Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Carolina Ignacio Muzitano

Legitimação epistêmica: uma defesa externista para a justificação de crenças perceptuais

Rio de Janeiro
2018

Carolina Ignacio Muzitano

Legitimação epistêmica: uma defesa externista para a justificação de crenças perceptuais



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Profº. Drº. Edgar da Rocha Marques

Co-orientadora: Profª. Drª. Karla de Almeida Chediak

Rio de Janeiro

2018

Carolina Ignacio Muzitano

Legitimação epistêmica: uma defesa externista para a justificação de crenças perceptuais

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Aprovado em:

Banca examinadora:

Profº. Drº. Edgar da Rocha Marques (Orientador)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Profª. Drª. Karla de Almeida Chediak (Co-orientadora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Profº. Drº. Wilson John Pessoa Mendonça
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profº. Drº. César Schirmer dos Santos
Universidade Federal de Santa Maria

Profº. Drº. Marcos Andre Gleizer
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Profº. Drº. Marcos Henrique da Silva Rosa
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Rio de Janeiro

2018

Aos meus pais pelo apoio e compreensão, ao Prof.º Dr.º Edgar Marques, pela paciência e ajuda – sem os quais este trabalho não seria possível, à Profª. Drª. Karla de Almeida Chediak, por me apresentar um assunto tão rico e pelas inúmeras aulas e debates, e ao Tarcizo Ferreira por seu apoio incondicional, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

MUZITANO, Carolina Ignacio. *Legitimação epistêmica: uma defesa externista para a justificação de crenças perceptuais*. 2018. 153f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

O objetivo da presente tese será o de argumentar em favor de uma teoria externista de justificação epistêmica em relação às nossas crenças perceptuais, afirmando que tal teoria é a que melhor explica a justificação das nossas crenças sobre o mundo quando consideramos a natureza dos nossos estados de percepção. Segundo a teoria externista a ser defendida, nossas crenças perceptuais são *legitimadas* (em contraposição a *justificadas* no seu sentido tradicional) devido ao fato de terem sido produzidas de forma confiável a partir de um estado perceptual que não possui uma estrutura proposicional, mas que ainda assim já possui um conteúdo que representa o ambiente. A garantia epistêmica, no caso das crenças perceptuais, será moldada de forma a garantir a conexão com a verdade, possibilitando com isso a obtenção de conhecimento sobre o mundo objetivo (e não um conhecimento sobre as nossas crenças ou estados internos de experiências). Tal defesa de uma garantia epistêmica para as crenças perceptuais permitirá também a afirmação de uma teoria *fundacionista* do conhecimento, visto que afirma a existência de estados mentais com estrutura proposicional – crenças perceptuais – cuja garantia não dependeria de outro estado mental de crença, mas sim de um estado mental não-proposicional, o qual, por sua vez, não necessitaria estar igualmente garantido. Dessa maneira, pretendo defender ao longo do trabalho que a teoria externista sobre a justificação de crenças empíricas é a única compatível com a atribuição aos nossos estados perceptuais de um papel na justificação de tais crenças e também quando levamos em consideração recentes defesas em favor da afirmação de que nossos estados perceptuais são estados que não requerem uma capacidade conceitual do sujeito e que, portanto, possuem uma estrutura não-proposicional.

Palavras-chave: Legitimação, Externismo Epistêmico, Percepção Não-Conceitual, Justificação, externismo, internismo.

ABSTRACT

The aim of the present thesis is to claim in favor of an externalist theory about the epistemic justification of our perceptual beliefs, arguing that such theory is one that the best explains the justification of our beliefs about the world when we consider the nature of our perceptual states. According to the externalist theory to be defended, our perceptual beliefs are *entitled* (as opposed to "justified" in their traditional sense) because they have been reliably produced from a perceptual state that although does not have a propositional structure already has a content that represents the environment. The epistemic warrant, in the case of perceptual beliefs, will be shaped so as to guarantee the connection with the truth, thereby enabling the acquirement of knowledge about the objective world (in opposition of a knowledge about our internal states of experience). Such defense of an epistemic warrant in the case of our perceptual beliefs will also allow the claim of a foundationalist theory of knowledge, since it affirms the existence of mental states with propositional structure - perceptual beliefs - whose warrant don't depend on another mental state of belief, but on a non-propositional mental state, which, in turn, need not be equally warranted. In this way, I intend to defend throughout the work that the externalist theory about the justification of empirical beliefs is the only one compatible with the attribution of an epistemic role to our perceptual states in the "justification" of our perceptual beliefs and that externalist theory is the better option when we take into account recent defenses in favor of the claim that our perceptual states are states that do not require a conceptual capacity of the subject and therefore have a non-propositional structure.

Keywords: Entitlement, Epistemic Externalism, Non-Conceptualism, Non-Conceptual Perceptual States, Justification, Externalism, Internalism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	7
1	**O CONCEITO DE JUSTIFICAÇÃO E A EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA**..	13
1.1	Conhecimento e Justificação	14
1.2	O Conceito de Justificação …….....	17
1.3	Internismo *versus* Externismo	25
1.4	Justificação: garantia epistêmica, legitimação e razão …….....	30
1.5	Fundacionismo e Coerentismo ……..	33
2	**JUSTIFICAÇÃO E INTERNISMO**	39
2.1	Internismo Clássico …….....	42
2.2	As Críticas de Wilfred Sellars …….....	46
2.3	Internismo Não-Coerentista pós-Sellars ……..	57
2.4	McDowell: uma solução “terapêutica” ao dilema de Sellars ……	60
3	**PERCEPÇÃO E CONTEÚDO NÃO-CONCEITUAL** ……...	76
3.1	Argumentos para a natureza não-conceitual da percepção ……..	82
3.2	Considerações sobre a natureza representacional da percepção ……..	93
3.3	Individuação do conteúdo perceptual ……..	100
3.4	Elementos singulares e atributivos do conteúdo perceptual .....….	107
4	**EXTERNISMO E LEGITIMAÇÃO PERCEPTUAL** ……...	111
4.1	Justificação e Legitimação ……..……..	112
4.2	Dretske: legitimação e direito epistêmico ……..……..	119
4.3	Burge e a legitimação epistêmica …..……..	124
4.4	Críticas .....……..	134
5	**CONCLUSÃO**	143
	BIBLIOGRAFIA	146

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente tese será o de argumentar em favor de uma teoria externista de justificação epistêmica em relação às nossas crenças perceptuais, afirmando que tal teoria é a que melhor explica a justificação das nossas crenças sobre o mundo quando consideramos a natureza dos nossos estados de percepção. Dessa maneira, pretendo defender ao longo do trabalho que a teoria externista sobre a justificação de crenças empíricas é a única compatível com a atribuição aos nossos estados perceptuais de um papel na justificação de tais crenças e também quando levamos em consideração recentes defesas em favor da afirmação de que nossos estados perceptuais são estados que não requerem uma capacidade conceitual do sujeito e que, portanto, possuem uma estrutura não-proposicional[1].

Segundo esta teoria externista a ser defendida, nossas crenças perceptuais são *legitimadas* (em contraposição a *justificadas* no seu sentido tradicional) devido ao fato de terem sido produzidas de forma confiável a partir de um estado perceptual que, como afirmado acima, não possui uma estrutura proposicional, mas que ainda assim já possui um conteúdo que representa o ambiente. A garantia epistêmica, no caso das crenças perceptuais, será moldada de forma a garantir a conexão com a verdade e, dessa forma, nos possibilitará a obtenção de conhecimento sobre o mundo objetivo (e não um conhecimento sobre as nossas crenças ou estados internos de experiências). Tal defesa de uma garantia epistêmica para as crenças perceptuais permitirá também a afirmação de uma teoria *fundacionista* do conhecimento, visto que afirma a existência de estados mentais com estrutura proposicional – crenças perceptuais – cuja garantia não dependeria de outro estado mental de crença, mas sim de um estado mental não-proposicional, o qual, por sua vez, não necessitaria estar igualmente garantido.

De forma sucinta, pode-se dizer que o debate entre internismo e externismo, tal como é comumente compreendido na epistemologia contemporânea, diz respeito a se a justificação de uma crença requer necessariamente um acesso introspectivo por parte do sujeito em relação aos seus estados mentais que fazem parte da relação epistêmica. Assim, enquanto uma teoria

[1] Esta teoria é uma crítica direta à afirmação de que a percepção seria um estado mental da mesma natureza que as nossas demais crenças, ou seja, seria um estado cujo conteúdo seria uma proposição (a afirmação de que os conteúdos das crenças são proposições é amplamente aceita). Considerando que conceitos são os "constituintes dos pensamentos" (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), um estado com conteúdo proposicional como o da crença exige que o sujeito possua os conceitos empregados na proposição. E afirmar que um estado mental não requer a aplicação e uso de conceitos implica que tal conteúdo não é proposicional. Estou aqui considerando a definição *fregeana* de "proposição" e "conceito" defendida tanto por autores na área da Filosofia da Linguagem, quanto na Filosofia da Mente e Epistemologia.

internista afirma um caráter *deontológico* para a justificação, colocando-a em termos de deveres epistêmicos que os indivíduos devem cumprir para a justificação de suas crenças, uma teoria externista afirmará apenas um caráter de "condutividade da verdade" para a justificação, colocando-a em termos de *direitos* epistêmicos que o sujeito tem em sustentar algumas de suas crenças.

Embora a noção externista epistêmica seja construída a partir de uma negação de pressupostos e requerimentos internistas, é possível defender ambas teorias como válidas afirmando que, enquanto a justificação internista é a que mais bem descreve alguns dos nossos conhecimentos, como, por exemplo, aqueles obtidos através de raciocínios e inferências, a relação epistêmica externista seria a que mais bem descreveria outros casos mais comuns, como o do nosso conhecimento obtido por testemunho e os casos de crença perceptual, por exemplo. Nesta compatibilização, a “justificação” externista passa a ser denominada de “legitimação” [*entitlement*], e tanto a justificação (agora referindo-se apenas a justificação internista) quanto a legitimação seriam subespécies de garantia *epistêmica* [*epistemic warrant*] que nossas crenças podem ter. Defensores de uma noção de legitimação e, com isso, de uma noção ampla de garantia epistêmica, afirmam que há crenças ou julgamentos que não são sustentados por evidências disponíveis ao sujeito, mas que, mesmo assim, o sujeito tem um *direito epistêmico* em sustentá-los.

Diversos autores, tais como Alvin Plantinga, Christopher Peacocke, Fred Dretske e Tyler Burge, defendem uma forma de legitimação para o caso das nossas crenças perceptuais. Segundo eles, grosseiramente, legitimação epistêmica de uma crença perceptual ocorre quando há um funcionamento correto – ou normal – no processo de formação de crenças. Assim, legitimação implica confiabilidade nas condições normais quando tal processo ocorreu corretamente. Por definir a legitimação em termos de processos confiáveis de formação de crenças, a teoria epistêmica externista permite a junção desta com uma outra teoria bastante discutida e defendida na Filosofia da Mente contemporaneamente: a de que os conteúdos dos nossos estados perceptuais são de natureza não-conceitual. Dessa forma, é possível afirmar que estados perceptuais com conteúdo não conceitual possuem um papel epistêmico na legitimação das nossas crenças perceptuais devido ao fato de tais crenças terem sido produzidas a partir destas percepções por um processo de transição confiável.

No entanto, é importante aqui ressaltar que tal defesa de um estado perceptual com conteúdo não-conceitual independe de análises acerca do conhecimento empírico que

possuímos, enquanto animais racionais, e até mesmo de considerações sobre a natureza da justificação. O segundo ponto em favor do qual argumentarei ao longo do trabalho, portanto, é o de que considerações sobre a natureza dos estados perceptuais têm prioridade em relação a reflexões sobre nossa capacidade de conhecimento e sobre a justificação de crenças. Devemos moldar uma teoria epistêmica com base em tais considerações acerca da natureza da percepção, e não de maneira inversa. Boa parte do problema das teorias internistas da justificação no caso das crenças perceptuais reside, penso eu, nessa inversão. Esse modo de elaborar uma teoria filosófica, que parte de uma análise introspectiva sobre as condições de satisfação para a justificação e atribuição de conhecimento acaba ou por exigir capacidades de alto-nível na formação de estados perceptuais, igualando-os quase a crenças, ou por eliminar de vez o valor epistêmico de estados perceptuais. Tanto a afirmação externista na epistemologia quanto na filosofia da mente estão baseadas na afirmação de que os requisitos internistas geram um "hiper-intelectualismo" que não condiz com a nossa realidade. Recentes estudos sobre a percepção mostram que crianças e animais não-humanos possuem estados perceptuais antes de qualquer capacidade conceitual desenvolvida.

Contudo, o externismo epistêmico ainda sofre críticas por parte dos internistas. De acordo com uma concepção tradicional, conhecimento pode ser definido (ou pelo menos que é necessário) como "crença verdadeira e justificada", tendo a justificação, portanto, o papel de marcar um status epistêmico que uma crença verdadeira *simpliciter* não tem. Por conseguinte, vários críticos argumentam que a teoria externista, ao deixar de lado a exigência de uma certa atitude do sujeito frente a sua crença perceptual, não parece *prima facie* ser capaz de explicar o que torna uma crença verdadeira um conhecimento. Além disso, segundo os críticos, a teoria externista é problemática ao dissociar a noção de justificação de uma significação racional. Haveria casos nos quais uma crença estaria legitimada e, ainda assim, seria irracional sustentá-la. Questiona-se, com isso, o que se acrescentaria a uma teoria epistêmica com a afirmação de que uma crença está legitimada ou não se ela é analisada apenas em termos confiabilistas, e não racionais. Assim, afirmam os internistas, por não levar em consideração a capacidade racional do sujeito frente às suas crenças e experiências, a teoria externista não é capaz de explicar o valor epistêmico da legitimação.

Há, no entanto, uma saída para esta crítica, que consiste em afirmar que questões acerca da justificação das nossas crenças não podem ser confundidas com questões acerca do nosso *conhecimento* empírico. Como o trabalho de Edmund Gettier (1963) nos mostra, a tríade "crença verdadeira justificada" não é suficiente para definir, ou até mesmo explicar, no que

consistiria o nosso conhecimento, pois haveria casos onde o indivíduo teria uma crença verdadeira e *justificada* e, ainda assim, não atribuiríamos um conhecimento para tal sujeito. Dessa forma, a justificação das nossas crenças, mesmo sendo definida em termos internistas e racionais, não é suficiente para a transformação de uma crença verdadeira em uma forma de conhecimento, como parece ser pressuposto na crítica acima, não sendo, portanto, capaz de explicar a aparente diferença entre conhecimento e crença verdadeira *simpliciter*. Devemos afirmar, assim, que a questão acerca da natureza do conhecimento é uma questão mais complexa do que aquela acerca da justificação das nossas crenças, deixando de lado afirmações sobre a atribuição ou não de conhecimento – ainda que pareça estranho eliminar uma questão sobre o conhecimento em uma discussão *epistemológica*. Isso abre espaço para afirmarmos que outros fatores que não a justificação estariam em jogo quando consideramos no que consiste o nosso conhecimento empírico. E também abre a possibilidade de afirmarmos que os elementos atribuídos às nossas crenças, tais como a legitimação e mesmo a justificação, adicionam um *valor epistêmico*. Assim, o terceiro ponto a ser defendido neste trabalho é o de que a legitimação das nossas crenças perceptuais possui um valor epistêmico, ainda que não transformem nossa crença verdadeira legitimada em conhecimento, pois tal legitimação nos dá um *bom caminho para a verdade*. E podemos perceber que tal caminho para a verdade é epistemicamente valoroso, pois o objetivo almejado pela racionalidade humana é justamente a obtenção da verdade. Assim, defenderei neste trabalho que, ainda que a legitimação não seja uma propriedade que transforme crenças perceptuais verdadeiras em conhecimento, ela no mínimo nos coloca no caminho da obtenção de um saber sobre o mundo objetivo.

Dessa maneira, o objetivo do presente trabalho será mostrar como é possível uma teoria epistêmica nos moldes externistas para os casos das nossas crenças perceptuais, isto é, nossas crenças obtidas a partir dos nossos estados perceptuais não-conceituais. Nesse sentido, tentarei investigar em que medida uma abordagem externista permite atribuir às nossas crenças perceptuais um valor epistêmico. Para isto, utilizarei como base do meu estudo os recentes trabalhos de Tyler Burge sobre ambos assuntos, por considerar que a sua teoria é a que melhor explica a natureza do estado perceptual e, também, por considerar que sua teoria sobre a legitimação é a que melhor une uma teoria epistêmica com uma teoria da filosofia da mente.

Organizo o presente trabalho em quatro capítulos. No primeiro, apresentarei um panorama geral do contexto da discussão a ser abordada neste trabalho. Tal capítulo tem o

objetivo de ter um caráter quase terminológico - apresentarei nele o que estou considerando como o papel fundamental da justificação, a disputa entre teorias internistas e externistas e considerações acerca da questão do conhecimento e defesa de um pluralismo epistêmico. Tal capítulo é importante para evitarmos confusões conceituais sobre o que estamos denominando de "justificação" ou afirmando com os termos "internismo" e "externismo", como também para deixarmos claro, desde o início, qual o objetivo desejado com este trabalho.

No segundo capítulo, avanço a discução sobre a justificação das nossas crenças perceptuais analisando de maneira mais aprofundada as teorias internistas acerca dessa relação epistêmica. Detenho-me em tal análise e crítica de teorias internistas por dois motivos principais: primeiro, pois tal análise nos permitirá compreender melhor os problemas enfrentados com uma noção deontológica de justificação para os casos das nossas crenças perceptuais e, em segundo lugar, porque a noção de legitimação epistêmica é construída justamente a partir de críticas e negação de tal teoria internista de justificação. Assim, neste capítulo, foco a discussão em dois filósofos que considero essenciais para o debate da justificação das nossas crenças perceptuais: Wilfred Sellars e John McDowell. Como veremos, Sellars é importante em função de seu trabalho apresentar o dilema no qual teorias internistas se encontram no caso das nossas crenças perceptuais: ou bem tais teorias negam que a percepção tem um papel epistêmico, não sendo ela, assim, capaz de justificar nossas crenças; ou bem tais teorias atribuem uma natureza proposicional e conceitual a tal estado perceptual a fim de salvar seu papel epistêmico, igualando-o a quase estados de crença. Sellars e, como veremos, Donald Davidson, afirmarão que a primeira opção é a única que deve ser aceita pelo internismo, enquanto que John McDowell, por sua vez, defenderá a segunda alternativa. Por conseguinte, a análise e crítica da teoria epistêmica defendida por McDowell é essencial pois, além deste filósofo defender uma teoria internista sobre a justificação das nossas crenças perceptuais, ele vê como necessário para isso afirmar a natureza dos nossos estados perceptuais como sendo conceitual, assumindo uma posição contrária, portanto, às duas defesas principais deste trabalho.

Em seguida, no terceiro capítulo, apresentarei a tese de que a percepção é um estado com conteúdo não-conceitual, argumentando em favor desta tese. Como afirmado acima, tal apresentação será importante visto que considerações acerca da natureza dos nossos estados perceptuais têm prioridade em relação às questões epistêmicas, sendo estas desenvolvidas com base nas conclusões obtidas nesta seção. Assim, para entendermos como ocorre a legitimação no caso das nossas crenças perceptuais, precisamos antes compreender como

nossos estados perceptuais são capazes de representar o mundo objetivo e, com isso, ter condições de correção, ainda que seu conteúdo não seja individuado por capacidades conceituais do indivíduo.

A partir disso, por fim, apresento no último capítulo deste trabalho a defesa de fato de uma noção de legitimação no caso das nossas crenças perceptuais. Para isso, utilizarei as teorias defendidas por Fred Dretske e, como afirmado acima, os trabalhos de Tyler Burge. O intuito deste último capítulo, em outras palavras, é defender uma forma de "justificação" que não se fecha em um "espaço da razão", e explicar o avanço epistêmico que podemos ter acerca do mundo a partir de uma relação causal que há entre nossos estados perceptuais e algumas de nossas crenças. Será esta relação causal que permitirá que as nossas crenças perceptuais - crenças formadas a partir de um estado de percepção - sejam "boas condutoras à verdade", tornando-as assim *legitimadas*. Entretanto, tais teorias em favor da noção de "legitimação" não estão livres de críticas. Dessa maneira, dedicarei no final deste capítulo uma seção sobre os problemas enfrentados pelo externismo epistêmico, e de que maneira podemos responder a tais críticas.

Para concluir, a defesa de tal noção de "legitimação" em termos externistas traz como consequência a afirmação de uma forma de *fundacionismo* epistêmico, pois sustenta que algumas de nossas crenças são legitimadas a partir de certos estados mentais - estados perceptuais não-conceituais – que, por sua vez, não dependem de uma justificação prévia para ter um papel epistêmico. Tais crenças perceptuais justificadas a partir de uma relação causal com nossos estados perceptuais seriam, assim, o nosso ponto de partida para o conhecimento.

1 O conceito de justificação e a experiência perceptiva

Antes de nos aprofundarmos e apresentarmos a defesa para o objetivo proposto, precisamos esclarecer e definir alguns pontos importantes. O objetivo principal desta tese é argumentar que a teoria externista sobre a "justificação" de crenças empíricas não apenas é plausível, mas que ela é *necessária* se quisermos atribuir aos nossos estados perceptuais um papel epistêmico em relação a algumas das nossas crenças sobre o mundo. Meu ponto, aqui resumidamente, é o de que se queremos afirmar a possibilidade de termos conhecimento sobre o mundo objetivo e reconhecer que alguns desses conhecimentos podem ser obtidos a partir das nossas experiências perceptuais, uma teoria externista sobre a justificação de algumas de nossas crenças empíricas é a que melhor explica como seria possível tal conhecimento do mundo sem que isto implique uma “hiper-intelectualização” do homem em relação à justificação de suas crenças e de suas capacidades mentais na formação dos estados perceptuais. Tal teoria externista também apresenta as vantagens de ser compatível com as recentes descrições e teorias científicas sobre a percepção humana, e também a de possibilitar a afirmação de uma teoria fundacionista do conhecimento. E tal *fundacionismo epistêmico*, por sua vez, possibilita afirmar uma forma mais básica de "conhecimento", onde a razão humana seria possível a partir da nossa interação com o mundo, e não o inverso.

Para tal fim ser alcançado, portanto, precisamos antes esclarecer o que estamos aqui considerando como "justificação", isto é, qual o seu papel; e o que estaria envolvido em uma teoria externista. A discussão acerca da natureza da justificação não está, de nenhum modo, encerrada. Há três possibilidades de alegação sobre a natureza da justificação dentro da Epistemologia: advogar em favor de uma teoria internista, defender uma teoria externista ou alegar que não há natureza alguma, pois a justificação não teria valor epistêmico algum. E mesmo em cada uma dessas possibilidades, ainda não há um consenso sobre aquilo em que consiste a justificação de uma crença. Ao afirmar que busco uma defesa de uma teoria externista sobre a justificação de crenças empíricas, portanto, preciso antes explicitar qual conceito de justificação busco defender neste trabalho e por quê, e esclarecer o que estou considerando como sendo “externista”.

Esta seção, portanto, tem um caráter mais propriamente "terminológico": em um primeiro momento, discutirei de maneira geral as noções de justificação presentes na literatura filosófica e o seu papel na discussão epistemológica. Em seguida, definirei o que está em consideração quando falamos de uma teoria "externista" e "internista", ou seja, o que significa dizer que uma teoria tem cunho externista no contexto da presente discussão. Com isso, teremos como conclusão o panorama geral do contexto da discussão, apresentando qual o ponto a ser defendido e quais teorias estou me colocando contra, o que nos permitirá seguir com a investigação crítica nos próximos capítulos.

1.1 Conhecimento e Justificação

O início das discussões acerca da justificação das nossas crenças – sejam elas empíricas ou não – é comumente atribuída à Platão em seus diálogos *Teeteto* e *Mênon*, onde ele discute, através da figura de Sócrates, a natureza do conhecimento e do saber[2]. Embora ambos diálogos sejam aporéticos quanto a uma definição de conhecimento, Platão leva a discussão de forma a concluir que, mesmo que não saibamos por completo no que o conhecimento consiste, ainda assim podemos afirmar que este tem mais valor do que as nossas opiniões e, portanto, não pode ser identificado apenas com "crença verdadeira", ainda que ambos (conhecimento e opinião) possam ser úteis em certa medida e ter *valor prático*.

Podemos chamar essa questão de explicar como conhecimento seria mais valoroso que uma simples opinião verdadeira como o "Problema do Valor do Conhecimento". O que este problema coloca é que não podemos considerar o conhecimento como se tratando apenas de uma crença verdadeira, pois podemos dar a sorte da nossa crença em questão ser de fato verdadeira e, nem por isso, nos ser atribuído a posse de um conhecimento. Por exemplo, ao ser questionada sobre em que direção o sol nasce, tento adivinhar e me convenço de que ele nasce do lado leste da minha posição, adquirindo aqui uma crença. Considerando o fato de que há quatro pontos cardeais – norte, sul, leste e oeste – eu tinha apenas uma chance em três de acertar. Acontece que de fato o sol nasce do lado leste de onde estamos e, portanto, minha crença é verdadeira. Mas não parece razoável dizer, em casos como esse, que *eu sei* ou tenho

[2] "Mênon" é, na verdade, um diálogo platônico que discute sobre a noção de *virtude* e, portanto, seu foco é uma questão moral. Contudo, a questão acerca do conhecimento surge neste diálogo quando Sócrates questiona sobre o ensino da virtude e, dessa forma, se a virtude pode ser conhecida. Logo, a questão se podemos definir o que é conhecimento passa a ter relevância na discussão.

o conhecimento sobre que lado o sol nasce, pois ao ser questionada sobre o que me levou a ter a crença em questão, não poderei apresentar nada a não ser a sorte de ter escolhido o ponto certo. Conclui-se com isso que conhecimento não se trata de sorte ou adivinhação e que, dessa maneira, deve haver algum outro fator que faça com que algumas de nossas crenças, as verdadeiras, sejam um saber.

Em termos gerais, portanto, o que o problema do valor do conhecimento defende é que há certas crenças que possuem algo a mais que outras de nossas crenças não possuem, e que esse "algo a mais" as torna mais valorosas[3]. A partir de Platão, respondeu-se a tal problema afirmando que, além de atingir a marca da verdade, uma crença é conhecimento quando ela também está *adequadamente justificada*. O "algo a mais" que o conhecimento teria, então, seria a justificação da crença em questão.

Em outras palavras, de acordo com uma longa tradição filosófica, a satisfação da justificação seria o fator que tornaria a nossa crença verdadeira um conhecimento e, consequentemente, passou-se a definir conhecimento como a satisfação da tríade "crença verdadeira justificada". Podemos esquematizar esta definição de conhecimento afirmando que um sujeito S sabe *p* se e apenas se: (1) *p* é verdadeira, (2) S crê que *p* e (3) S está (epistemicamente) justificado em crer que *p*. Assim, o conhecimento teria um status a mais que uma crença verdadeira *simpliciter*, sendo tal status dado pela justificação. Considerando agora esta definição, a questão de se responder sobre a natureza da justificação passa a ter extrema importância na Epistemologia.

Essa definição de conhecimento foi aceita e defendida sem muita controvérsia por um longo período na história da Filosofia, e foi colocada realmente em xeque apenas no século XX a partir do trabalho de Edmund Gettier (1963). Seu brevíssimo artigo apresentava situações onde a tríade "crença verdadeira justificada" não seria suficiente para definir, ou até mesmo explicar, no que consistiria o nosso conhecimento, pois seriam casos onde um indivíduo teria uma crença verdadeira e justificada e, ainda assim, não atribuiríamos a ele um conhecimento. Não me estenderei aqui em uma apresentação sobre o trabalho de Gettier, nem às críticas feitas aos casos gettierescos. Penso, assim como muitos filósofos atualmente, que Gettier está correto, isto é, que a propriedade de estar justificada não torna automaticamente uma crença verdadeira em conhecimento. O que é importante este contexto, no entanto, é o

[3] Não está em questão aqui que tipo de valor seria esse. O ponto é que, na nossa sociedade, valorizamos mais o *conhecimento* do que apenas a crença verdadeira. Dizer que alguém *sabe*, ao invés de simplesmente ter acertado a resposta, é, para nós, preferível. Considerando que nós valorizamos mais o conhecimento do que a mera crença verdadeira, o fato de que não há uma óbvia explicação para essa diferença cria um problema a ser respondido.

fato de que houve uma ruptura entre as discussões acerca da justificação e do conhecimento, surgindo inúmeros trabalhos sobre a justificação de crenças que não têm a pretensão de explicar a natureza do conhecimento nem de responder ao Problema do Valor do Conhecimento exposto acima. Há, portanto, a afirmação de que questões concernentes à justificação de crenças independem de questões sobre a natureza do conhecimento, mesmo que tal debate sobre a justificação tenha surgido a partir de considerações sobre o saber.

Laurence Bonjour (2003, p. 21-23), por exemplo, é um que declaradamente limita a sua discussão apenas à questão da justificação das nossas crenças empíricas, deixando de lado a questão sobre se tal justificação seria suficiente para a definição de conhecimento. Segundo este filósofo, o conceito de conhecimento é "seriamente problemático em mais de um sentido" e, por conseguinte, é um conceito que seria "melhor evitar, tanto quanto possível, em discussão epistemológica sóbria - por mais paradoxal que possa parecer"[4]. Bonjour distingue a questão acerca do conhecimento da questão sobre a justificação não apenas devido aos problemas apresentados por Gettier, mas também por considerar que a questão sobre a atribuição de conhecimento é uma questão mais complexa e distinta do que a sobre a justificação. De acordo com Bonjour, a justificação de uma crença tem graus entre uma justificação mais forte e uma mais fraca, e não está claro qual seria o grau de justificação adequado ou o quão forte deve ser uma razão para afirmarmos quando uma crença verdadeira deixa de ser opinião e passa a ser conhecimento.

Contudo, essa separação entre questões acerca da natureza da justificação e questões acerca da natureza do conhecimento não implica, por sua vez, que a justificação de uma crença não tenha qualquer papel substancial na atribuição de conhecimento. Intuitivamente, parece que o nosso conhecimento ainda depende, em certa medida, da relação epistêmica de justificação e, portanto, a questão acerca da natureza da justificação ainda é relevante e tem de ser respondida. O ponto a ser ressaltado aqui é que mesmo que a justificação não seja determinadora do conhecimento, ela ainda terá um *valor epistêmico*. A crença justificada ainda será preferível à crença *simpliciter*. Dessa maneira, ao colocar que a justificação das nossas crenças é epistemicamente relevante ou tem “valor epistêmico”, o que quero dizer com isso é que a justificação em questão nos permite nos aproximar da marca do conhecimento, o objetivo epistêmico último a ser alcançado. Embora a justificação não transforme automaticamente a crença verdadeira em conhecimento, ela nos permite *adquirir*

[4] No original: "the concept of knowledge is, in my judgment, a seriously problematic concept in more than one way. So much that it is, I believe, best avoided as far as possible in sober epistemological discussion - as paradoxical as that may sound." (BONJOUR, 2003, p. 21)

conhecimentos[5]. Como veremos no último capítulo deste trabalho, essa distinção será bastante importante quando consideramos teorias externistas sobre a justificação.

1.2 O conceito de justificação

Dito isso, vejamos agora o que queremos dizer com o conceito de justificação. Eros de Carvalho (2007) distingue três possíveis significados mais gerais para este conceito a partir de considerações sobre o seu uso na literatura filosófica. De acordo com ele, o termo "justificação" tem sido empregado como significando tanto como *razão* quanto como *direito*[6] ou, ainda, como *embasamento*.

Podemos reconhecer facilmente o primeiro sentido de justificação como "razão" a partir das nossas práticas cotidianas quando questionamos um sujeito sobre os porquês de uma crença que ele tem, ou seja, sobre as *razões* que o levam a sustentar a crença em questão. Nessa situação, ao ser questionado sobre uma determinada crença que ele possui, o indivíduo apresenta uma outra crença, ou relata alguma experiência, que serve como base para ele crer na proposição em questão. Por exemplo, imagine um sujeito que expresse sua crença da forma "tem um gato no telhado do vizinho agora" e, ao ser questionado sobre porque ele tem essa crença, esse indivíduo responde que acabou de ver um gato no telhado da casa vizinha. Ou seja, neste sentido de "justificação", o sujeito tem uma crença justificada, e a razão de sua crença é a sua experiência visual.

Obviamente, não devemos confundir tal relação de justificação com o próprio ato de apresentar razões que o sujeito pode realizar, ainda que uma situação em que o indivíduo se veja confrontado sobre suas crenças seja um exemplo que exiba essa noção de justificação enquanto razão. O indivíduo pode ter uma crença justificada, nesse sentido, ainda que ele não expresse as razões que sustentam a sua crença. A justificação epistêmica é atribuída à crença,

---

[5] Não tratarei aqui sobre *o que* deve ser adicionado à crença verdadeira justificada para que ela se torne conhecimento, pois esta é uma questão bastante complexa. Ainda não tenho completa clareza sobre todas as condições a serem satisfeitas para que uma crença seja "conhecimento". Ainda assim, creio que uma distinção importante é a de que conhecimento necessariamente envolve um processo racional, e envolve um processo de consciência introspectiva sobre o próprio estado metal. Para que algo seja conhecimento, penso eu, não apenas tenho de ter a crença verdadeira, mas também uma consciência que me permita não apenas uma compreensão dos conteúdos dos meus estados mentais, mas também a relação epistêmica entre tais estados. Dessa maneira, o *saber* seria uma capacidade exclusiva do homem. Mas não advogarei em favor dessas afirmações neste trabalho, para não me estender para além do tema proposto.

[6] Eros de Carvalho utiliza, neste caso, a palavra *legitimação* para tratar desse sentido do conceito de justificação. No entanto, como usarei o termo "legitimação" como conceito com um sentido mais específico, tomei a liberdade de modificar a fim de evitar confusões

e é dada a partir de uma consciência do sujeito sobre a relação da sua crença com outros estados mentais que ele tem, ou seja, ela ocorre quando uma crença está conectada a outro estado mental de forma que este sustenta *o conteúdo* da anterior, fazendo com que o indivíduo dê o seu assentimento à crença em questão. O que importa aqui é que, potencialmente, o sujeito seja capaz de expressar as razões que sustentam a sua crença, visto que tais razões são outras crenças ou experiências que ele possui.

A importância epistêmica de razões para as nossas crenças já aparece implícita nos próprios textos de Platão sobre o problema do valor do conhecimento. Ao questionar seu interlocutor sobre um suposto saber que este afirma ter, Sócrates o interroga de modo que seu oponente apresente *as razões* que sustentam a sua crença. Assim, há pressuposta neste método socrático uma valorização do fato de uma crença ser sustentada por razões para a atribuição ao sujeito de um determinado conhecimento, pois, ao atacar as razões que seu interlocutor apresenta, Sócrates tem com isso a intenção de mostrar que seu oponente não possui tal saber que ele afirma ter. Justificação enquanto razão, portanto, seria similar a argumentos. Seria uma relação epistêmica que estaria inserida no "espaço racional" do ser humano e que utilizaria como razão justificadora outros elementos da perspectiva individual – como sensações, percepções e outras crenças do sujeito.

Ao colocar em termos de razões para as nossas crenças, há presente também a afirmação de que, para que a justificação de uma crença ocorra, é necessário que o indivíduo tenha acesso introspectivo aos seus estados mentais em questão. O que justificaria as nossas crenças – as razões – são, de acordo com esta perspectiva, estados ou eventos mentais que, mesmo que não estejam presentes à consciência em um certo momento, podem ser recuperados e trazidos à tona através da introspecção. É necessário, para que um estado mental tenha o papel de razão, que o seu conteúdo seja acessível ao sujeito de modo que possa fazer diferença no seu julgamento a respeito do seu assentimento ou não à uma proposição. Nesse sentido, Alston (2005, p. 85) explica a noção de razão, pensada em termos neutros, como tendo um papel em produzir ou sustentar uma crença, e que tal papel tem de poder ser reconhecido pelo sujeito. Isso quer dizer que uma crença está justificada, em seu sentido como razão, se e somente se o sujeito que tem a crença em questão pode estar ciente das razões que a justificam.

Para entendermos melhor a consciência requerida no caso da justificação enquanto razão, devemos antes fazer uma distinção entre dois níveis de consciência que o sujeito pode

ter: uma consciência de primeira ordem ou de segunda ordem dos seus estados mentais. No caso da justificação enquanto razões, por conseguinte, devemos atribuir ao indivíduo ao menos um dos dois tipos de consciência. Resumidamente, a distinção entre estes dois tipos reside na natureza do objeto da consciência. Na de primeira ordem, a consciência que o indivíduo tem é sobre o *conteúdo* do seu estado mental, enquanto que na consciência de segunda ordem, por sua vez, seu objeto são os nossos próprios estados mentais enquanto tais. Isso quer dizer que, ao ter uma certa crença em mente, tenho uma consciência de primeira ordem do conteúdo da crença, mas não necessariamente uma consciência de segunda ordem.

Esta distinção é importante, pois a consciência de segunda ordem requer um nível cognitivo superior ao da consciência de primeira ordem e um arcabouço conceitual mais desenvolvido. Para ter esta consciência de segunda ordem no caso da justificação das nossas crenças, o sujeito precisaria ter antes o conceito de razão, ter o conhecimento do que é uma relação de justificação e reconhecer que a relação entre as suas crenças é de justificação e que, portanto, aquelas são as suas razões - e são *boas razões* - para a sua crença. Assim, de acordo com alguns filósofos, o sujeito pode ter apenas uma consciência de primeira ordem das razões de sua crença, tendo acesso ao conteúdo dos estados mentais em questão sem, com isso, ter uma consciência de que tais estados mentais aos quais ele tem ciência são de fato *razões* para sua crença.

Neste caso, não parece ser uma condição necessária para a justificação no sentido de razão que o sujeito, ao ser questionado sobre a sua crença, ele possa apresentar de imediato as razões que a sustenta. No entanto, o indivíduo pode, por introspecção, vir a ter a consciência de que alguns dos seus estados mentais são razões para a crença em questão e, dessa forma, ter uma consciência de segunda ordem. Podemos, desta maneira, colocar a exigência de consciência das razões justificadoras de maneira neutra: dizer que o sujeito tem consciência das razões que sustentam sua crença é dizer que tal sujeito é capaz, ao menos em princípio, de ter a consciência não apenas de *p* e *q*, sendo *p* e *q* dois estados mentais do indivíduo, mas também ter a consciência de *que p é a razão de q*, ou seja, ter uma consciência de segunda ordem sobre as razões de sua crença. Na concepção de justificação enquanto razão, portanto, é necessária uma consciência por parte do sujeito dos elementos envolvidos na relação de justificação, isto é, um acesso às razões e à crença justificada.

Vejamos agora o segundo sentido de justificação, a noção de *direito epistêmico*. Tal noção de justificação é construída a partir de uma distinção entre *dever* e *direito* aplicada no

domínio epistêmico, feita inicialmente por Fred Dretske (2000), e a partir de considerações sobre a *razoabilidade* de um sujeito sustentar certas crenças em detrimento de outras, sem que tal sustentação seja necessariamente fruto de um processo racional. De acordo com Dretske, um sujeito tem o direito epistêmico de ter uma determinada crença em virtude de circunstâncias e condições especiais nas quais ele se encontra e das quais ele não tem qualquer consciência. Além disso, para que o sujeito esteja no direito de sustentar sua determinada crença, ele não apenas não precisa ter consciência das condições que favorecem a crença em questão, mas também não pode ter consciência de que certas condições que negariam a crença são de fato satisfeitas. Se, no entanto, o indivíduo tem a consciência de que as condições que o levam a sustentar uma determinada crença são satisfeitas, então ele tem o *dever* de aceitar a crença como verdadeira. Ou ainda, se ele vir a saber que tais condições requeridas não são satisfeitas, ele terá o dever de *negar* a sua crença.

Em outras palavras, a questão da consciência aqui é a de que, no caso do dever epistêmico, o sujeito reconhece que a determinada circunstância na qual ele se encontra sustenta a crença em questão, indicando que esta é verdadeira. No caso do direito epistêmico, por sua vez, o indivíduo não tem a consciência de nada que o impeça de sustentar uma determinada crença ou de agir de uma determinada maneira. Por conseguinte, o sujeito estaria justificado no sentido de direito a ter a crença que tem pois nada o coloca na situação de *ter* que negá-la. A justificação enquanto direito, portanto, não exige uma consciência por parte do sujeito, como no caso da razão, mas sim coloca como uma condição a *ausência* de consciência das circunstâncias que justificam ou negam a sua crença. Ao ter tal consciência, tais circunstâncias fazem com que o sujeito adquira novas crenças e as torna *razões* para a crença justificada.

Tais "circunstâncias ou condições especiais" são tratadas como sendo relações ou processos confiáveis que costumam produzir mais resultados positivos do que negativos, ou seja, processos que nos permitem sustentar mais crenças verdadeiras do que crenças falsas. Uma situação bastante comum em que utilizamos esta noção de “estar justificado” como significando “tem o direito de” são os casos de crenças sustentadas por uma relação social devido ao fato de termos uma confiança depositada em um outro indivíduo. Por exemplo, ordinariamente confiamos em pessoas que acreditamos terem estudado mais que nós em determinados assuntos.

Tomemos como exemplo o caso bastante utilizado na literatura externista filosófica[7] do sujeito que acredita ter artrite na coxa. Como apresentado no experimento mental, tal sujeito, ao sentir fortes dores na coxa, vai ao médico e expressa o seu temor de que a artrite que ele tinha nos joelhos avançou e agora ataca os músculos da sua coxa. Seu médico, então, exclarece que artrite é uma enfermidade que ocorre apenas nas articulações, não sendo, portanto, possível que o paciente tenha atrite em suas coxas. O sujeito, nessa situação, não apenas nega a sua crença anterior – a de que tem artrite nas coxas – mas adquire uma nova crença: a de que artrite apenas ocorre nas articulações. É *razoável* afirmarmos que o sujeito, nessa situação, está justificado (no sentido de "ter direito a") em ter a crença de que "artrite é uma enfermidade que ocorre apenas nas articulações". Contudo, o que sustenta a sua crença não são razões, mas sim o fato de tal sujeito ter adquirido a crença a partir de uma fonte confiável, o seu médico.

Antes de analisarmos o terceiro e último sentido, o da noção de embasamento, devemos esclarecer um ponto importante a respeito de um possível equívoco na atribuição da propriedade epistêmica que pode ocorrer tanto na noção de justificação como *direito* quanto no seu sentido de *razão*.

Na linguagem ordinária, parece que estamos atribuindo a propriedade de estar justificado ao sujeito e não à crença que ele sustenta. Assim, há casos em que dizemos que o *sujeito está justificado* em ter a crença em questão, ou mesmo justificado a agir de uma tal maneira. Podemos notar que essa confusão parece surgir até mesmo na explicação das noções de *direito* e de *razão* no caso da justificação. Ao distinguir a noção de direito com a de dever epistêmico, por exemplo, podemos ser levados a pensar que o que está sendo feito é colocar a questão apenas em termos de *responsabilidade* epistêmica do sujeito frente às suas crenças e, assim, implicar que é o sujeito que está justificado a ter ou não a crença em questão, atribuindo a propriedade de justificação ao indivíduo. A mesma confusão surge no caso da justificação pensada como razão quando a colocamos em termos de *motivos* que indicam o porquê de o sujeito ter a crença em questão.

Contudo, quando falamos sobre a justificação epistêmica em uma discussão filosófica, estamos tratando sobre uma propriedade atribuída à um estado mental, mais especificamente, à um estado proposicional de crença, e não uma atribuição ao sujeito. A questão da justificação é sobre que condições devem ser satisfeitas para que uma crença esteja justificada

[7] Esse exemplo, tratado como um *experimento mental*, aparece inicialmente no trabalho de Tyler Burge (1979), "*The Individualism and the Mental*".

e, assim, possa ter um valor epistêmico para o indivíduo. Obviamente, essa confusão também está presente nas discussões filosóficas. Em alguns momentos, é afirmado que um sujeito está justificado a ter uma certa crença se esta for *justificada* por razões ou, como vimos, o indivíduo tem o *direito* epistêmico de sustentar uma determinada crença. Ainda assim, é importante termos em mente tal distinção, principalmente quando abordarmos teorias externistas que excluem um papel consciente do indivíduo. Como veremos mais a frente, não será tão óbvio atribuir ao *sujeito,* e não a crença, a propriedade epistêmica de estar justificado nos casos em que tal indivíduo não tem um papel ativo na efetivação da relação epistêmica.

Dito isso, consideremos enfim a noção de justificação enquanto *embasamento*. Grosso modo, dizemos que uma crença está justificada no sentido de embasamento quando o conteúdo justificador contribui para *a verdade* da crença em questão, e não em relação ao seu conteúdo apenas. Sobre a noção de justificação nesta abordagem, Carvalho (2007, p. 37) afirma 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", comportando, portanto, uma diferença de graus.

Assim, podemos esquematizar a justificação enquanto embasamento como sendo a relação entre: (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. De acordo ainda com Carvalho, há dois tipos de relações possíveis mais comuns para o caso da justificação no sentido de embasamento: uma relação lógica e uma relação causal. Na relação lógica, a base para a justificação de uma crença consiste em outras crenças, isso porque tal relação ocorre apenas entre proposições. Quando dizemos que a crença de um sujeito está justificada porque ele a inferiu ou deduziu a partir de certas premissas, por exemplo, o sentido de justificação empregado é o de embasamento devido a uma relação lógica.

Já na relação causal, a base da crença justificada não é outro estado de crença, mas uma causa externa como, por exemplo, 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. (CARVALHO, 2007, 39)

Alston (2005, p. 15-16), por sua vez, separa as teorias acerca da justificação de uma crença em dois grupos principais: um primeiro grupo, que vê a justificação em termos

deontológicos, e um outro, que considera a justificação em termos de *condutividade da verdade*. De acordo com ele, a justificação no primeiro grupo é pensada em termos de deveres, obrigações e responsabilidade. Nesse grupo encontra-se não apenas as teorias que tratam a justificação em termos de razão, como exposto por Carvalho, mas também recentes teorias que tratam de um *valor epistêmico* em termos de "virtudes" do indivíduo[8].

Já o segundo grupo pensa a justificação "em termos da crença ser adequadamente fundamentada, bem apoiada, sendo baseada em evidências ou razões suficientes, havendo evidência suficiente ou razões para isso, e outras características que implicam que a crença é, pelo menos provavelmente, verdadeira"[9]. De maneira similar, Jessica Brown (2007) afirma que devemos distinguir duas noções de justificação: a primeira diz respeito se o *sujeito* está justificado em sustentar uma crença, e a segunda noção diz respeito a se a *crença* do sujeito está justificada, isto é, bem fundamentada. Isso porque, ainda que o sujeito "tenha razões que fornecem justificação para a sua crença de que p, sua crença pode não ser justificada se ele crê que p não por essas boas razões, mas por algumas razões alternativas ruins"[10].

Como vimos na seção anterior, o conceito de justificação parece surgir justamente para responder ao problema do valor de conhecimento. Como afirmado, Platão não chega a apresentar qual outra característica adicionaríamos na definição de conhecimento para além de “crença verdadeira” pois, de acordo com ele, nenhuma definição apresentada é satisfatória. A resposta sobre a natureza da justificação, portanto, ainda não está presente no trabalho deste filósofo grego. Contudo, de acordo com Duncan Pritchard e John Turri (2014),

> A solução do próprio Platão para este problema [o do Valor do Conhecimento] foi argumentar que a propriedade distintamente possuída pelo conhecimento é o de estar ‘amarrado’ à verdade, como as míticas estatuas acorrentadas de Dédalo que eram tão realistas que foram presas ao chão para assegurar que elas não fugiriam [11]

Assim como as estátuas de Dédalo, o conhecimento precisaria de correntes que o prenderiam de forma “a não fugir”, de maneira que o conhecimento seja estável e imutável. Podemos, a partir dessa analogia, considerar a justificação como tratando-se justamente dessa “corrente” que prende a crença justificada à verdade. Esta concepção, portanto, enquadra-se

---

8 Tais teorias serão apresentadas brevemente no Capítulo 4.

9 No original: "there are those that think of being justified in terms of the belief's being adequately grounded, well supported, being based on sufficient evidence or reasons, there being sufficient evidence or reasons for it, and other features that entail that the belief is at least likely to be true." (ALSTON, 2005, p. 16)

10 No original: "Even if a thinker has reasons which provide justification for her belief that p, her belief might not be justified if she believes that p not for those good reasons but for some alternative bad reasons" (BROWN, 2007, p. 14)

11 No original: “Plato's own solution to this problem was to argue that the property distinctively possessed by knowledge is that of being ‘tied-down’ to the truth, like the mythical tethered statues of Daedalus which were so life-like that they were tied to the ground to ensure that they did not run away.” [Pritchard, D. and Turri, J., "The Value of Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.)]

no segundo grupo descrito por Alston. Considerando o papel da justificação de nos colocar no caminho do conhecimento, de acordo com esta posição, podemos defini-la em termos bastante gerais como sendo uma condutora à verdade [*truthconducive*], ou ainda, como sendo uma "boa rota para a verdade". O objetivo último da justificação epistêmica, consequentemente, não é o de explicar porque o sujeito tem certas crenças, no sentido de motivos, ou a sua razoabilidade em sustentá-las, mas sim o de conectar o próprio indivíduo à verdade.

Todavia, como apropriadamente aponta Alston (2005, p. 16), não devemos pensar nestes dois grupos - justificação deontológica e "condutiva à verdade" - como sendo hermeticamente fechados, um contrário ao outro. Pelo contrário, durante um longo período na história da Filosofia, principalmente a partir da Idade Moderna até o século XIX, pensou-se a justificação mais ou menos como uma soma destas duas concepções. De acordo com esta tradição, para que a justificação permitisse a obtenção de conhecimento, ela teria de ser *deontológica*, afirmando que o sujeito tem certas obrigações epistêmicas a cumprir para que a justificação seja possível, e tal justificação, quando bem-sucedida, manteria uma raiz para a verdade. Se o conteúdo da crença justificada depende do conteúdo da razão que a sustenta, e se tal razão for uma *boa* razão, então a verdade da crença justificadora sustenta a verdade da crença justificada.

Obviamente, a justificação não garante que a crença justificada seja verdadeira. As razões que a sustentam podem ser falsas, ou, como afirmou Brown, o sujeito pode sustentar sua crença com base em razões *ruins*. Por esse motivo, alguns filósofos trataram a justificação apenas em termos deontológicos, excluindo da discussão a questão de tal justificação ser ou não "boa condutora à verdade". Todavia, se considerarmos que um dos papeis da justificação é nos colocar no caminho do conhecimento, e que conhecimento necessariamente envolve crenças verdadeiras, parece ser necessário afirmar que a justificação, em alguma medida, nos coloca no caminho da verdade. Assim, podemos afirmar que, em princípio, o estado mental justificador *indica* a verdade da crença justificada.

Em vista disso, de acordo com uma boa parte da tradição filosófica, apenas a justificação pensada em termos de *razão* seria capaz de responder ao problema do valor do conhecimento e, assim, poderia fornecer um *valor epistêmico* às nossas crenças. Dessa maneira, afirmou-se tal justificação como sendo uma *corrente de razões*, ou seja, uma crença estaria justificada quando é resultado de um processo racional. E, como vimos, a justificação em termos de *razão para crer* necessariamente requer um acesso introspectivo por parte do

sujeito, e tal relação epistêmica implica em *responsabilidades epistêmicas* do sujeito frente as suas próprias crenças, tais como dar o seu assentimento a crenças com base em *razões* e, em alguns momentos, analisar se as crenças que estamos tomando como base são, de fato, *boas razões*. Em alguns casos específicos, tal justificação como razão era combinada com o sentido de embasamento lógico como, por exemplo, nos casos de conhecimento *a priori*.

Logo, a justificação era pensada como estando inserida no "espaço da racionalidade". Apenas animais racionais, como nós, seres humanos, seriam capazes de ter crenças justificadas. Além disso, as noções de "justificação" enquanto direito ou embasamento causal não eram vistas como sendo epistemicamente relevantes pois, nesses casos, o que se é oferecido são apenas *exculpações*.

1.3 Internismo *versus* Externismo

Como vimos, a justificação pensada como *razão* coloca duas condições a serem satisfeitas para que haja uma relação epistêmica:

(R1) os elementos justificadores são estados ou eventos mentais do indivíduo, como suas crenças ou estados de experiência.

(R2) o sujeito tem de ter um acesso introspectivo dos elementos justificadores, i.e., das razões que justificam sua crença.

A partir do século XX, principalmente em meados da década de 70, diversos filósofos surgem com críticas a essa visão tradicional de justificação. Tal "modelo tradicional" passa, então, a ser retratado como sendo um modelo de cunho "internista". Grosso modo, tal tradição é classificada como uma forma de *internismo* por ser vista como um corpo teórico que atribui algum papel relevante apenas a elementos "internos" à mente do sujeito. Podemos perceber isso claramente no modelo de justificação tradicional esquematizada acima. Na justificação pensada como razão, apenas elementos "internos" à mente do indivíduo, como seus estados mentais de crença e experiências, podem servir de base para a justificação das nossas crenças.

As teorias que negam tal internismo, por sua vez, são classificadas como externistas. Teorias externistas, dessa maneira, seriam teorias que atribuem algum papel relevante a elementos *externos* a mente do sujeito. A questão central aqui, portanto, é o que estamos

querendo dizer com "elementos internos/externos à mente do sujeito". Um modo possível de pensar essa oposição é em termos quase que espaciais: os elementos internos à mente seriam nossos estados e eventos mentais, e os elementos externos seriam aqueles que não fazem parte do sujeito – como o ambiente físico e social.

No entanto, penso que tal caracterização simplifica demasiadamente a discussão entre internismo *versus* externismo. O erro da tradição filosófica, de acordo com os teóricos externistas, não está em atribuir algum papel aos nossos estados e eventos mentais, mas sim em colocar como necessário um *acesso introspectivo privilegiado* e absoluto por parte do sujeito[12]. Assim, no caso da teoria epistêmica sobre a justificação, o ponto de discordância não é a exigência R1, mas sim a condição R2. Segundo Alvin Plantiga (1993, p. 6), não devemos pensar que a relação epistêmica ocorra a partir de elementos externos no sentido como carros ou casas são externos a nós, pois "o que torna a afirmação externista, sugiro, é que as propriedades que nesta visão conferem garantia não são de tal forma que eu preciso ter qualquer tipo especial de acesso epistêmico a elas"[13]. Em outras palavras, devemos considerar a oposição entre interno/externo em relação à *perspectiva* do indivíduo.

Dessa maneira, é mais correto caracterizarmos a disputa entre internismo e externismo em termos de "interno/externo à mente *consciente* do sujeito":

> Resumidamente, por um lado, a distinção internismo/externismo, como normalmente é construída na epistemologia contemporânea, refere-se ao debate sobre se a justificativa de um agente para acreditar em uma proposição deve sempre ser (pelo menos em princípio) acessível a ele apenas por reflexão. Em outras palavras, os internistas epistêmicos sustentam que a justificação de um sujeito deve sempre ser interna à mente consciente, enquanto os externistas epistêmicos negam essa afirmação[14]

Dessa forma, autores externistas passaram a defender um novo tipo de epistemologia deixando de lado a questão do acesso introspectivo do sujeito aos seus estados mentais. Alvin Goldman (1976, 1979), considerado como o primeiro a elaborar uma tese epistemológica explicitamente externista, elabora e defende uma tese *confiabilista* que afirma que a "justificação" de uma crença deve ser analisada em termos de processos confiáveis que

---

[12] Podemos perceber a mesma distinção presente no caso de teorias externistas na Filosofia da Linguagem, como as teorias de Putnam e Burge. A crítica de ambos às teorias tradicionais acerca da fixação de referência da nossa linguagem natural recai na afirmação da tradição de que apenas os significados aos quais o sujeito tem total acesso por introspecção teriam algum papel em tal fixação.

[13] No original: "What makes the claim externalist, I suggest, is that the properties that on this view confer warrant are not such that I need have any special kind of epistemic access to them" (PLANTIGA, 1993, p. 6)

[14] "Briefly stated, on the one hand, the internalism/externalism distinction, as it is normally construed within contemporary epistemology, refers to the debate over whether an agent's justification for believing a proposition p should always be (at least in principle) accessible to him by reflection alone. In other words, epistemic internalists hold that one's justification should always be internal to one's conscious mind, whereas epistemic externalists deny this claim" (Carter, J. A., Kallestrup, J., Palermos, S. O., & Pritchard, D. H. (2014). "Varieties of Externalism", *Philosophical Issues* 24, p. 64)

tendem a produzir crenças verdadeiras, excluindo da discussão qualquer suposição sobre o acesso que o sujeito teria às suas crenças e razões. Em um dos seus trabalhos, Goldman (1979, p. 2) afirma que:

> Se, quando uma crença *é* justificada, aquele que crê *sabe* que ela é justificada, será deixado como questão aberta. Também fica aberta a questão de se, quando a crença é justificada, aquele que crê pode *enunciar* ou *dar* uma justificação para ela. Eu nem sequer vou assumir que, quando uma crença é justificada, há alguma coisa "possuída" por aquele que crê, algo que poderia ser chamado de "justificação".

Podemos destacar, a partir da afirmação de Goldman, que teorias externistas em sua formulação geral não negam que o sujeito possa basear a sua crença em um outro estado mental – e não em um elemento fisicamente externo, que ele não possa ter uma consciência de primeira ordem em relação à crença justificada, ou ainda, ao que "justifica" a sua crença, ou, por fim, que nossos estados de consciência não possam ter nenhum valor epistêmico para o sujeito. O que o externismo nega é que a relação de justificação de uma crença se dê única e exclusivamente através de uma relação consciente, por introspecção, das *razões* justificadoras com as crenças justificadas.

As teorias externistas na Epistemologia surgem, então, como crítica a esta estrita relação entre justificação e racionalidade, afirmando que as teorias internistas geram uma "hiper-intelectualização" que não está de acordo com as nossas atitudes comuns frente às nossas crenças. Tais requerimentos de acesso introspectivo e criticidade às suas próprias crenças e razões excluem a possibilidade de atribuição de crenças justificadas a crianças, e fornecer justificações, como exigem os internistas em alguns casos, é uma atividade bastante sofisticada, que requer a própria compreensão da relação epistêmica de ser uma razão parar crer.

Além disso, teóricos externistas retomam o sentido de justificação como *direito* apresentado na seção anterior, e alegam que casos em que o sujeito obtém conhecimento através de testemunho de terceiros são exemplos que explicitam o *valor epistêmico* de uma relação que não se dá por *razões* em um sentido estrito. Muito do conhecimento que obtemos por testemunho não é sustentado por razões para além de possíveis crenças sobre a autoridade daquele indivíduo que nos ensinou. A relação epistêmica dar-se-ia, nesses casos, a partir de uma atitude de *confiança* do sujeito em relação a fonte da informação, ainda que nem sempre essa confiança seja explicitada em uma crença do sujeito acerca de sua credibilidade. E nós obtemos *muitos* conhecimentos a partir de testemunhos e que não passamos pelo escrutínio da

racionalidade, sem analisar a validade dos pressupostos ou das condições nas quais nos encontramos e que sustentariam a nossa crença obtida a partir de tal relação social.

Em outras palavras, para os filósofos externistas, não há nenhuma razão *a priori* que nos obriga a aceitar o modelo internista como o *único modelo possível* que possa conferir um status epistêmico às nossas crenças. Assim sendo, as propriedades que tornam uma crença epistemicamente relevante para o sujeito podem ser o fato de ter sido produzida por um processo confiável, ou por estar em uma conexão causal apropriada, sendo que nenhuma dessas propriedades é uma cujo o sujeito precisa ter um tipo especial de acesso.

Assim, teorias externistas vão justamente contra a noção de justificação em termos *deontológicos*. A justificação pensada como necessariamente envolvendo deveres epistêmicos que o sujeito tem de cumprir exclui a possibilidade mesma de uma teoria epistêmica nos moldes externistas, pois esta retira justamente o requerimento de um acesso introspectivo privilegiado. Para os teóricos externistas, portanto, o papel fundamental da justificação deve ser pensado em termos de ser uma "boa condutora à verdade".

No caso das nossas crenças perceptuais, as teorias externistas vão mais além em suas críticas e apresentam argumentos contrários ao internismo em pontos mais específicos de sua teoria. Como apontado acima, o externismo afirma, de maneira geral, que o erro que a tradição filosófica internista comete de "hiper-intelectualismo" é consequência direta da sua valorização exacerbada do conhecimento introspectivo do ser humano maduro e desenvolvido, supondo um acesso privilegiado infalível por parte do sujeito em relação aos seus próprios estados mentais. Tal exigência de acesso introspectivo privilegiado aos conteúdos nos nossos estados mentais, por sua vez, acaba por impor certas condições a serem satisfeitas também em relação à natureza dos estados mentais envolvidos, para que estes possam de fato ter um papel epistêmico de servir como razão para as nossas crenças. Por conseguinte, alguns filósofos internistas, como Wilfred Sellars, John McDowell, Donald Davidson e Laurence BonJour em seus trabalhos iniciais, pensam ser levados a afirmar que, para que nossos estados de percepção possam servir de razão para a justificação das nossas crenças perceptuais, tais estados teriam de possuir uma natureza bastante similar à das nossas crenças, tendo, assim, um conteúdo conceitual e proposicional.

Essa imposição, no entanto, geraria uma hiper-intelectualização também em relação à natureza dos estados perceptuais, igualando-os a estados de crença – e essa crítica é também levantada por Sellars, Davidson e BonJour. Contudo, tais filósofos passam a afirmar que,

devido ao fato da percepção possuir uma natureza bastante distinta da dos nossos estados mentais de crença, não sendo a percepção um estado com conteúdo conceitual e proposicional, devemos concluir que tais estados perceptuais não possuem nenhum papel epistêmico em relação à justificação das nossas crenças perceptuais. De acordo com o externismo, entretanto, essa afirmação trata-se de um equívoco.

Em primeiro lugar, de acordo com os filósofos externistas, a questão acerca da natureza do estado perceptual independe de questões concernentes a justificação das nossas crenças sobre o mundo. Dessa maneira, em segundo lugar, diversos filósofos externistas, como veremos no Capítulo 3, passam a argumentar em favor de uma teoria que afirma que a percepção é um estado mental com conteúdo, mas que este, por sua vez, não é um conteúdo conceitual. Assim, nossos estados de percepção seriam estados mentais *não-conceituais*. Por fim, os filósofos externistas argumentam que a exigência de uma natureza similar à crença para que um estado mental tenha um papel epistêmico na justificação é apenas colocada em uma teoria internista que vê a relação epistêmica como ocorrendo necessariamente a partir de *razões*. Mas, como já afirmado, o externismo questiona justamente essa exigência internista de que apenas razões podem ter um papel epistêmico para as nossas crenças.

Ademais, as teorias internistas sobre a justificação das nossas crenças perceptuais enfrentam uma dificuldade em explicar como é possível falarmos e termos conhecimento acerca do *mundo objetivo*. Veremos esse ponto em mais detalhes no capítulo a seguir. Mas podemos resumidamente colocar esse problema como sendo o de explicar como a justificação poderia ser boa condutora da verdade e, assim, possibilitar que as nossas crenças perceptuais possam nos fornecer um conhecimento sobre o mundo - e não sobre nossas experiências fenomenais internas – sem afirmar, com isso, um papel epistêmico para as relações causais que entretemos com o mundo. Esse é justamente o ponto segundo o qual Sellars e Davidson pensam dever afirmar que os nossos estados perceptuais não possuem um papel epistêmico na justificação das nossas crenças. De acordo com estes dois filósofos, nossa percepção tem de ser explicada em termos de relações causais caso queiramos atribuir às nossas crenças um conteúdo acerca do mundo, mas tais relações causais não são relações epistêmicas.

Assim, o objetivo de uma teoria externista no caso das nossas crenças perceptuais é defender uma forma de relação epistêmica que atribua às nossas crenças perceptuais um valor epistêmico a partir de uma relação com os nossos estados de percepção, ainda que estes estados, por sua vez, sejam estados mentais não-conceituais. E só é possível um

direcionamento para o mundo, um direcionamento à verdade que nos permita um conhecimento empírico, se incluirmos na relação epistêmica um elemento *confiabilista*, isto é, se incluirmos uma relação causal confiável com o mundo. Por conseguinte, torna-se também uma tarefa do externismo explicar como um estado com conteúdo não-conceitual pode ter um papel epistêmico na justificação das nossas crenças perceptuais, visto que tal relação dar-se-ia entre dois estados mentais com conteúdo de natureza opostas.

1.4 Justificação: garantia epistêmica, legitimação e razão

Temos, com isso, o panorama das discussões sobre a natureza da justificação. Por um lado, tem-se teorias internistas que afirmam que a justificação tem de estar inserida no espaço racional e que, portanto, apenas razões justificam as nossas crenças. De outro lado, temos teorias externistas, que ampliam o escopo e analisam a situação epistêmica em termos de "ter direito a" sustentar uma crença e em termos de processos confiáveis que formam mais crenças verdadeiras do que falsas. Uma noção de razão combinada com a de embasamento lógico nos leva a uma teoria internista forte em um extremo, enquanto que a noção de direito combinada com a de embasamento causal nos dá uma teoria externista forte, localizada no outro extremo.

Para alguns filósofos, como Goldman, devemos pensar a "justificação" não mais em termos deontológicos, mas sim em termos de *processos confiáveis* que produzem mais crenças verdadeiras do que falsas. Já para outros, como Plantiga (1993), devemos pensar na propriedade que transforma crenças verdadeiras em conhecimento não mais como *justificação*, mas sim como *garantia epistêmica* (em inglês, "*warrant*")[15]. De acordo com este filosofo, devemos abandonar o conceito de "justificação", pois este está fortemente atrelado à concepção deontológica e, portanto, já exclui de imediato a possibilidade mesma de seus rivais.

Penso, no entanto, que o abandono da noção de justificação, ou ainda, ampliar demasiadamente o escopo deste conceito, não são a melhor saída para o debate entre internismo e externismo. Ainda que a relação epistêmica externista explique a "justificação" das nossas crenças em variados casos, a noção internista de justificação não apenas é

[15] "O meu tópico é a garantia: aquilo, seja precisamente o que for, que junto com a verdade faz a diferença entre conhecimento e mera crença verdadeira". No original: "My topic is warrant: that, whatever precisely it is, which together with truth makes the difference between knowledge and mere true belief". (PLANTIGA, 1993, p. 3)

"aplicável", mas é a *melhor* explicação para vários outros, principalmente casos que são cognitivamente mais complexos. Por conseguinte, é um erro pensar a cognição humana apenas em termos de *processos confiáveis*, excluindo qualquer valor que a racionalidade humana parece ter. Em outras palavras, parece demasiadamente equivocado negar qualquer relevância epistêmica a processos racionais tais como uma atitude crítica frente as nossas crenças, ou ainda, negar a importância de tomar algumas de nossas crenças como *razões para crer* em uma determinada proposição. Uma boa parte (ou mesmo todo) do nosso conhecimento teórico está baseado na justificação a partir de razões.

Há, assim, uma saída para essa dicotomia entre internismo/externismo. Uma solução é afirmar uma forma de *pluralismo epistêmico*. William Alston (2005) defende tal saída pluralista em seu trabalho. De acordo com ele, devemos abandonar a busca por uma definição única de justificação, pois ela não individua uma característica objetiva de uma crença (ALSTON, 2005, p. 11). O que podemos tomar de mais valioso nas discussões sobre a justificação ao longo da tradição filosófica até os dias de hoje é a afirmação de que há várias propriedades e variadas atitudes do sujeito que podem trazer um *valor epistêmico* para as nossas crenças. Assim, "tudo o que temos é a pluralidade de características da crença que são de valor positivo para o empreendimento cognitivo"[16] (ALSTON, 2005, p. 22). E o objetivo desejável a partir de um ponto de vista epistêmico é a maximização de crenças verdadeiras e a minimização de crenças falsas, alinhando-se, portanto, a uma concepção de que ser epistemicamente relevante é ser, de alguma maneira, "bom condutor a verdade".

Assim, em um pluralismo epistêmico, podemos afirmar como *válidas* e importantes para a explicação do empreendimento cognitivo humano tanto a noção de justificação construída a partir de uma teoria internista quanto a noção epistêmica defendida pelo externismo. Plantiga está correto ao afirmar que o conceito de justificação, devido ao seu uso na tradição filosófica, está fortemente conectado com pressupostos de uma teoria *internista* epistêmica que trata tal elemento em termos deontológicos e que, portanto, já exclui de partida a possibilidade mesma de uma concepção externista. Assim, devemos reservar o conceito de *justificação* exclusivamente com o seu sentido de *razão para crer.*

Outros filósofos, tais como Fred Dretske (2000) e Tyler Burge (2003b), também defendem que não devemos excluir a noção internista de justificação. Dessa maneira, em suas teorias, eles passam a argumentar em favor não de uma nova forma de interpretarmos a

[16] No original: "All we have is the plurality of features of belief that are of positive value for the cognitive enterprise." (ALSTON, 2005, p. 22)

"justificação", mas sim em favor de uma nova relação epistêmica denominada de *legitimação* (no inglês, "*entitlement*"). De acordo com Burge, *legitimação* e *justificação* são subespécies de uma *garantia epistêmica* (no original, "*epistemic warrant*")[17]. Assim, a garantia seria um tipo epistêmico mais amplo, que englobaria tanto a noção externista de legitimação quanto a internista de justificação. Não me comprometerei neste trabalho, todavia, com a afirmação de que essas duas formas de garantia são as *únicas* possíveis para a atribuição de valor epistêmico às nossas crenças. Como afirmo acima, assumo aqui uma forma de pluralismo epistêmico e, dessa maneira, é possível haver outras propriedades que tenham também uma função epistêmica distinta da legitimação e da justificação. Ainda assim, considerando o escopo deste trabalho, que é discutir a garantia epistêmica em relação aos casos das nossas crenças perceptuais, estas duas noções serão suficientes para a nossa discussão.

Nessa perspectiva, portanto, as noções de "justificação" apresentadas em termos de direito, razão e embasamento são formas diferentes e válidas de garantia epistêmica, cada uma funcionando de modo distinto com o mesmo objetivo de alcançar a verdade. No entanto, neste trabalho, defenderei para o caso de crenças perceptuais uma noção de *legitimação epistêmica* a partir de uma quarta concepção, que combina o sentido de direito epistêmico com o de embasamento. De acordo com esta posição, nossas crenças perceptuais são legitimadas, dando ao sujeito um direito de sustentá-las mesmo que ele não cumpra com os deveres epistêmicos de análise, e tais crenças nos fornece um direcionamento a verdade a partir de uma conexão causal com os nossos estados perceptuais, onde tais estados não apenas fornecem um conteúdo para a crença perceptual, mas também contribui para a verdade da crença formada.

Tal noção de legitimação como fornecendo um bom direcionamento a verdade, combinando a concepção de direito epistêmico com a afirmação de um processo causal de formação de crenças nos permitirá, por sua vez, excluir os casos de "pura sorte" sem exigir, para isso, um acesso introspectivo e uma atitude consciente e responsável do sujeito frente as suas crenças. Novamente, ser um "bom condutor para a verdade" não significa que toda crença perceptual legitimada será, por sua vez, uma crença verdadeira. Haverá crenças falsas que poderão estar em alguma relação epistêmica de garantia. E assim como no caso da noção de embasamento, podemos considerar que há graus na obtenção da verdade.

[17] É importante ressaltar, no entanto, que Burge utiliza o termo "razão", e não justificação, para tratar da garantia epistêmica internista. Contudo, neste trabalho, manterei a palavra "justificação", bastante discutida na literatura filosófica, como se referindo à relação epistêmica, e empregarei o termo "razão" (no caso da justificação) como se referindo ao estado mental em questão que justifica a crença do sujeito como, por exemplo, uma experiência perceptual ou uma crença.

O importante, no entanto, é que a legitimação é epistemicamente relevante pois, ao colocarmos em termos de produção confiável de crenças a partir de sistemas representacionais cuja função é formar representações corretas e verdadeiras, a questão da aleatoriedade é descartada, tornando de fato possível que o sujeito tenha um avanço epistêmico a partir de suas crenças. A crença garantida do sujeito é verdadeira, e pode chegar a se constituir como conhecimento, não por pura sorte, mas sim porque há uma relação epistêmica de garantia que conduz esse indivíduo à verdade. É importante frisar, como já foi apontado acima, que não estamos considerando aqui a questão da justificação ou legitimação como sendo a propriedade epistêmica que automaticamente tornaria crenças verdadeiras em conhecimento. Ainda assim, podemos afirmar que devido ao fato da legitimação permitir um bom caminho à verdade, tal propriedade epistêmica nos coloca também em um bom caminho para o conhecimento.

1.5 Fundacionismo e Coerentismo

Apresentarei nessa seção, de maneira breve, sobre a questão acerca de uma teoria fundacionista epistêmica. Como afirmado no início deste capítulo, a defesa de uma noção de legitimação no caso das nossas crenças perceptuais implica também na defesa de uma teoria fundacionista. Isso porque, ao afirmar que as nossas crenças perceptuais podem ser legitimadas a partir de estados de percepção que, por sua vez, não são justificados, pois tratam-se de estados não-conceituais, temos com isso a afirmação de uma *fundação* última - uma base formada por estados mentais que possuem um papel epistêmico mas que, em contrapartida, não requerem uma garantia epistêmica para si. A questão e defesa de uma teoria fundacionista neste trabalho não é essencial, ela é apenas uma consequência das afirmações acerca da legitimação das nossas crenças perceptuais. Dessa maneira, não explorarei esta questão de maneira mais aprofundada nos próximos capítulos. Ainda assim, tal consequência é positiva, pois nos permite ver a racionalidade humana como tendo um ponto de início natural. Com tal fundacionismo, portanto, não haveria uma ruptura entre a "animalidade" do ser humano e a sua racionalidade, mas sim um caminho que tem início justamente nos nossos estados de percepção que são a base para muitas de nossas crenças e conhecimentos.

Vejamos, portanto, no que consiste tal fundacionismo, e o que significa a defesa de tal tese. De acordo com BonJour (2003, p. 7), boa parte das recentes discussões tem sido

organizadas em duas dicotomias distintas: de um lado temos a dicotomia entre internismo e externismo, como vimos na seção 1.3, e de outro temos a dicotomia entre teorias fundacionistas e coerentistas acerca da justificação epistêmica. E estas duas dicotomias podem se cruzar, gerando assim quatro posições *prima facie* possíveis: teorias internistas fundacionistas, externistas fundacionistas, internistas coerentistas e externistas coerentistas, sendo esta última a menos comum.

No caso das nossas crenças perceptuais, como devemos considerar uma justificação em uma concepção internista? Uma resposta mais imediata para a teoria tradicional de justificação é afirmar que as razões que sustentam as nossas crenças empíricas são as nossas *experiências sensíveis*, pois são os estados perceptuais que são os objetos da consciência. Segundo esta concepção, posso dizer que sei que há uma janela aberta à minha esquerda porque a minha crença "há uma janela aberta à minha esquerda", além de verdadeira, pode ser justificada pela minha experiência visual da janela aberta à minha esquerda. Dessa forma, haveria uma correspondência entre a experiência sensível e a crença formada, que seria uma descrição desta própria experiência. Há presente aqui a ideia básica bastante aceita pelo senso-comum de que, ao ser questionado, apelamos às nossas experiências perceptuais para justificar as nossas crenças: eu sei o que tem ao meu redor porque simplesmente vejo (ou ouço, toco, etc.) os objetos presentes no ambiente. E também a ideia de que as nossas crenças empíricas seriam descrições das experiências perceptuais que estamos tendo e, portanto, que a minha experiência sensível é a razão que sustenta e justifica a crença sobre esta experiência.

Da mesma maneira, pode-se aqui levantar uma nova questão: como devemos justificar os nossos estados de experiência? Haveriam razões que sustentariam tais estados perceptuais? Todavia, nossas experiências sensíveis parecem ser justamente tais estados mentais que não requerem uma justificação: ao apelar para a minha experiência, não preciso igualmente apresentar uma razão para justificá-la, mas sim apenas apontar para o fato de estar tendo a experiência. Em outras palavras, a questão aqui passa a ser sobre se é possível falarmos em razões que não estão elas mesmas justificadas e, ainda assim, são boas razões para a justificação das nossas crenças. As teorias da justificação que afirmam a existência de tais razões que não requerem que elas próprias sejam justificadas são denominadas de *fundacionistas,* pois afirmam a existência de uma fundação última que é capaz de justificar algumas das nossas crenças.

Tal afirmação fundacionista surge como resposta a um problema cético que pode ser chamado como o "problema do regresso". O problema dar-se-ia da seguinte forma. Ao aceitarmos o que tem sido afirmado até aqui, ou seja, que as nossas crenças são justificadas por certas razões, sejam estas outras crenças ou, de forma mais geral, outros estados mentais acessíveis ao sujeito como as nossas experiências, caímos na questão sobre se estas razões devem, por sua vez, também serem justificadas por outras razões. Se sim, então podemos levantar esta mesma questão novamente para as novas razões, e claramente este processo pode ser repetido indefinidamente, nos levando a uma ramificação epistêmica onde uma crença em um nível está condicionalmente justificada em relação a razões que estão em um nível anterior, e estas justificadas em relação a outras razões em um nível mais abaixo, e assim sucessivamente, nos levando a um regresso ao infinito.

Uma saída para o problema do regresso, adotada por diversos filósofos, é afirmar que as ramificações têm um fim: haveriam certos estados ou eventos mentais acessíveis ao sujeito que, mesmo servindo de razão para algumas de nossas crenças, não seriam eles mesmos justificados por outras razões por serem, de certa maneira, *auto-justificados*. De acordo com uma tradição empirista, as nossas experiências sensíveis são justamente as nossas razões primeiras e, assim, são razões (para as nossas crenças) que não são elas mesmas justificadas. Para John Locke, um dos principais filósofos empiristas, nossas experiências são tão claras à nossa mente que não necessitam de qualquer justificação. Segundo Locke (1960, Livro I, cap. II, p.1), "o perfume e a brancura de um lírio, ou como o gosto do açúcar ou o perfume da rosa: nada pode ser mais evidente a um homem do que a percepção clara e distinta dessas ideias simples".

Os nossos estados perceptuais, neste caso, nossas experiências sensíveis, parecem de uma natureza distinta das nossas crenças. Nossas experiências mostram-se para nós de forma muito mais presente que as nossas crenças, ao ponto de parecer não fazer sentido questioná-las: nossas experiências seriam evidentes. E, obviamente, tudo aquilo que é evidente não parece requerer uma justificação, pois a sua razão é dada por ela mesma. Assim, segundo esta tradição empirista, nossas crenças empíricas seriam a base de todo e qualquer conhecimento, afirmando com isso não apenas que o conhecimento que podemos adquirir depende, em certa medida, do nosso conhecimento empírico, como também que tal conhecimento empírico é um que independe de qualquer conhecimento prévio.

Resumidamente, o que temos aqui na teoria clássica sobre a justificação de crenças empíricas é o seguinte: as nossas experiências perceptuais são apresentadas à nossa consciência de forma a não requerer uma justificação e, assim, são a base do nosso conhecimento empírico. Para saber se há um livro na minha frente basta eu *olhar* e *ver* se há ou não e, dessa forma, minha crença – que pode ser expressa como "há um livro na minha frente" – estaria justificada de modo não-inferencial por este dado da experiência. E haveria uma relação de justificação pois há uma concordância entre o conteúdo da minha experiência, disponível para mim pela consciência através do caráter fenomenal deste estado mental, e o conteúdo da minha crença, que é uma descrição da experiência que se está tendo.

Contudo, embora tal teoria seja *prima facie* plausível e bastante atraente, não é de nenhum modo não problemático afirmar que nossas experiências sensíveis são estados evidentes, nem que tais experiências sensíveis são *razões* para as nossas crenças perceptuais. Como veremos em mais detalhes no capítulo seguinte, Sellars apresenta um forte ataque contra a concepção fundacionista defendida pelo empirismo. Em resumo, o que a crítica de Sellars argumenta é que, para que as nossas experiências possam ter um papel epistêmico na justificação das nossas crenças perceptuais e, assim, possam servir de razão para crer, tais estados de experiências têm de possuir um conteúdo, pois é a concordância entre o conteúdo da razão e a crença em questão que torna tal crença justificada. Por conseguinte, se tal estado possui um conteúdo, então tal conteúdo é conceitual – pois, mesmo para os empiristas, toda consciência classificatória envolve uma capacidade conceitual - e tem o papel de representar um certo estado de coisas. Mas se a experiência sensível possui um conteúdo representacional, então ela também possui condições de verdade, podendo, portanto, ser verdadeira ou falsa. Logo, tal experiência não é evidente e requer, portanto, uma justificação.

Sellars estende esse argumento para todas as nossas crenças. Não há, de acordo com ele, crenças verdadeiras *inatas*. De acordo com este filósofo, todo estado mental consciente envolve necessariamente o uso de conceitos, e tal aplicação de uma capacidade conceitual envolve aprendizado. Assim, todas as nossas crenças envolvem o suporte de outras crenças. Para Sellars, não há conhecimento sem o suporte e o uso de razões a partir de outras crenças que temos, o que o leva a concluir que as relações epistêmicas têm de ser pensadas em termos de *coerência* entre tais estados de crença. Apenas crenças podem servir de razão para outras crenças, e tais razões, sendo estados de crença, podem também ser justificadas a partir de outras crenças. Tal concepção de uma relação epistêmica em termos de coerência entre crenças passa a ser denominada de *coerentismo epistêmico*.

Em termos gerais, o maior problema para o coerentismo é explicar a própria noção de *coerência*, explicando também, com isso, como tal coerência pode servir de justificação para as nossas crenças. Como afirma Bonjour (2003, p.47), que foi um defensor do coerentismo em textos passados, “dar uma descrição precisa para a natureza da coerência permanece como um grande problema não resolvido, ou até mesmo insolúvel, tornando razoável questionar por que esta deficiência não é ela mesma uma base suficiente para rejeitar tais teorias”[18]. Além disso, a noção de coerência e consistência exclui a concepção de justificação como "boa rota para a verdade" e, como vimos, tal noção é importante quando consideramos que um dos papeis da justificação é possibilitar a obtenção de conhecimento.

Por fim, o coerentismo epistêmico, ao afirmar que apenas crenças podem servir de razão para crer, acaba eliminando qualquer possibilidade de atribuirmos um papel epistêmico para os nossos estados perceptuais. Contudo, ao excluir um papel epistêmico da percepção, nosso pensamento parece perder a conexão com o mundo, ainda que se afirme que algumas de nossas crenças sejam *causadas* pelo mundo objetivo. De acordo com McDowell (1994, p. 52), o coerentismo gera a angústia de "não possuirmos nenhum modo convincente de evidenciar que somos capazes de possuir conhecimento empírico".

Dessa maneira, defender uma forma de legitimação para as nossas crenças perceptuais nos fornece uma saída para a "angústia" gerada pelo coerentismo, enquanto resolve os problemas enfrentados pelas teorias internistas tradicionais. De acordo com a teoria a ser defendida neste trabalho, nossos estados perceptuais não são estados com conteúdo conceitual e, portanto, não exigem para si uma justificação ou mesmo uma garantia epistêmica. A garantia é apenas atribuída à estados de crença - estados mentais com conteúdo proposicional que podem ser verdadeiros ou falsos. E nossos estados de percepção, sendo estados com conteúdo não-conceituais, não são nem verdadeiros nem falsos – suas condições são dadas em termos de *correção* ou ser *verídico.* Ainda assim, tais estados perceptuais possuem um conteúdo e, dessa maneira, podem exercer um papel epistêmico na garantia das nossas crenças perceptuais.

A tarefa do presente trabalho consiste, portanto, em explicar como é possível tal relação epistêmica entre nossos estados perceptuais e as nossas crenças empíricas considerando a diferença de natureza do conteúdo dos estados mentais envolvidos. Antes de tal tarefa,

[18] No original: “a precise account of the nature of coherence remains a largely unsolved or perhaps even unsolvable problem, making it reasonable to ask why this deficiency isn’t in itself a sufficient basis for dismissing such theories” (BONJOUR, 2003, p. 47)

todavia, devemos analisar de maneira mais aprofundada as teorias internistas acerca da justificação das nossas crenças perceptuais pois, como vimos acima, teorias externistas são construídas justamente a partir de críticas em relação a noção de justificação defendida pelo internismo. Por conseguinte, tal análise mais detalhada nos permitirá ter uma maior clareza dos problemas enfrentados por uma teoria da justificação internista no caso das nossas crenças perceptuais.

2 JUSTIFICAÇÃO E INTERNISMO

Vejamos de maneira mais detalhada as teorias internistas acerca da justificação de crenças empíricas. Tal capítulo sobre teorias internistas de justificação é importante por dois motivos. Primeiro, tal análise nos permitirá ter uma compreensão melhor do que está envolvido nas teorias internistas que afirmam que a justificação tem de ser pensada em termos de "razões para crer" e, portanto, ter também uma maior clareza do que está sendo negado ao se afirmar uma teoria externista sobre a justificação. O objetivo principal deste capítulo, no entanto, será mostrar que o internismo não se encontra em uma boa posição em relação à justificação de crenças empíricas. Assim, em segundo lugar, tal análise nos permitirá ver o dilema no qual o internismo se encontra quando estamos falando de crenças empíricas: ou bem o internismo mantém suas condições restritivas em relação à justificação, e afirma que nossos estados perceptuais não possuem um papel epistêmico; ou expande tais condições restritivas também aos estados perceptuais e, com isso, hiper-intelectualiza nossas experiências sensíveis, igualando-as quase a estados de crença. E mesmo estas teorias que tentam salvar um papel epistêmico aos nossos estados perceptuais enquanto defendem uma teoria internista sobre a justificação de crença, como veremos mais ao final deste capítulo, não são capazes de explicar como a crença justificada seria, de certa maneira, um direcionamento para a verdade. Em suma, para afirmarmos que nossas crenças empíricas nos apontam à verdade, precisamos explicar como tais crenças nos apontam *para o mundo*. E isso só é possível quando colocamos como condição para a justificação os processos causais confiáveis que subexistem entre o ambiente físico e os nossos estados perceptuais. São tais processos que garantirão uma conexão com a verdade que é fundamental para a autorização da crença empírica.

Podemos, resumidamente, apresentar o dilema internista da seguinte forma. Como vimos no capítulo anterior, de maneira geral, as "teorias internistas" são aquelas que afirmam que a justificação de uma crença é dada a partir da relação entre a crença justificada e outros estados mentais que teriam o papel de serem *razões* que sustentariam o conteúdo da crença em questão. Para que um estado mental sirva de razão para a crença a ser justificada, o conteúdo de tal estado mental tem de ser relevante de tal forma que aponte para a verdade da crença alvo e que coloque o sujeito em posição de dar seu assentimento ao conteúdo da proposição em questão. Ou seja, a consciência dos conteúdos dos estados mentais que

desempenham o papel de razão coloca o sujeito em uma posição de estar racionalmente compelido a dar o seu assentimento a uma certa proposição. Assim, o sujeito tem de ter um acesso introspectivo aos conteúdos de ambos os estados – as razões justificadoras e a crença justificada – e reconhecer tal relação entre os conteúdos. Quando estamos falando de justificação entre crenças, a explicação parece direto: tanto os elementos justificadores quando o elemento justificado é um estado de crença e, portanto, tem a mesma estrutura proposicional. Não parece problemático, nesses casos, supor uma relação entre seus conteúdos e o reconhecimento por parte do sujeito da relação entre a crença justificada e as crenças que a sustentam.

Quando estamos tratando de crenças empíricas, no entanto, as razões justificadoras não são propriamente estados de crença, mas sim nossos estados perceptuais ou *experiências*. A questão acerca da natureza das nossas percepções sobre o mundo é, portanto, essencial quando estamos discutindo a justificação de crenças empíricas. Como, então, explicar a natureza do conteúdo da percepção de modo que tal conteúdo esteja relacionado com estados mentais de crença e de modo que tal relação possa ser acessada de maneira introspectiva pelo indivíduo? O dilema no internismo surge, assim, a partir de considerações sobre a natureza de tais estados perceptuais que possa satisfazer as condições impostas para que tal estado seja uma *razão* para uma crença empírica alvo.

Veremos mais à frente de que maneira tal questão sobre a natureza da percepção acaba colocando um *dilema* propriamente dito para o internismo. Para tanto, este capítulo será estruturado da seguinte maneira. Em um primeiro momento, farei uma breve exposição sobre teorias internistas clássicas, tendo como foco as teorias *empiristas*. De acordo com o Empirismo, a fundação do nosso conhecimento residiria justamente nas nossas crenças empíricas, sendo estas justificadas por estados mentais de experiência. E estes estados, por sua vez, não necessitariam de justificação e, portanto, seriam a base do nosso conhecimento. Tais teorias empiristas são, portanto, teorias fundacionistas.

Em seguida, apresentarei a crítica feita por Wilfred Sellars ao fundacionismo empirista. Será Sellars quem apresentará a questão acerca da natureza do estado perceptual como colocando um dilema para as teorias sobre a justificação de crenças empíricas. Grosseiramente, o argumento de Sellars será que, para que um estado mental seja um elemento justificador de uma crença, tal estado tem de possuir um conteúdo e, de acordo com ele, isso requer que o indivíduo possua conhecimentos prévios. Para Sellars, apenas estados

mentais com conteúdo intrinsecamente conceitual podem ter o papel de razão para a justificação das nossas crenças e, portanto, nossas experiências e percepções do mundo não possuiriam um papel epistêmico.

Por fim, apresentarei a resposta dada por John McDowell ao problema colocado por Sellars. McDowell endossa o argumento apresentado por Sellars, e afirma que uma relação epistêmica tem de ser construída em termos de justificação e *razões* para crer e, portanto, apenas estados mentais que estão inseridos no "espaço das razões" podem ter um papel epistêmico para a justificação de nossas crenças. Contudo, McDowell vê como necessário afirmar um papel epistêmico para as nossas experiências, pois são elas que nos permite uma *abertura para o mundo*. Um conhecimento sobre o mundo empírico só é possível se afirmarmos que nossas experiências perceptuais podem justificar nossas crenças, e negar tal papel epistêmico nos prenderia a uma forma de *solipsismo*. A saída de McDowell ao problema será, então, afirmar que a natureza dos nossos estados perceptuais já é intrinsecamente conceitual.

Penso que as teorias apresentadas por Sellars e McDowell são essenciais para uma discussão adequada sobre a garantia epistêmica (não mais pensada em termos de razão) de algumas das nossas crenças empíricas. O argumento sellarsiano é importante porque norteia a discussão tanto das teorias internistas quanto das externistas no caso da justificação de crenças perceptuais. O que o argumento nos mostra é que, para que nossos estados perceptuais possam ter um papel epistêmico na justificação (ou mesmo legitimação) das nossas crenças perceptuais, tal estado tem de possuir um conteúdo, pois parte da relação epistêmica dar-se-ia a partir da relação entre o conteúdo da percepção e o conteúdo da crença formada a partir de tal estado. Dessa forma, tanto o internismo quanto o externismo teriam de explicar como nosso estado perceptual possui conteúdo estruturado, podendo ser a base da justificação ou legitimação de nossas crenças, sem que tais estados perceptuais precisem ser eles próprios justificados ou legitimados por outros estados mentais.

Além disso, suas teorias apresentam o exemplo ideal para entendermos o dilema colocado pelo internismo para a justificação pensada em termos de razão no caso das nossas crenças empíricas. De um lado, temos uma teoria que, ao afirmar que apenas razões justificariam crenças, exclui qualquer papel epistêmico que poderia ser atribuído aos nossos estados perceptuais. O problema disso é que, ao excluir um papel epistêmico para nossas percepções, um conhecimento do mundo é igualmente eliminado - e isso parece nos levar a

uma forma de solipsismo epistêmico. Não parece razoável, no entanto, afirmar que não podemos ter nenhuma atitude epistêmica sobre o mundo, sobre o ambiente ao nosso redor. Do outro lado do dilema, temos uma teoria que, ao tentar salvar um papel epistêmico para nossos estados de percepção, enquanto afirma que apenas razões podem justificar crenças, acaba gerando um hiper-intelectualismo sobre a natureza de tais estados perceptuais, igualando-os quase a crenças ao colocar como sendo estados inerentemente conceituais. E, como veremos no próximo capítulo, tal conceitualismo em relação aos nossos estados perceptuais não parece estar de acordo com recentes estudos sobre a natureza da percepção.

Concluirei, assim, que a única maneira de salvar o papel epistêmico dos nossos estados perceptuais sem, com isso, gerar uma forma de hiper-intelectualismo sobre as nossas experiências e nossa cognição, é negar que apenas estados inseridos no "espaço das razões" pode ter algum papel epistêmico na *garantia epistêmica* de algumas das nossas crenças. Portanto, tal análise sobre a justificação de crenças empíricas defendida pelo internismo nos leva a uma irrazoabilidade desta teoria e a uma defesa de uma justificação em moldes externistas.

2.1 Internismo Clássico

Vimos no Capítulo 1 que para uma longa tradição filosófica, que parte desde Platão e que vai até o fim do século XIX, a garantia epistêmica era pensada exclusivamente em termos de *justificação* e que, por sua vez, seria dada unicamente através de uma relação vista como uma *corrente de razões.* Ou seja, afirmou-se que uma crença está justificada quando ela é resultado de um processo racional.

Podemos resumir a justificação na seguinte definição:

(JUS) uma crença está justificada se e somente se tal estado mental é sustentado por razões que levem o indivíduo a endossar a proposição em questão.

Razões, por sua vez, seriam estados ou eventos mentais que mesmo que não estejam presentes à consciência em um certo momento, podem ser recuperados e trazidos à tona através da introspecção. A justificação em termos de razão, portanto, impõe duas condições a serem satisfeitas para que haja uma relação epistêmica:

(R1) os elementos justificadores são a base que levam o sujeito a dar o seu assentimento a uma proposição;

(R2) o sujeito tem de ter um acesso introspectivo dos elementos justificadores, i.e., das razões que justificam sua crença.

Mas como devemos compreender tais razões no caso do nosso conhecimento empírico? Para Bonjour (2003, p. 5), o papel central da Epistemologia é responder se "nós temos boas razões para pensar que nossas crenças sobre o mundo [...] são *verdadeiras* ou aproximadamente verdadeiras – qualquer base racional para pensar que somos bem-sucedidos em descrever o mundo mais ou menos corretamente"[19]. Ou seja, é possível que as nossas crenças empíricas sejam justificadas por razões e, se sim, que razões seriam estas?

Uma resposta mais imediata é afirmar que as razões que sustentam as nossas crenças empíricas são as nossas *experiências sensíveis*, pois são os estados mentais perceptuais que são os objetos da consciência. Segundo esta concepção, posso dizer que sei que há uma janela aberta à minha esquerda porque a minha crença "há uma janela aberta à minha esquerda", além de verdadeira, pode ser justificada pela minha experiência visual da janela aberta à minha esquerda. Dessa forma, haveria uma correspondência entre a experiência sensível e a crença formada, que seria uma descrição desta própria experiência. Há aqui a ideia básica bastante aceita pelo senso-comum de que, ao ser questionado, apelamos às nossas experiências perceptuais para justificar as nossas crenças: eu sei o que tem ao meu redor porque simplesmente vejo (ou ouço, toco, etc.) os objetos presentes no ambiente em questão. E também a ideia de que as nossas crenças empíricas são descrições das experiências perceptuais que estamos tendo e, portanto, a minha experiência sensível é a razão que sustenta e justifica a crença sobre esta experiência.

Mas pode-se aqui levantar uma nova questão: a se tais experiências sensíveis precisam, por sua vez, também de justificação, ou seja, se tem de haver razões que sustentem tais estados perceptuais. Assim como nossas crenças, nossas experiências são estados mentais que podem, em um certo sentido, ser verdadeiras ou falsas. No caso das experiências, podemos sem muita controvérsia dizer que elas representam o ambiente de maneira correta ou incorreta. Podemos, então, levantar a dúvida cética: como s*abemos* que as nossas percepções

[19] No original: "Do we have any good reasons for thinking that our beliefs about the world, at least the main ones that we hold most firmly, are *true* or at least approximatey true – any rational basis for thinking that they succeed in describing the world more or less correctly?" (BONJOUR, 2003, p. 5)

do mundo são verdadeiras? O que nos leva a dar nosso assentimento às nossas experiências de modo a considerá-las como sendo *boas razões* para as nossas crenças?

Para o senso comum, tais dúvidas céticas não fazem sentido. Como afirma Bonjour (ibid., p. 6), "no nível do senso comum, não há nenhum traço de dúvida geral sobre nossas crenças empíricas não serem acuradas, nem nenhuma sugestão de que a nossa confiança nessa área possa ser infundada ou fundamentalmente irracional"[20]. Nossas experiências sensíveis parecem ser justamente tais estados mentais que não requerem justificação: ao apelar para a minha experiência, não preciso igualmente apresentar uma razão para justificar a minha crença, mas sim apenas apontar para o fato de estar tendo a experiência. Em outras palavras, a questão aqui é se é possível falarmos em razões que não estão elas mesmas justificadas e, ainda assim, são *boas razões* para a justificação das nossas crenças.

As teorias da justificação que afirmam a existência de tais razões que não são elas mesmas justificadas são denominadas de *fundacionistas*, pois afirmam a existência de uma fundação última que é capaz de justificar algumas das nossas crenças. Tal afirmação fundacionista surge como resposta ao problema cético apresentado acima, que nos leva ao que pode ser chamado como o "problema do regresso". O problema dar-se-ia da seguinte forma. Ao aceitarmos o que tem sido afirmado até aqui, ou seja, que as nossas crenças são justificadas por certas razões, sejam estas outras crenças ou, de forma mais geral, outros estados mentais acessíveis ao sujeito como as nossas experiências, caímos na questão sobre se estas razões devem, por sua vez, também serem justificadas por outras razões. Se sim, então podemos levantar esta mesma questão novamente para as novas razões, e claramente este processo pode ser repetido indefinidamente, nos levando a uma ramificação epistêmica na qual uma crença em um nível está condicionalmente justificada em relação a razões que estão em um nível anterior, e estas justificadas em relação a outras razões em um nível mais abaixo, e assim sucessivamente, nos levando a um regresso infinito.

Uma saída para o problema do regresso, defendida por muitos filósofos, consiste em afirmar que as ramificações têm um fim: haveria certos estados ou eventos mentais acessíveis ao sujeito que, mesmo servindo de razão para algumas de nossas crenças, não seriam eles mesmos justificados por outras razões por serem, de certa maneira, *auto-justificados*. Para o Empirismo[21], se é possível termos um conhecimento do mundo, então a *experiência* é a nossa

[20] No original: “At the level of common sense, there is no trace of a general doubt about the accuracy of our empirical beliefs, nor any suggestion that our confidence in this area might be unfounded or fundamentally irrational.” (BONJOUR, 2003, p. 6)

[21] A tradição racionalista também é, em sua grande maioria, uma tradição fundacionista. A base fundamental, no entanto,

única fonte de informação. Nossa Razão pode nos informar sobre as relações entre as nossas ideias, mas apenas nossas experiências podem nos dar informações sobre a realidade. Este é o cerne do Empirismo: nossas experiências sensíveis são o fundamento último dos nossos conceitos e conhecimento. De acordo com a tradição empirista, portanto, as nossas experiências sensíveis são justamente as nossas razões primeiras e, assim, são razões (para as nossas crenças) que não são elas mesmas justificadas.

Para John Locke, um dos principais filósofos empiristas, nossas experiências são tão claras à nossa mente que não necessitam de qualquer justificação. Segundo Locke (1960, Livro I, cap. II, p.1), "o perfume e a brancura de um lírio, ou como o gosto do açúcar ou o perfume da rosa: nada pode ser mais evidente a um homem do que a percepção clara e distinta dessas ideias simples". Os nossos estados perceptuais, neste caso, nossas experiências sensíveis, parecem de uma natureza distinta das nossas crenças. Nossas experiências mostram-se para nós de forma muito mais presente que as nossas crenças, ao ponto de parecer não fazer sentido questioná-las: nossas experiências seriam evidentes. E, obviamente, tudo aquilo que é evidente não parece requerer uma justificação, pois a sua razão é dada por ela mesma. Assim, segundo esta tradição empirista, nossas crenças empíricas seriam a base de todo e qualquer conhecimento, afirmando com isso não apenas que o conhecimento que podemos adquirir depende, em certa medida, do nosso conhecimento empírico, como também que tal conhecimento empírico é um que independe de qualquer conhecimento prévio.

Alston (2002, p. 72), ao defender uma teoria da aparência em relação à percepção[22], ilustra essa situação da seguinte forma:

> Primeiro, seus olhos estão fechados e você está pensando na cena na frente de você, por exemplo, o seu quintal. Você *lembra* das árvores no quintal. Você *imagina* que há esquilos e pássaros lá fora no momento. Você *supõe* que seu vizinho do outro lado da rua esteja trabalhando em seu jardim. Ou seja, você forma várias atitudes proposicionais sobre o que está ou pode estar na sua frente. Então você abre os olhos e olha. Sua condição cognitiva é radicalmente transformada. Enquanto antes você apenas estava *pensando* sobre, lembrando das árvores, dos esquilos, das casas e assim por diante, esses itens (ou alguns deles) estão agora *diretamente presentes* à sua consciência. Eles são *dados* à sua consciência. Eles estão *presentes* para você, enquanto que antes você estava apenas lidando com proposições sobre eles[23].

não serão as nossas experiências, mas sim ideias *a priori*. Contudo, como a discussão aqui é acerca da justificação de crenças empíricas, deixarei de lado as teorias racionalistas.

[22] É importante frisar, no entanto, que a teoria de Alston é uma mais elaborada que a teoria empirista em relação aos nossos estados perceptuais, até mesmo devido ao fato de Alston elaborar sua teoria de maneira a responder o problema apresentado por Sellars às teorias do dado.

[23] No original: "First your eyes are shut, and you are thinking about the scene in front of you, say your front yard. You *remember* the trees in the yard. You *wonder* whether there are squirrels and robins out there at the moment. You *hypothesize* that your neighbor across the street is working in his garden. That is, you form various propositional attitudes concerning what is or might be in front of you. Then you open your eyes and take a look. Your cognitive condition is radically transformed. Whereas before you were just *thinking* about, wondering about, remembering the trees, the

Obviamente, um empirista concorda que podemos nos enganar acerca dos nossos estados perceptuais, ou seja, podemos ter estados de ilusão. Parafraseando Alston, todos nós sabemos do galho reto que parece ser curvado quando está dentro de um copo com água. Podemos ter estados perceptuais que apresentam certos objetos como tendo uma determinada cor que não a sua cor real, por exemplo, ter uma percepção visual que apresenta um objeto branco como sendo vermelho devido ao uso de iluminação, ou perceber um vestido como branco quando ele é, na verdade, azul. Ainda assim, mesmo nessas situações não nos enganamos sobre *como* as coisas *aparecem* para nós. Nesse sentido, portanto, nossas experiencias sensíveis são evidentes. Nossa consciência de como as coisas *aparecem* para nós é clara e direta e, dessa maneira, é o caráter fenomenal das nossas experiencias que justificam nossas crenças empíricas.

Resumidamente, portanto, o que temos na teoria clássica sobre a justificação de crenças empíricas é o seguinte: as nossas experiências perceptuais são dadas à nossa consciência de forma a não requerer uma justificação e, assim, são a base do nosso conhecimento empírico. Para saber se há um livro na minha frente basta eu *olhar* e *ver* se há ou não e, dessa forma, minha crença – que pode ser expressa como "há um livro na minha frente" – estaria justificada de forma não-inferencial por este dado da experiência. Essa experiência é tão presente e direta que parece irrazoável *não ter* a crença de que há um livro na minha frente, de tal forma que somos levados a afirmar que tal experiência perceptual confere um status epistêmico especial à minha crença. E haveria uma relação de justificação, pois há uma concordância entre o conteúdo da minha experiência, disponível para mim pela consciência através do caráter fenomenal deste estado mental, e o conteúdo da minha crença, que é uma descrição da experiência que se está tendo.

2.2 As Críticas de Wilfred Sellars

Wilfred Sellars (1963), em seu trabalho seminal, apresenta uma forte crítica à teoria epistêmica defendida pelo empirismo e, com isso, ao fundacionismo epistêmico, afirmando que tal tradição acaba por gerar o que ele denomina como o "Mito do Dado".

---

squirrels, the houses, and so on, these items (or some of them) are now *directly presented* to your awareness. They are *given* to your consciousness. They are *present* to you, whereas before you were merely dealing with propositions about them." (ALSTON, 2002, p. 72)

Como vimos, a epistemologia tradicional afirmava que o nosso conhecimento – e com isso, nossas crenças justificadas - estaria estruturado de maneira hierárquica. Haveria certos estados mentais que serviriam de fundação firme para o nosso conhecimento e justificação das nossas crenças, e tais estados mentais seriam "básicos" no sentido de serem *autojustificados*, evidentes. Dessa maneira, o fundacionismo impõe para a justificação e aquisição de conhecimento duas condições:

(1) há estados mentais que são básicos, no sentido de que não dependem de um conhecimento anterior;

(2) tais estados básicos possuem um papel epistêmico na justificação de algumas das nossas crenças, sendo a fundação última e condição necessária para o conhecimento empírico

Tais estados mentais básicos, independentes de conhecimentos prévios por parte do sujeito seriam justamente o que Sellars chama de "o Dado" ["*the Given*"]. Como explicita Bonjour, “a tese central da doutrina do dado é que crenças empíricas básicas são justificadas, não por apelo a outras crenças ou fatos externos, mas por apelo à ‘experiência imediata’ ou ‘apreensão direta’ ou a ‘intuições’ – estados que supostamente podem conferir justificação sem que eles mesmos precisem de justificação”[24] (1985, p. 59). O que Sellars nega, portanto, é a afirmação da tradição fundacionista de que há tal coisa como *o dado*, que serviria como uma fundação última para as nossas crenças que independa de conhecimentos anteriores e justificação. O ponto problemático destas teorias empiristas para Sellars, e que torna aquilo que elas afirmem um mito, é que elas não são capazes de explicar como pode haver um conhecimento sobre o mundo – um conhecimento sobre *fatos* – a partir de episódios internos *brutos* e dados, ou seja, objetos internos que independem de conhecimento ou classificação prévia pelo sujeito.

Colocando de forma esquemática, o argumento de Sellars tenta mostrar que as três afirmações defendidas pelos teóricos empiristas são inconsistentes:

(1) “S tem a experiência de um objeto x vermelho” implica que S sabe não-inferencialmente que x é vermelho;

(2) A habilidade para ter a experiência não é adquirida;

[24] No original: “the central thesis of the doctrine of the given is that basic empirical beliefs are justified, not by appeal to further beliefs or merely external facts but rather by appeal to states of "immediate experience" or "direct apprehension" or "intuition" -states which allegedly can confer justification without themselves requiring justification” (BONJOUR, 1985, p. 59)

(3) A habilidade para saber fatos na forma “x é P” é adquirida.

Ou seja, Sellars questiona como é possível um sujeito ter um conhecimento não-inferencial independente de ter outros conhecimentos prévios se a nossa capacidade para saber sobre *fatos* depende da posse de conceitos por parte do indivíduo. Se conhecimento diz respeito a fatos – conhecimento “que algo é assim-e-assim” – então tal conhecimento dependeria de uma capacidade classificatória por parte do sujeito, ou seja, dependeria da posse dos conceitos relevantes.

De acordo com a tradição empirista, como vimos, nossas experiências sensíveis seriam a base última para a justificação das nossas crenças, e tais estados mentais de percepção não dependeriam de justificação, ou seja, não dependem de um conhecimento anterior (ou mesmo um conjunto de crenças) que sustentem o seu conteúdo, que faça o sujeito dar o seu assentimento a tais estados perceptuais. Mas, para que haja relação de justificação e que, portanto, nossas experiências possam ser a base para o nosso conhecimento, o sujeito precisa *reconhecer* o conteúdo das suas razões como relevante para o assentimento de uma determinada crença. Tal reconhecimento não deve ser pensado como um passo cognitivo adicional, mas sim uma compreensão obtida pela consciência do conteúdo do próprio estado mental. Assim, para que o indivíduo possa usar a sua experiência visual de uma flor amarela como razão para a justificação da crença "esta flor é amarela", ele precisa perceber a flor *como* sendo amarela e reconhecer a relação de similaridade entre o conteúdo da sua experiência e o conteúdo da sua crença.

E é aqui que reside o problema do empirismo para Sellars. Para salvar o papel epistêmico das nossas experiências para a justificação das nossas crenças empíricas, o empirista precisa admitir que tais estados mentais de perceptual possuem um conteúdo estruturado, ou seja, representam um estado de coisas de uma determinada forma. Mas isso gera um problema para os teóricos empiristas, pois esses afirmam (ou estariam fortemente inclinados a afirmar) que toda consciência classificatória – toda consciência de que “algo é assim-e-assim” – envolve aprendizado, formação de conceitos e até mesmo o uso de símbolos[25]. O cerne do empirismo está justamente na afirmação de que a experiência é a fonte inicial de informações. Não há nenhum conhecimento, nem nenhum aprendizado que seja anterior às nossas experiências. Assim, para os filósofos empiristas, não há conceitos inatos -

[25] Como afirma Sellars, “this brings us face to face with the fact that most empirically minded philosophers are strongly inclined to think all classificatory consciousness, all knowledge *that something is thus-and-so*, or, in logicians' jargon, all subsumption of particulars under universals, involves learning, concept formation, even the use of symbols.” (SELLARS, 1963, p. 131)

nós adquirimos conceitos a partir das nossas sensações sobre o mundo. No entanto, ao supor que as nossas experiências podem servir de razões para a justificação das nossas crenças empíricas, tais condições epistêmicas impõem uma conceitualização presente nos nossos estados de sensações que o empirista acaba por rejeitar.

Tal questão também pode ser colocada em relação a teoria dos dados sensíveis defendida por Bertrand Russell. De acordo com Russell, nossas experiências fenomenais são o nosso contato com o mundo, e nós temos uma especial relação de consciência sobre tais estados fenomenais de tal forma que ter consciência fenomenal é ter um *conhecimento* sobre tais objetos. A nossa consciência fenomenal nos dá uma relação tão direta com a nossa experiência que não é necessária uma conceptualização posterior ou a obtenção de uma crença para ser conhecimento. Tal conhecimento obtido através de uma consciência fenomenal Russell chama de um conhecimento por *acquaintance*, que é uma forma de conhecimento não-inferencial, que independe de conhecimentos prévios e que é, assim, evidente e direto. Contudo, como coloca Sellars, como é possível tal forma de conhecimento direto, que independa de conhecimentos prévios?

Além disso, ao afirmar um papel epistêmico para as nossas experiências, o fundacionismo empirista não consegue fugir do problema do regresso criado pela dúvida cética. De acordo com o argumento sellarsiano, para que um estado mental tenha o papel de ser razão para alguma crença, tal estado tem de possuir um conteúdo. Isso significa que, se queremos afirmar um papel epistêmico às nossas experiencias, então devemos afirmar que elas possuem um conteúdo conceitual e, portanto, proposicional. Mas todo conteúdo proposicional possui, por sua vez, condições de verdade. Como, então, nossas sensações seriam autojustificadas se tais estados têm um conteúdo sobre o mundo? Possuir um conteúdo significa que tal estado mental faz um certo recorte sobre um estado de coisas, ou seja, tal estado representa uma situação como sendo de uma certa forma. E isso reabre a questão cética. Se tal estado tem um conteúdo, então ele pode representar correta ou incorretamente uma situação. E se as nossas experiências possuem um conteúdo, e que são sobre o mundo, então tais experiências precisam também de justificação. Em resumo, o argumento mostra que não é possível tal coisa como o "dado", pois nada pode satisfazer tanto a condição de ser uma razão para uma crença ao mesmo tempo que independa de conhecimentos anteriores e de justificação.

O argumento sellarsiano, portanto, expõe o dilema no qual teorias internistas sobre a justificação de crenças empíricas parecem se encontrar: ou afirma-se que a experiência não depende de conceitos e, assim, não precisariam de justificação - mas, com isso, nossas experiências acabariam não tendo nenhum papel epistêmico na justificação das nossas crenças; ou afirmamos que as nossas experiências dependem de aplicação de conceitos, têm um conteúdo proposicional e, portanto, podem servir de razão para as nossas crenças - mas elas próprias precisarão ser justificadas e, assim, não serão o fundamento do nosso conhecimento. Em outras palavras, ou bem o internismo mantém que a justificação tem de estar inserida no espaço lógico das razões e afirma com isso que os nossos estados perceptuais não possuem um papel epistêmico; ou expande tal espaço lógico de maneira a incluir nossos estados mentais de experiências e, com isso, hiper-intelectualiza nossas experiências sensíveis, igualando-as quase à estados de crença.

Sellars pensa que a saída correta é a primeira opção, isto é, ele nega que nossos estados de experiências possam servir de razões para as nossas crenças, pois não é possível tal coisa como "o dado". A conclusão fundamental de Sellars é a de que o conhecimento deve ser entendido levando em consideração uma capacidade racional do sujeito, e esta capacidade só é possível quando o sujeito pode fazer uso das suas capacidades conceituais e linguísticas. Assim, coloca o conhecimento e a justificação como estando naquilo que ele chama de o “espaço lógico das razões”, afirmando que quando “caracterizamos um episódio ou estado como sendo de conhecimento, não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado; nós o estamos colocando no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade de justificar aquilo que se está dizendo”[26] (§36). O que Sellars afirma com isso é que passar do fato não-epistêmico de que S tem a experiência de um x vermelho, para o fato epistêmico de que S crê justificadamente que x é vermelho não é legítimo. Tentar explicar o conhecimento a partir de fatos não-epistêmicos como “sense-data”, impressões ou comportamentos (behaviorismo) é uma “falácia naturalista”[27].

Há presente aqui duas teses defendidas por este filósofo. A primeira é o que ele denomina de "nominalismo psicológico". De acordo com Sellars (1963), o nominalismo psicológico é a tese de que "toda consciência de tipos, semelhanças, fatos, etc., em resumo, toda consciência de entidades abstratas – de fato, toda consciência mesmo de particulares - é

[26] No original: “in characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says” (§36)" (SELLARS, 1963, p. 169)

[27] Ibid., p. 131

um caso linguístico"[28] (§29). Em outras palavras, Sellars reserva o termo "cognição" como se referindo apenas a estados mentais que são estruturados em proposições, com conteúdo conceitual. Assim, o nominalismo psicológico nega "que há qualquer consciência do espaço lógico anterior a, ou independente da, aquisição da linguagem"[29] (§31).

Nessa concepção, se a justificação de uma crença depende de uma consciência dos estados mentais envolvidos, então tais elementos terão necessariamente uma estrutura proposicional e, portanto, tal relação epistêmica depende de uma capacidade conceitual do indivíduo. Além disso, em uma relação de justificação, o sujeito tem de ser capaz de responder às razões como tais, ou seja, tem de ser capaz, ao menos em princípio, de reconhecer o estado mental que justifica a sua crença como sendo *a razão* para a sua crença. O "espaço lógico das razões" é, portanto, o espaço onde as razões que justificam as nossas crenças são apreciadas e tomadas como tais e, para que isso seja possível, o sujeito tem de ter familiaridade com o discurso normativo e com os padrões de correção e adequação. Dessa maneira, apenas sujeitos competentes em uma linguagem podem realizar uma relação epistêmica de justificação e, assim, adquirir conhecimento.

Isso nos leva a segunda tese, que é a defesa de um coerentismo/holismo epistêmico. Ao negar ser possível algo como "o dado" e, com isso, defender uma forma de nominalismo psicológico, Sellars exclui a possibilidade de estados cognitivos atomisticamente isolados: qualquer estado será cognitivo apenas como um elemento em um sistema complexo, reflexivamente estruturado, onde tais estados são responsivos a normas e objetivos epistêmicos. Ao colocar o "reino epistêmico" de justificação e conhecimento como estando inserido no "espaço lógico das razões", temos como consequência a afirmação de que apenas *crenças* podem justificar outras crenças pois, como já foi dito, apenas estados mentais proposicionais com conteúdo conceitual podem desempenhar o papel de ser razão para crer.

Ao contrário do fundacionismo, o coerentismo epistêmico não afirma haver uma base última para a justificação das nossas crenças e, ao contrário do ceticismo, afirma a possibilidade de justificação e, assim, de obtenção de conhecimento. O coerentismo tenta responder ao problema do regresso infinito afirmando que a relação de justificação não está organizada de maneira hierárquica, onde uma crença justificada (1) depende da justificação de uma crença anterior (1.1) que dependeria, por sua vez, da justificação de uma outra crença

[28] No original: “all awareness of sorts, resemblances, facts, etc., in short all awareness of abstract entities — indeed, all awareness even of particulars — is a linguistic affair”

[29] No original: “that there is any awareness of logical space prior to, or independent of, the acquisition of a language” (§31)

(1.1.1) e assim infinitamente, mas sim que as nossas crenças estão organizadas holisticamente e estão conectadas através de um suporte mútuo em um sistema. Como explica DeVries (2011), Sellars investiga a questão sobre "verdade" e "fatos" em termos de uma análise sobre o papel do *discurso* sobre fatos e verdade – sobre proposições na forma "p é verdadeira" - e afirma que "verdade" e "fatos" não devem ser construídos como entidades mundanas ou em relação a uma conexão com o mundo, mas sim como *ferramentas metalinguísticas* cuja função normativa e prática é necessária. Assim, não há nenhum "apontar para a verdade", nenhuma relação epistêmica, que esteja conectada com algum elemento fora do espaço lógico da razão, ou seja, fora do espaço da linguagem. A relação de justificação no coerentismo, portanto, sempre leva em consideração uma *coerência* interna do nosso sistema de crenças.

Ainda assim, Sellars não nega que seja possível um conhecimento sobre o mundo, que as nossas experiências possam nos informar sobre o mundo e nem que as nossas crenças empíricas – que Sellars chama de "relatos observacionais" - possam ser justificadas, tendo nossas experiências um papel importante nessa justificação e aquisição de conhecimento. A fim de salvar o nosso contato com o mundo, sua teoria precisa afirmar que há uma relação entre percepção e conceitos, defendendo, com isso, uma noção substantiva de sensações como sendo contribuidoras para o conteúdo dos nossos conceitos e crenças. Todavia, Sellars coloca os nossos estados de percepção - nossas sensações - como estados que estão *fora* do espaço lógico das razões, fora do espaço lógico da aplicação de conceitos e uso da linguagem. Por conseguinte, levando em consideração a tese do nominalismo psicológico, sua teoria coloca a percepção como sendo um estado não-cognitivo e não-conceitual[30]. Como salienta DeVries (2011, p. 48), "isso significa, no mínimo, que episódios sensoriais são não-conceituais em um sentido significante e que podem existir em nós sem serem 'trazidos por conceitos' - ou seja, sem serem conceitualizados e sem serem estados conscientes"[31]. A dificuldade, assim, reside em explicar como as nossas sensações, sendo estados não-cognitivos e que não estão disponíveis à consciência para o indivíduo pode contribuir para o conteúdo das nossas crenças.

---

[30] Poder-se-ia rapidamente ser levado a afirmar que já há na teoria de Sellars uma defesa da percepção como sendo um estado mental não-conceitual nos moldes das discussões contemporâneas na Filosofia da Mente. Contudo, como veremos no próximo capítulo, a teoria de Sellars sobre a sensação/percepção é bastante distinta das atuais defesas do não-conceitualismo, pois enquanto que Sellars pretende apenas afirmar que já há processos informacionais que ocorrem fora do nível conceitual e que a função destes processos é justamente fornecer informações para os nossos conceitos e crenças, o que teorias não-conceitualistas defendem é que já há um nível *semântico* fora do espaço conceitual, e analisa a percepção como sendo um estado estruturado, com conteúdo e com condições de correção. E isto não é aceitável dentro da teoria de Sellars.

[31] No original: “This means, at very least, that sensory episodes are non-conceptual in some significant sense and can exist in us without being 'brought to concepts' - that is, without being conceptualized and without being conscious states.” (DEVRIES, 2011, p. 48)

Sobre isso, Sellars (1963, §29) afirma que,

> Uma vez que sensações e imagens foram purgadas da questão epistêmica, a razão primária para supor que a ligação associativa fundamental entre linguagem e o mundo se daria entre palavras e "experiências imediatas" desapareceu, e o caminho é claro para reconhecer que as associações básicas palavra-mundo se sustenta, por exemplo, entre "vermelho" e *objetos físicos* vermelhos, em vez de ser entre "vermelho" e uma suposta classe de particulares vermelhos privados.
> A segunda observação, devemos enfatizar, não implica que sensações privadas ou impressões não possam ser essenciais para a formação dessas conexões associativas. Pois alguém certamente pode admitir que a conexão entre "vermelho" e objetos físicos vermelhos – cuja conexão torna possível que "vermelho" signifique a qualidade vermelha - é *causalmente* mediada por sensações de vermelho sem estar comprometido com a ideia equivocada de que é "realmente" as sensações de vermelho, em vez de objetos físicos vermelhos, que são a denotação primária da palavra "vermelho".[32]

Como vimos, Sellars defende o que ele chama de "nominalismo psicológico". Isso quer dizer que ele, no final das contas, analisa questões acerca da mente e do conhecimento em termos linguísticos, isto é, em relação ao uso da linguagem por falantes. Como aponta Susana Schellenberg (2006, p. 176), as principais dificuldades com a teoria de Sellars estão todas conectadas à questão de como nossas expressões podem ser vistas como fazendo referência a objetos particulares na percepção. Assim, a questão sobre o conhecimento do mundo passa a ser a de explicar, inicialmente, como é possível que nossos termos empíricos, como "vermelho" por exemplo, possam ter como referência propriedades no mundo, como a propriedade de ser vermelho, se o nosso pensamento apenas pode entreter relações semânticas com elementos de ordem conceitual.

Como exposto na citação acima, retirada do "Empirismo e Filosofia da Mente", Sellars tenta explicar a relação entre conceitos e o ambiente físico e, assim, a relação entre as nossas crenças e o mundo a partir de uma relação *causal*. Davidson segue o mesmo caminho que Sellars, afirmando que:

> A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, pois sensações não são crenças ou atitudes proposicionais. O que é, então, essa relação? A resposta é, penso eu, óbvia: a relação é causal. Sensações causam algumas crenças e, neste sentido, são a base ou fundamento de tais crenças. Mas uma explicação causal para uma crença não mostra como ou porquê a crença está justificada. (DAVIDSON, 1983, p. 428)[33]

---

[32] No original: “Once sensations and images have been purged of epistemic aboutness, the primary reason for supposing that the fundamental associative tie between language and the world must be between words and 'immediate experiences' has disappeared, and the way is clear to recognizing that basic word-world associations hold, for example, between 'red' and red *physical objects*, rather than between 'red' and a supposed class of private red particulars. The second remark, it should be emphasized, does not imply that private sensations or impressions may not be essential to the formation of these associative connections. For one can certainly admit that the tie between 'red' and red physical objects - which tie makes it possible for 'red' to mean the quality red - is *causally* mediated by sensations of red without being committed to the mistaken idea that it is 'really' sensations of red, rather than red physical objects, which are the primary denotation of the word 'red'.”

[33] No original: "The relation between a sensation and a belief cannot be logical, since sensations are not beliefs or other

Um forte defensor do coerentismo epistêmico, além de Sellars, é o filósofo Donald Davidson. Seguindo Sellars, Davidson nega que elementos que estejam fora do espaço lógico da razão, do espaço da linguagem, possam ter um papel epistêmico na justificação das nossas crenças e, assim, recusa sucessivamente a tradição empirista de justificar as crenças com base nos dados dos sentidos (sensação, ideia, etc.); recusa que os enunciados observacionais possam ser justificados por padrões de estimulação sensorial (Quine); e recusa, em geral, quaisquer teorias que confundam vinculação causal com justificação (como as teorias confiabilistas). Tanto Davidson quanto Sellars, frente ao dilema internista, veem como correta a primeira alternativa, isto é, ambos afirmam que as nossas experiências/sensações não devem ser identificadas com os nossos estados de crença e, portanto, tais estados mentais não podem ter o papel epistêmico de ser razão para as nossas crenças. Contudo, a teoria de Davidson parece ser mais restritiva que a de Sellars, afirmando que "como não podemos jurar a verdade de intermediários, não podemos permitir tais intermediários entre as nossas crenças e seus objetos no mundo" (Davidson, 1986, p. 144).

Grosseiramente, podemos resumir a teoria de Sellars sobre este tópico da seguinte maneira: de acordo com ele, há um isomorfismo entre linguagem e mundo, e tal isomorfismo é possível porque estamos *causalmente* conectados com o mundo. A concepção de Sellars é bastante realista nesse ponto: o mundo nos impacta causalmente, e os nossos sentidos e processos físicos/neuronais transformam tal impacto em informações. Caso este processo ocorra corretamente, as informações obtidas permitirão que os nossos conceitos e crenças representem e no informem corretamente sobre o mundo, tornando possível, assim, um conhecimento científico e empírico.

Nossas sensações são, na visão de Sellars e Davidson, esses estados informacionais que fornecem um conteúdo sobre o mundo para os nossos conceitos e, consequentemente, para as nossas crenças. Contudo, todo esse processo é subpessoal e ocorre "abaixo" do nível da consciência. As informações sobre o mundo só emergem à consciência após uma conceptualização e, portanto, emergem como *crenças*, isto é, como "relatos observacionais". Sellars não nega, com isso, que as nossas experiências não possuam um "caráter fenomenal", pelo contrário. É tal caráter fenomenal que torna possível um discurso sobre aparências, sobre "parecer ser". Para Sellars, podemos focar nossa atenção apenas no caráter fenomenal das nossas experiências, de modo a construirmos sentenças como "o objeto aparece para mim

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 a belief does not show how or why the belief is justified". (DAVIDSON, 1983, p. 428)

como sendo verde". Mas apenas o caráter fenomenal, para Sellars, não pode servir de razão para as nossas crenças, pois ele não possui um conteúdo representacional e, portanto, ele não pode ser verídico ou inverídico[34]. Como sensações são introduzidas a partir de um papel funcional que as conecta com circunstâncias externas, elas são essencialmente passíveis de serem descritas e isso torna possível falar sobre as nossas experiências a partir de uma linguagem pública.

Por tais estados mentais estarem "abaixo" do nível da consciência e, portanto, não termos acesso introspectivo a eles, devemos pensar as sensações como sendo "construções teóricas"[35], ou seja, devemos *assumir* que há tais estados de sensação subconscientes se queremos afirmar que as nossas crenças e conceitos são sobre a realidade objetiva. Por conseguinte, as sensações devem ser compreendidas como as *condições* sem as quais não poderíamos pensar em nós mesmos como tendo conhecimento empírico, e não como intermediárias entre os nossos pensamentos conceituais e a realidade objetiva como afirmava o empirismo.

O isomorfismo entre linguagem e mundo garante, de acordo com Sellars, que a estrutura da configuração dos objetos no mundo seja preservada na nossa linguagem, estabelecendo, assim, relações referenciais entre palavras e objetos. Por conseguinte, nossos relatos observacionais podem possuir um status epistêmico pois, considerando o processo pelo qual a linguagem é adquirida, tais relatos *muito provavelmente* serão verdadeiros. Assim, são o isomorfismo entre linguagem e mundo e o processo causal de formação de sensações que tornam possível, na teoria de Sellars, um conhecimento sobre o mundo.

É interessante notar aqui que há um elemento *confiabilista* na teoria de Sellars. Que o processo de formação de sensações ocorra corretamente e que produza mais relatos observacionais verdadeiros do que falsos é uma condição necessária para o conhecimento empírico na visão de Sellars. No entanto, não devemos pensar que por isso deveríamos classificar sua teoria como confiabilista, e não coerentista. Pois, como vimos anteriormente, Sellars afirma que o conhecimento pertence ao espaço lógico das razões, ao espaço da justificação e de ser capaz de apresentar as razões das nossas crenças. Portanto, ele acrescenta uma segunda condição além da confiabilidade: a de que o sujeito *saiba* que as condições nas quais ele se encontra são favoráveis para que a sua crença seja verdadeira[36]. Por exemplo, se

---

34 WILLIAMS, M. (2006) "Science and Sensibility: McDowell and Sellars on Perceptual Experience", p. 314.

35 SCHELLENBERG, S. (2006) "Sellarsian Perspectives on Perception and Non-Conceptual Content", p. 187.

36 SELLARS, W. (1963). "Empiricism and the Philosophy of Mind", p. 168.

um sujeito crê que o objeto à sua frente é verde e, com isso, sua crença possa ser justificada, tal indivíduo precisa saber que a iluminação é a correta de tal maneira que as cores dos objetos serão percebidas de acordo com as cores que eles de fato têm.

Em termos gerais, um grande problema para o coerentismo está em justamente explicar a própria noção de *coerência*, esclarecendo com isso como tal coerência pode servir de justificação para as nossas crenças. Como afirma Bonjour (2003, p.47), que foi um defensor do coerentismo em textos passados, "dar uma descrição precisa para a natureza da coerência permanece como um grande problema não resolvido, ou até mesmo insolúvel, tornando razoável questionar por que esta deficiência não é ela mesma uma base suficiente para rejeitar tais teorias"[37].

Contudo, minha principal crítica à teoria de Sellars e Davidson em relação a justificação das nossas crenças empíricas é a de que, para salvar um papel para as nossas experiências e, assim, afirmar ser possível um conhecimento da realidade objetiva, ambos precisam acrescentar uma condição confiabilista em sua teoria. Há conhecimento sobre o mundo se a crença empírica for justificada por um conjunto de razões e se a crença foi *formada corretamente*, ou seja, se seu conteúdo foi, de fato, causalmente determinado de forma bem-sucedida através de uma relação causal com o ambiente físico. Por conseguinte, para que seja possível falarmos em termos de *verdade* e representação correta do mundo, precisamos afirmar que os processos causais de formação de experiência e formação de crenças é relevante para o nosso conhecimento mesmo do mundo. Portanto, só é possível um direcionamento para o mundo, um direcionamento à verdade que nos permita um conhecimento empírico se incluirmos na relação epistêmica um elemento confiabilista, isto é, se incluirmos uma relação causal confiável com o mundo.

Para Davidson e Sellars, a "explicação causal para uma crença não mostra como ou porque a crença está justificada." (DAVIDSON, 1983, p. 428). Contudo, o elemento confiabilista é uma condição *necessária* para a justificação de crenças empíricas e a aquisição de conhecimento sobre o mundo. É a informação correta obtida pela sensação, e o processo correto de formação de crenças, que possibilita que os nossos relatos observacionais sejam, na maioria dos casos, descrições corretas do mundo. Por que, então, não devemos considerar tal elemento confiabilista como realmente tendo um papel epistêmico ainda que não esteja

[37] No original: "a precise account of the nature of coherence remains a largely unsolved or perhaps even unsolvable problem, making it reasonable to ask why this deficiency isn't in itself a sufficient basis for dismissing such theories" (BONJOUR, 2003, p. 47)

inserido no espaço lógico das razões? Como coloca Alston (2002, p. 85), "obviamente, se o status epistêmico positivo é conferido apenas a conhecimento ou crença justificada estruturado proposicionalmente, então não é conferido a experiências estruturadas não-proposicionalmente. Mas por que devemos aceitar o antecedente?"[38] O único fator que nos levaria excluir a relação causal como sendo uma relação epistêmica seria o fato de já estarmos presos no modelo de relações lógicas entre proposições como o único modelo de justificação epistêmica. Mas o que nos obriga a aceitar o modelo internista como o *único modelo possível* que possa conferir um status epistêmico às nossas crenças?

2.3 Internismo não-coerentista pós-Sellars

Frente ao problema apresentado por Sellars, há duas outras saídas para o internismo além da defesa de uma teoria coerentista sobre a justificação e conhecimento. Uma delas, mais direta, é justamente negar o argumento de Sellars, concedendo que, embora tal argumento esteja correto em alguns pontos, dele não se segue a impossibilidade mesma de um certo "dado" na experiência.

Laurence Bonjour (2003), por exemplo, pensa que a melhor saída para a teoria internista da justificação das nossas crenças com base nas nossas experiências é adotar uma teoria internista *fundacionista*, em moldes semelhantes às teorias tradicionais da justificação. Bonjour foi um forte defensor do coerentismo e que, após duras críticas, revisou a sua teoria e passou a afirmar que o coerentismo fracassa ao explicar no que consistiria a coerência que daria a justificação das nossas crenças. Em seu livro publicado em 2003, escrito em parceria com Ernest Sosa, Bonjour foca a sua discussão na questão que ele considera central na epistemologia: a questão sobre o *status racional* de nossas crenças sobre o mundo, ou seja, se temos alguma boa razão (ou razões) para pensar que as nossas crenças sobre o mundo são verdadeiras – ou aproximadamente verdadeiras – e qual forma, assim, tais razões devem tomar.

Grosseiramente, o que Bonjour afirmará, de forma semelhante às teorias fundacionistas tradicionais, é que as nossas experiências sensíveis podem servir de razão a algumas de nossas

[38] No original: “Of course, if positive epistemic status is conferred only by propositionally structured knowledge or justified belief, then it is not conferred by non-propositionally structured experiences. But why should we accept the antecedent?” (ALSTON, 2002, p. 85)

crenças. Contudo, Bonjour aprofunda mais a sua teoria em comparação com a tradicional, afirmando que tal relação de justificação entre as experiências sensíveis e os estados de crença só é possível porque as nossas crenças são *descrições* das nossas experiências sendo, com isso, um pensamento de segunda-ordem que contém, em si mesmo, a consciência do conteúdo da experiência sensível. Bonjour vê como um ponto problemático em relação às teorias clássicas fundacionistas a explicação da relação entre a experiência sensível e a crença descritiva. Isso porque, nas teorias clássicas, parece haver a afirmação de que a relação de justificação seria um terceiro ato mental sobre a relação de concordância entre o primeiro estado mental (a experiência) e o segundo estado mental (a crença). Se for assim, o fundacionismo clássico cairia no problema do regresso ao infinito ao ter que explicar como dar-se-ia a justificação deste terceiro ato mental. Ao colocar a crença sobre a experiência sensível como sendo um pensamento de segunda-ordem que tem embutido nele mesmo a consciência do estado de primeira-ordem, a nossa experiência sensível justifica a nossa crença descritiva sem requerer um terceiro ato mental sobre a concordância destes dos estados mentais:

> Assim, se eu tenho a crença de que, por exemplo, minha experiência visual presente inclui um padrão vermelho, quadrado aproximadamente no meio do meu campo visual, e se minha consciência constitutiva do conteúdo da minha experiência visual atual consciente inclui uma consciência de tal elemento, então esta última consciência parece prover uma razão clara e atraente para pensar que a crença é verdadeira. (BONJOUR, 2003, p. 70)[39]

Bonjour reconhece que a sua teoria cai na crítica feita por Sellars e Davidson. Assim como estes dois filósofos, Bonjour pensa que a experiência sensível não é um estado conceitual em seu caráter, o que significa que a consciência mais básica do conteúdo desta experiência não é apresentada em termos gerais ou classificatórios. Entretanto, contrariando Sellars e Davidson, Bonjour vê nossos estados de experiências como não-conceituais *e conscientes*, isto é, acessíveis à consciência do sujeito ainda que tal estado não seja conceitual. Ele aceita, portanto, que a sua teoria afirme um Dado – um estado mental que está fora do espaço conceitual e que possui um papel epistêmico de ser razão para crer. No entanto, para Bonjour, aceitar o Dado não seria problemático, visto que, para ele, a relação de justificação entre a crença justificada e a experiência sensível que serve de razão não é uma relação causal ou inferencial, mas sim uma *relação descritiva*.

[39] No original: "Thus if I have the belief that, e.g., my present visual experience includes a red, square patch in the approximate middle of my visual field, and if my constitutive or built-in awareness of the content of my actual conscious visual experience includes an awareness of such an element, then this latter awareness seems to provide a clear and compelling reason for thinking that the belief is true". (BONJOUR, 2003, p. 70)

Contudo, não é de nenhum modo claro como dar-se-ia exatamente essa “relação descritiva” na teoria de Bonjour entre um estado conceitual e um estado não-conceitual, ou mesmo como ela explicaria a relação de justificação entre nossos estados de experiência não conceituais com as nossas crenças que, neste caso, não seriam nada além do que descrições que conceptualizam as nossas experiências. De acordo com Bonjour, não temos nenhuma razão para negar que os conteúdos não-conceituais das nossas experiências possam ser conceitualmente descritos com vários graus de detalhe e precisão. No entanto, está longe de ser óbvio a relação entre os conceitos gerais presentes na crença com os elementos não conceituais constitutivos da nossa experiência, ou seja, como podemos afirmar – apenas por introspecção – o fato de que nossas crenças são descrições corretas das nossas experiências.

Uma saída possível é afirmar, assim como Sellars e Davidson, a existência de uma relação causal entre nossos conceitos e os "dados brutos" obtidos através de processos informacionais que tem seu início em um *input.* Contudo, a explicação para a relação entre o conteúdo das nossas crenças empíricas e nossas experiências não seria dada por uma consciência do indivíduo, mas sim considerando processos físicos e causais que ocorrem de maneira subconsciente, processos aos quais o sujeito não tem nenhum acesso introspectivo. Novamente, estaríamos aqui incluindo um fator externo necessário na justificação das crenças e, portanto, trazendo um problema para o internismo.

Além disso, a teoria do Bonjour apresenta um outro problema mais grave. Assim como na teoria da justificação tradicional, nossas crenças (no caso da percepção) seriam descrições dos nossos estados de *experiência sensível*. E, no caso do Bonjour, a crença descritiva é um estado de segunda-ordem como, por exemplo, a crença “minha experiência visual presente inclui um padrão vermelho e quadrado estando aproximadamente no meio do meu campo visual”. O problema com isso é que Bonjour apenas mostraria que as nossas experiências disponíveis à nossa consciência podem servir como razões de um tipo muito específico de crenças: as nossas crenças, de segunda-ordem, sobre os nossos estados mentais de experiência sensível tomados por eles mesmos. Contudo, a questão sobre a justificação das nossas crenças empíricas não é sobre as nossas crenças acerca do caráter fenomenal das nossas experiências ou sobre *qualias*, mas sim sobre os objetos presentes no mundo físico. Quando questionamos sobre a justificação das nossas crenças empíricas, questionamos sobre as crenças que representam como as coisas são *no mundo*, ou sejam, que representam fatos – e não nossos estados internos de experiência. A questão importante da epistemologia em relação às nossas crenças empíricas, portanto, é a de como é possível ter uma crença justificada e, com isso, um

conhecimento sobre o mundo objetivo, e a teoria do Bonjour não parece ser capaz de responder a esta questão.

2.4 McDowell: uma solução “terapêutica” ao dilema de Sellars

Há ainda uma segunda saída de defesa do internismo: aceitando o argumento de Sellars, devemos tentar salvar o papel normativo das nossas experiências incluindo-as no espaço das razões para que, dessa maneira, não sejamos levados pelo coerentismo. John McDowell pensa haver uma saída intermediária entre as teorias do Dado e as teorias coerentistas de forma a “acalmar as angústias filosóficas” de ambos os lados, que surgem ao se pensar na relação entre mente e mundo, ou seja, as angústias em tentar responder como nosso pensamento pode ser sobre um mundo objetivo. McDowell (1994, p. 61) afirma haver na filosofia moderna uma tendência a oscilar entre duas posições insatisfatórias: "de um lado, um coerentismo que ameaça desconectar o pensamento da realidade; de outro, um inútil apelo ao Dado, no sentido de simples presenças que deveriam constituir os fundamentos últimos dos juízos empíricos".

McDowell, portanto, apresenta a questão acerca da possibilidade mesma do nosso conhecimento do mundo em termos de explicar como nosso pensamento pode ser *sobre* o mundo, isto é, como o mundo objetivo pode fornecer conteúdo para os nossos pensamentos[40]. Para ele, uma lição que podemos tirar do argumento de Sellars é a afirmação de que há dois domínios distintos: o "espaço lógico da natureza", que é o domínio das leis e causalidade, e o "espaço lógico das razões", que é o domínio da normatividade e dos conceitos[41]. A angústia, portanto, surgiria ao tentar relacionar mente e mundo a partir dessa dicotomia, onde coloca-se o mundo objetivo como pertencendo ao espaço das leis e a mente como pertencendo ao espaço das razões.

O mito do Dado, como vimos, surge na tentativa de ampliar o espaço das razões para o espaço da natureza, afirmando que impressões brutas, que estariam no domínio da causalidade

---

[40] "[...] as angústias filosóficas a respeito da possibilidade de conhecimento expressam, no fundo, a mesma ansiedade presente nas angústias filosóficas sobre como o conteúdo é possível - uma ansiedade associada ao sentimento de uma distância entre mente e mundo. Usualmente, Davidson e Rorty põem seu foco sobre angústias do primeiro tipo, ao passo que eu ponho o meu sobre angústias do segundo tipo". (MCDOWELL, 1994, p. 188)

[41] “O que interessa para o argumento de Sellars, porém, não é esta [o espaço da natureza como o domínio das leis causais] ou qualquer outra caracterização positiva, mas sim a alegação negativa: quaisquer que sejam as relações que constituem o espaço lógico da natureza, elas são *de um tipo diferente* das relações normativas que constituem o espaço lógico das razões." (MCDOWELL, 1994, p. 27).

e leis, poderiam servir de razão para as nossas crenças. Seu erro, portanto, seria o de afirmar o domínio da normatividade como ultrapassando o espaço conceitual. Aqui McDowell inclui não apenas as teorias empiristas e a dos dados sensíveis, mas também recentes teorias que afirmam que a percepção é um estado não-conceitual. Para ele, todas estas teorias caem na mesma falácia naturalista da qual Sellars já nos alertava. Assim, McDowell as reúne sob a denominação de "naturalismo nu e cru". Podemos resumir tal "naturalismo nu e cru" como as teorias que defendem que nossas as experiências não são estados conceituais ou crenças, mas que, ainda assim, tais estados possuem um papel normativo para as nossas crenças e para a obtenção de conhecimento. Tal posição é denominada como uma forma de naturalismo "*nu e cru"* porque ela exclui a dicotomia descrita acima e, portanto, seriam teorias naturalistas mais extremas, identificando o espaço lógico das razões como já sendo um espaço da natureza, isto é, como um espaço das leis e causalidades. Para McDowell (1994, p.44), no entanto, "esta imagem talvez nos assegure de que não somos responsáveis por aquilo que acontece nas fronteiras externas" e, assim, nossas experiências, pensadas puramente em termos de causação física e regidas por leis naturais, "oferecem-nos *exculpações*, no lugar das justificações que buscávamos".

Já o coerentismo, por outro lado, mantém tal dicotomia e afirma "que a experiência só pode ser concebida como um impacto extra-conceitual sobre a sensibilidade"[42] excluindo, assim, nossas experiências sobre o mundo do espaço das razões. Por conseguinte, no coerentismo, apenas *crenças* podem servir de razão para crer. Contudo, ao excluir as experiências do domínio da razão, nosso pensamento parece perder a conexão com o mundo, ainda que se afirme que algumas de nossas crenças sejam *causadas* pelo mundo objetivo. Para McDowell, ao retirar o papel epistêmico das nossas experiências de serem razões para as nossas crenças, o coerentismo gera a angústia de "não possuirmos nenhum modo convincente de evidenciar que somos capazes de possuir conhecimento empírico" (MCDOWELL, 1994, p. 52).

Seguindo Sellars e Davidson, portanto, McDowell afirma que as noções de conhecimento, justificação e normatividade apenas são inteligíveis quando as consideramos como estando inseridas no “espaço da razão”, ou seja, quando consideramos conhecimento e justificação como *atos* da racionalidade humana. E isso quer dizer que nós, enquanto seres humanos, temos a capacidade de sermos responsivos a *razões* enquanto tais[43]. Tal

[42] Ibid., p. 50.

[43] Isso implica que, para McDowell, animais não-racionais não são capazes de ter conhecimento sobre o mundo, como

“responsividade a razões enquanto tais” é a capacidade que nós temos de nos afastar e analisar se as nossas razões são, de fato, *razões* para as nossas crenças. Como vimos na crítica ao naturalismo nu e cru, McDowell coloca a questão da justificação como contrapondo-se à noção de "exculpações". Isso quer dizer que, assim como afirma Sellars, devemos pensar a justificação em termos de *responsabilidades* que o sujeito tem frente às suas crenças. O sujeito tem de ser capaz de avaliar suas crenças e, em princípio, saber quais são as razões que o levam a crer em uma determinada proposição. Assim, para atribuir a capacidade de conhecimento a um indivíduo, devemos poder igualmente atribuir uma capacidade de responder a razões enquanto tais, e tal capacidade, por sua vez, requer uma capacidade conceitual e uma capacidade para pensamentos de segunda ordem.

Contudo, contrariando Sellars e Davidson, McDowell pensa que os empiristas estavam corretos em um ponto: o mundo tem de exercer uma coerção em relação às nossas crenças empíricas, e essa coerção não pode ser puramente causal, mas sim epistêmica. De acordo com ele, “se quisermos dar sentido à ideia de que um estado ou episódio mental está *orientado para o mundo* da maneira como uma crença ou juízo estão, precisamos pôr esse estado ou episódio num contexto normativo" (MCDOWELL, 1994, p. 23). Ou seja, para que haja de fato uma relação entre mente e mundo de maneira que este forneça um conteúdo às nossas crenças, e para ser possível falarmos de aquisição de conhecimento empírico, nossas crenças devem se submeter ao “tribunal da experiência” para a sua justificação. Como afirma McDowell (1994, p. 24), “a experiência deve ser um tribunal mediando a maneira pela qual nosso pensamento é responsável perante o modo como as coisas são”. Assim, ele afirma ter a intenção de defender o que chama de "empirismo mínimo": advogar em favor da afirmação de que nossas experiências são o tribunal último de algumas de nossas crenças sobre o mundo, mas negar que tais experiências estejam inseridas no espaço natural das leis e da causalidade.

Adotando uma postura que ele chama de "terapêutica" frente a essa "angústia filosófica", McDowell pensa poder dissolvê-la oferecendo uma alternativa: afirmar que as nossas experiências estão inseridas no espaço lógico das razões devido ao fato de tais estados já serem “permeados por conceitos”. Assim, McDowell escolhe a segunda opção para responder ao dilema internista sobre a justificação de crenças empíricas: a fim de salvar o papel epistêmico das nossas experiências e, com isso, afirmar que tais estados podem servir de razão para crer, McDowell vê como única saída afirmar que nossas experiências são

afirmam alguns filósofos externistas, pois embora tais animais irracionais possam ser responsíveis a razões (tomada aqui no seu sentido amplo, como sendo aquilo que leva um indivíduo a uma certa ação), eles não são capazes de serem responsíveis a razões enquanto tais.

conceituais. A ideia de conceitual que ele enfatiza aqui é uma intimamente ligada à ideia de racionalidade, no sentido forte que coloca uma separação entre o homem pensado como animal racional e animais não-racionais. De acordo com ele, "as capacidades conceituais já se encontram em ação nas próprias experiências, e não apenas nos juízos que se baseiam nelas" (MCDOWELL, 1994, p. 61). Ou ainda, em outras palavras, "nossa experiência perceptual é permeada de racionalidade" (MCDOWELL, 2007, p. 339). Ao alegar que nas nossas experiências sensíveis já há o uso de capacidades conceituais do sujeito, portanto, McDowell pode afirmar que tais experiências fazem parte do espaço lógico das razões nos moldes internistas.

Para explicar como é possível que a nossa experiência, sendo um estado mental com conteúdo conceitual, nos revele, ou ao menos pareça revelar, como as coisas são no mundo, McDowell apela para a teoria kantiana sobre o pensamento e intuições. De acordo com ele, Kant afirma que “pensamentos sem conteúdo são vazios, e intuições sem conceitos são cegas”[44]. Sustentar que nossos pensamentos, que são o resultado daquilo que Kant denomina de *espontaneidade*, seriam vazios é dizer que nossos pensamentos, para terem o conteúdo que têm, dependem das intuições, ou seja, dependem das “porções daquilo que nos é dado na experiência”[45]. E afirmar que as intuições sem conceitos seriam cegas, por sua vez, é afirmar que tais intuições, resultado da operação da *receptividade*, não são possíveis se não supormos que já há, em tais estados, a aplicação de conceitos. Para McDowell (1994, p. 61), portanto, nossas experiências são "estados ou ocorrências que combinam receptividade e espontaneidade de modo inextricável".

Não obstante, enquanto que as nossas crenças têm uma característica ativa – nós decidimos e somos responsáveis por crer ou não em uma certa proposição – na experiência nossa capacidade conceitual é exercida *passivamente*. Isso significa dizer que “quando um conteúdo [da experiência] está disponível para nós, nossas capacidades conceituais já entraram em jogo, sem que tivéssemos escolha a esse respeito” (MCDOWELL, 1994, p. 47). Nossas experiências, portanto, possuiriam uma natureza distinta dos nossos julgamentos, das nossas crenças. Devemos entender nossos estados de experiência, por conseguinte, não como uma mera obtenção do Dado ou, ainda, como o resultado de um processo racional sobre um *input* bruto, mas sim como um estado que já possui conteúdo conceitual desde o início.

---

[44] MCDOWELL, J. (1994) *Mente e Mundo*. Tradução João Vergílio Gallerani Cuter, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005, p. 39-40

[45] Ibid., p. 40.

Assim, na perspectiva de McDowell, nossos estados de experiências permitem um contato com o mundo de forma *consciente* e normativa para o sujeito sem, com isso, ser um julgamento. Contrariamente a Sellars e Davidson, McDowell afirma que "esses estados que nos informam sobre o mundo" que estão disponíveis à consciência do sujeito não são julgamentos posteriores feitos a partir de uma impressão bruta que surge de um impacto causal do mundo no nosso sistema físico. Assim, afirma que

> Segundo o ponto de vista que estou defendendo, os conteúdos conceituais que permanecem mais próximos do impacto da realidade externa sobre a sensibilidade não estão, por serem conceituais, a alguma distância do impacto. Eles não resultam de um primeiro passo dado no interior do espaço das razões [...]. Este suposto primeiro passo seria um movimento que vai da impressão, concebida como a mera recepção de uma porção do Dado, para um juízo justificado por essa impressão. As coisas, porém, não são assim. Os conteúdos conceituais que são, neste sentido, os mais básicos já estão presentes nas próprias impressões, nesses impactos do mundo sobre nossa sensibilidade. (MCDOWELL, 1994, p.46)

Surge aqui, no entanto, a maior dificuldade com a teoria de McDowell: como explicar o conteúdo fornecido pelo mundo apenas apelando para a capacidade conceitual do sujeito, excluindo da questão uma relação causal? Como vimos, uma alternativa bastante direta e comum para explicar como nós poderíamos ter pensamentos sobre o mundo, caso não queiramos ser *idealistas*, é afirmar a existência de uma relação causal, onde o mundo físico causa um impacto em certas propriedades e capacidades físicas do homem e, a partir daí, nossas capacidades conceituais e racionais operariam sobre o resultado do processamento de tais impactos. McDowell corretamente aponta que há aqui uma dicotomia, uma enorme fenda que separa o reino das leis naturais do espaço da razão, e a "angústia" que surge é a de explicar como esse reino físico estaria relacionado com o reino conceitual, pois parece haver uma exigência de ambos os lados de que os seus elementos apenas podem se relacionar com outros elementos que se encontram no seu próprio espaço - o físico se conecta apenas com o físico, e a mente apenas se utiliza e relaciona-se com os elementos da mente.

A saída, portanto, é eliminar essa fenda entre o mundo e a mente. Aqui, McDowell alerta para o "perigo" de sermos levados a afirmar novamente um naturalismo nu e cru, que elimina a dicotomia entre o espaço da natureza causal e o espaço da razão colocando este espaço como já estando presente no primeiro. No entanto, como vimos, McDowell afirma que essa saída ao naturalismo nu e cru não nos oferece justificação, mas "exculpações". A alternativa que nos livraria dessa angústia, de acordo com ele, não é estender o espaço das leis ao espaço normativo, mas sim entender que há um outro modo de vermos o espaço natural

que não como o "espaço das leis", e que é justamente neste segundo espaço que o homem – um ser dotado de razão e capacidade conceitual – está inserido. Assim, McDowell afirma que

> Sellars está correto ao afirmar que o espaço lógico no qual a investigação científico-natural produz seu tipo especial de compreensão é estranho ao espaço lógico das razões. [...] uma coisa, no entanto, é reconhecer isto – em termos sellarsianos, isolar o espaço lógico que será contrastado com o espaço lógico das razões. Outra coisa é igualar (como faz Sellars, ao menos implicitamente) aquele espaço lógico ao espaço lógico da *natureza*. É isto que faz com que pareça impossível combinar o empirismo com a ideia de que a produção, por parte do mundo, de uma impressão num sujeito percipiente teria de ser uma ocorrência natural. O erro, aqui, consiste em esquecer que a natureza inclui uma *segunda natureza*. Em parte, os seres humanos adquirem uma segunda natureza ao serem iniciados nas capacidades conceituais, cujas inter-relações encontram seu lugar natural no espaço lógico das razões". (MCDOWELL, 1994, p. 32)

A solução de McDowell para essa dicotomia é, por conseguinte, defender o que ele chama de "platonismo naturalizado", ou seja, uma teoria que seja um meio termo entre o dualismo de substância e o naturalismo nu e cru. Assim, McDowell explora uma resposta diferente – ao invés de afirmar que o mental é físico, como o faz em alguns fisicistas reducionistas, ele tenta argumentar que há um pouco do espaço da razão no espaço da natureza. Embora a realidade seja objetiva e seja independente dos nossos pensamentos, não podemos pensá-la como "algo que está fora de um limite externo que engloba a esfera conceitual"[46]. Para McDowell, devemos considerar a espontaneidade como uma capacidade natural do ser humano, sendo "natural" aqui não entendido como o reino das leis, mas sim pensando no sentido de segunda natureza, onde a racionalidade humana é vista como natural.

É somente nesta concepção, de acordo com McDowell, que podemos tornar inteligível a afirmação da percepção como uma "abertura para a disposição geral da realidade"[47]. Assim, ele afirma que um estado de percepção, quando verdadeiro[48], nos mostra como as coisas são no mundo. Isso posto, McDowell então conclui: "*que as coisas são de tal e tal modo* é o conteúdo da experiência, e também o conteúdo de um juízo: torna-se o conteúdo de um juízo caso o sujeito decida tomar a experiência por seu valor de face". Há aqui, portanto, uma relação de justificação. O sujeito, ao tomar sua experiência pelo seu valor de face, está considerando tal estado mental como *razão para crer* "que as coisas são de tal e tal modo". Tal crença não é obtida a partir de uma inferência, mas sim a partir de um reconhecimento e aceitação do conteúdo da nossa experiência. O conteúdo da nossa crença perceptual é, assim,

---

[46] MCDOWELL, J. (1994). *Mente e Mundo*, p. 63.

[47] Ibid, p. 63.

[48] McDowell defende uma posição *disjuntivista* para a percepção, isto é, todo estado de percepção necessariamente é um estado que "representa" o mundo corretamente. Estados de ilusão e alucinação, nessa perspectiva, são estados com aparência similar à percepção, mas não são propriamente *percepção*. Contudo, esta distinção não é relevante nessa situação, pois tanto a percepção quanto os estados de ilusão poderão servir como razões para nossas crenças.

o mesmo conteúdo que o da percepção que serve de razão[49]. No entanto, enquanto que as capacidades conceituais são passivamente postas em jogo na experiência, na crença elas são empregadas de maneira ativa devido ao assentimento do sujeito ao conteúdo expresso.

Em resumo, McDowell pensa estar apresentando uma alternativa ao coerentismo e ao naturalismo "nu e cru" ao defender que já há na percepção o uso de capacidades conceituais e da racionalidade. Contudo, sua ontologia apresentada, sob a etiqueta de "platonismo naturalizado", não é de nenhum modo clara nem parece resolver o problema do aparente abismo entre a mente e o mundo. Simplesmente afirmar que nossa racionalidade é natural não explica como nosso pensamento, sendo conceitual e estando inserido no reino do mental, pode estar relacionado com o mundo natural *físico*. O naturalismo nu e cru pode aceitar, sem qualquer controvérsia, que nossa racionalidade e capacidade conceitual é natural no sentido que parece ser empregado por McDowell, ou seja, no sentido de que tais capacidades não são *criações humanas*. De fato, ao afirmar tais capacidades como naturais neste sentido, McDowell pode escapar de um "idealismo extremo", o que ele chama de "platonismo desenfreado", onde a realidade é vista como uma construção da mente e/ou "extranatural". Ainda assim, tal platonismo naturalizado não explica como nossos conceitos podem fazer referência à objetos no mundo.

Uma maneira que McDowell apresenta para tentar elucidar sua noção de segunda natureza é partir de uma análise comparativa entre as experiências e relações que nós, seres racionais, temos com o mundo, e o modo como animais irracionais se comportam e interagem com o ambiente. McDowell enfaticamente insiste que nossa capacidade de perceber o mundo não pode ser identificada com a capacidade encontrada em animais irracionais que os permite ter uma sensitividade a características de seu meio ambiente. Se devemos pensar a percepção humana como estando "permeada de racionalidade" para que seja possível conectarmos a mente e o mundo, então seres que não possuem racionalidade – uma capacidade de se afastar e analisar seus pensamentos, ou seja, uma capacidade para pensamentos de segunda-ordem – não possuirão tal percepção. Afirmar uma conexão necessária entre a nossa percepção e a racionalidade não implica dizer, como aponta McDowell, que a todo momento estamos tomando nossas experiências *como* razões para as nossas crenças, ou ainda, *como* razão para as nossas ações, mas sim que nós *poderíamos* analisar e tomar a nossa experiência como uma razão para a nossa crença ou ação. As "capacidades conceituais no sentido relevante estão em funcionamento não apenas no raciocínio, mas, de maneira geral, quando respondemos a

[49] MCDOWELL, J. (2006) "Capacidades Conceituais na Percepção", p. 152.

razões enquanto tais, tenha ou não essa resposta a forma de uma extração explícita de conclusões a partir de razões quando formamos nossas crenças, ou quando agimos" (MCDOWELL, 2006, p. 152). Essa possibilidade de tomar a percepção como *razão* para uma ação, no entanto, não está disponível para animais irracionais. Há, portanto, uma "abertura para o mundo" e que não é possível para os outros animais.

McDowell, portanto, não nega que animais irracionais tenham uma sensitividade a características do seu meio e que, por conseguinte, possamos dizer que tais animais podem ver, ouvir, cheirar e sentir através do toque os objetos presentes no mundo. Um gato, por exemplo, pode ver um obstáculo à sua frente e desviar dele. O que ele insiste é que não devemos confundir o discurso científico que explica o comportamento animal em termos de percepções, como "ver" e "ouvir", como implicando que o mesmo processo ocorre em nós, seres dotados de racionalidade. Isto é, "a afirmação de que as capacidades e habilidades são compartilhadas [entre seres humanos e animais irracionais] não chega a mais que isso: há descrições de coisas que podemos fazer que também se aplicam a coisas que outros animais também podem realizar" (MCDOWELL, 2007, p. 343). Disso não se segue, portanto, que a descrição do comportamento humano pode ser esgotada em uma descrição do tipo apresentado à animais irracionais, pois a resposta do ser humano a uma certa situação pode ser diferente da do animal no sentido de que o homem é um ser cuja capacidade de racionalidade está em trabalho. Assim, ele afirma que, "generalizado, este contraste produz algo na seguinte direção: o que é especial sobre animais racionais é que eles são capazes de autodeterminação, no pensamento e na ação" (MCDOWELL, 2006, p. 159).

Há, assim, uma outra noção de "segunda natureza" presente aqui: a de que a racionalidade humana é natural porque faz parte da *essência* do homem. O homem é o que é porque é um ser racional, um ser capaz de analisar e tomar seus pensamentos como razão para novas crenças e ações, um ser capaz de ativamente decidir os rumos da sua vida[50]. Nesse sentido, a racionalidade não faz parte da natureza dos animais irracionais. Penso que, nesse ponto, McDowell está bastante correto. Há um certo sentido no qual a nossa vida e as nossas relações com o mundo são bastante diferentes da dos animais irracionais, pois possuímos um algo a mais que não encontramos nos outros seres vivos: uma racionalidade. Assim, o modo como usamos nossa percepção em algumas situações ao longo da nossa vida, como ao usar nossa experiência como razão para agir de uma determinada maneira, não é um modo de uso

[50] É claro, com certas restrições. A liberdade humana, aqui, não deve ser pensada de maneira desenfreada, onde o homem pode pensar e agir de qualquer maneira. Como vimos, McDowell defende uma forma de "empirismo mínimo", onde o mundo impõe certas restrições aos nossos pensamentos e, portanto, às nossas ações.

possível para animais irracionais. Creio, no entanto, que nenhum naturalista "nu e cru" questionaria essa conclusão.

Contudo, ao colocar a percepção e a racionalidade humana como estando inseridos em um espaço da razão que se contrapõe ao espaço da natureza pensada como o reino das leis, McDowell acaba criando um abismo no próprio ser humano: a sua natureza racional só toma forma a partir de uma certa idade e que, por conseguinte, "quando nascem, são meros animais, que são transformados em seres pensantes e agentes dotados de intensão à medida que se aproxima da maturidade" (MCDOWELL, 1994, p 165). Não há, assim, uma continuidade que explicaria a racionalidade humana, pois McDowell insiste em desconectar o espaço da razão do espaço natural das leis. A racionalidade aparece, aqui, como algo "extraordinário", onde o homem está inserido no mundo como os outros animais até um certo período de vida, até que a racionalidade surge e proporciona uma abertura para o mundo que o permite estar inserido em tal ambiente de maneira totalmente diferente do modo como ele antes estava. Só poderemos tornar plausível uma afirmação de continuidade no ser humano que parte de uma "animalidade" até a racionalidade defendida pela Filosofia – uma racionalidade que envolve criação e responsabilidade – se supormos que a própria racionalidade já faz parte do espaço natural das leis. A racionalidade não é uma natureza que surge no homem, mas sim uma capacidade que faz parte da natureza humana desde o seu início, e que é desenvolvida ao longo da interação entre homem e mundo no espaço natural das leis. Não é porque a racionalidade humana parece escapar do discurso apresentado pela ciência cognitiva que devemos afirmar que há uma separação ontológica entre o espaço da razão e o espaço natural das leis, ou seja, não podemos, a partir da suposição de tais espaços terem inteligibilidade distintas, concluir que são espaços distintos. Um "abismo epistêmico" sobre as nossas descrições do mundo não pode nos levar a um "abismo ontológico".

Além disso, pensar a racionalidade como uma segunda natureza do homem, no sentido de ser a sua essência, não responde à nossa questão inicial de como nossa capacidade racional pode nos permitir uma *abertura* para o mundo. Podemos usar a mesma comparação com os animais irracionais para trazer essa questão à tona. Nós, em um certo sentido, compartilhamos o mundo com os animais irracionais. Não supomos que o mundo no qual estamos inseridos é um mundo diferente no qual os animais irracionais estão inseridos, isto é, nós estamos relacionados e interagimos com os mesmos objetos, os mesmos fatos. A flor que eu vejo é a mesma flor que a abelha "vê". O mundo, portanto, é o mesmo. Para McDowell, no entanto, a nossa abertura para o mundo é diferente da do animal irracional, pois para nós, humanos, a

abertura é dada pela *racionalidade*, produzindo assim um estado mental diferente da dos outros animais, permeado por conceitos. Mas como, então, explicar essa "abertura racional" para o mundo? Como os nossos conceitos presentes na percepção podem fazer referência aos objetos presentes no mundo, sendo tais objetos os mesmos que impactam os animais?

Lembremos que McDowell não apela para o mesmo tipo de explicação que Sellars emprega, isto é, afirmando que a nossa percepção seria uma conceptualização das informações já presente em um estado mental anterior, um "dado", que seria um estado subconsciente. McDowell percebe que tal crítica pode ser levantada contra seu platonismo naturalizado, e afirma que não devemos pensar o conteúdo da experiência como um conteúdo predicativo, como uma relação entre descrições ou nomes e objetos externos:

> Esta imagem põe as predicações no reino conceitual, mas, de acordo com aquilo que estamos pressupondo, o pensamento teria de romper os limites do conceitual para entrar em contato com os objetos dos quais as predicações são feitas. E isto não deixa espaço para uma concepção coerente do modo como uma predicação, localizada no interior de um reino conceitual circunscrito, poderia ser posta em contato com um objeto (MCDOWELL, 1994, p. 145)

McDowell pensa que a noção fregeana de sentido em termos de "modos de apresentação" é capaz de acomodar os tipos de conexão entre sujeitos pensantes e objetos particulares necessárias para o empirismo mínimo. Assim, conclui que "as relações entre os seres pensantes e os objetos não precisam ser concebidas como algo que carregaria o pensamento para o lado de fora de uma fronteira externa do reino conceitual" (MCDOWELL, 1994, p. 1946). Parece haver aqui, portanto, uma ontologia que amplia o reino conceitual para o reino natural, afirmando que a natureza já é, ela mesmo, permeada por conceitos. A natureza é, assim, “crenças em potência”, e nós somos *responsivos* a tal razão na natureza. De acordo com Echeverri (2009), há uma ontologia defendida no *Mente e Mundo* que coloca que conceitos não devem ser visto como "intermediários epistêmicos" entre a mente e o mundo, mas sim como elementos constituintes do mundo. E é dessa maneira que as nossas experiências podem ser, ao mesmo tempo, conceituais e uma abertura para o mundo. Quando nossas experiências são verdadeiras, o que percebemos são os fatos, "um aspecto do mundo perceptível"[51]. Faz sentido, portanto, chamar essa ontologia como um "platonismo naturalizado".

Entretanto, essa resposta não é capaz de acalmar uma angústia filosófica, principalmente uma angústia naturalista. Conceitos não são entidades mundanas que podem ser *capturados*

[51] MCDOWELL, J. (1994) *Mente e Mundo*, p. 63.

por nossa espontaneidade. Conceitos são os elementos constituintes das proposições, e não elementos no mundo. Além disso, o que essa solução parece fazer é apenas uma mudança no que estamos chamando de "mundo" ao dizer que nossa percepção é "uma abertura para o mundo". Como já foi afirmado, temos a crença de que habitamos o mesmo mundo que os demais seres vivos. Ou seja, quando vejo que há um obstáculo no caminho do gato para ele desviar, temos como crença de fundo que o obstáculo que eu vejo é o *mesmo* obstáculo que o gato "vê". Mas se o que capturamos do mundo são conceitos, então o que a percepção nos mostra não é propriamente o mundo, mas sim *os conceitos no mundo*. Pode-se objetar aqui que, com essa crítica, caímos no problema da "coisa-em-si" e de tentar falar daquilo que está fora do limite da linguagem, e que o que temos acesso é apenas ao "modo de apresentação" do mundo, sendo este modo, de acordo com McDowell, conceitual. Contudo, penso ser importante frisar que a solução apresentada por McDowell não acalma as angústias filosóficas, nem consegue restaurar a conexão entre mente e mundo objetivo.

Ainda assim, há uma crítica que parte apenas da afirmação de McDowell sobre o conteúdo conceitual dos nossos estados perceptuais. Seguindo uma concepção fregeana, McDowell pensa ser necessário atribuir ao estado conceitual uma estrutura *proposicional*. É assim que ele afirma que nossas experiências têm o conteúdo "*que as coisas são assim e assim",* e que, quando verdadeira, nossa percepção nos dá um fato. McDowell pensa ser suficiente para afirmar que nossas experiências não são crenças, embora ambas tenham o mesmo conteúdo proposicional, explicitar que, enquanto na experiência nossos conceitos são empregados passivamente, na nossa crença eles são empregados de forma ativa, através da atitude de assentimento do sujeito. Contudo, Davidson (1999) pensa que essa distinção não é suficiente e que, por conseguinte, o que McDowell afirma é que nossas experiências são estados de crença, ainda que sejam um estado que não dependa de um assentimento consciente do sujeito. E essa posição não seria muito diferente da que Sellars defende, pois este afirma que as nossas experiências são não-conceituais e emergem à consciência acompanhadas de um juízo descritivo. Tal juízo, na concepção de Sellars, não é um pensamento ativo, mas sim um passivo que "surge" na mente do indivíduo. Afirmar que experiências possuem uma estrutura proposicional, portanto, levaria a teoria de McDowell a afirmar uma forma de coerentismo e, assim, não seria capaz de “acalmar as angústias filosóficas” em relação ao conhecimento empírico. Novamente, se estamos considerando que o conteúdo da experiência é proposicional, tal conteúdo depende de uma justificação e, dessa forma, caímos novamente no coerentismo.

Devido a várias críticas, McDowell, em artigos posteriores a *Mente e Mundo*, considera ser necessário rever duas de suas afirmações feitas em seu primeiro livro: primeira, a de que estados de experiência possuem uma estrutura proposicional e, segundo, a de que o conteúdo da experiência, para ser capaz de justificar as nossas crenças, tem de incluir todos os conteúdos possíveis que o sujeito pode vir a crer a partir da experiência. Em *Mente e Mundo*, como vimos, a justificação de uma crença baseada na experiência perceptual é dada devido a uma igualdade (e o reconhecimento desta igualdade por parte do sujeito) do conteúdo entre a experiência e a crença perceptual. Tal crença é vista como um "tomar a experiência por seu valor de face". Assim, já tem de estar incluída na experiência *todos* os juízos pensáveis sobre a experiência, de modo que a relação entre a experiência e a crença obtida não seja inferencial. Dessa forma, se o juízo *toma* o conteúdo da experiência, já deve estar contido na experiência todas as possibilidades de juízos sobre tal estado.

No entanto, McDowell pensa, em *Avoinding the Myth of the Given* (2008), que não precisamos atribuir algo tão robusto no conteúdo das nossas experiências, e explica como nossos juízos poderiam ser justificados com o seguinte exemplo. Suponha que um excelente observador de pássaros se vê frente a um cardeal e, com isso, adquire não-inferencialmente o conhecimento da proposição "aquele pássaro é um cardeal". McDowell acaba sendo convencido de que o conteúdo da experiência de tal observador pode ser, em todos os aspectos relevantes, similar ao conteúdo da experiência de um ser humano adulto que também esteja vendo o mesmo cardeal e que, no entanto, não possui o conceito "cardeal". Na posição anterior de McDowell, defendida em "Mente e Mundo", isso seria impossível, pois deveria haver uma relação de igualdade entre o conteúdo da crença e o conteúdo da experiência.

Assim, para tornar plausível a intuição de que há uma similaridade entre a experiência perceptual do observador e do sujeito que não possui o conceito de cardeal, McDowell abandona sua posição anterior e afirma que certos conceitos, como o conceito "cardeal" não são relevantes para a determinação de conteúdo das nossas experiências. McDowell afirma que:

> O que parece correto é isto: minha experiência faz o pássaro visualmente presente para mim, e minha capacidade de reconhecimento me permite saber não-inferencialmente que o que eu vejo é um cardeal. Mesmo se continuarmos supondo que minha experiência tem um conteúdo, não é necessário supor que o conceito com o qual minha capacidade de reconhecimento me permite trazer o que eu vejo figura neste conteúdo[52]. (MCDOWELL, 2008, p. 3)

[52] No original: "what seems right is this: my experience makes the bird visually present to me, and my recognitional capacity enables me to know noninferentially that what I see is a cardinal. Even if we go on assuming my experience has content, there is no need to suppose that the conceptual under which my recognitional capacity enables me to bring what I

Assim, McDowell pensa ser preferível afirmar que o conteúdo conceitual é menos robusto do que afirmava antes, e que o papel de especificar parte do conteúdo com o fim de justificar um determinado juízo deve ser realizado por uma *capacidade recognitiva* do sujeito, sendo tal capacidade exercida através do uso de conceitos que não fazem parte do conteúdo da experiência. Por conseguinte, posso ter um conhecimento adquirido não-inferencialmente de que estou percebendo um cardeal pois meu conceito "cardeal" me permite *esculpir* (*carve out*) parte do conteúdo mesmo que esse conceito esteja exercendo sua função fora do meu estado de experiência.

O problema aqui, no entanto, é que essa capacidade de reconhecimento não é suficiente para explicar como o sujeito pode adquirir *não-inferencialmente* o conhecimento a partir do conteúdo da sua experiência em casos como o da crença "aquele pássaro é um cardeal". Como argumenta Gersel, Jensen e Thaning (2017, p. 7), "mesmo se eu estiver na América do Norte e os únicos pássaros com a forma A e cor B localizado ali sejam cardeais, isso não ajuda a explicar a adequação da minha experiência como uma razão suficiente para meu juízo de que o pássaro é um cardeal"[53]. isso porque, como eles acertadamente apontam, fatos gerais sobre a população de pássaros na América do Norte certamente não fazem parte do conteúdo da minha experiência. O único modo em que tais fatos poderiam entrar na justificação seria como premissas em uma inferência que parte da minha experiência e usa conhecimento de fatos independentes da minha percepção atual para a conclusão de que o pássaro na minha frente é um cardeal.

Outra mudança que McDowell adota em seus novos trabalhos,frente às críticas recebidas, que sua posição defendida anteriormente de que o conteúdo das nossas experiências é proposicional tem de ser abandonada. Passa a defender, então, que devemos pensar no estado de experiência como sendo um estado *intuitivo*, retomando, novamente, um conceito kantiano de intuição para explicar a natureza das experiências. O ponto principal para McDowell (2008, p. 6) é que, enquanto um estado proposicional – o estado das nossas crenças – tem uma estrutura *discursiva*, permitindo que tal conteúdo seja expresso em uma linguagem, o conteúdo da experiência não possui tal estrutura. Entretanto, segundo ele, a afirmação de que a experiência não possui uma estrutura discursiva não nos leva a afirmar que a experiência não possua um *conteúdo*[54]. Como vimos, para afirmarmos que nossos estados de

see figures in that content." (MCDOWELL, 2008, p. 3)

53 No original: "Even if I am presently in North-America and the only birds with shape A and colour B located here are cardinals, this won't help explain the adequacy of my experience as a sufficient reason for my judgement that the bird is a cardinal."

54 Ele explicitamente afirma que "though they are not discursive, intuitions have content of a sort that embodies an

experiência possuem um papel na justificação dos nossos juízos empíricos, temos de afirmar que tais estados possuem um conteúdo – um conteúdo *sobre* o mundo – pois, do contrário, caímos novamente no Mito do Dado.

Surge aqui, então, a questão de como devemos considerar a estrutura de tal conteúdo conceitual. Nesta questão, McDowell recorre à Sellars e afirma que a unidade proposicional enunciada em um julgamento "isto é um cubo" corresponde à *unidade intuicional* expressa na frase "este cubo". Parece haver aqui presente uma concessão de McDowell frente às teorias externistas: a de que a estrutura de um estado perceptual não é predicativa, mas atributiva, ou seja, não devemos pensar na experiência como fornecendo um conteúdo na forma "s *é* p", mas sim um conteúdo que informe que s aparece (ou é percebido) *como* p, ou ainda, a de que o conteúdo da experiência tem a forma "sP" (sendo *s* um objeto e *P* uma propriedade ou atributo).

Ainda assim, a teoria de McDowell não parece estar livre de problemas. Uma crítica feita é a de que uma capacidade conceitual recognitiva não parece responder ao problema levantado pelos defensores de uma teoria que afirma que o conteúdo da percepção é não-conceitual. Tal problema é o de que nossas experiências sensíveis parecem mais *refinadas* do que os conceitos que temos[55]. Não somos capazes de armazenar conceitos tão finos quanto o exigido, por exemplo, na percepção de cores e, dessa forma, não podemos supor um uso de conceitos na nossa experiência de cores para cada tom percebido. A nossa capacidade para discriminação perceptual ultrapassa a nossa capacidade recognitiva no caso da experiência de cores, e não parece haver uma dependência entre a nossa capacidade perceptual de perceber "finamente" e a nossa capacidade para memória[56]. Mas, ao afirmar que o conceito que realiza a capacidade recognitiva em uma experiência não precisa fazer parte do conteúdo de tal estado, este problema intensifica-se, pois torna-se necessário que tal conceito recognitivo seja armazenado na memória de modo que atue mesmo não estando presente no estado de experiência. E a suposição de que temos todos os conceitos recognitivos para todos os tons de cores que já percebemos (e que iremos perceber) é bastante contra-intuitiva, pois acaba requerendo um imenso arcabouço conceitual baseado apenas na suposição de que o estado de experiência *tem de ser* um estado conceitual. Mas esta suposição não parece ser suficiente

immediate potential for exploiting that same content in knowledgeable judgments" (MCDOWELL, 2008, p. 9).

55 McDowell reconhece esta como uma crítica comum levantada em favor de uma não-conceitualidade da percepção, principalmente a partir do trabalho de Evans, em *Mente e Mundo* (1994, p. 93-97).

56 BERMUDEZ, J. e CAHEN, A. (2003) "Nonconceptual Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

para a plausibilidade da suposição de uma capacidade conceitual tão rica quanto a exigida aqui.

Mesmo se suposermos que a função do conceito demonstrativo “este x” no conteúdo da experiência é justamente o de capturar o objeto com suas propriedades, o problema de considerar uma aplicação do conceito na experiência permanece. Não é de nenhum modo claro como um conceito demonstrativo pode “nos dá” algo na experiência. Pois, se supormos que tal conceito demonstrativo funciona como um “apontar para fora”, teremos um problema na teoria de McDowell, pois afirmaríamos que estamos apontando para algo que está fora do conceitual. Como vimos, afirmar como McDowell faz em alguns momentos, que o mundo físico não está fora do conceitual pois é algo que *pode ser conceitualizado*[57] não responde a essa dificuldade. Contudo, também não podemos supor que tal apontar demonstrativo é um “apontar para dentro”, um apontar para o fenômeno, pois cairíamos novamente no Dado.

Para concluir, podemos afirmar que as teorias internistas não parecem estar em boa posição para explicar a justificação das nossas crenças empíricas. Tanto na teoria fundacionista tradicional de justificação, quanto nas teorias pós-sellarsianas como o coerentismo de Davidson e o fundacionismo do Bonjour, tal teoria internista não é capaz de explicar como é possível falarmos de crenças justificadas e conhecimento *sobre o mundo objetivo*, e não apenas um conhecimento sobre nossos próprios estados internos de experiência. Em ambos os casos, perde-se contato com o mundo, em outras palavras, o mundo deixa de ser um tribunal para as nossas crenças, para usar a expressão do McDowell. E isso porque tal internismo coloca como condição necessária e suficiente um acesso introspectivo por parte do indivíduo sobre as razões que justificam as suas crenças. Contudo, quando levado seriamente, tal requerimento acaba por implicar que o que justifica as nossas crenças sobre o mundo é puramente *interno* e, portanto, o mundo não teria qualquer relevância na justificação das nossas crenças e no nosso conhecimento empírico, o que não parece plausível.

Ainda que afirmemos, como faz McDowell, que são as nossas experiências que nos dão o contato com o mundo necessário para a justificação das nossas crenças empíricas, tal requerimento de justificação como sendo racional, inserida no “espaço das razões” sellarsiano, coloca exigências muito fortes em relação à natureza dos nossos estados de percepção que, quando mais bem analisadas, não se mostram de acordo com a nossa prática comum em relação às nossas experiências. A saída para o problema apresentado por Sellars,

[57] MCDOWELL, J. (2008) "Responses". In LINDGAARD, J. (ed), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Blackwell Publishing, p. 259.

portanto, é negar que a justificação tenha de estar inserida no espaço das razões e, com isso, negar que capacidades conceituais e racionais já tenha de estar operantes na percepção para que este estado mental tenha algum papel epistêmico relevante. E para responder ao problema colocado por McDowell de que nosso pensamento tem de responder ao tribunal da experiência, devemos afirmar que já há no espaço da natureza uma normatividade e que, portanto, nossos estados perceptuais podem ser fontes seguras para a aquisição de conhecimento empírico. Essa é a saída defendida pelo *externismo epistêmico*.

3. PERCEPÇÃO E CONTEÚDO NÃO-CONCEITUAL

Embora Sellars e McDowell discordem sobre como ocorre a justificação de crenças a partir de estados perceptuais, ambos concordam que, para que a percepção possa ter qualquer papel justificador, tais estados têm de possuir um conteúdo individuado por conceitos. Claramente, afirmar que um estado perceptual pode justificar algumas de nossas crenças impõe certas condições a serem satisfeitas sobre a natureza de tal estado mental, condições estas que permitem que o estado mental possa ter um papel em uma relação epistêmica. Na perspectiva internista de justificação, como a de Sellars e McDowell por exemplo, são impostas três condições necessárias para uma relação epistêmica de justificação: (1) o sujeito que tem a crença em questão deve ter consciência do conteúdo tanto do estado mental de crença que está sendo justificado quanto do estado mental (ou conjunto de estados mentais) que o está justificando, (2) o conteúdo do estado mental justificador tem de ser relevante para a justificação da crença em questão e (3) o sujeito deve ter consciência da relação entre o conteúdo do estado mental justificado com o conteúdo do estado mental justificador, isto é, a concordância entre os conteúdos dos estados mentais em uma relação de justificação tem de ser relevante para o indivíduo de modo que o leve ao assentimento da proposição que é expressa em sua crença. Estas condições surgem a partir da afirmação de que, em uma relação de justificação, o conteúdo do estado mental justificador tem um papel em sustentar ou produzir uma crença, que a relação de justificação é exercida pelo indivíduo e é a consciência desses conteúdos que sustenta o assentimento a uma crença justificada por parte do indivíduo. Com isso, Sellars afirma – e McDowell endossa – que um estado mental tem um papel justificador apenas se ele estiver inserido no Espaço das Razões. Tanto para Sellars quanto para McDowell, isso implica afirmar que apenas estados mentais com conteúdo conceitual podem ter um papel justificador.

Mas por que seria necessário afirmar, nesta perspectiva internista, que apenas estados com conteúdo conceitual podem ter um papel justificador? Primeiramente, a explicação para a necessidade de uma conceptualização do conteúdo do estado mental parece surgir com as condições de que o sujeito tem de ter consciência do conteúdo do estado justificador. É esse o argumento que Sellars apresenta contra o Empirismo Clássico. Se o estado mental é um cujo indivíduo tem consciência do seu conteúdo e este pode ser acessado por introspecção, então tal conteúdo é individuado por conceitos. O argumento segue da seguinte forma: podemos

afirmar, sem muita controvérsia[58], que a função do estado mental de percepção é representar o mundo, isto é, informar como as coisas são e estão no mundo. E percebemos o mundo *como* sendo de uma certa forma, o mundo aparece para nós como estando estruturado e organizado de uma certa maneira, tendo certas propriedades e relações. Por exemplo, ao olhar para o lado, percebo minha janela como sendo de uma certa cor, como tendo certas texturas e como tendo uma forma específica, ocupando um lugar determinado da minha perspectiva visual. Eu olho para o lado e vejo minha janela branca, larga e bem no centro da minha perspectiva visual, com plantas em variados tons de verde, amarelo e roxo no seu batente, e por ai vai. De acordo com uma longa tradição filosófica, por sua vez, *representar como* envolveria discriminação e individuação por parte do sujeito, e toda habilidade para discriminar um objeto do outro, os reconhecendo como iguais ou distintos, envolveria a aplicação de conceitos. Ou seja, percebo minha janela como tendo uma certa cor, e percebo-a como um objeto distinto das minhas plantas porque possuo os conceitos necessários para individuar e representar as informações recebidas pelos meus sentidos. Nessa perspectiva, um estado perceptual cujo conteúdo não fosse individuado por conceitos seria um estado *bruto*, sem elementos constituintes, mas uma coisa *monolítica*.

Alguns filósofos, como David Smith (2001), vão além e afirmam que estados mentais como os da percepção exigem não apenas uma capacidade conceitual, mas também uma crença básica (ou um conjunto de crenças prévias) para que seja possível individuar seu conteúdo. Isso porque, argumentam, para que a percepção possa representar os objetos e propriedades como existindo no mundo, como sendo independentes e externos à mente do sujeito que percebe, o indivíduo tem de ter anteriormente crenças mais básicas acerca da existência do mundo, ou ainda, crenças e conceitos de primeira-pessoa ou crenças sobre si mesmo. Nas palavras de Smith, “tudo o que fazemos, e deixamos de fazer, pressupõe crença em sua contínua realidade”[59] (2001, p. 307). Tal afirmação de Smith sobre a existência de uma crença básica surge para explicar um ponto importante levantado por Merleau-Ponty: o de que

---

[58] Poucas afirmações estão livres de controvérsia na Filosofia. Alguns filósofos negam esta posição representacionalista da percepção, negando também uma explicação em termos de informação. O ponto principal de discordância reside no fato de que, ao afirmar que um estado mental tem conteúdo representacional, tal estado possui, então, condições de verdade, isto é, tal estado pode representar correta ou incorretamente o objeto em questão. Algumas teorias, como a sense-data de Russell, por exemplo, não colocará a experiência como sendo passível de falsidade ou erro. Ainda assim, podemos afirmar que, mesmo nestas teorias, o papel da percepção é o de nos conectar de alguma maneira com o mundo (seja o mundo físico ou idealista) e que, assim, tal estado nos dá *alguma informação* sobre seu objeto. Contudo, considerarei neste trabalho apenas as teorias representacionalistas sobre a percepção, visto que o meu objetivo é discutir sobre a relação epistêmica entre a percepção e estados de crença. Em uma teoria “não-representacionalista”, ou tais estados não entram na relação de justificação por não ter condições de verdade, ou tal relação produz crenças necessariamente verdadeiras e *a priori*, e tal afirmação não parece ter apelo quando consideramos nossas crenças e conhecimentos sobre o mundo.

[59] No original: “Everything we do, or don't do, presupposes belief in its continued reality” (SMITH, 2001, p. 307)

há uma presença do mundo nas nossas experiências perceptuais. De acordo com Merleau-Ponty, ao perceber um objeto não temos apenas a experiência da sua face diante de nós, mas sim a experiência de tal objeto presente em toda a sua extensão, mesmo as suas partes não vistas. Assim, afirma que "quando olho o abajur posto em minha mesa, eu lhe atribuo não apenas as qualidades visíveis a partir do meu lugar, mas ainda aquelas que a lareira, as paredes, as mesas podem 'ver" (1945, p. 105). Para Smith, devemos explicar essa presença do mundo na experiência a partir de uma crença primária que temos sobre a realidade do mundo. O próprio Merleau-Ponty parece apontar para essa solução, afirmando que "perceber é envolver de um só golpe todo o futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo" (1945, p. 399). Portanto, de acordo com essa posição, para termos um estado mental de percepção é necessário não apenas uma capacidade conceitual, mas também uma crença básica acerca da existência do mundo, sendo tal crença fundamental para a possibilidade mesma de um estado perceptual que represente o mundo objetivamente.

O segundo motivo de colocar a percepção como um estado com conteúdo individuado por conceitos, caso afirmemos que tal estado tem um papel na justificação de algumas de nossas crenças, surge para poder explicar como seria possível uma relação epistêmica entre o estado mental de percepção e as nossas crenças. Na perspectiva internista, como dito acima, é a consciência que o indivíduo tem do conteúdo do estado perceptual que permite que o sujeito sustente a crença que está sendo justificada, e não uma relação causal, ou uma relação não-consciente de outra natureza, entre os dois estados mentais. Assim, surge a questão sobre como o conteúdo da percepção pode ser relevante, e estar relacionado com a nossa crença, se o conteúdo não for conceitual. Isso porque, em algum nível, o indivíduo reconhece uma relação entre o conteúdo da sua percepção e o conteúdo conceitual de uma crença que ele sustenta. Esse reconhecimento de relação entre os dois estados mentais não precisa ser um de segunda ordem, isto é, o sujeito não precisa ter uma crença explícita de que os conteúdos dos dois estados mentais – a percepção e a crença – são similares. Mas, para que o sujeito possa intencionalmente usar a sua percepção como base para sua crença, para que ele possa sustentar a sua crença a partir daquele estado perceptual, ele de algum modo reconhece a relação entre os dois estados mentais. Por exemplo, a percepção que tenho ao olhar para o lado descrita acima pode ser usada para sustentar a minha crença de que minha janela é branca, e não marrom. A questão que surge, então, é como explicar esse "reconhecimento" do conteúdo da minha percepção – da minha janela como sendo branca – como sendo uma razão para sustentar a minha crença "minha janela é branca, não marrom" se não supusermos uma

aplicação de conceitos sobre o conteúdo do estado perceptual, pois o que está envolvido aqui é de que há um "reconhecimento" de uma relação entre os objetos do meu estado mental de percepção e os conceitos constituintes da minha crença justificada. Se é a consciência do meu estado perceptual que me permite sustentar a minha crença a partir dessa percepção, então sei, de algum modo, que o conceito BRANCO que emprego na minha crença refere-se àquela propriedade visual que estou percebendo. Obviamente, a explicação de como tal relação entre os conteúdos destes dois estados mentais é possível na perspectiva internista ocorre de maneira direta se considerarmos que o conteúdo da minha percepção já contém conceitos.

Recentemente, esta linha internista tem sido criticada por filósofos tais como Alvin Goldman, Ernest Sosa e Tyler Burge, dentre outros, que, por sua vez, defendem formas de um *externismo epistêmico*. Grosseiramente, tal externismo nega que as condições impostas pelo internismo sejam necessárias para que se possa haver uma relação epistêmica e afirma que, em alguns casos, as condições de justificação são externas ao indivíduo e que, por isso, pode ser possível que tal sujeito tenha crenças justificadas sem que tenha acesso introspectivo às condições que verificam e justificam suas crenças. Dessa forma, o externismo epistêmico passa a analisar o conceito de justificação em termos de associação natural de ideias, processos confiáveis ou transmissão de informações.

As teorias externistas surgem como crítica ao internismo, e afirmam que tais condições impostas para a justificação de crenças criam um "hiper-intelectualismo" sobre nossas práticas epistêmicas devido a uma valorização exacerbada do conhecimento introspectivo de um indivíduo adulto, supondo um nível de racionalidade humana que não encontramos no nosso cotidiano e um acesso privilegiado infalível por parte do sujeito. E essa exigência de uma supercapacidade racional em relação à justificação acaba gerando igualmente um hiper-intelectualismo no que se refere a natureza dos estados mentais que teriam algum papel normativo pois, como vimos, para que as nossas experiências sensíveis e estados mentais perceptuais tenham qualquer papel na justificação das nossas crenças, de acordo com a teoria internista, tais estados têm de ser completamente acessíveis por introspecção e, dessa forma, têm de estar inseridos no espaço das razões. Para McDowell, por exemplo, essa exigência de que apenas estados mentais inseridos no espaço das razões têm papel na relação de justificação, somado à exigência de que a percepção tem de ter um papel normativo para que seja possível um conhecimento sobre o mundo, mostra que devemos considerar nossos estados de experiência como sendo o resultado de capacidades conceituais aplicadas.

Ao colocar a relação epistêmica não mais em termos de acesso introspectivo por parte do indivíduo, mas sim a partir de relações externas à sua consciência, as teorias externistas eliminam a exigência de se considerar que apenas estados mentais com conteúdo conceitual possuem um papel normativo. É importante ressaltar, além disso, que há nesta discussão duas questões distintas. Uma questão versa sobre a natureza da relação de justificação, uma questão de cunho epistemológico; já outra, por sua vez, indaga sobre a natureza dos estados mentais – mais especificamente, a natureza de um estado mental perceptual. Embora possamos afirmar que teorias epistemológicas impõem certas restrições sobre quais estados mentais podem exercer ou não um papel normativo, tais condições para uma relação epistêmica bem sucedida não deve ditar as nossas considerações e afirmações sobre a natureza dos estados mentais.

Neste capítulo, portanto, argumentarei em favor de uma teoria sobre a natureza da percepção que afirma que o conteúdo deste estado mental é um cuja individuação é independente da aplicação de conceitos, ou seja, é um conteúdo não-conceitual e que, ainda assim, é um conteúdo representacional. Os argumentos que sustentam tal afirmação são independentes de considerações sobre relações epistêmicas e o nosso conhecimento do mundo. Devemos moldar uma teoria epistêmica com base em tais considerações acerca da natureza da percepção, e não de maneira inversa. Boa parte do problema das teorias internistas da justificação no caso das crenças perceptuais reside, penso eu, nesta inversão. Este modo de elaborar uma teoria filosófica que parte de uma análise introspectiva sobre as condições de satisfação para a justificação e atribuição de conhecimento acaba ou por exigir capacidades de alto-nível na formação de estados perceptuais, igualando-os quase a crenças, ou por eliminar de vez o valor epistêmico de estados perceptuais.

Há vantagens em se afirmar a existência de estados perceptuais com conteúdo não-conceitual para uma teoria epistêmica sobre as nossas crenças e conhecimento do mundo. Primeiramente, a afirmação de estados mentais perceptuais com conteúdo individuado independentemente de conceitos permitirá a defesa de uma teoria sobre um tipo de relação epistêmica nos moldes externistas, que sustenta que a relação epistêmica entre estados perceptuais e crenças ocorre através de processos de formação de estados mentais que independe da vontade ou acesso introspectivo do sujeito. Além disso, em segundo lugar, a defesa de um estado perceptual não-conceitual permitirá também a afirmação de uma teoria *fundacionista* do conhecimento, visto que assegura a existência de estados mentais que podem ter um papel normativo em relação às nossas crenças que não necessitariam, por sua vez, de justificação. Assim, ao conciliar a afirmação de estados perceptuais não-conceituais com a

defesa de um externismo epistêmico, poderemos concluir que há uma base última para a cognição humana, e o fundamento do conhecimento consiste na nossa percepção do mundo.

Para ser possível atribuir um papel normativo aos estados mentais perceptuais, todavia, duas condições ainda têm de serem satisfeitas. Como vimos, teorias externistas negam a exigência de um acesso introspectivo por parte do indivíduo para que a relação epistêmica ocorra. Contudo, considerando o papel da justificação de ser um bom condutor à verdade, ainda é necessário que (1') o conteúdo do estado mental que será o elemento justificador – nesse caso, a percepção – seja relevante para as condições de verdade da crença a ser justificada, e também que (2') seja possível uma relação entre estes dois estados mentais – a percepção e a crença justificada. No tocante a esta segunda condição, uma teoria não-conceitualista sobre a percepção afirmará que a relação entre esses dois estados mentais ocorre através de um processo causal de formação, isto é, a crença está relacionada ao estado perceptual devido ao fato de tal crença ter sido produzida a partir do conteúdo do estado perceptual através de um sistema de formação de crenças natural e confiável. Veremos como é possível tal processo de formação na seção final deste capítulo. No próximo capítulo, analisaremos de que forma este processo de formação pode servir como uma relação epistêmica relevante para o indivíduo.

Mas antes, para que possamos conciliar a afirmação de estados perceptuais com conteúdo não-conceitual com a defesa de um externismo epistêmico, a teoria acerca da natureza de tal estado perceptual tem de ser capaz de explicar como seria possível haver uma individuação do conteúdo estruturado em uma representação, ou seja, como é possível termos um estado mental com um conteúdo que represente objetos e propriedades sem recorrer à explicação que parte de uma capacidade conceitual de individuação. Tal teoria não-conceitualista sobre a percepção deve explicar, portanto, de que forma uma capacidade (nesse caso, natural) do indivíduo poderia classificar e agrupar informações de modo que independa de conceitos.

Para tal tarefa, este capítulo será estruturado da seguinte forma. Serão apresentados inicialmente os argumentos em favor de uma teoria não-conceitualista para a percepção e que são, em sua grande maioria, críticas às teorias conceitualistas. Como vimos, a teoria não-conceitualista sobre a percepção surge como uma rejeição às teorias conceitualistas e, portanto, isso acaba fazendo com que a teoria não-conceitualista, em seus moldes gerais, seja construída negativamente a partir de tais críticas e argumentos. O apelo para se afirmar um

conteúdo representacional não-conceitual deve-se ao fato de se considerar que, no caso da percepção, a capacidade conceitual não é suficiente, nem mesmo necessária, para a individuação do conteúdo do estado mental.

Em seguida, passa-se para uma análise da natureza do estado perceptual, isto é, o que faz com que algum estado mental seja um estado de percepção. Por fim, será apresentado de que forma podemos explicar uma individuação de conteúdo sem apelar para capacidades conceituais do sujeito.

3.1 Argumentos para a natureza não-conceitual da percepção

Teorias externistas[60] no campo da Filosofia da Mente surgiram bem recentemente se considerarmos toda a longa tradição filosófica. Diversos autores, principalmente em meados da década de 90, passaram a criticar a posição internista tradicional em relação à natureza dos estados perceptuais, argumentando que ela não condiz nem com as nossas práticas comuns nem com recentes resultados científicos ao afirmar a percepção como sendo um estado com conteúdo conceitual. Dessa forma, Christopher Peacocke (1992, 2001), Tim Crane (1992), Fred Dretske (1995), Michael Tye (2000, 2005) e, recentemente, Tyler Burge (2003, 2009, 2010), dentre outros, argumentam que do fato de que a percepção seja uma representação do mundo físico e, portanto, tenha um conteúdo, não se segue que tal estado tenha de possuir um conteúdo conceitual. Tais filósofos afirmam que não há nada no conceito de representação, nem na análise da natureza do estado perceptual, que nos leve a afirmar que tal conteúdo necessariamente é individuado por conceitos.

Deixando questões céticas sobre a existência do mundo exterior de lado, parece inegável a asserção de que nossos estados perceptuais fornecem para nós informações acerca do ambiente físico, informações estas essenciais para a nossa sobrevivência. Obter corretamente a cor, tamanho, distância e trajetória de um objeto sob uma variedade de condições contextuais é crítico para a sobrevivência de qualquer animal dotado de um sistema

[60] Aqui devemos fazer uma ressalva terminológica. Teorias não-conceitualistas acerca da percepção são consideradas como *externistas* por afirmarem que as condições para a individuação do conteúdo do estado mental de percepção são fatores externos ao sujeito. Dessa maneira, em contraposição, teorias que afirmam que a individuação do conteúdo de um estado mental, como a percepção, necessariamente depende de capacidades cognitivas, tais como uma capacidade conceitual, uma capacidade para consciência de segunda ordem, ou mesmo uma relação de tais estados com crenças, é denominada de *internista*. Portanto, ao falar de teorias externistas, no caso da percepção, estou falando de teorias não-conceitualistas e vice-versa.

perceptual.[61] De acordo com a massiva maioria dos filósofos a favor do não-conceitualismo, devido ao fato de atribuirmos aos animais não-humanos estados perceptuais com conteúdo que representa uma certa situação, mesmo àqueles que não apresentam qualquer capacidade conceitual, devemos concluir que tais conteúdos não são conceituais e não dependem de uma capacidade conceitual para serem obtidos. Como Burge afirma, "a psicologia perceptual fornece uma massiva evidência de que a percepção [...] aparece em um amplo grupo de animais – desde peixes, aranhas, abelhas, polvos, pintinhos, pombos, sapos e tartarugas a ratos, macacos, golfinhos e humanos".[62] E dificilmente aceitaríamos como plausível a atribuição de atitudes proposicionais a animais como peixes dourados ou pombos, além de não ter qualquer valor explicativo tal atribuição. A psicologia perceptual é capaz de explicar o comportamento de animais irracionais sem recorrer a qualquer atribuição de capacidade conceitual ou inferencial.

Por conseguinte, segundo a maioria dos autores externistas, considerações acerca da capacidade cognitiva e perceptual de animais e humanos em um estágio pré-linguístico mostram que a formação de estados perceptuais independe de capacidades conceituais. Tais considerações sugerem que animais e crianças muito novas podem ter experiências bastante similares às nossas. De acordo com Dretske (1995, p. 118), se animais não podem ver, ouvir, sentir cheiros e provar os objetos em seu ambiente, como poderiam encontrar comida, evitar predadores, desviar de obstáculos e, em geral, como realizariam as variadas ações que eles são capazes de realizar? Obviamente, pode ser o caso de que nossa experiência enquanto seres humanos seja mais rica que a de diversos outros animais, e que sejamos também capazes de realizar discriminações perceptuais mais refinadas, mas na medida que nós compartilhamos uma representação perceptual do mundo com tais animais, o conteúdo de tais representações deve ser igualmente não-conceitual.

Entretanto, para os teóricos internistas, esse tipo de argumento não tem muito apelo para o abandono do conceitualismo. Para estes, a Filosofia não deve se restringir tão fortemente ao que outras ciências afirmam, visto que o objeto de estudo de ambos pode não ser o mesmo. Tais teóricos conceitualistas alegam que o que as ciências cognitivas estão tratando como "percepção" não é propriamente o que nós, em Filosofia, estamos considerando como

---

[61] Tyler Burge, "Perceptual Entitlement," *Philosophy and Phenomenological Research* 67, vol. 3 (2003b), p. 516. Dretske apresenta o mesmo argumento em: Fred Dretske, *Naturalizing the Mind*, (Cambridge, MIT Press, 1995), p. 118.

[62] "Perceptual psychology provides massive evidence that perception, as characterised above, appears in a very wide range of animals—from goldfish, spiders, bees, octopuses, baby chicks, pigeons, frogs and turtles to rats, monkeys, apes, dolphins and humans." (BURGE, 2003a, p.162). Nesta mesma página, Burge lista vários trabalhos científicos que dão embasamento para esta afirmação de percepção em animais inferiores.

percepção. Teorias internistas não negam que animais irracionais obtém informações sobre o mundo, ou mesmo que crianças humanas muito novas interagem e se comportam corretamente no ambiente por receberem informações através dos sentidos. O que se é negado é que as nossas experiências perceptivas conscientes, que podem ser fontes de conhecimento, sejam independentes de conceitos. Dessa maneira, poder-se-ia afirmar que, em animais irracionais ou crianças muito novas, o que ocorre é um processo de entrada e saída de informação, subpessoal e que, por não estar inserido em um domínio conceitual não pode ser propriamente uma razão para a justificação das nossas crenças. Uma saída para internismo, portanto, é afirmar que há uma concordância de sua teoria com o que é concluído a partir dos experimentos científicos, e que a discordância está apenas no objeto de estudo em questão.

Essa é justamente a saída oferecida por McDowell para as críticas feitas pelo externismo à sua teoria conceitualista. McDowell, em seu trabalho basilar, explicitamente afirma: "não pretendo fazer nenhum tipo de objeção à ciência cognitiva" (1994, p. 160). E explica de que maneira a sua teoria conceitualista pode ser compatível com recentes estudos científicos sobre a percepção em animais:

> Precisamos apelar à sensitividade que o animal possui a características de seu meio ambiente. No entanto, ao inserirmos a ideia de sensitividade a isto ou aquilo no contexto da ideia de habitar um meio ambiente, temos a garantia de que não precisaremos tentar atribuir a um mero animal uma orientação para o mundo, ainda que fosse um mundo conceitualizado em termos puramente comportamentais. Para deixar bem claro o quanto estamos longe da estrutura kantiana, poderíamos dizer que o que está em questão aqui é uma proto-subjetividade, e não uma subjetividade". (1994, p. 156)

Assim, McDowell apresenta a diferença entre sua teoria conceitualista sobre a percepção e a teoria cognitiva da Psicologia em termos de uma "diferença que existe entre um modo meramente animal de vida, inserido num meio ambiente, e o modo humano de vida, inserido no mundo" (1994, p. 153-154). Haveria, portanto, uma diferença entre os objetos de estudo, visto que a questão que a Filosofia se debruça, segundo McDowell, não é a de explicar como é possível um animal interagir corretamente com o ambiente ao seu redor, ou quais são os mecanismos que tornam tal interação e comportamentos dos animais possíveis, mas sim a de explicar como alguns dos nossos estados mentais estão *orientados para o mundo*[63]. E essa "orientação para o mundo" defendida por McDowell é justamente a objetividade da percepção, ou seja, aquilo que Merleau-Ponty chamou de uma "presença do mundo" na nossa experiência perceptual. E, para McDowell, só é possível explicar tal presença a partir da aplicação de capacidades conceituais e da capacidade humana de autoconsciência.

[63] MCDOWELL, J (1994) *Mente e Mundo*, p. 23.

Todavia, o ponto fundamental para os filósofos externistas com o argumento que apela para estudos científicos está no fato da ciência cognitiva não tratar a percepção apenas em termos de entrada e saída de informação, em termos puramente mecânicos, mas sim como já tendo presente na percepção um processo cognitivo, mesmo em animais que não possuem linguagem nem capacidades conceituais desenvolvidas. Os conteúdos dos estados perceptuais em uma teoria da Psicologia Cognitiva são tratados como representando objetos, propriedades e relações, e não apenas como contendo uma informação monolítica. Assim, de acordo com a ciência cognitiva, já haveria uma individuação e um processamento da informação para além de uma explicação em termos de *imputs/outputs*. Além disso, muitas teorias da psicologia cognitiva tomam como já tendo presente na percepção de animais irracionais uma objetividade, uma "orientação para o mundo" para utilizar os termos de McDowell. Parece mais plausível afirmar que animais estão cientes dos seus inimigos, por exemplo, e de que uma criança está ciente das coisas ao seu redor, do que afirmar que tudo isso não passa de estímulos inconscientes e comportamentos automáticos.

Na literatura contemporânea, há diversos outros argumentos em favor da teoria de que a percepção é um estado não conceitual. Um argumento em favor da não-conceitualidade da percepção surge a partir da dificuldade que teorias conceitualistas encontram em explicar a nossa aquisição e emprego de conceitos perceptuais ao afirmar que o conteúdo dos nossos estados perceptuais já são individuados por tais conceitos. Tais conceitos perceptuais não podem ser adquiridos a partir dos nossos estados perceptuais, pois tais estados requerem previamente a posse destes conceitos. Assim, uma teoria conceitualista sobre o conteúdo da percepção enfrentam uma dificuldade em explicar como podemos obter conceitos perceptuais, como conceitos de cor, a partir de relações causais com o mundo, já que toda individuação e tipificação é dada exclusivamente por conceitos. Este argumento é pouco empregado e aprofundado, sendo na maioria das vezes apenas citado como uma vantagem importante para o não-conceitualismo. Robert Hanna (2008, p. 42) afirma que, se o não-conceitualismo estiver correto, ele pode oferecer uma teoria *bottom-up* sobre a racionalidade humana, de acordo com a qual "as capacidades conceituais e outras intelectuais, incluindo aquelas associadas com a prática da razão, podem ser em parte explicadas em termos de capacidades psicológicas mais primitivas compartilhadas com outros animais não-humanos"[64].

[64] "(…)if non-conceptualism is true, then the prospects for a bottom-up theory of human rationality, according to which conceptual and other intellectual capacities, including those associated with practical reasoning, are at least partially explained in terms of more primitive psychological capacities shared with many non-human animals, also look good" (HANNA, 2008, p. 42).

Uma teoria internista sobre a percepção não parece estar em uma boa posição para explicar a nossa aquisição de conceitos, ou mesmo para explicar como obtemos os materiais informacionais necessários para nossos conceitos sobre o mundo. Se a percepção for um estado representacional com conteúdo conceitual, tal estado depende necessariamente da posse, por parte do sujeito em questão, de certos conceitos relevantes previamente, e tais conceitos, por sua vez, ou dependeriam de outros estados conceituais, caindo em um regresso infinito, o que é absurdo, ou tais conceitos relevantes seriam *a priori* e inatos. No entanto, são raros os filósofos que estão dispostos a aceitar um inatismo conceitual em um nível rico o suficiente para individuar os conteúdos dos estados perceptuais.

Poder-se-ia ainda afirmar que tais conceitos relevantes não são inatos, mas sim capturados pelo sujeito em um certo momento da sua vida. Assim, segundo esta perspectiva, o indivíduo só poderia ter propriamente uma percepção a partir de um determinado momento – quando captura os conceitos relevantes. Novamente, a resposta desta perspectiva em relação aos casos dos animais irracionais e de crianças muito novas seria afirmar que o que se tem não são propriamente estados perceptuais, mas sim apenas estímulos sensoriais, causando meras sensações reflexivas que conectam o sujeito com o ambiente com o objetivo de satisfazer as necessidades naturais, estando o animal preso em um mecanismo de estímulos e respostas. Nesse caso, tal comportamento é explicado puramente em termos físico/biológicos, afirmando-se que são apenas respostas inconscientes do nosso organismo.

Contudo, tal resposta ainda não é capaz de fornecer uma boa explicação de como o sujeito passa de um momento de puros estímulos sensoriais a uma captura dos conceitos relevantes. Ou o sujeito captura tais conceitos “do nada”, o que parece implausível ou dificilmente justificável, ou tal captura é fundamentada por estes estímulos sensoriais que o sujeito acumulou. Tais teorias conceitualistas sobre o conteúdo do estado perceptual, portanto, acabam caindo na mesma questão que os teóricos não-conceitualistas: o de explicar como passamos de processos puramente funcionais, subpessoais, para processos conscientes. E não há nada que nos leve à afirmação da percepção como sendo conceitual além da suposição de que todo e qualquer estado consciente é um estado com conteúdo conceitual.

Dessa maneira, como aponta Hanna, “a melhor teoria acerca da aquisição de conceitos de que dispomos pressupõe a tese de que conceitos simples são adquiridos a partir de percepções não-conceituais dos objetos que caem sob tais conceitos”[65] (2008, p. 43). Ao

[65] No original: “The best overall theory of concept-acquisition includes the thesis that simple concepts are acquired by normal human cognizers on the basis of non-conceptual perception of the objects falling under these concepts.”

afirmar a possibilidade de estados mentais com um conteúdo não-conceitual e que representa objetos e propriedades do mundo, a questão sobre como é possível a aquisição de conceitos sobre o mundo passa a ser explicada a partir da formação de um estado com conteúdo representacional, cuja individuação não é realizada por uma capacidade conceitual prévia.

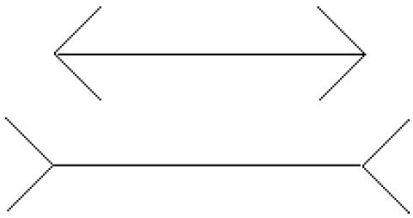
Embora argumentos dessa natureza não sejam muito explorados pelos filósofos externistas, uma questão sobre a fixação de referência dos conceitos que se referem aos objetos do mundo foi justamente o foco do primeiro trabalho a tratar explicitamente de um conteúdo não-conceitual. Gareth Evans, em seu trabalho *Varieties of Reference*, discute sobre como estados com conteúdo não-conceitual nos permite explicar a individuação do conteúdo das nossas atitudes *de re*[66]. De acordo com Evans, a determinação do conteúdo de tais crenças demonstrativas é possível na medida em que certas informações, obtidas através dos sistemas perceptuais, servem como *inputs* informacionais para a formação de tais atitudes *de re*; e tais informações seriam, por sua vez, estados não-conceituais e, portanto, seriam estados cuja determinação do conteúdo não dependeria de um arcabouço conceitual.

Outro argumento bastante comum, apresentado inicialmente por Tim Crane (1992), parte de uma análise comparativa entre o conteúdo da percepção, por um lado, com os conteúdos de atitudes proposicionais por outro, concluindo que o estado perceptual possui certas propriedades que não podem ser exibidas em estados mentais de crença. Tal análise comparativa entre percepção e crença não tem por objetivo apenas afirmar que o estado perceptual tem uma natureza distinta da de um estado de crença, mas sim argumentar que tais diferenças entre a percepção e as nossas crenças analisadas dá-se justamente pelo emprego de conceitos. Segundo ele, crenças estão necessariamente relacionadas a outros estados mentais em pelo menos um dos três tipos de relação: relações lógicas ou dedutivas, relações semânticas e relações evidenciais. E, segundo ele, é justamente porque crenças mantêm tais relações que podemos dizer que têm uma estrutura conceitual. Assim, para afirmar que percepções são estados não-conceituais, ele argumenta que elas não necessitam entreter nenhuma dessas relações com outros estados mentais para serem o que são.

Consideremos primeiramente o caso das relações evidenciais, pois este apresenta o exemplo mais discutido neste tipo de argumentação. Podemos afirmar que certas crenças são parcialmente caracterizadas pela evidência que um sujeito considera a favor ou contra tais

[66] Uma crença *de re* é o resultado de uma relação entre "sentenças abertas" e a *res* relevante ou, resumidamente, uma crença *de re* é uma crença demonstrativa. Ou seja, crenças *de re* seriam atitudes que dependeriam de uma relação com o mundo, e não apenas com o reino do conceitual. Certas atitudes envolvendo conceitos perceptuais seriam, assim, atitudes *de re*, pois a determinação do conteúdo de tal atitude dependeria de alguma relação com os objetos existentes no mundo.

estados mentais. As crenças são, portanto, revisáveis com base em tal evidência e podemos mudar de opinião ao descobrir que a crença anterior era falsa. Mas as percepções não funcionam da mesma maneira. Enquanto os estados perceptuais possam ser peças de evidência, eles não são revisáveis com base em outra evidência – sendo esta uma crença ou mesmo outra percepção. O exemplo mais comum é o caso da ilusão de ótica de Müller-Lyer:



A ilusão é a de que duas linhas de mesmo tamanho são percebidas como sendo de tamanhos distintos devido aos ângulos invertidos nas suas extremidades. Em um primeiro momento, percebemos as linhas como sendo de tamanhos distintos e temos igualmente a crença de serem diferentes. Após descobrir que se trata de uma ilusão e, portanto, que ambas possuem o mesmo tamanho, a nossa crença se altera. Mas a mesma mudança não é capaz de ocorrer na percepção. Mesmo sabendo que ambas as setas possuem o mesmo comprimento, nós ainda as perceberemos como uma sendo maior que a outra. Como afirma Jerry Fodor, "todas as ilusões perceptuais padrão exibem esse caráter curiosamente refratário: saber que elas são ilusões não as faz desaparecer"[67] (1984, p. 34).

A explicação mais aceita e difundida para a ilusão de Muller-Lyer é a de que ela é um resultado de um processamento visual que se utiliza de uma constância de tamanho. Embora as projeções na retina de ambos os seguimentos seja o mesmo em relação ao comprimento, visto que possuem o mesmo tamanho, devido ao fato de um ângulo estar virado para fora (> <), enquanto outro está virado para dentro (< >), faz com que cada segmento seja interpretado tridimensionalmente como estando em uma posição distinta do observador. Devido à operação do mecanismo de constância de tamanho, o segmento que aparenta estar mais perto é percebido como menor, enquanto o que aparenta estar mais distante é percebido como maior. 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[68].

---

[67] No original: "To the best of my knowledge, all the standard perceptual illusions exhibit this curiously refractory character: knowing that they are illusions doesn't make them go away'. (FODOR, 1984, p. 34)

[68] FODOR, J. (1984) ,"Observation Reconsidered", p. 33. Para mais detalhes sobre a ilusão de Muller-Lyer, ver: Elisa Suganuma (2006), *Percepção da Ilusão de Muller-Lyer em Macaco-prego*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde)

Assim, casos de ilusão como os de Muller-Lyer mostram também que não parece plausível a teoria de que as nossas percepções sofreriam alguma influência doxástica. Como Fodor corretamente aponta, a ilusão de Muller-Lyer é uma bastante popular e muitos sabem que, embora uma linha pareça menor que a outra, ambas têm o mesmo comprimento. Por que, então, a nossa percepção não é penetrada por esse conhecimento? Além disso, sabemos claramente que a imagem acima se trata de um desenho bidimensional. Por que, então, este conhecimento não impede uma interpretação tridimensional da figura? Não parece ser possível, em casos como esse, educar a nossa percepção para deixar de ver o erro[69]. Casos de ilusão e alucinação, que são justamente os casos onde a percepção não é verídica, mostram que estados mentais perceptuais não são revisáveis com base em uma outra crença, e seus conteúdos não são modificados de acordo com a nossa vontade. Enquanto que, em estados com conteúdo conceitual como os das crenças, nós podemos aceitar ou negá-los de acordo com uma decisão nossa, de acordo com as razões e motivações que temos.

Consideremos, então, a relação dedutiva. Parece óbvio o fato de que não há relações de inferências dedutivas entre percepções. Se percebo que a é F, e percebo que a é G, então não há tal coisa como inferir a percepção de que a é F e G. Mesmo filósofos internistas afirmam que as relações que um estado perceptual pode fazer parte não podem ser de natureza inferencial. Se a F-dade e a G-dade de *a* são ambas percebíveis em um certo tempo *t*, então o conteúdo da minha percepção é que a é F e G de início, sem necessidade de qualquer inferência. Mas se a F-dade e a G-dade de *a* não são percebíveis na mesma ocasião, o que temos não será uma inferência entre dois estados perceptuais para concluir que a é F e G, mas sim duas percepções em tempos distintos e uma crença de que “a é F e G”. Assim, não parece haver nenhuma relação dedutiva entre percepções.

Além disso, de acordo com uma relação lógica, um indivíduo não pode ter uma crença de que *p* e uma crença de que *~p* conscientemente, pois a conjunção de tais crenças é contraditória. Vejamos novamente o caso da ilusão de ótica de Müller-Lyer. Se considerarmos a percepção como um estado mental conceitual, teríamos, então, o fato de que S pensa numa sentença cujo conteúdo é o de que as linhas são diferentes, e pensa também em uma outra sentença cujo conteúdo é o de que as linhas têm o mesmo comprimento, pois o indivíduo S sabe dessa informação. Nesse caso, portanto, S teria pensamentos contraditórios, o que é

– Universidade de Brasília, Brasília - DF.

[69] Há diversos estudos que mostram que alguns indivíduos são mais suscetíveis à ilusão de Muller-Lyer do que outros (SUGANUMA, 2006). Crianças a partir dos 11 anos parecem ser mais suscetíveis do que em idades mais novas, (ibid., p. 10) e que adultos que vivem fora de centros urbanos ou com moradias mais arredondas são menos suscetíveis à ilusão (ibid.). Ainda assim, a ilusão não é corrigida ou modificada.

absurdo. Enquanto no caso da crença não podemos sustentar duas crenças contrárias – a de que possuem o mesmo tamanho e a de que não possuem o mesmo tamanho – nós podemos, sem problema algum, ter uma percepção ilusória enquanto se sabe que é uma ilusão.

Por fim, vejamos a relação semântica. Podemos afirmar que, se um sujeito tem a crença que *p*, então há outras certas crenças que ele tem que ter para que a sua crença tenha o conteúdo *p*. Mas, de acordo com Crane, nossa percepção não compartilha essa propriedade, pois ao perceber *p* você não precisa ter outras percepções para que o estado mental tenha o conteúdo em questão. De acordo com ele, o sujeito simplesmente percebe o que o mundo e seu sistema perceptual o permitem perceber. Contudo, esta afirmação de Crane não parece ser tão simples e não-problemática quanto ele faz parecer ser. Filósofos conceitualistas sobre a percepção podem aceitar, sem que isso traga problemas à sua teoria, a afirmação de que a percepção não precisa de outros estados perceptuais para ter o conteúdo que tem. E tal afirmação não parece excluir de imediato a percepção de uma relação semântica.

Como vimos, de acordo com o conceitualismo, para que o estado perceptual tenha um conteúdo, o indivíduo precisa ter previamente os conceitos relevantes para a individuação do conteúdo em questão. É claro que essa relação não é a mesma que no caso das crenças: para ter uma crença que *p* eu preciso ter uma outra crença sobre os conceitos empregados nesta crença, e não apenas ter os conceitos. Contudo, não é de nenhum modo claro que a necessidade imposta pelo conceitualismo do sujeito ter um arcabouço conceitual prévio – e, com isso, uma capacidade de ter crenças – já não seja uma relação semântica. Podemos explicar a diferença entre crenças e nossos estados perceptuais nesse caso apelando, assim como faz McDowell (1994), para uma distinção entre atividades da passividade e da espontaneidade. Nossos estados mentais de crença fazem parte da nossa *espontaneidade*, ou seja, nossas crenças envolvem, em certa medida, nossa capacidade de criação e autonomia. Assim, se torna necessário que, para ter uma crença que *p*, o sujeito tenha outras crenças relevantes para este conteúdo. No entanto, nossos estados perceptuais não envolvem uma capacidade de criação, pois são *passivos*. Ainda assim, McDowell afirmará que tais estados perceptuais, por já envolverem capacidades conceituais na individuação dos seus conteúdos, estão inseridos no “espaço das razões”. Parece haver aqui, de acordo com o conceitualismo, uma relação semântica necessária para a percepção.

Há ainda outros dois argumentos bastante utilizados para a defesa do não-conceitualismo sobre a percepção e que frequentemente andam juntos. O primeiro argumento

consiste em afirmar que o conteúdo da percepção possui uma riqueza de detalhes e qualidades fenomenológicas que não são capazes de serem capturados por conceitos. Nossa percepção de cores oferece diversos exemplos para este ponto de discussão. Peacocke (1983, p. 8-9), por exemplo, defende que nem todos os matizes de cores discriminadas na nossa experiência perceptual podem ser caracterizados por meio de conceitos e que, portanto, nossa capacidade conceitual não é suficiente para a individuação do conteúdo da percepção. Somos capazes de experienciar uma enorme gama de cores, mas não possuímos um conceito para cada tom percebido.

McDowell apresenta uma resposta a este tipo de argumento. Ele aponta que, quando filósofos sugerem que o nosso repertório de conceitos cromáticos possui uma granulação mais grosseira do que nossas habilidades de discriminar matizes, eles têm em mente conceitos tais como “vermelho”, “azul” ou mesmo “amarelo ocre”. Contudo, não devemos pensar que os conceitos empregados na individuação do conteúdo perceptual são apenas aqueles que podem ser expressos em palavras. Ele lança mão, então, da ideia de um conceito demonstrativo para individuar os diferentes matizes de cor. De acordo com McDowell (1994, p. 95), “se temos o conceito de um matiz, nossos poderes conceituais são completamente adequados para capturar nossa experiência cromática em todos os seus detalhes determinados”.

Ainda assim, a questão permanece: como é possível que a nossa capacidade conceitual seja capaz de individuar todos os inúmeros matizes de cores? A resposta de McDowell não é satisfatória, pois conceitos como “aquele matiz” não parece individuar *finamente* da maneira exigida na nossa experiência perceptual. Por exemplo, olho para minha janela e vejo todas as minhas plantas ao redor. Não são poucas e cada uma possui uma cor diferente. Há variados matizes de roxo, verde, amarelo e vermelho. Minha atenção, neste caso, não está fixada em apenas uma cor, mas sim a uma rica gama de cores. Como, então, é possível essa individuação fina de *cada* matiz percebida através do uso de um conceito demonstrativo como “este” ou “aquele matiz”? Não é de nenhum modo claro como a individuação do conteúdo de conceitos demonstrativos ocorreria em relação a nossa percepção. Se considerarmos que na minha experiência visual atual há um conceito demonstrativo diferente para cada matiz percebido, então devemos explicar como é possível que um conceito demonstrativo individue um matiz e não outro, e como cada um é capaz de representar um matiz distinto. E lançar mão da ideia de que a atenção *dirige* meu conceito demonstrativo à cor percebida não é suficiente, pois minha atenção não está focada em apenas um único matiz, mas sim em um quadro rico de cores e tons. Por outro lado, se supormos que para cada matiz que possa ser percebido pelo homem há

um conceito demonstrativo correspondente, a questão levantada pelos teóricos não-conceitualistas é retomada: temos tantos conceitos de cor quantas são as tonalidades que somos capazes de discriminar perceptualmente? Em suma, o ponto relevante aqui é que, de acordo com a teoria conceitualista, somos capazes de discriminar uma grande gama de cores devido ao fato de termos capacidades conceituais capazes de realizar tal discriminação. Contudo, se a noção de conceito demonstrativo não for capaz de explicar como é possível tal discriminação, seu apelo não responde ao problema apresentado pelo não-conceitualismo.

O segundo argumento contra o conceitualismo também parte de considerações sobre a riqueza de detalhes e qualidades fenomenológicas que a nossa percepção é capaz de representar. Necessariamente, ao possuir um conceito, o sujeito tem de ser capaz de aplicá-lo em outros pensamentos. Assim, em função da múltipla aplicabilidade dos conceitos, a capacidade de reidentificação é um critério necessário para a posse dos mesmos. Mas essa capacidade não parece ser necessária na percepção. Voltando ao caso da riqueza de detalhes que podemos perceber, nós humanos somos capazes de discriminar *finamente* dois tons bastante próximos de cores, a ponto de sermos capazes de percebê-los como tons distintos. No entanto, não somos capazes de reter na memória de curto prazo os inúmeros matizes de cores que podemos discriminar visualmente. Isso significa que, enquanto somos capazes de discriminar duas amostras de cores bastante próximas quando apresentadas simultaneamente, não somos capazes de reconhecer uma das amostras como a mesma em um outro momento. Assim, teorias conceitualistas não parecem ser capazes de explicar como os conceitos que individuam duas amostras de cores não podem ser reaplicados a ponto de nos permitir identificar uma das cores como a mesma já vista. A noção de conceito demonstrativo também não é suficiente para explicar essa característica da nossa percepção, pois igualmente cai na afirmação de um conceito que dura apenas um breve intervalo de tempo e que não pode ser reaplicado em outros estados mentais.

Concluindo, embora a maioria dos argumentos não provem que o conteúdo de um estado perceptual é necessariamente não-conceitual, tais argumentos mostram que uma teoria conceitualista enfrenta muitos problemas ao tentar colocar a individuação do conteúdo perceptual como ocorrendo necessariamente devido a nossas capacidades conceituais. Como vimos, a aplicação de conceitos não parece dar conta de explicar a natureza mesma dos nossos estados perceptuais. Nossos estados mentais conceituais paradigmáticos são estados de crença e, como vimos, nossa percepção do mundo é independente de crenças, não possui relação lógica ou inferencial com outras crenças e não é revisável com base em outras crenças –

embora eu possa duvidar da minha percepção, não deixo de ter a experiência em questão. Além disso, o conteúdo da nossa percepção é mais rico e dependente do contexto, de tal modo que a natureza dos conceitos não parece permitir uma individuação tão refinada quanto a da percepção. Por fim, teorias conceitualistas enfrentam problemas de cunho fundacionista ao terem que explicar, ou tornar plausível, o fato de termos uma capacidade conceitual tão rica e desenvolvida que seja capaz de individuar os conteúdos dos nossos estados perceptuais.

Contudo, o argumento de cunho científico, que apela para estudos e experimentos científicos atuais, parece ter como objetivo mostrar que o conteúdo dos nossos estados perceptuais é de fato *não-conceitual*. Como vimos, teorias da Psicologia Cognitiva Perceptual argumentam que já há a formação de estados perceptuais em humanos em um estágio pré-linguístico e, o principal, em animais aos quais não parece ser plausível atribuir capacidades conceituais. Por sua vez, o que filósofos não-conceitualistas defendem é que, devido ao fato de tais ciências tratarem da formação de estados perceptuais em termos representacionais e não-conceituais, não há nenhuma razão para a Filosofia não fazer o mesmo. Pelo contrário, a Filosofia não deveria se colocar em oposição ao que afirma a ciência. Novamente, talvez esse excesso de confiança na ciência, em especial na Psicologia Cognitiva, não soe como um argumento bom e forte *filosoficamente*. Contudo, o ponto de tais filósofos é que os estudos e experimentos científicos nos dão pelo menos um forte indício de que podemos tratar da percepção em termos representacionais e não-conceitual; e caso tal teoria seja capaz de responder aos problemas enfrentados pelo conceitualismo, considerar os resultados científicos como indícios é o suficiente.

3.2 Considerações sobre a natureza representacional da percepção

Podemos agora avançar na nossa compreensão sobre um estado perceptual não-conceitual[70]. A partir de tais argumentos contra a teoria conceitualista no caso da percepção, podemos definir a percepção não-conceitual da seguinte maneira:

[70] Não faço aqui uma distinção entre “estado perceptual não-conceitual” e “estado perceptual com conteúdo não-conceitual”, pois penso que essa distinção não se coloca. Definir exatamente o que é um conceito, na Filosofia, não é uma tarefa fácil e, por isso, é uma questão que permanece aberta a discussões até hoje. Mesmo assim, não parece ser problemático afirmarmos que conceitos possuem um papel fundamental na individuação do conteúdo das nossas crenças. No caso de crenças, afirmamos que este é um tipo de estado mental conceitual, pois seu conteúdo é determinado por conceitos. Já no caso da percepção, portanto, afirmamos se tratar de um estado mental não-conceitual devido ao fato do seu conteúdo não ser individuado por conceitos. Assim, um estado mental é não-conceitual porque seu conteúdo não é conceitual.

> N**ão-conceitualismo**: a individuação do conteúdo perceptual independe de uma capacidade conceitual por parte do sujeito que entretém o estado, ou seja, o sujeito pode ter um estado perceptual com conteúdo ainda que não tenha os conceitos necessários para a individuação deste conteúdo ou mesmo uma capacidade conceitual.

Esta definição engloba duas afirmações que são encontradas nos argumentos. A primeira é a afirmação de que nossa capacidade conceitual não é suficiente para a individuação do conteúdo do estado perceptual. Nossa percepção do mundo é extremamente rica, e seu conteúdo é individuado tão finamente que não parece razoável supormos que temos um conceito para cada propriedade percebida. Argumentos como o da riqueza da percepção visual de cores ilustra bem esse ponto. Tais argumentos nos levam, portanto, a afirmar que é possível ter um estado mental de percepção com um certo conteúdo mesmo que o sujeito não possua os conceitos relevantes para a sua individuação. Já a segunda afirmação é resultado dos argumentos sobre os estados perceptuais de ilusão, sobre a aquisição de linguagem e sobre a atribuição de estados perceptuais a animais que não possuem capacidades conceituais (ou animais cuja capacidade conceitual ainda não está desenvolvida o suficiente para exercer o seu papel, como no caso de crianças muito novas). Estes argumentos nos levam à afirmação de que a formação do estado perceptual independe das nossas crenças, é anterior à formação de crenças e uso de conceitos, e que não é necessário que o sujeito possua uma capacidade conceitual para ser possível atribuirmos a ele uma capacidade de formação de um estado perceptual.

O termo ‘não-conceitualismo’ só é explicitamente introduzido na filosofia por Evans (1982). Como vimos na seção anterior, sua preocupação era a de responder sobre como seria possível a determinação de referência, e a individuação do conteúdo, de uma crença *de re*. Assim, Evans argumenta que o conteúdo não-conceitual da percepção torna possível termos pensamentos “dependentes-de-objetos”, pois é a relação entre a percepção não-conceitual com as nossas crenças que supre a ausência de descrição para a fixação da referência singular. Contudo, na teoria de Evans, os estados não-conceituais de percepção parecem ser estados subpessoais, subliminares, que teriam apenas o papel de servir como *inputs* para as nossas atitudes *de re*, como um “*input* para um *sistema pensante, aplicador de conceitos e raciocinante*”[71] (p. 158). Para Evans, estados com conteúdo não-conceitual são estados

[71] “"(...) serves as the input to a *thinking, concept-applying, and reasoning system*; so that the subject's thoughts, plans, and deliberations are also systematically dependent on the informational properties of the imput” (EVANS, 1982, p. 158)

puramente *informacionais*, ou seja, estados que fornecem o conteúdo para a conceptualização em uma crença e, portanto, estados informacionais perceptivos com conteúdo não-conceitual "*ipso facto* não são *experiências*, isto é, estados de um sujeito consciente"[72] (p. 157).

Assim, na teoria de Evans, embora tais informações sejam obtidas através dos sistemas perceptuais, elas não parecem ser propriamente *experiências*, ou ao menos não nos daria a explicação completa acerca da natureza da percepção. Ao afirmar o estado informacional obtido por uma relação perceptual como sendo um processo subliminar, o que parece estar fazendo é apenas uma alteração terminológica: afirma-se que as informações obtidas pelos sistemas perceptuais são estados perceptuais não-conceituais, e os estados que comumente chamamos de percepção – ou seja, os estados que possuem uma consciência fenomenal – seriam, na verdade, estados de crença. No entanto, o que a teoria não-conceitualista no caso da percepção pretende afirmar é que são os nossos estados de percepção conscientes que possuem um conteúdo não-conceitual, e não tais processos subpessoais. Nossa percepção do mundo não é *cega* no sentido de ser uma informação subliminar[73]. O que está em jogo no debate contemporâneo, portanto, é justamente a possibilidade de individuarmos estados mentais como *representações* com determinados conteúdos, ainda que o sujeito de tais estados não possua as capacidades conceituais necessárias para a caracterização correta de tais conteúdos.

Devemos, portanto, esclarecer um pouco mais o que queremos dizer ao afirmar que a percepção tem uma natureza representacional. Como afirmado no início deste trabalho, podemos sustentar que o papel da percepção é o de fornecer informações acerca do ambiente ao nosso redor. Assim, um uso comum da noção de representação é compreendê-la em termos teóricos-informacionais. Embora Evans, ao considerar a percepção de maneira puramente informacional acaba por concluir que tal estado não-conceitual é um estado subpessoal, Dretske, por sua vez, é um dos filósofos que utilizam esta noção de representação enquanto afirma que a percepção é um estado cujo conteúdo o sujeito pode estar ciente. Segundo ele, a percepção é um tipo de representação, e "todos fatos representacionais são fatos sobre funções informacionais" (DRETSKE, 1995, p. XIII). Assim, a função da percepção seria informar sobre o ambiente físico externo.

---

[72] No original: "So far I have been considering the non-conceptual content of perceptual informational states. Such states are not *ipso facto* perceptual *experiences* - that is, states of a conscious subject." (EVANS, 1982, p. 157)

[73] Isso não quer dizer, todavia, que todo estado de percepção será necessariamente um estado consciente. Casos como *blindsight* (onde o sistema perceptual do sujeito recebe e processa a informação do ambiente distal, mas não fornece como *output* um estado fenomenal consciente) ainda são considerados como casos de percepção, e que não seriam estados subpessoais. (BURGE, T., *Origins of Objectivity*, p. 374).

Por um lado, tal afirmação parece ser inegável: a percepção deve nos informar sobre o que está ao nosso redor. Mas, por outro, tal noção de representação apenas como informacional é abrangente demais e, novamente, não parece ser capaz de explicar a natureza representacional da percepção. Como o próprio Dretske assume, nem todas as representações, considerando esta noção, seriam *mentais*[74]. A noção se aplicaria à sensitividade das plantas à luz, à sensitividade da paramécia a composições químicas, e até mesmo a termômetros e velocímetros, assim como é aplicada aos estados perceptuais. Nesse sentido de representação, plantas representam a direção do sol e bactérias representam a quantidade de oxigênio sem haver um sentido *psicologicamente relevante* de representação.

Dessa maneira, devemos restringir o escopo do que estamos tratando aqui como representação no caso da percepção. O ponto fundamental não é se podemos ou não tratar a função de representar como função de informar, mas sim o de que devemos tratar a percepção como um estado representacional em um sentido mais forte. Enquanto que no caso da sensitividade da planta à luz, por exemplo, não parece plausível tratar de condições de correção, o mesmo não parece ocorrer no caso de estados perceptuais. Nenhum estado pode ser considerado como sendo representacional se não for possível para ele *representar incorretamente* o assunto em questão. Faz sentido, portanto perguntar sob quais condições nós podemos corretamente, ou acuradamente, representar o mundo e sob quais condições nós podemos cometer erros. A questão das condições de correção tem um valor *cognitivo* na percepção que não se encontra em artefatos ou seres vivos sensitivos como plantas e bactérias.

Além disso, a percepção não é um mero registro de informação. Considere, por exemplo, o processo discriminatório do sistema visual humano. O *input* no sistema visual é essencialmente uma projeção bidimensional da luz, registrada na retina. Ainda assim, o sistema perceptual visual é capaz de discriminar a forma, tamanho e distância dos objetos em um espaço tridimensional[75]. A percepção, portanto, é uma capacidade discriminatória sensorial cujos estados são formados a partir de impactos causais, mas seu processo de formação não se reduz apenas a tal registro sensorial. Os vários estágios do processamento perceptual já constituem uma série de integração gradual de informação de maneira a formar

---

74 "Since not all facts about representations are representational facts, *and not all representations are mental*, [...]" [grifo meu] (DRETSKE, 1995, p.1). Dretske utiliza, ao longo do seu livro, diversos exemplos com objetos mecânicos e artefatos cuja função é medir algo, afirmando que tais artefatos *representam* uma certa situação, pois têm a *função de informar*. Assim, um termômetro representa uma certa temperatura de um certo ambiente, pois é essa a sua função. O sentido que Dretske dá para "representar" e "função de informar" tanto no caso de artefatos quanto no caso de estados mentais é o mesmo.

75 BURGE, T. (2010b) "Origins of Perception", *Disputatio* Vol. IV, No. 29, p. 7.

uma representação mais complexa de partes de uma cena visual[76]. Dessa forma, registros de luz impactando a retina não são percepções. Eles são aquilo com que o sistema visual começa.

Isso nos leva a uma segunda distinção importante. Ao afirmarmos a natureza representacional do estado perceptual, estamos também afirmando que a percepção não é uma sensação. Há dois sentidos possíveis para o termo "sensação" neste contexto. O primeiro é seu uso comum, onde falamos que *sensações* são estados tais como dor, medo, sentir frio, calor, etc. Marcar uma divisão clara entre a percepção e sensações neste sentido não é uma tarefa tão simples e bem delimitada, mas há alguns guias que nos auxiliam a compreender tal distinção. Um deles é a afirmação de que a percepção toma como seu referente os objetos físicos do mundo, as propriedades e relações que são objetivas. Ser *objetivo*, nesse sentido, é ter um caráter de ser mente-independente. Assim, a sensação de dor, por exemplo, não conta como uma percepção.

Há, portanto, uma diferença entre o registro de informação sensorial e a representação propriamente dita, e o ponto chave para tal distinção reside em um certo tipo de "objetivação" envolvido na formação dos estados perceptuais. Esta objetivação é a formação de um estado com conteúdo representacional que é sobre algo que está além das propriedades idiossincráticas, proximais ou subjetivas do indivíduo. A tridimensionalidade que acompanha a percepção nos mostra que este estado não-conceitual é um estado representacional. Como já afirmado, as imagens formadas na retina são essencialmente bidimensionais, porém o mundo é percebido tridimensionalmente. Na retina, as imagens correspondem a padrões de formas claras ou escuras com áreas coloridas, porém não enxergamos padrões e, sim, objetos. Esta visão final do objeto é realizada pela percepção.

A objetividade da percepção, no entanto, pode ser uma questão de graus. Intuitivamente, gostos e cheiros fornecem informações que são mais dependentes do estado do sujeito do que no caso da visão. Ainda assim, há um direcionamento distinto no caso da sensação em comparação com a percepção. Nós experienciamos a sensação, como *dor* por exemplo, como ocorrendo em nós. O direcionamento, neste caso, é interno e subjetivo, no sentido de ser referente ao sujeito. Já no caso da percepção, mesmo nos casos de percepção de sabor ou odor, o direcionamento é em relação *ao mundo*.

---

[76] "The various stages of perceptual processing itself constitute a series of gradual information integration, in the course of which various pieces of information retrieved from a scene and processed by distinct processors (motion, shape, and color, to name a few) are integrated to form a more complex representation of parts of a visual scene". (RAFTOPOULOS, 2009, p. 180)

Já o segundo sentido trata as sensações como as *experiências fenomenais* da percepção. Alguns filósofos, tais como Locke, Berkeley e Russell, afirmam que o objeto das nossas experiências não são os objetos do mundo independentes da mente, mas sim qualidades fenomenais – chamadas de *sensações* ou *qualia*. Ainda que tais sensações possam ser causadas através de uma interação com o mundo, nesta concepção, tem-se a imagem da experiência perceptual como sendo um "véu" que nos separa do mundo real. Russell, por exemplo, endossa a explicação científica da formação da percepção, afirmando que tal estado é formado a partir do processamento de *inputs* de informações proximais que resulta em uma experiência fenomenal. Para ele, no entanto, o *output* como um estado de consciência não nos dá os objetos do mundo, mas sim os *qualia*. Isso implica na afirmação de que toda experiência é, em um certo sentido, verdadeira, pois a relação da experiência seria sempre com as qualidades fenomenais já presentes na própria experiência. Um dos problemas de tal teoria, portanto, é o de explicar como seria possível termos experiências "falsas" como os casos de ilusão e, principalmente, os casos de alucinação.

Outro problema em relação a estas teorias é o de explicar o ponto levantado logo acima na distinção entre percepção e estados de sensação como *dor*, ou seja, explicar o fato de que a percepção possui um direcionamento em relação ao mundo. Ao afirmar que a percepção possui um "direcionamento", estamos afirmando com isso que a percepção é um estado *intencional*. "Intencionalidade" é um termo que tem sua origem na filosofia escolástica, mas seu uso corrente deriva-se do trabalho de Bretano (1874), que introduziu o termo como significando "a direção da mente sobre os seus objetos". No caso da percepção, a direção da mente é justamente o mundo. Em outras palavras, a percepção é uma "abertura para o mundo" (MCDOWELL, 1994, p. 111).

Portanto, sensações carecem de intencionalidade, pois não referem-se a algo para além delas. Ao colocar a experiência perceptual como fazendo uma referência a si mesma, ou seja, como se tratando apenas de qualidades fenomenais internas, tal teoria não parece ser capaz de explicar a intencionalidade da percepção em relação ao mundo. Nem como, para usar os termos de McDowell, a experiência pode ser "um tribunal mediando a maneira pela qual nosso pensamento é responsável perante o modo como as coisas são" (1994, p. 24). Podemos explicar esta abertura para o mundo justamente devido ao fato da percepção ter uma natureza representacional. A percepção, em seu caráter, envolve a apresentação do mundo como tendo objetos que são mente-independentes para um sujeito precisamente porque é uma *representação* de aspectos ordinários do ambiente.

Assim, a percepção é um estado intencional, com um conteúdo que tem a função de representar objetos e atributos ordinários do ambiente. Afirmar que um estado possui conteúdo é afirmar, por sua vez, que tal estado possui certas *condições de satisfação*. Como estamos aqui afirmando que tal conteúdo não é conceitual, não faz sentido dizer que tais condições são *condições de verdade* – pois apenas proposições (que são conceituais) são verdadeiras ou falsas. No caso da percepção, parece mais apropriado afirmar que tal estado intencional projeta *condições de veracidade* (ou "correção") no mundo que podem ou não serem satisfeitas. Um estado pode representar o mundo como sendo de uma certa forma se e somente se há uma condição – ou um conjunto de condições – sob as quais tal estado realiza tal papel corretamente. Considerando que a função da percepção é representar corretamente o ambiente, as condições de correção do estado perceptual são determinadas, portanto, pelas relações com os objetos que o sujeito está causalmente ligado, ou seja, pelas relações com o ambiente distal e não em relação aos *inputs* proximais. Uma percepção é verídica se representa de forma correta aquilo que está presente no ambiente externo, e não se representa corretamente a informação presente no estímulo proximal.

Há duas possibilidades onde tais condições de correção não são satisfeitas: quando a percepção trata-se de uma ilusão e quando o estado perceptual é um estado de alucinação. Um estado perceptual é uma ilusão quando há uma falha na atribuição de uma propriedade a um objeto, por exemplo, quando percebemos um objeto como sendo de uma certa cor ou certa forma diferente da sua real. Temos como um exemplo bastante comum a ilusão de Muller-Lyer apresentada acima, onde percebemos dois objetos como tendo tamanhos distintos quando, na verdade, ambos possuem o mesmo comprimento. Já casos de alucinação ocorre devido a uma falha da representação em relação ao objeto, isto é, quando um sujeito percebe um objeto que não está presente no ambiente no qual ele se encontra. Um caso extremo de alucinação, e que é bastante conhecido pelo senso-comum, é o caso de esquizofrenia, onde o indivíduo ouve vozes de maneira clara ainda que não tenha ninguém falando com ele.

Considerando que estados perceptuais possuem uma função representacional, a percepção é, então, uma noção teleológica. Isso significa que a percepção tem a função representacional de ser verídica/correta. De acordo com Burge (2010a, p.535), contudo, devemos ter em mente que esta afirmação é uma idealização. Considerando que o conteúdo perceptual representa o ambiente no qual o sujeito está inserido e que, como vimos, o conteúdo da percepção é rico em detalhes, quando consideramos que um estado perceptual representa corretamente o ambiente estamos considerando, portanto, que tal estado é verídico

apenas em certa medida. Ou seja, uma veracidade *aproximada* é o que está geralmente em questão em relação aos estados perceptuais. Ainda assim, condições de correção estão no centro da natureza da percepção. Ser incorreta ou não-verídica é um tipo de falha para a percepção, e nada pode contar como um estado perceptual se não pode ser passível de falha.

Afirmar que um estado tem um conteúdo representacional, portanto, é afirmar que tal estado é um com conteúdo estruturado (e não uma impressão *bruta*) que possui elementos constituintes e que, portanto, possui condições de correção. Isso significa que a percepção representa certa situação com certos objetos e propriedades, e tal estado pode representar correta ou incorretamente. Dessa forma, tal teoria vai de encontro às teorias tradicionais empiristas que afirmavam a percepção do mundo como sendo estados brutos e também vai contra teorias, como a sellarsiana, que afirmavam que se um estado ou evento mental possui conteúdo, então tal conteúdo necessariamente é conceitual. A afirmação de que o conteúdo representacional não-conceitual possui uma estrutura nos leva a rejeitar argumentos que afirmam que conteúdos não-conceituais reintroduzem o "Dado". Além disso, como veremos no próximo capítulo, é justamente a natureza representacional da percepção que nos permite afirmar que tal estado mental pode ter um papel epistêmico na justificação das nossas crenças.

3.3. Individuação do conteúdo perceptual

Mas resta ainda explicar como é possível tal estado mental ter um conteúdo que represente objetos e propriedades sem afirmar que a capacidade envolvida, que já é de certo modo classificatória, seja uma capacidade conceitual. Como podemos perceber a partir da seção anterior, boa parte dos defensores da teoria da percepção não-conceitual explicam a individuação do conteúdo destes estados a partir de uma concepção *naturalista* sobre a sua formação, explicando tal individuação em termos de relações causais e processos computacionais que partem de um *input* informacional, gerando um estado com conteúdo estruturado. Esta seria uma concepção naturalista pois tais sistemas perceptuais são vistos como *sistemas biológicos* dos animais dotados de uma capacidade perceptual que tem a função de representar corretamente o ambiente.

Assim, tais filósofos não-conceitualistas tratam a representação de objetos e propriedades em um estado mental de percepção como a realização de uma *função* do sistema

perceptual. Isso implica que, para que o estado perceptual com um determinado conteúdo seja possível, o organismo precisa ter um aparato sensorial adequado. Uma cobra cascavel, por exemplo, com aparelho sensorial capaz de detectar o infravermelho, tem estados perceptuais que codificam as informações acerca do mundo de uma forma distinta do modo como os sistemas perceptuais das abelhas as codificam, tendo estas um aparelho sensorial capaz de detectar o ultravioleta.

É importante ressaltar aqui que, devido ao fato de explicar a formação do conteúdo da percepção em termos biológicos e como sendo uma função do sistema perceptual, e não mais em termos de uma capacidade conceitual, tais teorias não-conceitualistas baseiam-se amplamente em estudos empíricos realizados por outras ciências, tais como a Psicologia Perceptual. Enquanto que, em uma teoria conceitualista sobre a percepção, a análise sobre a individuação do conteúdo perceptual dá-se quase que exclusivamente através de um processo de introspecção sobre as nossas experiências perceptuais, e a partir de uma análise dos conceitos empregados para explicar tais experiências, o mesmo não ocorre nas teorias não-conceitualistas. Dessa maneira, a veracidade de tais explicações sobre a individuação do conteúdo não-conceitual da percepção depende da veracidade de outras teorias não-filosóficas. O ponto principal para nós, no entanto, é mostrar que não há nada no conceito de *representação* que nos leve a afirmar *a priori* que todo estado com conteúdo é necessariamente um estado conceitual e que, portanto, podemos afirmar que é possível haver uma individuação de um conteúdo representacional estruturado que não apele para uma capacidade conceitual. O fato de tal explicação naturalista e não-conceitualista sobre a formação do estado perceptual ser igualmente empregada em outras teorias que não filosóficas nos dá indício suficiente da sua plausibilidade.

Dito isso, vejamos mais especificamente como dar-se-ia a individuação do conteúdo do estado perceptual não-conceitual. Como vimos na seção anterior, podemos afirmar que a percepção é uma capacidade discriminatória cujos estados são formados a partir de impactos causais, mas seu processo não se reduz apenas a tal registro sensorial. A questão central passa a ser, portanto, como explicar a formação de tais estados perceptuais que são sobre o ambiente externo, ou seja, sobre o ambiente distal, a partir de *inputs* proximais. Podemos colocar esta questão como sendo a de responder o Problema da Indeterminação [*underdetermination problem*]. Tal problema pode ser resumido da seguinte forma: diferentes condições do ambiente podem produzir os mesmos registros de estímulos proximais, ou ainda, tais registros podem não ser discriminados corretamente. Dado um estímulo proximal, há infinitas

possibilidades de uma causa distal (PYLYSHYN, 2003, p. 94). Além disso, nosso sistema perceptual, como a visão por exemplo, gera apenas um estado de percepção dentre os inúmeros possíveis a partir da informação proximal registrada. O problema da indeterminação, portanto, é o problema de responder como os estados perceptuais sobre o ambiente distal são formados, considerando que os estímulos proximais não determinam as entidades ambientais que os estados perceptuais representam.

Zenon Pylyshyn (2003) responde a este problema afirmando que há certas *restrições* naturais embutidas nos sistemas sensoriais que interferem e regulam o processamento dos *inputs* proximais na formação de estados perceptuais. Tais restrições limitam a possibilidade de *outputs* a partir do processamento de informações proximais de acordo com cada sistema perceptual. Resumidamente, o que a teoria apresentada por Pylyshyn afirma é que o que ocorre no caso da percepção não é simplesmente um processamento de todas as informações proximais em suas inúmeras possibilidades, mas sim que tais restrições embutidas no próprio processamento perceptual constroem apenas uma percepção, apenas um *output*, e tal estado perceptual é, no ambiente em que vivemos, geralmente o correto. Em suas palavras, "tudo que é preciso é que as restrições naturais levem à interpretação correta sob condições específicas que frequentemente ocorrem no nosso tipo de mundo físico" (PYLYSHYN, 2003, p. 96)[77].

Em seus últimos trabalhos, Tyler Burge (2009, 2010a, 2010b) tenta especificar melhor como se dá a formação do conteúdo não-conceitual de um estado perceptual. Segundo ele, considerar a percepção como um estado representacional é uma forma de responder ao problema da indeterminação. Afirmando o caráter teleológico do sistema perceptual, Burge (2010b, p.7-9) sustenta que há leis que governam os registros de estímulos proximais no processo de formação das percepções, e tais leis de formação e os padrões semelhantes a leis de processamento acabam por *privilegiar* certas causas ambientais em detrimento de outras. Segundo Burge (2010b, p. 9),

> O sistema perceptual distingue padrões no registro sensorial que são susceptíveis de serem acidentais, ou idiossincráticos ao sujeito, dos padrões que tendem a correlacionar com atributos específicos do ambiente. Em efeito, as leis de formação e os padrões tipo-leis sistematicamente distinguem o meramente proximal do provavelmente ambiental. Tais padrões constituem a *objetificação* relevante. [78]

[77] "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" (PYLYSHYN, 2003, p. 96)

[78] "The perceptual system distinguishes patterns in the sensory registration that are likely to be adventitious, or idiosyncratic to the subject, from patterns that tend to correlate with specific attributes in the environment. In effect, the formation laws and law-like patterns systematically distinguish the merely proximal from the probably environmental. Such patterns constitute the relevant *objectification*". (BURGE, 2010b, p. 9)

O efeito de tal privilégio, portanto, é o de que o estímulo proximal acaba por desencadear um processo de formação de um estado perceptual que representa exatamente uma das várias possíveis causas ambientais que são compatíveis com o estímulo proximal. Por conseguinte, a indeterminação das causas ambientais nos registros proximais e o privilegiamento de certas causas em detrimento de outras, torna a formação dos estados perceptuais sujeita a erro. Por exemplo, as "ilusões ocorrem quando causas ambientais anormais produzem os mesmos tipos de estímulos proximais que são produzidos por causas distais normais" (BURGE, 2010b, p.9)[79].

As leis e os padrões que guiam a formação do conteúdo da percepção são também implementados por *constantes perceptuais*. A constância perceptual seria um "fenômeno" rudimentar, encontrada em animais com aparelhos sensoriais mais simples do que o olho[80]. Tais constâncias são, aproximadamente, capacidades para rastrear certos atributos ambientais a partir do registro do estímulo proximal, ou seja, são capacidades sistemáticas para representar um particular ou um atributo como o mesmo, ainda que haja significantes variações no registro de estímulos proximais. Por exemplo, considere as constâncias de cor e tamanho. A constância de cor é a capacidade de ver algo como sendo do mesmo tom de cor ainda que haja variações na iluminação, e a constância de tamanho é a capacidade de ver algo como sendo do mesmo tamanho sob diferentes estimulações proximais. Isso significa que podemos ver um objeto laranja e redondo (uma laranja, por exemplo) como sendo de um tamanho determinado quando ele está próximo ou distante, ainda que os estímulos proximais nos receptores da retina sejam distintos devido à distância do objeto. De maneira similar, um sujeito pode ver o mesmo corpo laranja como sendo do mesmo tom, quer tal objeto seja visto em luz natural ou iluminado por uma luz verde.[81]

Merleau-Ponty é outro filósofo que explora a noção de constância perceptual e que considera o fenômeno de constância como sendo importante para explicarmos o "direcionamento para o mundo" que a percepção possui[82]. Para Merleau-Ponty, as constâncias

[79] "Illusions occur when abnormal environmental causes produce the same types of proximal stimulations that are produced by normal distal causes". (BURGE, 2010b, p. 8-9)

[80] MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, nota 13, p. 647

[81] "Take size and color constancies. One can see a round orange body (say, an orange) as being of a given size whether it is close causing stimulation of a substantial number of the retinal receptors or farther away stimulating a much smaller number of receptors. Size constancy is the capacity to see something *as of* the same size under very different proximal stimulations. Similarly, one can see the same orange body as the same shade of orange, whether the body is in natural white light or illuminated by green light. Color constancy is the capacity to see something as of the same shade of color under very different proximal stimulations." (BURGE, 2010a, p. 387).

[82] Não estou querendo, com isso, afirmar que Merleau-Ponty é um defensor de uma teoria não-conceitualista para o caso da percepção. Devido a esse filósofo ser de uma linha fenomenológica francesa, é bastante complicado encaixá-lo na dicotomia "internalismo/externalismo" e "conceitualismo/não-conceitualismo" que encontramos na literatura analítica em

perceptuais, em conjunto com outros fatores, é um fato estabelecido na formação das nossas experiências perceptuais[83], e nos ajudam a compreender a complexidade da percepção e a relação do homem com o mundo. Em primeiro lugar, contrariando as teorias realistas/empiristas, as constantes perceptivas nos mostram que não podemos considerar a percepção apenas como uma causação imediata do mundo sob nossos receptores perceptuais, ou seja, não podemos considerar a percepção como resultado direto dos impactos de estímulos proximais, pois nem o mundo nem a nossa percepção são constituídos apenas por objetos e propriedades simples como faz parecer o empirismo. Como exemplifica Merleau-Ponty (1945, p. 411), um papel azul à luz do gás nos parece azul e, "todavia, se o consideramos no fotômetro, espantamo-nos em perceber que ele envia ao olho a mesma mistura de raios que um papel pardo à luz do dia". Além disso, em segundo lugar, as constâncias perceptuais nos ajudam a explicar como é possível percebermos os objetos e propriedades como os mesmos ainda que haja uma mudança na luz ou uma alteração da nossa posição e distanciamento do objeto percebido sem, com isso, afirmar que a nossa percepção é resultado de um processo racional, onde capacidades intelectuais seriam postas em jogo para explicar a constância de qualidades em diferentes perspectivas. Quando percebemos um objeto como sendo do mesmo tamanho, estando em diferentes distâncias em dois momentos distintos, não realizamos uma inferência sobre a nossa experiência perceptual concluindo que os objetos têm o mesmo tamanho, nem utilizamos nossa memória para que a constância perceptual ocorra. Nós simplesmente percebemos o objeto como sendo o mesmo, e como tendo o mesmo tamanho, ainda que em um primeiro momento estejamos perto do objeto e, no segundo, estejamos distante dele. Assim, Merleau-Ponty (1945, p. 647, nota 2) afirma que "a constância das formas e das grandezas na percepção não é portanto uma função intelectual, mas uma função existencial, quer dizer, ela deve ser reportada ao ato pré-lógico pelo qual o sujeito se instala em seu mundo", negando, com isso, as teorias idealistas/racionalistas sobre a percepção.

Merleau-Ponty explica a ocorrência do fenômeno de constância perceptual como sendo um ato pré-lógico e primitivo afirmando que o conteúdo da percepção constitutivamente depende da nossa posição no mundo. E isso em um sentido forte, pois o que se está afirmando aqui não é apenas que a nossa percepção, sendo causada pelo mundo, então seu conteúdo depende dele, mas sim que as *condições constitutivas* para termos os estados perceptuais que

Filosofia da Mente e Filosofia da Linguagem. Algumas de suas afirmações, no entanto, podem sim serem usadas em defesa do conteúdo não-conceitual perceptual.

[83] "Portanto, a conexão entre o fenômeno de constância, a articulação do campo e o fenômeno de iluminação pode ser considerada como um fato estabelecido" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 414)

de fato temos dependem da nossa posição no mundo, isto é, constitutivamente dependem da interação do nosso *corpo* com o mundo ao nosso redor. Ao contrário da tradição idealista/racionalista, Merleau-Ponty afirma uma prioridade sobre nossas experiências do mundo não em relação à mente, mas sim em relação ao nosso *corpo*. Nossas experiências perceptuais não são dadas pela nossa mente, elas são, na verdade, construídas através de relações significativas do nosso corpo (pensado como um todo, e não apenas o cérebro) com o mundo.

A relação do nosso corpo com o mundo, para Merleau-Ponty, serve como um pano de fundo essencial para a experiência de qualquer objeto particular. E é a interação do nosso corpo com o mundo que permite que a nossa percepção seja um estado intencional – um encontro pré-cognitivo com o mundo como sendo significantemente estruturado. Assim, Merleau-Ponty (1945, p. 408) conclui que:

> É verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia à posição de um mundo e de um sistema de experiência em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados. [...] Se sei que uma árvore no horizonte permanece aquilo que é percebido de perto, conserva sua forma e sua grandeza reais, é apenas enquanto este horizonte é horizonte de minha circunvizinhança imediata.

Assim como Merleau-Ponty, que considera que a relação do corpo com o mundo fornece um pano de fundo que permite a formação de um estado perceptual significantemente estruturado, Burge vê em sua teoria anti-individualista a explicação para a individuação do conteúdo do estado perceptual de maneira não-conceitual. Comumente, sua teoria anti-individualista é classificada como sendo uma teoria externalista, que afirma que a determinação do conteúdo de um estado mental depende das relações que o sujeito de tal estado entretém com o ambiente ao seu redor. Novamente, assim como no caso da teoria de Merleau-Ponty, tal alegação deve ser lida como afirmando algo mais forte do que apenas uma dependência contextual do conteúdo perceptual com o ambiente que o sujeito está inserido, ou seja, como apenas apontando a existência de uma relação causal. De acordo com Burge, o anti-individualismo afirma que a individuação e a *natureza* dos estados mentais estão necessariamente associadas às relações existentes entre o indivíduo que possui o estado mental em questão e os aspectos do ambiente no qual tal sujeito está inserido. A natureza dos estados perceptuais e o conteúdo representacional são explicados em termos de, e são necessariamente associados com, algum sucesso perceptual: os conteúdos representacionais são parcialmente individuados por referência a relações que o sistema perceptivo entretém (e o animal ou indivíduo) com o amplo ambiente. Assim, segundo o anti-individualismo, as

condições constitutivas para a individuação do conteúdo de certos estados mentais dependem necessariamente do ambiente.

No caso dos estados mentais de percepção, portanto, o anti-individualismo explica não apenas porque esse estado *token* tem um certo conteúdo, mas também porque os estados perceptuais (considerados como *type*) têm os conteúdos que têm. Dessa maneira, a natureza de um estado perceptual é parcialmente determinada pelas relações entre o sistema perceptual, talvez através da história evolutiva do animal, com as propriedades do ambiente que causam as instâncias que o sistema perceptual representa[84]. Considerando que a função do estado perceptual é representar corretamente o ambiente, as interações com o ambiente físico dos indivíduos que possuem um sistema perceptual "moldam" o conteúdo que tal sistema perceptual pode formar. Assim, "o anti-individualismo enriquece o ponto de que sistemas perceptuais, e estados perceptuais, têm a função representacional de representar veridicamente e, portanto, de modo confiável" (BURGE, 2003b, p. 512). [85]

As constantes perceptuais, portanto, podem ser explicadas pelo pano de fundo anti-individualista – ou, para usar a terminologia de Merleau-Ponty, tais constâncias podem ser explicadas pelo pano de fundo fornecido através das interações do corpo com o mundo ao longo da história do ser. As leis de formação e padrões similares a leis, por sua vez, são explicadas filogeneticamente e também são determinados devido ao agenciamento individual[86]. Este agenciamento é parte de uma interação pré-representacional entre o indivíduo e o ambiente, que fornece um contexto onde os aspectos funcionais de discriminação sensorial, que ocorrem antes da percepção, são explicados. Assim, interações entre os organismos individuais e o ambiente ajudam a determinar a série de causas na discriminação sensorial que são candidatas a serem *representata* dos estados perceptuais. Quais tipos de entidades podem ser *representata*, e quais relações causais entre entidades do ambiente e estados sensoriais determinariam os conteúdos representacionais dos estados perceptuais, são constitutivamente limitados pela natureza da função biológica.

Visto isso, somos agora capazes de explicar como é possível a formação e individuação de um conteúdo representacional dos nossos estados perceptuais sem afirmar que tal processo depende de capacidades conceituais. A individuação de um estado perceptual não-conceitual é

---

84 BURGE, T (2003b), *Perceptual Entitlement*, p. 511.

85 No original: "The anti-individualist framework enriches the point that perceptual systems, and perceptual states, have the representational function of representing veridically, hence reliably." (BURGE, *ibid.*, p. 512).

86 BURGE, T. (2010a), *Origins of Objectivity*, 370.

possível porque o sistema perceptual tem a *função* de representar corretamente o mundo. São as interações "do corpo com o mundo" através da história evolutiva da espécie e através do agenciamento individual com o ambiente que constroem um background que permite a formação de um estado perceptual estruturado que representa corretamente o ambiente. E é justamente a computação das informações proximais a partir da aplicação de leis de formação, padrões semelhantes a leis e a aplicação das constantes perceptuais que permite que o estado perceptual tenha um conteúdo representacional, ou seja, que tal estado represente particulares e atributos do ambiente. Assim, são tais elementos funcionais que explicam tanto o fato da percepção ser um estado representacional, quanto o fato de tal estado mental ser intencional, isto é, ser uma abertura para o mundo, um estado cujo conteúdo é sobre entidades que são percebidas como existindo independente da mente que as percebem.

3.4 Elementos singulares e atributivos do conteúdo perceptual

Embora Burge (2010a, p. 535) não ofereça argumentos filosóficos *a priori* para o modelo de processamento de informação proximal a partir de leis de formação e padrões semelhantes a leis, ele pensa ter oferecido um argumento *a priori* para o fato do estado perceptual ser um estado representacional, e igualmente para a afirmação do conteúdo de tal estado ser estruturado em elementos gerais e singulares a partir de considerações sobre a natureza representacional da percepção. Nesta seção, assim, apresentarei a posição de Burge sobre a estrutura representacional da percepção como contendo *elementos gerais* e *elementos singulares* defendida em seu livro "*Origins of Objectivity*". Tal seção é importante para a questão central deste trabalho, pois ao explicitar que o conteúdo não-conceitual da percepção já possui elementos gerais e singulares na sua estrutura, podemos encontrar uma similaridade entre nossos estados perceptuais não-conceituais e nossos estados de crença, de modo a permitir a possibilidade de uma legitimação epistêmica das nossas crenças a partir de tais estados perceptuais.

Como vimos até aqui, de acordo com a teoria não-conceitualista, a percepção é um estado representacional, distinta de um mero registro sensorial, cuja função é representar o ambiente corretamente. Em um nível mais geral, a estrutura representacional dos estados perceptuais pode ser determinada a partir de considerações sobre a função perceptual e as

condições de correção. Segundo Burge (2010a, p.33), tanto o ato de se referir a algo quanto a indicação e atribuição ocorrem na percepção assim como no pensamento e linguagem. A percepção de um objeto como verde indica a propriedade de ser verde e a atribui ao objeto percebido. Ou seja, a percepção atribui certas propriedades indicadas a um particular perceptualmente referido. A partir disso, podemos afirmar então que toda percepção tem de conter tanto *elementos atributivos gerais* quanto *elementos referenciais singulares*[87].

Os elementos gerais seriam os *atributos perceptuais*. Estados perceptuais devem representar o que está sendo percebido como sendo de um certo modo, ou seja, representar *como*. Contudo, por se tratar de um estado não-conceitual, devemos afirmar tais atributos como sendo de um nível mais básico. No caso da visão humana, por exemplo, tais atributos dizem respeito a forma, relações espaciais (incluindo posição e tamanho), movimentos geométricos, texturas, intensidade de brilho e cores. Tais atributos, como vimos, são especificados a partir da aplicação das constantes perceptuais e dos padrões similares a leis na informação proximal registrada.

A percepção, portanto, tipifica, caracteriza, agrupa e atribui. Mas a percepção o faz enquanto atribui tais propriedades, relações ou tipos aos *particulares* percebidos. O sujeito deve perceber tais particulares como sendo de uma determinada cor, forma, como estando em uma certa distância, ou como estando parado ou em movimento por exemplo. Dessa maneira, uma habilidade perceptual constitutivamente envolve tanto a habilidade de representar singulares quanto uma habilidade atributiva geral. A relevância semântica do estado perceptual, assim, deriva do fato de que a possibilidade de um estado perceptual ser verídico ou não depende de quando há particulares *causalmente* relevantes e, se houver, se tais particulares são corretamente agrupados ou caracterizados. [88]

O elemento singular, obviamente, é dependente do contexto. Segundo Burge (2010a, p.539), cada atributo perceptual acompanha e guia uma aplicação perceptual singular e contextual. Para ele, é o "fato de que habilidades atributivas nunca são exercidas separadamente de suas aplicações singulares na percepção que ajuda a marcar o status não-conceitual e não-proposicional da percepção"[89], visto que, em atitudes proposicionais

---

[87] É importante ressaltar, no entanto, que esta posição não é compartilhada por todos os defensores de uma teoria sobre a percepção como sendo não-conceitual. Peacocke, por exemplo, não parece reconhecer aplicações singulares das entidades percebidas no conteúdo perceptual. Ele parece assumir que representações singulares apenas podem ocorrer a partir de uma capacidade conceitual, ou seja, em pensamentos proposicionais, e, dessa maneira, na percepção apenas teríamos representação de atributos gerais que são ancorados a partir de um ponto egocêntrico.

[88] BURGE, T. (2010a), *Origins of Objectivity*, p. 381.

[89] "I think that it is the fact that attributive abilities are never exercised separately from singular applications in perception

(pensamentos), podemos fazer uso de atributos ainda que não guiem uma aplicação singular e contextual da referência:

> O conteúdo representacional perceptual de cada atributo perceptivo está conectado a um elemento singular dependente de contexto, uma aplicação perceptual de um análogo demonstrativo. Sempre que a percepção agrupa, este agrupamento guia, acompanha e ajuda a selecionar uma certa instância do agrupamento. Atribuição perceptual nunca está separada da representação contextual singular que tem como objetivo se referir a e selecionar particulares. [...] Cada ocorrência do atributo perceptual *verde*, *quadrado* ou *corpo* modifica e guia um elemento singular dependente de contexto. (BURGE, 2010a, p. 540)[90]

A percepção, portanto, tem a função de selecionar e individuar particulares representando-os de certo modo com certos atributos. Dessa maneira, o conteúdo da percepção sempre constitui uma representação parcial, uma perspectiva dos particulares percebidos e dos seus atributos. Um particular pode ser percebido do mesmo tamanho de diferentes modos, a partir de diferentes perspectivas. Tais conteúdos podem ser vistos, assim, como *modos de apresentação* do estado perceptual. Mesmo em casos onde há falha na representação, ainda há o modo de apresentação que individua o estado perceptual em questão.

Podemos concluir, então, que toda percepção é gerada a partir de uma complexa relação causal com o ambiente externo, tendo como ponto de partida o registro de informação sensorial proximal, e que representa os objetos do ambiente e seus atributos. Após o registro proximal, as leis de formação, os padrões perceptuais e as constantes perceptuais atuam em relação a tal informação sensorial registrada, privilegiando certas informações e eliminando outras, agrupando e tipificando tais informações. O produto final é o estado perceptual, representando os elementos e atributos de forma objetiva.

Com isso já podemos ter uma ideia geral de como seria possível uma relação epistêmica entre nossos estados perceptuais não-conceituais e nossos estados de crença. Em primeiro lugar, ao afirmar que o estado perceptual possui tanto elementos singulares quanto atributivos, representando em seu conteúdo objetos e propriedades, essa teoria torna mais fácil e plausível a afirmação de um processo de conceptualização que tem como ponto de partida tais estados perceptuais. De modo direto, podemos dizer que uma crença perceptual pode ser produzida a partir de um estado perceptual, utilizando tais elementos singulares já individuados e os

---

that helps mark the non-conceptual, non-propositional status of perception". (BURGE, *Origins of Objectivity,* p. 539)

90 "The perceptual representational content of every perceptual attributive is linked to a perceptual context-dependent singular element, a perceptual application of a demonstrative analog. Wherever perception groups, its grouping guides, accompanies, and helps single out a purported instance of the grouping. Perceptual attribution is never separated from contextual singular representation that purports to refer to and single out particulars. […] Every occurrence of the perceptual attributive green or square or body modifies and guides a context-dependent singular element" (ibid., p. 540).

elementos atributivos já agrupados pelo sistema perceptual. Burge afirma, por exemplo, que há no processo de transição de um estado perceptual para uma crença uma "associação de conceitos com classificações perceptuais, e associação de elementos demonstrativos na representação proposicional com alguns dos elementos singulares dependentes de contexto"[91]. Tal passagem de um estado perceptual para uma crença perceptual não é uma ação consciente ou ativa do sujeito, mas sim uma transição normativa[92].

Assim, em segundo lugar, podemos também afirmar que o conteúdo do estado perceptual é epistemicamente relevante para a legitimação da crença perceptual formada. Será justamente essa transição de um estado perceptual para a formação de uma crença que permitirá que esta seja epistemicamente sustentada pelo estado perceptual não-conceitual. Isso porque quando a transição ocorre de forma correta, a referência singular é preservada e o elemento atributivo torna-se um predicado. Podemos afirmar, com isso, que tal preservação dos elementos implica uma preservação da "veridicidade". Haveria, portanto, uma corrente causal (crença – percepção – mundo) que nos conectaria com o mundo de forma a nos direcionar à verdade, de forma a ser um "bom direcionamento à verdade". Vejamos mais detalhadamente sobre este assunto no capítulo a seguir.

---

91 No original: "The most salient aspects of this element in the transition is the association of concepts with perceptual classifications and the association of demonstrative elements in the propositional representation with some of the singular context-dependent elements in the perceptual representation." (BURGE, T., 2003b, p. 540]

92 BURGE, T. (2003b) "Perceptual Entitlement", *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 540.

4. EXTERNISMO E LEGITIMAÇÃO PERCEPTUAL

Considerando que nossos estados perceptuais não são conceituais, de que maneira seria possível então termos um avanço epistêmico acerca do mundo? Em outras palavras, o cerne desta questão reside em explicar como é possível que tenhamos crenças verdadeiras sobre o mundo objetivo e que sejam epistemicamente relevantes para o sujeito ainda que a base para essa crença seja um estado mental não-conceitual.

Como afirmado ao longo deste trabalho, o papel fundamental da "justificação" de uma crença é o de nos conectar com a verdade, ou ainda, o de fornecer um direcionamento para a verdade. É esse o elemento que permite excluirmos casos de pura sorte, nos quais o indivíduo tem uma crença (verdadeira) a partir de uma adivinhação, e que devido a isso nos permite ter um avanço epistêmico. Dessa maneira, é a "justificação" que nos coloca no caminho para o conhecimento. Contudo, como explicitado no Capítulo 2, a noção de justificação - elaborada apenas em termos racionais - não parece ser bem-sucedida no caso das nossas crenças perceptuais. Ao afirmar que a justificação está inserida no espaço das razões, têm-se um enorme problema em explicar como um estado não-conceitual pode servir de razão na justificação das nossas crenças, visto que um estado não-conceitual não parece fazer parte de tal espaço racional. Assim, estados não-conceituais não podem servir de *razões* para as nossas crenças.

Além disso, e o mais importante, é que para afirmarmos que a justificação no caso da crença perceptual seja um direcionamento para a verdade, precisamos explicar como tais crenças nos apontam *para o mundo*. E isso só é possível quando colocamos como condição para a justificação os processos causais confiáveis que existem entre o ambiente físico e os nossos estados perceptuais. Contudo, e aqui reside o problema, relações causais não fazem parte do "espaço das razões". Teorias da justificação em termos puramente racionais, onde apenas *razões* têm um papel epistêmico, acabam perdendo o contato com o mundo, contato este necessário no caso das nossas crenças perceptuais e, principalmente, para a possibilidade mesma de um conhecimento sobre o mundo objetivo.

O intuito deste último capítulo, portanto, é defender uma forma de "justificação" que não se fecha em um "espaço das razões", e explicar tal avanço epistêmico que podemos ter acerca do mundo a partir de uma relação causal que há entre nossos estados perceptuais e algumas de nossas crenças. Será esta relação causal que permitirá que as nossas crenças

perceptuais - crenças formadas a partir de um estado de percepção - sejam "boas condutoras à verdade", tornando-as, assim, *legitimadas*. Por conseguinte, ao afirmar que é uma relação causal que permite que nossas crenças perceptuais sejam legitimadas, tem-se um modo de compatibilizar os recentes argumentos em favor de uma percepção não-conceitual, apresentados no Capítulo 3 deste trabalho, com uma teoria epistêmica. Por fim, a afirmação de tal noção de "legitimação" em termos externistas nos permitirá também defender uma forma de *fundacionismo* epistêmico, pois afirma que algumas de nossas crenças são legitimadas a partir de certos estados mentais - estados perceptuais não-conceituais – que, por sua vez, não dependem de uma justificação prévia para ter um papel epistêmico. Tais crenças perceptuais justificadas a partir de uma relação causal com nossos estados perceptuais seriam, assim, o nosso ponto de partida para o conhecimento.

Para tanto, utilizarei aqui as teorias defendidas por Fred Dretske (2000) e, principalmente, Tyler Burge (2003b, 2010c). E isso uma vez que considero a teoria defendida por Burge como a mais específica e desenvolvida dentre os filósofos atualmente, e como sendo a que é capaz de explicar como nossos estados perceptuais com conteúdo não-conceitual podem legitimar nossas crenças - estados mentais com conteúdo conceitual. Entretanto, tais teorias em favor da noção de "legitimação" não estão livres de críticas. Dessa maneira, dedicarei no final deste capítulo uma seção sobre os problemas enfrentados pelo externismo epistêmico, e de que maneira podemos responder a tais críticas.

4.1 Justificação e Legitimação

As teorias externistas surgem como críticas a uma concepção comum encontrada em vários filósofos modernos e que passa a ser classificada como uma certa forma de “internismo”. De acordo com tais críticas, a concepção internista presente na tradição filosófica é problemática e se torna extremamente limitada devido ao fato de tomar como pressuposto em suas teorias a ideia de que o sujeito tem um domínio e um acesso privilegiado, completo e infalível em relação aos seus próprios pensamentos. Especificamente no caso da discussão sobre o conhecimento e justificação das nossas crenças, o internismo epistêmico toma como caso paradigmático o ser humano adulto, com capacidades reflexivas bastante amadurecidas, colocando assim a justificação no nível mais superior: a razão crítica.

A justificação, de acordo com a perspectiva internista, envolveria a habilidade de refletir sobre as nossas próprias crenças e outros estados mentais e a capacidade de avaliar criticamente a adequação das nossas razões com as crenças as quais damos nosso assentimento. Para haver justificação, devemos, então, ser capazes de poder "nos afastarmos" e analisarmos se as crenças que estamos tomando como base são, de fato, *boas razões*. Uma consequência disso é que, para haver justificação, o sujeito tem de ser capaz de reconhecer e apresentar as razões que o levam a dar o seu assentimento a uma determinada proposição. Em suma, a "justificação" em termos internistas necessariamente envolve a ideia de *responsabilidade* do sujeito frente às suas crenças, tendo tal indivíduo, por conseguinte, certos *deveres epistêmicos* a cumprir para que de fato sua crença seja justificada.

As teorias externistas na Epistemologia surgem, então, como crítica a esta estrita relação entre justificação e razão, afirmando que as teorias internistas geram uma "hiper-intelectualização" da justificação que não está de acordo com as nossas atitudes comuns frente às nossas crenças. Tais requerimentos de acesso introspectivo e criticidade às suas próprias crenças e razões excluem a possibilidade de atribuição de crenças justificadas a crianças, cuja capacidade de pensamentos de segunda ordem não está ainda desenvolvida. E fornecer justificações, como exigem os internistas, é uma atividade bastante sofisticada, que requer a própria compreensão da relação epistêmica de ser uma razão parar crer. Nosso conhecimento obtido por testemunho, por exemplo, não passa pelo escrutínio exigido pelas teorias internistas. Para os filósofos externistas, casos como o das crenças verdadeiras que obtemos através de testemunhos de terceiros, por exemplo, são casos bastante comuns que revelam uma situação onde o sujeito parece estar epistemicamente "justificado" a ter a crença em questão, e isso o leva a ter um avanço epistêmico e, em alguns casos, a adquirir conhecimento, ainda que o indivíduo não tenha propriamente *razões* para crer na proposição. Muito do conhecimento que obtemos por testemunho não é sustentado por razões além de crenças sobre a autoridade daquele indivíduo que nos ensinou. A relação epistêmica dar-se-ia, nesses casos, a partir de uma atitude de *confiança* do sujeito em relação a fonte da informação, ainda que nem sempre essa confiança seja explicitada em uma crença sustentada pelo sujeito acerca de sua credibilidade.

No caso específico da justificação das nossas crenças perceptuais, as teorias internistas também acabam esbarrando no problema de explicar como dar-se-ia a relação de justificação quando as razões para as crenças são estados de percepção e/ou experiência. De acordo com as teorias internistas, uma crença é justificada a partir de razões que o sujeito tem e que o

levam a crer na proposição em questão. Isso significa que, para que um estado mental possa vir a ser razão para crer e, assim, poder justificar uma crença, o seu conteúdo tem de ser relevante de uma tal forma que coloque o indivíduo em posição de dar o seu assentimento a proposição em questão. Assim, a justificação se dá a partir de uma relação relevante entre o conteúdo dos estados mentais que servem como razão e o conteúdo da crença justificada. Quando estamos considerando as razões de um sujeito como sendo *crenças* que ele possui, ou seja, quando a sua crença é justificada a partir de outras crenças, tal relação de justificação não parece problemática, visto que todos os estados mentais envolvidos possuem a mesma natureza. Neste caso, tanto o conteúdo dos estados mentais que têm o papel de ser razão quanto o estado mental justificado possuem conteúdos conceituais, estruturados proposicionalmente. Todavia, quando estamos tratando da justificação das nossas crenças perceptuais, as razões que justificariam tais estados mentais não seriam outras crenças, mas sim estados de percepção ou experiência. Surge aqui a questão, portanto, de como devemos explicar a relação de justificação quando estamos considerando dois estados mentais com naturezas distintas.

Willfred Sellars (1963) explicita bem esse problema enfrentado pelo internismo. Ao colocar a justificação epistêmica como envolvendo necessariamente processos racionais, onde a justificação se dá a partir de *razões* para crer, uma teoria internista apenas poderá afirmar um papel epistêmico para os nossos estados perceptuais se tais estados estiverem inseridos no "espaço da razão". E para que possamos atribuir um papel epistêmico aos nossos estados de percepção, temos de considerar que tais estados possuem um conteúdo: nossos estados perceptuais representam (ou apresentam) como as coisas são e estão no mundo. Mas, para muitos filósofos, toda consciência classificatória - toda consciência de que "algo é assim-e-assim" - envolve conceitos. Isso significa que, em uma teoria internista, se queremos atribuir um papel epistêmico às nossas experiências, então devemos afirmar que elas possuem um conteúdo conceitual. Sellars pensa que isso nos leva à conclusão de que não podemos atribuir aos nossos estados de percepção um papel epistêmico na justificação das nossas crenças, enquanto que outros filósofos, tais como John McDowell, por sua vez, pensam que isso mostra que devemos considerar nossos estados de experiência como sendo resultado de capacidades conceituais aplicadas.

E é justamente aqui que surge o "hiper-intelectualismo" no caso da justificação das nossas crenças perceptuais: a fim de salvar um papel epistêmico às nossas percepções, alguns filósofos, como McDowell, pensam ser necessário afirmar que tais estados perceptuais já

estão "permeados" por racionalidade. Em outras palavras, para que seja possível tomarmos nossas experiências como *razões* para crer, devemos sustentar que as nossas percepções sobre o mundo, tal qual nossas crenças, são estados mentais com conteúdo conceitual. E esta exigência de um conteúdo conceitual para a percepção gera um "hiper-intelectualismo" pois, além de novamente excluir a possibilidade de atribuir tais estados mentais a crianças muito novas, cuja capacidade conceitual não está plenamente desenvolvida, ela acaba exigindo também uma capacidade conceitual extremamente robusta por parte do indivíduo para que seja possível a individuação do conteúdo de tal estado mental. Logo, a justificação nos moldes internistas no caso das nossas crenças perceptuais parece encontrar-se em um dilema: ou bem mantém as exigências bastante restritivas de acesso privilegiado em relação a justificação e, assim, conclui que nossos estados de percepção não possuem um papel epistêmico; ou bem expande tais condições restritivas também aos estados perceptuais e, com isso, hiper-intelectualiza tais estados, igualando-os a estados de crenças.

É importante frisar que essa imposição de um conteúdo em alguma medida conceitual para os nossos estados de percepção surge aqui quando pensamos nas condições para a satisfação da justificação em termos internistas a partir da exigência de um acesso privilegiado. Pois, ainda que um filósofo internista tente defender que o conteúdo de um estado perceptual não é conceitual, ele ainda se encontra em dificuldades em explicar como o sujeito pode, em alguma instância, *reconhecer* o conteúdo da sua experiência perceptual como contribuindo para o seu assentimento a uma determinada proposição. Ou seja, de que maneira o indivíduo pode reconhecer uma relação de concordância entre um conteúdo não-conceitual com o conteúdo conceitual da sua crença, sendo tais conteúdos estruturados e individuados de maneira bastante distintas. E, como vimos acima, a capacidade de reconhecer a relação de concordância entre as razões justificadoras e a crença justificada é necessária para a satisfação da justificação em moldes internistas, pois é este acesso introspectivo o dever epistêmico que o indivíduo tem de cumprir. O sujeito apenas é responsável por suas crenças e, assim, as justifica, quando ele é capaz de analisar e reconhecer quais são as suas razões e, com isso, reconhecer que são *boas* razões.

Teorias externistas, então, negam justamente esse pressuposto racionalista de acesso irrestrito por parte do sujeito, e passam a tratar certas relações epistêmicas não mais em termos de "deveres", mas sim em termos de confiabilidade e de *direito* epistêmico. Como afirma Plantiga (1993, p. 6), a "justificação" nos moldes externistas não requer um acesso introspectivo por parte do sujeito, ao contrário, ela "depende ou é superveniente a

propriedades as quais o sujeito pode não ter nenhum acesso especial, ou até mesmo nenhum acesso epistêmico"[93]. Para os filósofos externistas, não há nenhuma razão *a priori* que nos obriga a aceitar o modelo internista como o *único modelo possível* que possa conferir um status epistêmico às nossas crenças. Assim sendo, as propriedades que tornam uma crença epistemicamente relevante para o sujeito podem ser o fato de ter sido produzida por um processo confiável, ou por estar em uma conexão causal apropriada, sendo que nenhuma dessas propriedades é uma a qual o sujeito precisa ter um tipo especial de acesso.

Ao colocar as relações epistêmicas não mais como necessariamente atreladas a processos racionais e a um acesso privilegiado, as teorias externistas conseguem introduzir na discussão casos nos quais o indivíduo parece estar epistemicamente justificado em sustentar uma crença ainda que não tenha ciência das circunstâncias que tornam a sua crença justificada. Por conseguinte, a teoria externista epistêmica mostra-se como uma saída viável para o dilema enfrentado pelo internismo para os casos da justificação das nossas crenças perceptuais. Ao eliminar o acesso privilegiado como condição necessária para uma relação epistêmica, retirando tal relação do "espaço das razões" sellarsiano, as teorias externistas podem explicar a relação epistêmica entre nossos estados perceptuais e nossas crenças a partir de relações causais, sendo capaz de compatibilizar tal teoria epistêmica com as recentes teorias acerca da natureza não-conceitual da percepção.

Não obstante, parece demasiadamente equivocado negar qualquer relevância epistêmica a processos racionais tais como a atitude crítica frente as nossas crenças, ou ainda, negar a importância de tomar algumas de nossas crenças como *razões para crer* em uma determinada proposição. Uma boa parte (ou mesmo o todo) do nosso conhecimento teórico está baseado na justificação a partir de razões. Penso que a melhor saída para esse impasse entre "internismo x externismo" na Epistemologia, portanto, não está em simplesmente defender uma teoria externista descartando por completo a noção de justificação, ou ainda, a partir da definição internista de justificação, excluir de imediato a possibilidade mesma dos casos apresentados por uma teoria externista serem considerados como sendo casos epistêmicos. Há ainda a alternativa de assumir uma forma de "pluralismo epistemológico". Em princípio, é possível sustentar que tanto a noção internista de justificação quanto a externista são válidas, pois cada uma diria respeito a uma situação epistêmica distinta. Assim, pode-se afirmar que enquanto a justificação internista é a que melhor descreve a relação epistêmica que temos em certos

[93] No original: "The externalist, by contrast, holds that warrant need not depend upon factors relevantly internal to the cognizer; warrant depends or supervenes upon properties to some of which the cognizer may have no special access, or even no epistemic access at all" (PLANTIGA, 1993, p. 6)

casos, como a justificação de crenças obtidas através de um processo dedutivo lógico ou o nosso conhecimento teórico científico, a justificação externista seria a que melhor descreveria certas situações epistêmicas talvez mais comuns, como, por exemplo, os casos onde passamos a saber de um fato a partir de um testemunho de uma fonte confiável, isto é, quando adquirimos um conhecimento a partir de um ensinamento de alguém que sabe mais do que a gente – quando um médico nos informa que artrite é uma doença que ocorre apenas nas articulações.

Em resumo, isso quer dizer que, ao defender uma relação epistêmica nos moldes externistas para o caso das nossas crenças perceptuais, não estou excluindo a relevância que a justificação nos moldes internistas tem para muitas das nossas outras crenças. Consequentemente, a fim de evitar confusões, devemos reservar o termo "justificação" para os casos onde a crença é justificada a partir de *razões* e denominaremos de "legitimação" ["*entitlement*"] os casos onde a relação epistêmica não ocorre a partir de razões no sentido internista. E, seguindo a terminologia adotada por Burge em seus trabalhos, podemos afirmar que tanto a justificação como a legitimação, por sua vez, fazem parte de um conjunto maior denominado de "garantia epistêmica". Logo, o objetivo deste capítulo não deve ser interpretado como uma defesa de uma nova forma de justificação, noção esta pensada a partir dos pressupostos internistas, mas sim como a defesa de um outro tipo de *garantia epistêmica* - a legitimação - que confere aos nossos estados de crença perceptual um valor epistêmico.

Outro ponto importante a ser destacado, antes de analisarmos propriamente como dar-se-ia a legitimação das nossas crenças perceptuais, é o de que não estamos assumindo aqui que a tríade "crença verdadeira justificada" (ou ainda, "crença verdadeira garantida") implica necessariamente *conhecimento*. O papel que a noção de "justificação" ou "garantia" traz para a epistemologia não deve ser analisado apenas como uma condição que transforma crenças verdadeiras em conhecimento pois, como nos mostra os casos apresentados por Gettier, é possível termos crenças verdadeiras e justificadas que, ainda assim, não seriam consideradas propriamente como conhecimento. Além disso, o uso da noção de "justificação" ao longo da história da Epistemologia nos mostra um sentido mais básico: o seu papel fundamental é o de nos conectar com a verdade. Isso porque, como vimos mais detalhadamente no primeiro capítulo deste trabalho, a noção de "justificação" surge e é constantemente empregada no sentido de diferenciar as nossas crenças verdadeiras das crenças que são *acidentalmente* verdadeiras, isto é, das crenças que nada mais são do que adivinhações ou opiniões comuns - "doxas".

No caso da legitimação das nossas crenças perceptuais a partir de uma concepção externista, é preferível tratarmos a discussão em termos de "avanços epistêmicos" ao invés de propriamente *conhecimento*. Em princípio, poderíamos ampliar o conceito de "conhecimento" de forma a abranger também os casos onde um sujeito tem uma crença verdadeira garantida, ainda que ele não tenha qualquer ciência desse fato ou uma consciência dos fatores que tornam a sua crença epistemicamente garantida. Todavia, penso que ampliar demasiadamente o conceito de conhecimento – sem me aprofundar propriamente em uma discussão acerca de sua natureza – traz mais problemas do que soluções, pois acaba por não explicar o modo com que usamos e atribuímos conhecimento aos outros e a nós mesmos. Comumente, não somos levados a atribuir conhecimento a um indivíduo se ele não parece ser capaz de apresentar as fontes que sustentam a sua crença em questão - mas nessa situação, o que o sujeito faz é apresentar as *razões* da sua crença e, portanto, tal relação seria de justificação, e não legitimação.

Ainda assim, a legitimação das nossas crenças perceptuais nos permite um *avanço epistêmico* sobre o mundo ao nos fornecer um direcionamento à verdade. Ao colocar o papel da garantia epistêmica como o de conectar com a verdade, ou ainda, de ser uma boa condutora à verdade, tal elemento elimina os casos de "pura sorte", tornando de fato possível que o sujeito tenha um avanço epistêmico a partir de suas crenças. O que estou querendo afirmar aqui com a expressão "avanço epistêmico" é apenas que as nossas crenças legitimadas, por nos colocar em direção à verdade, possuem um papel epistêmico relevante para o sujeito – papel esse que opiniões comuns que não são nem legitimadas nem justificadas não possuem. Assim, ao defender que a relação causal entre os nossos estados perceptuais não-conceituais e as nossas crenças nos permite ter um avanço epistêmico sobre o mundo objetivo, não estou afirmando com isso que tal crença trata-se necessariamente de uma forma de conhecimento. A legitimação das nossas crenças perceptuais pode não ser uma propriedade que transforma crenças verdadeiras em conhecimento, mas é uma que nos coloca no caminho da obtenção de um saber.

No entanto, se o papel da garantia epistêmica é o de ser um "direcionamento à verdade", então as teorias internistas novamente têm a frente um enorme problema no caso das nossas crenças perceptuais. Como insistimos até aqui, de acordo com o internismo, as relações epistêmicas são necessariamente racionais e, portanto, seus elementos constituintes têm de estar inseridos no "espaço das razões". Uma crença é justificada devido ao assentimento dado pelo sujeito a partir das razões que sustentam sua crença. Contudo, e aqui reside o problema

para as teorias internistas, nossa relação com o mundo não é puramente racional. Nós estamos, em larga medida, causalmente relacionados com o mundo objetivo. Para que seja possível falarmos em termos de *verdade* e representação correta do mundo, portanto, precisamos afirmar que os processos causais de formação de experiência e formação de crenças são relevantes para o nosso conhecimento mesmo do mundo.

Só é possível um direcionamento para o mundo, um direcionamento à verdade que nos permita um conhecimento empírico, se incluirmos na relação epistêmica um elemento *confiabilista*, isto é, se incluirmos uma relação causal confiável com o mundo. O externismo vê como sendo epistemicamente relevante para a legitimação da crença não a perspectiva do indivíduo sobre as razões que sustentam a sua crença, ou sua atitude racional em relação à sua crença justificada, mas sim a conexão entre a crença legitimada com a verdade, e tal conexão nem sempre está disponível por introspecção ao sujeito. É a informação correta obtida de maneira confiável pela sensação, e o processo confiável correto de formação de crenças, que possibilita que os nossos relatos observacionais sejam, na maioria dos casos, descrições corretas do mundo. Por que, então, não devemos considerar tal relação causal como realmente tendo um papel epistêmico ainda que não esteja inserido no espaço lógico das razões como exigem os internistas?

4.2 Dretske: Legitimação e Direito Epistêmico

Qual seria, então, a diferença entre a justificação e a legitimação? Para Fred Dretske (2000), a legitimação é, assim como a justificação, uma propriedade epistêmica da crença que, quando verdadeira, constitui conhecimento. Além disso, ele elabora a sua teoria acerca da legitimação de crenças em termos de um *direito epistêmico* que o sujeito tem em sustentar uma determinada crença.

De acordo com este filósofo, o cerne do debate entre externismo e internismo está em uma discordância entre a possibilidade de um indivíduo ter direitos epistêmicos (para crer) sem que isso implique em obrigações e deveres (de justificar o que se crê). Como vimos, para o internismo, toda relação epistêmica requer o cumprimento de certas responsabilidades que o sujeito tem e, assim, não há direito epistêmico sem deveres. Mas, para Dretske, nosso direito em sustentar uma crença é uma questão anterior à de deveres epistêmicos, havendo, portanto,

casos em que temos um direito epistêmico em sustentar uma certa crença ainda que não satisfaçamos os deveres epistêmicos envolvidos. Em outras palavras, há certos casos onde um sujeito está em uma posição epistêmica positiva em sustentar uma determinada crença, ainda que ele não saiba as razões que sustentam sua crença ou as circunstâncias que a tornam verdadeira. Quando um sujeito tem um direito epistêmico de dar seu assentimento a uma determinada proposição, mas não satisfaz (ou não está em condições de satisfazer) os deveres epistêmicos exigidos pela justificação, então diremos que tal crença está *legitimada*.

E por que, para Dretske, teríamos um *direito epistêmico* em sustentar certas crenças? No caso das nossas crenças perceptuais, a legitimação reside no fato de que tais crenças são geradas a partir do estado perceptual que o indivíduo tem, e que tal sequência causal entre o estado perceptual e a crença independe da vontade e controle do indivíduo. Não temos escolha em ter ou não uma crença a partir de um estado perceptual - nós apenas a temos. Uma crença perceptual legitimada é, assim, uma crença *psicologicamente imediata* e *irresistível para nós*. Como bem resume Dretske (2000, p. 598), “temos o direito de aceitar aquilo que somos impotentes para rejeitar”[94].

Contudo, ter um direito epistêmico em sustentar uma crença imediata e irresistível não elimina por completo nossa responsabilidade frente a tais crenças. Para Dretske, é possível um indivíduo ter uma crença que é legitimada e também justificada, e isso ocorreria nos casos onde o sujeito cumpre seus deveres epistêmicos em relação a crença legitimada. Além disso, nós temos o direito epistêmico em sustentar as nossas crenças perceptuais enquanto não temos *razões* para duvidar da fonte da nossa crença, ou seja, "um sujeito está legitimado a confiar em testemunho, nos sentidos, na memória, instrumentos, e por aí vai, contanto que não haja nenhuma razão para pensar que as fontes não são confiáveis[95]" (DRETSKE, 2000, p. 597). Isso significa que a legitimação de uma crença perceptual não é infalível. O sujeito, assim, pode vir a ter uma crença legitimada falsa e, principalmente, ele pode vir a questionar a validade da sua crença e anular, com isso, tal legitimação, anulando o direito de sustentá-la.

Vejamos um exemplo para compreender melhor essa situação. Um indivíduo pode certamente ter uma crença imediata e irresistível, produzida de forma confiável, enquanto tem, ao mesmo tempo, razões independentes para duvidar da sua verdade. Suponha que este indivíduo está em uma galeria de arte, e que ele sabe de antemão que a instalação que ele está

[94] No original: "We have a right to accept what we are powerless to reject " (DRETSKE, 2000, p. 598)

[95] No original: "One is entitled to trust testimony, the senses, memory, instruments, and so on as long as there is no reason to think one's sources unreliable. (ibid., p. 597)

vendo no momento foi elaborada de modo a fazer com que as pessoas percebam um objeto como sendo de uma certa cor. A partir de um jogo de iluminação artificial, a instalação faz com que você perceba os objetos ali presentes como azuis quando, na verdade, são brancos na luz natural. Independentemente da vontade do sujeito, ele terá a percepção dos objetos como sendo azuis e, com isso, formará uma crença a partir do conteúdo do seu estado perceptual. E, embora a luz tenha sido manipulada para fazer com que as pessoas percebam uma determinada cor ao invés da sua cor real, o estado perceptual e a crença subsequente ainda são resultados de um processo confiável que produz mais crenças verdadeiras que falsas.

Ainda assim, para Dretske, manter a crença perceptual em tal situação seria irracional por parte do sujeito e isso, por sua vez, deveria eliminar o direito epistêmico de sustentar essa crença. E isso porque o indivíduo, neste caso, está munido de razões suficientes que não apenas questionam a validade da sua percepção, mas que afirmam que a experiência perceptual do objeto como azul, e a crença formada a partir de tal experiência, são falsas. O sujeito *sabe* de antemão que os objetos não são azuis. Por conseguinte, nesse tipo de situação, o sujeito tem o *dever* de negar a sua crença perceptual, anulando o seu direito em sustentá-la. Legitimação deve, portanto, ser compreendida como um direito epistêmico revogável, um que pode ser anulado a partir de uma evidência contrária. Mesmo assim, Dretske (2000, p.593) sustenta que "a menos que isso aconteça [o sujeito revisar ou suspender seu julgamento devido a razões contrárias] a legitimação, como qualquer direito, confere uma vantagem"[96].

Casos onde o sujeito têm razões que questionam a validade da sua crença perceptual e colocam em xeque seu direito epistêmico em sustentá-la levam Dretske a afirmar também que a legitimação não deve ser analisada puramente em termos de “confiabilidade”, ou seja, deve-se dissociar a noção de legitimação da afirmação geral confiabilista de que um sujeito tem um direito epistêmico para uma certa crença *se e somente se* esta crença foi produzida por um processo que produz mais crenças verdadeiras do que falsas. Outro motivo, e o principal para este filósofo, é devido ao fato de que, para ele, a legitimação superveniente aos recursos do sujeito. Isso implica que dois sujeitos fisicamente idênticos não podem diferir com respeito a legitimações que eles possuem.

O exemplo que Dretske oferece para argumentar seu ponto é justamente o do cérebro numa cuba. Assim, suponha que há um ser que tem exatamente as mesmas experiências e

[96] No original: "The gift-and consequent right of possession-is defeasible or prima facie. One may discover that a proposition one is (or was) entitled to accept is false or questionable. One might then have a duty to revise or withhold judgment. But until that happens, entitlements, like all rights, confer an advantage" (DRETSKE, 2000, p. 593)

crenças que você, mas que, na verdade, não está interagindo com o mundo. Suas experiências são sistematicamente produzidas por um super computador, sendo esse fato “desconhecido” para o cérebro. Por ser nada menos que um cérebro numa cuba, suas crenças e experiências são falsas, mas as evidências que ele tem – e as que ele poderia obter através de introspecção e raciocínio - são idênticas às crenças e experiências que você pode ter. Contudo, enquanto que o seu sistema perceptual é altamente confiável, o sistema do cérebro na cuba é completamente não confiável, pois todas as suas experiências e crenças correspondentes são inverídicas e falsas.

Se pensarmos a legitimação apenas como sendo atribuído a uma crença se esta for o resultado de um processo altamente confiável, que produz mais crenças verdadeiras do que falsas, teríamos de afirmar que nenhuma crença do cérebro na cuba pode ser legitimada. Dretske, contudo, pensa que este é o resultado errado e argumenta que

> se eu vejo que as luzes estão acesas e ele, tendo as mesmas experiências que eu, meramente pensa que ele pode ver que as luzes estão acesas, então ele tem tanto direito de crer que estão acesas quanto eu. À luz do fato de que seus erros são inextricáveis e que ele, portanto, não tem nenhum modo de descobrir que suas crenças são falsas, o fato de que são falsas não deve contar contra seu direito de crer. Ele é azarado, uma vítima das circunstâncias, e eu não sou. Mas, se eu estou legitimado com minhas crenças, ele está legitimado às dele[97] . (DRESTKE, 2000, p. 595)

Contudo, e aqui surge uma questão problemática para a teoria de Dretske, não parece de nenhum modo claro como a legitimação das crenças do cérebro numa cuba podem ser *epistemicamente* positivas para ele se todas as suas crenças perceptuais são falsas. Ao afirmar a noção de legitimação apenas em termos de "direito epistêmico" e excluindo a questão de confiabilidade, Dretske acaba se afastando da afirmação do papel da legitimação como sendo o de fornecer um direcionamento à verdade. Todavia, se a legitimação das nossas crenças perceptuais não nos fornece tal direcionamento, então fica difícil ver como a legitimação pode contribuir para o conhecimento. Novamente aqui, assim como nas teorias internistas, perde-se o contato com o mundo, colocando a questão da legitimação da crença perceptual apenas como um modo de explicar porque *parece razoável* o sujeito sustentar uma determinada crença em detrimento de outra. Mas não é essa a questão que a epistemologia deseja responder.

---

[97] No original: "If I see that the lights are on and he, having the same experiences as me, merely thinks he can see they are on, then he has as much right to believe they are on as I do. In light of the fact that his mistake is inextricable and that he, therefore, has no way of finding out his belief is false, the fact that it is false should not count against his right to believe. He is unlucky, a victim of circumstances, and I am not. But if I am entitled to my beliefs, he is entitled to his." (DRETSKE, 2000, p. 595)

Outra similaridade da teoria dretskeana com o internismo surge a partir dessa concepção de legitimação apenas em termos de direitos epistêmicos. Como vimos, Dretske não aborda a questão da legitimação de uma crença a partir de questões acerca de um acesso introspectivo por parte do sujeito, mas sim em termos de *responsabilidade epistêmica* e o cumprimento ou não de deveres epistêmicos. Além disso, o direito epistêmico não elimina os deveres epistêmicos, e o sujeito tem o direito de sustentar uma certa crença imediata e irresistível enquanto ele não tiver *razões* contrárias, isto é, enquanto o indivíduo não tiver o *dever* epistêmico de negá-la. No entanto, isso não é muito diferente do que afirma alguns filósofos adeptos de uma versão mais fraca do internismo. Para estes, a justificação de uma crença não requer que o sujeito reconheça as razões de suas crenças como sendo propriamente *razões*, nem exige que o sujeito sempre analise a relação epistêmica envolvida e, por conseguinte, que o sujeito compreenda os conceitos epistêmicos envolvidos ou que saiba que ele tem certos deveres epistêmicos a cumprir para que a sua crença seja justificada. O que se é exigido em uma teoria internista mais fraca é apenas que o sujeito tenha dado o seu assentimento a uma crença a partir de razões que ele tem e que ele possa, *em princípio*, ter um acesso introspectivo e reconhecer que determinados estados mentais foram as razões para ele crer em uma determinada proposição.

Isso significa que é possível, de acordo com o internismo fraco, que o sujeito tenha uma crença justificada, ainda que ele não reconheça as razões de suas crenças e não consiga verbalizar que razões são estas. Novamente, o sujeito apenas tem de ser capaz de poder reconhecer seus estados mentais como razões para sua crença, ou seja, ele tem de ser racional e ter a capacidade de introspecção. Nessa perspectiva, podemos considerar que a crença perceptual do sujeito está justificada a partir de uma experiência que ele tem. Por exemplo, o sujeito pode olhar pela janela e ver no seu quintal uma árvore, e formar com isso a crença de que há uma árvore no seu quintal. Sua experiência é clara e vívida, e ele não tem nenhuma razão para duvidar da sua experiência visual e, em vista disso, a crença que ele tem de que há uma árvore no seu quintal é imediata e irresistível. É claro que, para um internista, o sujeito *tem escolha* em acreditar ou não na proposição em questão. Ainda assim, não há nenhum motivo nesse caso para não a aceitar. Em situações como essa, para um internista moderado, o sujeito não precisa parar e analisar se a experiência visual que ele está tendo pode ser confiada (se o sujeito está em condições normais, se a luz é a natural, se ele está em uma distância adequada para reconhecer árvores, etc) e investigar se tal estado mental seria uma *boa* razão

para sustentar a sua crença. Ele diretamente acredita de que há uma árvore no seu jardim com base na sua experiência visual.

Temos assim, neste exemplo, uma similaridade com algumas explicações que Dretske apresenta do seu conceito de legitimação enquanto direito epistêmico. Diferentemente das teorias internistas, Dretske afirma que, de acordo com a sua teoria, animais e crianças possuem os mesmos direitos epistêmicos que nós temos e "eles, também, podem ver – e, assim, saber – algumas coisas que estão acontecendo ao seu redor"[98]. Ainda assim, no caso do ser humano adulto, sua teoria confunde-se em diversos momentos com uma teoria internista fraca. Se a condição para que um sujeito tenha um direito epistêmico seja dado apenas pela ausência de razões contrárias à crença irresistível, então a sua teoria não parece diferenciar-se de um internismo fraco.

4.3 Burge e a Legitimação epistêmica

De acordo com Burge (2003b, p. 504), “legitimação é epistemicamente externista na medida em que é uma garantia que não requer que seja completamente acessível conceitualmente, mesmo sob reflexão, ao indivíduo autorizado”[99]. Ao contrário da noção tradicional de justificação, a legitimação pode ser caracterizada como sendo uma propriedade epistêmica associada a crenças e que é determinada por fatos e circunstâncias que são independentes de qualquer atitude racional. Assim, indivíduos podem ter crenças legitimadas sem ter acesso introspectivo a "razões que autorizem a crença, sem ter o repertório conceitual necessário para ter as razões relevantes para a crença, e sem ter os conceitos necessários para compreender e até mesmo pensar a legitimação"[100].

Para Burge (2003b, p. 506), a garantia epistêmica está fundamentalmente associada com o bem *representacional* fundamental - a verdade. Crença e conhecimento estão necessariamente *a priori* conectados com a verdade. O papel de todo estado representacional é o de representar *corretamente* e, portanto, a função representacional de um sistema de crenças é formar *crenças verdadeiras*. A partir disso, Burge (2003b, p. 506) conclui que "os

[98] No original: "They, too, can see - hence know - some of what is going on around them." (DRETSKE, 2000, p. 596)

[99] No original: "Entitlement is epistemically externalist inasmuch as it is warrant that need not be fully conceptually accessible, even on reflection, to the warranted individual." (BURGE, 2003b, p. 504)

[100] No original: "individuals can be epistemically entitled to a belief without having reasons warranting the belief, without having the conceptual repertoire necessary to have relevant reasons for the belief, and without having the concepts needed to understand or even think the entitlement" (ibidem, p. 504 nota de rodapé n. 1)

bens epistêmicos *garantia* e *legitimação* são cumprimentos de normas associadas com a realização do bem representacional, a verdade"[101]. Para este filósofo, portanto, o papel da legitimação de uma crença está necessariamente conectado com a obtenção da verdade, "fornecendo, em um certo sentido, uma boa rota à verdade"[102].

Como vimos acima, para que a legitimação no caso das nossas crenças perceptuais de fato nos forneça uma "boa rota à verdade" e seja capaz, portanto, de solucionar os problemas enfrentados pelo internismo, a teoria externista terá de afirmar que relações causais têm um papel epistêmico na legitimação de tais crenças. Ou seja, para que a legitimação seja bem-sucedida em fornecer ao indivíduo um direcionamento à verdade, tem de haver uma conexão que parte do mundo e que vai até a formação do conteúdo das nossas crenças. Dessa maneira, uma teoria externista tem que afirmar que há um processo confiável que forma crenças perceptuais a partir dos nossos estados de percepção, e tem de igualmente haver um processo confiável que forma estados perceptuais a partir dos impactos que o mundo nos causa. Tal teoria tem de estar baseada em "processos confiáveis" pois, de acordo com o externismo, a relação epistêmica é independente da responsabilidade ou atitude intencional do sujeito e, portanto, tal relação ocorre a partir de processos sobre os quais o sujeito não tem controle. Se tais processos não forem confiáveis, por sua vez, a legitimação não se sustentaria.

Assim, legitimação depende de sistemas representacionais confiáveis do indivíduo que formam mais estados mentais verdadeiros e corretos do que falsos. Todavia, assim como Dretske, Burge pensa que a noção de legitimação não deve ser construída apenas em termos confiabilistas – em termos de produção de mais crenças verdadeiras do que falsas. Ainda que a legitimação implique em confiabilidade, tais considerações em termos de maior porcentagem de crenças verdadeiras do que falsas não são capazes de explicar completamente como a legitimação pode nos dar realmente uma "boa rota à verdade". Para Burge, a "confiabilidade necessária para a garantia tem de ser associada à natureza e função dos sistemas representacionais do indivíduo, e com o modo que o conteúdo representacional é estabelecido por tais sistemas"[103].

Isso significa que uma teoria adequada de legitimação tem de levar em consideração a natureza dos estados mentais envolvidos, em conjunção com uma teoria *anti-individualista*

[101] No original: "The epistemic goods warrant and entitlement are fulfillments of norms associated with achieving the representational good, truth" (ibid., p. 506)

[102] No original: "[...] provides, in a certain sense, a good route to truth" (ibid., p. 506)

[103] No original: "The reliability necessary for being warranted must be associated with the nature and function of the individual's representation systems, and with the way representational content is established for these systems." (BURGE, 2003b, p. 507)

acerca da individuação dos conteúdos de tais estados mentais. Serão tais considerações acerca da natureza dos estados mentais que explicarão como é possível haver um processo de transição entre estados perceptuais e crenças, de modo que a crença resultante seja legitimada, e será, por sua vez, as considerações acerca de uma teoria anti-individualista sobre o conteúdo dos estados mentais que permitirão afirmar a legitimação como fornecendo de fato um direcionamento à verdade.

Vejamos inicialmente, então, a questão acerca da natureza dos estados mentais envolvidos na legitimação da crença perceptual. Como vimos, a legitimação de uma crença empírica se dá a partir de um estado perceptual do sujeito. Será a conexão entre a nossa crença com um estado perceptual que permitirá com que tal estado de crença seja sobre o mundo. Para Burge, no entanto, a relação entre a percepção e a crença obtida a partir de tal estado não apenas nos diz como a crença adquire seu conteúdo, mas nos mostra que a natureza das crenças perceptuais está "*constitutivamente* associada com os estados perceptuais[104]". O conteúdo de uma crença perceptual não é obtido a partir de uma consciência do indivíduo sobre a sua experiência, mas sim a partir de uma relação causal entre os dois estados mentais. Em outras palavras, a crença perceptual tem seu conteúdo *causalmente determinado* a partir de um estado de percepção. Nossas crenças perceptuais, portanto, são resultados de um processo causal que tem como ponto de partida nossos estados perceptuais. Por conseguinte, para compreendermos a natureza da crença perceptual, devemos investigar antes a natureza do estado perceptual e analisar como dar-se-ia esse processo de formação de tais crenças perceptuais.

A discussão acerca da natureza do estado perceptual já foi abordada de maneira bastante detalhada no Capítulo 3 deste trabalho. Todavia, a fim de compreendermos melhor como dar-se-ia o processo de formação de crenças a partir de estados de percepção, vejamos novamente, de maneira resumida, as conclusões obtidas a partir de tal discussão presente no capítulo mencionado acima. Nesse capítulo, como vimos, argumentou-se em favor de recentes teorias que afirmam que nossa percepção do mundo é um estado representacional com conteúdo não-conceitual. Diversos autores passaram a criticar a posição internista em relação a natureza dos estados perceptuais, argumentando que os requerimentos impostos para a posse de um estado perceptual excluiriam a possibilidade de animais irracionais e crianças muito novas de terem estados perceptuais. Além disso, tais requerimentos internistas acabam por exigir uma

[104] No original: "It presents an argument that explains the objectivity and validity of perceptual entitlement partly in terms of the nature of perceptual states - hence the nature of perceptual beliefs, which are constitutively associated with perceptual states." (BURGE, 2003b, p. 503)

capacidade conceitual bastante robusta e que não está de acordo com nossas práticas comuns, até mesmo no caso dos seres humanos adultos. Dessa maneira, Christopher Peacocke (1992, 2001), Tim Crane (1992), Fred Dretske (1995), Michael Tye (2000, 2005) e, em diversos trabalhos, Burge (2003a, 2003b, 2005, 2009a, 2010a e 2010b), passam a defender que do fato da percepção ser uma representação do mundo objetivo e que, portanto, tenha um conteúdo, não se segue que tal estado tenha de possuir um conteúdo conceitual.

Afirmar que a percepção é um estado não-conceitual é afirmar que tal estado possui um conteúdo que não depende do uso de capacidades conceituais. E afirmar que um estado tem um conteúdo representacional é afirmar que possui um conteúdo estruturado (e não uma impressão bruta) com elementos constituintes e que, portanto, possui *condições de correção*. O conteúdo representacional da percepção, portanto, fixa as condições sob as quais um estado perceptual é ou não verídico. Dessa forma, tal teoria vai de encontro às teorias tradicionais empiristas que afirmavam a percepção do mundo como sendo estados brutos e também vai contra teorias, como a sellarsiana, que afirmavam que se um estado ou evento mental possui conteúdo, então tal conteúdo necessariamente é conceitual.

Boa parte dos defensores de uma percepção não-conceitual explica a individuação do conteúdo destes estados a partir de uma concepção *naturalista*, descrevendo a formação do conteúdo em termos de relações causais e processos computacionais que partem de um *input* informacional. Esta seria uma concepção naturalista, pois tais sistemas perceptuais são vistos como sistemas biológicos dos animais dotados de uma capacidade perceptual que tem a função de representar corretamente o ambiente. Nossos sentidos teriam a função de fornecer informação [*information-providing functions*], e tal função é uma biológica, derivada da nossa história evolutiva[105]. Portanto, as representações que são produzidas por meio do exercício das funções informativas têm um conteúdo que não depende da existência de propósitos ou intenções do sujeito.

Em um trabalho mais recente sobre o assunto, Burge (2010a) especifica em maiores detalhes como ocorreria a formação do conteúdo não-conceitual de um estado perceptual. Afirmando, assim como Dretske, o caráter teleológico do sistema perceptual, Burge[106] sustenta que há leis que governam os registros de estímulos proximais no processo de formação das percepções, e tais leis de formação – e os padrões semelhantes a leis de processamento – acabam por privilegiar certas causas ambientais em detrimento de outras.

[105] DRETSKE, F. (1995), *Naturalizing the Mind*, p. 7.
[106] BURGE, T. (2010a), *Origins of Objectivity*, p. 7-9.

Tais leis de formação e padrões são explicadas filogeneticamente e também são determinados devido ao agenciamento individual[107]. Além disso, as leis e os padrões que guiam a formação do conteúdo da percepção são também implementados por *constantes perceptuais*. Tais constâncias são, aproximadamente, capacidades para rastrear certos atributos ambientais a partir do registro do estímulo proximal, ou seja, são capacidades sistemáticas para representar um particular ou um atributo como o mesmo, ainda que haja significantes variações no registro de estímulos proximais[108].

Dessa maneira, é a computação das informações proximais a partir da aplicação de leis de formação, padrões semelhantes a leis e a aplicação das constantes perceptuais que permite que o estado perceptual tenha um conteúdo representacional, ou seja, que tal estado represente particulares e atributos do ambiente. Burge pensa que podemos afirmar a existência de tais elementos singulares e atributivos a partir de considerações *a priori* sobre o papel representacional dos nossos estados perceptuais[109]. Os elementos gerais seriam os *atributos perceptuais*. Estados perceptuais devem representar o que está sendo percebido como sendo de um certo modo. Contudo, por se tratar de um estado não-conceitual, devemos afirmar tais atributos como sendo de um nível mais básico. No caso da visão humana, por exemplo, os atributos dizem respeito a forma, relações espaciais (incluindo posição e tamanho), movimentos geométricos, texturas, intensidade de brilho e cores. Tais atributos, como vimos, são especificados a partir da aplicação das constantes perceptuais na informação proximal registrada.

A percepção tipifica, caracteriza, agrupa e atribui, mas o faz enquanto atribui tais propriedades, relações ou tipos aos *particulares* percebidos. O sujeito deve perceber tais particulares como sendo de uma determinada cor, forma, como estando em uma certa distância, ou como estando parado ou em movimento por exemplo. A percepção, assim, também tem a função de selecionar e individuar particulares de um modo direto. A relevância semântica dos nossos estados perceptuais não-conceituais, portanto, deriva do fato de tal estado possuir condições de correção que determinam que o estado perceptual é verídico

[107] ibidem, p. 370.

[108] "Take size and color constancies. One can see a round orange body (say, an orange) as being of a given size whether it is close causing stimulation of a substantial number of the retinal receptors or farther away stimulating a much smaller number of receptors. Size constancy is the capacity to see something *as of* the same size under very different proximal stimulations. Similarly, one can see the same orange body as the same shade of orange, whether the body is in natural white light or illuminated by green light. Color constancy is the capacity to see something as of the same shade of color under very different proximal stimulations." (Ibid., p. 387).

[109] BURGE, T. (2010a), *Origins of Objectivity*, p. 535.

quando há particulares *causalmente* relevantes e que são corretamente agrupados ou caracterizados[110].

Ao afirmar que o estado perceptual possui tanto elementos singulares quanto atributivos, torna-se mais plausível a afirmação de um processo de conceptualização que teria como ponto de partida tais estados perceptuais. De modo direto, podemos dizer que uma crença pode ser produzida a partir de um estado perceptual utilizando tais elementos já agrupados pelo sistema perceptual. Novamente, pode-se apelar aqui para uma explicação em termos de funções das nossas capacidades naturais. Para formar conceitos e ter pensamentos proposicionais, o indivíduo deve ter uma capacidade (biológica) para separar o atributo da sua função em relação ao elemento singular, obtendo uma independência contextual, transformando tal atributo em uma *atribuição pura*, tendo o papel de predicado em uma proposição.

Tal passagem de um estado perceptual para uma crença não é uma ação consciente ou ativa do sujeito, mas sim uma *transição normativa*[111]. E considerando a natureza representacional dos estados de percepção e da crença perceptual, por sua vez, podemos afirmar que tal transição normativa já é uma relação epistêmica[112]. Segundo Burge (2003b, p. 513),

> Normas epistêmicas governam a aquisição, transformação e emprego dos *conteúdos representacionais* em um sistema de crença. Elas são padrões para a formação de certos estados representacionais, processos e métodos em cumprir a função representacional de representar corretamente. Elas são padrões para representar de forma confiável e bem, considerando as capacidades e perspectiva do indivíduo. Elas são normas governando a obtenção do bem epistêmico, a verdade[113].

Podemos afirmar *a priori* a necessidade de normas epistêmicas presentes na transição de estados perceptuais para a formação de crenças perceptuais, pois a função de um sistema representacional de crenças é formar crenças *verdadeiras*, e chegar à verdade é um dever epistêmico[114]. É importante frisar que, para Burge, normas epistêmicas dizem respeito apenas a crenças e conhecimento. A legitimação "não é atribuída aos estados perceptuais, transições perceptuais ou competências perceptuais, mesmo em indivíduos que podem formar crenças

---

110 BURGE, T. (2010a), *Origins of Objectivity*, p. 381.

111 BURGE, T. (2003b), *Perceptual Entitlement*, p. 540.

112 "In evaluating cognitive systems with propositional attitudes, it seems appropriate for the first time to speak of epistemic norms. I shall do so." (BURGE, 2003b, p.519)

113 No original: Epistemic norms govern the acquisition, tranformation, and employment of *representational contents* in a system of belief. They are standars for the formation os certain representation states, processes, and methods in fulfilling the representational function of representing veridically. They are standard for representing reliably and well, given the capacities and perspective of the individual or subsystem. They are norms governing achievement of the representational good, truth. (BURGE, 2003b, p. 513)

114 BURGE, T. 2003b, *Perceptual Entitlement*, p. 521.

perceptuais"[115]. A legitimação no caso que estamos tratando aqui é atribuída apenas a estados de crenças perceptuais.

Dessa maneira, apenas em animais dotados de capacidades conceituais pode ocorrer a passagem de um atributo perceptual para uma atribuição pura, ou seja, para um conceito atributivo. De acordo com Burge, há no processo de transição de um estado perceptual para uma crença uma “associação de conceitos com classificações perceptuais, e associação de elementos demonstrativos na representação proposicional com alguns dos elementos singulares dependentes de contexto”[116]. Quando a transição ocorre de forma correta, a referência singular é preservada e o elemento atributivo torna-se um predicado. Por conseguinte, tal processo de transição, que parte de um estado perceptual representacional, nos mostra que há uma relação relevante entre o conteúdo da percepção e o conteúdo da crença formada, de modo que este conteúdo é determinado pelo estado perceptual sem exigir, com isso, algum reconhecimento de similaridade entre os conteúdos por parte do sujeito para a legitimação da crença.

Todavia, apenas explicar como ocorre um processo de transição entre um estado mental de percepção para a formação de uma crença empírica não responde por completo sobre como a legitimação pode fornecer uma boa rota para a verdade. Como afirmado acima, uma teoria adequada de legitimação tem de levar em consideração não apenas a natureza representacional dos estados mentais envolvidos, mas também uma teoria *anti-individualista* acerca da individuação dos conteúdos de tais estados mentais.

O anti-individualismo é a tese de que a natureza e a individuação do conteúdo dos estados mentais necessariamente depende das relações que o sujeito entretém com o ambiente ao seu redor. No caso específico da percepção e da crença perceptual, a natureza e o conteúdo de tais estados "estão necessariamente associados com as relações entre o sujeito que percebe e os aspectos do ambiente"[117] físico. E tal afirmação deve ser lida de maneira forte: a determinação do conteúdo depende do ambiente no qual o sujeito está inserido, o nosso mundo, não porque tal conteúdo é dependente de contexto, ou porque a determinação do conteúdo é realizada a partir de uma relação causal, mas sim como a afirmação de que nossos

[115] No original: "do not attach to perceptual states, perceptual transitions, or perceptual competencies, even in beings that do form perceptual beliefs. Perceptual entitlements attach to perceptual beliefs." (BURGE, 2003b, p. 530)

[116] No original: “The most salient aspects of this element in the transition is the association of concepts with perceptual classifications and the association of demonstrative elements in the propositional representation with some of the singular context-dependent elements in the perceptual representation.” (ibid., p. 540)

[117] No original: "This is the view that the individuation and nature of perceptual states and perceptual beliefs are necessarily associated with relations between the perceiver and aspects of the environment" (ibid., p. 511)

estados mentais são o que são porque é *este* o mundo real. A natureza dos nossos estados mentais *constitutivamente depende* do *nosso* mundo, do mundo no qual estamos inseridos.

Para Burge, a legitimação tem de ser compreendida em termos do modo como a crença está sistemática e confiavelmente conectada tanto com o ambiente normal quanto com a competência discriminativa e prática do indivíduo da crença[118]. Sua teoria, dessa forma, privilegia o ambiente normal do indivíduo na constituição de tal conteúdo. O ambiente a ser considerado como relevante na individuação dos conteúdos dos estados perceptuais, na teoria burgeana, não é apenas o ambiente no qual o indivíduo está situado em um certo momento, mas também o ambiente normal no qual o indivíduo interage (e no qual a sua espécie interagiu durante a sua evolução). É o fato do nosso sistema perceptual constitutivamente depender de uma relação com o ambiente normal que explica o sucesso destes estados em representar o mundo. Segundo Burge (2003b, p. 534), "a resposta curta para a questão do porque o ambiente normal é privilegiado é a de que a confiabilidade do estado perceptual ou competência em qualquer outro ambiente seria acidental relativa a natureza do estado ou competência"[119]. Assim, o estado perceptual e o processo de formação da crença perceptual são confiáveis *em relação ao ambiente normal* do indivíduo.

A conclusão que obtemos quando adicionamos as considerações acerca da individuação dos conteúdos dos estados mentais a partir de uma teoria anti-individualista é que as conexões confiáveis dos nossos sistemas representacionais não são casuais, não são *sorte* ou questão de porcentagem matemática. Por conseguinte, ao defender uma forma de legitimação epistêmica a partir de considerações sobre a natureza e formação de estados perceptuais e estados de crenças perceptuais, e ao afirmar uma teoria anti-individualista sobre nossos estados mentais, eliminamos o "acaso" na legitimação epistêmica das nossas crenças perceptuais, marcando uma clara diferença em relação às crenças obtidas por pura sorte. Como afirma Burge (2003b, p. 540), “a transição deve confiavelmente preservar a contribuição das representações perceptuais confiáveis, e deve fazer isto de modo que deixe a crença perceptual confiável nas condições do ambiente normal[120]”.

---

[118] BURGE, T. (2003a) “Perception”, *International Journal of Psychoanalysis*, No. 84 Vol. 1, p. 157-167.

[119] No original: "The short answer to the question why the normal environment is privileged is that the reliability of the perceptual state or competence in any other environment would be accidental relative to the nature of the state or competence." (BURGE, 2003b, p. 534)

[120] No original: "To support entitlement to perceptual belief, the transition must reliably preserve the contribution of reliable perceptual representations, and it must do so in a way tha leaves the perceptual belief reliable in normal environmental conditions." (BURGE, 2003b, p. 540)

Portanto, a legitimação de crenças perceptuais está fundada em duas fontes. Ela está fundamentada nos estados perceptuais com conteúdos moldados através de interações constantes e confiáveis entre o sistema perceptual dos indivíduos e o ambiente físico, e está baseada na satisfação das normas epistêmicas que governam a conceptualização competente dos estados de percepção para a formação de crenças perceptuais. E é por haver uma conexão confiável com o ambiente que a legitimação é, de fato, uma boa rota para a verdade, pois há uma linha contínua confiável entre a veracidade da percepção e a verdade da crença. Nos casos normais, onde a transição de um estado de percepção para a formação de uma crença perceptual ocorre corretamente, o conteúdo verídico da percepção nos leva a crenças perceptuais verdadeiras.

Todavia, assim como Dretske, Burge afirma que a legitimação de uma crença não é infalível e, por conseguinte, nem sempre garante que a crença perceptual legitimada é verdadeira. O que a legitimação epistêmica de uma crença implica é que estar legitimado significa "estar bem posicionado para indicar verdade em circunstâncias normais"[121]. Dessa maneira, é possível que o sujeito tenha uma crença legitimada falsa. Há também a possibilidade de ocorrer falhas no processo de formação do estado mental perceptual, ou mesmo falhas na conceptualização dos elementos do estado perceptual a partir de um erro em relação às normas que governam a transição. Por fim, é possível também que a legitimação de uma crença perceptual seja minada quando não há um certo “comprometimento”[122] com tal crença. Animais podem aprender a não confiar nas suas percepções a partir de um histórico de maus resultados em situações especiais ou até mesmo em condições comuns no seu ambiente normal. E, no caso do ser humano, a legitimação também pode ser anulada caso o sujeito tenha razões independentes para questionar a sua crença ou a confiabilidade das condições as quais ele se encontra e das suas faculdades perceptuais.

Por sua vez, experimentos mentais que apresentam casos onde há uma mudança no ambiente do sujeito ou em que tal sujeito é transportado para um ambiente anormal mostram como é possível haver falha na legitimação. Voltemos ao caso do cérebro numa cuba apresentado por Dretske. Para este filósofo, a legitimação epistêmica não pode ser pensada apenas em termos confiabilistas de maior número de crenças verdadeiras do que falsas pois, no caso do cérebro na cuba, este possui um direito epistêmico em sustentar as mesmas crenças

[121] No original: "Being warranted entails being well-positioned to achieve or indicate truth in normal circumstances" (BURGE, 2003b, p. 507)

[122] Segundo Burge, o "comprometimento" marca o fato de que a percepção e a crença perceptual não são apresentadas de modo neutro ou hipotético. (BURGE, 2003b, p. 542)

que eu, ainda que os sistemas representacionais do cérebro na cuba sejam altamente não-confiáveis, visto que produz mais crenças falsas do que verdadeiras. Burge concorda com Dretske de que não podemos pensar a legitimação apenas em termos de "formar mais crenças verdadeiras do que falsas", mas discorda dele em relação aos motivos para negar um confiabilismo simples. Burge pensa, diferentemente de Dretske, que a legitimação da crença de um indivíduo e a da sua contraparte não se dá por superveniência, mas sim que devemos abandonar um confiabilismo simples porque a confiabilidade dos sistemas representacionais deve levar em consideração a função do estado perceptual - e da crença formada - de representar corretamente o *ambiente normal* do indivíduo. A partir da teoria de legitimação burgeana, devemos concluir no caso do cérebro em uma cuba que tanto o sistema representacional do sujeito no nosso ambiente quanto o do cérebro numa cuba são confiáveis, já que o cérebro numa cuba é uma duplicata. Os sistemas representacionais do cérebro na cuba são confiáveis considerando o ambiente normal e, portanto, as crenças perceptuais formadas (caso não ocorra erro no processo) são legitimadas, ainda que o cérebro na cuba acabe produzindo mais crenças falsas do que verdadeiras.

Burge também discorda da posição de Dretske de que a legitimação da crença, quando esta é verdadeira, a tornaria conhecimento. Casos como os apresentados por Gettier "onde um indivíduo percebe corretamente, mas tem sorte em fazê-lo devido a condições normais anormais, mina o conhecimento mas não necessariamente a legitimação"[123] (BURGE, 2003b, p. 538).

Outro ponto importante a se destacar a partir do trabalho do Burge é que a legitimação não é a única garantia epistêmica que pode ser anexada à crença perceptual. Como vimos, o sujeito pode se utilizar de crenças para minar a legitimação da sua crença perceptual, e pode também utilizar crenças para acrescentar uma justificação sem eliminar a legitimação, ou seja, se utilizar de crenças para dar suporte à crença perceptual já legitimada. Todavia, Burge concorda com Sellars de que apenas *proposições* podem servir de razões na justificação. Quando o sujeito se utiliza de razões para questionar a sua crença perceptual ou justificá-la, tais razões são *outras crenças* que o sujeito têm, e não a experiência perceptual. Para Burge (2003b, p. 529), "é um erro conceitual pensar que a percepção que é referida [ao se justificar ou questionar uma crença] é ela própria a razão"[124].

[123] No original: "Barn-typers cases, where an individual perceives correctly, but is lucky in doing so because of locally abnormal conditions, undermine knowledge but not necessarily entitlement" (BURGE, 2003b, p. 538)

[124] No original: "It is a conceptual mistake to think that the perception that is referred to is itself the reason" (ibid., p 529)

Para concluir, podemos sustentar uma teoria externista que afirma que, devido ao fato do nosso estado perceptual ter uma natureza representacional não conceitual somado a afirmação de processos confiáveis de formação de crenças a partir de tais estados perceptuais, legitimação epistêmica que resulta desse processo confiável conecta a crença com a verdade sem supormos, com isso, que a relação epistêmica tem de estar inserida no "espaço das razões". O conteúdo da percepção é individuado através de relações causais e processos de computação de informação, tornando possível, portanto, que tal estado represente o mundo. E devido ao fato da legitimação ser construída em termos de processos confiáveis de formação de crenças e conceptualização do conteúdo da percepção, tal teoria externista é capaz de conectar nossas crenças legitimadas com o mundo, e não puramente com o caráter fenomenal dos nossos estados de experiências ou ideias da mente. Além disso, ao afirmar que tal estado de percepção é de natureza não conceitual, tal externismo é capaz de afirmar uma forma de fundacionismo diferente da defendida pelos internistas tradicionais, respondendo ao problema levantado por Sellars.

4.4 Críticas

Abordarei, nesta seção, três argumentos bastante comuns contrários à teoria da legitimação de crenças perceptuais. A primeira crítica é a de que a legitimação, como Dretske e Burge a constroem, é uma forma de externismo *moderado* e que, por conseguinte, não se diferencia da justificação construída a partir de um internismo fraco. Dessa maneira, filósofos como Dretske e Burge não estariam defendendo uma nova teoria ao afirmar a legitimação das crenças perceptuais, mas sim explicando em outros temos a mesma ideia defendida com a noção de justificação. Já vimos essa crítica em linhas gerais na seção sobre a legitimação defendida por Dretske, e Albert Casullo (2007) elabora a mesma crítica de maneira mais detalhada acerca da noção de legitimação defendida por Burge.

Segundo Casullo (2007, p.268), a justificação e a legitimação tem duas características em comum:

(C1) Ambas possuem força epistêmica em racionalmente sustentar crenças

(C2) Ambas são direitos epistêmicos ou garantias

Assim como na crítica apresentada na seção sobre Dretske, Casullo (2007, p. 276) afirma que Burge sustenta um sentido *forte* acerca da noção de razão e, em vista disso, a teoria burgeana afirmaria que a justificação de uma crença requer um acesso conceitual aos *princípios epistêmicos* que governam a base da crença, enquanto que a legitimação não requer tal acesso. Assim, Casullo afirma que, na concepção de Burge, as condições para a justificação implicariam que o sujeito tem de possuir conceitos epistêmicos como *garantia, justificação, razão, condições normais, confiáveis* para que a sua crença possa de fato ser sustentada por razões.

Ainda de acordo com Casullo, podemos distinguir três tipos de condições possíveis para a justificação:

(J1) A base da crença é acessível para o sujeito.

(J2) A adequação entre a base e a crença é acessível ao sujeito.

(J3) Os princípios epistêmicos que governam a base da crença são acessíveis ao sujeito.

Um internismo *forte* afirmará que (J1), (J2) e (J3) são necessários para a justificação de uma crença; um internismo *moderado* afirmará que apenas duas das três condições acima são necessárias, enquanto que um internismo *fraco* afirmará apenas (J1) como necessário para a justificação. Da mesma maneira, é possível termos três tipos de externismo sobre a garantia epistêmica: um externismo *forte* nega que as três condições sejam necessárias para uma garantia epistêmica, um externismo *moderado* nega que (J3) e, a *fortiori*, (J2) são necessários, enquanto que o externismo *fraco* apenas nega que (J2) seja necessária para um suporte epistêmico positivo.

Dessa maneira, tanto um externismo moderado quanto um externismo fraco é compatível com um internismo fraco. E se a legitimação for construída apenas em termos como uma garantia epistêmica que não requer um acesso aos princípios epistêmicos que governam a relação epistêmica, então tal teoria trata-se de um externalismo *moderado* ou fraco, pois nega apenas a condição (J3) como necessária para a justificação de uma crença. Além disso, segundo Casullo (2007, p. 278), a teoria de Burge sobre a legitimação de crença perceptual e nos casos de testemunho sugere que a legitimação para crer requer que o sujeito tenha os conceitos necessários para pensar a base da sua legitimação[125]. Logo, a teoria de

[125] "Does Burge deny that entitlements must satisfy (J1)? Burge is not explicit on this point, but there is some evidence that suggests that he rejects strong externalism. Burge's accounts of testimonial and perceptual entitlement suggest that an entitlement to believe that p requires that the subject have the concepts necessary to think the ground of that entitlement." (CASULLO, 2007, p. 278)

Burge, como se trata de um externismo moderado, não é diferente de um internismo fraco. É apenas um outro termo, uma outra roupagem, para o que já é defendido pelo internismo fraco.

O erro no argumento de Casullo, no entanto, está na suposição de que a exigência de que o sujeito possua os conceitos necessários para pensar a base da sua legitimação implica a necessidade de *acesso* por parte do sujeito à base da legitimação da sua crença. A exigência de posse dos conceitos relevantes, no caso da legitimação da crença perceptual, é necessária visto que a legitimação é atribuída à crença perceptual formada a partir do estado perceptual, logo, o sujeito possui os conceitos que individuam (em um certo sentido) o conteúdo da base da crença legitimada. Contudo, Burge não associa a posse e uso de conceitos à um acesso aos conteúdos dos estados mentais, seja tal acesso de primeira ou de segunda ordem.

Em segundo lugar, não está claro que, no caso da legitimação de crenças perceptuais, devemos considerar a base da legitimação *apenas* o estado perceptual. O que dá a legitimação à crença perceptual não é apenas o conteúdo do estado de percepção, mas também *o processo confiável de formação da crença perceptual.* Ainda que o sujeito tenha acesso fenomenal ao estado perceptual que serve de base à sua crença legitimada, a relação de legitimação epistêmica não se dá a partir desse acesso, mas sim a partir de processos dos sistemas representacionais aos quais o sujeito não tem nenhum controle nem acesso introspectivo. Dessa maneira, a teoria da legitimação de Burge no caso das crenças perceptuais[126] *nega* que (J1) é necessária para haver uma relação epistêmica e, portanto, pode ser considerada como uma forma de externismo forte.

Outro argumento que é levantado contra a noção de legitimação ataca toda teoria epistêmica externista construída em termos confiabilistas, trazendo à tona novamente o *Problema do Valor do Conhecimento*. Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o problema do valor do conhecimento pode ser resumido na questão de responder como o conhecimento pode ser mais valoroso do que uma crença verdadeira comum. E a forma mais utilizada pelos filósofos ao longo da tradição para responder a esta questão foi afirmar que o conhecimento tem um valor epistêmico porque é uma crença verdadeira *justificada* e, assim, a noção de justificação explicaria a diferença entre conhecimento e crença verdadeira *simpliciter*.

[126] Todavia, o argumento de Casullo é forte quando consideramos o caso da legitimação de crenças obtidas por testemunho. Ainda assim, um argumento apropriado contra o externismo tem de levar em consideração também a questão de que a diferença entre o internismo e o externismo está em considerações acerca da natureza da *fonte da garantia epistêmica*, e não apenas sobre a fonte da crença sustentada.

Esse tipo de argumento também foi brevemente levantado na nossa exposição acerca da teoria de Dretske. Tal crítica consiste na afirmação de que, quando consideramos a legitimação apenas em termos de "processos confiáveis de formação de crenças" e exclui-se, por sua vez, a questão da relação epistêmica em termos de deveres epistêmicos e responsabilidades racionais do indivíduo frente às suas crenças, perde-se o foco da epistemologia e não é de nenhum modo óbvio como poderíamos adquirir conhecimento a partir desta forma de legitimação. E, de acordo com essa linha de argumento, a questão sobre a legitimação de crenças perceptuais não parece ter qualquer valor quando de fato deixamos de lado questões sobre a possibilidade de conhecimento. Em outras palavras, as teorias externistas apenas explicariam como dar-se-ia o processo de formação das nossas crenças sobre o mundo a partir de impactos causais nos nossos sistemas perceptuais e a partir de processos computacionais, afirmando com isso que as condições de correção dos nossos estados perceptuais são mantidas nas crenças formadas a partir de tais estados, sendo, agora, condições de verdade. Contudo, a questão sobre as condições de verdade de crenças perceptuais não são questões *epistêmicas*. Uma crença perceptual é verdadeira se ela representa corretamente um fato, mas isso, de acordo com a crítica levantada, não nos diz nada sobre o nosso conhecimento do mundo. A afirmação de que algumas crenças perceptuais podem ser legitimadas só parece trazer algo novo quando consideramos que tal legitimação é um elemento importante na explicação sobre o conhecimento.

O ponto fundamental é que a noção de legitimação e, portanto, de garantia epistêmica externista, não parece estar de acordo com a noção intuitiva que temos acerca da natureza do conhecimento. Enquanto a afirmação de uma forma de legitimação epistêmica que independa da vontade ou acesso do indivíduo possa ser construída, a afirmação de uma forma de conhecimento que igualmente independa de qualquer atitude do sujeito em relação as suas próprias crenças não parece ter muito apelo. Linda Zagzebski (2003, p.13) critica na mesma linha, argumentando que a confiablidade de um processo de formação de crença não é capaz de adicionar um *valor* à crença formada: "se a crença é verdadeira, não faz diferença se veio de uma fonte não-confiável de produção de crenças[127]". Logo, nossas crenças verdadeiras obtidas através de processo confiável de formação de crença parecem possuir o mesmo valor que nossas crenças verdadeiras obtidas por processos não tão confiáveis. Zagzebski (2003, p. 14) conclui, então, que “não somos capazes de explicar o que faz com que o conhecimento

[127] No original: "If the belief is true, it makes no difference if it comes from an unrealiable belief-producing source". (ZAGZEBSKI, 2003, p. 13)

seja mais valioso do que crença verdadeira se persistimos em usar o modelo de produto-máquina de crença que é tão comum no discurso epistemológico"[128]

Assim, de acordo com esta crítica, a teoria externista não parece ser capaz de explicar o *valor epistêmico* que tal legitimação traria para uma crença perceptual. A afirmação de que a garantia acrescentaria algo às nossas crenças e, dessa forma, possuiriam um *valor epistêmico* parece estar intimamente relacionada com as nossas atitudes em relação com as nossas crenças e tais atitudes, por sua vez, parecem exigir um acesso (conceitual ou fenomenal) do sujeito a tais crenças.

A saída que alguns filósofos, tais como Ernest Sosa (1991, 2003), a própria Linda Zagzebski (2000, 2003) e John Greco (2010), encontraram para responder ao problema do valor do conhecimento está em defender uma noção de *virtude* epistêmica. O ponto principal destes filósofos é que, para respondermos ao problema do valor do conhecimento, devemos considerar na explicação o valor que *o sujeito* traz para as crenças verdadeiras que ele sustenta, levando em consideração a *virtude intelectual humana*. De acordo com Ernest Sosa, conhecimento é, na verdade, uma crença verdadeira *virtuosa*, ou seja, uma crença que é resultado de uma virtude intelectual. Um dos exemplos que ele apresenta para tornar mais clara a sua posição é uma analogia com o esporte de tiro ao alvo. O objetivo neste esporte não é apenas acertar o alvo, mas acertar como resultado de uma habilidade virtuosa. Por analogia, Sosa (2003, p. 105) afirma que conhecimento não é apenas acertar o alvo da verdade, mas sim que a noção de conhecimento é uma que inclui um componente intrínseco que avalia *como* alguém alcançou tal alvo, ou seja, uma que leva em consideração quais são os meios próprios para se alcançar a verdade.

Para Zagzebski, por sua vez, devemos considerar crenças de maneira similar a *atos*, e

> um ato não é um produto de um agente, mas é uma parte do agente, e o agente ganha créditos ou descréditos por um ato por causa de características do agente. [...] Se crer é como agir, temos um modelo para o modo que o agente possa ganhar crédito pela verdade de uma crença devido a características da crença que derivam do agente. Proponho, então, que esta é a terceira moral do problema do valor: conhecer está relacionado ao conhecedor não como um produto com uma máquina, mas como um ato com um agente[129]. (ZAGZEBSKI, 2003, p. 16)

[128] No original: "We cannot explain what makes knowledge more valuable than true belief if we persist in using the machine-product model of belief that is so common in epistemological discourse." (ZAGZEBSKI, 2003, p. 14)

[129] No original: "An act is not a product of an agent but is a part of the agent, and the agent gets credit or discredit for an act because of features of the agent. [...] If believing is like acting, we have a model for the way the agent can get credit for the truth of a belief because of features of the belief that derive from the agent. I propose, then, that this is the third moral of the value problem: Knowing is related to the knower not as product to machine but as act to agent." (ZAGZEBSKI, 2003, p.16)

Assim como um ato, podemos considerar que nossas crenças podem – e geralmente são - guiadas por um motivo, e tal motivo "pode afetar a avaliação de uma crença de maneira análoga ao modo que um motivo pode afetar a avaliação de um ato manifesto"[130]. Dessa maneira, ao explicar o valor de uma crença verdadeira em termos similares ao valor de um ato, Zagzebski traz novamente à tona para a discussão epistemológica uma noção de responsabilidades epistêmicas que estão intimamente ligados a responsabilidades morais. É importante ressaltar, no entanto, que a autora se distancia de uma noção de justificação pensada puramente em termos de razão. Para ela, podemos pensar que o principal motivo que traz valor às nossas crenças verdadeiras é o amor pela verdade: "um agente epistêmico ganha créditos por ter uma crença verdadeira quando ele a alcança devido aos seus atos intelectuais virtuosos motivados por um amor à verdade"[131].

As teorias da virtude trazem para a discussão na epistemologia uma nova dimensão, que leva em consideração "virtudes intelectuais" que não são pensadas apenas em termos de *razão* para crer. Tenho simpatia por teorias neste modelo em relação a discussão sobre o nosso conhecimento. Penso, no entanto, que teorias como a de Zagzebski não elimina o valor que uma teoria da legitimação como a de Burge pode trazer para respondermos algumas questões epistemológicas. Uma maneira de responder à crítica levantada por Zagzebski está em justamente apontar que a teoria da legitimação burgeana não analisa a questão da legitimação em termos de processos confiáveis "como máquinas". O processo confiável é um sistema de formação de crenças, e a crença formada é *atribuída* ao sujeito, e não vista apenas como um "*output"* de um processo mecânico. E por ser uma crença do sujeito, este possui uma atitude de comprometimento frente a ela. O sujeito toma a crença formada como sendo verdadeira, e age de acordo com esse comprometimento. Por que, neste caso, o processo confiável de formação da crença perceptual não pode igualmente ser visto como um processo virtuoso?

Além disso, como apontado em vários momentos ao longo deste trabalho, não estamos considerando a questão acerca do conhecimento como sendo a única questão importante da Epistemologia. Podemos considerar aquilo que tomamos como conhecimento e o valor epistêmico como tendo *graus*. O fato de a crença perceptual ter sido formada a partir de um processo confiável e a partir de um estado mental que representa o mundo, tal legitimação nos deixa mais próximos de um conhecimento sobre o mundo ao nos conectar com a verdade.

[130] No original: "the motive can affect the evaluation of the belief in a way that is analogous to the way the motive can affect the evaluation of an overt act." (ZAGZEBSKI, 2003, p. 17)

[131] No original: "An epistemic agent gets credit for getting a true belief when she arrives at a true belief because of her virtuous intellectual acts motivated by a love of truth." (ZAGZEBSKI, 2003, p. 24)

Ainda que a legitimação não seja a propriedade epistêmica que torna as nossas crenças verdadeiras um conhecimento, ela possui valor epistêmico na medida que nos possibilita adquirir conhecimento sobre o mundo.

Por fim, o terceiro problema que a noção de legitimação enfrenta no caso das nossas crenças perceptuais parte justamente de considerações acerca do conteúdo do estado perceptual afirmado como tendo uma natureza não-conceitual. Como vimos, a individuação do conteúdo da percepção e, com isso, a individuação dos elementos singulares e atributivos de tal conteúdo, ocorre sem o uso de capacidades conceituais, apelando então para a ideia de processos biológicos de computação de informação, processamento de *imputs* e aplicações de constantes perceptuais. Contudo, nosso sistema perceptual tem um conjunto bastante limitado de tipos representacionais gerais. O que tais processos produzem são estados com conteúdo sobre objetos e atributos mais básicos, por exemplo, como constantes perceptuais de cor, forma, tamanho, textura, movimento e distância no caso da visão.

Todavia, nós, seres humanos, estamos rodeados por artefatos desde o momento em que nascemos. E representar artefatos requer o uso de capacidades conceituais que não estão diretamente ligadas apenas a representações perceptuais tais como forma, cor e distância. Por estarmos rodeados por artefatos, e por estes fazerem parte do nosso cotidiano, boa parte das nossas crenças que chamamos de perceptuais são sobre tais artefatos. Por exemplo, posso olhar para fora e ver que a bicicleta está na varanda e ter, com isso, a crença de que a bicicleta está na varanda. Além disso, não apenas artefatos exigem conceitos que não estão diretamente relacionados apenas com o conteúdo representacional da percepção, mas também conceitos mais gerais de tipos naturais tais como *ipês*, *canários*, *tomates*, etc.

Nós podemos formar crenças sobre artefatos e tipos naturais a partir dos nossos estados perceptuais, como crenças sobre ipês; canários ou livros, ainda que tais estados, por si só, não representem estes objetos. E podemos reconhecer um ipê *como sendo* ipê a partir da nossa percepção visual, por exemplo. Tais conceitos, obviamente, não são uma conceitualização direta do conteúdo dos nossos estados perceptuais. Ter crenças acerca de ipês e reconhecê-los, por exemplo, requer um aprendizado, isto é, requer aprender os critérios para se identificar um ipê. Nestes casos, portanto, a teoria da legitimação não parece ser capaz de explicar o papel epistêmico dos estados perceptuais, visto que não há um processo de conceptualização entre o estado perceptual e a crença complexa a ser legitimada.

Como, então, devemos considerar a garantia de tais crenças perceptuais mais complexas, que envolvem o uso de conceitos que não são adquiridos a partir da percepção? Sobre essa questão, Burge (2003b, p. 545) afirma que:

> Obviamente, somos capazes de perceptualmente reconhecer tomates, carros, e por aí vai. Os sistemas perceptuais fornecem percepções de objetos como tendo certas formas e cores. As formas e cores relevantes tipificam tomates e carros. As habilidades marcadas por conceitos de tomates e carros estão abertas a considerações sobre a estrutura interna e função, respectivamente. Os conceitos estão também associados com uma ampla gama de outras habilidades inferenciais, muitas delas indutivas. (…) Os conceitos de tomates e carros estão associados ou combinados, aprendidos, mas de maneira automática, com estas percepções e com os conceitos de tais formas e cores[132].

Ainda que tais crenças mais complexas não sejam uma conceptualização direta dos estados de percepção, tais conceitos aprendidos funcionam como informações colaterais que, combinados com os padrões individuados nos estados perceptuais, possibilita um reconhecimento de objetos em visões de alto nível[133] e a aquisição de tais crenças complexas. Desta maneira, tais crenças mais complexas ainda estão, em um certo sentido, conectadas e ainda dependem do conteúdo dos estados perceptuais não-conceituais. Por conseguinte, Burge (2003b, p. 547) conclui que

> A legitimação tanto das crenças perceptuais envolvendo conceitualização destas percepções, quanto das crenças perceptuais envolvendo conceitos - como tomate e carro - que não são meras conceitualizações de percepção, deriva a partir de suas conexões com a percepção. Assim, a crença sobre o tomate ao meramente ver o cabinho verde, ou a crença sobre o quadrado ao meramente ver o canto, são garantidas através da contribuição deles [os estados perceptuais] para a crença perceptual. *As percepções e as transições a partir delas são a fonte básica da legitimação empírica.*[134]

Dessa maneira, podemos ver como nossos estados perceptuais podem contribuir e ter um papel epistêmico mesmo no caso das nossas crenças perceptuais mais complexas. Poder-se-ia aqui questionar, contudo, sobre porque devemos considerar a relação epistêmica no caso das crenças complexas apenas como sendo um caso de *legitimação*. Como podemos ver na explicação dada acima por Burge, os casos que estamos tratando como sendo de crenças

---

132 No original: "Of course, we are capable of perceptually recognizing tomatoes, cars, and so on. The perceptual systems provides perceptions of objects as having certain shapes and colors. The relevant shapes and colors typify tomatoes and cars. The abilities marked by concepts of tomatoes and cars are open to considerations about internal strucutre and function, respectively. The concepts are also associated with a wide range of other inferential abilities, many of them inductive.[...] The concepts of tomatoes and cars are associated or matched, in learned but automatic ways, with these percepts and with concepts of such shapes and colors". (BURGE, 2003b, p. 545)

133 "Essa associação parece ocorrer na visão de alto nível - a interface entre o sistema perceptivo e uma gama mais ampla de conceitos empíricos". No original: "This association appears to occur in high-level vision - the interface between the perceptual system and a wider range of empirical concepts" (ibid., p. 546)

134 No original: "The entitlement both to perceptual beliefs involving conceptualizations of these perceptions, and to perceptual beliefs involving concepts - like tomato and car - that are not mere conceptualizations of percepts, derives from their connection to perception. Thus the belief about the tomato by merely sighting the green sliver, or the belief about the square by merely seeing the corner, are warranted through the contribution from them to perceptual belief. *The percepts and transitions from them are the basic source of empirical entitlement*". (ibid., p. 547)

perceptuais mais complexas partem de um acesso consciente do sujeito em relação ao seu estado perceptual, e tal consciência também envolve, por sua vez, o uso de capacidades conceituais para o reconhecimento de um elemento presente na percepção *como sendo* de um certo tipo natural. Por conseguinte, a relação epistêmica, no caso das nossas crenças perceptuais complexas, parece ocorrer através do uso da percepção *como razão* e, portanto, seria uma relação de justificação.

De todo modo, parte do conteúdo da crença perceptual complexa é uma conceptualização do conteúdo do estado perceptual, e os conceitos de tipo natural ou conceitos que se referem a artefatos utilizam-se necessariamente dos elementos disponíveis no estado perceptual não-conceitual. Logo, ainda há a relação de legitimação mesmo nos casos das nossas crenças perceptuais complexas, fornecendo assim um direcionamento à verdade.

O que podemos concluir com uma teoria externista de legitimação no caso das nossas crenças perceptuais é que a relação de legitimação é necessária para haver uma conexão com a verdade, ainda que haja casos em que tais crenças possam também serem *justificadas*. E é justamente tal conexão que permite com que as nossas crenças garantidas nos permita um conhecimento sobre o mundo objetivo. Além disso, a justificação apenas é possível quando a capacidade conceitual do indivíduo já está bastante desenvolvida, e a teoria internista, por sua vez, não é capaz de explicar tal desenvolvimento em termos epistêmicos. Como afirma Burge (2003b, p. 504), "como consequência, sistemas cognitivos humanos têm sido compreendidos em abstração de suas raízes animais"[135]. O resultado, assim, é justamente uma fenda entre a racionalidade humana e o mundo físico externo. Só poderemos tornar plausível uma afirmação de continuidade no ser humano que parte de uma "animalidade" até a racionalidade defendida pela Filosofia – uma racionalidade que envolve criação e responsabilidade – se supormos que a própria racionalidade já faz parte do "espaço natural das leis". A racionalidade não é uma natureza que surge no homem, mas sim uma capacidade que faz parte da natureza humana desde o seu início, e que é desenvolvida ao longo da interação entre homem e mundo no espaço natural das leis.

[135] No original: "As a consequence, human cognitive systems have been understood in abstraction from their animal roots." (BURGE, 2003b, p. 504)

CONCLUSÃO

Tendo em vista o que foi discutido no presente trabalho, podemos concluir que tal noção de legitimação no caso das nossas crenças perceptuais não apenas é plausível, ou seja, que podemos de fato construir uma noção epistêmica de maneira externista que atribua um valor epistêmico às nossas crenças perceptuais, mas também que tal noção de legitimação é *necessária* se quisermos tornar possível falarmos de um conhecimento sobre o mundo objetivo. No entanto, tal noção de legitimação não é *suficiente* quando estamos tratando das nossas crenças perceptuais mais complexas, tais como as crenças que envolvem o uso de conceitos de tipo natural mais gerais, sendo tal legitimação implementada em alguns casos por uma *justificação* em termos internistas. Ainda assim, será a legitimação das nossas crenças perceptuais que permitirá afirmarmos que tais crenças nos fornecem um *direcionamento à verdade* - condição essa necessária para ser possível tratarmos de um avanço epistêmico e até mesmo sobre a aquisição de conhecimento.

Como vimos no Capítulo 1, estamos aqui considerando como sendo o papel essencial da garantia epistêmica (incluindo aqui, portanto, tanto a legitimação quanto a justificação) o de nos fornecer uma boa rota para a verdade. Somado a isso, afirmamos também que não devemos tomar a garantia epistêmica como sendo uma propriedade atribuída a crença que transformaria crenças verdadeiras em *conhecimento*. Isso porque a questão acerca da natureza do conhecimento é uma muito mais complexa e que não cabe neste trabalho. Além disso, é possível um indivíduo ter crenças verdadeiras legitimadas (ou justificadas) e que, ainda assim, não atribuiríamos a tal sujeito um conhecimento propriamente dito. Dessa maneira, devemos analisar a questão epistemológica acerca da garantia das nossas crenças perceptuais em termos de *avanços epistêmicos*, afirmando que tais crenças garantidas possuem um valor epistêmico na medida em que nos coloca no caminho da verdade, e não em termos puramente de aquisição de conhecimento (ainda que pareça estranho uma questão epistemológica não ser sobre *conhecimento*). Não obstante, o papel da garantia epistêmica, ao ser pensado em termos de nos conduzir à verdade, é também pensado como um elemento que nos coloca justamente no caminho do conhecimento, visto que o fim último do saber é a obtenção da verdade.

Além disso, estamos também assumindo uma forma de *pluralismo epistêmico* ao longo deste trabalho. Isso significa que, ao defender a noção de legitimação, não estou com isso

excluindo qualquer valor que a noção de justificação pode trazer para outros casos de garantia epistêmica. Ademais, não estou afirmando que a justificação e a legitimação sejam as únicas formas possíveis de garantia epistêmica, ou os únicos elementos que possam trazer um valor epistêmico às nossas crenças. E tal forma de pluralismo epistêmico nos permite afirmar também que uma crença pode ser, ao mesmo tempo, legitimada e justificada, pois estes dois elementos epistêmicos são dados de maneira distintas e tendo papeis epistêmicos distintos e que, portanto, não são excludentes. Esta afirmação é importante quando consideramos os casos das nossas crenças perceptuais mais complexas, que envolvem conceitos que não são formados diretamente a partir do conteúdo do estado perceptual, e também quando consideramos algumas atitudes comuns que temos em relação às nossas próprias crenças perceptuais. Nós, enquanto seres racionais, somos capazes de "nos afastarmos" e analisarmos de maneira crítica nossos próprios estados mentais, podendo tomar alguns como sendo *razões* para as nossas crenças, mesmo as crenças perceptuais complexas, como também negar e abandonar crenças quando encontramos razões que apontem a sua falsidade.

Já no Capítulo 2, vimos que as teorias internistas da justificação, que excluem a possibilidade de uma noção de legitimação, encontram fortes problemas quando estamos tratando da justificação das nossas crenças perceptuais. Tais teorias não parecem ser capazes de explicar uma relação epistêmica entre nossos estados perceptuais e as nossas crenças sem exigir, com isso, uma capacidade cognitiva bastante alta por parte do sujeito, caindo em um problema de se afirmar a natureza dos nossos estados perceptuais de maneira bastante similar ao da natureza das nossas *crenças*. Ademais, tais teorias não são capazes de explicar como dar-se-ia o valor epistêmico das nossas crenças perceptuais justificadas pois, ao excluir da discussão epistêmica a nossa relação causal com o mundo objetivo, tais teorias acabam não conseguindo responder como tal justificação poderia ser condutiva à verdade. Se queremos afirmar um direcionamento à verdade no caso das nossas crenças perceptuais e, assim, afirmar um direcionamento ao mundo, devemos levar em consideração em uma explicação epistêmica as relações que entretemos com o ambiente físico no qual nos encontramos.

Nos dois últimos capítulos, portanto, apresento uma defesa para uma noção epistêmica das nossas crenças perceptuais a partir de uma teoria externista. Devemos afirmar que a natureza dos nossos estados de percepção é não-conceitual, e que é a relação entre a percepção e a nossa crença com o processo de formação do conteúdo desta que permite atribuirmos uma propriedade epistêmica à crença que independe de um acesso introspectivo infalível por parte do sujeito e que nos garante um bom direcionamento à verdade.

Todavia, tal noção de legitimação epistêmica, mesmo no caso das nossas crenças perceptuais, não está livre de críticas. Como vimos no final do Capítulo 4, algumas linhas filosóficas, como uma versão das teorias da virtude na epistemologia, questionam a afirmação de que a legitimação pode nos colocar no caminho da obtenção de conhecimento. De acordo com tal crítica, devemos tratar a questão do conhecimento, mesmo como uma possibilidade a ser alcançada, apenas quando estamos atribuindo ao sujeito certos *deveres* epistêmicos a serem cumpridos. Assim, para estes críticos, apenas elementos epistêmicos pensados deontologicamente podem adicionar algum valor às nossas crenças. Além disso, como afirmamos acima, a noção de legitimação não é suficiente para explicarmos a garantia epistêmica no caso das nossas crenças perceptuais mais complexas.

Ainda assim, penso que a conclusão geral deste trabalho é positiva para uma teoria externista epistêmica. Em primeiro lugar, não devemos pensar a contribuição epistêmica apenas em termos deontológicos pois, como já afirmado, o fim último a ser alcançado é *a verdade* - é isso o que almejamos em toda discussão na epistemologia. A justificação pensada em termos de razão para crer, em muitos casos, apenas explica porque é *plausível* sustentarmos certas crenças em detrimento de outras, mas não é esse o fim buscado pela racionalidade humana.

Outro ponto positivo com uma teoria da legitimação das nossas crenças perceptuais é a possibilidade de afirmarmos um caminho para a racionalidade humana que tem como ponto de partida a própria "animalidade" do homem. Ao afirmar que as nossas crenças perceptuais mais básicas estão garantidas a partir de um processo causal que parte dos impactos do mundo em nós até a formação dos nossos estados perceptuais para a conceptualização das nossas crenças, não há mais uma ruptura entre um ser "animal" que não tem capacidades conceituais e cognitivas desenvolvidas o suficiente para uma racionalidade (como muitas vezes descrevemos comportamentos de bebês e crianças muito novas de maneira similar aos animais irracionais), e o homem, um ser autônomo, que é livre por ser racional.

Dessa maneira, temos com a noção de legitimação das nossas crenças perceptuais uma teoria que nos permite explicar a racionalidade humana de maneira *natural*.

BIBLIOGRAFIA

ABATH, A. (2008). “Empirical Beliefs, Perceptual Experiences and Reasons”. Em: *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 31, n. 2, p. 543-571, jul-dez.

_____ (2014). "Crença e Percepção". Em: *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Disponível em: <http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/crenca-e-percepcao-andre-abath/>

_____ (2016). “Concepts and experience”. Em: Kant e-Prints, [S.l.], p. 123-134, Maio, 2016. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/666>.

ALSTON, W. (2002). "Sellars and 'The Myth of The Given'". *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (1), p. 69-86.

_____ (2005) *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation.* Ithaca: Cornell University Press.

BAEHR, J. (2009). “Is there a value problem?”, Em: A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, p. 42–59.

BERMUDEZ, J. L. (1995). “Nonconceptual content: from perceptual experience to subpersonal computational states”. *Mind and Language* 10 (4), p. 333–369.

BERMUDEZ, J. and CAHEN, A. (2003) "Nonconceptual Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>.

BONJOUR, L. (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

BONJOUR, L. and SOSA, E. (2003). *Epistemic Justification – Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Blackwell Publishing.

BROWN, J. (2007). "Externalism in Mind and Epistemology", in Sanford Goldberg (ed.), *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*. Oxford University Press, 2007, p. 13-34.

BURGE, T. (1979). “Individualism and the Mental”, in *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, Volume 2. Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 100-150.

_____ (1982). “Other Bodies”, in *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, Volume 2. Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 82-99.

_____ (1986). “Intellectual Norms and Foundations of Mind”, in *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, Volume 2. Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 254-274.

_____ (2003a). “Perception”, *International Journal of Psychoanalysis* 84, p. 157-167.

_____ (2003b). “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research* 67, p. 503-548.

_____ (2005). “Disjunctivism and Perceptual Psychology”, *Philosophical Topics* 33, p. 1-78.

_____ (2007) *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, Volume 2. Oxford: Clarendon Press.

_____ (2009a), “Perceptual Objectivity”, *The Philosophical Review* 118, p. 285-324.

_____ (2009b), “Primitive Agency and Natural Norms”, *Philosophy and Phenomenological Research* 74, p. 251-278.

_____ (2010a) *Origins of Objectivity*. Oxford University Press.

_____ (2010b) “Origins of Perception.” Disputatio Vol. IV, No. 29, p. 1-38.

_____ (2010c) “Steps toward Origins of Propositional Thought.” Disputatio vol. IV, n. 29, p. 39-67.

CARLOS VALCARENGHI, E. (2009). “Internalismo e crença epistemicamente racional”. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 18, n. 25, p. 239-265, aug. 2009. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/283>.

CARTER, J. A., KALLESTRUP, J., PALERMOS, S. O., & PRITCHARD, D. H. (2014) “Varieties of Externalism”, *Philosophical Issues* 24, p. 1-45.

CARVALHO, E. M. (2007). “Em Defesa da Justificação Perceptiva: Desmistificando o Mito do Dado”. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais – BH.

_____ (2008). “Alguma Luz para o Fundacionismo?”. *Philósophos* , v. 1. n. 13, p. 35-65, jan./jun.

_____ (2009). “Crenças Justificadas Não-Inferencialmente e o Mito do Dado”. *Princípios*, Natal, v. 16, n. 25, p. 231-263.

_____ Forthcoming. “A Epistemologia da Percepção”. Compêndio de Epistemologia Contemporânea. , Porto Alegre: PUCRS

CASULLO, A. (2007). "What is Entitlement?", *Acta Analytica*, Vol. 22, N. 4, p. 267-279.

CHEDIAK, K. A. (2014). “Representação e Contexto: a Crítica de Millikan a Dretske”. *Dissertatio* (UFPel), v. 40, p. 257-271.

_____ (2016) “Intentionalism and the Problem of the Object of Perception”. *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 39, p. 88-100.

_____ (2016) “Intentionalism and the Problem of the Content of Perception”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 72, p. 519-530.

_____ (2017). “Uma discussão crítica da explicação externalista e adaptacionista da representação”. *Ensaios Filosóficos*, v. XVI, p. 55.

_____ (2017) “A tese da transparência e o representacionismo perceptivo”. *Analytica* (UFRJ), v. 21, p. 245-258.

COLLINS, A. (1998) "Beastly Experience", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, No. 2 (Jun., 1998), p. 375-380.

COSTA, R. S. (2011). *O problema de Gettier e o Ceticismo*. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro. 173f.

CRANE, T. (1992), “The Nonconceptual Content of Experience” in Tim Crane (ed.), *The Contents of Experience*. Cambridge University Press.

_____ (2000), “Introspection, Intentionality, and the Transparency of Experience”. *Philosophical Topics*, n. 28, p. 49-67

_____ (2006), “Is There a Perceptual Relation?” in T. Gendler & J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*. Oxford University Press.

DAVIDSON, D. (1983), “A coherence theory of truth and knowledge” in Dieter Henrich (ed.), *Kant oder Hegel* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983).

_____ (1999). “Reply to John McDowell”. In: Lewis Edwin Hahn (ed.). The Philosophy of Donald Davidson. (The Library of Living Philosophers, vol. XXVII). Chicago: Open Court, 1999, p. 105-8.

DENNIS, P. (2014) "Criteria for Indefeasible Knowledge: John Mcdowell and ‘Epistemological Disjunctivism’". *Synthese*, n. 191, p. 4099-4113.

DeVries, W. (2006). "McDowell, Sellars and Sense Impressions". *European Journal of Philosophy*, v. 14 n. 2, p. 182–201.

_____ (2011). "Sellars vc McDowell on the Structure of Sensory Consciousness". *Diametros* n. 27, p. 47-63.

_____ (2016) "Wilfrid Sellars", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sellars/>.

DRETSKE, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. MIT Press.

_____ (1999). *Knowledge and the Flow of Information*. Center for the Study of Language and Information - Lecture Notes.

_____ (2000) "Entitlement: Epistemic rights without epistemic duties?". In: *Philosophical Issues*, v. 60, n. 4, p. 591-606.

ECHEVERRI, S. (2009) "McDowell’s Conceptualist Therapy for Skepticism", *European Journal of Philosophy*, n. 19 v. 3, p. 357–386.

EVANS, G. (1982). *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press.

FODOR, J. (1984). "Observation Reconsidered". In: Philosophy of Science, Vol. 51, n. 1, p. 23-43.

GERSEL, J.; JENSEN, R. & THANING, M. (2017) "McDowell’s new conceptualism and the difference between chickens, colours and cardinals", *Philosophical Explorations*, p. 1-18.

GETTIER, E. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?". *Analysis*, Vol. 23, p. 121–23.

GOLDMAN, A. (1976). “Discrimination and Perceptual Knowledge”. *Journal of Philosophy*, n. 73, p. 771-791.

_____ (1979). “What is justified belief?” In PAPPAS, G. S. (Ed.). *Justification and knowledge: New Studies in Epistemology*. Philosophical Studies Series, Springer, pp. 1- 24.

GRAHAM, P. (2012). “Epistemic Entitlement”. *Noús*, n. 46 v. 3, p. 449-482.

GRECO, J. (2010). *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity.* Cambridge University Press.

HAHN, M. & RAMBERG, B. (eds.) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003)

HANNA, R. (2008). Kantian non-conceptualism. Philosophical Studies 137 (1):41-64.

HOPP, W. (2010). “How to Think About Nonconceptual Content”. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 10, p. 1-24.

JANVID, M. (2009). “The Value of Lesser Goods: The Epistemic Value of Entitlement”. *Acta Analytica*, volume 24, Issue 4, p. 263-274, December.

KVANVIG, J. (2003). *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOCKE, J. (1690) *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro.IN: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1983.

LUZ, A. M. (2005). “Justificação, Confiabilismo e Virtude Intelectual”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 4, p. 191-218, Dezembro.

MARQUES, E. & MUZITANO, C. (2013). “Externalismo e Autoconhecimento”. *Sképsis* (Salvador. Online), v. 7, p. 201-213.

MATTHEN, M. (2010). “How Things Look (And What Things Look That Way)” in Bence, N. (ed.), *Perceiving the World*. Oxford University Press.

MCDOWELL, J. (1994) *Mente e Mundo*. Tradução João Vergílio Gallerani Cuter, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.

_____ (1994b). “The Content of Perceptual Experience”, *Philosophical Quarterly* 44, p. 190-205.

_____ (2006). "Capacidades Conceituais na Percepção", tradução Herivelto Pereira de Souza, in *DOISPONTOS*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.147-170.

_____ (2007) "What Myth?", *Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy* n. 50 v. 4, p. 338-351.

_____ (2008) "Avoinding the Myth of the Given". In LINDGAARD, J. (ed), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Blackwell Publishing, p. 1-14.

_____ (2008) "Responses". In LINDGAARD, J. (ed), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Blackwell Publishing, p. 200-279.

_____ (2011). “Perception as capacity for knowledge” in *Aquinas Lecture.* Marquette University Press.

_____ (2013) "Perceptual Experience: Both Relational and Contentful", in *European Journal of Philosophy*, Volume 21, Issue 1, pages 144–157.

_____ (2014) "A Note on the Significance of the Surface Inquiry", *International Journal for the Study of Skepticism* n. 4, p. 317-321.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Fenomenologia da Percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGUENS, S. "A crítica de Mcdowell à concepção dennettiana da percepção: será que ver é julgar?", *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba (jan./jun), v. 22, n. 30, p. 195-214.

MUZITANO, C. (2013). “Percepção como representação não-conceitual segundo Tyler Burge”. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, p. 37-54 (online: https://seminarioppglm.files.wordpress.com/2014/01/revista-do-seminario-dos-alunos-do-ppglm-ufrj.pdf)

_____ (2015). "Conceitos Fenomenais e Materialismo a Propósito da Consciência". *Ipseitas*, v. 1, p. 69-85.

_____ (2015). "Sobre a teoria burgeana de legitimação de crenças perceptuais". Em: Marcelo Carvalho; Déborah Danowski; Jarlee Oliveira Silva Salviano. (Org.). *Temas de Filosofia (Coleção XVI Encontro ANPOF)*. 1ed. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 344-359.

_____ (2016). "Percepção Não-conceitual e Crenças *de re*". *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 72, p. 597-614.

PEACOCKE, C. (1983). *Sense and Content*, Oxford: Oxford University Press.

_____ (1992). *A Study of Concepts*, Cambridge MA: MIT Press.

_____ (2001) “Does Perception have a Nonconceptual Content?”, *The Journal of Philosophy* 98, p. 239-264.

_____ (2003). “Implicit Conceptions, Understanding, and Rationality”, in M. Hahn and B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge* (Cambridge, MA: MIT Press)

PEREIRA, R. H. (2014). “Não-Conceitualismo”. Em Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Disponível em: http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/nao-conceptualismo-roberto-horacio-pereira/

PERINI-SANTOS, E. (2004). "Conteúdo não conceitual, holismo e normatividade" in *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 110, p. 238-263.

PLANTINGA, A. (1993). *Warrant – The Current Debate*. Oxford University Press, USA.

POSTON, T. (2013) "BonJour and the Myth of the Given", *Res Philosophica* n. 90 v. 2, p.185-201.

PRITCHARD, D. e TURRI, J. (2014). "The Value of Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/knowledge-value/>.

PYLYSHYN, Z. (2003). *Seeing and Visualizing: It's Not What You Think*. Massachusetts: MIT Press.

RAFTOPOULOS, A. (2009). *Cognition and Perception: How Do Psychology and Neural Science Inform Philosophy?* MIT Press.

SARTORI, C. A. (2009). “O Dilema de Sellars: Desafio ao Fundacionismo Epistêmico”. Em *Veritas – Rev. Fil. PUC-RS*, Porto Alegre, v. 54, n. 2, p. 96-108, maio-ago.

SCHELLENBERG, S. (2006) "Sellarsian Perspectives on Perception and Non-Conceptual Content". In: M.P. Wolf and M.N. Lance (eds.), *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 92), pp. 173-196. Amsterdam/NewYork: Rodopi.

SELLARS, W. (1963). "Empiricism and the Philosophy of Mind". In *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, p.127-196.

SILVA FILHO, W. J. (Org.). *Mente, Linguagem e Mundo: O Significado do Anti-individualismo e o Autoconhecimento*. 1. ed. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.

SILVA FILHO, W. J.; ROCHA, F; DAZZANI, M. V. (2013). “The Problem of Epistemic Value: From Knowledge to Understanding”. *Knowledge Cultures*, v. 1, n. 6, p. 127–146.

SMITH, A. D. (2001). “Perception and Belief”. In *Philosophical and Phenomenological Research* 62 (2), p. 283-309.

SOSA, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology.* Cambridge University Press, Cambridge.

SPEAKS, J. (2005). “Is There a Problem About Nonconceptual Content?”. *Philosophical Review* 114 (3), p. 359-98.

SUGANUMA, E. (2006) "Percepção da Ilusão de Muller-Lyer em Macaco-prego". Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) – Universidade de Brasília, Brasília - DF.

TYE, M. (2000). *Consciousness, Color, and Content*. MIT Press.

_____ (2005). "On the Nonconceptual Content of Experience" in M. E. Reicher, J. C. Marek (Eds.), *Experience and Analysis*. p. 221-239.

ZAGZEBSKI, L. (2000). “From reliabilism to virtue epistemology”. In G. Axtell (ed.), *Knowledge, belief, and character*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, p. 113–122.

WEINER, M. (2009), “Does Knowledge Matter?”, in *Epistemic Value*, eds. A. Haddock, A. Millar and D. H. Pritchard, Oxford: Oxford University Press, pp. 163–82.

WILLIAMS, M. (2006) "Science and Sensibility: McDowell and Sellars on Perceptual Experience", *European Journal of Philosophy*, n. 14 v. 2, p. 302–325.