ou corpo (CAMPBELL, 2002, p. 220). Em uma outra situação, agora com um estímulo global diferente dos dois primeiros, o nativo poderia assentir a 'gavagai' mesmo que o coelho estivesse na periferia do seu campo visual, com pouco ou quase nenhum estímulo luminoso proveniente do coelho recaindo sobre a fóvea, desde que a sua atenção estivesse dirigida para a periferia do seu campo visual (CAMPBELL, 2002, p. 220). Se olharmos pela resposta

⁷ "The subject attending to a temporal stage will simply stop attending at a certain point, when the stage has reached its end. In contrast, the subject focusing on a rabbit will keep on, even after the stage has terminated...The subject visually attending only to the undetached rabbit part, and ignoring the rest of the rabbit, will notice blood only on the rabbit part and will not notice blood elsewhere on the rabbit; the subject attending to the whole rabbit will notice a sufficient quantity of blood anywhere on the thing...If the two subjects both fire a gun at the rabbit, it will be chance if the first one hits anything other than the particular undetached part, whereas it will be chance that the second one hits some particular part rather than any other part of the rabbit."

comportamental, o assentimento, o estímulo global da última situação é perceptivamente similar ao estímulo global da primeira situação. E os dois primeiros estímulos globais, embora idênticos, são perceptivamente dissimilares. O fato é que não temos como explicar porque os assentimentos diferem quando os estímulos globais são os mesmos e concordam quando os estímulos globais são diferentes, nas situações expostas, a não ser apelando para a atenção perceptiva e a sua mudança de foco. Este é um forte motivo para rejeitar a teoria quineana da percepção.

Como Quine chega a esta situação em que a experiência perceptiva consciente não parece ter qualquer relevância para a individuação de objetos e a fixação da referência de sentenças observacionais? A esta altura, seria interessante entender a motivação geral, por trás da insistência do filósofo americano, em substituir os termos mentalistas por um vocabulário meramente comportamental. Detecto duas razões para esta insistência, uma mais geral e outra mais específica. A motivação geral é a afiliação de Quine a uma espécie de naturalismo metodológico, o qual recomenda o rompimento da fronteira entre a filosofia e a ciência e o uso das teorias e metodologias científicas na formulação e solução de problemas que, até então, considerava-se genuinamente filosóficos. Assim, a epistemologia se torna apenas um capítulo da psicologia. O problema epistemológico central, agora devidamente reformulado, é saber como, a partir da estimulação míngua dos nossos sensores, chegamos aos resultados exuberantes das teorias científicas (QUINE, 1980a, p. 80). Visto que esta transformação ocorre no interior da nossa pele, em especial, na nossa mente, a psicologia é o lugar ideal para obter uma resposta a esta questão. No entanto, não é qualquer psicologia que está apta a esta tarefa. Neste momento, intervém a motivação mais específica. Quine tem um certo pendor para um naturalismo ontológico orientado para a física, o qual recomenda que usemos em nossas teorias apenas termos físicos. Assim, a psicologia que mais atende a esta recomendação é a de índole comportamental. Não fosse este pendor fisicalista, Quine não teria maiores restrições ao uso do vocabulário mentalista. Seu argumento contra ele e a favor do emprego do vocabulário comportamental na psicologia é que este último, no seu julgamento, é mais eficaz. Com ele, obtemos uma economia ontológica e uma esperança de melhores resultados na predição.

Eu subscrevo completamente o naturalismo metodológico e, nesta tese, estarei mesmo me baseando em resultados científicos para formular algumas das soluções dos problemas que me propus resolver. Mas o pendor fisicalista me parece completamente equivocado, especialmente quando o objeto de estudo é a mente e a cognição. Em seguida, apresentarei algumas conseqüências indesejadas da concepção quineana da percepção. Vou apresentar alguns argumentos do Barry Stroud que visam mostrar que a posição de Quine não está mais livre do ceticismo que a epistemologia entrincheirada no vocabulário mentalista. Também irei explorar um argumento do Brewer que visa a mostrar que, para que as crenças empíricas tenham algum conteúdo, é necessário que elas estejam em relação com a experiência perceptiva atual ou possível. Com estes dois argumentos, pretendo evidenciar que a concepção quineana da percepção não é razoável, não em virtude do seu naturalismo metodológico, mas pelo fato de se

ter usado uma explicação puramente comportamental desta faculdade. No curso desta discussão, espero deixar claro que a pressuposição da experiência consciente é fundamental para explicar o conhecimento e como os enunciados empíricos podem ter um conteúdo determinado.

Antes de apresentar o argumento de Brewer, precisamos fazer algumas considerações. Primeiramente, vamos recapitular brevemente a concepção quineana da percepção. Ela nos deixa na seguinte situação: a unidade mínima de significação é a sentença. A relação entre a sentença e o estímulo sensorial global é causal. A uma sentença é associado um conjunto de estímulos perceptivamente similares que predis põem o indivíduo a dar o seu assentimento a esta sentença. Estes estímulos, no entanto, são insuficientes para determinar a referência dos termos contidos nesta sentença. Como Quine não tem à sua disposição o conteúdo fornecido pela experiência perceptiva, ele fica com a dificuldade de explicar como a referência surge. Esta explicação é de extrema importância, pois sem a referência, não teremos como especificar o conteúdo de predicados e nomes. Teríamos, então, a ameaça de possuir a capacidade de emitir sentenças articuladas que, no entanto, não seriam capazes de expressar fatos sobre objetos determinados. Pode-se perguntar, então, como a experiência perceptiva poderia ser útil nesta explicação. Para ter uma compreensão da sua importância nesta questão, devemos nos lembrar do Princípio de Russell, o qual afirma que um sujeito pode ter um julgamento ou um pensamento sobre X apenas se este sujeito tem a capacidade de distinguir X dos outros objetos (EVANS, 1982, p. 89), ou seja, este sujeito precisa ser capaz de identificar e discriminar X; de outro modo, ele não pode formular um pensamento sobre X. Esta é a razão pela qual Russell defende que temos a capacidade de apreender diretamente determinadas entidades. Sem uma capacidade deste tipo, não temos como identificar um objeto e formular um julgamento sobre ele. Neste cenário, podemos compreender a importância que a experiência perceptiva pode ter ao nos fornecer a apreensão de particulares que poderão servir de referência para os predicados e nomes. Assim, teríamos como formular julgamentos sobre objetos que temos como identificar.

Contudo, Quine não tem este recurso em suas mãos e os estímulos globais, não sendo acessíveis diretamente ao sujeito, não podem também cumprir este papel. A resposta de Quine a este problema, como já mencionei, foi dizer que não há uma referência absoluta para as expressões denotativas. Segundo o filósofo americano, o problema da referência não é saber como uma entidade extralingüística pode ser relacionada a um item lingüístico, mas sim saber como, no interior da linguagem, a sentença se quebra em termos, dando origem, então, à referência por meio de um aparato de individuação que pertence à própria linguagem. Deste modo, Quine transfere para a própria linguagem a tarefa de determinar a referência. E o problema com o qual ele passa a conviver, bem explorado pelos exemplos de inescrutabilidade da referência, é que a linguagem pode se quebrar em termos de várias maneiras, tornando assim a referência uma questão completamente relativa e interna à linguagem. As conseqüências disto, como mostrarei logo mais, é que não são nada desejáveis.

Vou apresentar agora o argumento de Brewer mencionado acima. O objetivo é evidenciar a inconveniência da concepção quineana da percepção. Brewer inicialmente apresenta o ar-

gumento da reduplicação massiva, formulado originalmente por Strawson. O propósito deste argumento é mostrar que um pensamento puramente descritivo não serve para identificar unicamente um objeto. Um pensamento é puramente descritivo quando ele não faz uso de nenhum componente demonstrativo para se referir a objetos particulares ou propriedades de objetos particulares. Em seguida, Brewer tenta mostrar, então, que a experiência perceptiva deve estar em relação com as crenças empíricas para lhe fornecer um conteúdo determinado, evitando, desta maneira, o fenômeno da reduplicação massiva.

Mencionei, mais acima, o princípio de Russell que afirma que devemos ser capazes de identificar um objeto para estar em condições de formular um julgamento sobre este objeto. Este princípio é, então, explorado no argumento da reduplicação massiva. Tentaremos mostrar que, se nos baseamos numa idéia ou pensamento puramente descritivo do objeto, então não temos como identificar este objeto como único e, por conseguinte, não estaremos em condições de pensar algo determinado a respeito deste objeto. Por *uma idéia do objeto* devemos entender o que Evans diz a respeito: "é algo que torna possível para um sujeito pensar em um objeto numa série indefinidamente de muitos pensamentos, em cada um dos quais ele estará pensando no objeto da mesma maneira"⁸ (EVANS, 1982, p. 104). Vejamos um exemplo para tornar o argumento mais claro. Imaginemos agora que pensamos em Fido por meio da seguinte idéia ou descrição: "Fido é o cachorro de pelos brancos com uma pequena mancha marrom bem acima do olho". A ocorrência de *Fido* na expressão acima não deve nos enganar; não se trata de um nome logicamente próprio. Como no exemplo suposto não estamos em contato direto com Fido, *Fido* ali tem o papel de uma variável.

A descrição acima poderia ser reescrita da seguinte maneira: "há um x, x tem pelos brancos e x tem uma pequena mancha marrom bem acima do olho e Fido é idêntico a x". A questão que devemos nos colocar agora é se, por meio desta descrição, podemos identificar Fido como único e distinto de qualquer outro objeto. A resposta é francamente negativa. Não podemos. Não só esta descrição em especial é insuficiente, mas qualquer outra também seria, por mais detalhada que fosse, não importando o número de predicados que aplicássemos a x. A razão para isto é o fenômeno da reduplicação massiva. O fato é que a descrição em questão, ou qualquer outra, não tem como evitar a possibilidade lógica de que a situação descrita por ela seja reduplicada em algum outro lugar no mundo.

Por mais detalhada e extensiva que a descrição possa ser, há sempre a possibilidade, pelo menos, em princípio, da reduplicação, em algum outro lugar do universo, da cena descrita como um todo (BREWER, 1999, p. 27)⁹.

Se é possível que um outro objeto satisfaça a descrição sobre Fido, então esta última não possui uma referência determinada, ela é incapaz de especificar um único objeto que poderia figurar em nossos julgamentos. Brewer considera também descrições que incorporem a

⁸ "An Idea of an object, then, is something which makes it possible for a subject to think of an object in a series of indefinitely many thoughts, in each of which he will be thinking of the object in the same way".

⁹ "For however detailed and extensive the description may be, there is always the possibility, in principle at least, of a reduplication elsewhere in the universe of the whole scene as described."

localização espacial de um objeto. Talvez elas sejam suficientes para especificar unicamente um objeto. Esta estratégia não funciona, no entanto. Mesmo, por exemplo, que acrescentássemos na descrição acima que *x* está ao lado do sofá branco, não identificaríamos *x* unicamente, tanto pelo fato de ser possível que haja outras coisas ao lado de *x*, quanto pelo fato de agora termos também a dificuldade de identificar unicamente o sofá branco. Tampouco ajudaria acrescentar a direção e a distância que *x* está do sofá se continuamos no escuro quanto à unicidade do sofá. Estes artifícios são, enfim, insuficientes para evitar a reduplicação massiva. O fato é que a identificação espacial só especifica unicamente um objeto quando o sujeito se posiciona no cenário em que este objeto se encontra e o identifica demonstrativamente em relação a si mesmo. O problema é que este modo de identificação já não se assenta mais apenas numa idéia puramente descritiva; ele envolve a capacidade perceptiva de individuação (BREWER, 1999, p. 41).

Isto nos leva a concluir que, se aceitamos a concepção quineana da percepção e a conseqüente idéia de que a referência é uma questão interna à linguagem, então teremos de conviver com a conclusão indesejável de que os nossos juízos empíricos que visam dizer algo de um objeto são, na verdade, indeterminados, que ele não captam um objeto particular unicamente. Pensamos estar falando de um objeto, quando, na verdade, podemos estar falando de vários, o que é contra-intuitivo. Para nos livrar dessa ameaça, devemos, como observa Campbell, considerar a atenção perceptiva, por meio da qual, focamos e individualizamos objetos no cenário (CAMPBELL, 2002, p. 226). Quando o nativo aponta um coelho e diz 'Gavagai', sua atenção consciente não é ambígua quanto a se o que ele foca pela percepção é um coelho, ou uma parte do coelho, ou mesmo o estágio de desenvolvimento do coelho. Conforme ele esteja dirigindo a sua atenção perceptiva ou para o coelho como todo, ou para alguma de suas partes, ou mesmo para características do coelho que indiquem a sua idade, o pensamento demonstrativo do nativo expresso por 'Gavagai' tem uma referência bem determinada, como já argumentamos mais acima. Embora a referência da sentença 'Gavagai' possa ser subdeterminada pelo seu significado-estímulo, ela é completamente determinada pela atenção consciente daquele que profere a sentença. E esta atenção tem implicações comportamentais que constroem a tradução do intérprete. A concepção quineana da percepção deve, assim, ser rejeitada. A individuação de objetos e propriedades não é relativa à linguagem, mas é dada pela própria percepção.

O argumento positivo de Brewer em favor da necessidade de se supor que a experiência consciente esteja em relação com algumas crenças empíricas já pode ter sido vislumbrado pelo leitor a partir da discussão acima. Vimos que não é possível determinar unicamente um objeto por meio de uma idéia completamente descritiva. Sendo assim, para que crenças empíricas tenham algum conteúdo, é necessário que elas estejam ancoradas em alguma outra forma de identificação de objetos. Como crenças empíricas versam sobre objetos do mundo exterior, não é razoável supor que este modo de identificação pudesse ser suprido por algo como uma intuição intelectual. Resta-nos, portanto, apenas a percepção. Deste modo, as idéias por meio das quais especificamos unicamente objetos do mundo exterior devem estar assentadas na capacidade

perceptiva de reconhecimento e identificação de objetos para que as crenças empíricas tenham algum conteúdo determinado. Como, assume Brewer (BREWER, 1999, p. 33), nós temos crenças empíricas determinadas sobre o mundo, e segue-se, então, que a experiência perceptiva deve estar em relação com as crenças empíricas para lhes prover um conteúdo determinado. Sendo assim, a idéia por meio da qual identificamos um objeto, a qual faz parte do conteúdo de crenças empíricas, não pode ser compreendida à parte da capacidade perceptiva de individuação por meio da qual nos referimos demonstrativamente a este objeto.

Agora vou explorar algumas conseqüências céticas da posição de Quine. Vou supor, por um momento, que o princípio de Russell não é válido e que a referência relativa é suficiente para dar um conteúdo às crenças empíricas. Neste cenário, ocorre o fenômeno da inescrutabilidade da referência, e, por esta razão, qualquer ontologia pressuposta pelas teorias que aceito será relativa a uma linguagem, será subdeterminada teoricamente. Projeto aquilo que suponho ser a melhor explicação para o estímulo dos meus sensores. Mas como as minhas teorias são subdeterminadas pelos estímulos sensoriais, eu poderia ter chegado a uma outra projeção igualmente suportada por estes estímulos. Também é importante lembrar que a tarefa da epistemologia, aos olhos de Quine, é explicar como o conhecimento é possível se as teorias são uma projeção a partir dos estímulos sensoriais. Ou seja, devo estar em condições de explicar porque é razoável acreditar nas teorias científicas que aceito. O que Stroud tenta mostrar, então, é que esta concepção de Quine, que torna a ontologia das teorias relativa a esquemas conceituais, o compromete com o ceticismo (STROUD, 1984, p. 234). O argumento de Stroud está comprometido com uma concepção forte de conhecimento. Isto é, se *S* sabe que *p*, no mundo atual, então *p* é o caso e o estado epistêmico em que *S* se encontra é tal que elimina a possibilidade de não-*p*, no mundo atual. Stroud observa que não haveria problema em usar o esquema de Quine para explicar como o conhecimento de uma outra pessoa é possível. Podemos observar os impactos sobre os sensores de *S* e as crenças e teorias que *S* projeta para explicar estes impactos. Se as crenças de *S* forem verdadeiras, e estaríamos em condições de saber isso, já que observamos o que impactou *S*, então poderíamos dizer que *S* tem conhecimento.

O fato de a ontologia das teorias de *S* ser relativa a uma linguagem e, por isso, ser perfeitamente possível que haja outras alternativas, outras referências para as crenças de *S*, não coloca uma ameaça ao conhecimento de *S*, pois, usando o nosso próprio conhecimento, sabemos que *S* está correto em suas crenças. Esta consideração deixa claro que o esquema de Quine funciona, no caso de *S*, porque nós, enquanto observadores externos, temos um conhecimento contra o qual checamos a correção das crenças de *S*. É o nosso conhecimento que elimina, no mundo atual, as possibilidades alternativas que poderiam contradizer as crenças de *S*. A questão que Stroud, então, coloca é se o esquema de Quine poderia ser generalizado, se ele poderia ser aplicado também à primeira pessoa e esta ficaria ainda em condições de explicar como o seu conhecimento é possível. É neste momento que vemos a emergência da ameaça cética. Se a minha situação é a mesma de *S*, isto é, se todas as minhas crenças são projeções a partir dos estímulos sensoriais, então não tenho como checar de uma maneira independente a correção

das minhas crenças. A minha situação epistêmica é ainda mais grave por duas razões: (i) até a idéia de que tenho sensores e eles estão sendo impactados por objetos do mundo exterior é uma suposição projetada e (ii) eu poderia ter várias teorias e ontologias diferentes que seriam igualmente subdeterminadas pelos estímulos supostos. Nesta situação, estou completamente confinado em minhas projeções e não tenho mais razões para crer em uma do que nas outras. Cada uma das possíveis projeções bloqueia a pretensão de considerar como conhecimento a projeção que atualmente tenderia a acreditar. E como não tenho um ponto de apoio, um acesso independente ao mundo exterior, não tenho como eliminar alguma das alternativas possíveis.

Tenho de concluir com Stroud que se tudo o que eu tenho são projeções a partir dos estímulos, então “eu não posso ver meus esforços como me provendo uma explicação que eu conheço ou para a qual tenho razões, em oposição a uma fábula complicada que eu aceito completamente e que encontro disposto a me contar de tempos em tempos” (STROUD, 1984, p. 237)¹⁰. Repare que este ceticismo radical com o qual a concepção de Quine está comprometida não depende dos cenários céticos tradicionais. Não foi preciso apelar a gênios malignos, a alucinações ou a cérebros encubados para estabelecer possibilidades que colocassem em xeque a pretensão de conhecimento. A própria situação epistêmica na qual me encontro, tal como descrita por Quine, sem qualquer acesso a algo do mundo e confinado numa linguagem que pode dar origem a múltiplas ontologias, cria as possibilidades que minam as minhas pretensões de conhecimento. Se Quine estiver correto, então não tenho mais razões para crer em uma teoria que recorra a objetos corpóreos, para explicar os meus estímulos sensoriais, do que em uma teoria que recorra a eventos fenomenais. E se, por obra do destino, eu vir a crer na primeira, não estou legitimado a considerá-la conhecimento, já que não tenho como eliminar a possibilidade da segunda, no mundo atual em que me encontro. O ceticismo radical com o qual Quine se compromete surge no interior da sua própria concepção.

Penso que a nossa situação epistêmica seria bem melhor se nos permitíssemos considerar a experiência consciente, em oposição ao que fez Quine na sua concepção da percepção. Ainda que a experiência consciente não nos forneça conhecimento do mundo, mas nos permita, no entanto, identificar unicamente objetos, seja lá qual for o estatuto ontológico destes objetos, então temos uma outra história para contar sobre como a referência das crenças empíricas é determinada. Neste cenário, estamos, ao menos, bem mais imunes ao ceticismo com o qual Quine está obrigado a conviver. Boa parte da linguagem agora está ancorada na experiência perceptiva, o que impede uma relativização completa da ontologia suposta pelas teorias que aceitamos. Podemos ter ainda muitas teorias subdeterminadas pelos dados, em especial aquelas que versam sobre entidades cujo único conhecimento direto que possuímos são dos seus efeitos. Mas a subdeterminação não é mais a regra ou não tem uma validade generalizada. Embora não possamos eliminar completamente a subdeterminação da teoria pelos dados, estes últimos, neste cenário, são os conteúdos apreendidos pela experiência consciente e, deste modo, servem

¹⁰ “I could not see my efforts as providing me with an explanation that itself is something I know or have reason to believe, as opposed to a complicated story I fully accept and find myself disposed to tell myself from time to time”.

como um ponto de referência sobre o qual assentamos os juízos empíricos, diferentemente da situação de Quine, em que os dados, representados pelos estímulos sensoriais, são eles mesmos o produto de uma projeção, uma hipótese. No caso de Quine, o apelo aos estímulos é inútil para a escolha de teorias, qualquer que seja ela; já na situação que agora se abre para nós, temos um horizonte mais otimista para as teorias que versam sobre entidades que apreendemos perceptivamente.

Com estes argumentos espero ter mostrado que uma epistemologia que considere a experiência consciente tem um prognóstico melhor para obter bons resultados do que uma epistemologia como a de Quine, que a ignora completamente.

Esta discussão da concepção quineana da percepção me permite concluir o seguinte: para que a experiência perceptiva tenha um papel de justificação de crenças sobre a realidade, ela tem de nos propiciar a apreensão de alguns constituintes do mundo e, deste modo, estabelecer o valor-verdade de crenças que tenham estes constituintes como os seus referentes. Só assim podemos ter crenças empíricas com um conteúdo determinado. Vou defender que a percepção tem esta capacidade, mas, para isto, terei de valer-me de uma concepção da percepção que vai além dos estímulos globais, que considere também a experiência perceptiva consciente e o seu conteúdo.

3.4 A crítica de Sellars ao mito do dado

Nesta seção, pretendo investigar uma segunda corrente de pensamento que visa a estabelecer que a experiência perceptiva não pode justificar crenças empíricas pelo fato que somente conteúdos estruturados conceitualmente podem entrar em relação de justificação. Como se supõe, se a experiência perceptiva não envolve o uso de conceitos, então o seu conteúdo não pode entrar em relação de justificação com as crenças empíricas. Embora haja vários filósofos afiliados a esta corrente, como Rorty, Brandom e McDowell, inicialmente irei me concentrar nos argumentos de Sellars, pois ele é a fonte comum da maioria daqueles que hoje defendem a tese supracitada. Todos eles aceitam o que se convencionou chamar de crítica ao Mito do Dado, o ataque desferido por Sellars tanto à concepção de dado quanto ao papel atribuído a ele por alguns epistemólogos na fundação do conhecimento. Em seguida, irei explorar algumas possibilidades que me parecem contornar as dificuldades apontadas por Sellars, pois penso, como alguns outros, que a crítica de Sellars ao Mito do Dado encontra-se já ela mesma bastante mistificada (BONEVAC, 1991, p.1). Sellars está errado, eu penso, e ainda que não estivesse, não podemos tratar a sua crítica como se fosse um fato bruto livre de contestação.

Sellars descreve a concepção tradicional do dado como comprometida com duas idéias: (i) a idéia de que há certos estados internos privados, a sensação de vermelho, por exemplo, e sem os quais seria impossível ver a superfície de um objeto vermelho e (ii) a idéia de que há estados internos que são conhecimentos não-inferenciais de que certos itens são, por exemplo, vermelhos (SELLARS, 1963, p. 132) e que estes estados servem como fundamentos para as

crenças. A confluência destas duas idéias deu origem à concepção do dado como uma apreensão sensível que resulta num conhecimento não-inferencial. O dado, deste modo, seria o tribunal último ao qual apelaríamos para justificar as nossas crenças empíricas. A defesa desta concepção, no entanto, esbarra em algumas dificuldades, principalmente para filósofos de índole empirista. Sellars observa uma tríade de teses inconsistentes na formulação destes filósofos. São elas:

- (a) *S* apreender um conteúdo sensorial vermelho *x* implica que *S* sabe não-inferencialmente que *x* é vermelho;
- (b) A habilidade de perceber conteúdos sensoriais não é adquirida;
- (c) A habilidade de conhecer fatos da forma x é θ é adquirida (SELLARS, 1963, p. 132)¹¹.

(a) e (c) implicam não-(b), pois se o conhecimento de um fato é adquirido e uma apreensão sensível implica o conhecimento de um fato, então ela mesma também tem de ser adquirida. (a) e (b), por sua vez, implicam não-(c), pois se a habilidade de perceber não é adquirida e implica o conhecimento de um fato, então a habilidade de conhecer fatos não é ela mesma adquirida. Por fim, (b) e (c) implicam não-(a), pois se a habilidade de perceber não é adquirida e a habilidade de conhecer fatos é, então uma apreensão sensível não pode implicar um conhecimento não-inferencial.

Em seguida, Sellars menciona o custo de se abandonar qualquer uma das teses. Abandonar (a) significaria abrir mão justamente do papel fundante que é atribuído à apreensão sensível. O filósofo americano afirma também que o abandono de (a) significaria tornar a apreensão sensível um ato não cognitivo, que, embora necessário para a apreensão epistêmica de um fato, não seria suficiente e, portanto, não constituiria um conhecimento. O abandono de (b) desvincularia a suposição dos estados sensoriais do nosso discurso sobre a experiência e sentimentos, já que estes nos parecem inatos. O abandono de (c) é caro ao empirista de índole nominalista, pois este defende que a posse de conceitos, envolvida na apreensão de um fato, é adquirida.

Sellars defende o abandono de (a). Para ele, o papel correto das apreensões sensoriais em uma teoria do conhecimento não é epistêmico, mas sim causal. A apreensão sensível do vermelho, por exemplo, é a condição causal necessária para obtermos o conhecimento de que um determinado objeto nas vizinhanças é vermelho, mas esta apreensão não implica este conhecimento. A razão disto é entrevista na aceitação das outras duas teses. O conhecimento de um fato da forma x é θ envolve a subsunção de um objeto, *x*, a um conceito, θ . O manejo de um conceito é uma habilidade adquirida. Mais do que isso. Sellars defende que não aprendemos a usar conceitos isoladamente, mas sim que dominamos uma rede de conceitos de uma vez. É o holismo semântico. A implicação disso é que o conhecimento de um fato particular envolve o conhecimento de outros fatos gerais. Por exemplo, *S* não tem como conferir o estatuto de conhecimento à ocorrência de 'Isto é vermelho' se *S* não tem o conhecimento de que a expressão de 'Isto é vermelho' é um sintoma ou um signo da presença de objetos vermelhos em condições normais de observação. O ponto aqui é que, para assimilar o conceito de *vermelho*, é

¹¹ "A. X senses red sense contents *s* entails *x* non-inferentially knows that *s* is red. B. The ability to sense sense contents is unacquired. C. The ability to know facts of the form x is θ is acquired."

preciso assimilar também o uso de expressões do tipo *Isto é vermelho*. Deste modo, para que *S* tenha conhecimento de um fato particular da forma $x \text{ é } \theta$, *S* precisa ter o conhecimento do fato geral de que x é um signo confiável de θ (SELLARS, 1963, p. 168). Por outro lado, a apreensão sensível não envolve a aplicação de conceitos. O sujeito não apreende um fato, mas sim um particular. Neste cenário, não é difícil ver que a apreensão sensível não pode implicar o conhecimento não-inferencial de um fato. Em primeiro lugar, se o conhecimento de um fato sempre implica o conhecimento de outros fatos gerais, então não seria mesmo possível obter um conhecimento particular que não supusesse a inferência a partir do conhecimento de outros fatos gerais. Não há, na verdade, conhecimento particular que não seja inferencial. Em segundo lugar, a apreensão sensível de um particular jamais será suficiente para implicar logicamente a subsunção deste particular a um conceito e , deste modo, não será igualmente suficiente para implicar um conhecimento de fato, qualquer que seja ele, inferencial ou não-inferencial.

Como contornar este ataque de Sellars à concepção do dado? O primeiro passo é notar que o movimento principal do seu argumento é vetar a passagem da apreensão sensível de um particular para o conhecimento não-inferencial de um fato. Mas o que eu defendo não é que a apreensão sensível implique o conhecimento de um fato, mas sim que ela justifique a crença em um fato particular. Sellars, no entanto, não entrevê esta possibilidade. Ao negar a tese (a), ele acredita que destituímos o dado, a apreensão sensível, de qualquer papel cognitivo. Mas isto é um erro. Do fato de uma apreensão sensível não implicar um conhecimento de que p é o caso, ou seja, de que p é verdadeira, não se segue que esta apreensão sensível não possa contribuir para determinar a verdade de p e não sirva também de razão para *S* crer em p . Se, como eu defendo, a apreensão sensível pode cumprir esta função, então ela tem um papel cognitivo.

Essa falha de Sellars já tem sido observada por outros filósofos. Bailey, por exemplo, concorda que se concebermos a apreensão sensível como implicando o conhecimento de um fato, então teremos um conflito insuperável em mãos. De um lado a expectativa de que o dado não envolva justificação ulterior, ou seja, o conhecimento de um fato que ele implica tem um estatuto epistêmico independente de qualquer outro conhecimento. De outro lado, a apreensão do conhecimento de um fato, na forma de uma proposição, já pressupõe a posse de conceitos e , desta maneira, é difícil ver como o dado pode fornecer o conhecimento de um fato que seja isento de outros conhecimentos (BAILEY, 2004, p. 324). Bailey, no entanto, acredita que se dissociarmos o dado da apreensão proposicional do dado, ou seja, se não concebermos que o primeiro implica o segundo, então ficamos livres dessa crítica de Sellars e fica aberta a possibilidade de o dado ter ainda algum significado epistêmico (BAILEY, 2004, p. 326). Bonevac, na mesma linha, critica Sellars por não argumentar propriamente contra o dado, mas sim contra uma de suas versões, o atomismo lógico (BONEVAC, 1991, p. 2).

Com efeito, se concebermos a apreensão do dado como implicando a apreensão do conhecimento de um fato, então teremos uma classe especial de proposições básicas. Como elas são implicadas pelo dado, o seu estatuto epistêmico não depende de relações de justificação com outras proposições e , portanto, são infalíveis. O que temos aqui é o atomismo lógico, a idéia

de que uma experiência ou um grupo de experiências constituem toda a justificação possível que uma crença básica pode ter. A defesa do dado, no entanto, não está necessariamente comprometida com esta estrutura do conhecimento. Ela é compatível com a idéia de que qualquer proposição possa manter relações de justificação com outras proposições, seja para confirmá-la, seja para refutá-la, apenas que algumas proposições são consideradas básicas pelo fato de terem também o suporte direto da experiência. Isto implica em abandonar a idéia de que algumas proposições são tornadas infalíveis pela experiência. A questão que se pode colocar, e que esperamos responder ao longo da tese, é como se dá essa relação de justificação entre uma experiência e uma proposição e o quão forte ela é.

Desta maneira, para defender o dado sem incorrer nas críticas que Sellars desferiu ao atomismo lógico, devemos trocar a tese (a) pela seguinte tese:

(a') *S* apreender o conteúdo sensorial vermelho *x* implica que *S* tem uma razão para crer não-inferencialmente que *x* é vermelho.

Mais tarde, veremos que o conteúdo não pode ser sensorial, que ele precisa ter uma dimensão representacional para ser uma razão para crer. Por hora, discutamos (a'). A aceitação de (a') esbarra em algumas dificuldades. Em seguida, vou apresentar um argumento contra a tese (a') extraído das considerações acima de Sellars, embora não tenha sido formulado por ele explicitamente. De acordo com o filósofo americano, para que *S* atribua alguma autoridade epistêmica à ocorrência do enunciado 'Isto é vermelho', ainda que não seja o estatuto de conhecimento, é preciso que *S* saiba que este tipo de enunciado geralmente é um sintoma do reconhecimento de objetos vermelhos. A partir deste conhecimento geral, *S* infere que está diante de uma instância do vermelho ao gerar uma ocorrência do enunciado 'Isto é vermelho'. É esta inferência que confere autoridade epistêmica a este enunciado. 'Isto é vermelho' é verdadeiro se há algum objeto vermelho nas vizinhanças e *S* está justificado a crer que isto é vermelho se ele tem uma razão para crer que há algum objeto vermelho nas vizinhanças. E o ponto de Sellars é que *S* só pode vir a ter esta razão por meio de um argumento que tem por premissas o conhecimento do fato geral de que o enunciado do tipo 'Isto é vermelho' é um sintoma do reconhecimento de objetos vermelhos e o conhecimento da ocorrência do enunciado 'Isto é vermelho'. Neste cenário, o único papel que a apreensão sensorial de um conteúdo vermelho teve foi o de causar a ocorrência do enunciado. Este argumento de Sellars ataca a tese (a') de duas maneiras: (i) se o enunciado 'Isto é vermelho' está justificado por meio de um argumento, então a crença obtida é inferencial, ao contrário do que afirma (a') e (ii) para que haja um argumento suportando uma conclusão, é preciso que as premissas estejam em relações lógicas com aquela e isto só é possível se estas premissas estiverem na forma de uma proposição. Como a apreensão sensorial fornece um conteúdo particular de caráter não-conceitual, ela não pode entrar como uma premissa de um argumento que justifica a ocorrência de um enunciado do tipo *Isto é vermelho*. Assim, ao contrário do que afirma (a'), *S* não está justificado a crer que isto é vermelho em virtude da sua experiência perceptiva.

É importante frisar que o argumento acima pressupõe uma noção bem peculiar de ser uma razão para crer ou de justificação. Segundo esta noção, uma condição necessária para que p venha a ser uma razão para S crer em q ou para que p justifique q é que p possa entrar como uma premissa de um argumento que tem q como conclusão. Neste modelo, a relação de justificação está assentada na relação lógica entre proposições. Assim, p justifica q somente se p isolada ou conjuntamente com r , s etc. implica q , pois, de outro modo, p não poderia fazer parte de um argumento que tem q como conclusão. Visto que, como geralmente se sustenta, a relação lógica de implicação se dá apenas entre proposições, segue-se que p , q , r , s etc. são proposições. Esta concepção de justificação aliada à idéia de que a experiência perceptiva fornece ao sujeito apenas a apreensão de particulares desprovidos de um conteúdo proposicional fazem com que esta apreensão não possa servir de razão para S crer em p . Como a relação de implicação lógica, no argumento exibido, é tomada como necessária para que algo venha a ser uma razão para S crer em p e visto que entre uma apreensão sensorial e uma crença não pode haver tal relação de implicação, então se segue que esta apreensão não pode servir de razão para S crer em p .

Este comentário deixa claro que uma possível resposta a este ataque inspirado em Sellars poderia ser obtida modificando esta concepção de justificação ou a idéia de que a experiência nos fornece apenas particulares sem conteúdo proposicional. Minha posição é pela primeira opção. Penso que a demanda imposta por Sellars é apropriada para o que poderíamos chamar de justificação reflexiva. Trata-se de uma justificação que só é obtida por meio de uma investigação ao longo do tempo, na qual o sujeito precisa considerar os seus conhecimentos de fundo e, por estas razões, demanda do sujeito uma consciência do processo de investigação. Este processo reflexivo envolve a elaboração de vários argumentos e esta é a razão principal pela qual se espera que um conteúdo que servirá de justificação para uma crença mantenha algum tipo de relação lógica com ela. Como argumentei no primeiro capítulo, esta não é a noção de justificação relevante e nem apropriada para experiência perceptiva. Minha proposta é que a noção de ser uma razão para crer não demanda esta relação lógica, que um sujeito pode se sentir racionalmente compelido a assentir a uma crença diante de um conteúdo que se lhe apresenta sem que este conteúdo tenha uma relação lógica com esta crença. Mais à frente, espero exemplificar melhor como isso é possível.

A noção de justificação empregada por Sellars é fundamental na sua argumentação contra o dado. Ela é a causa do dilema colocado por Sellars na sua argumentação. Se, por um lado, dissermos que a experiência perceptiva nos fornece a apreensão de particulares sem a mediação de conceitos, então, assumindo a sua noção de justificação, não vemos como ela poderia justificar crenças, já que não mantém qualquer relação lógica com elas. Por outro lado, se dissermos que a experiência perceptiva implica o conhecimento de um fato, então a proposição implicada pela experiência pode justificar outras crenças, mas ela já não terá o estatuto privilegiado que almejamos, visto que a apreensão desta proposição pressupõe a posse de conceitos. Quando nos desvencilhamos da sua noção de justificação, e eu acredito que temos boas razões para fazê-lo, nos libertamos do dilema que Sellars nos oferece.

3.5 A crítica de McDowell ao mito do dado

A concepção de justificação empregada por Sellars não é completamente desmotivada. Por isso, uma defesa do papel de justificação da experiência perceptiva não pode simplesmente negar esta concepção e achar que assim teremos estabelecido a relevância epistêmica da experiência para as crenças. Antes, precisamos ter uma idéia clara do que motiva esta concepção, para então avaliar se ela realmente é necessária ou se aquilo que a motiva pode ser satisfeito por uma concepção alternativa da justificação.

Agora vou explorar a defesa de McDowell em favor da idéia de que a percepção embute conceitos intrinsecamente. Para manter o papel de justificação da percepção e fugir do mito do dado, McDowell afirma que o conteúdo de uma percepção já é ele mesmo conceitual. A posição deste filósofo é importante, pois ele explicita a motivação para se manter a demanda de Sellars sobre a noção de justificação, enquanto altera a concepção de percepção para que esta se torne compatível com aquela. Como não concordo nem com a demanda imposta por Sellars, nem com a concepção de percepção do McDowell, penso ser oportuna a discussão da sua posição.

McDowell sustenta que as experiências “são impressões causadas pelo mundo sobre os nossos sentidos, produtos da receptividade, mas estas impressões já têm elas mesmas conteúdo conceitual” (MCDOWELL, 1996, p. 46)¹². Com esta mudança de concepção, ele tenta salvar a idéia de que a experiência perceptiva tem um papel de justificação. Com efeito, se o conteúdo da experiência é conceitual e, portanto, está na forma proposicional, então ele pode entrar como uma premissa em um argumento que implica uma crença p . Deste modo, é viável que uma experiência perceptiva venha a servir de razão para uma crença. No entanto, embora a relação de implicação lógica entre o conteúdo desta experiência e p seja necessária para que o primeiro venha a ser uma razão para S crer em p , ela isoladamente não é suficiente. Além disso, é preciso que S tenha um acesso consciente a este conteúdo e o considere no seu julgamento quanto à verdade de p . McDowell defende que a experiência só poderá fornecer um conteúdo que, a partir do ponto de vista do sujeito, é relevante para a verdade dos seus julgamentos empíricos se as capacidades conceituais já estiverem operando na própria experiência. Qual a razão disto? Para entender esta exigência do McDowell é preciso trazer à tona uma outra pressão que ele impõe sobre a noção de *ser uma razão para crer*. Ele sustenta que a relação de ser uma razão para crer deve ser determinada racionalmente, e, por isso, ele entende que a faculdade de pensamento pode perscrutar a relação que se visa estabelecer para julgar, à luz dos conhecimentos de fundo, se ela tem procedência. Em suas palavras, “se estas relações devem ser reconhecidas como constituindo uma razão, não podemos confinar a espontaneidade dentro de limites através dos quais estas relações supostamente se mantêm” (MCDOWELL, 1996, p. 53)¹³.

Isto só parece ser possível se o conteúdo, que tem pretensões de ser uma razão, puder

¹² “are impressions made by the world on our senses, products of receptivity; but those impressions themselves already have conceptual content.”

¹³ “if these relations are to be genuinely recognizable as reason-constituting, we cannot confine spontaneity within a boundary across which the relations are supposed to hold”.

entrar como premissa ou conclusão de argumentos por meio dos quais o referido julgamento será estabelecido. Ora, para que este conteúdo tenha este papel, ele deve estar numa forma proposicional. Desta maneira, uma apreensão sensível só pode servir de razão para *S* crer em *p* se *S* tem condições de avaliar reflexivamente a relevância desta apreensão para a verdade de *p*, o que só é possível se as capacidades conceituais já estão operando na própria apreensão sensível. O que tem por consequência que a própria apreensão sensível está sob o escrutínio da espontaneidade. A aplicação dos conceitos na apreensão sensorial não é o efeito de uma disposição para fazer julgamentos, mas o resultado da atuação da faculdade de julgamento sobre a receptividade (MCDOWELL, 1996, p. 61).

Vamos desenvolver um pouco os pontos apresentados acima para deixar claro como ele entende a noção de ser uma razão para crer. McDowell, na minha interpretação, entende que a relação estabelecida entre o estado mental de conteúdo *x* e *p*, quando o estado mental de conteúdo *x* é uma razão para *S* crer em *p*, atende a três demandas: (i) *S* deve ter um acesso consciente a *x*, (ii) *S* deve considerar *x* no seu julgamento da verdade *p*, ou seja, o acesso consciente a *x* deve contribuir para *S* determinar a verdade de *p* e (iii) *S* deve estar em condições de avaliar reflexivamente a contribuição de *x* para o julgamento da verdade de *p*. McDowell afirma que se a terceira demanda não for atendida, o assentimento de *S* a *p* não será racional em virtude do estado mental de conteúdo *x* (MCDOWELL, 1996, p. 52). É óbvio que queremos uma noção de ser uma razão para crer de tal modo que, se o estado mental de conteúdo *x* é uma razão, então o assentimento de *S* à *p* é um comportamento racional. Com efeito, falar que o estado mental de conteúdo *x* é uma razão para *p* é dizer também que o estado mental de conteúdo *x* nos compele racionalmente a crer em *p*.

Começamos a entrever aqui a motivação para a concepção de justificação adotada por Sellars e McDowell. A idéia de que a percepção deve nos compelir racionalmente deixa claro que a relação de justificação não depende apenas de uma relação de tornar verdadeiro entre o conteúdo de um estado perceptivo e a crença, mas depende também de uma relação racional entre a experiência e a crença. Entendo que um objeto tem uma relação de tornar verdadeiro com uma crença ou proposição se ele contribui para a sua verdade. Vamos supor que o sujeito *S* tenha a experiência perceptiva de uma bola azul e sustenta a crença de que há uma bola azul adiante. Há uma relação de tornar verdadeiro entre o conteúdo da percepção de *S* e a crença que ele sustenta, pois o primeiro contribui para a verdade da segunda. Mas, ainda não se pode dizer que haja uma relação racional entre a experiência de uma bola azul e crença de que há uma bola azul adiante. Mas o que é necessário para que haja essa relação? Minimamente, é preciso que a experiência obrigue ou motive o sujeito a crer. A crença *p* formada com base na experiência de conteúdo *q* não pode simplesmente ser causada por esta experiência; é preciso que a transição do estado perceptivo para o estado doxástico seja racional, que *S* forme ou mantenha a crença *p* baseado em *q*. Não é difícil perceber que se houvesse uma relação lógica entre o conteúdo da percepção e a crença, a relação racional se estabeleceria com facilidade. Sejam as crenças *p* e *q*; se (i) *p* implica *q*, (ii) *S* compreende que *p* implica *q* e realiza a inferência de *q* a partir de *p*, então

podemos dizer que S formou ou mantém q baseado em p . A transição do estado doxástico de conteúdo p para o estado doxástico de conteúdo q , quando S realiza a inferência, não é apenas causal, mas também racional. Assim, o fato de precisar haver uma relação racional entre a experiência e a crença para que haja uma relação de justificação entre elas parece recomendar ou motivar a concepção de justificação defendida por Sellars, pois a relação lógica, ao que tudo indica, é suficiente para a relação racional. Na verdade, ela isoladamente não é suficiente, pois a relação lógica se dá entre proposições, enquanto a relação racional se dá entre os estados mentais que veiculam essas proposições. Porém, se além da relação lógica, adicionarmos que S compreende a relação lógica e que ele realiza uma inferência que é uma instância dessa relação, então temos também a relação racional.

Se deve haver uma relação lógica entre a percepção e a crença para que a primeira possa justificar a segunda, então isto por si só já parece ser motivo suficiente para nos forçar a conceber a percepção como embutindo conceitos intrinsecamente. Sem uma estrutura conceitual, o conteúdo da percepção não poderia manter relações lógicas com a crença. No entanto, McDowell tem outras considerações para reforçar essa concepção. Elas podem ser elaboradas a partir da terceira demanda imposta sobre a noção de *justificação*, explicitada há pouco. A idéia é que se a experiência perceptiva fornece uma razão para crer, então o sujeito deve poder pensar essa razão, revisá-la e avaliá-la reflexivamente para que ela possa efetivamente se constituir como uma razão aos olhos do sujeito (MCDOWELL, 1996, p. 52). Não podemos isolar a percepção da espontaneidade. Mas se devemos estar em condições de pensar a razão fornecida pela experiência perceptiva, então há uma forte motivação para pensarmos que o conteúdo da experiência e o conteúdo da razão considerada no pensamento devem ser idênticos. Se for assim, a percepção deve, portanto, ter um conteúdo conceitual. Heck comenta que a terceira demanda imposta por McDowell sobre a noção de *justificação* não nos força a concluir que o conteúdo da percepção deva ser conceitual. Mas ela coloca um desafio àquele que defende que a percepção tem um conteúdo não-conceitual. Essa pessoa terá de explicar como as razões perceptivas podem, então, ser pensadas e avaliadas reflexivamente se elas estão codificadas em uma representação não-conceitual (HECK, 2000, p. 514). Se, no entanto, concebemos o conteúdo perceptivo como conceitual, não temos esta dificuldade extra. Para McDowell, se a percepção tiver apenas um conteúdo não-conceitual, ainda que representacional, ela pode nos dar apenas desculpas, mas não justificação (MCDOWELL, 1996, p. 46). Estaríamos nos recolhendo novamente ao mito do dado (MCDOWELL, 1996, p. 162).

Desferidos os ataques de Sellars e McDowell, podemos agora acompanhar, pela tabela abaixo, as relações que se espera existir, segundo esses filósofos, entre determinadas entidades e a crença. Deve-se entender aqui crenças sobre o mundo exterior. Vejamos a tabela.

Entidade	Rel. com a Crença
conteúdo sensorial	causal
algo do mundo representado por uma experiência sem conceitos	tornar verdadeiro
experiência representando algo do mundo com conceitos	racional

Se supusermos que a experiência perceptiva contém apenas um conteúdo sensorio, como os *qualia*, então só haverá uma relação causal entre a experiência e a crença. Os *qualia*, devemos mencionar, são entidades introduzidas para explicar o caráter intrínseco da experiência perceptiva, o modo como sentimos ou percebemos uma determinada experiência. O conteúdo sensorial da experiência perceptiva geralmente é distinguido do seu conteúdo representacional. Essa separação é sugerida pelo cenário dos *qualia* invertidos. Suponhamos a experiência de um objeto vermelho. O conteúdo representacional desta experiência é a cor do objeto, seja lá como vamos entender essa propriedade do objeto, se ela é uma propriedade disposicional ou se é a frequência de onda de raios luminosos etc. O conteúdo sensorial da referida experiência é o modo como o vermelho é percebido, é o seu caráter qualitativo. O cenário dos *qualia* invertidos sugere que estes conteúdos são distintos e talvez independentes um do outro, já que seria possível, segundo esse cenário, existir dois mundos completamente idênticos fisicamente, mas num dos quais os objetos vermelhos apareceriam vermelhos e, no outro mundo, apareceriam verdes. Ora, é óbvio que este conteúdo sensorial só pode ter uma relação causal com crenças sobre o mundo. Uma experiência de vermelho pode apenas causar a crença de que algo é vermelho. Não pode nem mesmo haver uma relação de tornar verdadeiro entre o conteúdo sensorial dessa experiência e a crença, pois essa mesma experiência, em um outro mundo, poderia estar causando a crença de que algo é verde. Se o cenário dos *qualia* invertidos é possível, então não pode haver qualquer relação de tornar verdadeiro entre o conteúdo sensorial de uma experiência e uma crença sobre o mundo, pois não se vê como o primeiro poderia contribuir para a verdade da segunda. Menos motivos há ainda para pensar que haja uma relação racional entre ambos.

Repare, no entanto, que pode haver uma relação de tornar verdadeiro entre o conteúdo sensorial e crenças sobre este tipo de conteúdo. Em todo caso, o problema reapareceria novamente ao se tentar justificar crenças sobre o mundo, a partir de crenças sobre o conteúdo sensorial. Bonjour, por exemplo, apela para um isomorfismo entre certas características do conteúdo sensorial e as situações físicas as quais elas estão correlacionadas para justificar essa passagem (BONJOUR, 2001, p. 36). Se a crença no isomorfismo estiver justificada, então fará sentido dizer que determinados conteúdos sensoriais tornam, mesmo que indiretamente, verdadeiras determinadas crenças sobre o mundo. Mas, ainda assim, pelas críticas de Sellars e McDowell, o conteúdo sensorial não pode ser a razão pela qual o sujeito dá o seu assentimento às crenças sobre o mundo. Para que haja uma relação racional, falta ainda explicar como a transição de um estado perceptivo de conteúdo sensorial X para um estado doxástico de conteúdo p poderia ter a mesma força racional sobre o sujeito que a transição de um estado doxástico de conteúdo q para outro estado doxástico de conteúdo p quando o sujeito infere p de q .

Os prognósticos não são muito melhores quando consideramos a experiência perceptiva como representacional, porém sem conceitos. A situação agora é um pouco melhor que aquela enfrentada por Bonjour, pois já temos de antemão a relação de tornar verdadeiro entre o conteúdo da experiência e a crença. De fato, se a minha experiência perceptiva representa uma

bola vermelha, a bola vermelha da qual estou consciente através da percepção torna verdadeira a crença de que há uma bola vermelha adiante. Mas que haja uma relação racional entre a experiência e a crença não é nada evidente. Em princípio, não há razão para pensar que o fato de um sujeito ter uma experiência perceptiva representando um determinado conteúdo force este sujeito a aceitar racionalmente a crença que captura por meio de conceitos este conteúdo. Sentimos aqui novamente a ausência de um modelo para explicar a transição racional entre um estado perceptivo e um estado doxástico, o que não ocorre quando consideramos a transição entre estados doxásticos. Nesse caso, a inferência funciona como modelo para explicar a transição. Este comentário já nos deixa a pista da razão pela qual a proposta de McDowell é tentadora. Se o conteúdo da experiência perceptiva já está representado em uma forma conceitual e proposicional, então a transição entre um estado perceptivo e um estado doxástico pode ser comparada a uma transição inferencial entre crenças. Haveria relações lógicas entre as proposições veiculadas pela percepção e pela crença. Percebemos, desta maneira, como a experiência perceptiva pode ter uma relação racional com a crença. Contudo, repare que a força da posição de McDowell está em que podemos usufruir do modelo inferencial para explicar como a experiência perceptiva pode manter uma relação racional com a crença. Mas, como já foi lembrado por Heck, a posição de McDowell não veta a existência de outros modelos para explicar a relação racional entre a experiência perceptiva e a crença; a sua posição apenas coloca um sério desafio àqueles que pretendem explicar essa relação sem o modelo inferencial.

3.6 O argumento do regresso infinito

A questão que devemos agora nos colocar é: por que as teorias do dado têm apelo, por que parece ser necessário que a experiência perceptiva tenha um papel de justificação? A resposta de McDowell é que se a experiência não puder desempenhar este papel, então ficaremos confinados em nossas crenças (MCDOWELL, 1996, p. 16). Em outras palavras, a motivação profunda para teorias do dado é o pensamento de que

se a espontaneidade não estiver sujeita a uma restrição racional externa, como a posição coerentista de Davidson insiste que ela não esteja, não podemos tornar inteligível para nós mesmos como os exercícios da espontaneidade podem representar o mundo de algum modo¹⁴ (MCDOWELL, 1996, p. 17).

Podemos ver que a motivação arrolada por McDowell para as teorias do dado é uma outra forma de expressar a necessidade de que a cadeia de justificações se interrompa em algum ponto. Vamos supor um pensamento qualquer, sobre o mundo, originado a partir do exercício da espontaneidade. Este pensamento tem um conteúdo representacional, ele representa o mundo como sendo de uma determinada maneira. Mas a atitude que o sujeito tem diante desse pensamento precisa ser mediada por alguma razão. O pensamento empírico em si não carrega as marcas da sua verdade. Se o sujeito vai assentir ou não a este pensamento, depende de ele

¹⁴ “if spontaneity is not subject to rational constraint from outside, as Davidson’s coherentist position insists that it is not, then we cannot make it intelligible to ourselves how exercises of spontaneity can represent the world at all.”

ter ou não uma razão a favor da sua verdade, ou seja, depende de ele ter uma justificativa para este pensamento. Se esta razão vier na forma de um novo pensamento, então a mesma demanda por uma razão imposta sobre o pensamento anterior será colocada sobre esse novo pensamento e assim indefinidamente. Um sujeito confinado assim nos seus pensamentos não poderia assentir racionalmente a um pensamento empírico particular e, por esta razão, não poderia, nas palavras de McDowell, tornar inteligível para si como este pensamento poderia representar o mundo de alguma maneira. Uma solução para este velho problema é encontrar uma razão que não seja carente de justificação. O primeiro candidato seria um pensamento auto-evidente, que trouxesse consigo as marcas da sua verdade. O problema é que este tipo de pensamento é pouco informativo para ser a razão de um pensamento empírico. Devemos procurar, então, um novo candidato fora dos pensamentos. É neste momento que a percepção entra em cena. Se um estado perceptivo puder ser uma razão para um pensamento empírico, então teremos encontrado um forte candidato para impedir o regresso ao infinito. A idéia é que a experiência perceptiva não é carente de justificação e por isso pode servir como razão última para um pensamento empírico.

Mas não é tão simples assim quando consideramos os três tipos de conteúdos que a experiência perceptiva poderia ter. É mais fácil aceitar que a experiência perceptiva não carece de justificação ulterior quando consideramos apenas o seu conteúdo sensorial. Como não faz sentido falar que este conteúdo seja verdadeiro ou falso, correto ou incorreto, tampouco se lhe pode aplicar os predicados *está justificado* e *não está justificado*. Não faz sentido falar que este conteúdo seja verdadeiro ou falso, correto ou incorreto, porque ele não tem um conteúdo representacional. Mas este tipo de conteúdo, o conteúdo sensorial, nós já vimos, dificilmente pode cumprir o papel de uma razão, segundo o ataque de Sellars e McDowell. Com efeito, se ele não tem um conteúdo representacional, fica difícil ver como ele poderia contribuir para a verdade de uma crença. De nada parece adiantar, portanto, este tipo de conteúdo não ser carente de justificação, já que ele mesmo não pode servir de razão.

Quando consideramos, no entanto, os outros dois tipos de conteúdo, o representacional sem conceitos e o representacional com conceitos, não podemos, com a mesma facilidade, dizer que eles não são carentes de justificação. Ora, um conteúdo representacional apresenta o mundo como sendo de uma determinada maneira. Este conteúdo, no mínimo, tem condições de correção, seja ele conceitual ou não. Parece natural perguntar, portanto, diante de uma experiência perceptiva, se as condições de correção do seu conteúdo representacional foram satisfeitas ou não. Se esta pergunta for legítima, tal percepção será carente de justificação. Como teria ela, então, condições de impedir o regresso ao infinito? Estamos diante de um dilema. Se, por um lado, tentamos mostrar que a experiência tem um papel de justificação através do seu conteúdo sensorial, encontramos dificuldades sérias para defender como esta experiência poderia ser uma razão. Se, por outro lado, tentamos mostrar que a experiência tem um papel de justificação através do seu conteúdo representacional, encontramos dificuldades sérias para defender que esta experiência possa ser uma razão que não precisa ela mesma ser justificada.

McDowell está, ao que me parece, ciente das dificuldades que a sua posição levanta. Quando ele considera a possibilidade de que uma experiência perceptiva esteja representando erroneamente, ou seja, seja ilusória, ele não vê que isto coloque alguma dificuldade para a sua posição de que a percepção seja uma abertura para a realidade. Frente à questão sobre se o sujeito tem como saber se qualquer percepção representa ou não corretamente a realidade, ele responde que esta é uma questão cética que ele não aceita (MCDOWELL, 1996, p. 112). Este passo é importante, pois se não há pressão para que a percepção seja infalível, então não é verdade que sempre se levantará a questão sobre se uma determinada experiência perceptiva representa ou não corretamente a realidade. Ora, isso abre novamente a possibilidade de que a percepção possa ser uma razão sem demandar justificção ulterior. O ponto aqui é que o fato de a percepção ser falível nos legitima a questionar se uma determinada percepção representa corretamente ou não apenas se houver uma razão para pensar que, neste caso, ela é errônea. Pollock chama este tipo de razão de *prima facie*, i.e, que está, à primeira vista, justificado (POLLOCK, 2001, p. 42). Esta é uma justificção que tem a ver com a legitimação, com ser epistemicamente racional. A idéia é que tomar o conteúdo representacional de uma experiência perceptiva, pelo seu valor de face, é um ato justificado, é um ato epistemicamente racional, mesmo que não haja uma razão para isto. Deste modo, a percepção pode funcionar como fonte de justificção, sem, contudo, ser uma fonte infalível. Estamos epistemicamente legitimados a tomar um o conteúdo de um estado perceptivo pelo seu valor de face, desde que não haja uma razão contra ele.

O ato de tomar o conteúdo representacional da experiência perceptiva pelo seu valor de face é justificado apenas enquanto não há uma razão contra a correção deste conteúdo. Havendo uma tal razão, este ato deixa de ser justificado. É preciso novamente deixar claro que apelar aqui para a dúvida cética como uma razão contra a correção deste conteúdo já não é mais legítimo, uma vez que a justificção à primeira vista só faz sentido caso não se demande mais infalibilidade. Aqueles que aceitam, portanto, a dúvida cética têm apenas duas opções: ou arrolam uma justificativa para a correção do conteúdo representacional de cada experiência perceptiva e, assim, prolongam o problema de como impedir o regresso ao infinito das justificções, ou buscam defender o papel de justificção da experiência perceptiva através do seu conteúdo sensorial, o que, como já vimos, implica a dificuldade de como conceber uma relação racional entre este tipo de conteúdo e a crença. A escolha pela segunda opção é, por exemplo, bem lúcida no caso de Moser. Sua teoria da justificção está baseada no conteúdo sensorial (MOSER, 1991, p. 87). Além disso, ele diz explicitamente que precisa pressupor que este conteúdo tem uma existência subjetiva para estar em condições de responder ao desafio cético (MOSER, 1991, p. 91).

Quando discutimos o ataque de Sellars ao dado, notamos que parte dele é direcionado a uma forma de atomismo, à idéia de que as crenças básicas seriam implicadas exclusivamente por experiências e tornadas infalíveis por elas. Em resposta, afirmamos que a defesa do dado não está comprometida com esta idéia. Os comentários do parágrafo anterior ilustram muito bem

isso. Se a justificação à primeira vista que a percepção pode fornecer, quando nos baseamos no seu conteúdo representacional, é falível, então as crenças básicas suportadas diretamente pela experiência são também falíveis e, portanto, elas podem entrar em relações de justificação com outras crenças, como já foi dito anteriormente. As crenças básicas, nesta perspectiva, são básicas pelo fato de serem suportadas diretamente pela experiência, onde, até que haja uma razão contrária, o regresso das justificações é interrompido. Pode-se dizer que esta é uma versão falibilista do fundacionismo, mas não é menos fundacionista que outras versões.

Como acabamos de ver, a justificação *prima facie* abre a possibilidade de que a percepção possa impedir o regresso ao infinito. Ora, uma vez que não há mais a demanda de infalibilidade, é preciso dizer algo a mais para sustentar que a percepção é necessária para cumprir este papel e que os pensamentos ou crenças, por si só, não poderiam impedir o regresso ao infinito. Suponhamos que concedamos justificação *prima facie* a todas as nossas crenças. Neste caso, teríamos uma teoria negativa e coerencialista para a justificação, de acordo com Pollock. Tal teoria afirma que “nós estamos automaticamente justificados a manter qualquer crença que nós mantemos a não ser que tenhamos alguma razão positiva para pensar que não deveríamos mantê-la” (POLLOCK; CRUZ, 1999, p. 80)¹⁵. Essa teoria é chamada de ‘negativa’, porque razões não são requeridas para se manter uma crença, mas apenas para rejeitá-la. Ou seja, razões cumprem apenas um papel negativo. Ora, a teoria negativa da coerência também barra o regresso ao infinito, pela mesma razão arrolada anteriormente. Se qualquer crença está justificada *prima facie*, então a questão sobre se uma dada crença está justificada não se levanta, a não ser que houvesse uma razão contra ela. Portanto, não há regresso ao infinito.

Para argumentar em favor da necessidade da percepção para barrar o regresso ao infinito, temos de mostrar que não é razoável atribuir a justificação *prima facie* a todas as crenças. Pollock tem um argumento nesta linha. Diz ele:

Se razões desempenham apenas um papel negativo, então elas são apenas relevantes como derogadoras de crenças que já mantemos. De acordo com uma teoria negativa da coerência, como alguém vem a manter uma crença é irrelevante para a sua justificação. Mas isso parece claramente falso (POLLOCK; CRUZ, 1999, p. 83)¹⁶.

O ponto é que se razões não podem desempenhar um papel positivo, então não há tal coisa como formar ou manter uma crença com base em uma razão. Não há justificação na aceção de ‘razão’, tal como a discutimos no capítulo anterior, o que é inaceitável. Pollock descreve uma situação que exemplifica a importância de relevarmos razões positivas para crenças. Imaginemos a situação de um sujeito que está realizando uma prova matemática. Em um certo ponto, ele quer extrair uma conclusão que se segue de algumas linhas escritas anteriormente na prova. No entanto, ele não percebe que esta conclusão é implicada por estas linhas. Ele simplesmente

¹⁵ “we are automatically justified in holding any belief we do hold unless we have some positive reason for thinking we should not hold it.”

¹⁶ “if reasons play only a negative role, then they are only relevant as defeaters for beliefs already held. According to a negative coherence theory, how one comes to hold a belief is irrelevant to its justification. But this seems clearly false”.

escreve: ‘Deve ser verdadeiro’. (POLLOCK; CRUZ, 1999, p. 83). Esse sujeito claramente não está justificado em crer nessa conclusão pelo simples fato de não tê-la obtido com base nas linhas que escreveu anteriormente. Talvez possamos apenas dizer que a sua crença está embasada, já que ele talvez tenha a evidência que a suporta, uma vez que escreveu as tais linhas. Mas ele não tem uma razão para a sua conclusão, uma vez que não a inferiu a partir daquelas linhas. Não podemos simplesmente cortar de nossas vidas o papel positivo que razões desempenham sobre a formação e manutenção de crenças. Essa é uma razão forte para rejeitar a teoria negativa da coerência.

Pollock comenta sobre a razoabilidade do princípio segundo o qual “se alguém mantém uma crença não-mnemônica por uma razão ruim ou por nenhum razão, esta crença não está justificada” (POLLOCK; CRUZ, 1999, p. 83)¹⁷. O que ele está dizendo, em outras palavras, é que, na economia das crenças, é fundamental que razões cumpram tanto o seu papel positivo quanto o seu papel negativo. Percepção e crença, neste sentido, não são análogos. Não existe a demanda de um papel positivo de razões para tomar o conteúdo de uma experiência perceptiva pelo seu valor de face. Quando falo que estamos justificados a tomar o conteúdo de uma percepção pelo seu valor de face, não estou falando que as crenças perceptivas estão justificadas *prima facie*. Estou falando do conteúdo perceptivo, que pode nem ser conceitual e estou falando que o ato de tomar o conteúdo perceptivo pelo seu valor de face está justificado na aceção de ‘legitimação’, que é epistemicamente racional agir assim. Temos o direito de tomar o conteúdo perceptivo pelo seu valor de face sem ter qualquer dever epistêmico.

Imaginemos um sujeito que não tem recurso conceitual algum. Ainda assim ele estaria justificado a tomar o conteúdo dos seus estados perceptivos pelo seu valor de face. O que significa, para um sujeito sem recursos conceituais, fazer tal coisa? Significaria simplesmente agir em conformidade com o que ele percebe. Significaria, por exemplo, que se ele vê uma cadeira no seu caminho, ele vai coordenar os seus movimentos para não esbarrar na cadeira. Ele não precisa de uma razão positiva para agir assim. Ele está legitimado a fazê-lo. Caso ele tivesse recursos conceituais e viesse a formar crenças perceptivas, significaria que se ele vê uma cadeira, então ele vai basear a sua crença sobre a cadeira na sua experiência perceptiva. Não há qualquer demanda de uma razão positiva para que o sujeito esteja justificado (legitimado) a agir assim, a não ser que haja uma razão negativa, em situações específicas, para tal. Estamos, por isso, justificados *prima facie* a tomar o valor do conteúdo da experiência perceptiva pelo seu valor de face. O mesmo não ocorre com a crença. Embora muitas crenças, como as mnemônicas, possam estar justificadas *prima facie*, isto não é verdade para qualquer crença. Não estamos legitimados a tomar qualquer crença como verdadeira se não houver um razão contra ela. Muitas demandam um papel positivo mesmo que não haja uma razão negativa contra elas. Percepção e crença têm papéis diferentes na economia do nosso conhecimento. É epistemicamente irracional tomar qualquer crença como justificada se não houver uma razão contra ela, enquanto é epistemicamente racional tomar o conteúdo de um estado perceptivo pelo seu valor de face

¹⁷ “if one holds a non-memory belief for a bad reason or for no reason at all, that belief is not justified”.

enquanto não há uma razão contra ele.

Sendo assim, precisamos da percepção para barrar o regresso ao infinito. Crenças sozinhas não dão conta deste trabalho. Além disso, se estamos legitimados a tomar o conteúdo da experiência perceptiva pelo seu valor de face, então a experiência funciona como um justificador não-condicionado até que se levante uma razão contrária. O regresso das justificações se interrompe na experiência perceptiva.

Argumentamos que é possível defender o papel de justificação da experiência perceptiva considerando o seu conteúdo representacional. A este respeito, não divergimos de McDowell. Mas agora devemos nos perguntar se faz alguma diferença esse conteúdo representacional ser ou não conceitual para a tarefa que esperamos que ele realize: justificar as crenças básicas e impedir o regresso ao infinito. Se os recursos conceituais da espontaneidade já estão em operação no próprio ato perceptivo, como afirma McDowell, então poderíamos argumentar que o aspecto voluntário da espontaneidade contaminaria a percepção, o que nos permitiria aplicar o argumento do parágrafo anterior para contestar que o conteúdo representacional de índole conceitual pudesse cumprir o papel de uma justificação à primeira vista. Mas McDowell nos veta este movimento ao deixar bem claro que o aspecto voluntário do pensamento não contamina a percepção, tal como ele a entende. Ele afirma que as capacidades conceituais atuam na percepção de modo passivo, sem o controle da espontaneidade (MCDOWELL, 1996, p. 12). No entanto, existe um outro motivo para levantarmos suspeitas sobre a possibilidade do conteúdo conceitual vir a desempenhar um papel fundante. O problema é que o fato de o conteúdo perceptivo estar em um veículo conceitual abre as portas para que ele sofra influência doxástica ou informacional.

Entendo que a percepção sofra influência doxástica ou informacional se algum conteúdo que o sujeito pode pensar, ou mesmo lembrar, declarativamente, serve de entrada na percepção e é utilizado para determinar o conteúdo de um estado perceptivo. Essa influência ocorrerá mesmo que o conteúdo doxástico entre na percepção inconscientemente. Em outras palavras, informações estocadas na memória ou em crenças ocorrentes não podem servir de entrada para os mecanismos do sistema visual que irão determinar o conteúdo de um estado perceptivo. Por exemplo, Rock afirma que o fato de uma pessoa saber que uma figura ambígua como a LP pode ser percebida de maneira diferente, ora como pato, ora como lebre, fará com que essa pessoa reorganize a sua percepção em busca da visão alternativa. Teríamos, então, uma influência da crença sobre a determinação do conteúdo perceptivo. No capítulo seguinte, faremos uma discussão mais detalhada das figuras ambíguas e negaremos a explicação de Rock, mantendo a tese de que a percepção é independente da crença. Quando alguém reconhece uma casa como sendo uma casa, poderíamos ficar tentados a pensar que o reconhecimento da casa fizesse parte do próprio ato perceptivo, o que implicaria a influência de um conteúdo da memória sobre a percepção. O conteúdo representacional da experiência perceptiva seria em parte determinado pelo conceito de *casa* que o sujeito possui. Assim, teríamos a influência da atividade de reconhecimento sobre a determinação do conteúdo da percepção. Neste caso,

podemos falar de 'influência cognitiva'. Se o conteúdo empregado em alguma atividade cognitiva superior, como o reconhecimento e a identificação, for transferido para determinar o conteúdo de um estado perceptivo, então direi que percepção sofre influência cognitiva. A influência cognitiva engloba a influência doxástica. Irei argumentar, no próximo capítulo, que a percepção e o reconhecimento são processos distintos e que a primeira não sofre influência cognitiva do segundo ao determinar o conteúdo de uma experiência. A percepção individua objetos, mas não envolve a identificação ou o reconhecimento de objetos.

A afirmação de McDowell de que as capacidades conceituais operam passivamente na percepção não o livra do perigo de que haja influência informacional da crença ou da memória sobre a percepção. O ponto é que um conteúdo só pode cumprir um papel fundante se a informação que ele carrega se originar de uma fonte diversa daquela sobre a qual o conteúdo fundado se baseia. Caso contrário, temos um ciclo vicioso. Vejamos. Sejam as crenças p e q . Se q implica p , então q justifica p . q , neste caso, contém, no mínimo, as mesmas informações que p , embora possa carregar outras informações também. Mas se a fonte das informações sobre p para a crença q for a própria crença p , então temos um ciclo vicioso e não podemos usar q para fundar p . De modo semelhante, se um estado perceptivo contém informações provenientes de memórias declarativas ou de pensamentos inconscientes, então este estado não pode servir para fundar uma crença empírica cujo conteúdo também se baseia nestas informações. A percepção, deste modo, deve ser livre de influência doxástica para que ela possa cumprir um papel fundante e impedir, assim, o regresso ao infinito. É importante deixar claro que o argumento que acabamos de apresentar não veta a possibilidade de um estado perceptivo com conteúdo conceitual cumprir um papel fundante. Contudo, para levar adiante essa possibilidade, McDowell deve mostrar que, embora as capacidades conceituais da espontaneidade já estejam em operação na percepção, o conteúdo perceptivo não sofre influência doxástica. A defesa desta idéia não parece ser fácil tendo-se em vista o caráter holista dos conceitos. Já aqueles que defendem uma teoria da justificação para a percepção baseada no conteúdo representacional não-conceitual estão livres desta dificuldade extra.

Por fim, com o objetivo de clarear o que discutimos nas últimas seções, a tabela abaixo apresenta esquematicamente as vantagens e desvantagens de se tentar elaborar uma teoria de justificação tendo-se em vista os tipos de conteúdo que geralmente se supõe que uma experiência perceptiva possa ter.

Tipo de conteúdo	Infalibilidade	Impede o RI	Serve de razão
sensorial	viável	facilmente	difícilmente
representacional sem c.	inviável	medianamente	medianamente
representacional com c.	inviável	difícilmente	facilmente

Sobre a coluna *Infalibilidade*, deve-se entender se a teoria da justificação correspondente tem condições de estabelecer a infalibilidade das crenças básicas, o que não significa que ela esteja em condições de evitar o ceticismo. Uma teoria da justificação baseada no conteúdo sensorial

tem condições talvez de estabelecer que algumas crenças são infalíveis, atendendo, assim, a demanda cética por certeza. Isso é, em princípio, viável, pois o material fundante dessa teoria, o conteúdo sensorial, não demanda justificação ulterior. No entanto, é bastante improvável que esse tipo de teoria consiga evitar o ceticismo de outras mentes e o ceticismo do mundo exterior. Já apontamos a dificuldade que Bonjour tem para estabelecer a passagem de crenças sobre o conteúdo sensorial para crenças sobre o mundo exterior. Este resultado é esperado, pois, como nos ensinou Descartes pela sua dúvida hiperbólica, quanto maior a demanda por certeza, menor a quantidade de certezas encontradas. Já as teorias da justificação baseadas no conteúdo representacional não têm condições de estabelecer a infalibilidade das crenças básicas. Essas teorias só podem cumprir um papel fundante caso abram mão de atender a demanda por certeza. Por outro lado, isso não significa que elas impliquem o ceticismo do mundo exterior ou que estejam obrigadas a conviver com ele. Uma estratégia prévia que buscasse minar a dúvida cética geral sobre a confiabilidade da percepção só reforçaria essas teorias. Sobre a coluna *Impede o Regresso ao Infinito*, deve-se entender o grau de dificuldade para se estabelecer um término para a cadeia de justificações, desconsiderando-se, neste momento, se este tipo de conteúdo pode ou não servir de razão para uma crença. Uma teoria baseada no conteúdo sensorial pode facilmente estabelecer esse término, já que este tipo de conteúdo não demanda justificação ulterior. Uma teoria baseada no conteúdo representacional sem conceitos já encontra algumas dificuldades, que podemos considerar medianas. Como mostramos, ela precisa abandonar a demanda por certeza. Isso gera alguns compromissos, como a impossibilidade de estabelecer a infalibilidade das crenças básicas.

Por fim, uma teoria baseada no conteúdo representacional com conceitos encontra dificuldades sérias também. Ela precisa explicar como o conteúdo perceptivo não sofre influência doxástica mesmo sendo veiculado por conceitos. Sem isso, não há como impedir o regresso ao infinito. Se informações estocadas na memória de longo prazo ou veiculadas por crenças ocorrentes influenciam a percepção, então talvez não estejamos mais legitimados a tomar o conteúdo de um estado perceptivo pelo seu valor de face. Se a percepção começa a se portar como a crença, a desanalogia entre elas desaparece. A justificação *prima facie* atribuída à percepção perde, assim, a sua razão de ser. Sobre a coluna *Serve de razão*, deve-se entender o grau de dificuldade para se estabelecer uma relação racional entre a experiência perceptiva e crenças sobre o mundo. Uma teoria baseada no conteúdo sensorial encontra dificuldades mais graves, pois primeiro ela precisa estabelecer uma relação de tornar verdadeiro entre este tipo de conteúdo e crenças sobre o mundo, para só então estar em condições de enfrentar a dificuldade de estabelecer uma relação racional entre ambos. Uma teoria baseada no conteúdo representado sem conceitos tem apenas a segunda dificuldade. Não se trata de uma dificuldade desprezível, já que, não havendo uma relação lógica entre este tipo de conteúdo e a crença, torna-se difícil imaginar que tipo de transição entre um estado perceptivo e uma crença teria a mesma força racional sobre o sujeito que tem a inferência. Por fim, uma teoria baseada no conteúdo representado com conceitos encontra dificuldades menores. Como este tipo de

conteúdo é veiculado por conceitos, ele mantém relações lógicas com as crenças empíricas. Deste modo, é viável usar o mecanismo da inferência para estabelecer a relação racional entre o estado perceptivo que veicula este conteúdo e as crenças.

Nesta tese, defendo uma teoria da justificação baseada caráter representacional da experiência perceptiva cujo conteúdo pode ou não ser veiculado por conceitos, desde que ele não sofra influência cognitiva. Sua vantagem é justamente não ter dificuldades que soam insuperáveis. Já mostramos como ela pode impedir o regresso ao infinito. O que esperamos mostrar nos próximos dois capítulos é como pode haver uma relação racional entre um estado perceptivo, mesmo que ele represente sem conceitos, e crenças sobre o mundo exterior. Para tanto, esmiuçaremos no próximo capítulo a distinção entre conteúdo conceitual e não-conceitual. Embora estivemos tratando, neste capítulo, como dois tipos distintos de conteúdo, chegaremos à conclusão de que são de um mesmo tipo de conteúdo. O que pode mudar é o tipo de representação por meio da qual esse conteúdo é veiculado, em um caso o veículo é conceitual e no outro, não. A distinção entre representação e conteúdo ou entre veículo e informação nos permitirá, assim, identificar o que há de comum entre a experiência perceptiva e a crença, a saber, o seu conteúdo. Esta etapa facilitará, em seguida, o estabelecimento da tese de que a experiência perceptiva serve de razão para crenças empíricas, ao explicitarmos a relação racional entre a experiência e a crença.

3.7 Esboço da teoria

Nesta seção final, vou apresentar uma razão para pensar que a percepção não sofre influência doxástica. Esta razão servirá igualmente contra a proposta de McDowell de considerar que as capacidades conceituais já estejam em operação na percepção. Assim, um dos motivos para defendermos uma teoria da justificação baseada no conteúdo representacional sem conceitos é o fato de a posição de McDowell não refletir bem como a percepção realmente funciona. Em seguida, irei retomar o argumento que McDowell extrai da já discutida terceira demanda sobre a concepção de justificação em favor da sua concepção de percepção. A terceira demanda é a idéia de que se X é uma razão para crer em p , então S está em condições de avaliar reflexivamente a contribuição de X para a verdade de p . O propósito é enfatizar novamente que essa demanda não implica a referida concepção de percepção e explicitar as dificuldades que esta demanda impõe para a teoria da justificação que defendemos, ao mesmo tempo em que a esboçamos. Nos próximos capítulos, então, tentaremos superar essas dificuldades.

A concepção de percepção do McDowell possibilita que o conhecimento de fundo, ao qual a espontaneidade tem acesso, influencie a aplicação dos conceitos na apreensão perceptiva, ou seja, o conteúdo que a experiência fornece é parcialmente determinada pela faculdade de julgar. Em outras palavras, a percepção sofre influência doxástica. Uma maneira, então, de argumentar contra a sua tese é tentar mostrar algum fenômeno perceptivo que seja recalcitrante ao conhecimento de fundo e aos julgamentos que a espontaneidade possa emitir em função

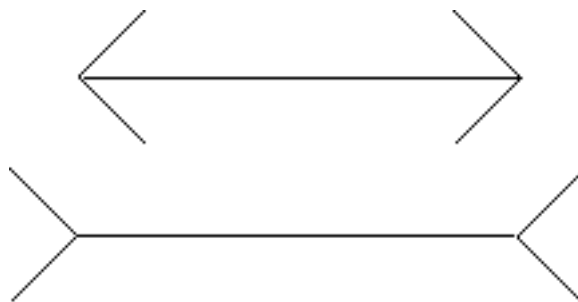


Figura 1 – Ilusão Müller-Lyer

deles, mesmo que sejam julgamentos inconscientes. De fato, há um grupo de fenômenos perceptivos que parecem contrariar a idéia de que há penetração de informações oriundas da espontaneidade ou da memória na experiência, a saber, os fenômenos de ilusão. Se a experiência sofresse realmente influência doxástica, então as ilusões de óptica não deveriam acontecer ou, se acontecessem, deveríamos poder educar a experiência para não as termos mais. Contudo, não é isto o que observamos. A experiência resiste apresentando uma ilusão mesmo quando sabemos que se trata de uma ilusão, o que aponta para a sua independência em relação à faculdade de julgar e às informações disponíveis para a espontaneidade. Observemos o seguinte desenho, que nos leva a ter uma ilusão de óptica, conhecida como ilusão Müller-Lyer:

Temos a impressão de que a linha de baixo é maior que a linha de cima. Ambas, no entanto, têm o mesmo tamanho. Se a capacidade de aplicar conceitos estivesse operando amplamente já na experiência perceptiva, então, uma vez que obtemos a informação de que ambas as linhas têm o mesmo tamanho, na próxima vez que olhássemos para o desenho em questão, a experiência deveria apresentar ambas as linhas como tendo o mesmo tamanho. Revestida dos novos elementos cognitivos da rede conceitual, ela faria os julgamentos corretos, isto é, aplicaria corretamente os conceitos em questão, no próprio ato perceptivo. Mas não é isto o que acontece, por mais convictos e por mais que tentemos pensar, quando vemos este desenho, que ambas as linhas têm o mesmo tamanho. A experiência parece completamente imune a estas crenças.

Alguém poderia contra-argumentar que a apresentação da ilusão de Müller-Lyer é viciada, que ao apresentar a figura como sendo uma ilusão cujo efeito é fazer com que uma das linhas apareça como maior do que a outra, estaríamos induzindo o leitor a efetivamente perceber a figura como ilusória. Ou seja, estaríamos induzindo o leitor a aplicar à sua percepção justamente o conhecimento do qual afirmamos a percepção ser imune. A ilusão de Müller-Lyer é estudada por psicólogos desde o final do século XIX por meio de estudos controlados. Uma maneira de afastar a idéia de que a ilusão é induzida é fazer experimentos com pessoas que nunca viram antes a figura de Müller-Lyer e não têm qualquer conhecimento a respeito do fato de ela ser uma ilusão. Se estas pessoas confirmam que uma linha aparece como maior do que a outra, temos evidência suficiente de que esta aparência não é produto da interferência do conhecimento de que a figura se trata de uma ilusão. Howe comenta que é um fato largamente acordado entre os

estudiosos do assunto que o intervalo da seta com as linhas voltadas para fora aparece maior que o intervalo da seta com as linhas voltadas para dentro, embora não haja ainda pleno acordo sobre a gênese desta ilusão.(HOWE; PURVES, 2005, p. 1234).

A explicação de Howe é que a ilusão surge como resultado da estratégia do processamento visual para resolver o problema da inversão ótica. Um mesmo estímulo visual pode ter como causa vários objetos distais diferentes. O problema é gerar a percepção justamente do objeto distal que provavelmente causou este estímulo em nosso ambiente. Uma solução possível é “gerar percepções visuais baseadas na distribuição de probabilidade da fonte física das imagens retiniais” (HOWE; PURVES, 2005, p. 1234)¹⁸. As linhas idênticas das duas setas aparecem diferentes em tamanho, porque as fontes reais típicas para as linhas, dado o contexto sugerido pelas setas, são diferentes (HOWE; PURVES, 2005, p. 1234). No próximo capítulo, baseando-me no trabalho de Pylyshyn sobre a percepção visual, falarei um pouco mais sobre estas estratégias do processamento visual para resolver o problema da inversão ótica. O que deve ficar claro aqui, para o presente argumento contra a posição de McDowell, é que por mais complexa que sejam essas estratégias, elas não dependem de conhecimentos que o sujeito tenha na memória de longo prazo.

Certos fenômenos de ilusão nos fornecem, assim, um argumento poderoso contra a posição de McDowell. A lição que devemos extrair deste argumento é que a experiência perceptiva fornece à consciência do sujeito um conteúdo cuja constituição independe da atuação da faculdade de julgamento ou de conhecimentos que o sujeito possa ter na sua memória de longo prazo. Ou seja, o modo como uma determinada cena nos aparece, a qualidade da sua aparência, não é alterada pelos conhecimentos de fundo que temos ou pelos julgamentos que fazemos. Se supusermos, por outro lado, que a aplicação de conceitos não pode ser feita de uma maneira completamente independente da faculdade de julgar e dos conhecimentos aos quais ela tem acesso, então o argumento acima se transforma também em uma evidência razoável para a idéia de que a experiência perceptiva nos fornece um conteúdo que não é veiculado pelos conceitos através dos quais o sujeito formula pensamento e acessa a memória.

Vou agora atacar a idéia de que a terceira demanda que McDowell faz sobre a noção de ser uma razão para crer implica a sua concepção de percepção. A primeira coisa que devemos notar é que a terceira demanda não exige que o sujeito efetivamente pense reflexivamente sobre a sua apreensão perceptiva para que ela venha a ser uma razão para a sua crença. Ela apenas exige que ele esteja em condições de fazê-lo. É razoável que assim seja, pois a atividade reflexiva consome um tempo que tornaria inviável para a percepção cumprir a sua função de nos informar sobre o estado presente do ambiente ao redor. Agora o argumento do McDowell se resume no seguinte: visto que o conteúdo que *S* apreende pela percepção no instante *t* precisa estar disponível, em algum momento futuro, para a espontaneidade, pois só assim a terceira demanda poderá ser atendida, e como aquela só trabalha com conteúdos estruturados conceitualmente, então é razoável supor que o conteúdo que *S* apreende perceptivamente em

¹⁸ “generate visual percepts predicted on the probability distributions of the physical sources of retinal images”.

t já esteja estruturado desta forma. Razoável ou não, meu argumento preliminar é que esta suposição não é necessária. E desde que ela não seja necessária, isto já é suficiente para que a terceira demanda não implique a concepção de percepção do McDowell.

A possibilidade que eu vislumbro é a seguinte: *S* tem uma apreensão perceptiva de um conteúdo *x*, que, vamos supor seja não-conceitual e este mesmo conteúdo poderá ser mais tarde apreendido por meio de conceitos, quando, então, *S* poderá avaliar reflexivamente a relevância deste conteúdo para a sustentação de suas crenças. Pode-se questionar se é possível que ambos os conteúdos sejam o mesmo, já que em um caso ele está numa forma não-conceitual e na outra ele está numa forma conceitual. Eu penso que sim, desde que estejam a carregar a mesma informação. Precisamos aqui apenas de uma distinção entre veículo e informação ou entre representação e conteúdo. A estrutura conceitual de uma proposição é o veículo por meio do qual a informação expressa nesta proposição é transmitida. Mas esta mesma informação poderia estar sendo transmitida por meio de um outro veículo. Quando *S*, por exemplo, apreende pela percepção um objeto vermelho, ele tem diante da sua consciência uma informação sobre a cor deste objeto, e isto pode ser verificado se *S* tem a capacidade de distinguir objetos vermelhos de laranjas. Esta mesma informação sobre este objeto pode ser veiculada por uma crença como 'este objeto é vermelho'. Neste caso, dizemos que o conteúdo apreendido pela percepção e o conteúdo contido da crença são os mesmos, ainda que transmitidos por veículos diferentes.

Esta distinção entre veículo e conteúdo levanta a questão de como especificamos um conteúdo independentemente do seu veículo. Este problema será abordado no próximo capítulo. Meu objetivo agora é apenas mostrar que com esta distinção podemos ter uma concepção da percepção de tal forma que esta nos fornece um conteúdo que pode não ser veiculado por conceitos e que atenda às três demandas arroladas anteriormente sobre a noção de ser uma razão para crer. Estou ciente que o meu argumento em favor desta concepção da percepção só estará completo nos próximos capítulos, quando explorar melhor as implicações da referida distinção. Por hora, a possibilidade desta distinção serve para bloquear a idéia de McDowell de que a terceira demanda implica necessariamente a sua concepção de percepção. Por enquanto, estamos apenas fazendo um esboço.

Estamos agora em condições de ver como uma experiência perceptiva de conteúdo não-conceitual pode servir de razão para que *S* creia não-inferencialmente em *p*. Quando *S* tem a apreensão perceptiva de um objeto vermelho, ele fica consciente de um objeto vermelho. Desta maneira, a primeira demanda sobre a noção de ser uma razão para crer é atendida. Dada a distinção entre veículo e informação, podemos dizer que a informação contida nesta apreensão, a de que o objeto visto é vermelho, poderá ser veiculada posteriormente por meio de uma proposição e utilizada como premissa de argumentos que a espontaneidade irá elaborar para estabelecer o seu julgamento a respeito da crença sobre a cor do objeto. Desta maneira, o conteúdo fornecido pela experiência perceptiva poderá ser tratado e incorporado ao sistema de crenças pelo pensamento reflexivo. Assim, a terceira demanda também é atendida. Resta-nos agora prover algum entendimento mais detalhado da segunda demanda: *S* deve considerar *x* no

seu julgamento da verdade p , ou seja, o acesso consciente a x deve contribuir para S determinar a verdade de p . O julgamento em questão não deve ser reflexivo, ou então, a crença seria obtida por uma via inferencial. Quando digo que o julgamento não é reflexivo entendo por isso que S não está consciente de estar fazendo um julgamento, embora o julgamento ele mesmo seja consciente.

Em outras palavras, podemos descrever a situação da seguinte maneira: S tem uma apreensão perceptiva de um objeto vermelho. Esta experiência predispõe S causalmente a ter um estado mental consciente cujo conteúdo é a proposição de que o objeto é vermelho. A apreensão não causa necessariamente este estado mental, pois a atenção perceptiva de S poderia não estar voltada para a presença do objeto vermelho, ainda que ele estivesse no seu campo visual consciente. Ou seja, a experiência geralmente vai causar estados mentais conscientes cujo conteúdo são proposições que dizem respeito ao objeto para o qual a atenção perceptiva se dirige. A razão para isto é óbvia: a região do campo visual de onde conseguimos extrair mais informações é a região focada pela atenção perceptiva. Contudo, esta relação causal não precisa ocorrer necessariamente. S poderia ter se lembrado de que, no ambiente em que se encontra, há um objeto vermelho e formulado uma proposição a seu respeito, para então perscrutar o cenário com a sua atenção perceptiva afim de verificar a proposição em questão. Deste modo, a eventual relação causal entre a experiência e o conteúdo proposicional não é suficiente para que a segunda demanda seja atendida. Falta ainda a S tomar uma atitude cognitiva diante deste conteúdo proposicional que se lhe apresenta. E a motivação que S tem, neste instante, para assentir a este conteúdo proposicional é a informação que ele tem diante de si na sua apreensão sensível e para a qual a sua atenção está dirigida. Desta maneira, S obtém uma crença de modo não-inferencial e a sua experiência perceptiva é uma razão para o seu assentimento. As três demandas sobre a noção de ser uma razão para crer são, assim, satisfeitas.

Para defender a tese de que temos crenças justificadas não-inferencialmente e a concepção da experiência perceptiva segundo a qual ela nos fornece conteúdos não-conceituais fique completa, preciso de uma explicação mais detalhada sobre como as informações sobre um objeto são recolhidas pela atenção perceptiva para que se possa ter um pensamento sobre este objeto. Vimos, na discussão sobre a concepção quineana da percepção, que a atenção perceptiva é fundamental para identificar unicamente um objeto e que sem este tipo de identificação, todos os nossos juízos empíricos estariam condenados a ter um conteúdo vago. Agora acabamos de mostrar que esta mesma atenção é fundamental para disponibilizar ao sujeito informações sobre um objeto no seu cenário visual que poderão lhe servir de razões para dar o seu assentimento a crenças sobre este objeto. O pensamento demonstrativo é, por excelência, o evento mental no qual a receptividade e a espontaneidade se relacionam diretamente. Ele envolve, de um lado, a apreensão conceitual de um objeto por meio de um pronome demonstrativo, com o qual nos referimos a este objeto, e de outro, a apreensão perceptiva, por meio da qual individualizamos um objeto e extraímos informações sobre ele; informações que irão, então, servir de conteúdo para o pensamento demonstrativo. Uma explicação pormenorizada de como isto acontece é

fundamental, portanto, para entendermos como a experiência pode servir de razão para uma crença.

3.8 Conclusão

A conclusão a que chego com esta discussão é que Sellars está equivocado na sua crítica ao mito do dado se a entendemos como uma crítica a idéia de que a experiência possa ter algum papel de justificação. Ele está correto ao dizer que a apreensão de x não implica que S conhece não-inferencialmente que x é θ , mas está errado ao dizer que esta apreensão não possui um papel cognitivo, isto é, não poder servir de razão para S crer em p . Em seguida, avaliei a sugestão de McDowell de estender para a percepção as capacidades conceituais, tentando, deste modo, fugir do ataque de Sellars e garantir um papel de justificação para a percepção. Argumentei, no entanto, que a sua concepção de percepção encontra dificuldades para explicar a ilusão perceptiva. Além disso, suas considerações sobre as demandas que a experiência deve atender, para ser uma razão para crer, não nos forçam a aceitar a sua concepção de percepção. Estas demandas são compatíveis com uma concepção da experiência perceptiva segunda a qual ela nos fornece a apreensão de objetos. Por meio desta concepção, esbocei uma explicação de como a experiência nos provê de razões para crer não-inferencialmente.

4 O conteúdo não conceitual da percepção

4.1 Introdução

Este capítulo estabelece as bases que me permitirão, no capítulo seguinte, explicar como a experiência perceptiva justifica crenças não-inferencialmente. Inicialmente, eu discuto alguns argumentos em favor da idéia de que a percepção tem um conteúdo não-conceitual. Este debate, muitas vezes, não é claro e, por isso, distingo entre conceitualismo forte e fraco e não-conceitualismo forte e fraco. Tentarei mostrar que uma vez que se aceita a distinção entre veículo e conteúdo, podemos abraçar tanto o não-conceitualismo fraco quanto o conceitualismo fraco. Eles não são incompatíveis. McDowell, no entanto, tende ao conceitualismo forte e, neste aspecto, o criticamos. Mostramos também que a tese de que a percepção não sofre influência doxástica é independente do não-conceitualismo, seja na sua versão forte, seja na sua versão fraca. Portanto, o não-conceitualismo não é necessário para defender o aspecto não-inferencial da justificação perceptiva. De qualquer modo, devemos mostrar que, se ele for verdadeiro, ainda assim a experiência cumpre um papel de justificação. Se a experiência perceptiva sofresse influência doxástica e se comportasse de maneira semelhante à crença, então esperaríamos que o estatuto epistêmico de seu conteúdo seria derivado de outras percepções ou crenças, o que impossibilitaria a percepção de justificar crenças não-inferencialmente. Não basta, no entanto, dizer que o conteúdo da experiência perceptiva seja independente da crença para que a experiência cumpra um papel de justificação. É necessário também que a experiência represente o mundo, que ela nos informe sobre o mundo como sendo de uma determinada maneira. Recorrendo, então, à biosemântica desenvolvida por Millikan, defendo que a experiência perceptiva representa objetos do mundo circundante e as suas características. Por fim, é preciso ainda mostrar que o conteúdo representado pela experiência perceptiva, a qual pode não envolver conceitos, é o mesmo ou semelhante ao conteúdo representado pela crença, pois do contrário, não teríamos razão para pensar que o conteúdo de uma experiência possa contribuir de alguma maneira para a verdade da crença. Com estes passos, estabeleço as bases que me permitirão explicar o papel de justificação da percepção.

4.2 Preliminares

Antes de avançar um pouco mais nessa discussão, é oportuno deixar claro quais aspectos do conteúdo são relevantes para a estratégia geral de defender que a experiência perceptiva tem um papel de justificação. Em primeiro lugar, é necessário que o conteúdo da experiência perceptiva de fato represente o mundo de uma determinada maneira. Caso contrário, o sujeito não teria de onde retirar informações sobre o mundo. Em segundo lugar, é necessário também

que o estado que veicula este conteúdo, no caso, o estado perceptivo, seja consciente. Caso não fosse, este estado não poderia ser relevado racionalmente nos julgamentos realizados pelo sujeito. Devo lembrar aqui que defendo uma concepção internalista da justificação para a percepção, a qual demanda, portanto, que os itens relevantes para a justificação estejam acessíveis à consciência do sujeito. Por último, aquilo que o estado perceptivo representa deve ter algo em comum com aquilo que a crença representa. Por exemplo, alguns aspectos da nuvem representada na percepção devem ser os mesmos representados em uma crença a respeito desta nuvem para que aquele estado perceptivo possa servir de razão para esta crença. Sem este compartilhamento entre o que é representado pela percepção e pela crença, não há como entender de que maneira um estado perceptivo poderia servir de razão para uma crença, pois nada que estivesse representado na percepção contribuiria para satisfazer as condições de verdade da crença. Havendo o compartilhamento, vê-se claramente o papel de justificação que a percepção pode vir a ter ao contribuir para a verdade da crença.

A necessidade de que haja esse compartilhamento, ou aspectos comuns entre o modo como a percepção e a crença representam o mundo, tem sido usada pelos defensores da tese de que a experiência perceptiva embute conceitos. Alva Noë, por exemplo, afirma que aquilo que faz com que a percepção de uma foca seja relevante para a questão de se há uma foca adiante é o fato de que aquilo que é percebido seja exatamente aquilo que vem a ser acreditado. Sem esse conteúdo compartilhado, diz ele, é "difícil imaginar como a experiência pode ter esse papel racional." (NOË, 2005). A partir daí, pode-se argumentar que a experiência deve embutir conceitos para que ela venha a ter esse conteúdo comum com a crença. Já vimos como este tipo de argumento se assenta numa confusão entre veículo e conteúdo. O movimento de internalização é claro. Projeta-se a igualdade do conteúdo para a igualdade das representações. Este movimento, deve ser evitado. Os tipos de representação podem ser distintos mesmo que o conteúdo representado seja o mesmo. Uma vez que tenhamos desfeito essa confusão e especificado como o conteúdo não-conceitual representa, estaremos em condições de entender o que há de comum entre a representação não-conceitual de estados perceptivos e a representação conceitual de estados doxásticos. Poderei, então, enfim, explicar como a experiência perceptiva tem um papel de justificação.

4.3 Conteúdo não-conceitual

O debate acerca de qual é a natureza do conteúdo da experiência perceptiva tem ganhado novos contornos nas últimas décadas ao se introduzir a questão de se este conteúdo é conceitual ou não-conceitual. No capítulo anterior, vimos a posição de McDowell em favor da tese de que a experiência perceptiva envolve conceitos intrinsecamente. McDowell defende esta tese para garantir que a experiência perceptiva possa ter algum papel de justificação. Argumentei, no entanto, que a noção de justificação empregada pelo próprio McDowell não demanda a defesa da referida tese. Agora irei contestar com maior ímpeto a idéia de que a experiência perceptiva

embute conceitos, apresentando argumentos em favor da posição contrária. A posição a ser defendida nesta tese, a saber, que a experiência perceptiva cumpre um papel de justificação e de modo não-inferencial, não depende do fato de a experiência perceptiva ter um conteúdo não-conceitual. No entanto, parece haver fortes razões para considerar o conteúdo da experiência perceptiva como não-conceitual. Apresentaremos esses argumentos e, em seguida, tentarei mostrar que, embora favorável a essa idéia, a tese aqui defendida independe dela.

A idéia de que a experiência perceptiva contém um conteúdo não-conceitual foi introduzida inicialmente por Gareth Evans (EVANS, 1982, pp. 123-24). Ele sustenta que o nosso aparato mental possui dois sistemas, um informacional e o outro cognitivo. A percepção e a memória fazem parte do sistema informacional. A função da primeira, por exemplo, é fornecer ao sistema cognitivo informações sobre o ambiente circundante. Já o pensamento e a capacidade de julgar fazem parte do sistema cognitivo. Além disso, Evans toma como primitiva a noção de estar em um estado informacional com tal e tal conteúdo. No caso da percepção, sua caracterização ulterior desta noção é que este estado informacional é independente de crenças. A justificação arrolada para esta posição é extraída dos fenômenos de ilusão perceptiva, como a ilusão de Müller-Lyer já apresentada no capítulo anterior. Neste caso, a percepção encontra-se num estado com a informação de que uma linha é maior do que a outra, mesmo quando temos o conhecimento de que ambas têm o mesmo tamanho. Temos aqui uma evidência de que a percepção não deve ser entendida nos mesmos termos que a crença.

Mas por que o fato de a percepção ser independente de crenças parece implicar que ela tem um conteúdo não-conceitual? A idéia é que, se as crenças que o sujeito têm não influem na percepção deste sujeito, então seria razoavelmente incoerente explicar a sua experiência perceptiva de um objeto recorrendo à idéia de que o conceito deste objeto estaria sendo aplicado para apreendê-lo no próprio ato perceptivo. Seria incoerente, pois a aplicação de um conceito parece ser sensível ao conhecimento e as crenças que o sujeito possui. Contudo, posteriormente vou defender que a tese de que a percepção é independente da crença e a tese de que o conteúdo perceptivo é não-conceitual são independentes.

Kelly identifica mais três outras motivações no pensamento de Evans, que o levou a sustentar a idéia de que a percepção tem um conteúdo não-conceitual. A primeira é a consideração de que homens e animais compartilham um sistema perceptivo bastante similar e não se supõe normalmente que os animais tenham capacidades conceituais. A segunda é a constatação de que a experiência tem um conteúdo mais rico do que as nossas capacidades conceituais podem abarcar. Discriminamos, por exemplo, na percepção, muitos milhares de matizes de cores e não temos conceitos para cada uma delas. A terceira é a sugestão de que o "conteúdo perceptivo é, algumas vezes, articulado de maneira irreduzível em termos das disposições do sujeito em agir sobre o objeto que ele percebe."¹ (KELLY, 1998). Em seguida, irei comentar cada uma dessas motivações.

¹ "the perceptual content is, sometimes at least, irreducibly articulated in terms of dispositions by the perceiver to act upon the object being perceived".

Antes de analisar os argumentos em favor da tese de que a percepção tem um conteúdo não-conceitual, penso ser oportuno fazer algumas distinções. Elas nos ajudarão a acompanhar o debate em torno desta tese. Seguindo a denominação corrente, vou chamar de *não-conceitualistas* aqueles que defendem a referida tese e de *conceitualistas* os seus opositores. Além disso, vou desdobrar a tese não-conceitualista em duas:

(NC-Forte) Alguns conteúdos perceptivos não podem ser captados por conceitos.

(NC-Fraca) Em alguns casos, não é necessário ter o conceito de *F* para se ter a experiência de um *F*.

A tese conceitualista, por contraste, também se desdobra em duas:

(C-Forte) Para se ter a experiência de um *F*, é necessário ter o conceito de *F*.

(C-Fraca) Qualquer conteúdo perceptivo pode vir a ser captado por conceitos.

(NC-Forte) implica (NC-Fraca) e (C-Forte) implica (C-Fraca). É importante ter isto em mente, pois, às vezes, um filósofo defende (C-Fraca) provando (C-Forte). O que ele não pode fazer é defender (C-Forte) provando (C-Fraca). Repare também que (NC-Fraca) e (C-Fraca) são compatíveis. Conceitualistas e não-conceitualistas estariam harmonizados, portanto, se abraçassem apenas as respectivas teses fracas. Mas se qualquer um deles avança para a tese forte, então entram em conflito. (NC-Forte) implica a falsidade de (C-Fraca) e (C-Forte), (C-Forte), por sua vez, implica a falsidade de (NC-Fraca) e (NC-Forte).

Outra maneira útil de distinguir conceitualistas e não-conceitualistas é apresentada por Heck. Ele apresenta duas maneiras para tal fim. Uma opção é distinguí-los quanto ao estado ou veículo representacional. Heck usa o termo *estado*, mas penso ser oportuno enfatizar o fato de crenças e percepções serem veículos ou representações. Segundo esta distinção, crença e percepção são tipos distintos de estados, ou melhor, de veículos e eles se diferenciam por serem dependentes ou não de conceitos (HECK, 2000, p. 484). No entanto, não haveria, segundo essa visão, distinção entre os conteúdos de uma percepção e uma crença. Ambas podem veicular o mesmo conteúdo, a diferença é que o estado perceptivo não usa conceitos para tal fim, enquanto pensamentos e crenças usam. A segunda opção é distinguir conceitualistas e não-conceitualistas quanto ao conteúdo. Neste caso, o conteúdo de uma crença e o conteúdo de uma percepção são de tipos distintos. O primeiro envolve conceitos intrinsecamente, o segundo, não (HECK, 2000, p. 486). As duas maneiras propostas por Heck de diferenciar conceitualistas de não-conceitualistas se harmonizam bem com as distinções apresentadas acima. As teses (C-Forte) e (NC-Forte) dizem respeito ao conteúdo, enquanto as teses (C-Fraca) e (NC-Fraca) dizem respeito aos estados. Eu disse acima que as teses (C-Fraca) e (NC-Fraca) são compatíveis. Isso precisa ser qualificado. São compatíveis tendo-se em vista a idéia de que a percepção e a crença veiculam o mesmo conteúdo. Mas elas só podem ser verdadeiras simultaneamente se os estados perceptivo e doxástico forem distintos, isto é, se forem tipos distintos de veículos representacionais. Isso ficará mais claro ao longo da discussão, quando apresentarmos a defesa efetiva de (NC-Fraca). Voltemos agora às motivações de Evans.

A primeira motivação arrolada por Kelly tem um apelo persuasivo um pouco fraco. Ela

serviria para sustentar o não-conceitualismo forte. Em geral, para fortalecê-la, arrola-se também a idéia de que os bebês humanos têm a capacidade de perceber sem, no entanto, terem capacidades conceituais. Mas o defensor da idéia de que a percepção embute conceitos pode perfeitamente sustentar que animais e bebês, embora possam fazer discriminações e reagir às saliências do ambiente, não possuem uma experiência perceptiva autêntica, por meio da qual o sujeito toma consciência de um conteúdo determinado. Essa é a posição tomada, por exemplo, por McDowell (MCDOWELL, 1996, p. 119), um conceitualista forte. Ele defende que a experiência subjetiva, a tomada de consciência de um conteúdo, seja pelo pensamento ou pela percepção, precisa ser mediada por conceitos. Desta maneira, um bebê não tem experiência perceptiva ou o que ele chama de 'experiência interna', embora possa ter um sistema sensorial capaz de detectar algumas saliências do seu ambiente. O sistema perceptivo do bebê deve se desenvolver de modo a embutir conceitos para que, então, possa apresentar o mundo numa experiência subjetiva.

Uma outra possibilidade ainda seria defender que animais e bebês têm alguns conceitos primitivos, o que lhes permitiria já ter, então, um experiência subjetiva autêntica. Esta idéia poderia receber apoio de pesquisas recentes que procuram evidenciar que bebês têm um conceito inato de objeto. Xu, por exemplo, defende que crianças com quatro meses de idade já representam o *sortal* de objeto (XU; CAREY, 1996, p. 112). *Sortal* é um conceito que fornece critérios para individuação e identidade. O conceito de *casa*, por exemplo, é um *sortal*, na medida em que nos permite individuar uma casa, distingui-la de outras e contar casas. Assim, a idéia defendida por Xu é que crianças com quatro meses de idade já são capazes de individuar objetos, mesmo que não saibam de que tipo são esses objetos, por meio de informações espaciais e temporais. Ela apresenta o seguinte experimento em favor da sua idéia: duas telas opacas ligeiramente distantes uma da outra e sem que haja algo entre elas são apresentadas às crianças. Em seguida, mostra-se um objeto emergindo da tela esquerda. Este mesmo objeto volta logo depois para trás da mesma tela. O mesmo é feito com a tela direita. Um objeto idêntico ao primeiro emerge pela direita e depois volta para trás da tela. Este procedimento é repetido várias vezes para a habituação das crianças. Por fim, retira-se as telas. Em um teste, há um objeto atrás de cada tela, em um outro, apenas um objeto atrás, digamos, da tela esquerda. O primeiro resultado é esperado, mas não o segundo. Os estudos revelam que as crianças se mostram surpresas no segundo teste (XU; CAREY, 1996, p. 114), sugerindo a interpretação de que elas esperavam dois objetos e, portanto, eram capazes de individuá-los. É controverso que este estudo seja suficiente para corroborar a idéia de que crianças com quatro meses de idade já têm o *sortal* de objeto. O fato de uma criança poder individuar e mesmo rastrear um objeto durante um certo intervalo de tempo não é, para Pylyshyn, motivo suficiente para atribuir a esta criança a posse de algo como um conceito (PYLYSHYN, 2003, p. 266). De qualquer modo, mesmo supondo que crianças com 4 meses de idade já tenham o conceito de *objeto*, ainda assim não é evidente que elas usem esse conceito na própria percepção, como demandaria a posição de McDowell. Embora não seja evidente, é possível.

Se é possível, então não podemos tomar, sem argumentos ulteriores, a sugestão de que animais e bebês têm sistemas perceptivos similares aos dos humanos adultos como evidência conclusiva para a idéia de que a percepção tenha um conteúdo não-conceitual.

A posição de McDowell, no entanto, revela algo importante. A idéia de que uma experiência consciente demanda conceitos tem plausibilidade pelo fato de conceitos serem os meios paradigmáticos para a estruturação de uma representação. Uma proposição, por exemplo, é uma estrutura complexa de conceitos que representa corretamente ou não um fato. Essa característica da representação, a saber, a de poder ser correta ou não, é fundamental para atender à demanda de intensionalidade de um estado consciente. A consciência, como assinalou Brentano, sempre visa algo, está sempre direcionada, mas aquilo que ela apreende não precisa necessariamente existir. Por esta razão, é razoável dizer que a consciência visa algo por meio de uma representação. Deste modo, a defesa da idéia de que a experiência perceptiva tem um conteúdo não-conceitual demanda uma explicação de como este conteúdo pode ser uma representação sem, no entanto, valer-se de conceitos. Mais adiante, retomarei esta questão. A segunda possibilidade arrolada acima, a de que animais e bebês já teriam conceitos inatos e, por isso, poderiam ter uma experiência autêntica, parece-me apressada, pois do fato de animais e bebês terem, por exemplo, a noção primitiva de objeto e serem capazes de seguir objetos no seu campo visual, não se segue que tal conceito esteja embutido na própria percepção. É perfeitamente plausível que a faculdade de reconhecimento seja separada da faculdade de perceber. Mais adiante também retomarei essa questão.

A idéia de que a experiência perceptiva tem um conteúdo rico que excede nossas capacidades conceituais foi entrevista por Evans e tem sido bastante discutida atualmente. Um de seus maiores proponentes é Peacocke. Em *Sense and Content* (PEACOCKE, 1983, pp. 8-9), ele defende a idéia de que nem todos os matizes de cores que discriminamos pela percepção podem ser caracterizados por meio de conceitos, o que sugere que a percepção tem um conteúdo de índole não-conceitual, ou seja, ele defende (NC-Forte). Mesmo termos compostos, tal como *amarelo ocre*, não são suficientes para abarcar todos os matizes que podemos discriminar. McDowell contra-argumenta afirmando que, embora não tenhamos conceitos de cores suficientes para caracterizar todos os matizes de cores que possamos vir a discriminar pela percepção, estamos em condições de caracterizar estes matizes por meio de um pensamento demonstrativo (MCDOWELL, 1996, p. 57). Mesmo um tipo de vermelho para o qual não temos um conceito especializado, podemos apreendê-lo conceitualmente por meio de uma asserção demonstrativa: *este matiz* ou *esta cor*, enquanto se aponta ou dirige a atenção para a cor em questão.

Este argumento de McDowell é dirigido contra (NC-Forte), mas ele, se correto, não estabelece, por outro lado, (C-Forte), mas apenas (C-Fraco). Peacocke esboça algumas respostas a McDowell, mas, curiosamente, elas visam refutar (C-Forte) sem, contudo, estabelecer (NC-Forte), mas apenas (NC-Fraco). Isto é, embora Peacocke e McDowell ocupem posições antagônicas, por defenderem explicita e respectivamente (NC-Forte) e (C-Forte), a argumentação de ambos, em alguns pontos, não são contrárias, já que a de Peacocke estabelece (NC-Fraco) para refutar

(C-Forte) e a de McDowell estabelece (C-Fraco) para refutar (NC-Forte), mas já vimos que (NC-Fraco) e (C-Fraco) são compatíveis. Vejamos alguns dos argumentos de Peacocke. Ele responde, por exemplo, que a estratégia de McDowell corta de uma maneira muito fina para capturar adequadamente o conteúdo de um estado perceptivo (PEACOCKE, 1998, p. 382). Suponhamos, por exemplo, que dois indivíduos estejam percebendo o mesmo matiz de vermelho. Mas um se refere ao conteúdo de sua percepção por *este vermelho*, e o outro por *esta cor*. Se o conteúdo da percepção fosse individuado pelo conteúdo do pensamento demonstrativo, então teríamos de concluir que ambos indivíduos têm percepções distintas, o que não parece, neste caso, razoável. Peacocke também levanta a possibilidade de McDowell dizer que devemos, neste caso, capturar o conteúdo da percepção por meio do pensamento demonstrativo mais específico. Deste modo, o pensamento demonstrativo *este vermelho* individuaria o conteúdo da experiência perceptiva de ambos indivíduos.

A isto podemos responder, seguindo Peacocke (PEACOCKE, 1998, p. 382), da seguinte maneira: imagine que dois indivíduos estão diante de um mesmo objeto vermelho-ocre, e que um indivíduo tem a capacidade conceitual de classificar objetos vermelhos, mas não objetos vermelhos-ocre. O outro tem ambas capacidades. Agora não podemos individuar o conteúdo da percepção, em ambos os casos, por meio do pensamento demonstrativo mais específico, a saber, *este vermelho-ocre*, pois um dos indivíduos não tem a capacidade de forjar este pensamento. Seríamos, então, forçados a aceitar que esses indivíduos têm percepções distintas, diante do mesmo objeto colorido, o que novamente não é razoável. Um último movimento entrevisto por Peacocke para McDowell seria tentar individuar o conteúdo da experiência apenas por meio dos demonstrativos, como *este* ou *aquela*, desconsiderando os conceitos gerais que geralmente os acompanham. Os demonstrativos poderiam ser suplementados com a especificação de uma região identificada em termos egocêntricos. Mesmo assim, argumenta Peacocke, esta estratégia não funciona, pois tornaria os pensamentos demonstrativos exageradamente indeterminados. Uma mesma região do espaço pode ser uma superfície, ou uma cor etc.

Os argumentos de Peacocke são bons, mas devemos lembrar que eles apenas refutam (C-Forte) estabelecendo (NC-Fraco). Ou seja, o conteúdo da percepção não parece sempre ser determinado pelo conteúdo do pensamento demonstrativo, mas disto não se segue a falsidade de (C-Fraco). A força do argumento que estivemos discutindo está em perceber a situação a qual McDowell seria forçado para defender (C-Forte) e explicar assim a capacidade de ter discriminações tão ricas por meio da percepção. Se, para discriminar perceptivamente um *F* e ter, desta maneira, uma percepção cujo conteúdo representa um *F*, um indivíduo precisa ter o conceito *F*, então, para que uma pessoa nasça com a capacidade de perceber, ela precisa nascer também já com algumas capacidades conceituais. Se, então, uma pessoa nasce com uma capacidade gigantesca para perceber cores, ela deve ter uma capacidade conceitual igualmente refinada. McDowell seria, assim, forçado a aceitar algum tipo de nativismo a respeito dos conceitos. Na melhor situação para McDowell, pelo menos a capacidade de pensar demonstrativamente, ainda que na sua forma mais indeterminada, envolvendo apenas o *este*, terá de ser

considerada inata se reconhecermos que o indivíduo nasce com alguma capacidade perceptiva. Este argumento não define a questão, mas explicita muito bem os custos para o conceitualista radical: alguma forma de nativismo conceitual ele terá de aceitar para explicar como uma pessoa pode ter experiências com conteúdos determinados ao nascer. Ou então nega-se esta capacidade aos nascentes, o que também tem os seus custos. Por outro lado, se McDowell se contentar com a defesa de (C-Fraco), ele não precisará pagar o preço de defender alguma espécie de nativismo.

Kelly explora o argumento da riqueza do conteúdo perceptivo de uma maneira bem interessante, visando estabelecer (NC-Forte). Seu argumento baseia-se no fato de que o pensamento demonstrativo demanda uma representação que dure no tempo por um período maior que aquele requerido pelo conteúdo de uma percepção (KELLY, 2001, p. 399), sugerindo, assim, que se um indivíduo for capaz de fazer uma discriminação perceptiva em um tempo menor que aquele necessário para a representação de um pensamento demonstrativo, então temos forte evidência em favor da idéia de que o conteúdo da percepção não é determinado por meio de pensamentos demonstrativos. Nas palavras de Kelly,

é possível imaginar, e podemos mesmo ser capazes de fazê-lo, a realização de discriminações perceptivas em situações em que falhamos ao satisfazer os critérios da posse dos conceitos demonstrativos para as coisas discriminadas² (KELLY, 2001, pp. 402-3).

O argumento da Kelly depende, então, da caracterização dos critérios para a posse de conceitos demonstrativos. Ele assinala que a condição de re-identificação é o critério necessário para a posse de conceitos demonstrativos. Essa condição afirma que, se um sujeito tem uma experiência cujo conteúdo é caracterizado por um pensamento demonstrativo, então esta pessoa deve ter uma habilidade confiável que lhe permita identificar este mesmo conteúdo quando veiculado por uma outra experiência após algum intervalo de tempo entre esta experiência e a primeira (KELLY, 2001, pp. 406-7). Disto podemos concluir que o conteúdo de um pensamento demonstrativo a) existe, pelo menos, durante um intervalo de tempo e b) é geral o suficiente para ser o conteúdo de um outro pensamento demonstrativo, respeitando, assim, a condição de generalidade que Evans impõe sobre pensamentos em geral. Repare que ambas características são fundamentais para que o conteúdo de um pensamento demonstrativo possa cumprir o papel de premissa em um argumento. Uma inferência não é possível se o conteúdo da premissa não for geral o suficiente para ser refletido no conteúdo da conclusão. E se o sujeito não for capaz de manter por algum tempo o conteúdo da sua premissa, ele também não terá condições de apreender a conclusão como inferida desta premissa. Para McDowell é fundamental, então, que a experiência perceptiva atenda também a condição de re-identificação, pois assim o seu conteúdo será adequadamente caracterizado por um pensamento demonstrativo e ela poderá cumprir o papel de premissa em um argumento.

Kelly argumenta, no entanto, que a percepção não atende esta condição. Ele nos convida a imaginar a seguinte situação. Duas cores ligeiramente distintas são apresentadas, ao mesmo tempo, a um determinado sujeito. Ele demonstra ser capaz de distinguir essas cores. Em seguida,

² “it’s possible to imagine, and we may even be capable of, making perceptual discriminations in cases in which we fail to satisfy the criteria on possessing demonstrative concepts for the thins discriminated”.

apresenta-se ao indivíduo uma das cores por dez vezes e lhe pergunta, a cada vez, se a amostra presente é idêntica à primeira ou a segunda cor vistas e distinguidas anteriormente. Suponhamos que o indivíduo acerte apenas cinco vezes. Isto significará que, embora ele tenha a capacidade de distinguir uma cor da outra, quando ambas são apresentadas simultaneamente, este indivíduo não retém o conteúdo das suas percepções por um tempo suficiente para lhe permitir atender à condição de re-identificação. Kelly não apresenta resultados empíricos que atestem este cenário que ele concebe, o que daria mais força ao seu argumento, mas ele nos lembra de situações corriqueiras que lhe servem de evidência, como aquela em que, dentre várias amostras de tintas, selecionamos a mais adequada a um determinado ambiente e, segundos depois, se as amostras forem misturadas, não conseguimos mais re-identificar aquela que havíamos escolhido originalmente (KELLY, 2001, p. 411). Se Kelly estiver correto, então uma pessoa pode ser capaz de discriminar perceptivamente V de V' , mas ser incapaz de re-identificar V ou V' em outras situações, ou seja, esta pessoa não seria capaz de ter pensamentos demonstrativos sobre V ou V' , o que demonstra a tese (NC-Forte). Este resultado coloca obstáculos para a estratégia de McDowell de defender que a experiência possa servir de premissa para um argumento e, deste modo, cumprir um papel de justificação.

Abath tem um artigo em defesa de McDowell sobre esta questão. Seu argumento não é uma resposta direta ao Kelly, mas sim ao Raffman. No entanto, a posição de Raffman é bem semelhante a de Kelly, a diferença é que ele diz explicitamente que a capacidade de reconhecer ou re-identificar um objeto se baseia na memória de longo prazo (ABATH, 2005, p. 200). Essa assunção extra lhe permite fornecer uma explicação para a possibilidade levantada por Kelly de que uma discriminação perceptiva entre V e V' pode ser realizada sem que a pessoa esteja em condições de reconhecer posteriormente V ou V' . Como a capacidade de reconhecimento está baseada na memória de longo prazo, seria extremamente oneroso para o sistema cognitivo se ele retivesse representações, por exemplo, de todos os matizes que já discriminamos perceptivamente para a re-identificação posterior. Por esta razão, as representações estocadas na memória são mais gerais e menos finas em detalhes que as representações perceptivas. A resposta de Abath é que devemos interpretar McDowell como afirmando que a capacidade de reconhecimento pode se basear também na memória de trabalho, mesmo que isso implique em assumir que uma pessoa tem algumas capacidades de reconhecimento que durem apenas alguns instantes (ABATH, 2005, p. 202). Neste novo cenário, se uma pessoa é capaz de discriminar perceptivamente V e V' , então, por um período de tempo bem curto, esta pessoa estará em condições de reconhecer V e V' . A idéia é que, embora as representações perceptivas não sejam retidas pela memória de longo prazo, elas são mantidas na de trabalho e enquanto elas são aí retidas, a pessoa tem a capacidade de re-identificar um outro item semelhante àqueles representados em sua memória de trabalho, mesmo que a pessoa não os esteja mais percebendo.

A possibilidade levantada por Abath é tão empírica quanto a de Kelly. Em seu favor, ele arrola um estudo de Diana Deutsch sobre a identificação de sons. Ela afirma que se um tom é seguido por outro idêntico ao primeiro ou distinto dele por um semitom, então, para a maioria

das pessoas, é muito fácil reconhecer o segundo tom como idêntico ou distinto do primeiro, se o intervalo entre um e outro não for superior a seis segundos (ABATH, 2005, p. 203). Ou seja, durante um breve período, enquanto a representação sonora se mantém na memória de trabalho, um indivíduo é capaz de reconhecer outros tons idênticos ao primeiro. O suporte arrolado, no entanto, não é suficiente para estabelecer a tese geral de que um indivíduo pode vir a ter, ainda que por um breve período, a capacidade de reconhecer quaisquer itens discriminados perceptivamente. Mesmo supondo que a menor unidade sonora discriminada perceptivamente fosse o semitom, o que não é verdade, pois podemos discriminar um coma, então o máximo que se poderia dizer é que temos provavelmente a capacidade de reconhecer quaisquer sons, ainda que por um breve período. Mas este resultado não pode ser estendido a outras modalidades perceptivas sem investigação empírica. Pode muito bem ser o caso que tenhamos condições de forjar capacidades de reconhecimento para qualquer som, mas não para qualquer toque ou qualquer cor.

Sendo assim, para mostrar que um indivíduo tem a capacidade de reconhecer, ainda que por um breve período, qualquer item que ele discrimina em uma dada modalidade perceptiva, é necessário um estudo empírico que mostre que este indivíduo é capaz de reconhecer, após um intervalo pequeno, a menor unidade que ele é capaz de discriminar por meio desta modalidade perceptiva. Mas o estudo de Deutsch não mostra isto, já que é perfeitamente compatível com o seu resultado que uma pessoa discrimine um tom de um outro que seja distinto do primeiro por um coma enquanto ouve ambos, mas não seja capaz de reconhecer o segundo como idêntico ou distinto do primeiro se ouve o segundo tom alguns segundos após o primeiro cessar. Devemos concluir, portanto, que o argumento de Abath em favor de McDowell, embora plausível, carece de suporte empírico tanto quanto o de Kelly. A questão central, para ambos, é saber se qualquer conteúdo perceptivo pode ser retido na memória de trabalho. Em caso afirmativo, ganha McDowell, que prova (C-Fraco) em detrimento de (NC-Forte). Em caso negativo, Kelly sai vitorioso, ao mostrar (NC-Forte), em detrimento de (C-Fraco) e (C-Forte).

Jérôme Dokic e Élisabeth Pacherie afirmam que há evidência empírica de que a nossa capacidade de discriminação ultrapassa a nossa capacidade de identificação e reconhecimento (PACHERIE; DOKIC, 2001, p. 198). Em especial, há evidência empírica de que duas amostras de cores podem ser discriminadas, quando apresentadas simultaneamente, mas não podem ser discriminadas de maneira confiável se apresentadas uma seguida da outra. Ou seja, nem sempre há a formação de uma capacidade de reconhecimento na memória de trabalho para estas cores mesmo quando o sujeito é capaz de discriminá-las.

Evidência empírica da psicofísica e da psicologia perceptiva torna claro que a memória perceptiva é limitada e a sua granularidade é muito mais larga do que os nossos limiares de discriminação perceptiva (PACHERIE; DOKIC, 2001, p. 198)³.

Dokic e Pacherie levantam a possibilidade do conceitualista dizer que a capacidade de reconhecimento subjacente à posse de conceitos demonstrativos de cores, por exemplo, não

³ “Empirical evidence from psychophysics and perceptual psychology makes it clear that perceptual memory is limited and its grain much coarser than our perceptual discrimination thresholds.”

depende da capacidade estocar representações da amostra original na memória, mas apenas da capacidade mais geral de seguir ou rastrear uma amostra de cor. Um sujeito poderia manter uma amostra no seu bolso e através dele reconhecer se novas amostras são idênticas a ele ou não, exibindo assim um mesmo conceito demonstrativo diante de diferentes amostras. Dokic e Pacherie vetam este movimento, pois não há garantia alguma de que a amostra guardada no bolso do sujeito não vá, ao longo do tempo, perder a sua tonalidade sem que o sujeito perceba a mudança. A amostra guardada no bolso não serviria assim para exibir a posse do mesmo conceito demonstrativo ao longo de várias amostras de cores (PACHERIE; DOKIC, 2001, p. 198).

Por fim, Dokic e Pacherie consideram a possibilidade da posse de conceitos demonstrativos ser dissociada de qualquer capacidade de reconhecimento, mesmo uma de pouca duração. Isto pode ser feito, mas o resultado é um restrição serve do uso desses conceitos em inferências (PACHERIE; DOKIC, 2001, p. 199). Suponhamos que um sujeito pense 'a é colorido assim' e 'b é colorido assim', onde 'assim' é usado demonstrativamente para capturar o conteúdo perceptivo de uma amostra de cor. Sem a capacidade de reconhecimento das cores em questão, este sujeito não poderá, na ausência da experiência das cores, inferir que *a* e *b* são cores diferentes ou que *a* e *b* são cores idênticas. O demonstrativo 'assim' perde o seu conteúdo tão logo a experiência das cores cessa, na ausência de uma capacidade de reconhecimento e, deste modo, não serve para mediar a inferência.

Este resultado coloca obviamente um obstáculo para a estratégia conceitualista, especialmente a de McDowell. Como observa Ernesto Perini, "se conteúdos indexicais podem não estar disponíveis para inferência alguma, e portanto não estar disponíveis para a espontaneidade, não há razão para não os considerar não conceituais" (PERINI, 2004). (NC-Fraco) parece receber assim forte evidência em seu favor. E (NC-Forte)? Se podemos fazer discriminações de cores que não são retidas na memória de trabalho o tempo suficiente para participar de inferências e, portanto, não está disponível para espontaneidade, então não poderíamos dizer que uma determinada cor é percebida sem que ela possa ser captada por conceitos? Se esta cor não pode ser capturada por conceitos em situação alguma, nem mesmo por um indexical que capture o conteúdo da experiência apenas enquanto ela dura, então também não poderemos atribuir a representação dessa cor para explicar ação alguma do sujeito. Como observa Perini, esta é uma limitação também para o não-conceitualista. Um conteúdo que não pode se atribuído para explicar alguma ação do sujeito não é também uma representação. (NC-Forte) talvez seja uma tese que não faça muito sentido defender.

A terceira motivação de Evans parece contribuir sensivelmente para a idéia de que a percepção tem um conteúdo não-conceitual. Um exemplo tornará mais claro como se pode entender a caracterização de um conteúdo perceptivo por meio das disposições de um sujeito agir sobre o objeto que percebe. Evans cita, por exemplo, o estímulo auditivo a que um sujeito pode reagir virando-se para a fonte do som. A experiência auditiva recebe, desta maneira, um conteúdo espacial ao estar ligada aos comportamentos que o sujeito está disposto a realizar em virtude do som que percebe (EVANS, 1982, p. 154). É também importante notar que

quando nós escutamos um som como vindo de uma certa direção, não temos de pensar ou calcular para qual lado voltar a nossa cabeça a fim de procurar

pela fonte do som. Se tivéssemos que fazer isso, então deveria ser possível para duas pessoas escutar um som com vindo da mesma direção e ainda estarem dispostas a fazer coisas completamente diferentes em reação ao som, por causa das diferenças em seus cálculos. Visto que isto não parece fazer sentido, devemos dizer que ter uma informação perceptiva de significado espacial consiste, pelo menos em parte, em estar disposto a fazer várias coisas⁴ (EVANS, 1982, p. 155).

O fato de não precisarmos calcular ou pensar para saber para qual lado nos dirigir, ao ouvir um som, com o intuito de procurar a sua fonte é significativo, pois revela que a informação contida na experiência auditiva, além de ser independente da crença, é provavelmente melhor caracterizada em termos não-conceituais. Até um bebê tem a capacidade de voltar a sua face para a direção da fonte de um som que ele escuta sem, no entanto, ter quaisquer conceitos espaciais. Exemplos como este poderia ser arrolados indefinidamente. O fato é que, como explicita Bermúdez, a idéia de que a experiência perceptiva possua um conteúdo não-conceitual tem um apelo teórico notável (BERÚMDEZ, 1991, p. 402). Há uma demanda por esta idéia em explicações de comportamentos intencionais de criaturas às quais não se está disposto a atribuir capacidades conceituais. Obviamente que a capacidade de representar o meio ambiente deve ser atribuída a uma criatura que exiba um comportamento intencional, como um animal que engana a sua presa para capturá-lo. Se este animal não possui recursos conceituais, é natural que expliquemos o seu comportamento atribuindo-lhe uma representação do ambiente circundante em sua percepção por meio de um conteúdo não-conceitual. Embora natural, não é necessário. O argumento que apela à demanda por conteúdos não-conceituais para explicar o comportamento de criaturas aparentemente sem recursos conceituais assume justamente o que está em causa: que essas criaturas não têm conceitos. Em resposta, o conceitualista poderia expandir a sua concepção sobre o que são conceitos, o que enfraqueceria na mesma medida a força desta demanda.

A discussão acima evidencia a necessidade de se forjar uma caracterização melhor da noção de *conteúdo não-conceitual*. Em primeiro lugar, ele não é necessariamente um conteúdo inefável, algo que não possa ser descrito ou nem mesmo referido por um pensamento demonstrativo. Digo 'não é necessariamente' para não eliminar a possibilidade de que haja algum conteúdo que transcenda os nossos recursos conceituais. Em todo caso, mesmo que haja um tal conteúdo, será um acidente que ele tenha esse caráter inefável. Esta característica não faz parte da definição do conteúdo não-conceitual. O que essa definição precisa captar é o fato, por exemplo, de uma pessoa ver uma nuvem sem, no entanto, ter o conceito de 'nuvem', ou ser capaz de discriminar, pela percepção, uma cor ainda que não tenha um conceito para esta cor ou ainda que não tenha a capacidade de se referir a ela demonstrativamente. Tal fato me parece ser bem capturado na definição formulada por Tim Crane:

Para qualquer estado com conteúdo, E, E tem um conteúdo não-conceitual

⁴ "When we hear a sound as coming from a certain direction, we do not have to think or calculate which way to turn our heads in order to look for the source of the sound. If we did have to do so, then it ought to be possible for two people to hear a sound as coming from the same direction, and yet to be disposed to do quite different things in reacting to the sound, because of differences in their calculations. Since this does not appear to make sense, we must say that having spatially significant perceptual information consists at least partly in being disposed to do various things."

P se e somente se um sujeito *S*, estando em *E*, não implica que *S* possua os conceitos que caracterizam canonicamente *P*⁵ (CRANE, 1992, p. 143).

Outros não-conceitualistas apresentam definições semelhantes. Hanna afirma que

o conteúdo não-conceitual é um conteúdo cognitivo que não envolve conceitos globalmente ou localmente⁶ (HANNA, 2005, p. 251).

Para Hanna, uma criatura que não possui conceitos globalmente é uma que não tem qualquer tipo de capacidade conceitual e uma criatura que não possui conceitos localmente é uma que não possui alguns recursos conceituais, notadamente aqueles que, se ela possuísse, empregaria diante da experiência de conteúdo não-conceitual que ela tem.

Tal conteúdo, para que seja realmente um conteúdo, precisa também representar o mundo como sendo de uma certa maneira. Assim, para que possamos atribuir ao estado perceptivo de uma pessoa cujos olhos estão focados em uma nuvem o conteúdo não-conceitual de uma nuvem, é necessário que este estado perceptivo represente a nuvem de alguma maneira, sem valer-se do emprego de conceitos. Se este conteúdo representa o mundo de algum maneira, então ele tem o que Peacocke chama de condição de correção (PEACOCKE, 1983, p. 7), a condição sob a qual ele representa o mundo corretamente. Conforme foi apontado anteriormente, é fundamental que este conteúdo constitua uma representação para que ela possa vir a ser o meio através do qual um estado perceptivo apresenta o mundo de uma determinada maneira à consciência.

Para que os argumentos em favor da legitimidade da noção de um conteúdo não-conceitual tenham um apelo maior, precisamos de uma caracterização mais precisa do que sejam conceitos. A necessidade por esta caracterização também se revela nas definições explicitadas acima de conteúdo não-conceitual. Lá foi dito que um sujeito *S* pode estar em um estado com um conteúdo não-conceitual *P* se e somente se este estado não implicar que *S* possua os conceitos por meio dos quais caracterizamos *P*. Para que possamos, portanto, aplicar, com legitimidade, a noção de conteúdo não-conceitual a um estado perceptivo, devemos estar em condições de saber quando um indivíduo possui ou não conceitos. Autores que defendem a existência de conteúdo não-conceitual já identificaram esta demanda. Hanna, por exemplo, fala do *problema conceitual* implícito na questão sobre se a experiência tem um conteúdo não-conceitual (HANNA, 2005, p. 251). Ou seja, antes de avançar na defesa da sua tese, o não-conceitualista precisa entrar minimamente na discussão sobre a posse de conceitos.

Inicialmente não parece ser necessário entrar na discussão do que são conceitos. Há uma variedade razoável de teorias sobre o que eles são, e filósofos e psicólogos estão longe de entrar em algum consenso. Mas isto não cria dificuldades para a tarefa de explicitar algumas condições para a posse de conceitos. Não há consenso, na verdade, sobre qual tipo de estrutura deve ser suposta para explicar uma série de fenômenos cognitivos que acreditamos envolver o uso de conceitos. Por exemplo, em uma tarefa que envolve a categorização de um determinado

⁵ Como geralmente uso 'S' para designar um sujeito, alterei, na tradução, a letra usada para designar um estado. "For any state with content, S, S has a nonconceptual content, P, iff a subject X's being in S does not entail that X possesses the concepts that canonically characterise P".

⁶ "nonconceptual content is a cognitive content witch lacks concepts globally or locally".

item, é mais provável que as pessoas julguem o pertencimento deste item a uma determinada categoria comparando-o com um outro item típico desta categoria do que avaliando se este item atende às condições estipuladas na definição desta categoria, sugerindo que os conceitos não estejam estruturados nas mentes dos indivíduos na forma de uma definição (MURPHY, 2004, p. 22). Mas talvez conceitualistas e seus oponentes não precisem enfrentar diretamente esta questão. Eles podem se concentrar na questão paralela sobre a posse de conceitos. A estratégia de argumentação seria a seguinte: Inicialmente, estipula-se quais atividades ou capacidades mentais requerem a suposição de conceitos para a sua explicação. Claro que isto envolve uma compreensão mínima do que os conceitos podem fazer, mas não requer uma especificação detalhada da sua constituição e estruturação. Uma vez que tenhamos uma caracterização mínima destas atividades mentais e de como os conceitos são requeridos para explicá-las, seremos capazes de explicitar algumas condições para a posse de conceitos. Criaturas que forem capazes de realizar estas atividades, possuem conceitos. As que não forem capazes, não possuem.

Além disso, não iremos dizer das criaturas que possuem conceito que elas fazem uso deles quando realizam outras atividades mentais que aquelas mencionadas acima. Se a atribuição de conceitos, por exemplo, não é demandada nem parece contribuir para a explicação de um ato perceptivo, então não há razão para insistir que a percepção envolve a aplicação de conceitos. Assim, a estratégia do não-conceitualista perceptivo se resume no seguinte: ele estipula as atividades cognitivas cuja explicação demanda a suposição de conceitos. Verifica, em seguida, que estas atividades não influem na percepção e conclui, então, em favor da existência de conteúdos não-conceituais na percepção. A desvantagem desta estratégia para o não-conceitualista é que ela pode ser igualmente usada pelo conceitualista. Se as atividades que este último estipular como envolvendo capacidades conceituais influem na determinação do conteúdo das experiências perceptivas, então ele terá uma forte razão para concluir em favor da sua tese de que o conteúdo perceptivo também é conceitual. O ponto de discórdia entre o conceitualista e o não-conceitualista será, então, quais atividades demandam conceitos para a sua explicação, o que, por sua vez, pode nos remeter novamente à questão que queríamos evitar: o que são conceitos.

Minha estratégia será a seguinte: apresentarei inicialmente uma posição comum entre não-conceitualistas que consideram a capacidade conceitual necessária para explicar apenas a posse de crenças, a capacidade que os indivíduos têm de fazer inferências e a capacidade de reconhecer objetos. Parte do argumento deles é mostrar que estas atividades não influem na determinação do conteúdo da experiência perceptiva, o que lhes permite, então, concluir, em favor da tese de que o conteúdo da percepção é não-conceitual.

4.4 Conceitos

Falarei de apenas duas capacidades cognitivas que parecem requerer a postulação de conceitos para a sua explicação. Uma é a capacidade de reconhecimento e a outra a capacidade de

fazer inferências. Vou começar pela última.

Em primeiro lugar, devemos levar em consideração um fato trivial a respeito de nossa vida doxástica: não temos crenças isoladamente. Não posso, por exemplo, ter apenas a crença de que o chocolate é saboroso. A posse desta crença implica a posse de outras crenças que são conseqüências lógicas da primeira. Crer que o chocolate é saboroso implica, por exemplo, crer que não é verdade que o chocolate seja e não seja saboroso ao mesmo tempo. Implica também outras crenças que não estão relacionadas a ela apenas pela lógica. Crer que o chocolate é saboroso implica também crer que o chocolate é comestível. Esta última crença é implicada pela primeira, pois, para que algo seja saboroso, é preciso que ele seja saboreado e, portanto, comestível. Assim, não atribuiríamos a uma pessoa a crença de que o chocolate é saboroso se ela não acreditasse também que ele é comestível, pois isso indicaria que ela não entende o que são coisas saborosas. Isto sugere que, da mesma forma que não parece ser possível ter uma crença sem ter várias, também não parece ser possível que alguém possua um conceito se não tiver também várias crenças e, conseqüentemente, vários conceitos. Eu não posso ter o conceito de 'chocolate' se não tenho algumas crenças a seu respeito, como, por exemplo, as crenças de que ele é doce e geralmente marrom. Da mesma forma, não posso ter o conceito de 'saboroso' se não tenho a crença de que algumas coisas são comestíveis.

Essas considerações, no entanto, ainda não evidenciaram o papel que os conceitos desempenham ou qual o ganho explicativo com a sua postulação. Isto fica mais claro quando focamos nas relações de inferência entre as crenças. Suponhamos que um sujeito acredite que se algo é saboroso, então é comestível e que *a* é saboroso. Este sujeito deve estar disposto a crer também que *a* é comestível. Se, ao contrário, 'se algo é saboroso, então é comestível' e '*a* é saboroso' fossem estruturas não-complexas, sem constituintes, então não veríamos como elas poderiam indicar a satisfação das condições de verdade de '*a* é comestível'. Em suma, não veríamos entre elas uma relação de implicação. Na verdade, se assim fosse, uma pessoa poderia perfeitamente acreditar que *a* é saboroso e ao mesmo tempo negar que ele seja comestível, sem estar infringindo qualquer demanda da lógica ou da racionalidade. Em primeiro lugar, essa pessoa não estaria comprometida com o conhecimento de que o objeto referido em ambas crenças, a saber, *a*, é o mesmo. Se as crenças são estruturas simples, elas representam apenas um fato como um todo e não elementos que figuram nestes fatos. Muito menos estaria essa pessoa comprometida com o fato de que algo saboroso é comestível. Sua crença de que o *a* é saboroso não implicaria a posse desse conhecimento. Sem a posse de ambos os conhecimentos, a pessoa em questão não teria qualquer razão para estar disposta a pensar que '*a* é comestível' se segue das crenças de que 'se algo é saboroso, então é comestível', e '*a* é saboroso'. Como não é nada disso o que ocorre, devemos supor que o conteúdo das crenças possuem constituintes para explicar as relações de implicação entre elas. Estes constituintes são os conceitos.

Tomando um exemplo de Tim Crane. Se um sujeito acreditar que *a* é *F* e que *b* é *F* e que *a* não é *b*, então ele estará disposto a acreditar que pelo menos duas coisas são *F* (CRANE, 1992, p. 147). Sem supor que essas crenças são estruturadas, não há como explicar a validade dessa

inferência. F deve significar o mesmo nas três crenças para que o sujeito esteja em condições de inferir que pelo menos duas coisas são F . No exemplo anterior, para que 'se algo é saboroso, então é comestível' e ' a é saboroso' impliquem ' a é comestível', é necessário que a se referia ao mesmo objeto, do contrário, não se perceberia porque a verdade das duas primeiras contribuiria para a satisfação das condições de verdade da terceira. De maneira similar, também é necessário que a informação predicada ao objeto em questão na segunda crença esteja de alguma maneira contida na informação predicada na terceira. Os conceitos cumprem, portanto, essa função de indicar mesmo em crenças distintas que estamos tratando do mesmo objeto ou conteúdo informacional. Os conceitos são as entidades que tornam possíveis as inferências, pelo menos as inferências que podemos chamar de 'intra-sentenciais'.

Essas considerações nos permitem concluir que qualquer criatura que seja capaz de ter crenças deve possuir conceitos. Ter uma crença, como dissemos, envolve ter outras crenças, envolve a capacidade de fazer inferências intra-sentenciais, de perceber as relações de implicação entre elas. Como as inferências intra-sentenciais só são possíveis pela mediação de conceitos, segue-se que o conteúdo das crenças é estruturado por meio deles e qualquer um que seja capaz de inferir, deve possuir conceitos. Temos, desta maneira, uma caracterização positiva para a atribuição da posse de conceitos sem precisar especificar uma teoria completa do que sejam conceitos. Obtivemos, no entanto, uma compreensão mínima do papel dos conceitos: eles representam conteúdos comuns entre crenças diversas. Os conceitos são representações que, como salienta Evans (EVANS, 1982, p. 102), podem compor um número indefinido de pensamentos. Ter a capacidade de ter a crença de que a é F implica ter a capacidade de ter a crença de que b é F . Deste modo, ter o conceito de F é ter a capacidade de compor um número indefinido de pensamentos ou crenças em que F ocorre, e em cada um destes pensamentos, F deve representar a mesma coisa. Outro aspecto dos conceitos, geralmente referido pelos filósofos como holismo semântico, é que não é possível ter um conceito sem ter vários. Como vimos, ter o conceito de 'chocolate' envolve ter várias crenças sobre o que é chocolate, o que, por sua vez, implica ter vários outros conceitos. Neste sentido, podemos dizer que conceitos são representações interconectadas.

Vejam agora a capacidade de reconhecimento. É importante mencioná-la pelo fato de ela ser usada em alguns argumentos pelos defensores da tese de que a experiência embute conceitos. A idéia é que a capacidade de reconhecer objetos está presente no próprio ato perceptivo e como esta capacidade envolve conceitos, a percepção também deve envolvê-los. Embora concorde que a capacidade de reconhecer pressuponha a posse de conceitos, discordo que ela esteja presente no próprio ato perceptivo. Apresentarei inicialmente um argumento em favor da tese de que esta capacidade envolve conceitos e mais adiante tentarei defender que a capacidade de reconhecer não está presente na percepção.

Quando se fala na capacidade de reconhecimento de um objeto, devemos entender a capacidade de apreender um objeto como sendo de um tipo determinado, ou, se quisermos, a capacidade de identificar um objeto como sendo do mesmo tipo de outros objetos encontrados

no passado. Esta capacidade parece claramente envolver o uso de conceitos. A identificação de dois objetos como sendo de um mesmo tipo envolve alguma abstração do que estes objetos têm em comum, isto é, envolve forjar alguma representação deles que possa estar presente em vários outros pensamentos de um objeto deste tipo. Como vimos, as representações conceituais têm esta característica. Além disso, é difícil imaginar que a capacidade de reconhecer um objeto seja adquirida isoladamente. Alguém capaz de reconhecer livros é também capaz de reconhecer papéis. Um sujeito capaz de reconhecer seres humanos é também capaz de reconhecer membros humanos e assim por diante. Isto sugere que as representações utilizadas no reconhecimento de objetos sejam conceituais e do mesmo modo como aprendemos conceitos em bloco, adquirimos as capacidades de reconhecimento em bloco. Assim, parece que se alguma criatura é capaz de reconhecer um objeto como sendo de um determinado tipo ou como sendo do mesmo tipo de outros objetos, devemos lhe atribuir a posse de conceitos.

O que devemos nos perguntar agora é se as características das representações conceituais são necessárias para explicar atos perceptivos ou o modo como a percepção representa o mundo. Há alguma razão, por exemplo, para pensar que entre o conteúdo de duas experiências perceptivas existe algo semelhante à relação inferencial presente entre o conteúdo de duas crenças? O conteúdo de uma experiência perceptiva e de uma crença são paralelos neste sentido? A resposta é francamente negativa. A discussão no início do capítulo que apontava a percepção como sendo independente de crenças nos fornece razões para pensar que não há esse paralelo. Não há nada semelhante na percepção que nos lembre o aspecto inferencial das crenças. Ter uma crença, por exemplo, envolve ter inúmeras outras, em virtude do caráter holista dos conceitos. Mas ter uma percepção não envolve ter várias outras, embora envolva a capacidade de ter várias outras. Mas, para explicar essa capacidade, não precisamos pressupor conceitos. De maneira semelhante, a percepção fornece para o sujeito objetos e propriedades individuados, mas não reconhecidos. Ver uma cadeira não demanda reconhecer este objeto como sendo uma cadeira. Implica apenas em ser capaz de individuar este objeto, em ser capaz de destacá-lo de outros objetos na sua vizinhança. Deste modo, não precisamos pressupor que as estruturas gerais, tais como os conceitos, requeridas para explicar o reconhecimento estejam atuando na percepção para possibilitar a individuação de objetos e suas propriedades.

4.5 Uma Resposta Conceitualista

Disse mais acima que a estratégia usada pelo não-conceitualista também poderia ser igualmente empregada pelo conceitualista. Ambos divergem apenas sobre quais atividades cognitivas demandam conceitos para a sua explicação. O propósito desta seção é justamente avaliar a defesa da tese conceitualista de Noë, o qual considera um leque de atividades muito mais abrangente como conceituais. Defenderei que podemos aceitar a posição conceitualista sem prejuízo à defesa do dado, desde que a estrutura conceitual atribuída ao conteúdo perceptivo não permita que este sofra influência doxástica. Em outras palavras, podemos aceitar o conceitualismo desde

que ele não implique que o conteúdo de um estado perceptivo é determinado ou influenciado informacionalmente pelas crenças que o sujeito possui.

Em seu livro *Action in Perception*, Noë procura rebater diretamente dois argumentos não-conceitualistas considerados anteriormente. São eles: a) o argumento de que bebês e animais percebem, mas não têm capacidades conceituais e b) o argumento de que a percepção não é uma forma de julgamento e conceitos são requeridos apenas para fazer julgamentos. Irei avaliar a seguir cada uma das respostas de Noë.

A resposta de Noë ao primeiro argumento tem duas partes. Na primeira, ele tenta defender que animais e bebês percebem e têm capacidades conceituais. Na segunda, que a percepção de animais e bebês demandam capacidades conceituais, ainda que primitivas. Inicialmente, ele tenta rebater a idéia de que animais não têm capacidades conceituais por não serem capazes de ter pensamentos gerais o suficiente para atender o princípio da generalidade de Evans. Noë nos leva a considerar a situação de um macaco que reconhece a posição social de outro elemento do seu grupo, exibindo, por exemplo, um comportamento diferente diante do líder e de um elemento não-líder (NOË, 2004, p. 185 e p. 187). Noë sugere, então, que devemos atribuir algum grau de generalidade aos pensamentos deste primata e reconhecer que ele é capaz de fazer algumas inferências para dar sentido ao seu comportamento. Certamente este primata não tem capacidades conceituais tão sofisticadas quanto as nossas, mas ele deve tê-las em algum grau. Noë sugere que a resistência a atribuir capacidades conceituais a animais e bebês se deve, em parte, à uma concepção muito intelectualizada da posse de conceitos. Se pensarmos que, para ter um conceito, o indivíduo precisa ter o conhecimento do critério que governa a aplicação deste conceito, então realmente seremos mais restritivos e negaremos capacidades conceituais a animais e bebês.

Noë argumenta, no entanto, que basta ter a habilidade de aplicar o conceito, e não é necessário conhecer o seu critério e ser, assim, capaz de avaliar a sua própria aplicação. Ele exemplifica que uma pessoa pode, por exemplo, reconhecer uma instância do *modus ponens* sem saber a razão pela qual o *modus ponens* é um argumento válido (NOË, 2004, p. 186). Ou seja, uma pessoa pode estar em condições de reconhecer um argumento como válido sem saber a razão pela qual ele é válido.

Noë sugere ainda que a idéia de que conceitos são empregados apenas em julgamentos explicitamente deliberativos serve também de motivo para resistir à atribuição de capacidades conceituais a animais e bebês (NOË, 2004, p. 187). Se nos desvencilharmos de ambas as idéias, aceitamos mais facilmente a atribuição de capacidades conceituais a animais e bebês. Deste modo, para que o macaco exiba a posse do conceito de *líder*, não é necessário que ele realize julgamentos explícitos, nem que ele tenha algum conhecimento do critério que governa a aplicação do conceito, basta que ele apresente um comportamento diferente diante do líder e diante dos membros não-líder (NOË, 2004, p. 187). Para que ele exiba este comportamento, é necessário que o macaco tenha uma habilidade mínima de reconhecer o líder. Ora, já vimos como a explicação da capacidade de reconhecimento demanda a posse de conceitos. A pressuposição de alguma forma de representação mais geral do líder é necessária aqui para darmos conta de explicar a capacidade do macaco de reconhecer o líder em diferentes encontros. Nas palavras

de Noë, "habilidades conceituais podem entrar no pensamento como condições de fundo para a posse de habilidades ulteriores de um tipo ou outro"⁷ (NOË, 2004, p. 187). Com esta estratégia de enfraquecer os critérios para a atribuição de habilidades conceituais, Noë nos fornece razões para sustentar ao menos a idéia de que animais e bebês percebem e têm capacidades conceituais. Mas falta ainda sustentar a idéia de que a própria percepção embute conceitos. Noë parece acreditar que a sua concepção mais branda da posse de conceitos é suficiente para sustentar esta idéia. Ele afirma que:

Essa maneira de pensar sobre a posse de conceitos sugere que conceitos podem entrar em uma experiência, não tanto pelo fato de serem julgados como aplicáveis pelo possuidor do conceito, mas pelo fato de a sua posse ser uma condição para se ter aquela experiência. Não iremos atribuir a uma pessoa a experiência visual de um tamanduá se não acreditamos que esta pessoa tem o conceito de *tamanduá*⁸ (NOË, 2004, p. 187).

Não acredito que Noë tenha, com este comentário, nos fornecido uma razão para pensar que a posse de conceitos é uma condição para se ter uma determinada experiência, o que provaria (C-Forte). Fica claro que devemos atribuir capacidades conceituais ao macaco, já que a posse de conceitos parece mesmo ser uma condição para se ter a habilidade de reconhecimento. Explicamos o funcionamento desta habilidade recorrendo a conceitos. Mas Noë deve nos dar uma razão também para pensar a posse de conceitos como uma condição para se ter experiências. O que a experiência faz de especial cuja explicação demandaria a posse de conceitos? A razão extra que Noë nos fornece está relacionada com a sua teoria ativa (*enactive*) da percepção. Irei apresentá-la mais adiante, pois a resposta de Noë ao segundo argumento não-conceitualista, mencionado acima, também depende desta teoria.

Noë não nega a tese de que a percepção é independente da crença; o que ele nega é que a aceitação desta tese coloque algum obstáculo para se abraçar o conceitualismo (NOË, 2004, p. 188). Ele reconhece que a percepção pode estar em desacordo com o julgamento, como nas situações de ilusão. Mas ele chama atenção para o fato de que, justamente pelo fato de poder estar em desacordo, a percepção é relevante para o julgamento e que, da mesma forma como ela pode discordar, ela também pode concordar com ele. Em seguida, Noë nos lembra algo que já mencionamos: para que o conteúdo da percepção tenha alguma relevância para o julgamento e possa entrar em acordo ou desacordo com ele, é necessário que este conteúdo represente o mundo como sendo de uma determinada maneira. Ele chega a dizer que "a percepção é uma *maneira de pensar sobre o mundo*" (NOË, 2004, p. 189)⁹. Por fim, ele afirma que o sujeito deve estar em condições de entender este conteúdo. Noë conclui então que

uma razão para pensar que a experiência perceptiva é conceitual é que a experiência apresenta as coisas para alguém como sendo desta ou daquela ma-

⁷ "conceptual skills can also enter thought as background conditions on the possession of further skills of one sort or another."

⁸ "This way of thinking about concept possession suggests that concepts can enter into an experience not so much because they are judged, by the possessor of the concept, to apply, but because their possession is a condition on the having of that experience. We would not credit a person with the visual experience as of an ant eater, if we did not believe the person has the concept *ant eater*."

⁹ "Perception is a *way of thinking* about the world".

neira; essa pessoa precisa de um entendimento das maneiras que a experiência é apresentada (NOË, 2004, p. 189)¹⁰.

A preocupação de Noë é garantir que o conteúdo da percepção e o do julgamento possam ser o mesmo, pois, sem isto, não entenderíamos como a percepção poderia estar em acordo ou desacordo com o julgamento (NOË, 2004, p. 190). Novamente, as considerações de Noë não bastam, isoladamente, para estabelecer a tese conceitualista, na sua versão mais forte. Seu opositor sustenta igualmente que a experiência, mesmo sendo não-conceitual, apresenta o mundo como sendo de uma determinada maneira. O argumento de Noë só ganha força quando em conjunto com a sua teoria da percepção. Vejamos, então, o que ela afirma.

A idéia básica da sua teoria é que a percepção é uma maneira de agir. É impossível, para Noë, dissociar a percepção das habilidades motoras que nos permitem mover e interagir com o mundo. Perceber, ele afirma, "é entender os efeitos do movimento sobre a estimulação sensorial"¹¹ (NOË, 2004, p. 1). Não se trata apenas de notar que a percepção depende de habilidades motoras, mas sim que o próprio conteúdo perceptivo é constituído por estas habilidades (NOË, 2004, p. 2). Sem elas, um indivíduo não seria capaz de entender o seu estímulo sensorial e, portanto, não perceberia nada. O que explica, por exemplo, o fato de percebermos um tomate como volumoso e tridimensional, muito embora estejamos em condições de ver apenas uma de suas faces de cada vez, é que temos um entendimento implícito de como o tomate iria aparecer se nos movêssemos relativamente a ele. Este conhecimento motor constitui, portanto, o aspecto tridimensional e volumoso da representação perceptiva do tomate. Nas palavras de Noë,

Você experimenta visualmente partes do tomate que, falando estritamente, você não vê, porque você entende, implicitamente, que a sua relação sensorial com aquelas partes é mediada pelos padrões familiares de dependência sensoriomotora¹² (NOË, 2004, p. 77).

As habilidades sensoriomotoras são, assim, essenciais para que um sujeito esteja em condições de entender o seu estímulo sensorial. A proposta de Noë é que consideremos essas habilidades como conceituais (NOË, 2004, p. 199). Parte da motivação para aceitar esta proposta já foi fornecida quando ele argumentou que a posse de conceitos não deve ser pensada no modelo de um julgamento deliberativo explícito. Em seguida, essa motivação é suplementada com a sua afirmação de que conceitos são habilidades práticas e "algumas habilidades práticas - algumas habilidades sensoriomotoras - são conceitos simples, ou assim eu proponho"¹³ (NOË, 2004, p. 199). Com estas considerações em mente, estamos agora em condições de entender e perceber a força dos dois argumentos anteriores de Noë contra o não-conceitualismo. No segundo argumento, ele afirma que a experiência perceptiva precisa apresentar o mundo como sendo de uma determinada maneira e que o sujeito precisa ter um entendimento da maneira como o mundo lhe é apresentado pela experiência. Ora, este entendimento é possibilitado, na

¹⁰ "one reason to think that perceptual experience is conceptual is that experience presents things to one as being this way or that; one needs an understanding of the ways experience is presented as being".

¹¹ "is to understand...the effects of movement on sensory stimulation."

¹² "You visually experience parts of the tomato that, strictly speaking, you do not see, because you understand, implicitly, that your sensory relation to those parts is mediated by familiar patterns of sensorimotor dependence."

¹³ "some practical skills - some sensorimotor skills - are simple concepts, or so I propose."

teoria de Noë, pelas habilidades sensoriomotoras. Sem elas, como vimos, o sujeito não estaria em condições de entender o seu estímulo sensorial. Como estas habilidades são conceituais, a maneira como a experiência perceptiva nos apresenta o mundo é também ela conceitual. O primeiro argumento não tinha força por Noë ainda não nos ter fornecido uma razão para pensar que a posse de conceitos é necessária para se ter experiências. Agora temos essa razão. Se habilidades sensoriomotoras são conceituais e elas são necessárias para que o sujeito entenda o seus estímulos, então a posse de conceitos é essencial para se ter experiências. A teoria da percepção de Noë é conceitualista desde o começo.

A questão que o não-conceitualista pode levantar é se Noë tem razão em considerar as habilidades sensoriomotoras como conceituais. O próprio Noë levanta esta preocupação e sua resposta é que, em alguns casos, a posse de um conceito pode se resumir à posse de habilidades sensoriomotoras e por isso estaríamos legitimados a considerar estas últimas como conceituais. Ele discute um exemplo dado por Poincaré. Imaginemos um sujeito que percebe um objeto bem na sua frente. Em seguida, esse objeto aparece para o sujeito na região periférica do seu campo visual. Como a perspectiva muda, a experiência do objeto inicial é qualitativamente distinta da experiência posterior do objeto. Como, no entanto, o sujeito sabe que ambas experiências representam o mesmo objeto? A resposta é que o sujeito pode seguir o objeto com os olhos e, pelo seus movimentos, colocá-lo novamente no centro do seu campo visual (NOË, 2004, p. 200). A idéia aqui é que a posse do conceito de *movimento de um objeto* equivale à posse do conhecimento sensoriomotor para seguir este objeto. Certamente que a posse deste conhecimento é imprescindível para a posse do referido conceito. Mas tenho dúvidas de que a tese da equivalência proposta por Noë esteja correta, dependendo da demanda que fizermos sobre as capacidades conceituais. Se um sujeito não possui o conceito de *movimento de um objeto*, ele está em condições de ter a crença de que há um objeto se movendo adiante? Estará este sujeito também em condições de inferir que este objeto se move com uma determinada velocidade? Pode ele ter o conceito de *movimento* sem ter o conceito de *velocidade*? Uma criança de seis meses é capaz de seguir o movimento de um objeto, mas creio que não estaríamos dispostos a lhe atribuir a capacidade de inferir que este objeto se move com uma velocidade determinada, pois isto implicaria em ter uma compreensão das relações entre distância e tempo que não esperamos que uma criança desta idade possua. Não seria correto, assim, dizer que a posse do conceito de *movimento de um objeto* equivale à posse de determinadas habilidades sensoriomotoras.

Uma resposta a esta crítica seria dizer que o conceito que a pessoa tem ao possuir estas habilidades não é o conceito encorpado de *movimento de um objeto*, mas sim o que poderíamos talvez chamar de conceito observacional de *movimento de um objeto*. Um sujeito com a posse deste conceito teria a habilidade de identificar objetos de diferentes experiências como sendo o mesmo objeto. Talvez ele teria também a capacidade de imaginar o objeto se deslocando ao simular mentalmente os movimentos oculares e corporais que ele teria de realizar para acompanhar o objeto. Mas a posse deste conceito observacional não daria ao sujeito a capacidade

de inferir a velocidade de deslocamento do objeto. Muito provavelmente uma pessoa poderia possuir este conceito sem ter qualquer compreensão do conceito de *velocidade*. Tendo em vista este conceito magro ou observacional do *movimento de um objeto*, um conceitualista como Noë poderia defender satisfatoriamente a tese da equivalência e sustentar assim a legitimidade de se considerar as habilidades sensoriomotoras como conceituais, ainda que bem básicas.

O que esta discussão coloca à mostra é que conceitualistas e não-conceitualistas precisam, antes, entrar em algum tipo de acordo na solução do já mencionado *problema do conceito* para prosseguir o debate. A pergunta que devem se fazer em conjunto com psicólogos é se há algum ganho teórico em chamar de *conceito* habilidades básicas como as sensoriomotoras. Conceitos envolvem representações. Habilidades sensoriomotoras também. A questão que devemos colocar é se as características que esperamos encontrar nas representações conceituais estão presentes também nas representações embutidas nas habilidades sensoriomotoras, ou se, ao contrário, temos alguma razão para pensar que se tratam de dois tipos distintos de representação. Em outras palavras, qual o contraste que se quer fazer ao dizer que algumas representações são conceituais e outras não? Na teoria de Piaget, as habilidades sensoriomotoras não são consideradas conceituais. Elas são a base para que uma criança desenvolva a habilidade de reconhecer carros, discrimine caminhões de cavalos, mas a posse dessa habilidade não implica que a criança tenha qualquer conhecimento sobre o que são carros ou caminhões. A criança cria esquemas perceptivo-motores por meio dos quais ela reconhece e age adequadamente sobre os objetos presentes (MANDLER, 1992, p. 588). Assim, alguns psicólogos distinguem categorias perceptivas de categorias conceituais, afirmando que esta distinção capta o contraste entre o conhecimento de como algo se parece e o conhecimento do que a coisa é (MANDLER, 2000, p. 6). O primeiro conhecimento se baseia apenas nas qualidades perceptivas e nas habilidades sensoriomotoras utilizadas na interação com objetos, enquanto o segundo envolve a representação de qualidades que não são perceptíveis, crenças sobre como o objeto se comporta ou quais ações ele é capaz de realizar (MANDLER, 2000, p. 8), além de nos dar informação sobre o tipo de objeto que está sendo representado e a sua relação com outras coisas (QUINN; EIMAS, 1997, p. 273). Categorias perceptivas são chamadas, por exemplo, para explicar a capacidade de uma criança com 3 meses de discriminar perceptivamente cavalos de zebras (MANDLER, 2000, p. 10). Uma categoria conceitual, por outro lado, é evocada para explicar a capacidade de uma criança com 6 meses de diferenciar animais de objetos inanimados. Neste caso, a discriminação não é realizada apenas com base em qualidades perceptíveis, já que animais variam consideravelmente na sua aparência. A criança representa o animal pela propriedade não-visível de ser auto-movente (MANDLER, 2000, p. 8). Em outras situações, a categoria conceitual é evocada para explicar inferências sobre a natureza e o comportamento da coisa representada (QUINN; EIMAS, 1997, p. 273).

Se vamos chamar isto ou aquilo de *conceitual* é uma questão em parte verbal. O que importa é o contraste que se deseja fazer ao chamar algumas coisas de *conceituais* e outras não, e o papel que este contraste desempenha na explicação de nossas habilidades cognitivas. O contraste

assinalado acima por alguns psicólogos é interessante por ele por em evidência o encapsulamento informacional do sistema perceptivo. As representações conceituais envolvem crenças e, por isso, são sensíveis ao conjunto de crenças que o sujeito possui. Já as categorias perceptivas não sofrem essa influência doxástica. Elas são, como já foi discutido, independentes da crença. Noë não discorda desta característica das representações perceptivas. Na minha leitura, ele resolve considerar as representações perceptivas também como conceituais para enfatizar que o conteúdo de uma experiência pode vir a ser também o conteúdo de um pensamento (NOË, 2004, p. 190). O contraste de Noë, ao dizer que algumas coisas são conceituais e outras não, seria assim entre conteúdos que apresentam, para o sujeito, o mundo como sendo de uma determinada maneira, e conteúdos que são manipulados apenas pelos mecanismos sub-pessoais do indivíduo, conteúdos aos quais o sujeito não tem um acesso direto por reflexão ou introspecção.

Não podemos, contudo, inferir do contraste de Noë que as representações perceptivas e as representações doxásticas são completamente semelhantes, isto é, que o conteúdo de uma representação perceptiva pode vir a ser o conteúdo de uma crença por meio da mesma estrutura representacional empregada na percepção. Aqui devemos ter em mente a distinção entre conteúdo e representação. O contraste de Noë explicita que o *conteúdo* da percepção e de uma crença podem ser o mesmo, mas disto não se segue que as representações, os veículos destes conteúdos, sejam os mesmos. Já o contraste feito pelos psicólogos mencionados enfatiza uma distinção entre tipos de *representação*. Não há, na verdade, conflito entre as duas posições. Uma representação perceptiva, que, na opinião de alguns psicólogos, é distinta da representação conceitual, se qualifica como conceitual, segundo a minha interpretação de Noë, ao apresentar o mundo, para o sujeito, como sendo de uma determinada maneira.

A divergência só aparece se começarmos a pensar que o conteúdo de uma representação perceptiva sofre influência informacional das crenças, isto é, que a determinação do conteúdo perceptivo é, pelo menos em parte, um reflexo das crenças e memórias que o sujeito possui. Noë, como já citamos, parece aceitar a tese de que a percepção é independente da crença. Mas não se pode ter a mesma convicção quando tratamos de McDowell. Em alguns momentos, é verdade, ele parece estar fazendo o mesmo contraste feito por Noë, ou seja, um contraste que visa a distinguir conteúdos e não tipos de representação. Quando ele diz que

é essencial para as capacidades conceituais...que elas possam ser exploradas no pensamento ativo, pensamento que está aberto à reflexão de suas próprias credenciais racionais. Quando eu digo que o conteúdo da experiência é conceitual, isto é o que eu entendo por "conceitual"¹⁴ (MCDOWELL, 1996, p. 47),

ele parece estar defendendo apenas (C-Fraca), isto é, a idéia de que o conteúdo de qualquer estado perceptivo pode ser pensado e, portanto, veiculado por conceitos. Nesta citação, não há nada que nos leve a pensar que ele projeta, sobre a representação perceptiva, todas as características da representação proposicional, não estando, portanto, ainda em conflito com

¹⁴ "It is essential to conceptual capacities...that they can be exploited in active thinking, thinking that is open to reflection about its own rational credentials. When I say the content of experience is conceptual, that is what I mean by 'conceptual'".

a tese de que a percepção é independente da crença. Por outro lado, McDowell, em algumas passagens, parece sugerir que as representações perceptiva e proposicional são do mesmo tipo. Ele afirma, por exemplo, que as

capacidades conceituais, que pertencem à espontaneidade, já estão em funcionamento nas próprias experiências e não apenas em julgamentos baseados nelas¹⁵ (MCDOWELL, 1996, p. 24).

Se as representações em operação na experiência perceptiva e as representações pertencentes à espontaneidade são de um mesmo tipo, então é difícil imaginar como o conteúdo de uma experiência poderia estar livre da influência das crenças. A maneira pela qual a espontaneidade realiza julgamentos é extremamente sensível às crenças explícitas que o sujeito pode evocar durante o julgamento, e deveríamos esperar encontrar na percepção essa mesma sensibilidade se atribuirmos a ela o tipo de representação presente em julgamentos. Se é correto que McDowell assume que percepções e pensamentos compartilham um mesmo tipo de representação, então, a este respeito, julgo que ele está equivocado. Por outro lado, ele nega, em algumas passagens, que a sua posição implique em assumir que o conteúdo da percepção sofra influência doxástica. Ao discutir o argumento de Evans, em favor da tese de que a percepção é independente da crença, McDowell aceita como correta a crítica de Evans à idéia de que poderíamos conceber as experiências como disposições para fazer julgamentos (MCDOWELL, 1996, p. 61). Esta idéia é irrealista de um ponto de vista psicológico. O erro estaria em ter interpretado McDowell como sugerindo que as capacidades conceituais operam na percepção ativamente, tal como acontece em um julgamento deliberado. Deste modo, McDowell parece pensar que a sua posição não é incompatível com a tese de que a percepção é independente da crença se consideramos que as faculdades conceituais operam na experiência de modo passivo (MCDOWELL, 1996, p. 62). Ao menos, neste caso, não haveria a influência de crenças trazidas à consciência, como ocorre em um julgamento deliberado. Mas não é claro que ainda assim não haveria influência doxástica sobre a determinação do conteúdo perceptivo. Mesmo supondo que a operação das capacidades conceituais na percepção seja passiva e inconsciente, se elas compartilham a mesma estrutura representacional das capacidades que operam ativamente na espontaneidade, então é de se esperar que informações estocadas na memória de longo prazo poderiam influir na determinação do conteúdo da experiência perceptiva. McDowell não parece entrever essa possibilidade, pois não lhe dá uma resposta.

É hora de me posicionar mais firmemente neste debate entre conceitualistas e não-conceitualistas. Os argumentos de ambos os lados foram infrutíferos para estabelecer seja (NC-Forte), seja (C-Forte). Evans usou o argumento de que a percepção é independente da crença em favor da idéia de que há dois tipos de conteúdos, o conceitual e o não-conceitual. Se há dois tipos de conteúdo, então alguns conteúdos perceptivos não podem ser apreendidos por meio de conceitos. Evans estaria defendendo, assim, (NC-Forte). Porém, não é verdade que este argumento seja

¹⁵ “conceptual capacities, capacities that belong to spontaneity, are already at work in experiences themselves, not just in judgements based on them”.

suficiente para sustentar a distinção de tipo entre os conteúdos. Devidamente interpretado, o argumento de que a percepção é independente da crença serve para defender apenas (NC-Fraco), mas é compatível também com a defesa de (C-Fraco). Como já foi dito, ambas as teses fracas não estão em conflito. Para que ambas sejam defendidas simultaneamente é necessário, no entanto, defender também a distinção entre representação e conteúdo. Se for verdade que um sujeito pode apreender o conteúdo X sem ter o conceito de X , como afirma (NC-Fraco), então é necessário que este sujeito utilize um outro veículo representacional para apreender X , isto é, para que X lhe seja apresentado como sendo de uma determinada maneira. Portando, as representações perceptiva e conceitual são distintas. Importante notar que, aqui, estamos aplicando o contraste conceitual vs. não-conceitual às representações e não ao conteúdo. Por outro lado, se for verdade que conteúdos de estados perceptivos podem ser conceptualizados, como afirma (C-Fraco), então é necessário pressupor que os conteúdos podem permanecer inalterados apesar da diferença dos veículos. Agora poderíamos aplicar o contraste conceitual vs. não-conceitual aos conteúdos e tanto os perceptivos quanto os doxásticos seriam considerados conceituais. Não há conflito, como se pode notar.

A presente defesa do dado não depende da tese (NC-Forte) e, por isso, não a defendo. A tese (NC-Forte) implica a idéia de que a percepção é independente da crença, essencial para a defesa do dado, mas seu custo é elevado, pois ela implica também que os conteúdos perceptivo e conceitual são de tipos distintos. No plano epistêmico, as dificuldades seriam maiores para se estabelecer uma relação de justificação entre ambos conteúdos, ou seja, entre uma crença e a experiência na qual ela estaria baseada. Essa dificuldade é bem capturada pela crítica de Sellars às teorias do dado. Contudo, ele erra o alvo, pois não percebe que uma defesa do dado não depende de uma distinção de tipo entre conteúdos. Essencial para o dado é apenas a tese de que o conteúdo de uma estado perceptivo seja determinado independentemente das crenças que o sujeito possui, ou seja, essencial para o dado é a tese de que a percepção é independente da crença. O que devemos nos perguntar é se (NC-Fraca) é necessária e/ou suficiente para a tese da independência. A tese (NC-Fraca) não implica a distinção de tipo entre os conteúdos perceptivo e conceitual. Requer, no entanto, a distinção menos custosa, no plano epistêmico, entre representação e conteúdo.

A estabilidade da tese (NC-Fraca) depende da resolução do *problema do conceito*, o que está longe de acontecer. Lembremos que a tese (NC-Fraca) afirma que, para ser ter a experiência de um F , não é necessário ter o conceito de F . O dado, por sua vez, demanda a tese de que a percepção é independente da crença e da memória de longo prazo. Vejamos se há alguma relação entre essas duas teses. Mostramos que os conceitos são estruturas requeridas pelo menos em dois momentos: i) para explicar o caráter estrutural e composicional do pensamento e ii) para explicar a capacidade de reconhecimento. Unidades estruturantes de um pensamento devem ser gerais o bastante para compor um número indefinido de pensamentos, como demanda a condição de generalidade de Evans. Os conceitos seriam justamente estas unidades. O reconhecimento também demanda estruturas gerais que possam ser aplicadas a mais de um objeto. Além disso,

muitas dessas estruturas são estocadas na memória de longo prazo, notadamente aquelas envolvidas nas capacidades de reconhecimento adquiridas por aprendizagem. Por exemplo, as estruturas gerais responsáveis pela identificação e reconhecimento de casas e carros. Outro ponto importante sobre essas estruturas gerais, os conceitos, é o seu caráter holista, isto é, a posse de um implica a posse de muitos.

Se entendermos os conceitos como as estruturas necessárias para o pensamento e o reconhecimento, então (NC-Fraca) pode parecer implicar a tese de que a percepção é independente da crença, isto é, não sofre influência cognitiva. O argumento seria o seguinte. Se a percepção está livre de conceitos que são necessários para a estruturação de crenças e pensamentos ou que são necessários para que a capacidade de reconhecimento possa acessar conteúdos estocados na memória de longo prazo, então não há como o conteúdo de uma experiência perceptiva ser determinado ou influenciado por um pensamento, conhecimento ou memória de longo prazo. Portanto, parece razoável dizer que (NC-Fraca) implica a tese de que a percepção é independente da crença. Em outras palavras, (NC-Fraca) seria suficiente para a referida tese. O que há de errado com este argumento é que ele ignora a distinção entre veículo e conteúdo. A percepção pode estar livre dos conceitos que são necessários para estruturar pensamentos e ainda assim receber, por meio do seu veículo próprio, o conteúdo de um pensamento. Neste caso, haveria influência cognitiva. Claro que para que isto fosse possível seria necessário a existência de algum mecanismo que transformasse uma representação conceitual em uma não-conceitual. Mas não vejo, em princípio, nada contrário a esta possibilidade. Sendo assim, não me parece que (NC-Fraca) implique a tese de que a percepção é independente da crença.

Será que (NC-Fraca) seria necessária para a tese da independência? Também não é. Se for possível conceber um grupo de estruturas representacionais gerais similares aos conceitos que figuram em pensamentos, mas que não estão disponíveis para o sujeito, isto é, estas estruturas não podem figurar em pensamentos e crenças e se elas também não podem ser usadas para acessar quaisquer conteúdos da memória de longo prazo, então essas estruturas poderiam compor representações perceptivas sem prejuízo para a tese de que a percepção é independente da crença. Em outras palavras, se pudermos imaginar um esquema conceitual sub-pessoal que não mantenha relações inferenciais com o esquema conceitual que o sujeito usa para dar forma aos seus pensamentos e crenças, então este esquema conceitual poderia, em princípio, servir de veículo para o conteúdo perceptivo e a percepção continuaria livre de influência doxástica.

Pylyshyn, cuja teoria veremos na próxima seção com maiores detalhes, acredita que a percepção trabalha internamente com um vocabulário próprio:

Uma maneira de pensar a diferença entre as representações visuais e pensamentos é pensar as representações que ocorrem no interior do sistema visual como estando em um vocabulário proprietário, distinto do vocabulário que ocorre em representações de pensamentos e crenças. Este vocabulário codifica propriedades percebidas tais como quais regiões de uma cena ficam juntas como um único objeto, quais contornos acompanham quais superfícies, quais superfícies tapam parcialmente outras superfícies e assim por diante

(PYLYSHYN, 2003, p. 66)¹⁶

Não pretendo debater em que medida esse vocabulário proprietário se assemelha a um esquema conceitual, se ele tem um comportamento holista, se as suas unidades mínimas podem ser combinadas etc. O próprio Pylyshyn nega que haja um paralelo neste sentido. Importa aqui apenas a possibilidade de que a percepção embute um esquema conceitual particular distinto do esquema conceitual que os sujeitos usam para formular seus pensamentos e crenças. Se for razoável levar à sério essa possibilidade, então (NC-Fraca) obviamente não é necessária para a tese de que a percepção é independente da crença. O sistema perceptivo pode usar representações conceituais sem prejuízo à tese da independência, desde que elas não possam ser usadas para recuperar informações estocadas na memória de longo prazo ou para adquirir informações de crenças ocorrentes ou não.

Ao levar a distinção entre veículo e conteúdo às suas últimas conseqüências, notamos que a tese de que a percepção não sofre influência doxástica/cognitiva e a tese de que a percepção tem um conteúdo não-conceitual são completamente independentes.

Já foi dito várias vezes que a tese (NC-Fraca) não é incompatível com a tese (C-Fraca). Sou favorável a (NC-Fraca) e, ao longo da discussão, vimos que ela é bem evidenciada pelos argumentos de Dokic e Pacherie. E pretendo mostrar que a verdade de (NC-Fraca) não impede que a percepção cumpra um papel de justificação. No entanto, para que haja crenças justificadas não-inferencialmente, basta a tese da independência. Porém, a defesa do dado e o seu papel de justificação não se resume à tese da independência. Devemos, portanto, avaliar se a verdade de (C-Fraca), embora compatível com (NC-Fraca), seria incompatível com a presente defesa de que o dado cumpre um papel de justificação. A teoria da justificação a ser defendida nesta tese depende de que o dado percebido esteja disponível para um acesso consciente por parte do sujeito. Ou seja, os estados perceptivos que veiculam conteúdos gerados sem influência doxástica devem apresentar, para o sujeito, o mundo como sendo de uma determinada maneira. Talvez a defesa de McDowell da tese (C-Fraca) entre em conflito com o que acabou de ser dito. Lembremos que McDowell defende que, para cada discriminação perceptiva, correponde uma capacidade de reconhecimento, ainda que seja uma de pouca duração. Já vimos que isso não se sustenta. Mas vamos supor que fosse verdade. Então, supondo que capacidades de reconhecimento pressupõem conceitos, (C-Fraca) estaria evidenciada. Esta defesa de (C-Fraca) entraria em conflito com a presente defesa do papel de justificação do dado, caso se argumentasse que a discriminação perceptiva ocorre em um nível inconsciente e que a experiência perceptiva consciente só emerge efetivamente quando o sujeito tem a capacidade de reconhecimento correspondente. Neste cenário, o indivíduo só teria uma experiência consciente de um determinado conteúdo ao exercer uma capacidade de reconhecimento. Esta interpretação de McDowell é sugerida

¹⁶ “One way to think of the difference between visual representations and thoughts is to think of representations that occur within the visual system as being in a proprietary vocabulary, distinct from the vocabulary that occurs in representations of thoughts and beliefs. This vocabulary encodes such perceived properties as which regions of a scene go together as a single object, which contours go with which surfaces, which surfaces partially occlude other surfaces, and so on”.

pela sua recusa em atribuir o que ele chama de *experiência interna e externa* a animais que não possuem a faculdade da espontaneidade, muito embora se sinta compelido a reconhecer que estes animais são sensíveis ao ambiente (MCDOWELL, 1996, p. 50). O resultado disso seria que os conteúdos dos quais o sujeito estaria consciente em sua experiência sofreriam a influência da espontaneidade por meio das capacidades conceituais implícitas nas capacidades de reconhecimento. Estes conteúdos não podem mais cumprir o papel de justificação do dado em uma teoria internalista. Eis aí o conflito.

Minha resposta a isso é que há evidência forte de que discriminações perceptivas estão disponíveis para o acesso consciente, e que é possível ter uma experiência consciente de X, sem ter a capacidade de reconhecer X, ainda que uma de pouca duração. Esta evidência é coletada do estudo da *prosopagnosia*. Pessoas que sofrem dessa dissociação são incapazes de reconhecer faces, mesmo de pessoas familiares e conhecidas. No entanto, elas são capazes de distinguir um rosto do outro, quando ambos são exibidos simultaneamente (HOLT, 2003, p. 37). A deficiência, nestes casos, não é perceptiva, mas mnemônica, o que justamente evidencia que se pode estar consciente de X, através de uma experiência perceptiva, sem ter a capacidade de reconhecer X, o que envolveria reter, seja na memória de curto prazo, seja na de longo, alguma representação de X. Pessoas que sofrem deste tipo de dissociação reclamam de não conseguir acompanhar filmes e seriados justamente por terem dificuldade em rastrear os personagens, o que evidencia que não conseguem forjar nem mesmo uma representação de curto prazo das faces vistas.

É importante deixar claro que, muito embora a *prosopagnosia* possa ser chamada também de ‘cegueira para faces’, ela não compartilha com a visão cega a ausência de experiência consciente. Obviamente, dependendo da extensão da lesão cerebral, uma pessoa com *prosopagnosia* pode vir a ter também algum tipo de cegueira. Mas, em geral, aceita-se que o peculiar da *prosopagnosia* é a incapacidade de reconhecer faces, mesmo na ausência de lesões perceptivas e intelectuais (SERGENT; SIGNORET, 1992, p. 375). Sergent fornece o relato de um paciente que “não perdeu a capacidade de diferenciar faces a partir das suas configurações, mas não pode associar uma representação facial com as suas memórias pertinentes” (SERGENT; SIGNORET, 1992, p. 375)¹⁷. Na mesma linha, Block cita o caso de um sujeito que não consegue reconhecer nem mesmo a mãe, pela sua face, mas, se lhe mostram a foto de uma pessoa e simultaneamente uma outra foto dessa mesma pessoa entre cinco outras fotos, este sujeito consegue identificar qual das cinco fotos retrata a mesma pessoa da primeira foto, mesmo havendo diferença de expressão, ângulo e luminosidade (BLOCK, 2006). Pode-se dizer que pessoas com *prosopagnosia* são cegas para faces apenas no sentido de que não vêm uma face como uma face. São cegas para o reconhecimento e, por isso, não identificam uma face como sendo um rosto. Por exemplo, na maioria absoluta dos casos, sabemos qual o gênero de uma pessoa ou qual a sua faixa etária ao ver a sua face. Mas este saber depende do fato de vermos uma face como uma face, depende de reconhecermos determinadas características da face, ainda que por processos automáticos e

¹⁷ “had not lost the capacity to differentiate faces on the basis of their configurations but could not associate a facial representation with its pertinent memories.”

sub-pessoais, como indicativas do seu gênero e idade. O que falta às pessoas com prosopagnosia é justamente essa capacidade de reconhecimento. Neste sentido, elas são cegas para a idade e o gênero de uma pessoa a partir da visão da sua face. Não vêem a face como uma face, muito embora possam ver a textura e a cor da pele facial, o relevo facial etc. Podemos entender melhor a situação usando a distinção de Dretske de tipos de consciência. Uma pessoa com prosopagnosia pode ter consciência de objeto de uma face, mas, em virtude da deficiência na capacidade de reconhecimento facial, ela não pode ter consciência de fato de uma face.

A prosopagnosia serve de evidência para a dissociação entre a percepção e o reconhecimento. Sendo assim, não me parece viável sustentar que a experiência perceptiva emerge para a consciência apenas quando as capacidades de reconhecimento estão em operação. (C-Fraca), no entanto, pode ser verdadeira sem entrar em conflito com a presente defesa do papel de justificação do dado. Basta não insistir que só se tem consciência daquilo que se reconhece.

O conceitualismo, por um lado, na sua versão mais fraca, não é incompatível com a presente tese. O não-conceitualismo, por outro lado, na sua versão mais forte impõe maiores obstáculos que o necessário para a defesa da presente tese. Precisamos apenas da tese de que a percepção é independente da crença. Embora (NC-Fraco) não seja pressuposto por esta tese, vimos que há evidência favorável para ele. O ponto é, sendo (NC-Fraco) verdadeiro ou não, a experiência pode cumprir um papel de justificação. A justificação não-inferencial é possível quer o conteúdo perceptivo seja veiculado por conceitos, quer por uma representação não-conceitual. Uma versão ainda mais mitigada do conceitualismo fraco é recomendada. Não irei afirmar que qualquer conteúdo perceptivo pode vir a ser capturado por meio de conceitos. Mas se isto for verdade, não haverá qualquer prejuízo. Muito pelo contrário. O conceitualismo fraco, ao enfatizar, como faz Noë, que o conteúdo de um estado perceptivo e de uma crença podem ser o mesmo, facilita a explicação do papel de justificação da experiência perceptiva. Sendo assim, tanto melhor que o conceitualismo fraco seja verdadeiro.

Feitos esses esclarecimentos, de agora em diante, quando falar em conteúdo conceitual, deve-se entender, não um tipo de conteúdo, mas sim o tipo de veículo deste conteúdo. Em outras palavras, o conteúdo conceitual é um conteúdo que está sendo veiculado por conceitos, muito embora ele pudesse também ser veiculado por um outro meio representacional.

4.6 A teoria de Pylyshyn sobre a percepção visual

Pylyshyn defende que a visão é um sistema informacional complexo que funciona independentemente do que nós acreditamos (PYLYSHYN, 2003, p. 50). Devemos distinguir claramente entre ver e acreditar, entre 'ver' e 'ver como' (PYLYSHYN, 2003, p. 51). O ponto central da sua teoria é que a percepção visual é cognitivamente impenetrável, isto é, o conteúdo de uma experiência visual não é determinado em função das crenças, valores ou expectativas (PYLYSHYN, 2003, p. 87). O sistema visual gera percepções sem fazer qualquer acesso à memória de longo prazo (PYLYSHYN, 2003, p. 88). A visão é, "como Fodor colocou, um *módulo*, encapsulado

informacionalmente do resto da cognição e operando com um conjunto de princípios especificáveis de maneira autônoma” (PYLYSHYN, 2003, p. 47)¹⁸. É interessante ver a definição de *módulo* dada por Fodor para clarear a posição de Pylyshyn. Um módulo é entendido como um sistema informacional que reúne uma série de características, dentre as quais, podemos citar: são sistemas que atuam em um domínio específico, como a geração de hipóteses sobre a fonte distal dos estímulos proximais (FODOR, 1987, p. 47); o seu funcionamento é mandatório, isto é, não há como o sujeito evitar voluntariamente o seu funcionamento (FODOR, 1987, p. 53); apenas as representações finais estão acessíveis para a cognição superior, mas não as representações usadas durante o processamento (FODOR, 1987, p.56) e, por fim, os módulos são encapsulados informacionalmente, isto é, eles não têm acesso e não fazem uso de informações estocadas na memória de longo prazo (FODOR, 1987, p. 64-65). A visão como um todo funciona modularmente, mas nada impede que ela contenha vários sub-módulos operando em paralelo (PYLYSHYN, 2003, p. 156).

Obviamente, Pylyshyn precisa reunir não só evidências em favor da tese de que a percepção é cognitivamente impenetrável, como também precisa dar explicações de fenômenos perceptivos que pareçam envolver alguma 'inteligência'. O problema já citado da inversão ótica é um deles. É necessário que haja uma explicação de como o sistema visual resolve esse problema sem recorrer ao conhecimento que o sujeito possa ter do mundo. Minha apresentação seguirá essa ordem. Primeiro, as evidências diretamente favoráveis à separação entre percepção e cognição. Em seguida, a explicação para os fenômenos perceptivos que parecem envolver alguma cognição.

Os fenômenos de ilusão perceptiva são arrolados como evidência forte do encapsulamento informacional da percepção. Já tratei deste caso quando discutimos a posição conceitualista de McDowell e, por isso, não pretendo me deter novamente nele. Basta retermos a idéia sugerida pelo fenômeno da ilusão de que “é simplesmente impossível fazer com que algo apareça para você da maneira como você sabe que ele realmente é” (PYLYSHYN, 2003, p. 65)¹⁹. O que evidencia a idéia de que a percepção funciona sem sofrer influência de crenças, expectativas e valores.

Pylyshyn narra alguns casos de agnosia visual que também servem de evidência para se tomar como sistemas distintos a percepção e a capacidade de reconhecimento. Há o caso de um paciente que, em um acidente, teve o seu lobo occipital danificado. Como resultado, ele passou a ter dificuldades para discriminar, pela visão, entre superfícies simples e reconhecer objetos familiares, inclusive a face de familiares. No entanto, não se observou prejuízo para as suas habilidades intelectuais. Além disso, não se observou alguma deficiência sensorial, e a sua percepção de movimento e profundidade pareciam normais. Mas este paciente era capaz de reconhecer ainda algumas características de objetos e, através de algum processo deliberado de solução de problemas, chegar à conclusão de qual objeto se tratava, embora de modo bem mais lento que o normal. Também se notou que ele reconhecia bem objetos por meio do tato. Esses fatos parecem sugerir “uma dissociação entre a habilidade de reconhecer objetos (a partir de

¹⁸ “as Fodor puts it, a *module*, informationally encapsulated from the rest of cognition and operating with a set of autonomously specifiable principles”.

¹⁹ “it is simply impossible to make something look to you the way you know it really is”.

diferentes fontes de informação) e uma habilidade para computar, a partir das entradas visuais, um padrão integrado que pode servir de base para o reconhecimento”²⁰ (PYLYSHYN, 2003, p. 72). O que a evidência sugere é que esse paciente continuou tendo a capacidade de reconhecer objetos, embora a sua percepção não lhe fornecesse adequadamente uma visão integrada do objeto.

Alguns casos que aparentam envolver inteligência na percepção são tratados com o auxílio da distinção entre os estágios pré e pós-perceptivo. Pylyshyn argumenta que pode haver penetração cognitiva antes ou depois do processamento visual sem prejuízo para a sua teoria modular da percepção visual. A influência anterior ao processamento visual se dá pela alocação da atenção para diferentes características de um estímulo (PYLYSHYN, 2003, p. 73). Em outras palavras, as crenças, expectativas e intenções do sujeito podem mobilizar o foco da atenção, influenciando, assim, a porção de estímulo que será processada pela visão. Contudo, essa influência é sobre a seleção do estímulo e não sobre o processamento do mesmo. Também pode haver influência cognitiva no estágio posterior ao processamento visual, “quando decisões são feitas a respeito da categoria do estímulo ou a sua função ou a sua relação com experiências perceptivas passadas” (PYLYSHYN, 2003, p. 72)²¹.

Sobre a influência no estado pré-perceptivo, Pylyshyn cita estudos que evidenciam que a sugestão de qual objeto significativo deve ser encontrando em um estímulo ambíguo geralmente melhora a precisão e o tempo de reconhecimento (PYLYSHYN, 2003, p. 79). Um exemplo de estímulo ambíguo pode ser visto na figura 2. A sugestão de que há um cachorro ou um dálmata na figura aumenta o desempenho do reconhecimento. Aparentemente, isso poderia ser encarado como evidência de que crenças e expectativas influem sobre o processamento visual. Mas Pylyshyn nega que seja este o caso. Ao contrário, esse fenômeno dá ainda mais crédito a sua sugestão de que a informação sobre o que se deve encontrar na figura inicia “uma busca por pistas sobre onde focar a atenção” (PYLYSHYN, 2003, p. 80)²². O fato é que, por mais que estas informações aumentem o desempenho do reconhecimento, ainda assim leva-se um tempo considerável para obtê-lo, quando comparamos com a percepção de um estímulo não-ambíguo. Este tempo maior é explicado pela atuação da atenção no estágio pré-perceptivo.

Exemplo de influência cognitiva no estágio pós-perceptivo seriam os casos de pessoas que apresentam um desempenho perceptivo excepcional em determinadas áreas, como esportistas. Pessoas capazes de perceber um padrão que geralmente passaria despercebido para a maioria de nós. O reconhecimento desses padrões geralmente é rápido e inconsciente. As pessoas com essa capacidade simplesmente dizem que elas ‘vêm’ certos padrões ou propriedades, sem precisar fazer qualquer inferência consciente. Isso poderia nos levar a pensar que a aprendizagem poderia influenciar o processamento visual, fazendo com que passássemos a perceber mais

²⁰ “a dissociation between the ability to recognize an object (from different sources of information) and the ability to compute from visual inputs an integrates pattern that can serve as the basis for recognition.”

²¹ “where decisions are made as to the category of the stimulus or its function or its relation to past perceptual experiences.”

²² “a search for cues as to where to focus attention”.



Figura 2 – Cachorro Dálmata, de Ronald C. James

rápido e um número maior de padrões. Pylyshyn nega que seja este o caso. O que há de especial nestas pessoas com aparente percepção extraordinária é

“o sistema de classificação que elas aprenderam que permite a elas reconhecer e codificar um número grande de padrões relevantes. Mas, como eu argumentei antes, esse processo de classificação é pós-perceptivo na medida em que ele envolve decisões que requerem acesso à memória de longo prazo” (PYLYSHYN, 2003, p. 85)²³.

A habilidade de direcionar a atenção de uma maneira relevante para realizar uma tarefa específica é muito bem documentada nos estudos de desempenho em esportes (PYLYSHYN, 2003, p. 85). Na maioria dos casos, a diferença de desempenho entre um novíço e um esportista fica confinada à modalidade em que o esportista é especialista. O esportista não tem uma percepção mais rápida ou mais precisa. No entanto, ele desenvolve uma habilidade mais refinada para antecipar eventos e movimentos relevantes para a atividade em que ele se especializou. Esta habilidade está relacionada a capacidades não-visuais como a identificação, a predição e à capacidade de dirigir a atenção para lugares mais relevantes para a tarefa desempenhada (PYLYSHYN, 2003, p. 85). Ela não depende, portanto, de uma visão melhor. Pylyshyn cita, entre outros, o caso do boxeador Muhammed Ali. O seu tempo de reação em resposta à luz é normal, em torno de 190 ms. Deste modo, seu desempenho na luta se deve à sua capacidade de antecipar os movimentos do seu adversário, indicando mais uma capacidade de reconhecimento específica para o movimento corporal do que uma percepção visual melhor ou mais rápida (PYLYSHYN, 2003, p. 85). A influência cognitiva, em casos como este, ocorre no estágio pós-perceptivo e não durante o processamento visual. O fato do reconhecimento acontecer de forma automática e inconsciente, em especialistas, não é motivo suficiente para considerá-lo parte do processamento visual. Muitos processos cognitivos são inconscientes. Uma diferença fundamental é que estes últimos têm acesso à memória de longo prazo, enquanto que o processamento visual não tem.

²³ “the system of classification they have learned that allows them to recognize and encode a large number of relevant patterns. But, as I argued earlier, such a classification process is postperceptual insofar as it involves decisions that require accessing long-term memory”.

Mas os casos que colocam um desafio maior para Pylyshyn são aqueles que aparentam envolver uma interpretação inteligente e ponderada do estímulo visual por parte do sistema visual, casos em que o sistema visual parece ‘escolher’ uma interpretação entre várias possíveis e esta escolha parece ser racional (PYLYSHYN, 2003, p. 93). O problema da inversão ótica é um desses casos. A dificuldade, como já anunciamos, é determinar qual fonte distal, em um ambiente tridimensional, é a causa para o estímulo visual proximal, isto é, o estímulo retinal, que é bidimensional. Na verdade, dado um estímulo retinal, há infinitas possibilidades de causa distal (PYLYSHYN, 2003, p. 94). O fato surpreendente é que a visão consegue, na maioria dos casos, escolher a interpretação correta. Outro ponto a observar é que a visão geralmente gera, para o sujeito que tem a experiência, apenas uma percepção dentre as inúmeras possíveis. Isso significa que deve haver algo no processamento visual para selecionar ou restringir as percepções possíveis. Pylyshyn cita a posição de Helmholtz, que explica este feito da visão como uma inferência a partir do conhecimento do mundo (PYLYSHYN, 2003, p. 96). Esta explicação compromete obviamente a modularidade da visão, pois uma inferência a partir do conhecimento do mundo implicaria acessar a memória de longo prazo. Esta explicação é recusada por Pylyshyn. Sua idéia é que a visão embute restrições que limitam as interpretações possíveis do estímulo.

Tudo que é preciso é que as computações efetuadas no processamento inicial incorporem (sem representar explicitamente e extrair inferências de) certas restrições bem gerais sobre as interpretações que lhe é permitido fazer. Estas restrições não garantem a interpretação correta de todos os estímulos (a irreversibilidade do mapeamento assegura que não é possível, em geral, porque há realmente outras configurações 3D que poderiam ter causado a mesma imagem 2D). Tudo que é preciso é que as restrições naturais levem à interpretação correta sob condições específicas que freqüentemente ocorrem no nosso tipo de mundo físico (PYLYSHYN, 2003, p. 96)²⁴.

Assim, a idéia não é que a percepção visual faça as inúmeras interpretações possíveis de um estímulo 2D e depois selecione a interpretação correta para forjar uma única interpretação 3D, nem que ela infira a partir de conhecimentos sobre o mundo qual é a interpretação correta, mas sim que certas restrições estão embutidas no próprio processamento visual de modo que, dado um estímulo 2D, ela constrói apenas uma percepção 3D e esta percepção, no mundo em que vivemos, geralmente é correta. Como são estas restrições e como elas poderiam limitar as interpretações possíveis? Alguns exemplos podem ajudar a clarear a idéia de restrições naturais. Uma dessas restrições é a da rigidez, usada para explicar o fenômeno do efeito cinético de profundidade (PYLYSHYN, 2003, p. 96). Imagine três pontos escolhidos aleatoriamente em um ambiente tridimensional. Suponhamos que estes pontos se movam de maneira coordenada. O

²⁴ “All that is needed is that the computations carried out in early processing embody (without explicitly representing and drawing inferences from) certain very general constraints on the interpretations that it is allowed to make. These constraints do not guarantee the correct interpretation of all stimuli (the noninvertibility of the mapping ensures that this is not possible in general because there really are other 3D configurations that could have caused the same 2D image). All that is needed is that the natural constraints lead to the correct interpretation under specified conditions that frequently obtain in our kind of physical world”.

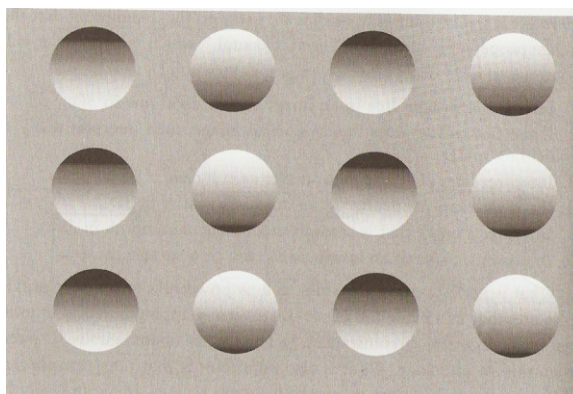


Figura 3 – Figura de crateras e elevações

sistema visual irá forjar uma percepção destes pontos como se eles pertencessem à superfície de um objeto rígido, ainda que a superfície não seja visível. “Neste caso, há uma restrição natural que deriva da assunção de que a maioria dos pontos no mundo percebido estão sobre a superfície de objetos rígidos” (PYLYSHYN, 2003, p. 97)²⁵. As percepções forjadas com base nas restrição serão, em nosso mundo, majoritariamente verdadeiras, visto que, em nosso mundo, a maioria das características pontuais repousam sobre superfícies de objetos rígidos.

Outro exemplo interessante de restrição pode ser ilustrado pela figura 3. A figura mostra crateras e elevações. No entanto, se invertermos a figura de cabeça para baixo, o que antes aparecia como cratera será visto como uma elevação e o que era visto como elevação será visto como uma cratera. Isto acontece em virtude de uma restrição natural que embute uma assunção sobre a direção da luz (PYLYSHYN, 2003, p. 108). Em nosso mundo físico, a luz invariavelmente vem de cima. Essa assunção determina o modo como vemos a figura 3. Esta restrição natural é interessante, pois ela incorpora uma assunção específica para organismos que vivem na superfície de planetas que giram em torno de uma estrela. Se fosse possível um organismo viver na superfície do sol, por exemplo, sua restrição natural a respeito da direção da luz teria de ser diferente. Um ponto importante sobre as restrições naturais é que elas foram determinadas pela seleção natural.

Devemos considerar também algumas dificuldades para a teoria de Pylyshyn. Estive até agora utilizando o fenômeno da ilusão perceptiva que favorece a defesa da tese de que a percepção é independente da crença e, portanto, não tem um conteúdo conceitual. Há, no entanto, alguns fenômenos perceptivos que geralmente são arrolados na defesa da tese contrária. É comum alguns filósofos tomarem a licença de falar que *S* percebe *X* como sendo *F*, querendo por isso indicar que *S* tem uma percepção que envolve a capacidade de reconhecer *X* como sendo *F* e, portanto, que faz um uso intrínseco do conceito de 'F'. Os casos mais sugestivos em favor desta posição são aqueles que envolvem a percepção de figuras ambíguas, como a célebre figura L-P, que ora pode ser vista como a figura de um pato, ora como a figura de uma lebre. O

²⁵ “In this case there is a natural constraint that derives from the assumption that most points in the perceived world lie on the surface of a rigid object”.

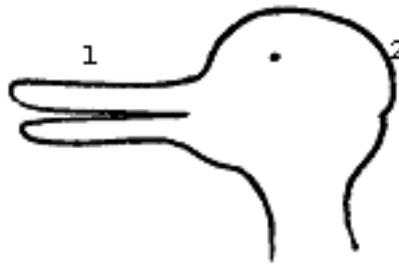


Figura 4 – Figura L-P

argumento, então, do conceitualista consistiria em dizer que a percepção da figura como sendo de um pato ou de uma lebre dependeria de qual conceito se estaria aplicando no próprio ato perceptivo, se o de 'lebre' ou o de 'pato'. Para dar ainda mais crédito à sua posição e nos fazer acreditar que a capacidade de reconhecimento está presente no próprio ato perceptivo, o conceitualista poderia dizer que, em ambas as percepções, a entrada sensorial é a mesma, ou seja, se a pessoa está recebendo os mesmos estímulos visuais, trata-se da mesma figura. No entanto, suas percepções lhe aparecem como qualitativamente diferentes. A percepção da figura L-P como sendo um pato não parece ser idêntica à percepção da figura L-P como sendo uma lebre. Isto sugere, então, que os conceitos aplicados no reconhecimento de patos e lebres constituem, de alguma maneira, a percepção que a pessoa tem.

Rock favorece este tipo de explicação para figuras ambíguas. Ele afirma, por exemplo, que o “reconhecimento e a identificação necessariamente implicam alguma contribuição da experiência passada para a experiência presente” (ROCK, 1995, p. 124)²⁶. E sua explicação para a mudança de percepção do Cubo de Necker (Figura 5) considera a possível influência de conhecimento de fundo sobre a percepção. Seus estudos mostram que há diferença de resposta quando o sujeito sabe que a figura é ambígua e conhece as alternativas e quando não sabe. Se ele não sabe, há uma tendência para organizar a figura usando determinados princípios e a percepção resultante se estabiliza por um período considerável (ROCK, 1995, p. 123). No caso do cubo de Necker, a tendência do sujeito ignorante seria ver o ponto no fundo do cubo. A resposta do sujeito que sabe da ambiguidade da figura é bem diferente.

Agora o observador sabe que a figura é reversível, e as percepções alternativas estão representadas na memória. Portanto, pensar meramente sobre a alternativa que não está sendo percebida, em qualquer momento dado, pode ser suficiente para levar a uma reorganização perceptiva do que é percebido (ROCK, 1995, p. 124)²⁷.

²⁶ “Recognition and identification necessarily imply some contribution from past experience to the present experience.”.

²⁷ “Now the observer knows that the figure is reversible, and the alternative perceptions are represented in memory. Therefore, merely thinking about the alternative not being perceived at any given moment may suffice to lead to a perceptual reorganization in which it is perceived”.

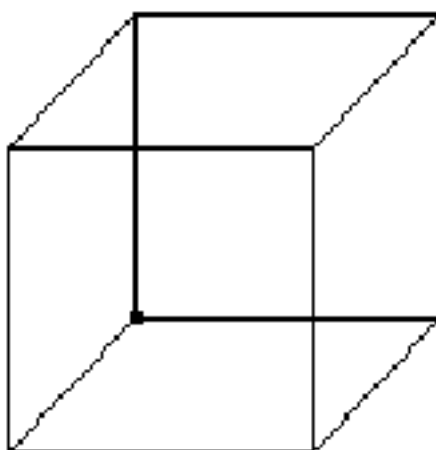


Figura 5 – Cubo de Necker

A explicação de Rock claramente nega a modularidade da percepção defendida por Pylyshyn. Na sua explicação, o pensamento de que a figura pode ser vista de maneira diferente da atual e a memória desta alternativa influenciam conjuntamente a organização do que é percebido.

O debate a respeito das figuras ambíguas perdura desde o séc. XIX sem uma conclusão definitiva e ele só será resolvido por meio de pesquisa empírica (EINHÄUSER; MARTIN; KÖNIG, 2004, p. 2811). A diferença de resposta arrolada por Rock não é evidência suficiente para as suas conclusões que favorecem a influência cognitiva sobre o conteúdo da percepção. Em seguida, vou apresentar duas possibilidades distintas de explicar as figuras ambíguas compatíveis com a teoria modular de Pylyshyn sobre a visão. A primeira possibilidade pressupõe que o estímulo retinal não é o mesmo para as diferentes percepções das figuras ambíguas. A segunda possibilidade aceita que o estímulo retinal possa ser o mesmo, mas pressupõe que o estímulo selecionado para o processamento visual, no estágio pré-perceptivo, são diferentes. Nos dois casos, as percepções alternativas da figura ambígua são geradas pelo sistema visual sem intervenção cognitiva. Vejamos cada uma dessas possibilidades com maiores detalhes, na ordem em que foram citadas.

Embora concorde que, diante da figura L-P, possamos realmente ter duas percepções qualitativamente distintas, discordo da interpretação dada pelo conceitualista, ou seja, discordo que, para explicar estas percepções distintas, tenhamos de recorrer à idéia de que a capacidade de reconhecer atue na própria percepção. Devemos observar que a alternância entre as percepções da figura como pato e como lebre é bastante sensível à parte da figura que focamos a atenção. Se, na figura 4, por exemplo, focarmos no ponto marcado por 1, teremos a percepção da figura como pato, ao passo que se focarmos no ponto marcado por 2, teremos a percepção da figura como lebre. Este efeito é extremamente sugestivo. A atenção, quando mobilizada para um ponto, ainda que não exija movimentação facial, geralmente implica em alguma movimentação ocular. Nem sempre, é verdade, pois já vimos que a atenção pode mudar o foco sem qualquer movimento ocular ou facial (CAMPBELL, 2002, p. 220) e (PYLYSHYN, 2003, p. 168.). No entanto,

quando há movimento ocular, em virtude da mudança no foco da atenção, podemos dizer que há alteração no estímulo que chega na fóvea, a região da retina mais sensível aos raios luminosos. A imagem retinal, que será enviada ao sistema visual para processamento, não será, por conseguinte, a mesma. Esta me parece ser uma explicação possível para que as percepções sejam diferentes no caso da figura L-P. Se for assim, então, contrariamente ao que supôs o meu oponente, o estímulo recebido nas duas percepções não é o mesmo. Isto não significa que, ao focar no ponto 1, eu já percebo a figura como sendo de um pato, o que envolveria a capacidade de reconhecimento, mas sim que eu tenho uma percepção que se parece mais qualitativamente com a figura de um pato, o que levará posteriormente a capacidade de reconhecimento a dar preferência à interpretação da figura como sendo a de um pato. Esta explicação é perfeitamente compatível com a teoria modular de Pylyshyn. Além disso, a diferença de resposta observada por Rock pode ser explicada pelo fato de que os sujeitos ignorantes das percepções alternativas não vão buscar, com a mudança de foco, novas pistas perceptivas que levem a uma outra percepção. Por isso a sua percepção fica estável por mais tempo, enquanto os sujeitos cientes das alternativas mudarão com mais frequência o foco de atenção e, conseqüentemente, farão maiores movimentos oculares, o que acabará resultando na mudança de percepção em um tempo menor.

Einhäuser *et al*, estudando a reação de observadores diante figura do cubo de Necker, colheram evidência empírica para esta hipótese. Eles gravaram a posição do olho dos sujeitos durante a observação livre da figura do cubo de Necker. Por meio de um botão, os sujeitos indicavam o momento da mudança de aparência (EINHÄUSER; MARTIN; KÖNIG, 2004, p. 2813). Assim, eles puderam comparar o movimento ocular e registrar a relação temporal entre a alternância perceptiva e a mudança de posição do olho. E concluíram que as “alterações perceptivas estavam consistentemente associadas a diferentes posições do olho” (EINHÄUSER; MARTIN; KÖNIG, 2004, p. 2817)²⁸.

Embora a hipótese de que os estímulos são diferentes na mudança de percepção receba suporte empírico no caso da figura do cubo de Necker e tenhamos mostrado a razoabilidade de supor a mesma hipótese para explicar o caso da figura L-P, pode-se questionar se ela serve para explicar outras figuras do mesmo tipo. Ou seja, será que esta hipótese é generalizável para qualquer figura ambígua? Se é ou não depende de estudo empírico. No entanto, vamos supor que, para algumas figuras ambíguas, seja possível alternar entre as percepções sem qualquer tipo de movimento ocular ou facial. Neste caso, teremos de concluir que o estímulo retinal em ambas as visões é o mesmo. Se for assim, então a investida do conceitualista que explica a diferença qualitativa das visões por meio da atuação da capacidade de reconhecimento no próprio ato perceptivo aparece novamente como uma ameaça.

No entanto, podemos resgatar a argumentação usada no parágrafo anterior se tivermos algum motivo para pensar que o estímulo processado pelo sistema visual difere em ambas as percepções mesmo o estímulo retinal sendo o mesmo. Para que isto aconteça basta que haja

²⁸ “perceptual switches were consistently associated with different eye positions.”

algum processo anterior ao processamento visual, no estágio pré-perceptivo, que cumpra a função de selecionar quais estímulos visuais devem ser processados. Este processo existe, e ele é realizado pela atenção seletiva.

Embora a atenção não possa influenciar, na teoria de Pylyshyn, como a visão processa o estímulo, ela pode exercer algum controle sobre aquilo que será processado por ela (PYLYSHYN, 2003, p. 159). Já falamos que esta influência ocorre no estágio pré-perceptivo. A idéia por trás da atenção seletiva é a assunção de que os recursos de processamento são limitados e, portanto, alguns estímulos devem ser selecionados para processamento, evitando, assim, a sobrecarga do sistema visual (PYLYSHYN, 2003, p. 161). Outra idéia associada à atenção seletiva é que ela aumenta a clareza das regiões ou objetos focados. Assim, a atenção funciona como um filtro, selecionando quais estímulos serão processados com maiores detalhes e deixando outros de lado. No entanto, mesmo estímulos que parecem ter sido deixados de lado, ao qual o sujeito não prestou qualquer atenção, têm efeitos mensuráveis. Em alguns experimentos, dois estímulos diferentes são lançados nos ouvidos de um sujeito, o qual é instruído para dirigir a sua atenção apenas, por exemplo, ao estímulo que chega do ouvido esquerdo, deixando de lado o estímulo que chega do ouvido direito. Estudos relatam que a interpretação de uma mensagem ambígua proveniente do canal para o qual se dirige a atenção sofre influência do estímulo do canal rejeitado. Segundo Pylyshyn, a palavra em inglês 'bank', que pode tanto significar uma instituição financeira quanto um banco de areia ou ainda um lugar para sentar, será reportada como significando a instituição financeira com mais frequência se o estímulo no ouvido não atendido passa alguma mensagem sobre um tópico financeiro (PYLYSHYN, 2003, p. 164-165). Isto coloca obviamente dificuldades para a idéia de que a atenção funcione como um filtro perfeito, deixando passar alguns estímulos para processamento e eliminando outros completamente. Em todo caso, permanece a idéia de que o estímulo focado pela atenção será processado com maiores detalhes ou que maiores recursos serão alocados para processá-lo.

A atenção seletiva tem efeitos sobre a experiência do sujeito. Imaginemos, por exemplo, o campo visual. O ponto para o qual focamos a atenção é percebido com maior clareza que as extremidades. Somos, assim, capazes de descrever essa região do campo visual com maiores detalhes que as regiões periféricas. Temos já aqui um pano de fundo para trabalhar a segunda possibilidade explicativa das figuras ambíguas. A idéia é que o estímulo processado pela visão, em virtude da atuação da atenção seletiva, não é o mesmo nas percepções alternativas de uma figura ambígua, mesmo quando o estímulo retinal é o mesmo. Há uma pequena dificuldade aqui. Se a maneira pela qual a atenção foca um ponto envolve a coordenação motora ocular, então não estaremos em condições de conceber uma situação em que o estímulo retinal é o mesmo, mas a informação visual que chega à faculdade de reconhecimento é diversa. No entanto, já vimos que é geralmente aceito que a atenção pode se mover sem implicar movimento ocular (PYLYSHYN, 2003, p. 168). Para remover a estranheza desta afirmação, basta pensarmos na atuação da atenção sobre os estímulos auditivos. Em um ambiente onde há várias pessoas conversando, conseguimos concentrar ou atentar seletivamente para o som de uma pessoa,

tonificando-o e atenuando os sons dos demais e, no entanto, não imaginamos que a orelha ou mesmo o rosto precise girar para alcançar este resultado. Podemos dirigir a atenção para tonificar o som de um instrumento quando escutamos uma orquestra. Deve agora nos parecer razoável que a atenção possa fazer a mesma coisa com as informações perceptivas visuais.

Deste modo, tendo em vista o processo de atenção seletiva, podemos sustentar novamente que a informação visual que chega à faculdade de reconhecimento não é a mesma quando alternamos entre a percepção da figura L-P como pato e como lebre ou ainda quando o ponto, no cubo de Necker, nos aparece ora no seu fundo, ora na sua parte frontal. A mudança de percepção é explicada pela atuação seletiva da atenção que, em diferentes situações, faz com que estímulos visuais diferentes sejam processados ou que porções distintas do estímulo visual recebam um processamento com mais ou menos recursos. Em qualquer caso, as percepções alternativas geradas pelo sistema visual são diferentes, mesmo que o estímulo retinal tenha sido o mesmo. As percepções repassadas do sistema visual para a faculdade de reconhecimento, quando há uma alteração da percepção de uma figura ambígua, não são as mesmas. Pylyshyn cita estudos de Gibson, Peterson e Kawabata como evidenciando a importância que o foco da atenção sobre determinadas partes de uma figura ambígua tem sobre a percepção desta figura. Algumas partes da figura favorecem mais uma percepção do que outras (PYLYSHYN, 2003, p. 81). No entanto, ele não discute se esta alocação da atenção foi feita com ou sem movimento ocular. Se foi feita com movimento ocular, então o estímulo retinal é diferente e usamos a primeira possibilidade explicativa para dar conta da alternância de percepções. Caso contrário, então o estímulo processado ou é diferente, ou partes dele são processadas com mais ou menos recursos, resultando, em qualquer caso, em percepções distintas. Esta possibilidade explicativa para as figuras ambíguas é perfeitamente compatível com a modularidade da visão. A influência cognitiva ocorre no estágio pré-perceptivo, na seleção do estímulo a ser processado ou a ser processado com maiores recursos. As diferenças de respostas relatadas por Rock também podem ser explicadas pela atuação diferenciada da atenção no sujeito ignorante e no sujeito ciente das percepções alternativas.

Com isto, encerro a discussão sobre a teoria de Pylyshyn sobre a percepção. Embora o debate sobre as figuras ambíguas ainda esteja em aberto, creio termos evidência suficiente para aceitar a tese de que a percepção é independente da crença e que o seu conteúdo não sofre influência cognitiva. A percepção deve ser entendida como uma faculdade distinta da capacidade de reconhecimento. Esta sim depende de conhecimento de fundo e elementos estocados na memória de longo prazo. O que temos de explicar agora é como o conteúdo não-conceitual da percepção pode representar o ambiente ao redor.

4.7 Representações

A questão da representação é importante para explicar como a percepção pode nos servir de fonte de informação sobre o ambiente em redor. Em primeiro lugar, devemos notar o contraste

entre as informações que chegam aos sentidos e o conteúdo que parece estar representado em nossas percepções. A imagem retinal é bidimensional, ao passo que a percepção nos apresenta o mundo em três dimensões. Temos todas as razões para pensar que a percepção representa objetos como carros, cadeiras, mesas e suas características, como tamanho, forma, cor, textura e não entidades físicas como comprimento de onda ou energia cinética, as quais são registradas por nossos sensores visuais e táteis, respectivamente. Deste modo, devemos ter alguma explicação para como a percepção forja essa representação tridimensional e macroscópica da realidade. Quando contrastamos a representação perceptiva com a representação conceitual, notamos algumas diferenças que demandam explicações. Um conteúdo conceitual representa fatos, ao passo que defenderei que o conteúdo da percepção representa objetos mundanos e suas características. Uma representação conceitual, embutida numa crença ou pensamento, pode ser verdadeira ou falsa conforme o fato que ela representa se obtém ou não. Isto é, ela possui condições de verdade, as quais, quando satisfeitas, determinam uma representação correta do fato. Toda representação, como já mencionamos, precisa ter o que Peacocke denominou de condição de correção. No caso da representação conceitual, a sua condição de correção é a sua condição de verdade, a obtenção do fato que ela representa. Algo similar devemos esperar do conteúdo não-conceitual da percepção. Ele representa o mundo como sendo de uma certa maneira ou, como irei argumentar, representa objetos e suas características como sendo de uma determinada maneira. Na condição de que estes objetos e suas características sejam como estão representados, o conteúdo da percepção representa corretamente, ou seja, ele possui uma condição de correção. A tarefa que se impõe a mim, então, é explicar como o conteúdo não-conceitual da percepção pode representar os objetos macroscópicos e suas características. Para tanto, irei recorrer à biosemântica desenvolvida por Millikan ([MILLIKAN, 1994](#)).

Em seguida, farei uma exposição da teoria de Millikan e, logo depois, discutirei como ela deve ser aplicada aos conteúdos perceptivos.

No esquema de Millikan, uma representação sempre envolve um produtor e um consumidor. O primeiro gera o que ela chama de ícone intencional, a representação, enquanto o segundo, ao usar este ícone para realizar uma função que maximize a sua sobrevivência, determina efetivamente o que este ícone representa. A produção e o consumo do ícone não precisam residir num mesmo sistema. Uma abelha produz um ícone intencional ao realizar a sua dança indicando onde há néctar. As abelhas vizinhas consomem esse ícone e por meio dele realizam a função de encontrar o néctar detectado pela primeira abelha, o que é vital para a sobrevivência de todas elas. Para que este mecanismo representacional funcione, é vital que o sistema produtor esteja adaptado à característica do mundo que ele busca indicar com o ícone que produz. E o sistema consumidor, por sua vez, deve estar adaptado ao ícone, para usá-lo de forma a manter e maximizar a sua sobrevivência. Tanto o produtor como o consumidor devem ser entendidos como sistemas que realizam funções próprias. Elas foram projetadas pela seleção natural. Devemos ter aqui uma boa compreensão do que sejam essas funções. Em primeiro lugar, o desempenho destas funções não é medido por um cômputo estatístico. O desempenho delas é determinado

pelo quanto elas auxiliam na sobrevivência e proliferação da espécie. A função de vomitar, por exemplo, raramente é realizada. No entanto, ela foi mantida pela seleção natural por ter valor de sobrevivência, ao expelir do organismo substâncias que lhe são tóxicas. Outro aspecto destas funções é que elas são realizadas propriamente apenas sob determinadas condições. O estômago humano não é capaz de detectar absolutamente qualquer composto químico que possa ser tóxico ao organismo, mas apenas aqueles com os quais entramos em maior contato ao longo de nossa evolução natural. Além disso, algumas reações químicas podem interferir na capacidade do estômago detectar mesmo aquelas substâncias que, em condições normais, ele detectaria como tóxicas. E por *condições normais* devemos entender aquelas condições que estavam presentes no processo de seleção natural dessas funções.

Dissemos que o sistema consumidor deve estar adaptado ao item do mundo que ele busca representar com o ícone intencional que produz. Esta adaptação é obtida por meio de regras que mapeiam o ícone no item representado, seja ele um objeto, uma característica ou um fato do mundo. A dança da abelha, por exemplo, mapeia a localização, a direção e o tempo de vôo para se chegar ao néctar. Variações em alguns desses aspectos devem encontrar repercussão na dança, na estrutura do ícone produzido. Esta condição de mapeamento do ícone no item do mundo é necessária para que o consumidor possa realizar a sua função adequadamente ao utilizar o ícone. É importante notar que este mapeamento não é incondicional. Como o sistema produtor é uma função própria, ele cria um ícone que mapeia um item do mundo apenas quando está funcionando propriamente em condições normais. Esta é a razão fundamental que distingue a teoria de Millikan de algumas teorias da informação, que afirmam, por exemplo, que um signo s possui uma informação natural a respeito de F se e somente se s co-varia com F , em qualquer situação. Na biosemântica não há essa demanda. O sistema produtor forja um ícone que se adapta ou co-varia com um item no mundo apenas se está funcionando propriamente e sob condições normais. Isto permite a Millikan explicar quando um ícone não representa corretamente. Pelo que foi exposto, fica claro que há duas situações em que isso pode ocorrer: quando o sistema produtor não está funcionando propriamente ou quando algumas das condições normais sob as quais essa função foi selecionada naturalmente não estão presentes.

O último ponto a esclarecer é o fato de o sistema consumidor ser o que determina efetivamente aquilo que o ícone representa. Podemos dizer que o mapeamento criado pelo sistema produtor entre a estrutura do ícone e um item no mundo é condição necessária para que ele represente aquilo que o sistema consumidor vai tomá-lo como indicando, mas não uma condição suficiente. Suponhamos, por exemplo, que o ícone i esteja mapeado na propriedade F . Isto não significa que i represente F . A propriedade F pode ser uma que, sob certas condições, sempre está acompanhada da propriedade G , a presença da qual é fundamental para que o sistema de consumo desempenhe a sua função própria adequadamente. Nestas condições, diremos que o ícone i representa G e não F . Isto ficará mais claro com um exemplo. Tomemos o caso de certas bactérias marinhas que sobrevivem apenas em regiões com baixa quantidade de oxigênio. Para se manter nestas regiões, essas bactérias possuem certos mecanismos, os magnetossomos, que

as orientam para as profundezas do mar. Há dois tipos dessas bactérias. Aquelas que encontramos no hemisfério norte e aquelas que vivem no hemisfério sul. Os magnetossomos das primeiras possuem o seu pólo magnético oposto ao pólo sul magnético, de tal modo que elas se atraem ao pólo sul magnético, indo, assim, para o fundo do oceano, onde há baixa quantidade de oxigênio. O mesmo acontece com as segundas, apenas que o pólo de seu magnetossomo esteja orientado de modo contrário. Mas, como elas são atraídas pelo pólo norte magnético, o efeito é o mesmo. Elas vão para o fundo do oceano. O que devemos nos perguntar é se o magnetossomo representa regiões com baixa quantidade de oxigênio ou, conforme a bactéria em questão, o pólo magnético sul ou norte. Se consideramos apenas o sistema produtor, não temos como determinar o que o magnetossomo representa. Ele está efetivamente mapeado em campos magnéticos.

No entanto, o consumo que a bactéria faz desse ícone não parece indicar que ela o esteja tomando como uma representação de campos magnéticos. Visto que as funções vitais da bactéria não se realizam propriamente quando ela está em ambientes que contêm oxigênio, é essencial que ela possua uma função que a permita detectar lugares em que há baixa quantidade de oxigênio. Deste modo, para o consumo interno da bactéria, é irrelevante se o magnetossomo indica o pólo norte ou pólo sul magnético, mas sim se ele indica regiões com baixa quantidade de oxigênio. O magnetossomo foi selecionado naturalmente pelo fato de indicar essas regiões. Se pegarmos uma bactéria do norte e a colocarmos em um mar do sul e uma do sul e a colocarmos em um mar do norte, então essas bactérias irão para a superfície do mar e morrerão. Neste caso, seus magnetossomos não estão representando corretamente. Isso acontece pois o sistema produtor não está funcionando sob as condições normais. Eles não deixam, no entanto, de ser representações. O sistema consumidor continua tomando o magnetossomo como indicando regiões de baixa quantidade de oxigênio, mas como eles não estão representando corretamente, o sistema consumidor não conseguirá realizar as suas funções adequadamente, no caso, as funções vitais da bactéria.

Em resumo, a representação é composta por um sistema produtor e um consumidor. Ambos são funções próprias, selecionados naturalmente. O sistema produtor cria um ícone que está adaptado a algum item do mundo. O sistema consumidor usa esse ícone para realizar a sua função adequadamente e também deve estar adaptado à estrutura do ícone. A realização desta função adequadamente tem valor de sobrevivência, o que faz com que ambos os sistemas sejam selecionados. O ícone é uma estrutura complexa. Como o item do mundo que ele mapeia pode se apresentar em diferentes situações e configurações, o ícone deve espelhar essas diferenças na sua estrutura para continuar a mapeá-lo. A dança da abelha é complexa por este motivo; ela precisa variar conforme varie o caminho para se chegar à localização do néctar. O consumo do ícone determina o que ele efetivamente representa. Sempre devemos nos perguntar: que item do mundo deve ser tomado como existindo para que o sistema consumidor realize a sua função propriamente? Este será o objeto ou estado representado pelo ícone intencional. A seleção natural, por sua vez, garante que este ícone represente aquilo que o consumo demanda

que ele represente. A função consumidora só sobrevive se ela maximizar a sobrevivência e a proliferação da espécie. Para tanto, ela precisa funcionar propriamente, o que demanda que o ícone intencional represente o item do mundo cuja existência é necessária para a sua função própria. Se esta função foi selecionada, então ela estava funcionando propriamente e o ícone representando adequadamente. O ícone tem uma condição de correção, conforme demanda Peacocke, e ela é satisfeita se o sistema produtor está funcionando propriamente sob condições normais. Caso contrário, o ícone representa incorretamente. Outro ponto a ser assinalado é que a estrutura do ícone não requer conceitos, embora possa usá-los em alguns casos. A dança da abelha é um conjunto de movimentos coordenados e mapeados na direção e distância do néctar. Não há qualquer estrutura conceitual envolvida na criação deste ícone.

Temos agora um esquema para entender como o conteúdo da percepção representa objetos mundanos e suas características. Minha proposta é que devemos entender a percepção como um sistema produtor de ícones intencionais. Estes ícones mapeiam objetos mundanos como cadeiras, mesas etc. Os consumidores são os diversos sistemas cognitivos que demandam informações sobre o mundo ao redor para cumprir as suas funções adequadamente. Neste caso, os ícones representam exatamente aquilo que mapeiam: os objetos mundanos. A capacidade de reconhecimento, um sistema que consome os ícones produzidos pela percepção, requer, para o seu funcionamento adequado, informações sobre objetos e suas características. Não é possível reconhecer um carro como sendo um carro se não houver como discriminar o carro de outros objetos ou se algumas de suas características não estiverem discriminadas. A memória visual retém um cenário preenchido por objetos. E a capacidade de referir-se unicamente a um objeto que, como vimos no capítulo anterior, não pode ser realizada por meio de uma descrição ou representação conceitual, demanda uma representação que esteja, de alguma maneira, mapeada unicamente em um objeto. Como todas essas capacidades cognitivas de ordem superior têm valor de sobrevivência, no mundo em que vivemos, é razoável supor que elas foram selecionadas naturalmente.

Ao dizer que a percepção é um sistema produtor de ícones intencionais e que as faculdades cognitivas superiores são sistemas consumidores, alguém poderia ser levado a pensar que estaríamos infringindo a tese de que a percepção é independente da crença. Se os sistemas consumidores determinam o que um ícone efetivamente representa, então um ícone perceptivo não estaria sofrendo influência informacional, por exemplo, da faculdade de reconhecimento, quando, para funcionar propriamente, ela demandasse que um determinado ícone represente uma cadeira? Na verdade, não. Quando se diz que o sistema consumidor determina o que um ícone representa, não se quer dizer com isto que ele contribui para a forma como este ícone está mapeado em um objeto ou condição do mundo. Este mapeamento é feito exclusivamente pelo sistema produtor, como Millikan deixa claro nessa passagem:

Observe que o conteúdo de um ícone descritivo não é determinado pela referência ao tipo de tarefa que ele (com a ajuda de seus consumidor(es)) normalmente realiza. O ícone pode ser chamado para promover toda uma série de funções, mas cada uma destas será satisfeita normalmente apenas se o

ícone é “verdadeiro”. Se o consumidor funciona em parte fazendo inferências, o conteúdo não é determinado por qualquer conjunto de inferências que o seu consumidor está disposto a fazer. Ele é determinado pelo fato de que, quaisquer que sejam as inferências que o seu consumidor faz quando funciona propriamente, o resultado será crença verdadeira (não acidental) ou ação bem-sucedida apenas se ele realmente representa de acordo com uma certa regra de correspondência. Isto significa que o seu conteúdo não é determinado pelo seu papel conceitual. (MILLIKAN, , p. 7)²⁹.

Em que sentido, então, o sistema produtor determina o que um ícone representa? O ponto é que o mesmo mapeamento ou a mesma regra de correspondência poderia ser aplicado a dois objetos distintos ou a duas condições diferentes e precisamos, então, olhar para os consumidores para determinar qual objeto o sistema produtor está efetivamente mapeando. Se S e F co-variam e há uma regra de correspondência que relaciona o ícone G a S , então esta mesma regra relaciona G a F . Temos de olhar para os consumidores para saber se G tem a função de indicar S ou F .

Embora a representação seja sempre algo que é produzido por um sistema cuja função própria é fazer com que a representação corresponda por regra ao mundo, qual regra de correspondência é, o que dá a definição a esta função, é determinado inteiramente pelos consumidores da representação (MILLIKAN, 2000, p. 247)³⁰.

Se um ícone está ou não correspondendo adequadamente a um objeto ou a uma condição do mundo é algo que depende apenas do funcionamento próprio do seu sistema produtor. Deste modo, se a percepção é um sistema produtor, então não há perigo de que ela venha a sofrer influência cognitiva pelos sistemas consumidores.

Para ver por qual motivo as representações forjadas pela percepção não representam aquilo que é registrado por nossos sensores, geralmente denominado também de *causa proximal*, mas sim objetos no mundo, aquilo que chamam de *causa distal*, precisamos ter alguma compreensão de como a percepção funciona. Já argumentei, nas seções anteriores que a percepção é independente da crença. Vimos que Pylyshyn defende que ela é um sistema encapsulado. No caso da percepção, isto significa que expectativas e crenças a respeito de como o mundo é não interferem na representação do ambiente circundante que a percepção irá forjar em função das informações que ela recebe como entrada pelos sensores. Vimos também o problema da inversão ótica que a o sistema visual precisa resolver, isto é, como ele forja uma única percepção do objeto distal a partir do estímulo proximal. A solução de Pylyshyn para este problema, como nós vimos, é que a percepção embute algumas restrições gerais que são aplicadas à interpretação

²⁹ “ Notice that the content of the descriptive icon is not determined by reference to the kind of tasks that it (with the help of its consumers(s)) normally performs. The icon may be called on to promote a whole series of functions, but each of these will be fulfilled normally only if the icon is “true”. If the consumer works in part by making inferences, the content is not determined by any particular set of inferences its consumer is disposed to make. It is determined by the fact the whatever inferences its consumer makes when function properly, the result will be (nonaccidental) true belief or successful action only if it actually represents according to a certain correspondence rule. This means that its content it not determined by its conceptual role.”

³⁰ “Although a representation always is something that is produced by a system whose proper function is to make that representation correspond by rule to the world, what the rule of correspondence is, what give definition to this function, is determined entirely by the representation’s consumers.”

dos estímulos de entrada, forjando, então, no caso do sistema visual, por exemplo, uma única representação em três dimensões. Estas restrições gerais não garantem a interpretação correta de todos os estímulos, até porque isto seria impossível, mas, sob determinadas condições, elas interpretam corretamente. Supõe-se, então, que estas restrições selecionam a interpretação do objeto ou cenário que, em nosso ambiente, mais freqüentemente causa o estímulo de entrada (PYLYSHYN, 2003, p. 96). Deste modo, a percepção visual forja a representação em três dimensões do objeto que, no nosso ambiente, causa freqüentemente um determinado padrão de imagem retinal, muito embora esse mesmo padrão possa ser causado por outro objeto em situações menos freqüentes ou em ambientes diversos do nosso.

Esta explicação para o funcionamento da percepção permite uma compreensão de porque temos as ilusões perceptivas. As ilusões não são uma prova de que a percepção não é confiável ou que ela representa erroneamente o mundo. Elas são evidências de que a percepção foi projetada seletivamente para funcionar propriamente apenas sob determinadas condições. De fato, as ilusões perceptivas só são produzidas em contextos pouco freqüentes. Tomemos como exemplo a ilusão de Ponzo (ROCK, 1995, p. 154). Na figura abaixo, percebemos a linha horizontal inferior como sendo menor que a linha superior, embora elas sejam do mesmo tamanho. Se extraíssemos, no entanto, as linhas laterais que sugerem uma interpretação em perspectiva da figura, perceberíamos ambas as linhas horizontais como tendo o mesmo tamanho. Como se explica isto? O que devemos notar é que, em um cenário em três dimensões, para o qual fomos adaptados seletivamente, um padrão de imagem retinal semelhante à figura de Ponzo freqüentemente é causado quando o objeto superior de fato é maior que o objeto inferior. As linhas laterais na figura de Ponzo forçam a percepção a utilizar as restrições naturais apropriadas para a interpretação de um cenário tridimensional, gerando, portanto, uma percepção errônea do cenário bidimensional da figura de Ponzo. Nossa percepção raramente nos forneceria percepções corretas se fôssemos confinados a um mundo bidimensional, pois ele não possui as condições sob as quais a nossa percepção foi selecionada naturalmente para nos prover uma representação dos objetos circundantes.

Esta explicação do funcionamento da percepção se ajusta perfeitamente à uma compreensão dela como um sistema produtor de ícones intencionais. A percepção é uma função própria tal como Millikan a entende. Ela foi projetada pela seleção natural para produzir ícones intencionais que mapeiem objetos do mundo circundante, os objetos que são a causa distal dos estímulos sensoriais. Entretanto, é certo que ela não teria sido selecionada apenas por forjar estas representações. Ter uma representação correta do mundo não tem valor de sobrevivência, nem é útil para a proliferação da espécie se ela não for consumida pelo sistema na solução de problemas. O que tem valor de sobrevivência é o consumo dessa representação para agir no mundo e para forjar uma concepção mais abrangente e integrada do mesmo. A presa, por exemplo, precisa estender a sua capacidade de representar o mundo para escapar de seu predador quando este não se encontra na linha de seu campo visual. Esta representação mais abrangente do mundo, que provavelmente envolve algum sistema de memória e imaginação, tem amplo

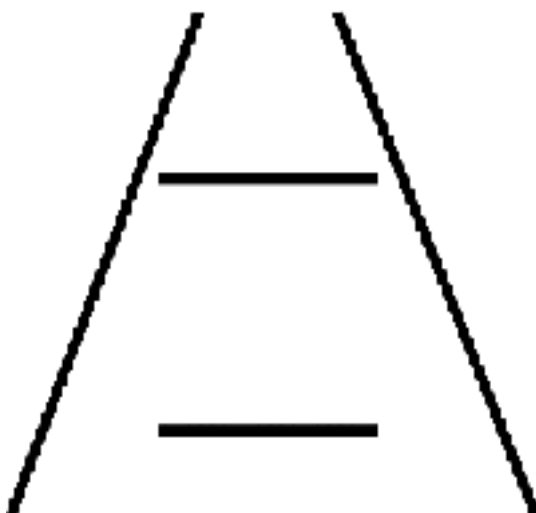


Figura 6 – Ilusão de Ponzo

valor de sobrevivência. A seleção delas acarreta a seleção do sistema perceptivo que provê a estes sistemas as representações necessárias para o seu funcionamento adequado. Como já argumentei mais acima, o consumo das faculdades cognitivas de ordem superior determina que as representações perceptivas sejam mesmo dos objetos distais. A seleção natural, por sua vez, garante que as representações perceptivas estejam mapeadas nestes objetos e, portanto, representem corretamente, quando são produzidas por um funcionamento próprio da percepção em condições normais. Quando, por outro lado, a percepção não funciona perfeitamente ou quando a colocamos em condições diferentes daquelas sob as quais ela foi selecionada, a representação forjada representa erroneamente. Nestes casos, temos uma ilusão perceptiva. As representações perceptivas têm, desta maneira, uma condição de correção. Como a percepção é um sistema encapsulado, isto é, independente de crenças, as representações que ela forja não são conceituais, muito embora o seu conteúdo possa ser capturado por conceitos. Isto finaliza a minha argumentação em favor da idéia de que a percepção pode representar objetos e características do mundo sem valer-se de conceitos, enquanto veículos representacionais. A experiência perceptiva tem, portanto, uma dimensão representacional.

Um último comentário sobre as representações perceptivas. Alguns filósofos afirmam que existem informações extraídas de uma representação perceptiva que não encontram correspondência no mundo objetivo. Seria, argumenta alguns, o caso das cores. Esta disputa a respeito de quais informações extraídas de uma experiência perceptiva correspondem a traços do mundo e quais não correspondem nasceu na modernidade, com a distinção de Locke entre qualidades primárias e secundárias. As primeiras teriam uma correspondência com a realidade, mas não as segundas. Não pretendo entrar nesta discussão e não creio que ela seja pertinente para o argumento geral desta tese. Meu propósito é explicar como a experiência perceptiva justifica crenças e, para tanto, preciso apontar o que há de comum entre a representação não-conceitual da percepção e a representação conceitual das crenças que permite que a primeira contribua para a verdade da segunda, mas não preciso entrar na discussão sobre a objetividade de todas

as informações representadas numa experiência perceptiva. Outro ponto a ser assinalado, sobre essa discussão moderna é que muitas vezes ela é confusa, pois boa parte dos filósofos da época não fazia a distinção entre veículo e informação. Para estes filósofos, a representação perceptiva não apenas representa algo no mundo, mas é também o objeto de que estamos diretamente conscientes quando percebemos. Neste sentido, só apreendemos a realidade objetiva indiretamente. A esfera vermelha percebida não é a esfera vermelha real que impacta os meus sentidos, mas a própria representação que se espera ter alguma semelhança ou correspondência com a esfera real. Dentre os filósofos modernos, Thomas Reid (REID, 1983, p. 183) foi um dos poucos que parecia compreender que esta posição se assentava numa confusão entre veículo e informação ou entre representação e representado. No caso da percepção, eu defendo, nunca ficamos, em um ato perceptivo, conscientes da representação que ela forja. A representação é o meio através do qual ficamos conscientes daquilo que ela representa. Neste sentido, temos uma percepção direta da realidade. Quando a percepção funciona corretamente sob condições normais, a esfera percebida é a esfera real.

4.8 Conclusão

Com esta seção, eu finalizo a defesa de vários elementos que serão necessários para a explicação de como a experiência perceptiva pode justificar crenças não-inferencialmente. No próximo capítulo, desenvolverei esta explicação.

Concluí que a percepção tem um conteúdo não-doxástico. O argumento mais forte a favor desta posição é o fato de a percepção ser independente da crença. Ao que tudo indica, a percepção forja as suas representações sem influência de nossas crenças e expectativas. Como não se percebe os aspectos inferenciais das crenças na percepção, não se deve esperar que os conceitos, necessários para explicar estes aspectos, estejam presentes na constituição do conteúdo das experiências perceptivas. No entanto, devido a distinção entre veículo e informação, não precisamos defender o não-conceitualismo, embora tenhamos concluído que o não-conceitualismo fraco tem forte evidência a seu favor. Precisamos apenas da tese da independência da percepção. Se o conteúdo perceptivo sofresse influência doxástica, então seria difícil defender que a experiência perceptiva está justificada *prima facie*. Para que a percepção possa justificar, é necessário que ela contribua de alguma maneira para a verdade da crença. Isto só é possível se o conteúdo da percepção representa o mundo de alguma maneira. Utilizei-me da biosemântica de Millikan para mostrar como os conteúdos não-conceituais têm uma condição de correção e, portanto, são representações. A percepção é um sistema produtor de ícones intencionais que representam os objetos distais. Também é necessário que a experiência perceptiva represente as mesmas parcelas do mundo que são representadas pela crença. Tentei mostrar que a crença, mesmo representando fatos, embute informações que estão representadas na experiência perceptiva, mesmo que o seu conteúdo seja veiculado por uma representação não-conceitual. Com estes elementos em mãos, tenho agora condições de explicitar o papel de

justificação da experiência perceptiva.

5 Em defesa do Dado

5.1 Notação

Utilizarei, em itálico, letras minúsculas de p até z para indicar proposições, letras maiúsculas de P até Z , exceto S , para indicar crenças, letras maiúsculas de A até D para indicar conteúdos sem especificar se são veiculados por conceitos ou não e S para indicar um sujeito qualquer.

Além disso, por uma questão de economia, usarei expressões como ' S reconhece A como uma razão' ou ' A é uma razão para crer', quando, na verdade, quero dizer ' S reconhece o estado mental de conteúdo A como uma razão' ou 'o estado mental de conteúdo A é uma razão para crer'. Um objeto ou um fato do mundo não é razão para nada, no sentido de 'razão' explicitado no segundo capítulo. Estados mentais, i.e., crença e experiências, podem ser razões. Mas evidentemente uma crença ou experiência só vai ser uma razão para uma crença determinada em virtude do conteúdo que ela veicula. O sujeito não precisa ter consciência de objeto ou de fato do seu estado mental para que ele seja uma razão. Mas este estado mental precisa ser consciente, isto é, ele precisa ser o meio através do qual o sujeito fica consciente de um conteúdo que contribui para a verdade da sua crença.

5.2 Introdução

O objetivo deste capítulo é apresentar uma explicação de como a experiência perceptiva cumpre o seu papel de justificação. A idéia a ser defendida é que a experiência perceptiva justifica não-inferencialmente crenças empíricas. Inicialmente, contra Davidson, Sellars, McDowell, defenderemos que a experiência perceptiva justifica proposições. A experiência que um sujeito tem pode tornar provável algumas de suas crenças e, deste modo, tornar racional o assentimento a elas. Assim, uma experiência justificaria uma proposição para S , se a torna provável. Davidson argumenta que a experiência não pode justificar uma proposição, pois somente um item em relação lógica com outro item podem justificá-lo. O filósofo americano, no entanto, está errado, e sugerimos que o seu argumento pressupõe que a única maneira de um item indicar a verdade de outro item é por meio de uma relação lógica, o que é falso. A experiência também pode ser um indicador da verdade de uma proposição. Concluiremos, então, que a experiência pode justificar proposições. Mas este resultado ainda não é satisfatório. Ele não serve para uma teoria internalista da justificação. Queremos poder dizer que S baseou-se na sua experiência para crer que o mundo é assim e assado e não apenas que a sua experiência torna provável a proposição expressa pela sua crença. Em outras palavras, queremos poder dizer que o assentimento foi racional. Deste modo, precisamos mostrar que a experiência perceptiva pode justificar não somente proposições, mas também crenças. Para discutir esta questão, elegemos a argumentação

de Brewer e McDowell. Ambos defendem que a experiência pode justificar crenças, desde que ela tenha um conteúdo conceitual. Mas defenderemos que não há essa necessidade. O conteúdo pode ser não-conceitual e mesmo assim a experiência pode justificar crenças não-inferencialmente.

Após uma análise dos argumentos de ambos filósofos, concluímos que eles não fornecem razões suficientes para negar à experiência de conteúdo não-conceitual, o papel de justificação de crenças. No entanto, neste estágio, ainda não temos uma compreensão de como a experiência poderia cumprir este papel. É fácil perceber como uma crença pode estar baseada em outra através da inferência. Mas não temos uma idéia clara de qual mecanismo está envolvido quando o sujeito baseia a sua crença na experiência. Fornecemos, então, a nossa própria análise de S se baseia em A para crer em P , onde A pode ser tanto uma experiência perceptiva de conteúdo não-conceitual quanto uma crença. Em seguida, explicitamos o mecanismo envolvido quando S se baseia na experiência para crer. Através deste mecanismo, poderemos explicar como a experiência mesmo de conteúdo não-conceitual justifica crenças não-inferencialmente. Por fim, posicionamos a nossa abordagem diante da acusação de Sellars de que o empirismo assume uma tríade de teses inconsistentes. Reformulamos estas teses em conformidade com a abordagem defendida e concluímos que a presente versão do empirismo está isenta das críticas de Sellars.

5.3 Preliminares

O objetivo desta seção é explicar em que sentido a experiência perceptiva tem um papel de justificação de crenças empíricas. Deixarei para um momento posterior a caracterização de quais tipos de crenças são empíricas. Por hora, basta-nos uma compreensão mais geral da crença como uma atitude proposicional, como o assentimento a um conteúdo proposicional, o qual porta um valor de verdade. Este assentimento implica que o sujeito da crença atribui o valor verdadeiro ao conteúdo proposicional da crença. Mas caracterizar a crença desta maneira tem uma inconveniência relevante. Desejamos uma noção de justificação que nos permita dizer que uma crença está mais ou menos justificada conforme a evidência arrolada em seu favor. Em condições normais e desconsiderando crenças de fundo, alguém que esteja a dez metros de distância do seu amigo está mais justificado a crer que a pessoa que vê é o seu amigo do que se estivesse a cem metros de distância. É oportuno que a justificação comporte graus. Contudo, se compreendemos as atitudes que o sujeito pode ter diante de um conteúdo proposicional como se limitando ao assentimento, à dissensão e à suspensão, dificilmente estaremos na posição de elaborar uma noção mais gradual da justificação. Deste modo, ao invés de caracterizar a crença como a atitude de atribuir o valor verdadeiro ao seu conteúdo, vou considerar que a crença é a atitude de atribuir uma probabilidade maior de ser verdadeira que falsa ao seu conteúdo. Com esta noção, podemos dar sentido a uma noção gradual de justificação. Conforme a probabilidade de ser verdadeira, atribuída à crença, seja maior ou menor, a crença em questão está, em princípio, mais ou menos justificada. Obviamente, a justificação não se limita a esta atribuição, pois ela não é uma função do quanto o sujeito considera provável a verdade da

crença. Um sujeito pode conferir um alto grau de probabilidade pelas razões erradas. A questão central para a justificação é se, ao conferir um grau de probabilidade à crença, o sujeito tem razões para fazê-lo, razões que tornem a crença efetivamente provável. Deste modo, podemos com mais correção dizer que a justificação de uma crença é, em parte, uma função das razões que o sujeito tem para conferir um grau de probabilidade à esta crença. E o que desejamos saber nesta inquirição sobre o papel de justificação da experiência é se ela pode contar como uma destas razões.

Alguns esclarecimentos ainda são necessários. Disse acima que a justificação é uma função das razões que o sujeito tem para tomar uma crença como provável. Mas aqui devemos nos perguntar se a justificação é uma relação entre o conteúdo proposicional e as razões que o sujeito tem, de tal forma que estas razões tornam este conteúdo provável, ou se ela é uma relação entre a atitude do sujeito diante da proposição e as razões que dispõe, de tal forma que a sua atitude foi formada baseando-se nelas. Ambas as noções de *justificação* são legítimas e têm relevância epistêmica. Algumas considerações tornarão esta distinção mais clara. Suponhamos que *S* tem as razões *q* e *r*. Quando estamos interessados na primeira noção de justificação, a pergunta que devemos nos fazer, para saber se *p* está justificada para *S*, é se *q* e *r* tornam *p* provável, quer *S* acredite em *p* ou não, quer *S* perceba que *q* e *r* tornam *p* provável ou não. *S* pode até vir a crer em *p* pelas razões erradas, mas se ele tem as razões *q* e *r*, então, segundo esta primeira noção, *p* está justificada para *S*. Ao contrário, quando consideramos a segunda acepção, essas coisas importam. Se *S* crê em *p*, mas não baseou a sua crença em *q* e *r*, e não tem outras razões em favor de *p*, então a crença de *S* em *p* não está justificada, ou seja, a sua atitude diante do conteúdo proposicional não é procedente. Richard Feldman também faz esta distinção. Para evitar ambiguidades, ele chama a primeira noção de *justificação proposicional* e a segunda de *justificação doxástica* (FELDMAN, 2004, p. 45). A justificação proposicional é um tipo de justificação enquanto embasamento, tal como a discutimos no segundo capítulo e a justificação doxástica é a justificação enquanto razão.

Estes nomes são apropriados por explicitarem a diferença entre ambas as noções. No primeiro caso, a justificação é uma relação entre um conteúdo proposicional e as razões que *S* tem em seu favor e, no segundo, ela é uma relação entre a crença de *S* ou a atitude de *S* diante deste conteúdo e as razões que ele tem em seu favor. É importante frisar que ambas as noções são perspectivas, são relativas às razões que *S* tem. Para nenhuma das duas acepções faz sentido falar que *p* ou que a crença de *S* em *p* está justificada por *q* e *r* se *S* não tem *q* e *r*. Deste modo, sempre que falar que *A* é uma razão para *p* ou que *A* é uma razão para crer em *p* devemos entender que estas expressões querem dizer respectivamente que *A* é, relativamente a *S*, uma razão para *p*, e *A* é uma razão para *S* crer em *p*.

A *justificação doxástica* engloba a *justificação proposicional*. Parece-me natural pensar que se a crença de *S* em *p* está justificada em virtude das razões *q* e *r*, isto se deve em parte ao fato de *q* e *r* tornar *p* provável. Além disso, se *S* crê em *p* em virtude de *q* e *r*, mas *q* e *r* não tornam *p* provável, a crença de *S* não está justificada em nenhuma das duas acepções. Para que a atitude

de S diante de p esteja justificada pelas razões q e r , que S dispõe, é necessário que estas razões contribuam de alguma maneira para a verdade de p . Em seguida, irei avaliar se a experiência perceptiva pode ser uma razão para uma proposição ou para uma crença, contemplando, assim, ambas as noções de justificação.

Uma nota terminológica: alguns autores preferem reservar a palavra *razão* para proposições que justificam a crença P de S e a palavra *evidência* ou *justificador* para o que quer que venha a justificar, para S , a proposição p (CLEVE, 1985, pp. 57-58). Não seguirei este uso, pois me parece que a sua motivação se deve à idéia de que a experiência pode cumprir apenas um papel de justificação proposicional e não de justificação doxástica, o que, se fosse o caso, realmente tornaria desejável as reservas acima. Como tentarei defender que a experiência pode cumprir também um papel de justificação doxástica, utilizarei livremente a palavra *razão* para indicar não só proposições, mas também conteúdos não-conceituais que justificam a crença P de S .

5.4 A experiência justifica proposições?

Deste o ataque de Sellars ao que ele chamou de *Mito do Dado* (SELLARS, 1963, p. 56), virou lugar comum entre filósofos afirmar que a experiência não pode justificar crenças ou proposições; quando muito, ela pode apenas causá-las. Davidson é um que levanta esta bandeira:

A relação entre a sensação e a crença não pode ser lógica, visto que sensações não são crenças ou outras atitudes proposicionais. Qual é, então, a relação? A resposta é, eu penso, óbvia: a relação é causal. Sensações causam algumas crenças e, neste sentido, são a base ou o fundamento destas crenças. Mas uma explicação causal de uma crença não mostra como ou porque a crença está justificada¹ (DAVIDSON, 1986, p. 45).

Eu poderia contestar o argumento de Davidson inicialmente dizendo que não é claro o que ele toma por *sensações*. Se ele considera que sensações são as estimulações sensoriais nos terminais nervosos, como faz Quine, então, de fato, ele está certo em afirmar que pode haver apenas uma relação causal entre sensações e crenças. As estimulações nervosas estão muito longe de serem entidades que possam exercer alguma restrição racional sobre o sujeito. A minha abordagem, no entanto, não implica que haja uma relação epistêmica entre sensações, assim consideradas, e crenças. O que eu defendo é que pode haver uma tal relação, em especial uma relação de justificação, entre a experiência perceptiva consciente e a crença. Mas o argumento de Davidson pode ser reelaborado para incluir também experiências perceptivas conscientes. Seu ponto é simples: sejam as sensações estimulações nervosas, sejam experiências perceptivas conscientes, se elas não embutem conceitos, então não pode haver uma relação lógica entre sensações e crenças, não importando se interpretamos as primeiras como estimulações ou

¹ “The relation between a sensation and a belief cannot be logical, since sensations are not beliefs or other propositional attitudes. What then is the relation? The answer is, I think, obvious: the relation is causal. Sensations cause some beliefs and in this sense are the basis or ground of those beliefs. But a causal explanation of beliefs does not show how or why the belief is justified”.

experiências. A assunção implícita de Davidson é que a relação de justificação demanda uma relação lógica, isto é, para que r seja uma razão para p é necessário que r esteja em alguma relação lógica com p .

Esta assunção tem a sua razoabilidade. A relação de justificação, seja ela proposicional ou doxástica, precisa capturar minimamente a idéia de indicação de verdade, ou seja, se r justifica p , então r indica, de alguma maneira e em algum grau, a verdade de p . A relação de implicação ou a relação lógica captura bem essa idéia. Se a relação é dedutiva, há plena preservação da verdade. Se r implica dedutivamente p , então, se r é verdadeira, p necessariamente também é. Quando a relação é indutiva, não há plena preservação da verdade, mas podemos ainda dizer que se r implica indutivamente p , então, se r é verdadeira, p provavelmente também é. Em ambos os casos, r é um indicador da verdade de p . O argumento, então, em favor da assunção de Davidson, seria: visto que (i) a relação lógica garante que o implicante cumpre o seu papel de indicador de verdade e (ii) que a relação de justificação demanda que o item justificador cumpra o papel de indicador de verdade do item justificado, parece razoável supor que haja uma relação lógica entre ambos os itens. Embora razoável, não é necessário. Permanece efetiva a possibilidade de que a relação de justificação se estabeleça sem pressupor a relação lógica. Mas cabe, então, ao seu defensor, explicar como o item justificador pode ser um indicador da verdade do item justificado, sem manter com ele uma relação lógica.

Teorias externalistas da justificação tendem a elaborar uma explicação deste tipo. Seguindo Pollock (POLLOCK; CRUZ, 1999, p. 51), podemos afirmar que as teorias externalistas são não-doxásticas, já que consideram que a justificação é determinada por fatos externos ao sujeito. Sendo assim, crenças não são convocadas em explicações sobre o que determina a justificação, muito menos então as relações lógicas. Uma teoria confiabilista, por exemplo, poderia afirmar que uma crença p está justificada se e somente se p foi obtida por meio de um processo confiável de formação de crenças, sendo um processo confiável aquele que produz majoritariamente crenças verdadeiras em condições normais (GOLDMAN, 1979, p. 67). O item justificador, neste caso, é o processo confiável de produção de crenças. Por ser confiável, ele indica a verdade das crenças que produz, sem ter com elas uma relação lógica. Esta estratégia externalista, no entanto, não está disponível para mim, já que defendo que o item justificador, a experiência perceptiva, é acessível ao sujeito, ou seja, minha abordagem é internalista. O exemplo confiabilista serve para exemplificar que é possível ter a justificação sem que haja relações lógicas entre o item justificador e o item justificado. Mas, como já discutimos, essa justificação é a justificação enquanto embasamento, não enquanto razão.

Isto pode nos encorajar a procurar uma explicação deste tipo para uma abordagem internalista. Eu poderia, por exemplo, defender a seguinte tese sobre a experiência perceptiva:

(E) Se S tem uma experiência de conteúdo X , então uma proposição do tipo *parece que X* é provavelmente verdadeira, para S .

Este princípio não é contrário à idéia de que a experiência perceptiva tem um conteúdo não-conceitual. Como foi defendido no capítulo anterior, se não confundirmos veículo com

conteúdo, então percebemos que o conteúdo de uma experiência perceptiva pode, ao menos em parte, ser também o conteúdo de uma crença, ainda que o veículo do primeiro seja não-conceitual e o do segundo, conceitual. Embora (E) possa não apresentar muitas vantagens epistêmicas, visto que nos fornece justificção apenas para proposições de como as coisas se parecem e transpor daí para como as coisas são não é uma tarefa trivial, (E) serve para mostrar que é possível, numa abordagem internalista, explicar como um item interno ou acessível ao sujeito pode cumprir o papel de justificção sem manter relações lógicas com o item justificado. Uma afirmação do tipo *parece que X é verdadeira para S se S tem a experiência de conteúdo X*. Aquilo que faz com que uma afirmação seja verdadeira é, ao mesmo tempo, um indicador da verdade desta afirmação. No caso, a experiência de S, de conteúdo X, tanto torna verdadeira, quanto indica a verdade da afirmação do tipo *parece que X*. A experiência de S, que é um item interno e acessível à S, justifica, para S afirmações do tipo *parece que X* sem manter qualquer relação lógica com estas afirmações. A experiência, desta forma, pode ser uma razão para *p*.

Outra proposta internalista talvez mais interessante, em termos epistêmicos, é oferecida por Paul Moser. Ele propõe que um estado mental não-conceitual pode ser uma razão para *p* quando *p* é uma explicação de porque S tem este estado mental. Eis a sua definição:

(M) Conteúdos não-conceituais subjetivos, *C*, são ocorrentemente aqueles que tornam uma proposição, *p*, incondicionalmente provável, para uma pessoa, *S* =df. (i) *S* está diante de *C*, (ii) *p* é uma explicação de *C* para *S* e (iii) *S* não tem nenhum contrariante não-contrariado direto ou indireto de *p* ser uma explicação de *C*² (MOSER, 1991, p. 106).

Moser qualifica os conteúdos não-conceituais de subjetivos, pois ele pensa que, em uma contenda com o cético, não podemos assumir de partida que apreendemos conteúdos objetivos pela experiência perceptiva, embora ele não elimine a possibilidade de que isto de fato ocorra (MOSER, 1991, p. 56). Sobre a primeira condição de (M), ela não oferece maiores mistérios, ela simplesmente enuncia que *S* deve estar tendo uma determinada experiência com conteúdo *C*. A segunda condição merece algum comentário, pois ela se baseia na noção de *ser uma explicação para alguém*, que Moser discute em seu texto. Para ele, uma explicação deve responder à questão de como uma coisa é como ela é (MOSER, 1991, p. 94). Assim, se *S* tem a experiência, *C*, de uma árvore de folhas marrons, podemos perguntar por que *S* tem esta experiência e por que as folhas da árvore percebida lhe parecem marrons. A proposição, *p*, *há uma árvore de folhas marrons adiante* explica ambas as coisas. *S* vê uma árvore de folhas aparentemente marrons porque a árvore adiante possui folhas marrons e ele tem a experiência de uma árvore de folhas marrons simplesmente porque está diante de uma árvore de folhas marrons. A terceira condição na definição de Moser introduz adequadamente o falibilismo na sua abordagem. Suponhamos que *S* estivesse vendo a árvore de folhas aparentemente marrons, mas soubesse que entre ele e a árvore havia um filtro que só permitia a passagem da luz marrom; neste caso, a proposição *p*

² “Subjective nonconceptual contents, *C*, are occurrently a minimal unconditional probability-maker for a proposition, *p*, for a person, *S* = df. (i) *S* is presented with *C*, (ii) *p* is an explanation of *C* for *S*, and (iii) *S* has no uncontravened direct or indirect contravening of *p*'s being an explanation of *C*.”

não seria uma boa explicação para a sua experiência C . Conseqüentemente, C não tornaria p provável.

Por que, na teoria de Moser, C confere probabilidade a p ? Vimos que, no caso de (E), C indica a verdade de p , sendo p um tipo específico de proposição, pelo fato de C ser exatamente aquilo que torna p verdadeiro. A teoria de Moser é diferente. Embora ele não explicita isso, creio que podemos ver como C indica a verdade de p por meio de uma abdução ou inferência pela melhor explicação. Um argumento abduutivo tem a seguinte forma: o fato C é observado. Se fosse verdade que p , então C seria inevitável. Portanto, há uma razão para pensar que p é verdadeiro (PEIRCE, 1958, p. 192). C não implica p , e não há, entre eles, uma relação dedutiva ou indutiva, mas a ocorrência de C torna p provável, quando p é uma explicação de C . O argumento abduutivo capta bem, desta forma, a relação de indicação de verdade que há entre C e p , o que não significa que S tenha de estar ciente deste raciocínio ou mesmo de que p explica C , para que sua experiência de conteúdo C torne p provável. Não irei discutir se a teoria de Moser é virtuosa em termos epistêmicos. Alguém poderia argumentar, por exemplo, que não está claro porque, na situação explorada da árvore de folhas marrons, p é uma explicação melhor para a experiência C de S do que a proposição, p' , *aparentemente há uma árvore de folhas aparentemente marrons adiante*. Se, ao final dessa interpelação, tivéssemos que acomodar (M) para aceitar apenas proposições do tipo p' , (M) não mostraria muitas vantagens epistêmicas em relação à (E). O ponto aqui, no entanto, é apenas mostrar que uma experiência com conteúdo não-conceitual pode ser uma razão para p .

Será que já temos uma argumentação suficientemente robusta para contrapor às afirmações de Davidson, Sellars e McDowell? Em um certo sentido, creio que sim. Apesar de não termos discutido os deméritos epistêmicos de (E) e (M), ambos me parecem suficientes para mostrar que a experiência perceptiva, mesmo se concebida como veiculando conteúdos não-conceituais, pode cumprir, em uma abordagem internalista, um papel de justificação. No entanto, creio que Davidson e seus defensores não ficariam convencidos. Há uma razão para isto. (E) e (M) são modelos razoáveis para explicarmos, na terceira pessoa ou numa perspectiva externa, a razão pela qual certas proposições estão justificadas para S , dadas as evidências que S dispõe, notadamente aquelas fornecidas pela sua experiência. No entanto, (E) e (M) são insuficientes para explicar as crenças de S , pois elas nada dizem sobre como elas foram formadas e se, neste processo, S baseou-se na sua experiência e de que maneira a sua experiência poderia ter contribuído. (E) e (M) são mudas para estas questões. Este ponto ficará mais claro se retomarmos a distinção entre justificação proposicional e doxástica. (E) e (M) são teorias da justificação proposicional e, por isso, especificam apenas em que consiste r ser uma razão para p , dadas as evidências que S dispõe. Já uma teoria da justificação doxástica especifica em que consiste r ser uma razão para S crer em p , dadas as evidências que dispõe.

Deste modo, quando Davidson, na passagem citada, diz que as sensações não podem ter um papel de justificação, o que ele quer dizer com isto é que elas, mesmo quando entendidas como experiência consciente, não constroem o sujeito racionalmente na formação da sua crença e,

quanto muito, elas podem ser algumas das causas do processo que leva à formação da crença. Ou seja, Davidson estaria dizendo que não podemos ter uma teoria da justificação doxástica para a experiência perceptiva, se a concebemos como contendo um conteúdo não-conceitual. Assim, embora a experiência de *S*, de *X*, possa justificar, para *S*, segundo (E), uma proposição do tipo *parece que X*, ela não pode justificar a sua crença *parece que X*, pois, diria Davidson ou um de seus defensores, *S* não toma a sua atitude diante da proposição *parece que X* com base na experiência que tem, ainda que esta experiência possa estar atuando causalmente neste processo. De maneira similar, a experiência *C*, de uma árvore com folhas marrons não é uma razão para *S* crer que a árvore adiante tem folhas marrons, ainda que *C* seja uma razão para a proposição veiculada por esta crença. Em resumo, Davidson diria que *r* ser uma razão para *p* não implica que *r* seja uma razão para *S* crer em *p*.

5.5 A experiência justifica crenças?

Devemos agora nos perguntar por qual razão a experiência perceptiva não pode constranger o sujeito racionalmente ou por qual motivo *S* não pode formar a sua atitude doxástica com base na experiência que tem. Para discutir esta questão, apresentarei a argumentação de Brewer contra a idéia de que experiência perceptiva de índole não conceitual possa ter um papel de justificação doxástica. Brewer não é contrário à idéia de que a experiência tenha um papel de justificação doxástica, mas o seu argumento é que ela só pode tê-lo se o seu conteúdo for conceitual. Em verdade, Brewer segue McDowell de perto e procura refinar os seus argumentos. Podemos dizer, então, que ele ainda se afilia à tradição de Sellars e Davidson. Para Brewer, *S* baseia a sua crença *P* em *A* se *S* reconhece *A* como sendo a sua razão para *P*. É importante frisar aqui o aspecto perspectivo da noção de *ser uma razão para crer em p*. Ou seja, para que *A* seja uma razão para *p*, do ponto de vista de *S*, *S* deve reconhecer *A* como sendo uma razão que ele tem para *p*. Como discutimos no segundo capítulo, a razão deve contribuir para a verdade da crença do ponto de vista do sujeito. Isto ainda não coloca novidade para a nossa análise já que a *justificação doxástica* que estivemos discutindo são perspectivas. A discórdia emerge quando Brewer afirma que apenas um estado mental de conteúdo conceitual pode servir de razão para *p*. Seu argumento consiste em (i) evidenciar como tal estado permite a *S* reconhecer facilmente o seu conteúdo como sendo uma razão para crer e (ii) sugerir que nada equivalente ocorre quando o estado mental em questão tem um conteúdo não-conceitual:

entender o conteúdo de uma dada proposição é precisamente o tipo de coisa que habilita o sujeito a reconhecer quais coisas se seguem dela...eu argumentei que uma pessoa tem uma razão para crer que *p*, digamos, apenas em virtude de ela estar num estado mental adequadamente relacionado a uma proposição que serve como premissa de uma inferência válida para uma outra proposição adequadamente relacionada a *p*; provavelmente a própria proposição que *p*...Deste modo, o sujeito de um tal estado mental conceitual está necessariamente em posição de reconhecer a sua razão como tal³ (BREWER, 1999, pp. 166-7).

³ “understanding a given propositional content is precisely the sort of thing which enables a person to recognize

Em seguida, Brewer afirma que, fosse o estado mental não-conceitual, o sujeito não estaria em condições de reconhecer o conteúdo deste estado como sendo uma razão sua para crer. A única alternativa para que um estado mental não-conceitual pudesse ser uma razão para p seria ter um conhecimento de segunda ordem que relacionasse experiências de um determinado tipo com a verdade da proposição para a qual este tipo de experiência é uma razão (BREWER, 1999, p. 168). Contudo apenas indiretamente o estado mental não-conceitual é uma razão para p . O que autoriza o sujeito, neste caso, a reconhecer a sua experiência como sendo uma razão para p é o seu conhecimento de segunda ordem que lhe permite inferir que p . O raciocínio teria a seguinte forma:

Eu tenho F.

Sempre que se tem a experiência do tipo F é verdade que p .

Logo, p .

Esta proposta não é viável, primeiramente, por não ser realista em termos psicológicos. Ninguém faz raciocínios deste tipo ao formar as suas crenças empíricas. Em segundo lugar, ela é insatisfatória para uma defesa do papel de justificação da experiência perceptiva, pois o que realmente funciona como razão para p , neste caso, são as premissas do argumento acima e não a experiência do tipo F. Em terceiro lugar, a proposta é fraca em termos epistêmicos, já que ela nos coloca a dificuldade de justificar determinados conhecimentos de segunda ordem, quando não temos ainda nem conhecimento de primeira ordem.

A argumentação de Brewer não é convincente. Embora eu deva concordar que temos mais facilidade para entender como um estado mental conceitual habilita o sujeito a reconhecer este estado como sendo uma razão, isto não é motivo suficiente para concluir que um estado mental com conteúdo não-conceitual não pode ser reconhecido pelo sujeito como sendo uma razão para crer. Em verdade, a situação não é tão trivial assim para Brewer também. Embora a compreensão de uma proposição envolva perceber algumas outras proposições que são implicadas por ela, não é verdade que esta compreensão envolva a percepção de todas as proposições que sejam implicadas por ela. Suponhamos, então, que S tem um estado mental com o conteúdo conceitual q . Ao compreender q , S apreende que r e s são implicadas por q . No entanto, p também é implicada por q , mas S não apreende isso. Neste caso, embora q possa vir a ser uma razão para p , ela não é atualmente uma razão que S reconhece como tal para crer em p . Este exemplo mostra que o fato de um estado mental ser conceitual não é suficiente para o sujeito reconhecer o conteúdo deste estado como sendo uma razão para crer em p . Para que haja esse reconhecimento, em se tratando de um estado mental conceitual, a compreensão que S tem de q deve envolver a apreensão de que p é implicada por q .

Brewer poderia argumentar que, embora não seja suficiente, o fato de um estado mental ser conceitual é necessário para que o sujeito reconheça o conteúdo deste estado como sendo uma

which things follow from it...I have argued that a person has a reason to belief that p , say, only in virtue of his being in some mental state suitably related to a proposition which serves as a premise in a valid inference to some other proposition suitably related to p , most likely the proposition that p itself...Thus, the subject of such a conceptual mental state is necessarily in a position to recognize his reason as such."

razão para crer em p . O argumento que ele tem em favor desta posição é a sua assunção ulterior de que, para que r seja uma razão para p , r deve poder ser a premissa de um argumento válido que tem p como conclusão. Se a noção de *ser uma razão para crer* envolvesse este requerimento, então, de fato, apenas um estado mental conceitual poderia ser uma razão para crer. Mas isso não é ainda suficiente para cobrir o caso arrolado no parágrafo anterior. Brewer poderia, então, analisar a noção de *ser uma razão para crer* como envolvendo duas condições necessárias e que a satisfação destas duas condições seria suficiente para que um estado mental venha a ser uma razão para crer. Teríamos, então, a seguinte definição:

(R) r é uma razão para S crer em p se e somente se (i) r implica p e (ii) o entendimento que S tem de r envolve a apreensão de que r implica p .

Não importa muito aqui se a apreensão que S tem de r como implicando p envolve apenas S estar disposto a inferir p de q ou se envolve S crer que r implica p . O que exclui claramente a possibilidade de um estado mental não-conceitual vir a ser uma razão para crer é o requerimento (i) na definição acima. Devemos aceitá-lo? O próprio Brewer não oferece razões ulteriores em seu favor. Na verdade, este requerimento é uma premissa no argumento geral de Brewer, como ele mesmo afirma (BREWER, 1999, p. 150 e p. 154). Quando ele é levado a considerar a possibilidade de um oponente que elabora a noção de *ser uma razão para crer* sem este requerimento, sua resposta se limita a dizer que o máximo que pode fazer é enunciar novamente a sua premissa e que não conhece uma outra noção de *ser uma razão para crer* que não esteja essencialmente entrelaçada com a noção de *”identificar conteúdos de uma forma que os habilite a servir como premissas e conclusões de inferências”*⁴ (BREWER, 1999, p. 150).

Eu poderia interpretar a última frase de Brewer como dizendo apenas que, para que o conteúdo A seja uma razão para S crer em p , é necessário que A possa vir a ser veiculado por conceitos, notadamente em uma proposição, de forma a servir de premissa para um argumento válido que tem p como conclusão. Nesta interpretação, um estado mental não-conceitual poderia servir de razão para S crer em p desde que seu conteúdo pudesse ser veiculado também por uma proposição. Esta proposta não vai de encontro ao que defendo, já que posso acomodá-la perfeitamente com a distinção entre veículo e conteúdo. Nada impede que o conteúdo percebido possa ser, ainda que em parte, veiculado por uma proposição. Mas é evidente que Brewer não aceitaria isto. Para que a justificação seja doxástica, é preciso que a crença de S seja formada ou mantida com base em A . O que Brewer defende é que, ao formar a sua crença, S só pode se basear em conteúdos conceituais. Sendo assim, se S se baseia em uma experiência para formar a sua crença, esta experiência já deve ter um conteúdo conceitual e não apenas que este conteúdo possa vir a ser veiculado por meio de conceitos.

Outra maneira de defender o requerimento (i) consistiria em apelar para considerações sobre os jogos de linguagem que envolvem a noção de *ser uma razão para crer*. McDowell segue este caminho. Inicialmente ele sugere que a tradução das palavras *razão* e *discurso*, para o grego de Platão, resultaria em *logos*, nos dois casos (MCDOWELL, 1996, p. 165). Para McDowell, isso

⁴ “identifying contents of a form which enables them to serve as the premises and conclusions of inferences.”

é sugestivo, indicando que a conexão entre razão e discurso não pode ser quebrada. Em outras palavras, não deveríamos considerar como sendo uma razão algo que não está já veiculado por conceitos. Mas este argumento etimológico não é o mais forte de McDowell nesta linha. O segundo parte de considerações sobre o uso da expressão *ser uma razão para crer*. McDowell nos leva a imaginar a situação de um sujeito que mantém a crença de que um objeto no seu campo visual é quadrado. Ele é interpelado a dizer por qual razão mantém essa crença, ao que ele responde: *porque ele parece assim* (MCDOWELL, 1996, p. 165). Poderíamos, então, dizer que, se *S* tem uma crença e a mantém por uma razão, então *S* tem de estar disposto a arrolar esta razão para a sua crença se assim for interpelado, o que o obrigará a veicular a sua razão por meio de uma proposição. Além disso, se *S* arrola, por meio de uma proposição, a sua razão para *p*, ao ser interpelado, *S* demonstra, por esta ação, que reconhece a sua razão para *p*, o que, como discutimos, é fundamental para a justificação doxástica, para a justificação enquanto razão.

A idéia é que o jogo de linguagem da noção de *ser uma razão para crer* prescreve que *A* é uma razão para *S* crer em *p* somente se *A* é veiculado por uma proposição que *S* pode expressar quando for interpelado pela motivação da sua crença *p*, demonstrando, desta maneira, que reconhece a sua razão como tal. Conceber, então, uma razão para crer que não esteja numa forma conceitual equivaleria a mudar de jogo, a falar de outra coisa. Não aceito este argumento. Não vejo por qual motivo a situação sugerida por McDowell tem mais força normativa sobre a noção de *ser uma razão para crer* do que esta outra situação igualmente provável para um sujeito ordinário: quando interpelado sobre a razão em favor da sua crença de que um objeto no seu campo visual é quadrado, o sujeito ordena: 'olhe ali você mesmo!', enquanto aponta para o objeto visto. A ordem não é uma razão, mas é a maneira pela qual o sujeito tem para forçar o seu interlocutor numa situação epistêmica semelhante a sua, aquela em que ele tem diante de si a razão para a sua crença, que nada mais é do que a sua experiência do objeto quadrado, a qual ele igualmente reconhece como sendo a sua razão para crer. Portanto, como a situação exposta por McDowell não tem força normativa maior sobre a noção de *ser uma razão para crer* que a situação que eu expus, concluo que o seu argumento não se sustenta.

Uma última tentativa de defender o requerimento (i) consistiria em apelar para uma análise sobre o que consiste *S* reconhecer *A* como sendo uma razão para a crença *P*. O argumento partiria então da consideração de que o reconhecimento de *A* como sendo uma razão envolve um processo de classificação e a aplicação do conceito de *razão* à *A*. Neste ponto, o nosso oponente pode seguir dois caminhos. Por um lado, defender que se um conceito é aplicado a *A*, então *A* já deve ter uma natureza conceitual. Por outro, argumentar que a classificação de *A* como sendo uma razão envolve compreender *A* como sendo potencialmente a premissa de um argumento, isto é, ao subsumir *A* sob o conceito de *razão*, estaríamos conformando *A* à compreensão que temos do conceito de *razão*. Ao seguir o primeiro caminho, o nosso oponente terá a mesma dificuldade encontrada pelo coerentismo para explicar como uma proposição está justificada, como já foi apontado por Moser (MOSER, 1991, p. 81).

A aplicação de um conceito demanda um indicador de correção da aplicação deste conceito.

Se este indicador for sempre a aplicação de um outro conceito, então teremos a seguinte situação circular: a aplicação do conceito *X*, cuja aplicação correta é indicada pela aplicação do conceito *Y*, é ela mesma um indicador da aplicação correta de *Y*. Como isto é possível? Para fugir desta circularidade, temos de reconhecer uma base não conceitual para indicar a correção de aplicação de um conceito (MOSER, 1991, p. 81). Ou seja, a aplicação do conceito de *razão* a *A* não demanda que *A* tenha uma natureza conceitual.

O segundo caminho para o nosso oponente é ainda menos promissor. Ele não pode assumir que a compreensão do conceito de *razão*, a ser aplicado à *A*, incorpore justamente aquilo que está em causa, que *A* é potencialmente a premissa de um argumento. Um sujeito como o descrito no parágrafo anterior aplicaria o conceito de *razão* à sua experiência de conteúdo *A*, em conformidade com a sua compreensão do conceito de *razão*, a qual não implica que uma *razão* seja potencialmente a premissa de um argumento.

Esta discussão sobre o que consiste *S* reconhecer *A* como sendo uma *razão* para a crença *P*, traz à tona uma inconveniência na análise de Brewer, ao identificar que *S baseia a sua crença P em A com S reconhece A como sendo a sua razão para P*. A inconveniência é que o ato de reconhecer *A* como uma *razão* torna a formação da crença embasada um processo mais intelectualizado do que o desejável. Desta maneira, *S* só pode ter a crença *P* baseada em *A* se *S* possui também o conceito de *razão*, o que impede, por exemplo, que uma criança forme crenças com base em uma *razão*. Em outras palavras, se demandarmos que *S* deve reconhecer *A* como uma *razão* para poder se basear nela ao crer em *P*, então somente quem tem o conceito de *razão* pode ter crenças justificadas. Não podemos aceitar este resultado. Devemos deixar de lado a identificação de *S baseia a sua crença P em A com S reconhece A como sendo a sua razão para P*.

Esta identificação com a qual estivemos nos ocupando não é completamente desmotivada. Penso que ela emerge de uma confusão bem alertada por Alston entre a propriedade de uma crença de estar justificada e o processo de justificar esta crença, como já discutimos no segundo capítulo. O processo de justificar uma crença demanda que alguém faça alguma coisa para mostrar a verdade da crença, ao passo que o fato de uma crença estar justificada é uma condição ou estado no qual o sujeito da crença se encontra (ALSTON, 1985, p. 59). Esta distinção nos permite explicitar, por exemplo, a situação de uma pessoa que vê uma bola vermelha e acredita que a bola é vermelha, sem, no entanto, fazer nada para mostrar que a bola é vermelha. Ao crer que a bola é vermelha em virtude da experiência que tem, esta pessoa se encontra num estado determinado no qual a sua crença está justificada. A idéia é que a crença de uma pessoa pode estar justificada sem que ela tenha feito nada para justificá-la. Em alguns casos, a crença de uma pessoa pode estar justificada sem que ela esteja em condições de justificá-la. Parece-me perfeitamente possível que crianças formem crenças com base em razões nas suas experiências, mas não sejam capazes de articular as razões para as primeiras. Ou ainda, parece-me perfeitamente possível que uma pessoa infira *p* de *q* e *r*, mas falhe em apresentar *q* e *r* como as razões de sua crença em *p*. Esta separação, entre ter uma crença justificada e estar em condições de justificar esta crença, extremamente desejável para lidar com estas situações,

é inviável se identificarmos *S baseia a sua crença P em A* com *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. Se fizermos esta identificação, então se *S* tem uma crença justificada, *S* está em condições de justificar esta crença. Se, para crer em *p* com base em *A*, *S* deve reconhecer *A* como sendo a sua razão para *p*, então *S* está automaticamente em condições de arrolar *A* como a sua razão para *p*, ou seja, *S* está automaticamente em condições de justificar *p*.

Não vou asseverar, categoricamente, que Brewer confunde a propriedade de uma crença estar justificada com o processo de justificar esta crença, pois assuntos de exegese não me interessam aqui. Mas é inegável que, ao dizer que "acreditar em algo por uma razão... envolve uma concepção do que se está a fazer para crer, algum sentido de porque esta é a coisa certa a fazer"⁵ (BREWER, 1999, p. 165), Brewer parece sugerir que, ao se basear em *A* para crer em *p*, esta pessoa já tem uma concepção do que deve fazer para mostrar que *p*. Ora, é justamente esta correlação que Alston nos recomenda a não fazer. Uma pessoa pode basear em *A* para crer em *p* sem ter uma concepção do que deve fazer para mostrar que *p*. Temos, portanto, duas razões para rejeitar a identificação feita por Brewer entre *S baseia a sua crença P em A* e *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. A primeira é que a exigência de que *S* reconheça *A* como sendo uma razão torna o processo de formação de crenças baseadas em razões extremamente intelectualizado. A segunda é que esta exigência nos força a tomar como correlatos a propriedade de uma crença de estar justificada e o processo de justificar esta crença, o que não é desejável. Por estas duas razões, devemos rejeitar a análise de Brewer. Em todo caso, ainda é importante mencionar que mesmo que aceitássemos a exigência de Brewer, concluímos também que ela não nos força a aceitar que uma razão *A* deve ser veiculada por conceitos.

Podemos, no entanto, fazer uma leitura mínima da expressão *S reconhece A como sendo a sua razão para P*, que não demanda que *S* tenha o conceito encorpado de *razão* nem que ele esteja em condições de arrolar *A* como a sua razão para *P* em uma tentativa explícita de justificar *P*. Não só podemos como devemos fazer essa leitura mínima, já que a justificação doxástica demanda que a razão contribua para a verdade da crença do ponto de vista do sujeito. Entendo que *S* tem o conceito encorpado de *razão* se a compreensão que ele tem deste conceito envolve ter as condições e estar disposto a se engajar num processo de justificação caso seja interpelado a fazê-lo. Podemos dizer que, neste caso, *S* sabe que tipo de coisa é uma razão. Por outro lado, *S* tem um conceito magro de *razão* se for capaz de identificar determinados conteúdos como tendo alguma relevância para a verdade da sua crença. Neste caso, *S* sabe identificar uma razão, mas não sabe que tipo de coisa é uma razão e, por isso, não está apto a se engajar em todas as atividades que envolvam o emprego de razões, como, por exemplo, o ato de justificar explicitamente. A única competência que *S* tem, ao possuir o conceito magro de *razão*, é a de se basear numa razão para crer. Apenas nesse sentido mínimo diremos que *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. Essa leitura mínima, no entanto, já não pode ser usada nos argumentos discutidos acima para defender a tese de que a experiência perceptiva é

⁵ "to believe something for a reason...involves some conception of what on is up to in doing so, some sense of why this is the right thing to do."

veiculada por conceitos. Visto que o reconhecimento de A como sendo uma razão não envolve o conceito encorpado de *razão*, não podemos dizer que S compreende que A é potencialmente a premissa de um argumento que justifica P . Sem poder dizer isto, temos uma razão a menos para sustentar, como pretende Brewer, que A é necessariamente veiculado por conceitos.

5.6 Uma análise de S crê em P com base em A

A idéia de que A deve ser uma proposição e estar em relação lógica com p , para ser tanto uma razão para p quanto uma razão para crer em p , é resistente. Ao discutir a justificação proposicional, vimos que o apego a esta idéia se devia à crença de que apenas este tipo de relação poderia fazer com que um item justificador fosse um indicador de verdade do item justificado. Mostramos que esta crença é falsa. Agora, ao discutir a justificação doxástica, a justificação enquanto razão, estamos vendo que o apego a esta idéia se deve à crença de que um item justificador só pode ser reconhecido como uma razão para crer se estiver sob a forma de uma proposição. Discutimos alguns argumentos em favor desta crença, mas nenhum se mostrou suficiente para sustentá-la. Além disso, concluímos que a identificação de S baseia a sua crença P em A com S reconhece A como sendo a sua razão para P deve ser rejeitada, a não ser quando fazemos uma leitura mínima da segunda expressão. Só que isto nos cria um problema. Quando discutimos a justificação proposicional, tínhamos em mente uma concepção de qual condição é suficiente para que A seja uma razão para p , a saber, que A seja um indicador da verdade de p . Isso nos permitiu mostrar que não é necessário que haja uma relação lógica entre A e p para que A seja uma razão para p .

Agora, ao discutir a justificação doxástica, tínhamos em mente a idéia de que A seria uma razão para crer em p se S a reconhecesse como tal. Vimos que esta análise não é adequada, se supusermos um conceito encorpado de *razão*. Por outro lado, se fizermos uma leitura mínima da expressão S reconhece A como sendo uma razão para P , não teremos uma compreensão mais detalhada do que aquela que já obtemos ao dizer que S se baseia em A para crer em P , ou que S releva A como contribuindo para a verdade P . Ou seja, ainda não temos uma idéia clara de quais condições devem ser satisfeitas para que S creia em p com base em A . Sem tal clareza, não podemos concluir se a experiência perceptiva pode ou não ter um papel de justificação doxástica, nem podemos eliminar por completo a idéia de que A deve ser veiculado por conceitos para que S se baseie em A para crer em p . Portanto, minha proposta é que devemos agora discutir um pouco mais sobre quais condições devem ser satisfeitas para que possamos dizer que S baseou a sua crença P em A .

Um ponto de partida seguro é que A deve ser um indicador da verdade de P . Isto fica claro se lembrarmos que a justificação doxástica engloba a justificação proposicional. Fora isto, não temos muita coisa. Alston reconhece que carecemos de uma explicação geral que especifique o que deve ser satisfeito para que S baseie a sua crença P em A , mas sugere que podemos partir de casos paradigmáticos de crenças embasadas e generalizar a partir daí (ALSTON, 1985, p. 71),

embora ele mesmo não elabore tal explicação. Vou, no entanto, seguir a sua sugestão. Uma situação paradigmática é aquela em que S infere p de q . Mas não podemos generalizar a partir deste caso apenas e dizer que S se baseia em A para crer em P se S infere P de A , pois isto nos comprometeria a ignorar um outro tipo de caso também paradigmático: aquele em que S crê em P como base na sua experiência de conteúdo A . A explicação mais geral que almejamos deve contemplar ambos tipos de casos. Para obter esta generalidade, devemos descrever o processo de basear a crença em uma razão sem recorrer a termos que nos comprometam ou com a idéia de que A é veiculado por conceitos ou com a idéia de que há uma relação lógica entre A e P .

A minha proposta é a seguinte. Dados um estado mental de conteúdo A e um estado mental doxástico de conteúdo P , diremos que S se baseia em A para crer em P se (i) S usa o conteúdo A na formação ou na manutenção de P e (ii) P representa o mesmo conteúdo representado por A ou pelo menos parte dele. E diremos que A é uma razão para a crença P de S se e somente se S se baseia em A para crer em P . Devemos esclarecer um pouco mais a relação de se basear sobre uma razão. Sobre (ii), podemos dizer que esta condição é desejável para garantir que A seja um indicador da verdade de P . Em outras palavras, (ii) garante uma relação de tornar verdadeiro entre A e P . Deste modo, a relação de basear sobre adquire a sua dimensão epistêmica e se distingue tanto da mera motivação quanto da mera causação. Suponhamos, por exemplo, que S venha a crer que há uma árvore diante de si em virtude da crença A *lua é um satélite*. Pode ser que, por alguma idiosincrasia da mente de S , ele se sinta motivado a crer que há uma árvore diante de si em virtude da crença A *lua é um satélite*. Neste caso, a expressão *em virtude de* não pode ser lida como *baseada em*. A relação de basear em uma razão demanda, no mínimo, que A seja um indicador da verdade de P e isto garantimos se P representa o conteúdo de A ou pelo menos parte dele.

Sobre (i), devemos antes dizer algo mais que esclareça a acepção empregada do verbo *usar*. Diria, então, que S usa o conteúdo A na formação de P somente se o estado mental de conteúdo A foi processado de alguma forma na formação ou manutenção de P . Esta condição é desejável para lidar com situações em que P representa também o conteúdo de A ou pelo menos parte dele, mas não em virtude de A e sim de um outro estado B . Neste caso, não podemos dizer que S se baseou em A para crer em P , ainda que P represente o conteúdo de A , pois foi em virtude de B que P veio a ter o seu conteúdo representacional. Suponhamos, por exemplo, que S saiba que a casa de seu amigo é verde, mas ele não se lembra disto agora. S está diante da casa de seu amigo e tem, baseado na sua experiência, a crença de que ela é verde. Embora a crença de S represente o mesmo conteúdo que o seu conhecimento sobre a cor da casa do seu amigo, neste caso, a crença atual de S não está baseada neste conhecimento, já que este conteúdo não foi processado na produção de sua crença. A sua crença está sim baseada na sua experiência presente. O processamento que relaciona o conteúdo A à formação de P serve para garantir que um determinado estado mental de conteúdo A e não um outro estado mental qualquer, ainda que de conteúdo A , foi realmente relevante para S crer em P . Reparemos ainda em um contraste entre as duas condições arroladas acima: a condição (ii) enfatiza a relevância que o

tipo de conteúdo A tem para crer em p , independentemente do estado mental que veicula A . A condição (i), por outro lado, enfatiza a relevância que uma ocorrência do conteúdo A tem para crer em p e, neste caso, obviamente é relevante qual estado mental veicula A . Este resultado já era esperado. A relação de justificação doxástica entre A e P demanda uma relação de tornar verdadeiro e uma relação racional entre A e P . A primeira depende apenas do tipo de conteúdo A , enquanto a segunda depende de qual ocorrência de conteúdo A foi relevante para a formação de P .

Alguns esclarecimentos ulteriores. Na abordagem proposta, não há a necessidade de que S reconheça A como sendo uma razão, no sentido encorpado de *reconhecer*. Contudo, para que esta proposta se mantenha internalista, é necessário acrescentar que ambos os estados mentais devem ser conscientes, bem como a operação mental por meio da qual o sujeito processa o conteúdo A , o que não implica que S deva ter consciência de segunda ordem destes estados e desta operação, ou seja, S não precisa estar consciente de que tem um estado mental de conteúdo A , um estado mental doxástico de conteúdo P e que realiza uma determinada operação mental. Basta que estes estados sejam conscientes. No caso da inferência, S não precisa estar consciente de que infere P de A , basta que ele infira conscientemente P de A . De maneira semelhante, basta que S baseie conscientemente sua crença na sua experiência de conteúdo A , e não é necessário que ele esteja consciente deste processo. Basta que o processo seja consciente. Temos agora, portanto, três condições necessárias para a relação de embasamento. Proponho que, quando elas são satisfeitas conjuntamente, então isto é suficiente para que S tenha uma crença baseada em uma razão. Em outras palavras:

(B) S se baseia em A para crer em P se somente se (i) o conteúdo A foi processado conscientemente na formação ou na manutenção de P e (ii) P representa o mesmo conteúdo representado por A ou pelo menos parte dele e (iii) o estado mental de conteúdo A e o estado mental doxástico de conteúdo P são ambos conscientes, isto é, estão acessíveis ao sujeito.

Vejam agora se conseguimos compreender o caso em que S crê em p ao inferir conscientemente p de q como uma instância de (B). Ora, se q implica p , então pelo menos algumas condições de verdade de q também são condições de verdade de p , o que, por sua vez, nos permite dizer que aquilo que torna q verdadeiro ou pelo menos parte dele é também aquilo que torna p verdadeiro. Sendo o conteúdo de uma proposição aquilo que a torna verdadeira, então, se q implica p , podemos dizer que p representa o conteúdo de q ou pelo menos parte dele. Neste caso, a condição (ii) de (B) é satisfeita. Mas repare que não podemos confundir inferência com implicação. S pode inferir p de q mesmo quando q não implica p . A inferência é uma noção epistêmica, denota também um processo psicológico. A implicação, por sua vez, é uma noção lógica, denota uma relação entre proposições. Para que a crença de S seja efetivamente baseada em uma razão, ao obtê-la por meio de uma inferência, é necessário que esta seja válida, do contrário, não garantimos a satisfação da condição (ii) de (B). Quando S infere invalidamente p de q , podemos dizer que q motivou S a crer em p , mas o conceito de *ser uma razão para crer* não pode ser aí aplicado. Pode-se argumentar que isto é uma falha da análise sugerida de *ser uma*

razão para crer. Disse acima que q é uma razão para S crer em p se e somente se S crê em p com base em q . Ora, se S infere invalidamente p de q , então, segundo a análise sugerida, q não pode ser uma razão para S crer em p . Mas não parece intuitivo dizer que q é a razão para S crer em p , mesmo que ele tenha feito uma inferência inválida? Contribui ainda para esta intuição a fala de Brewer de que a compreensão de uma proposição envolve a apreensão de quais proposições ela implica e, por conseguinte, o reconhecimento de que ela é uma razão para estas últimas. Ou seja, se S infere p de q , então S reconhece q como sendo a sua razão para p .

Mas aqui devemos nos lembrar que as pessoas podem falhar ao reconhecer e mesmo ao compreender. Creio ser razoável dizer que, se S infere invalidamente p de q e, posteriormente, percebe que q não implica p , então S estaria disposto a dizer que se enganou ao tomar q como sendo uma razão para crer em p . Em outras palavras, S estaria disposto a dizer que se enganou na sua compreensão de q . Deste modo, podemos manter que só há uma relação de embasamento entre p e q se S infere validamente p de q . Sobre a condição (i) de (B), não é difícil ver que ela também é satisfeita na situação em que S infere p de q . Acabamos de relembrar que a compreensão de uma proposição envolve a apreensão do que é implicado por esta proposição. Ora, se S infere p de q , podemos dizer que a compreensão que S tem de q envolve a apreensão de que p é implicada por q . É esta compreensão que S tem de q que nos permite entender como o conteúdo q é processado de forma a ser incorporado em p . S só pode ter esta compreensão e, por conseguinte, apreender que q implica p , se S apreende que pelo menos algumas condições de verdade de q também são de p . A terceira condição é facilmente atendida, supondo apenas que, no caso discutido, os conteúdos q e p eram mantidos na memória de trabalho de S . Sem esta suposição, aliás, não faria sentido dizer que S inferiu conscientemente p de q .

Conseguimos, desta maneira, ver como o ato de se basear em uma razão para crer por meio de uma inferência pode ser uma instância de (B). Quando S infere validamente p de q , q é uma razão para S crer em p .

Agora devemos analisar se algo similar acontece na situação em que S se baseia numa experiência para crer em p . Esta situação é um pouco mais complicada pois, diferentemente do caso em que S infere p de q , não temos a idéia de um processo consciente que relacione o estado mental de conteúdo q com o estado mental de conteúdo p . No caso anterior, a inferência cumpriu este papel e, por meio dela, pudemos compreender como as condições (i) e (ii) de (B) poderiam ser satisfeitas quando S infere p de q . E na situação que S se baseia em sua experiência de conteúdo A , para crer em p , qual processo nos permitiria relacionar o estado mental de conteúdo A com o estado mental doxástico de conteúdo p ?

Acredito que Evans nos dá uma pista quando afirma que um julgamento *baseado em* um estado perceptivo não-conceitual "necessariamente envolve conceptualização: ao mover de uma experiência perceptiva para um julgamento sobre o mundo, o indivíduo estará exercendo habilidades conceituais básicas"⁶ (EVANS, 1982, p. 227). A sugestão que podemos, então, captar

⁶ "necessarily involve conceptualization: in moving from a perceptual experience to a judgement about the world, one will be exercising basic conceptual skills".

nas palavras de Evans é que a relação entre a experiência perceptiva e uma crença empírica torna-se evidente quando focamos as capacidades conceituais que são postas em exercícios na formação ou manutenção desta crença. Suponhamos a situação em que *S*, diante da sua experiência de uma árvore, assente à crença de que há uma árvore adiante. Obviamente, não faz sentido atribuir esta crença a *S* se ele não tem habilidades conceituais, especialmente se ele não possui o conceito de *árvore*. No entanto, e este é o ponto, se *S* domina o conceito de *árvore*, ele deve estar disposto a aplicar o conceito na presença de experiências de árvore. O exercício da capacidade conceitual explica a transição de um estado perceptivo de conteúdo *A* para um estado mental doxástico de conteúdo *p*. Vejamos como isto ocorre. Se *S* tem uma experiência de árvore e aplica a ela o conceito de *árvore*, e ele estará disposto a fazê-lo se possui esta habilidade conceitual, então ele se encontra num estado mental de conteúdo *x é uma árvore*, onde *x* é o objeto da sua experiência. Na ausência de qualquer razão contrária à correção desta aplicação do conceito, *S* se encontra numa situação favorável para assentir ao conteúdo *x é uma árvore* e obter assim a crença de que há uma árvore adiante. Temos agora a idéia de um processo que relaciona a experiência de conteúdo *A* e um estado mental doxástico de conteúdo *p*.

Devemos usar esta idéia para compreender a situação em que *S* se baseia na experiência de conteúdo *A* para crer em *p* como uma instância de (B). A condição (iii) é naturalmente satisfeita, já que, por definição, a experiência perceptiva é um estado mental consciente; o mesmo vale para a crença se a supomos, como é o caso, ocorrente. A condição (ii) também é satisfeita. A experiência de *S* que o predispôs a aplicar o conceito era a experiência de uma árvore, ou seja, o seu conteúdo representacional era o de uma árvore. A mesma árvore terminou por ser representada também na sua crença de que há uma árvore adiante. Podemos supor que a experiência e o estado doxástico representam a árvore por meio de veículos diferentes, respectivamente não-conceitual e conceitual, mas, em ambos os casos, representam o mesmo objeto. Por fim, tudo indica que a condição (i) também é satisfeita na situação em que *S* forma ou mantém a sua crença, aplicando, diante da sua experiência, os conceitos empregados para veicular o conteúdo desta crença. Ao aplicar estes conceitos, *S* está, de certa forma, processando conscientemente o conteúdo da sua experiência na formação ou manutenção da sua crença. Estamos, então, pela definição proposta, legitimados a dizer que *S* baseou-se na sua experiência para crer que há uma árvore adiante e que, desta forma, a sua experiência da árvore é uma razão para a sua crença.

Este é o esquema geral para entendermos o papel de justificação da experiência perceptiva, mas ainda precisamos discutir alguns detalhes. Em primeiro lugar, temos de ser mais explícitos quanto ao modo como a condição (i) é satisfeita. Lembremos que temos de explicar a transição entre um estado perceptivo e um estado doxástico e que esta explicação precisa focar a relação racional entre ambos os estados e não apenas a relação causal pois, do contrário, não poderemos dizer que o estado perceptivo funciona como uma razão para o segundo estado. Por esse motivo, o que tem relevância para esta explicação não é o fato, por exemplo, de uma experiência de árvore predispor o sujeito a aplicar o conceito de *árvore*. Essa predisposição apenas evidencia a

relação causal entre os estados perceptivo e doxástico. O que tem relevância é a capacidade que o sujeito tem de aplicar os conceitos adequados à sua experiência, ou seja, a capacidade de conceptualizar o conteúdo da experiência perceptiva. Por meio desta capacidade, temos de explicitar a relação racional.

Para que haja este tipo de relação, é fundamental que o sujeito perceba que o conteúdo do item justificador tem alguma relevância para a verdade do item justificado. Essa compreensão é o que compele o sujeito a crer. Na situação em que o sujeito realiza uma inferência, explicamos a relação racional por meio da compreensão que o sujeito tem das condições de verdade da premissa, o item justificador, como sendo as mesmas ou pelo menos algumas das condições de verdade da conclusão, o item justificado. Essa compreensão demanda uma explicação ulterior, a qual atendemos apontando as relações conceituais entre a premissa e a conclusão. Essas ligações devem ser simples o bastante para permitir que o sujeito perceba a relevância da verdade da premissa para a verdade da conclusão. Isso significa que nem toda inferência possibilita que a premissa sirva imediatamente de razão para que o sujeito creia na conclusão. Se ela for complexa o suficiente a ponto de o sujeito não perceber a relevância da verdade da premissa para a conclusão, ele não reconhecerá a premissa como uma razão para crer na conclusão e, portanto, não realizará a inferência equivalente. Para tanto, terá de quebrar essa inferência em outras simples até que a ligação lhe fique clara. Suponhamos, por exemplo, a seguinte inferência:

Todos os homens são mortais.

Sócrates é homem.

Logo, Sócrates é mortal.

As ligações conceituais entre as premissas e a conclusão são tão simples que basta o sujeito contemplar as proposições para que ele perceba a relevância das premissas para a verdade da conclusão; caso contrário, não atribuiríamos ao sujeito a posse dos conceitos que veiculam essas afirmações. Se ele as entende, então compreende a relação de tornar verdadeiro entre elas. Ele percebe que o conteúdo das premissas e o conteúdo da conclusão são idênticos ou parcialmente idênticos e compreende esta relação. Tal compreensão estabelece a relação racional entre as premissas e a conclusão, ou seja, ela compele racionalmente o indivíduo a tomar as premissas como razões em favor da conclusão. Repare que essa compreensão emerge para o sujeito, ela é transparente para ele, uma vez que ele entende as afirmações em jogo. Subjacente a ela há certamente manipulações simbólicas sub-pessoais que cabe à psicologia cognitiva explicar. Embora os conteúdos das premissas e da conclusão sejam idênticos ou parcialmente idênticos, eles podem estar veiculados por conceitos diferentes e, por isso, é necessário algum processamento para possibilitar a compreensão da identidade ou da semelhança de ambos conteúdos. Mas como essas manipulações não são conscientes, elas não têm relevância epistêmica, na perspectiva internalista aqui adotada. O que tem relevância é a compreensão transparente que o sujeito tem das premissas como relevantes para a verdade da conclusão.

Como agora devemos entender a capacidade de conceptualização da experiência perceptiva para que ela possa explicar a relação racional entre um estado perceptivo e um estado doxástico? A idéia é que o sujeito é capaz, por meio da atenção, de inspecionar o conteúdo da sua experiência perceptiva de modo a captar aqueles elementos que são relevantes para a verdade da crença em formação ou manutenção. Em outras palavras, se *S* tem uma experiência de árvore, considera a crença de que há uma árvore adiante e possui o conceito de *árvore*, então *S* é capaz de identificar os elementos da sua experiência que são relevantes para a verdade da sua crença. A posse do conceito de *árvore* não deve ser atribuída a *S* se ele não tiver a capacidade de identificar árvores apresentadas por meio da sua experiência perceptiva e compreender que elas são relevantes para crenças que ele venha a formar ou manter a respeito delas. Assim, podemos descrever uma situação em que o sujeito crê, baseado na sua experiência, da seguinte maneira: suponhamos que ele está em um jardim e diante dele há três árvores, uma bem na sua frente e outras duas na sua diagonal. Através da percepção, ele pode focar cada uma dessas árvores, bem como outros elementos do jardim. Quando ele considera uma crença sobre a árvore central, ele é capaz de focar esta árvore e compreender que ela torna a sua crença verdadeira e, por isso, dá o seu assentimento. Nessa situação, a experiência serve de razão para crer. Também aqui é transparente para o sujeito a identidade total ou parcial entre o conteúdo da sua experiência perceptiva e o conteúdo da sua crença. Essa compreensão é o que torna a sua experiência uma razão para crer.

Pode-se perguntar se essa compreensão que possibilita que a experiência seja uma razão é um pensamento. Se for, temos um problema. Lembremos que a idéia a ser defendida é que a experiência perceptiva justifica crenças não-inferencialmente. Se a referida compreensão for um pensamento, então o nosso oponente poderá argumentar da seguinte forma: para que uma experiência perceptiva de conteúdo *A* sirva de razão para a crença *P*, é necessário que o sujeito tenha o pensamento de que o conteúdo *A* é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de *P*. Ora, se for assim, então esse pensamento é também uma razão para *P* e, por isso, *P* não é estritamente obtida por um meio não-inferencial. Isso fica ainda mais claro quando consideramos que o grau de justificação do referido pensamento é transferido para *P*. Se o sujeito percebe que julgou erroneamente que o conteúdo de *A* é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de *P*, então *P* não está justificada. Tenho dois comentários a fazer diante deste argumento. O primeiro é que, mesmo se a compreensão que torna a experiência uma razão for um pensamento, ainda assim podemos falar de uma justificação não-inferencial. O fato é que, se por um lado, a justificação desse pensamento é transferida para *P*, por outro, não é menos verdade que a experiência perceptiva está contribuindo diretamente também para a justificação de *P*. Como não defendemos uma justificação infalível, uma mesma crença pode receber o suporte de várias razões. O ponto é defender que a experiência perceptiva pode cumprir um papel positivo de razão.

Vejamos esta última observação com maiores detalhes. Lembremos que a posição aqui defendida não implica que crenças básicas mantenham relações de justificação apenas com

experiências. Podem mantê-las com crenças também. O ponto defendido é que a experiência justifica diretamente crenças e, na medida em que o faz, esta justificação é não-inferencial, muito embora a mesma crença possa manter relações de justificação inferencial com outras crenças. De qualquer maneira, o pensamento apenas de que o conteúdo de A é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de P não implica P , da mesma forma que o pensamento de que q implica p não implica, por si só, p . No caso da inferência, é necessário que o sujeito também pense justificadamente que q . No caso da justificação perceptiva, é a própria experiência de conteúdo A , ao ser tomada pelo seu valor de face, que servirá de razão para P , pois é ela que indica a sua verdade, ainda que essa experiência só venha a ser encarada como uma razão para crer em virtude do pensamento de que o conteúdo de A é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo de P . Mas repare que é a própria experiência que serve de razão e não o pensamento de que se tem esta experiência. Pode-se, então, dizer que a justificação perceptiva de P foi obtida por uma via não-inferencial.

Meu segundo comentário é que a compreensão que torna a experiência perceptiva uma razão para crer nem sempre precisa estar na forma de um pensamento ocorrente. Frequentemente ela está implícita no exercício da capacidade por meio da qual o sujeito transita de um estado para outro quando o conteúdo do primeiro é relevante para a verdade do conteúdo do segundo. Quando se trata da justificação inferencial, ela está embutida na própria inferência, por meio da qual o sujeito transita de um estado doxástico para outro estado doxástico. Para que o sujeito esteja em condições de inferir p de q , não é necessário que ele pense que q implica p ou que a verdade de q é relevante para a verdade de p . Com efeito, pensamentos deste tipo geralmente não ocorrem quando o sujeito realiza uma inferência. Para que o sujeito esteja em condições de inferir p de q é necessário que ele compreenda p e q e, portanto, possua os conceitos que veiculam ambas as proposições. No entanto, a compreensão de que q é relevante para a verdade de p frequentemente não é anterior à inferência, nem é pensada explicitamente, mas é manifesta pelo próprio ato de inferir. Diremos que S compreende implicitamente que q é relevante para a verdade de p se S infere p de q .

Pode-se perguntar agora se essa compreensão, implícita no próprio ato de inferir, é suficientemente transparente para tornar q uma razão para S crer em p . Penso que essa compreensão é transparente de duas maneiras. Em primeiro lugar, ela pode ser conceptualizada e colocada na forma de um pensamento se o sujeito possuir os recursos necessários e voltar a sua atenção sobre o seu processo inferencial. Deste modo, o ato de inferir, quando conceptualizado, dá o sujeito a compreensão explícita de que a premissa é relevante para a verdade da conclusão. Essa compreensão só pode ser extraída, obviamente, se o sujeito possui os recursos conceituais necessários. Uma vez explicitada, ela torna a premissa, aos olhos do sujeito, uma razão para a conclusão. Em segundo lugar, a compreensão implícita no próprio ato de inferir é também transparente de uma outra maneira bem trivial. Ora, se o S infere p de q , então q naturalmente cumpre, aos olhos de S , o papel de uma razão para crer em p . Tendo-se em vista o conceito magro de *razão*, S reconhece q como uma razão para crer ao inferir p de q .

Portanto, a compreensão implícita de q como sendo relevante para a verdade de p é suficientemente transparente, em um ato de inferência, para tornar q uma razão. Repare que aqui estamos discutindo apenas a primeira condição da definição sugerida para *ser uma razão para crer*. O fato de S inferir p de q faz com que ele reconheça q como uma razão para crer em p , mas disto não se segue, segundo a análise proposta, que q seja realmente uma razão para crer em p . Deve-se, ainda, considerar as outras duas condições. S pode inferir invalidamente e, nesse caso, diremos que, embora ele tome q como uma razão para p , ele se engana ao fazê-lo. Em todo caso, é a sua compreensão, ainda que possivelmente enganosa, de que q é relevante para a verdade de p , que lhe possibilita ter uma justificação doxástica, isto é, que torna, aos seus olhos, q como uma razão para crer. Ainda falta mostrar que a situação em que o sujeito transita de um estado perceptivo para um estado doxástico é semelhante à situação da inferência, isto é, que a transição de um estado perceptivo para um estado doxástico também carrega uma compreensão implícita do conteúdo perceptivo como relevante para a crença capaz de tornar esse conteúdo uma razão para crer aos olhos do sujeito. Ora, a idéia aqui é que um ato de conceptualização traz implicitamente essa compreensão, da mesma maneira como o faz um ato de inferência. Quando o sujeito, diante de uma experiência de árvore, aplica o conceito de *árvore*, ele está manifestando implicitamente a compreensão de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a crença, por exemplo, de que há uma árvore adiante.

Fales também defende essa linha de raciocínio. Ele chega a afirmar que o sujeito infere uma crença a partir da sua experiência (FALES, 1996, p. 167). Contudo, não devemos nos iludir. O fato de ele falar em *inferência* não significa que o mecanismo subjacente que possibilita a transição racional de um estado perceptivo para um estado doxástico seja o mesmo que possibilita uma transição entre estados doxásticos. Existe algumas analogias entre o ato de inferir e o ato de extrair uma crença da experiência, ato este que eu prefiro chamar de *conceptualização*. Esses atos, segundo Fales, são análogos em pelo menos dois pontos: em primeiro lugar, eles podem ser executados de maneira correta ou incorreta, isto é, da mesma maneira como se pode inferir invalidamente, também podemos conceptualizar erroneamente. Em outras palavras, é possível que o sujeito compreenda que certos elementos da sua experiência são relevantes para determinada crença, quando, na verdade, não o são. Em segundo lugar, a legitimidade desses atos não depende da aceitação de alguma proposição para a sua justificação (FALES, 1996, p. 168). Não é necessário que o sujeito tenha o pensamento justificado de que o conteúdo do estado justificador é idêntico ou parcialmente idêntico ao conteúdo do estado justificado para que um ato de inferência ou um ato de conceptualização esteja legitimado. Fora essas analogias, Fales afirma que não pretende colocar muita pressão sobre se deve ou não considerar a transição de um estado perceptivo para um estado doxástico como sendo uma inferência (FALES, 1996, p. 168). Para se livrar dessa pressão, ele caracteriza de maneira mais direta o ato de extrair uma crença da experiência. Ele é

o reconhecimento de um tipo de isomorfismo entre alguma característica ou características da experiência e um conteúdo proposicional. Formar uma crença propriamente básica é reconhecer a existência de uma relação, que não

é outra coisa senão a relação tornar verdadeira de correspondência entre um estado de coisas dado na experiência e um julgamento primário⁷ (FALES, 1996, p. 168).

Fales usa o termo *reconhecimento*, enquanto eu estive usando o termo *compreensão*. Mas a diferença é apenas verbal. Ambos os termos podem ser igualmente enganadores se nos levarem a pensar que o ato de inferência ou conceptualização envolve algum tipo de pensamento proposicional. O erro aqui é tentar analisar o ato de inferir e o ato de conceptualizar adicionando pensamentos com os conteúdos que estes atos requerem implicitamente. Por exemplo, quando o sujeito infere p de q , ficamos tentados a lhe atribuir o pensamento de que q implica p para explicar o seu ato inferencial. Esta explicação, como já afirmamos, está errada. O sujeito não precisa ter esse pensamento para inferir. Mas o conteúdo deste pensamento está, de certa forma, implícito no próprio ato de inferir. Em verdade, a explicação é inversa. É a capacidade que o sujeito tem de realizar atos de inferência que serve de base para que o sujeito possa vir a ter o pensamento de que q implica p , ou, no caso de um ato de conceptualização, o pensamento de que o conteúdo da experiência perceptiva contém elementos que são relevantes para a verdade de uma determinada crença.

A compreensão implícita no próprio ato de conceptualizar também é suficientemente transparente para que a experiência do sujeito seja, aos seus olhos, uma razão para crer, atendendo, assim, a primeira condição da análise sugerida de *ser uma razão para crer*. Ao aplicar o conceito de *árvore* diante de uma experiência de árvore, exercendo, assim, a sua capacidade de conceptualização, o sujeito pode, se possuir os recursos conceituais necessários, formar também o pensamento de que a sua experiência tem o mesmo conteúdo que o seu pensamento de que há uma árvore adiante. Este pensamento torna a experiência do sujeito uma razão para crer, ele conecta racionalmente a experiência e a crença. Mas também no caso da experiência, esse pensamento não é necessário para estabelecer essa conexão. O próprio ato de conceptualizar a estabelece. Quando o sujeito aplica adequadamente um ou mais conceitos à sua experiência, ele está, por meio deste ato, reconhecendo a sua experiência como relevante para a verdade da crença expressa por meio destes conceitos, ou seja, ele está tomando a sua experiência como uma razão para crer. O ato de conceptualizar estabelece, assim, a relação racional entre a experiência e a crença, pois ele carrega implicitamente a compreensão de que alguns elementos da experiência são relevantes para a crença. Para que este ponto fique claro, retomemos novamente a situação em que S está tendo uma experiência de árvore. Se S possui o conceito de *árvore*, ele é capaz de inspecionar a sua experiência adequadamente e individuar a árvore que lhe é apresentada. Quando S , então, aplica o conceito de *árvore*, podemos dizer que ele implicitamente compreende a relevância da árvore apresentada em sua experiência para a correção desta aplicação e, portanto, para a verdade de crenças sobre esta árvore.

⁷ “recognition of a kind of isomorphism between some feature or features of experience, and a propositional content. To form a properly basic belief is to recognize the existence of a relation, which is just the truth-making relation of correspondence, between a state of affairs given in experience, and a primary judgment.”

Quando discutimos sobre a compreensão implícita num ato de inferência, dissemos que este ato deveria ser simples o bastante para que o sujeito estivesse em condições de ter essa compreensão. Relações inferenciais complexas precisam ser quebradas em outras mais simples, para que o sujeito perceba a conexão entre a premissa e a conclusão. Devemos esperar que um fenômeno semelhante ocorra com os atos de conceptualização que relacionam experiências e crenças. Isto é, alguns atos de conceptualização são mais simples do que outros. Mas antes de entrar nessa discussão sobre como alguns atos de conceptualização podem ser mais simples do que outros, e qual a relevância epistêmica que isto tem para a formação e manutenção de crenças empíricas, temos de discutir a questão sobre o que está por trás de um ato de conceptualização. Ao falar sobre a inferência, dissemos que manipulações simbólicas sub-pessoais seriam responsáveis pela compreensão que o sujeito tem de que as condições de verdade da premissa são idênticas ou parcialmente idênticas às condições de verdade da conclusão. Em um ato de conceptualização, que tipo de manipulação seria responsável pela compreensão que o sujeito tem de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a verdade da crença formada ou mantida? A situação aqui talvez seja um pouco mais grave, pois o nosso oponente pode argumentar que esta compreensão, na verdade, não existe pelo fato de o conteúdo perceptivo ser veiculado sem conceitos e o conteúdo doxástico ser veiculado por meio de conceitos. Pode-se dizer que, em um ato inferencial, o fato de tanto o conteúdo da premissa quanto o conteúdo da conclusão estarem no mesmo formato representacional facilita a emergência da compreensão que o sujeito tem da primeira como relevante para a verdade da segunda. Essa facilidade já não estaria disponível para um ato de conceptualização. Este receio, no entanto, é infundado.

O argumento em favor da transparência da referida compreensão não depende do grau de complexidade do mecanismo que lhe é subjacente. Em verdade, não há muito mais o que dizer em favor desta transparência do que apontar situações simples e corriqueiras como a do sujeito que vê uma árvore e forma a crença de que há uma árvore adiante, ou ainda a situação do sujeito que infere *Sócrates é mortal* das premissas *Todo homem é mortal* e *Sócrates é homem* e esperar que seja tão evidente para o meu oponente quanto é para mim que, nestas situações, a compreensão que estivemos discutindo aparece de maneira transparente para o sujeito, seja implicitamente, ao inferir e aplicar conceitos, seja explicitamente, ao dirigir a atenção para seus atos de inferência e conceptualização, estando, assim, em condições de formar o pensamento que veicula a referida compreensão. Como os mecanismos que possibilitam essa compreensão são sub-pessoais, isto é, como o sujeito não tem consciência do processamento informacional que ocorre para lhe possibilitar essa compreensão, o grau de complexidade desse processamento é irrelevante, em um nível fenomênico, para a transparência desta compreensão. Em outras palavras, o sujeito teria de perceber essa complexidade para que ela, de algum modo, fosse também percebida como um obstáculo para a compreensão discutida. Mas não é isso o que ocorre. Ao contrário, quando o sujeito tem uma experiência de árvore, ele fica consciente da árvore, a árvore lhe aparece de modo transparente. Ele não fica consciente da sua percepção.

Não é a experiência que fica diante do sujeito, mas sim a própria árvore. Igualmente, quando o sujeito pensa na árvore, ele não precisa pensar que está pensando, nem fica necessariamente consciente do seu pensamento. O objeto do seu pensamento é a árvore, ela é o que lhe aparece de modo transparente. Ora, estando consciente da árvore percebida e da árvore pensada, o sujeito se encontra na posição ideal para compreender, implícita ou explicitamente, que se tratam da mesma árvore e, por isso, a sua experiência é tomada como uma razão para o seu pensamento.

Ainda que a complexidade do mecanismo subjacente a um ato perceptivo não seja relevante para a compreensão embutida implicitamente neste ato, é importante que tenhamos alguma idéia deste mecanismo, muito embora seja tarefa da psicologia cognitiva precisá-lo e explicá-lo. Aqui pretendo apenas explicitar o mínimo que devemos esperar deste mecanismo. Ora, como os conteúdos perceptivo e doxástico não estão no mesmo formato, isto é, são veiculados por tipos distintos de representação, o mínimo que podemos esperar deste mecanismo é que ele funcione como um conversor de representações, recebendo informações que estão em um formato, o perceptivo, e codificando essas informações em um outro formato, o conceitual. Em especial, o que temos aqui, no ato de conceptualização, é uma transformação do formato analógico para o digital. Essa transformação acontece parcialmente por debaixo dos panos. A direção da atenção determina qual porção da experiência deve ser codificada, mas o sujeito não tem consciência do processamento dessa codificação. O que emerge para ele é a compreensão, explícita ou implícita, de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a verdade da crença que ele forma ou mantém ao conceptualizar a sua experiência. A idéia aqui é que da mesma forma como manipulações simbólicas sub-pessoais permitem ao sujeito inferir p de q mesmo quando p e q são veiculadas por conceitos diferentes, esse mecanismo de conversão permite que o sujeito se baseie na sua experiência para crer, mesmo o conteúdo perceptivo e o conteúdo doxástico estando em veículos representacionais de tipos distintos.

Alguns atos de conceptualização são mais simples do que outros, em virtude do grau de semelhança entre o conteúdo perceptivo e o conteúdo da crença formada ou mantida. Quanto maior o grau de semelhança, mais simples é o ato de conceptualização. Essa diferença entre atos de conceptualização tem relevância epistêmica. Quanto maior a semelhança entre o conteúdo perceptivo e o conteúdo doxástico, maior também o suporte que a experiência fornece à crença. Este resultado já era esperado. Suponhamos que p é verdadeira se p for o caso. Quanto mais, então, a experiência perceptiva representar p , tanto mais ela indicará a verdade de p . Se a experiência representa p parcialmente, então ela indica menos a verdade de p do que quando ela representa p completamente. Compare a situação em que S acredita que há uma árvore na sua frente, estando diante de uma árvore e visualizando todas as suas partes, com a situação em que ele está diante desta mesma árvore, mas visualizando apenas o seu tronco, pois um certo anteparo opaco foi colocando entre ele e a árvore de modo que seus galhos e folhas não eram visíveis. A primeira experiência de S suporta mais a sua crença do que a segunda, pois aquela representa mais o conteúdo da sua crença que esta última.

Podemos definir uma crença básica como uma crença que pode ser racional e diretamente motivada por uma experiência e que efetivamente pode ser suportada por ela, ou seja, que atenda não só a condição (i) da definição de *ser uma razão para crer*, mas também as condições (ii) e (iii). Portanto, para que uma crença seja básica, é necessário que a experiência que lhe serve de razão represente, no mínimo, parcialmente o conteúdo desta crença, caso contrário, a condição (ii) não seria satisfeita. Além disso, o sujeito deve compreender a relevância desta experiência para a sua crença e, por conseguinte, tomá-la como razão para crer. Uma crença formada ou mantida nestas condições é básica quando, pelo menos, uma das razões em seu favor é uma experiência. As crenças básicas compõem um conjunto não homogêneo com relação ao grau de suporte derivado diretamente da experiência. Como já foi dito no parágrafo anterior, quanto mais semelhante o conteúdo da experiência e o da crença, tanto mais a primeira serve de razão para a segunda. Em algumas situações, o grau de suporte fornecido pela experiência a uma crença pode ser bem pequeno, fazendo com que ela dependa do suporte paralelo de outras crenças para, no geral, ter um grau de justificação elevado. Lembremos novamente que as crenças básicas, na versão do fundacionismo aqui defendido, podem receber o apoio de outras crenças. Para lidar com esses casos, Moser prefere distinguir *A é uma razão para crer em P* de *A justifica doxasticamente P*, dizendo que uma razão só deve ser considerada uma justificação quando ela indicar que a probabilidade da crença justificada ser verdadeira é maior do que a sua probabilidade de ser falsa (MOSER, 1991, p. 126). Não tenho nenhum comentário a fazer contra esses usos dos termos *razão* e *justificação*, mas aqui continuarei a usar as expressões *A é uma razão para crer em P* e *A justifica doxasticamente P*, em algum grau como intercambiáveis. Por menor que seja a contribuição de uma experiência para a verdade de uma determinada crença, ainda assim ela serve de razão para esta crença se o sujeito se baseou nela para crer e a justifica, assim, em algum grau, mesmo que bem pequeno.

A distinção gradual, com respeito ao suporte entre as crenças básicas, nos permite dizer que algumas crenças são mais empíricas do que outras, na medida em que a sua justificação geral dependa mais do suporte perceptivo que do suporte paralelo oriundo de outras crenças. Por exemplo, a crença de que há uma árvore adiante é menos empírica que a crença de que o objeto que está adiante se parece com uma árvore. Qual a diferença entre um caso e outro? A diferença está na necessidade ou não de haver um suporte paralelo para estas crenças. A posse do conceito de *árvore* envolve a capacidade de identificar árvores visualmente, isto é, não dizemos de um sujeito que ele possui o conceito de *árvore* se ele não for capaz de aplicar este conceito diante de experiências de árvores. Contudo, este conceito pode envolver também a compreensão de que tipo de coisa é uma árvore. Uma árvore é um ser vivo, um vegetal. Assim, em algumas situações, o sujeito pode ter a experiência de algo que se parece com uma árvore, mas que não é uma árvore. Uma imitação plástica de uma árvore poderia dar origem a uma situação deste tipo. Suponhamos, então, que o sujeito venha a crer, diante de uma imitação plástica de árvore, que há uma árvore adiante. Se, por essa crença, ele pretende exprimir indiretamente a informação de que a árvore vista é um vegetal, então ele crê falsamente. A sua experiência não

contém a informação de que a árvore é um vegetal. Não há aqui uma semelhança perfeita entre o conteúdo da experiência do sujeito e o conteúdo da sua crença. Sua experiência continua servindo de razão para a sua crença, pois ainda há semelhança parcial entre os conteúdos, mas ela não implica a verdade da sua crença. Em outras situações, a crença implícita ou explícita de que é improvável que, nesta região, haja imitações plásticas de árvore, serve de suporte paralelo para a crença de que há uma árvore adiante. Já a crença de que o objeto adiante se parece com uma árvore é menos dependente de suportes doxásticos paralelos para que a sua justificação geral seja alta. Tanto faz se o sujeito está diante de uma imitação plástica de árvore ou de uma árvore real, a sua crença recebe um apoio igualmente grande da sua experiência. Isto não significa que esta crença seja infalível ou que não seja possível fornecer um suporte doxástico paralelo para ela, significa apenas que ela é menos dependente deste tipo de suporte para ter um grau de justificação alto. A justificação perceptiva é suficiente para este alto grau e, por esta razão, ela é mais empírica que a crença anterior.

5.7 Respondendo Sellars

Acredito que o diferencial da presente abordagem pode ser explicitado se a posicionarmos diante da tríade de teses inconsistentes que Sellars atribui ao empirista ou fundacionista defensor do dado. Recapturemos as referidas teses:

- A. S perceber o conteúdo sensorial vermelho x implica que S sabe não-inferencialmente que x é vermelho.
- B. A habilidade de perceber conteúdos sensoriais não é adquirida.
- C. A habilidade de conhecer fatos da forma x é F é adquirida⁸ (SELLARS, 1963, p. 132).

É fácil perceber que A e C implicam não-B, A e B implicam não-C e B e C implicam não-A. Vou agora posicionar a presente abordagem diante de cada uma das três teses. Avaliemos primeiramente a tese A. Qual o seu propósito? A tese A garante ao empirista duas coisas: (i) que, ao ter uma experiência de conteúdo x , que representa algo vermelho, S automaticamente forma a crença de que x é vermelho e (ii) a justificação que S tem para esta crença é infalível, resultando, portanto, no conhecimento proposicional de que x é *vermelho*. O primeiro ponto a ser notado é que a presente abordagem não implica (i). S pode ter experiências sem ter crenças e muito menos conhecimento. Ter uma experiência não implica ter uma crença sobre o conteúdo desta experiência. S pode não ter os recursos conceituais que o possibilitam formar esta crença. Se S não domina o conceito de *vermelho*, então mesmo que a sua experiência represente algo vermelho, S não tem automaticamente a crença de que x é vermelho. Devemos inicialmente reformular A:

⁸ Algumas letras foram trocadas para ficar mais próximas à notação utilizada no presente texto. “A. X senses red sense contents s entails x non-inferentially knows that s is red. B. The ability to sense sense contents is unacquired. C. The ability to know facts of the form x if θ is acquired.”

A'. S perceber o conteúdo sensorial vermelho x coloca S em condições de saber não-inferencialmente que x é vermelho.

Devemos agora nos posicionar quanto ao item (ii). A questão é saber se a justificação que S pode obter, para a sua crença de que x é vermelho, é infalível. A falibilidade aparece na perspectiva aqui adotada em dois momentos. O primeiro é que podemos errar em um ato de conceptualização da mesma maneira que podemos errar em um ato de inferência. Mesmo inferências bem simples podem ser errôneas, isto é, inválidas, se o sujeito infere de uma proposição uma outra que não é implicada pela primeira. De modo semelhante, podemos falhar ao conceptualizar a experiência e formar ou manter uma crença que não teria como estar baseada nessa experiência. A falha consistiria numa compreensão errônea, seja explícita, seja implícita, de que o conteúdo da experiência é relevante para a verdade da crença. Isto ocorre se o conteúdo da experiência não tem qualquer semelhança com o conteúdo da crença formada ou mantida e, mesmo, assim, o sujeito, por um ato de conceptualização errôneo, se baseia na experiência para crer. Quando incorremos neste tipo de erro, tomamos por uma crença básica uma crença que não é básica. Pela definição dada, não basta que o sujeito se baseie na experiência para que a crença seja básica, é necessário também que o conteúdo da sua experiência seja minimamente semelhante ao conteúdo da sua crença, ou seja, é necessário que ele se baseie *corretamente* na experiência. Sendo assim, dada uma crença que, aos olhos do sujeito, lhe parece básica, pode ser que ela não seja efetivamente básica.

Este é o primeiro tipo de falha possível presente na perspectiva aqui adotada. O segundo tipo depõe diretamente contra uma crença efetivamente básica, e é a razão pela qual essas crenças são falíveis. Como a teoria defendida está baseada no conteúdo representacional da experiência, é perfeitamente possível que uma experiência represente erroneamente. Quando isto acontece, uma crença básica pode ser formada ou mantida atendendo todas as condições para que a experiência lhe sirva efetivamente de razão, mas, ainda assim, ela é falsa, pois o mundo não está como ela o apresenta. Se a percepção falha, as crenças básicas também falham. No entanto, mesmo nessa situação, as crenças básicas continuam justificadas, já que, como discutimos no terceiro capítulo, estamos justificados a tomar o conteúdo da experiência pelo seu valor de face, uma vez que abdicamos de responder a pergunta cética. Em virtude destas considerações, devemos reformular A' para capturar apenas o papel de justificação exercido pela experiência, já que ela não implica conhecimento, no empirismo aqui defendido.

A". S perceber o conteúdo sensorial vermelho x coloca S em condições de obter não-inferencialmente a crença justificada de que x é vermelho.

Vejam agora a discussão em torno de B. O propósito de B é garantir que a experiência não sofra qualquer tipo de influência doxástica. Se a experiência não é adquirida, então processos inferenciais não podem influir informacionalmente na determinação do conteúdo de uma experiência. Este aspecto da experiência é importante para o empirista que defende o seu estatuto epistemológico privilegiado. Se houvesse influência doxástica sobre a determinação do

conteúdo de uma experiência, então esta não poderia servir de indicação não-condicionada da correção de aplicação de conceitos. A experiência demandaria igualmente uma justificação para a correção de seu conteúdo representacional. O sujeito não poderia tomar uma experiência pelo seu valor de face, como também não pode fazê-lo com a crença. Para que a experiência possa, então, ser um justificador não-condicionado, ela precisa estar livre da influência doxástica. Contudo, não é verdade que, para estar livre da influência doxástica, a experiência não pode ser adquirida e não pode envolver qualquer tipo de aprendizagem. É falsa a associação entre aprendizagem e a influência doxástica ou o envolvimento de inferências. É verdade que o recurso às inferências está presente em muitos processos de aprendizagem. Mas o ponto, a ser aqui enfatizado, é que nem toda aprendizagem envolve o uso de crenças e inferências.

Não pretendo defender que, de fato, a percepção aprende sem envolver o uso de crenças e inferências, pois esta questão, eu acredito, só se decide com pesquisa empírica. Meu ponto é que o empirista não precisa defender B para garantir à experiência o seu estatuto epistemológico privilegiado. Ele precisa defender apenas que o conteúdo da experiência é determinado sem influência doxástica, seja no caso em que este conteúdo é fixado de antemão, pela natureza, seja no caso em que este conteúdo é determinado por alguma forma de aprendizagem. Vejamos uma situação que talvez possa ilustrar melhor esta questão. Suponhamos um sujeito *S* que pretende aprender a arte de degustação do vinho. Inicialmente, se lhe é pedido para degustar os vinhos *A* e *B*, *S* não percebe qualquer diferença saliente no seu paladar entre *A* e *B*, mesmo que tenham lhe instruído para focar a sua atenção nas suas sensações oriundas do paladar. Neste estágio, para *S*, as amostras de *A* e *B* lhe produzem experiências qualitativamente indistinguíveis. Contudo, após um certo treino, *S* consegue distinguir, pelo paladar, amostras dos mesmos vinhos *A* e *B*. Ao degustar uma amostra do vinho *A* e outra do vinho *B*, elas lhe parecem tão distintas, no que diz respeito ao seu paladar, quanto o azul lhe parece distinto do vermelho. Definitivamente, a experiência produzida pelo vinho *A* aparece agora, para *S*, como qualitativamente distinta da experiência produzida pelo vinho *B*. Como explicar esta mudança?

O anti-empirista usará esta situação como um exemplo para reforçar a sua tese de que o conteúdo da experiência pode sofrer influência de crenças e inferências. Seu argumento consistirá em dizer que a aprendizagem de *S* envolveu uma série de processos de classificação das suas experiências, de tal modo que o conteúdo delas foi influenciado por crenças de fundo que *S* possuía. Estes processos de classificação explicam a mudança ocorrida em *S*. O empirista, por outro lado, não precisa negar que a aprendizagem de *S* foi acompanhada por algum processo de classificação. O que ele nega é que este processo tenha de alguma forma determinado o conteúdo das experiências de *S*. Mas o empirista precisa, então, dar alguma explicação para a mudança ocorrida em *S*. O empirista pode tomar aqui dois caminhos, um envolvendo aprendizagem da percepção sem influência doxástica, contradizendo B, e outro que não envolve aprendizagem por parte da percepção, sendo coerente com B. Qual dos dois caminhos é correto depende de investigação empírica. Aqui apenas desenvolvo a possibilidade de ambos para ilustrar que o empirista não precisa necessariamente aceitar a tese B.

Vejam os o primeiro caminho. Uma explicação possível para a mudança de *S* seria a seguinte: de fato, as amostras de vinho A e B, antes da aprendizagem, não produziam em *S* experiências qualitativamente distintas, no que diz respeito ao paladar. Isto aconteceu depois de um processo de aprendizagem interno à própria percepção e independente de inferências. O empirista pode aqui reconhecer, neste processo de aprendizagem, um papel causal do processo de classificação que estava paralelamente em curso. O fato de a atenção estar constantemente dirigida para as sensações do paladar pode forçar causalmente a percepção a recrutar mais itens para representar os estímulos provenientes dos sensores da língua. O resultado deste processo é que agora a percepção consegue forjar um número maior de experiências palatais em função do mesmo canal de estímulos, o que explicaria as experiências diferentes que *S* posteriormente teve ao degustar as amostras dos vinhos A e B. Mas, em nenhum momento, houve influência informacional das crenças ou do processo de classificação sobre a percepção. E é isto o que importa para que a experiência cumpra o seu papel epistemológico, que o seu conteúdo não seja transferido do conteúdo de outras crenças, que ele seja uma função apenas do modo como a percepção se adapta ou se coordena aos estímulos provenientes dos sensores. A percepção, desta maneira, pode envolver aprendizagem, mas isto não implica que o conteúdo da experiência receba alguma influência das crenças.

O segundo caminho possível para o empirista consistiria na seguinte argumentação: em primeiro lugar, a percepção de *S* já era capaz, antes do aprendizado, de lhe apresentar experiências palatais distintas ao degustar as amostras dos vinhos A e B. A aprendizagem ocorrida não foi interna à percepção, esta não se modificou. O que *S* teve de fazer foi aprender a focar melhor a sua atenção, a coordenar os movimentos da língua para concentrar as amostras nas regiões da língua mais sensíveis ao doce, salgado, amargo etc. Durante este processo, *S* aprendeu, então, a explorar os seus sensores palatais sensíveis às qualidades das amostras dos vinhos A e B, propiciando-lhe, por fim, experiências distintas das mesmas. O que lhe faltava inicialmente era esse conhecimento prático de como operar a degustação. O processo de classificação em curso pode igualmente influenciar a aquisição deste conhecimento prático, mas ele aqui também é inócuo na determinação do conteúdo da experiência de *S*. Como ambos os caminhos explorados são possibilidades abertas ao empirista, cuja escolha demandará pesquisa empírica, B não deve ser considerado um princípio do empirismo. No seu lugar, devemos colocar um outro que realmente explicita aquilo que tem relevância epistemológica para o empirismo. Proponho, então, a revisão de B para B':

B' A habilidade de perceber conteúdos sensoriais, seja ela adquirida ou não, não sofre influência informacional de crenças e inferências.

O que dizer a respeito de C? Sellars afirma que o abandono de C faria violência à tendência natural do empirista ao nominalismo (SELLARS, 1963, p. 132). Sellars tem razão se pensarmos em formas radicais de nominalismo que negam existência a qualquer entidade abstrata e consideram que uma apreensão da forma $x \text{ é } F$ é um ato verbal de classificação. A negação de C implicaria em reconhecer que o conceito F é de alguma forma inato e tem pelo menos

alguma base objetiva na mente do sujeito. Nominalistas radicais podem não aceitar isto. De qualquer forma, o ponto relevante a ser enfatizado aqui é que o nominalismo não é necessário ao empirismo ou à defesa da idéia de que experiências perceptivas podem ser justificadores não-condicionados de crenças empíricas. Além disso, as teses A", B' e C, tal como Sellars as formulou, não são inconsistentes. Não há necessidade, portanto, de nos posicionarmos diante de C, pois o empirismo aqui defendido é compatível tanto com C quanto com a sua negação.

Devidamente revisado, o empirismo não é inconsistente. As teses A", B' e C não são incompatíveis entre si, nem A", B' e não-C. O empirismo aqui defendido assume A" e B', deixando em aberto a questão sobre C. Suponhamos, por exemplo, que C é verdadeira. Deste modo a aquisição de fatos da forma $x \text{ é } F$ é adquirida, envolvendo a aprendizagem de conceitos. Tal afirmação não entra em conflito com A", a qual afirma que a experiência perceptiva do sujeito o coloca em condições de obter uma crença não-inferencialmente. Para obter esta crença, S precisa ter os recursos conceituais necessários, mas estes podem tanto ser aprendidos quanto não-adquiridos, ou seja, A" é igualmente compatível com não-C. Isto é explicitado pela tese B, ao enfatizar o que realmente é relevante para que a experiência possa cumprir o papel de justificador não-condicionado, a saber, que o conteúdo da experiência perceptiva não sofra influência informacional das crenças, seja esta experiência adquirida ou não. Esta versão do empirismo defende o dado, mas não está sujeita às críticas de Sellars.

5.8 Conclusão

Neste capítulo, apresentamos finalmente uma explicação de como a experiência perceptiva pode servir de razão para crer. Inicialmente, explorando a distinção entre justificação proposicional e justificação doxástica, mostramos que a idéia de que deve haver uma relação lógica entre o item justificador e o item justificado não tem como se sustentar. A idéia central para justificação é que o item justificador indique a verdade do item justificado. A relação lógica é uma instância da relação de indicação de verdade, mas não é a única possível. Mas isso ainda não é suficiente para mostrar o papel de justificação da experiência perceptiva. Para tanto, é necessário que ela também motive racionalmente o sujeito a crer e não apenas que ela indique a verdade da crença do sujeito. Em outras palavras, a relação de justificação entre o item justificador e o item justificado demanda uma relação de tornar verdadeiro e uma relação racional entre ambos os itens. Ao discutir a relação racional, enfrentamos os argumentos de Brewer e McDowell em favor da idéia de que o conteúdo da experiência perceptiva deve ser veiculado por conceitos para que possamos entender de que modo há uma relação racional entre a experiência e a crença. Se o modelo inferencial puder ser estendido à percepção, então fica mais fácil entender como essa relação se dá, como o sujeito pode se sentir racionalmente compelido a crer em virtude de uma experiência. Argumentamos, no entanto, contra essa idéia. Embora o modelo inferencial seja iluminador, ele não é o único possível e nem nos parece correto para explicar o papel de justificação da experiência perceptiva. McDowell e Brewer não

têm argumentos convincentes para dizer que a percepção só pode justificar se o seu conteúdo for veiculado por conceitos.

Formulamos, então, uma análise geral do que significa dizer que *S* se baseia em *A* para crer em *P*. Explicitamos como o modelo inferencial pode ser uma instância dessa análise e em seguida buscamos um modelo para explicar a transição entre um estado perceptivo e um estado doxástico. Seguindo a sugestão de Evans, percebemos que a aplicação que o sujeito faz, diante de uma experiência, dos conceitos que veiculam o conteúdo da crença resultante, é a chave para compreendemos o processo de formação ou manutenção de crença que relaciona esta última a experiência que lhe serve de base. Por meio deste modelo, pudemos explicitar a relação racional entre a experiência e a crença. Por fim, posicionamos a teoria defendida em relação à tríade de teses inconsistentes que Sellars atribui ao empirismo. Defendemos um empirismo que não é inconsistente e está imune às críticas de Sellars. A experiência perceptiva justifica crenças não-inferencialmente. Isto é possível pelo fato de a experiência não sofrer influência doxástica, o que explica o seu papel fundante. Além disso, o empirismo defendido é indiferente à questão do nominalismo.

Referências

- ABATH, A. Nonconceptual contents, fineness of grain and recognitional capacities. *Abstracta*, v. 1, n. 2, p. 193–206, 2005. [94](#), [95](#)
- ALSTON, W. Concepts of epistemic justification. *The Monist*, v. 68, n. 1, p. 57–89, janeiro 1985. [30](#), [145](#), [147](#)
- ALSTON, W. Un internalist externalism. In: BERNECKER, S.; DRETSKE, F. (Ed.). *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 214–227. [31](#)
- ALSTON, W. *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press, 2005. [15](#), [16](#), [35](#)
- AUDI, R. *Epistemology*. London: Routledge, 1998. [28](#)
- BAILEY, A. The myth of the myth of the given. *Manuscrito*, v. 27, n. 2, p. 321–360, 2004. [65](#)
- BERÚMDEZ, J. Peacocke's argument against the autonomy of nonconceptual representational content. *Mind and Language*, v. 9, p. 402–418, 1991. [97](#)
- BLOCK, N. *On a Confusion about a Function of Consciousness*. 2006. Disponível em: <http://cogprints.org/231/00/199712004.html>. Acesso em: 11 nov. 2006. [38](#), [113](#)
- BONEVAC, D. Sellars vs. the given. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXIV, n. 1, p. 57–89, janeiro 1991. [63](#), [65](#)
- BONJOUR, L. Toward a defense of empirical foundationalism. In: DEPAUL, M. (Ed.). *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC, 2001. p. 21–38. [71](#)
- BONJOUR, L. A version of internalist foundationalism. In: SOSA, E.; BONJOUR, L. (Ed.). *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundations vs. Virtues*. [S.l.]: Blackwell Publishing, 2003. p. 5–96. [42](#), [43](#)
- BREWER, B. *Perception and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1999. [34](#), [59](#), [60](#), [61](#), [141](#), [142](#), [143](#), [146](#)
- CAMPBELL, J. *Reference and Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 2002. [55](#), [56](#), [60](#), [121](#)
- CLEVE, J. The circle of belief. *The Monist*, v. 68, n. 1, p. 91–103, janeiro 1985. [137](#)
- CRANE, T. The nonconceptual content of experience. In: CRANE, T. (Ed.). *The Contents of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 45–67. [98](#), [100](#)
- DAVIDSON, D. A coherence theory of truth and knowledge. In: LEPORE, E. (Ed.). *Truth and Interpretation*. Oxford: Blackwell, 1986. p. 45–67. [137](#)
- DRETSKE, F. Entitlement: Epistemic rights without epistemic duties? *Philosophical Issues*, v. 60, n. 4, p. 591–606, maio 2000. [14](#)
- DRETSKE, F. *Perception, Knowledge and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [17](#)

- DRETSKE, F. Experience as representation. *Philosophical Issues*, v. 13, n. 1, p. 67–82, outubro 2003. [19](#), [23](#)
- DRETSKE, F. Sensation and perception. In: GUNTHER, Y. (Ed.). *Essays on Nonconceptual Content*. Massachusetts: MIT Press, 2003. p. 25–41. [23](#), [24](#), [25](#), [26](#)
- EINHÄUSER, W.; MARTIN, K.; KÖNIG, P. Are switches in perception of the necker cube related to eye position? *European Journal of Neuroscience*, v. 20, p. 2811–2818, 2004. [121](#), [122](#)
- EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982. [58](#), [59](#), [88](#), [96](#), [97](#), [101](#), [150](#)
- FALES, E. *A Defense of the Given*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. [155](#), [156](#)
- FELDMAN, R. Foundational belief and empirical possibilities. *Philosophical Issues*, 2004. [136](#)
- FODOR, J. *The Modularity of Mind*. Massachusetts: Mit Press, 1987. [115](#)
- GOLDMAN, A. What is justified belief? In: PAPPAS, S. (Ed.). *Justification and Knowledge*. [S.l.]: Kluwer Academic Pub, 1979. [138](#)
- GOLDMAN, A. Discrimination and perceptual knowledge. In: DRESTKE, F.; BERNECKER, S. (Ed.). *Readings in Contemporary Epistemology*. [S.l.]: Oxford University Press, 1998. [33](#)
- HANNA, R. Kant and nonconceptual content. *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 247–290, 2005. [98](#)
- HECK, S. Nonconceptual content and the space of reasons. *The Philosophical Review*, v. 109, p. 483–523, 2000. [70](#), [89](#)
- HOLT, J. *Blindsight & The Nature of Consciousness*. Ontario: Broadview Press, 2003. [37](#), [113](#)
- HOWE, C.; PURVES, D. The müller-lyer illusion explained by the statistics of imagine-source relationships. *PNAS*, v. 102, n. 4, p. 1234–1239, janeiro 2005. [82](#)
- HURLEY, S. *Consciousness in Action*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998. [19](#)
- IZQUIERDO, I. *Memória*. Porto Alegre: Artmed, 2002. [20](#), [21](#)
- KELLY, S. What makes perceptual content non-conceptual? *EJAP*, 1998. [88](#)
- KELLY, S. Demonstrative concepts and experience. *The Philosophical Review*, v. 110, n. 3, p. 397–420, julho 2001. [93](#), [94](#)
- MANDLER, J. How to build a baby - ii conceptual primitives. *Psychological Review*, v. 99, n. 4, p. 587–604, 1992. [107](#)
- MANDLER, J. Perceptual and conceptual process in infancy. *Jornal of Cognition and Development*, v. 1, p. 3–36, 2000. [107](#)
- MANDLER, J. *The Foundations of Mind: origins of conceptual thought*. New York: Oxford University Press, 2004. [19](#), [20](#)
- MCDOWELL, J. *Mind and World*. Terceira edição. Massachusetts: Harvard University Press, 1996. [68](#), [69](#), [70](#), [72](#), [74](#), [77](#), [90](#), [91](#), [108](#), [109](#), [113](#), [143](#), [144](#)

- MILLIKAN, B. Biosemantics. In: STICH, S.; WARFIELD, T. (Ed.). *Mental Representation*. Oxford: Blackwell, 1994. p. 243–258. [125](#)
- MILLIKAN, R. *Biosemantics*. Disponível em: (<http://www.philosophy.uconn.edu/departament/millikan/oxhand.pdf>). Acesso em: 05 out. 2005. [129](#)
- MILLIKAN, R. *On Clear and Confused Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [22](#), [129](#)
- MONDÉE, J. Observation sentences and joint attention. *Synthese*, v. 124, p. 221–238, 2000. [54](#), [55](#)
- MOSER, P. *Knowledge and Evidence*. Primeira edição. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. [74](#), [139](#), [144](#), [145](#), [159](#)
- MULLIGAN, K. Truth-makers. *Philosophy and Phenomenological Research*, XLIV, n. 3, p. 287–321, março 1984. [27](#)
- MURDOCCA, M.; HEURING, V. *Introdução à Arquitetura de Computadores*. São Paulo: Campus, 2000. [23](#)
- MURPHY, G. *The Big Book of Concepts*. Massachusetts: MIT Press, 2004. [99](#)
- NOË, A. *Action in Perception*. Massachusetts: MIT Press, 2004. [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [108](#)
- NOË, A. *Thought and Experience*. 2005. Disponível em: (<http://consc.net/papers/espace.html>). Acesso em: 05 out. 2005. [87](#)
- PACHERIE, E.; DOKIC, J. Shades and concepts. *Analysis*, v. 61, n. 3, p. 193–202, julho 2001. [95](#), [96](#)
- PAPPAS, G. *Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification*. 2005. Disponível em: (<http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>). Acesso em: 06 may. 2005. [28](#)
- PEACOCKE, C. Nonconceptual content defended. *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII, n. 3, p. 381–388, julho 1998. [92](#)
- PEACOCKE, P. *Sense and Content*. Oxford: Clarendo Press, 1983. [91](#), [98](#)
- PEIRCE, S. *Collected Pappers*. Primeira edição. New York: Harvard University Press, 1958. [140](#)
- PERINI, E. Conteúdo não conceitual, holismo e normatividade. *Kriterion*, v. 110, p. 238–264, 2004. [96](#)
- POLLOCK, J. Nondoxastic foundationalism. In: DEPAUL, M. (Ed.). *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. New York: Rowman & LittleField Publishers, INC, 2001. p. 41–58. [74](#)
- POLLOCK, J.; CRUZ, J. *Contemporary Theories of Knowledge*. Segunda edição. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 1999. [28](#), [75](#), [76](#), [138](#)
- PYLYSHYN, Z. *Seeing and Visualizing: It's Not What You Think*. Massachusetts: MIT Press, 2003. [90](#), [112](#), [114](#), [115](#), [116](#), [117](#), [118](#), [119](#), [121](#), [123](#), [124](#), [130](#)
- QUINE, W. V. *Word and Object*. Massachusetts: MIT Press, 1960. [52](#)

- QUINE, W. V. Epistemologia naturalizada. In: *Quine, Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. 57
- QUINE, W. V. Relatividade ontológica. In: *Quine, Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. 53
- QUINE, W. V. *From Stimulus to Science*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998. 50, 51, 52
- QUINE, W. V. *Theories and Things*. Sétima edição. Massachusetts: Harvard University Press, 1999. 50
- QUINN, P.; EIMAS, P. A reexamination of the perceptual-to-conceptual shift in mental representations. *Review of General Psychology*, v. 1, n. 3, p. 271–287, 1997. 107
- REID, T. *Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983. 132
- ROCK, I. *Perception*. New York: Scientific American Library, 1995. 120, 130
- SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1963. 63, 64, 65, 137, 160, 163
- SERAGENT, J.; SIGNORET, J. Varieties of function deficits in prosopagnosia. *Cerebral Cortex*, v. 2, p. 375–388, 1992. 113
- SOSA, E.; BONJOUR, L. *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundations vs. Virtues*. [S.l.]: Blackwell Publishing, 2003. 10, 15, 28
- STROUD, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 61, 62
- TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. Massachusetts: MIT Press, 1995. 37, 38
- XU, F.; CAREY, S. Infants' metaphysics: The case of numerical identify. *Cognitive Psychology*, n. 30, p. 111–153, 1996. 90

Índice

- agnosia, 121
- analógico, 25–27, 165
- atenção, 21, 27, 43, 56–59, 62, 87, 88, 96, 109, 121–123, 127–129, 160, 162, 165, 170, 171
- atenção compartilhada, 57
- atenção seletiva, 128
- biosemântica, 90, 131, 132, 138
- conceito demonstrativo, 100
- conceptualização, 4, 12, 13, 27, 157, 160, 162–166, 168
- condição de generalidade, 98, 116
- condições de correção, 77
- condições de verdade, 91, 105, 131, 156, 157, 159, 164
- consciência de fato, 19, 24, 32, 119
- consciência de objeto, 18, 24, 119, 140
- consciência de primeira ordem, 18, 38, 41
- consciência de segunda ordem, 12, 32, 38, 42
- conteúdo conceitual, 9, 28, 71, 80, 82, 83, 120, 131, 148–150
- conteúdo não-conceitual, 28, 87, 91–93, 95, 101–103, 117, 130, 131, 141, 146, 148, 149
- cubo de Necker, 126, 128, 129
- demonstrativo, 61, 63, 88, 95–97, 100
- dever epistêmico, 15
- digital, 25–27
- direito epistêmico, 15
- embasamento, 4, 12, 13, 15–17, 33, 41, 142, 145, 157
- estado mental, 12, 18, 31, 36–38, 40–42, 52, 72, 87, 140, 148–150, 155–158
- estar justificado, 15, 31–33
- experiência consciente, 17, 51, 52, 60, 63, 65, 95, 118, 147
- externalização, 23, 29
- figura L-P, 125–128
- figuras ambíguas, 81, 125, 127, 128, 130
- gavagai, 54–59, 62
- identificação, 27, 62, 63, 81, 88, 97, 99, 100, 106, 116, 123, 125, 152–154
- ilusão, 84–86, 89, 92, 120, 125, 136, 137
- ilusão Müller-Lyer, 84, 85, 92
- individualização, 55–57, 59, 61–63, 94, 107
- inescrutabilidade da referência, 56, 61, 63
- influência cognitiva, 81, 121, 122, 127, 135
- influência doxástica, 11–13, 81–84, 90, 114, 117, 169, 170, 173
- informação, 19–29, 39, 40, 81, 83, 84, 87, 88, 92, 101, 105, 112, 121, 122, 129, 130, 132, 138, 167
- internalização, 9, 23, 24, 91
- justificação doxástica, 142, 143, 147, 150, 153, 154, 156, 162
- justificação prima facie, 11–13, 77–80, 83
- justificação proposicional, 142, 143, 147, 154, 172
- legitimação, 12, 15, 33, 42–45, 48, 50, 77, 79
- memória de curto prazo, 22, 118
- memória de longo prazo, 22, 23, 98, 116, 117, 122, 123
- memória de trabalho, 21, 22, 99, 100, 157
- prosopagnosia, 118, 119

- racionalidade, 42, 43, 47, 48
- reconhecimento, 27, 63, 69, 81, 95, 98–100,
104, 106–108, 116, 118, 119, 121–123,
125, 127–129, 134, 149, 151, 153, 157,
163
- referência, 29, 51, 52, 54–56, 59–63, 65, 134
- relação causal, 34, 36, 74, 88, 143, 159
- relação de justificação, 66, 69, 72, 115, 144,
156, 172
- relação de tornar verdadeiro, 72, 74, 75, 83,
156, 159, 172
- relação racional, 72, 74, 75, 78, 83, 156, 159,
160, 164, 172, 173
- representação, 11, 19–21, 23, 24, 27, 28, 73,
83, 87, 91, 95, 97, 99, 101–103, 106,
108, 110, 112–116, 118, 119, 130, 131,
133–137, 139, 165
- restrições naturais, 124, 125, 136
- sentença observacional, 53, 58
- ser uma razão para crer, 69–72, 86, 89, 148–
151, 156, 162, 163, 166
- sistema consumidor, 131–134
- sistema produtor, 132–136
- veículo, 4, 11, 13, 14, 19, 20, 23, 27, 29, 81, 83,
87, 90, 91, 93, 115–117, 120, 138, 145,
150
- visão-cega, 39–41