

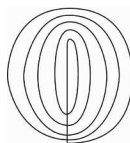
Versão PDF da entrada

## CRENÇA E PERCEÇÃO

da EDIÇÃO DE 2014 do

## COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por  
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica  
Copyright © 2014 do editor  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Crença e Percepção  
Copyright © 2014 do autor  
André Abath

Todos os direitos reservados

**Resumo**

Nesta entrada, é discutida a relação entre experiências perceptuais e estados de crença. Mais especificamente, são discutidas duas posições. A primeira, aqui chamada de *reduccionismo*, é a posição segundo a qual experiências perceptuais são simplesmente identificadas com certas formas de crer. A segunda, aqui chamada de *não-reduccionismo*, nega essa simples identificação, mas, ainda assim, toma crenças acerca do mundo como essenciais para que tenhamos as experiências perceptuais que de fato temos. Veremos de que forma tais posições foram desenvolvidas na literatura, e se conseguem resistir ao apelo a uma posição contrária, segundo a qual experiências perceptuais são fundamentalmente independentes de estados de crença.

**Palavras-chave**

Percepção, crença, visão não-epistêmica, D.M. Armstrong, A.D. Smith, Fred Dretske

**Abstract**

This entry discusses the relation between perceptual experiences and belief states. More specifically, two positions are discussed. The first, here called *reductionism*, is the position according to which perceptual experiences are simply identified with certain ways of believing. The second, here called *non-reductionism*, denies this simple identification, but still takes beliefs about the world as essential for us to have the perceptual experiences that we do have. We will see how these two positions have been developed in the literature, and if they can resist the appeal of a contrary position, according to which perceptual experiences are fundamentally independent of belief states.

**Keywords**

Perception, belief, non-epistemic seeing, D.M. Armstrong, A.D. Smith, Fred Dretske

## Crença e Percepção

Esta é uma entrada acerca da natureza da percepção. Mais especificamente, é uma entrada em torno da ideia de que avançaremos na compreensão de tal natureza uma vez que consideremos a relação de experiências perceptuais com estados de crença. Isso porque, para alguns filósofos, perceber nada mais é do que crer, de uma ou outra forma a ser especificada. Ou seja, experiências perceptuais seriam simplesmente identificadas com certas formas de crer. Seguindo uma sugestão de Smith (2001), chamemos tal posição de *reducionismo*. Para outros, perceber não é crer, apenas, mas crenças acerca do mundo são essenciais para que tenhamos as experiências perceptuais que de fato temos. Ou seja, aqui experiências perceptuais não seriam simplesmente identificadas com certas formas de crer, mas crenças possuiriam um papel fundamental em tais experiências. Essa é a posição que chamarei de *não-reducionismo*. Veremos de que forma tais posições foram desenvolvidas na literatura, e se conseguem resistir ao apelo de uma posição contrária, segundo a qual experiências perceptuais são fundamentalmente independentes de estados de crença.

### 1 Preliminares

Pode parecer, a princípio, pouco intuitivo que experiências perceptuais sejam nada mais, nada menos, do que estados de crença, ou mesmo que tais estados figurem entre seus aspectos essenciais. Como foi diversas vezes observado na história recente da filosofia, as nossas experiências perceptuais possuem uma inegável riqueza. Em qualquer momento típico de minha vida consciente, sou perceptualmente apresentado a objetos diversos, em simultâneo, com as mais variadas cores, texturas, formas, sons, odores etc. Poderiam as crenças que formo diante do mundo capturar tal riqueza? Ao caminhar por uma praia, posso reportar para mim mesmo, ou para um amigo, o quão verde parece o mar a essa hora da manhã – o que, certamente, expressa uma crença – mas, além disso, sou apresentado ao seu movimento, a nuvens com certa forma, à textura da areia, ao som do vento ao atingir as folhas dos coqueiros, e tantos outros elementos que não são verbalizados, e que talvez não sejam mesmo

verbalizáveis. Será plausível supor que formo crenças acerca de todos tais elementos, de forma que possa defender a ideia de que minha experiência perceptual naquele momento, em toda a sua riqueza, é nada mais, nada menos, do que o conjunto das crenças que formo, ou mesmo de que tal conjunto é um de seus aspectos essenciais?

Um problema que surge de imediato, contudo, ao iniciarmos uma discussão acerca da relação entre estados de crença e experiências perceptuais, é que talvez não sejamos suficientemente cuidadosos em nossa caracterização dos primeiros estados. No parágrafo acima, parece haver a suposição de que crenças precisam ser verbalizadas ou verbalizáveis – se não em voz alta, ao menos em monólogo interior. Se assim fosse, a posição reducionista, ao menos, estaria em sérias e óbvias dificuldades: o que reportamos verbalmente acerca do mundo ao nosso redor não parece certamente capturar a riqueza das experiências perceptuais. E quanto aos animais não-humanos? Aqui não temos experiências perceptuais na ausência de relatos verbais acerca do mundo ao seu redor?

Para um reducionista, o erro está na suposição inicial. Ter uma crença não requer a capacidade de verbalizá-la. Nas palavras de Armstrong – possivelmente, o mais forte defensor da posição reducionista –,

As crenças envolvidas precisam ser concebidas como crenças sub-verbais. Animais podem perceber, algumas vezes, acreditamos, melhor do que nós, mas carecem de todo de palavras. E nós mesmos temos, frequentemente, dificuldade em traduzir nossas percepções em palavras. Se pensarmos na riqueza e sutileza da informação que ganhamos através dos olhos, para ficar com apenas um exemplo, vemos que grande parte dela escapa à relativamente grosseira malha da linguagem (1968: 209).

Bem, se as crenças em questão podem ser sub-verbais, do que, exatamente, estamos falando aqui? De representações mentais, talvez? Fodor (1975), por exemplo – que, saliente-se, é contrário à ideia de que haja uma relação essencial entre estados de crença e experiências perceptuais –, defende uma posição segundo a qual estar em um estado de crença é estar em uma certa relação com frases na linguagem do pensamento, o sistema de representação subjacente à nossa cognição.<sup>1</sup> Tal linguagem, embora distinta e independente das línguas na-

<sup>1</sup> A ideia é semelhante a uma concepção clássica de crenças, segundo a qual

turais, a elas se assemelha enquanto sistema: trata-se de um conjunto de símbolos que podem unir-se, segundo certas regras, para a formação do equivalente a palavras e frases. Podemos estar em distintas relações com tais representações (frases) na linguagem do pensamento. Podemos ter em relação a elas uma atitude de crença ou desejo, por exemplo, assim como de esperança ou medo. E o que significa ter tal atitude? Aqui, a ideia é simplesmente que as representações em nossa economia mental ocupam certos papéis. Ter uma atitude de crença em relação a certa representação nada mais requer do que essa representação ocupar um papel de crença em nossa economia mental. Assim, uma tal representação, se unida a desejos adequados, poderia levar o indivíduo à ação, assim como seria instanciada uma vez que o indivíduo forme uma opinião acerca de certa questão.<sup>2</sup>

Uma tal concepção de crenças pode servir a um reducionista, uma vez que esse precisa abrir espaço teórico para que possuamos crenças não-verbalizadas (e mesmo não-verbalizáveis de todo). Também pode lhe servir uma concepção segundo a qual crenças não são representações mentais, mas sim *disposições*. É exatamente essa a posição defendida por Armstrong. Diz ele:

Dizer que A acredita que *p* não implica que haja qualquer coisa se passando na mente de A, ou que A esteja engajado em qualquer comportamento, que poderia ser considerado uma manifestação da crença de A. Faz sentido dizer que A acredita que *p*, mas que A está adormecido, ou inconsciente. É verdade que é preciso haver alguma diferença no estado mental de A se ele acredita em *p* em relação a seu estado se não acredita em *p*. Mas não precisamos saber que diferença de estado essa é, não mais do que precisamos saber qual é a diferença em estado entre o vidro frágil e o vidro que não é frágil. A crença é um estado mental disposicional que dura por um intervalo maior ou menor de tempo, e que

ter uma crença é estar em uma certa relação (de crença, precisamente) com uma certa proposição. Em outros termos, estar em um estado de crença seria ter a atitude de tomar uma determinada proposição como verdadeira. Para Fodor, porém, permanece obscuro como podemos estar em relações de tal natureza com proposições, caso sejam tomadas como objetos abstratos, seguindo uma linha fregeana.

<sup>2</sup> Schiffer (1981) apresentou uma metáfora que se tornou famosa, segundo a qual crer que P seria ter a representação P em nossa caixa mental de crenças (assim como poderíamos falar metaforicamente em uma caixa mental de desejos, esperanças etc.) A metáfora é útil para compreendermos a posição de Fodor, mas é apenas uma metáfora.

pode ou não manifestar-se (seja na consciência ou no comportamento) durante esse intervalo (1968: 214).

O ponto, portanto, é que um indivíduo – e também um animal não-humano – pode possuir uma crença sem que essa esteja manifesta em um determinado momento  $t$ , ou mesmo sem que se manifeste de todo, enquanto perdurar. O que faz com que o indivíduo – ou o animal não-humano – possua a crença de que  $p$  é estar *disposto* a manifestar essa crença em certas condições (condições que suscitem tal manifestação). Uma vez que não se trata de uma posição behaviorista – Armstrong admite a legitimidade teórica de estados mentais enquanto estados internos –, sabemos que crenças podem manifestar-se no pensamento – na “consciência”, como dito acima – ou no comportamento, seja esse verbal ou não. Assim, posso manifestar minha crença de que o *Poderoso Chefão II* é o melhor filme da trilogia tanto expressando-a verbalmente, caso algo nesse sentido me seja perguntado, quanto escolhendo, na maior parte das vezes, esse filme em detrimento dos outros dois da série para ser revisto, quanto, ao lembrar-me da trilogia, pensar nos aspectos que tornam o segundo filme superior aos demais etc. Caso não surjam condições adequadas para sua manifestação, porém, a crença pode permanecer adormecida, mesmo até o momento em que deixe de existir – o momento em que mude minha opinião e passe a tomar *O Poderoso Chefão*, primeiro da trilogia, como o melhor dos filmes.

Não é meu propósito, aqui, optar por uma certa concepção de crenças, seja ela disposicionalista ou em termos de representações mentais.<sup>3</sup> O ponto a ser salientado é que, de forma a ter uma chance de desenvolvimento, a posição segundo a qual percepções devem ser compreendidas em termos de crenças – especialmente em sua versão reducionista – precisa abrir espaço teórico para crenças que não sejam verbalizadas ou verbalizáveis de todo. Tanto uma concepção segundo a qual crenças são representações mentais quanto uma segundo a qual crenças são disposições abrem esse espaço teórico. O

<sup>3</sup> Note que, para um defensor de crenças enquanto representações mentais, é precisamente o fato de que eu esteja em uma relação de crença com a representação  $p$ , em primeiro lugar, que faz com que possua certas disposições em relação a  $p$ . Assim, representações mentais seriam mais fundamentais do que disposições, em termos explicativos.

que será discutido daqui em diante é compatível, saliente-se, com ambas as posições.

Antes de seguirmos, um último ponto preliminar, importante em especial para a posição reducionista. Como bem observado por Armstrong (1968: 214), percepções dão-se em um determinado instante (um intervalo maior ou menor de tempo) e têm um fim. A minha percepção da árvore lá fora, à esquerda, tem um fim quando trago o olhar de volta para a tela do computador. Porém, tenho a crença de que há uma árvore lá fora, à esquerda de meu escritório, e essa não chega ao fim quando desvio o olhar; ela perdura.<sup>4</sup> Mas se percepções dão-se em um determinado momento e chegam ao fim quando desvio o olhar, ou toco outro objeto, ou sinto um novo cheiro etc., e se crenças perduram para além das percepções, como podem percepções ser identificadas com crenças? A resposta é que, para um reducionista como Armstrong, o meu perceber a árvore lá fora, à esquerda, não é identificado simplesmente com a crença correspondente; é identificado com a *aquisição de tal crença*. Ou seja, segunda essa posição reducionista, perceber a árvore lá fora, à minha esquerda, *nada mais é do que adquirir a crença de que há uma árvore lá fora, à minha esquerda*. Como diz Armstrong, “percepções não são crenças... porque elas são *aquisições de crença*” (1968: 214/itálicos do autor). Para um disposicionalista acerca de crenças, como Armstrong, essa tese ganha a seguinte roupagem: percepções são aquisições de disposições. Porém, não é preciso ser um disposicionalista para adotá-la. Um defensor da posição segundo a qual crenças devem ser entendidas em termos de representações mentais pode tomar percepções com sendo a aquisição de certas representações com as quais estamos em uma relação de crença.

Uma vez que tomemos percepções como sendo, essencialmente, aquisições de crenças, não parece ser um problema que percepções ocorram em um determinado instante e cheguem a um fim, fim esse

<sup>4</sup>Tal crença terá, claro, um fim, caso testemunhe a árvore sendo derrubada, por exemplo, ou com a minha morte. Mas o importante é que a crença não teve seu fim quando a percepção teve o seu. Tal correspondência entre um e outro fim pode ocorrer em casos atípicos, certamente. Se, no escuro, diante de um blecaute, em uma sala cheia de pessoas, toco uma maçã sobre a mesa, posso, ao tirar minha mão da fruta, já não mais crer que está lá sobre a mesa; pode ter sido pega por alguém, afinal.

que não é o fim das crenças, tipicamente. Porque, em chegando as percepções ao fim, também não mais estou adquirindo a crença; ela foi já adquirida. Terminada a percepção, estará encerrada a aquisição da crença.<sup>5</sup>

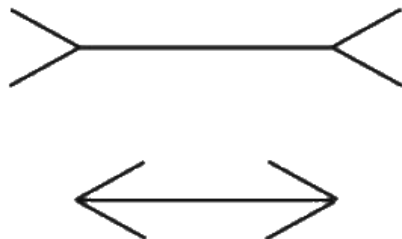
De agora em diante, estarei supondo, portanto, que, para o reducionista, percepções são nada mais, nada menos, do que aquisições de crença. A seguir, veremos como tal posição desenvolve-se, e que obstáculos enfrentará.

## 2 Reduccionismo: experiências perceptuais como aquisições de crença

Ainda que o defensor da posição reducionista, tal como a estamos entendendo, consiga superar, ao menos inicialmente, as dificuldades que consideramos na seção passada, há outras objeções óbvias que precisa considerar. É no confronto com tais objeções que a posição ganhará desenvolvimento.

### 2.1 *Ilusões, inclinações para crer e crenças potenciais*

Uma clara objeção à posição reducionista surge quando consideramos casos de ilusão perceptual. Em muitos de tais casos, o mundo aparece-nos como sendo de uma determinada forma. Porém, cientes de que estamos sendo iludidos, não acreditamos que o mundo seja dessa forma. Um exemplo frequentemente utilizado no contexto de tais discussões é o da ilusão de Müller-Lyer:<sup>6</sup>



<sup>5</sup> Isso embora haja complicações adicionais aqui. Caso passe um longo intervalo de tempo mirando a árvore à minha esquerda, não parece que a aquisição da crença correspondente teve fim apenas quando voltei meu olhar de volta para a tela do computador. Parece ter tido fim bem antes disso.

<sup>6</sup> Para discussão, ver, por exemplo, Fodor (1984) e Jackson (1977: 41).



Aqui, temos linhas que, de fato, possuem o mesmo comprimento. Entretanto, para nós aparecem tal como se a primeira das linhas fosse maior do que a segunda. E assim aparecem ainda que sabemos que estamos diante de uma ilusão. Logo, experienciamos as linhas como tendo comprimentos diferentes, mas não adquirimos a crença correspondente. Uma vez que estejamos cientes da ilusão, acreditamos que elas possuem o mesmo comprimento. E tal caso não é uma exceção. Como diz Fodor, “todas as ilusões perceptuais padrão exibem esse caráter curiosamente refratário: saber que elas *são* ilusões não as faz desaparecer” (1984: 34/itálicos do autor).

Tais casos de ilusão, portanto, são um sério obstáculo para a posição reducionista. Neles, o mundo nos aparece como sendo de uma certa forma, mas não adquirimos a crença de que seja, de fato, dessa forma. Acreditamos que é de outra forma, uma vez que sabemos que estamos sendo iludidos.

Reducionistas como Armstrong, e também Pitcher (1971), não se deixaram abalar pelo problema, contudo. Em alguns de tais casos, nós teríamos algo como uma *inclinação para crer*. Embora, no final das contas, eu não creia que as linhas acima são de comprimentos diferentes, eu estaria inclinado a fazê-lo. E isso significaria, mais precisamente, que temos uma crença que é, nas palavras de Armstrong, “contida por uma crença mais forte” (1968: 221). Ou seja, por um lado, adquiriríamos a crença de que as linhas são de comprimentos diferentes. Porém, por outro, essa crença seria contida por uma outra, mais forte, de que estamos sendo iludidos e as linhas são de igual comprimento.

Certamente, esse embate entre uma crença mais fraca e outra mais forte não é um ao qual tenhamos acesso – ao menos não tipicamente – em primeira pessoa, de forma que a saída do reducionista pode ter ares de artificialidade. E não parece plenamente possível que haja casos em que o mundo nos aparece de uma forma sem que estejamos sequer inclinados a crer que é dessa forma? Suponha, por exemplo, que um indivíduo passe dias sendo exposto à ilusão de Müller-Lyer (ainda que não continuamente). Não haverá um momento em que ele não mais possui qualquer inclinação para crer que as linhas possuem comprimentos distintos? Parece razoável supor que sim.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Suponho aqui que, apesar da exposição frequente à ilusão, ela não desapareceria

Mas, ainda que haja tais situações, os reducionistas não consideram a batalha perdida. Para Armstrong, há uma análise contrafactual disponível para casos dessa natureza, que clarificam de que forma crenças ainda são essenciais para a experiência perceptual: “Não fosse o fato daquele que percebe ter outras crenças, independentes, acerca do mundo, ele teria adquirido certas crenças – crenças correspondentes ao conteúdo de sua percepção” (1961: 222). Ou seja, não fosse o fato de saber que estou diante de uma ilusão, teria adquirido a crença de que estou diante de linhas de comprimentos diferentes. Armstrong diz de tais casos que envolvem *crenças potenciais*.

A análise contrafactual dos casos pode ser correta. Porém, por si só, não garante o vínculo profundo, constitutivo, entre crenças e experiências perceptuais que busca o reducionista. Isso porque, como diz Smith (2001: 209), um líder em potencial não é, de fato, um líder, assim como uma crença em potencial não é, de fato, uma crença. Quão grave é esse problema? Bem, se experiências perceptuais forem nada mais, nada menos, do que a aquisição de crenças, certamente deseja-se que as experiências perceptuais elas mesmas possuam marcas dos estados de crenças, incluindo aqui marcas acessíveis ao sujeito. Deseja-se, por exemplo, que as experiências perceptuais possuam marcas da *fenomenologia das crenças*, do *como é para o sujeito*, de seu ponto de vista, ter uma determinada crença. Assim, podemos entender que algo como uma inclinação para crer possa ter elementos da fenomenologia das crenças, tal que, se a experiência perceptual parecer incluir tais elementos, teríamos uma razão, ao menos, para supor que há um vínculo constitutivo entre os estados. Entretanto, uma crença em potencial, como descrita por Armstrong, uma crença que viríamos a ter em uma situação contrafactual, mas não temos em absoluto em um determinado momento, não possui rastros fenomenológicos, de forma tal que não sugere um envolvimento de um estado de crença na experiência perceptual.

Não é à toa que, onde Armstrong fala em crença potencial, Pitcher prefere falar em *inclinações suprimidas para crer*, ou seja, inclinações suprimidas por outras crenças. Tais inclinações, contudo, não seriam completamente suprimidas: “Eu não quero dizer, claro, que

---

para o sujeito, que as linhas continuariam a parecer ter tamanhos distintos. Trata-se, porém, de uma questão empírica se essa suposição é verdadeira.

a inclinação é *totalmente* suprimida, i.e que seja suprimida, por assim dizer, de todo da consciência” (1971:93n/itálicos do autor). Em não sendo completamente suprimidas, tais inclinações poderiam deixar marcar fenomenológicas de crenças na experiência perceptual. Em um caso como o da ilusão de Müller-Lyer, a ideia é que teríamos uma supressão quase que total de nossa inclinação para crer que as linhas são de comprimentos diferentes. Mas o pouco que resta dessa inclinação seria suficiente para haver alguma, ainda que frágil, marca fenomenológica de tal crença na experiência perceptual.

Smith (2001: 289) apresenta uma leitura para a ideia de crenças potenciais, de Armstrong, que busca preservar o elemento fenomenológico das crenças nas experiências perceptuais. Deveríamos pensar aqui não em uma analogia com o líder em potencial – exemplo dado por ele próprio – mas em analogia com um trem operando, em tensão, mas que é impedido de mover-se por ação de uma força contrária. Se assim pensarmos as crenças em potencial – como um processo de aquisição de crenças que inicia seu movimento, que teria como fim a própria aquisição da crença, mas que é parado por uma crença contrária – poderíamos, mais uma vez, supor que deixassem marcas fenomenológicas na experiência perceptual. Assim, nos casos de Müller-Lyer, teríamos o início de um processo de aquisição de crenças, freado por crenças contrárias. Naturalmente, isso precisaria ocorrer mesmo em casos como o do indivíduo frequentemente exposto à ilusão.

Consideradas tais dificuldades, a ideia reducionista, em sua versão um pouco mais refinada, passa a ser de que ou bem as experiências perceptuais são aquisições de crença, ou bem pressionam para tal aquisição, que só não ocorre por intervenção de uma crença contrária. Ainda assim, poder-se-ia dizer, como faz Smith, expondo sua leitura de Armstrong, que “experiências perceptuais são não apenas essencialmente, mas *intrinsecamente*, indutora de crenças, tendo, portanto, uma natureza intrínseca que apenas pode especificada em relação com crenças” (2001:291/itálicos do autor).

Contudo, as dificuldades para a posição reducionista não se encerram aqui.

## 2.2 Crenças adquiridas inconscientemente

Cotidianamente, somos surpresos por nossa própria distração. Vou à cozinha em busca de um copo de leite. No caminho, distraio-me com um problema filosófico. Abro a geladeira, vasculho o seu conteúdo, passo os olhos pelo copo de leite e a fecho. Esqueço o que procurava. Alguém me diz: “Você não queria um copo de leite?” Recordo e recupero o meu desejo, porém respondo, com sinceridade: “Não há leite na geladeira”. A seguir, retorno à geladeira, e digo: “Ah, sim, agora lembro de o ter visto aqui!”. Já Armstrong considera o caso em que, durante um passeio, engajado em uma conversa, mas com olhos voltados para o chão, “com toda a aparência de cuidado e concentração” (1968: 232), tropeça desastradamente em um tronco.

Parece razoável dizer que, no primeiro caso, eu vi o copo de leite na geladeira e, no segundo, Armstrong viu o tronco em seu caminho. Também parece perfeitamente razoável dizer, contudo, que, no momento em que os objetos foram vistos, eu não estava ciente de ter visto o copo de leite, assim como Armstrong não estava ciente de ter visto o tronco em seu caminho.<sup>8,9</sup> Para os nossos propósitos, a questão, porém, é: apesar de os objetos terem sido vistos, crenças acerca deles foram adquiridas? Naturalmente, um reducionista como Armstrong precisa dizer que sim. Mas uma vez que os sujeitos não

<sup>8</sup> Armstrong (1980: 59) apresenta um caso semelhante, que veio a tornar-se famoso na literatura sobre a consciência. Trata-se de um motorista, que, em uma longa jornada, repentinamente nota que dirigiu por um longo tempo sem dar-se conta do que estava fazendo, de maneira distraída. Ainda assim, parece claro que estava vendo a rota, embora não estivesse ciente de seus estados perceptuais.

<sup>9</sup> Na literatura recente em psicologia, há um grande número de experimentos lidando com os fenômenos da “cegueira por desatenção” (ver, por exemplo, Mack & Rock 1998) e “cegueira à mudança” (ver, por exemplo, Resnik et al. 1990). Em tais casos, temos objetos salientes no campo de visão do sujeito, ou mudanças na cena, que não são notados devido ao fato de o sujeito ter sua atenção perceptual momentaneamente voltada para um outro ponto da cena. Diante de tais casos, é comum a conclusão de que tais objetos ou mudanças simplesmente não foram vistos, ao menos não conscientemente, apesar de sua saliência. Note, porém, que tais casos são distintos dos considerados acima. Lá, temos casos em que a atenção perceptual está voltada para os objetos, mas em que os sujeitos estão envolvidos em uma tarefa cognitiva distinta, e, portanto, distraídos em relação à sua tarefa perceptual.

estão cientes de terem vistos os objetos, eles também não estão cientes de terem adquirido qualquer crença acerca deles. Assim, caso crenças tenham sido adquiridas, o foram inconscientemente. Que razão, porém, temos para supor que as crenças de fato foram adquiridas em um nível inconsciente? Armstrong considera duas situações. Ou bem, em um momento posterior, torno-me ciente de ter adquirido a crença em um momento anterior, ou a crença manifesta-se em meu comportamento, ainda que não esteja ciente de que se trata de uma manifestação dessa crença. Por exemplo, no primeiro caso, se, ao voltar à geladeira, eu me dirigisse diretamente ao ponto onde está o copo de leite, seria razoável dizer que havia anteriormente adquirido uma crença acerca da localização do copo, ainda que inconscientemente. Afinal, meu comportamento teria sido guiado por essa crença. No segundo, Armstrong poderia vir a lembrar-se de ter visto que havia um tronco em seu caminho, embora, no momento em que tropeçou, não estivesse ciente de o estar vendo.

Será, entretanto, que, em todos os casos em que objetos são vistos sem a ciência de estarem sendo vistos, crenças acerca deles seriam adquiridas inconscientemente? Eu não poderia ter visto o copo de leite sem que, em um momento posterior, recordasse de tê-lo visto, e assim de ter adquirido crenças acerca dele, e sem que meu comportamento futuro fosse guiado por essa crença? Pode parecer que sim. Afinal, tal como apresentado o exemplo, a crença em causa manifesta-se em um momento posterior dada a minha recordação da tarefa de buscar o copo de leite, e diante da recuperação de meu desejo de fazê-lo. Suponha, porém, que o problema filosófico que me distraiu passa a ocupar-me por inteiro, tal que jamais recordo da tarefa em questão, e jamais recupero o meu desejo por aquele copo de leite específico. Não retorno para pegá-lo, e jamais vejo-o novamente – foi retirado da geladeira por outra pessoa quando volto a abri-la. Nesse caso, Armstrong diria, certamente, que se trata de uma crença, entendida enquanto uma disposição, que jamais foi manifesta. Porém, se jamais foi manifesta, e diante da especificidade do caso, que razão temos para supor que foi adquirida em primeiro lugar?

Nesse ponto da discussão, tal como apontado por Smith (2001), precisamos ser cuidadosos acerca do conteúdo das crenças em causa. Isso porque é um caminho aberto para o reducionista conceder, por um lado, que não adquire a crença de que há um copo de leite em

certo ponto da geladeira, e argumentar, por outro, que adquiri uma crença com conteúdo distinto. Que conteúdo seria esse? Talvez de que havia um objeto de vidro em certo ponto da geladeira. Ou, em termos ainda menos específicos, talvez a crença de que havia algo *na-quele* (suponha que a expressão verbal da crença viesse acompanhada por um gesto de apontar) ponto da geladeira. Em nenhum momento o reducionista disse, afinal, que as crenças em causa precisam ser tais que envolvam uma identificação, reconhecimento, do objeto percebido. Se o objeto foi percebido de maneira muito breve, confusa, sem o seu reconhecimento, as crenças adquiridas teriam um conteúdo que capturaria tal brevidade, confusão e indistinção. Pensemos, por exemplo, nas crenças tipicamente formadas diante de experiências envolvendo acidentes ou crimes.

Isso não responde, é certo, à dificuldade apontada acima. Ainda que a crença em questão capture uma experiência perceptual breve, confusa, sem reconhecimento do objeto, caso não possua manifestação, o que garante estar ou ter estado presente, ainda que inconscientemente? Porém, é também certo que essa dificuldade não é fatal para o reducionismo. Afinal, o defensor da posição poderia sempre insistir que crenças podem estar inconscientemente presentes sem que jamais se manifestem. Só que, se jamais forem manifestas, ninguém estará ciente de sua presença, nem mesmo o seu próprio possuidor.

Temos, portanto, dificuldades que se somam para o reducionismo, mas nenhuma delas parece ser, até o momento, insuperável. Dito isso, voltemos a problemas relacionados à riqueza da experiência perceptual.

### 2.3 *Pequenas percepções e a riqueza da experiência perceptual*

Acima, vimos que, diante do fato da riqueza que possui uma experiência perceptual típica, o reducionista precisa de uma noção de crença que o permita falar em crenças “sub-verbais”, tal como posto por Armstrong. Mas isso não parece lhe ser suficiente. Por que será razoável pensar que formamos crenças, ainda que sub-verbais, para cada um dos elementos que perceptualmente experienciamos em um dado momento? Discutindo precisamente esse ponto, Dretske escreve:

Olhe a bandeira [dos Estados Unidos] por alguns instantes. Quantas estrelas você vê? Se a bandeira tem cinquenta estrelas, e se nenhuma delas está obscurecida por dobras no pano ou por outros objetos, parece razoável o bastante dizer que você viu-as todas. *Todas as cinquenta*. Qual delas ou quais delas você *notou*? Parece estranho (ao menos aos meus ouvidos) dizer que você notou cada estrela na bandeira, mas não parece absolutamente estranho dizer que você viu-as todas...Os sistemas sensoriais, e em particular o sistema visual, entregam mais informação do que nós podemos (cognitivamente) digerir (2000: 110/itálicos do autor).

O ponto é que podemos ver sem notar. Vemos cada uma das estrelas, mas não notamos cada uma delas; ou seja, não voltamos para cada uma delas, em particular, a nossa atenção. O que sugere que não adquirimos crenças acerca de cada uma delas, nem mesmo crenças sub-verbais.<sup>10</sup>

Claro, muitas experiências perceptuais ordinárias são ainda mais ricas que a descrita por Dretske nessa passagem. Imagine um indivíduo observando uma paisagem urbana, no topo de um arranha-céu, ou no topo de um monte. O que significaria dizer que tais experiências perceptuais são nada mais, nada menos, do que a aquisição de certas crenças, conscientes ou não, verbais ou não, ou que, se não envolvem a aquisição de crenças, pressionam nessa direção? Não parece certamente razoável dizer que formamos crenças para cada um dos edifícios que vemos na paisagem, ainda que sejam sub-verbais ou inconscientes. O que parece razoável é que venhamos a adquirir

<sup>10</sup> Saliente-se que Dretske toma como perfeitamente possível que um objeto possa ser visto sem que seja em particular foco de nossa atenção, ou sem que seja notado. Isso o coloca em desavença com uma interpretação comum para os experimentos mencionados na nota 9, que envolvem “cegueira por desatenção” ou “cegueira à mudança”, segundo a qual objetos não notados podem ser considerados como não vistos, ao menos não conscientemente. Para ele, o que tais experimentos sugerem é exatamente que objetos podem ser vistos sem que sejam notados, sem que sejam em particular foco de nossa atenção, ou sem que formemos crenças acerca deles. Há certamente questões delicadas nessa disputa acerca do grau de atenção necessário para que um objeto seja visto – afirmar que podemos ver objetos sem que sejam em particular foco de nossa atenção, como faz Dretske, é distinto de dizer que podemos ver objetos ainda que não sejam foco de nossa atenção em absoluto. Por exemplo, posso não voltar minha atenção especificamente para uma das estrelas da bandeira americana, mas ainda assim ela pode ser foco de minha atenção no sentido mínimo de que visualmente varri a cena – no caso, a bandeira – por inteiro. Para discussão, ver Dretske 2006.

crenças para a cena perceptual como um todo e/ou para alguns de seus elementos. Posso, por exemplo, formar a crença valorativa de que a paisagem do topo do Empire State é a mais impressionante das urbanas, ou de que o Empire State é mais baixo do que o GE Building. Mas não é razoável supor que adquiro crenças para cada um dos elementos que percebo na vasta paisagem urbana.

Por que seria isso um problema para o reducionista, uma vez que crenças para a cena perceptual como um todo, ou para alguns de seus elementos, são tipicamente adquiridas quando diante de uma experiência perceptual rica? Não seria isso suficiente para o reducionista? Uma forma de colocar o problema é a seguinte: uma vez que as crenças que o indivíduo adquire não capturam a experiência perceptual em toda a sua riqueza, tais crenças não esgotam tal experiência; ou seja, há mais para a experiência perceptual do que as crenças adquiridas. Mas ora, a tese do reducionista é que experiências perceptuais são nada mais, nada menos, do que aquisições de crença, ou, se não houver a aquisição propriamente dita, as experiências perceptuais pressionam nesse sentido. No mínimo, o fato da riqueza da experiência perceptual traz sérios desafios para essa tese.

Não que reducionistas sofisticados, como Armstrong, não tenham também aqui possíveis saídas. Em se tratando de experiências perceptuais como as descritas, muitos elementos da paisagem podem ser objeto de nossa atenção por apenas brevíssimos momentos. Podem ser de fato vistos por apenas brevíssimos momentos. Nesse caso, talvez a experiência de tais elementos pareça ser temporalmente insuficiente para a aquisição de crenças. Contudo, se o problema em questão é apenas que o intervalo de tempo da experiência perceptual é insuficiente para tal aquisição, uma análise contrafactual está também disponível, pois o que estaria em jogo seria o que Armstrong chama de uma “pequena percepção”:

O que ocorre no caso de uma “pequena percepção” é que adquirimos um estado, um estado que mal persiste por algum tempo, mas que, tivesse persistido, teria sido uma crença acerca do estado atual de nosso corpo ou do ambiente. Não há qualquer razão por que deveríamos negar essa possibilidade (1968: 233).

Há ao menos duas razões pelas quais essa saída em termos de pequenas percepções parece insatisfatória.



Primeiro, o problema da riqueza das experiências perceptuais não é apenas uma questão de insuficiência de intervalo de tempo para a percepção. Ao olhar janela afora, encontro uma imensa árvore à minha esquerda. Em parte dela fixo meu olhar. Minha experiência perceptual apresenta-me a inúmeras folhas e frutos, simultaneamente. Por mais longa que seja a minha experiência perceptual aqui, parece irrazoável supor que virei a adquirir crenças para cada um dos elementos que me são perceptualmente apresentados (para cada folha, cada fruto, cada galho). Poderia ser razoável pensar que viria a adquirir essas crenças caso viesse a inspecionar cada um de tais elementos, individualmente. Mas isso é precisamente o que a experiência perceptual típica não é: uma inspeção de elementos específicos no mundo. Tipicamente, a experiência perceptual é marcada pela apresentação de elementos diversos do mundo em simultâneo – ou seja, por sua riqueza.

Segundo, tal como apontado acima, uma análise contrafactual nessas linhas, por si só, não garante a presença de qualquer marca fenomenológica de crenças na experiência perceptual – afinal, as crenças não foram de fato adquiridas. Sem tais marcas, não temos razões para compreender as experiências perceptuais em jogo em termos de crenças. Além do mais, a saída para esse problema específico apontada acima, sugerida por Smith, não parece estar disponível aqui: a de que o processo de aquisição de crenças teria sido iniciado, porém interrompido por ação de uma crença contrária. Em se tratando da riqueza da experiência perceptual, a questão é exatamente ser irrazoável supor que o processo de aquisição de crenças é iniciado para cada um dos elementos do mundo que nos são apresentados.

Temos, portanto, um conjunto de dificuldades que tornam a posição reducionista pouco atraente.<sup>11</sup> Tais dificuldades motivaram, em

<sup>11</sup> Não estou supondo que um reducionista não teria outras vias, não consideradas por Armstrong, para lidar com o problema da riqueza da experiência perceptual. Por exemplo, poderia ser negado que, no caso do indivíduo que observa uma paisagem urbana, ou daquele que observa a bandeira americana, o conteúdo de sua experiência inclua os elementos que são vistos, porém sem que sua atenção seja especificamente para eles voltada. Mais especificamente, poderia ser negado que o conteúdo da experiência perceptual inclua tais elementos enquanto distintos uns dos outros. Talvez, poder-se-ia dizer, nossa experiência represente o ambiente diante de nós, em tais casos, como contendo prédios diversos, ou estrelas diversas.

parte, o surgimento de posições radicalmente contrárias, segundo as quais experiências perceptuais não possuem nenhuma relação essencial, constitutiva, com crenças. É para tais posições que volto às atenções a seguir.

### 3 Ver *que* e visão não-epistêmica

Filósofos como Dretske supõem que o reducionismo é afetado por uma confusão relativamente óbvia, que remete ao uso dos termos perceptuais na linguagem ordinária. Frequentemente dizemos de um sujeito S que percebe (ou vê, ouve etc.) *que tal e tal*: “João viu que havia uma pedra no caminho”, “Marcos ouviu que Maria havia chegado”, “Helena percebeu que o pardal estava em sua janela”. Em tais casos, os verbos perceptuais funcionam como *factivos*. Isso significa que ao proferirmos, por exemplo, frases como “João viu que havia uma pedra no caminho”, tal uso do verbo “ver” pressupõe que o seu complemento – “*que havia uma pedra no caminho*” – expressa uma proposição verdadeira.<sup>12</sup> Ou seja, tal uso do verbo “ver” pressupõe que o seu complemento expressa um *fato*. Daí falarmos, aqui, em verbos factivos. Mais: uma vez que os verbos perceptuais funcionem como factivos, parece claro que estados cognitivos, como crenças, julgamentos, estão envolvidos por parte do sujeito a quem as experiências perceptuais são atribuídas; na verdade, que as experiências perceptuais são equivalentes a tais estados cognitivos. Afinal, o modo como os verbos são usados sugere que os sujeitos estão em uma relação perceptual precisamente com fatos, entendidos como proposições verdadeiras. Mas ora, se assim for, parece claro que o sujeito precisa possuir e aplicar os conceitos envolvidos na proposição: a descrição do estado perceptual de João implica a sua posse e aplicação de

---

Naturalmente, assim entendida a riqueza da experiência perceptual, ao menos em tais casos, poderia ser capturada em termos de disposições para crer. Tal posição é defensável, mas um engajamento argumentativo rapidamente nos conduziria a discussões acerca de como especificar o conteúdo da experiência perceptual, o que fugiria ao escopo desta entrada. Por agora, desejo apenas salientar que o caso contra o reducionismo é acumulativo. O que torna a posição pouco atraente é o número de problemas que enfrenta, sem que nenhum deles precise ser considerado como decisivo.

<sup>12</sup> Ver Kiparsky & Kiparsky 1970 para discussão acerca dos verbos factivos.

conceitos como PEDRA e CAMINHO. Como diz Dretske, em tais casos, “a descrição do que alguém vê tem implicações cognitivas. Implica algo acerca dos recursos conceituais daquele que percebe” (2000: 98). E o passo final é: uma vez que estados cognitivos como crenças e julgamentos são aqueles que, quase de maneira incontroversa, possuem conteúdos proposicionais, envolvendo a aplicação de conceitos, temos fortes razões para supor que, ao usar os verbos perceptuais de forma factiva, estamos, na verdade, diante de estados cognitivos, como crenças. Ou seja, seriam casos em que *ver que* seria equivalente a *crer que*.

À primeira vista, pode parecer que tais observações fortalecem a posição do reducionista. Porém, o seu erro seria ignorar que há também usos frequentes dos verbos perceptuais em que não funcionam como factivos, e que não possuem implicações epistêmicas ou cognitivas. Exemplos são: ‘João viu o caminho’, ‘Rita vê a laranja’, ‘Marcelo ouve o ruído dos carros’. O que esses usos sugerem não é uma relação de um sujeito com um fato, com uma proposição verdadeira, mas com *coisas*. E aqui pensa-se em coisas de maneira bastante ampla, de forma tal, como diria Dretske a incluir “itens díspares como mesas, casos, gatos, pessoas, jogos, ocasos, sinais, trilhas, sombras, movimentos, flashes, pontos...” (2000: 98). A ideia é que se, por um lado, para João *ver que há um gato na janela* implica que crê em tal coisa, João pode ver um gato, simplesmente, sem que possua qualquer crença acerca desse objeto. Obviamente, isso não significa que, no caso típico, João, eu ou você vejamos gatos sem ter crenças acerca deles. Significa, apenas, que é *possível* para um sujeito, ou animal não-humano, ver gatos sem possuir quaisquer crenças acerca deles, por mais gerais ou pouco específicas que sejam. Talvez seja assim que bebês de poucas semanas vejam gatos, por exemplo: sem possuir, ainda, o conceito de gato, ou de animal, ou mesmo de objeto, sem crenças que incluam tais conceitos, mesmo sem qualquer crença acerca de tais animais, porém já vendo-os.

Tal forma de visão – o mesmo aplica-se aos outros sentidos – é chamada por Dretske (1969) de “visão não-epistêmica” ou de “visão simples” (Dretske 2000), em contraste à visão epistêmica. Enquanto falar da visão da segunda forma equivale a falar de crenças, falar da primeira forma ilustra que o sujeito pode ver o objeto ainda que não possua crenças acerca dele; ou seja, trata-se de uma experiência per-

ceptual que é compatível com a *completa* ausência de crenças acerca do objeto.<sup>13</sup>

Não é difícil perceber por que a ideia de visão não-epistêmica é incompatível com o reducionismo. Aqui, temos experiências perceptuais tal que não envolvem a aquisição de crenças acerca do objeto percebido, ou nem mesmo pressionam para tal aquisição. Tais experiências seriam por completo independentes de crenças acerca do objeto. Se assim for, então seria simplesmente um equívoco tomar experiências perceptuais como sendo nada mais, nada menos, do que a aquisição de crenças, ou como o pressionar para tal aquisição, quando não ocorrer de fato. Um equívoco motivado, em parte, pela exacerbação do modelo de visão *que* – em especial, de frases envolvendo verbos perceptuais em sua forma factiva – para toda a percepção.

Podemos, porém, ter a impressão de que uma concepção da percepção em termos não-epistêmicos é de restrita aplicação para o caso humano. Afinal, seres humanos adultos, e mesmo crianças após o período de aquisição da linguagem, não adquirem, tipicamente, crenças acerca daquilo que percebem? Aqui, precisamos considerar dois pontos. Primeiro, a ideia de visão não-epistêmica ajuda-nos a lidar com o fato da riqueza da experiência perceptual. Ao sermos apresentados a objetos diversos, com propriedades diversas, em simultâneo, podemos aplicar conceitos e adquirir crenças acerca de alguns desses objetos e propriedades, mas é perfeitamente razoável pensar que, mesmo em casos cotidianos de experiência perceptual adulta, certos elementos a que somos perceptualmente apresentados no mundo escapem a uma conceitualização e aquisição de crença. Segundo, ainda que apliquemos conceitos e venhamos a adquirir crenças acerca de muito daquilo a que somos perceptualmente apresentados, isso *não implica* que, mesmo em tais casos, as experiências perceptuais em questão devam ser compreendidas em termos da aquisição de tais crenças. Em outros termos, isso não implica que a aquisição de crenças seja um aspecto fundamental, constitutivo, das experiências

<sup>13</sup> Note-se que há o cuidado em supor que a visão não-epistêmica é compatível com a ausência de crenças *acerca do objeto visto*. Não está em jogo, aqui, uma ausência de crenças em geral por parte do sujeito ou animal não-humano. Tal ponto será importante para a discussão com a qual encerraremos este artigo.

perceptuais. A ideia de visão não-epistêmica abre espaço teórico para diversos modelos segundo os quais estados de crença são formados a partir de estados perceptuais, e não com eles identificados.

Um de tais modelos, adotado pelo próprio Dretske, é o informacional. A ideia aqui é que experiências perceptuais carregam informação – codificada de formas variadas, a depender da modalidade sensorial envolvida – acerca do mundo. A experiência visual de um gato carrega informação, por exemplo, acerca de sua “cor, forma, tamanho, posição, e movimento...” (Dretske 2000: 109). Dizer dessa experiência perceptual que carrega tais informações é dizer que um organismo pode, a partir da experiência, aprender, por exemplo, qual é a forma do objeto, qual o seu tamanho, sua posição, seu movimento, assim como de que objeto se trata, i.e., de um gato. Porém, para que possa aprender tais coisas a partir da informação recebida, o organismo precisa ter um aparato *cognitivo* adequado. Do contrário, a experiência perceptual carregará uma informação que não virá a ser decodificada pelo organismo – o que não significa que a informação não esteja lá; para tal, basta que *possa ser* decodificada. É parte da teoria que tal decodificação dá-se por meio da aplicação de conceitos. Um organismo será capaz de tomar a experiência perceptual como informando-lhe que há um gato laranja a sua frente quando possuir e for capaz de aplicar conceitos como LARANJA e GATO a partir de sua experiência perceptual. Uma vez que conceitos sejam assim aplicados, estamos já no âmbito cognitivo, das crenças, julgamentos, e não mais no âmbito da experiência perceptual propriamente dita. Como diz Evans (1982: 227), em uma famosa passagem de seu *Varieties of Reference*:

Os estados informacionais que um sujeito adquire por meio da percepção são *não-conceituais*, ou *não-conceitualizados*. Julgamentos baseados nesses estados necessariamente envolvem conceitualização: ao mover-se de uma experiência perceptual para um julgamento acerca do mundo (usualmente expressável em forma verbal), um sujeito estará exercitando capacidades conceituais básicas (itálicos do autor).

Para Evans, há uma relação íntima entre crenças e julgamentos, de forma que os primeiros estados também estão em contraste com experiências perceptuais por terem conteúdos conceituais (seus conteúdos envolvem conceitos), enquanto os estados informacionais que constituem a experiência perceptual seriam de natureza não-concei-

tual (teriam conteúdos não-conceituais, ou seja, conteúdos que não envolvem conceitos).

Temos, aqui, um modelo teórico que estabelece uma clara distinção entres experiências perceptuais e estados de crença. De um lado, as experiências perceptuais carregam informação acerca do mundo de forma não-conceitual. Do outro, temos estados cognitivos, como crenças e julgamentos. Tais estados possuem conteúdo conceitual e, ao aplicar conceitos diante do mundo, a partir de nossas experiências perceptuais, estamos precisamente adentrando o âmbito de estados como crenças e julgamentos.

Uma das vantagens da posição é conseguir lidar de forma elegante e intuitiva com a experiência perceptual de organismos variados. Trata-se de diferentes modos de receber e codificar informação acerca do mundo. Uma cobra cascavel, por exemplo, com aparelho sensorial capaz de detectar o infravermelho, tem estados perceptuais que codificam informação acerca do mundo de uma forma distinta do modo como a codificam os estados perceptuais das abelhas, com aparelho sensorial capaz de detectar o ultravioleta. E, a depender de que se entende por conceitos,<sup>14</sup> pode-se ou tomar a passagem das experiências perceptuais para crenças como sendo uma capacidade exclusivamente humana – uma vez que apenas seres humanos possuíam conceitos (a posição de Evans) –, ou tomar diferentes organismos como possuindo diferentes aparatos conceituais, assim havendo diferentes formas de decodificar a informação que a experiência perceptual carrega (a posição de Dretske). Outra vantagem da teoria é lidar também de forma elegante e intuitiva com o fato da riqueza da experiência perceptual. As experiências perceptuais carregam informação acerca de todos os elementos do mundo percebidos, da forma do maior objeto em nosso campo visual à textura do menor. Porém, na maior parte dos casos, somos incapazes de decodificar todas essas informações; em parte, ao menos, por não possuímos um aparato conceitual adequado, fino o bastante – possuo conceitos para a mo-

<sup>14</sup> Naturalmente, discussões acerca da natureza conceitual ou não-conceitual de certos conteúdos, ou acerca de que seres possuem conceitos, terão um outro encaminhamento a depender do que entendemos por conceitos. Aqui, não teremos espaço para adentrar em teorias acerca de conceitos. Para uma excelente apresentação de tais teorias, ver Margolis & Laurence 1999. Para uma reunião de artigos em português no tema, ver Abath & Leclerc 2014.

bília ao meu redor, mas não para a textura específica de cada um dos móveis, ou para cada um de seus matizes de cor. Como diz Dretske, “os sistemas sensoriais, e em particular o sistema visual, entregam mais informação do que nós podemos (cognitivamente) digerir” (2000: 110). Por outro lado, apesar de tais vantagens, é imenso o desafio de caracterizar os estados informacionais não-conceituais e sua relação com estados conceituais. Uma vez que o conteúdo de tais estados não envolve conceitos, que forma toma? Caso envolvam representações, o que significa dizer que as representações são não-conceituais? E de que maneira os conceitos decodificariam a informação não-conceitualmente codificada? Qual seria a relação entre os estados perceptuais e os estados cognitivos, apenas causal ou também epistêmica? Para todas essas perguntas, a literatura traz respostas das mais variadas.<sup>15</sup>

Saliente-se que o modelo informacional é apenas uma das formas de se estabelecer uma distinção entre experiências perceptuais e estados de crença, de forma tal que os primeiros sejam independentes dos segundos. Há aqueles, como o McDowell de *Mind and World* (1994), que tomam estados perceptuais como sendo independentes de crenças, mas, ainda assim, como possuindo conteúdos conceituais (proposicionais).<sup>16</sup> Aqui, seríamos, na experiência perceptual, apresentados ao mundo já mediado por conceitos – teríamos a experiência perceptual de *que tal e tal* –, mas tais experiências seriam algo como um convite para crer, um convite que poderíamos vir ou não a aceitar. No caso da ilusão de Müller-Lyer, por exemplo, seríamos convidados a crer que as linhas possuem diferentes comprimentos, mas, cientes da ilusão, recusaríamos tal convite.<sup>17</sup> Há também aque-

<sup>15</sup> Para discussão acerca do conteúdo não-conceitual da experiência perceptual, ver os ensaios reunidos em Gunther 2003. Para discussão acerca de problemas epistemológicos relacionados à experiência perceptual, ver, por exemplo, Siegel & Silins 2015.

<sup>16</sup> Mais recentemente, McDowell alterou levemente a sua posição, admitindo que os conteúdos das experiências perceptuais podem não ter conceitos neles envolvidos, mas, ainda assim, seriam passíveis de serem capturados conceitualmente. Ver McDowell 2008.

<sup>17</sup> Saliente-se que, para um reducionista, tomar experiências perceptuais como convites para crer é suficiente para estabelecer um envolvimento constitutivo dos segundos estados em relação aos primeiros, por razões já discutidas nesta entrada.

les, como Peacocke (1992), que, embora não adotem o modelo informacional, tomam a experiência perceptual como tendo conteúdo representacional – somos apresentados ao mundo como sendo de uma certa forma –, porém não-conceitual e independente de crenças.

Foge ao escopo desta entrada discutir tais modelos diversos em detalhe, assim como chegar a uma conclusão acerca de qual deles é superior. O importante é ter em mente que a ideia de visão não-epistêmica ou visão simples (supondo que pode ser estendida para outros sentidos) tem como pano de fundo modelos teóricos segundo os quais experiências perceptuais são por completo independentes de estados de crença, em oposição à tese reducionista. Por mais atraentes que sejam tais modelos, contudo, seria precipitado abandonarmos a discussão sem considerarmos uma posição intermediária no debate, segundo a qual estados de crença são essenciais para que tenhamos as experiências perceptuais que de fato temos, sem que essas sejam simplesmente identificadas com esses estados, ou com a sua aquisição. Trata-se da *posição não-reducionista*. A seguir, discutirei uma das formas que toma a posição não-reducionista; mais especificamente, aquela defendida por Smith (2001).

#### 4 Experiências perceptuais e a crença primária

Embora Smith reconheça a força dos argumentos de Dretske contra o reducionismo, assim como o forte apelo de sua ideia de visão simples ou não-epistêmica, nada em sua posição excluiria uma versão não-reducionista acerca da relação entre crenças e experiências perceptuais, segundo a qual “acreditar desempenha um papel fundamental na experiência perceptual” (2001: 284),<sup>18</sup> sem que a experiência

<sup>18</sup> Saliente-se que o próprio Smith não caracteriza a sua posição seja como não-reducionista ou reducionista. Para ele, o não-reducionista é aquele que busca caracterizar a experiência perceptual tanto em termos de crenças quando em outros termos, como, por exemplo, dos aspectos subjetivos da experiência perceptual. Reid (1969) e Sellars (1978) seriam bons exemplos de defensores de posições não-reducionistas. Já a posição dele, Smith, apelaria para um elemento comum tanto ao reducionismo quanto ao não-reducionismo, sem identificar-se com qualquer das posições. Contudo, aqui caracterizo o não-reducionismo de forma mais ampla, como sendo a posição segundo a qual crenças desempenham um papel fundamental nas experiências perceptuais, sem que essas sejam meramente identificadas com



perceptual de cada elemento no mundo precise ser compreendida em termos de aquisições de crença ou algo semelhante. Afinal, o que Dretske mostrou é que o reducionismo é incapaz de lidar com a riqueza de experiência perceptual. Parece irrazoável supor que adquiramos crenças para cada um dos elementos percebidos no mundo, ainda que sejam sub-verbais ou inconscientes. Contudo, Dretske não mostrou que poderíamos ter as experiências perceptuais que de fato temos sem o envolvimento de crenças acerca do mundo. A aposta de Smith é precisamente que possuir crenças acerca do mundo, ainda que não para cada elemento percebido, é necessário para que tenhamos as experiências perceptuais que de fato temos. Sua posição apela para ideias acerca da percepção surgidas fora da tradição dita analítica; mais especificamente, introduzidas por autores na tradição fenomenológica, como Husserl e Merleau-Ponty.

Para Smith, o erro mais geral de autores como Dretske é o de investigar unicamente a relação perceptual de sujeitos com determinados objetos, como gatos, árvores etc. Sob esse ponto de vista, as experiências perceptuais seriam primariamente direcionadas a capturar tais objetos e suas propriedades. Seu ponto, porém, seguindo a tradição fenomenológica, é que “estamos primariamente direcionados na percepção não a esses objetos individuais, mas ao *mundo*” (2001: 305/itálicos do autor).

De forma a bem entender essa ideia, consideremos, inicialmente, uma das grandes preocupações da tradição fenomenológica acerca da percepção: a nossa experiência das faces ocultas dos objetos. O que vemos dos objetos, em qualquer circunstância ordinária, é não o objeto por inteiro, mas uma ou mais de suas faces, as que nos são disponíveis a partir da perspectiva que ocupamos. Vejo agora apenas a face frontal dos quadros em minha parede, como mais cedo vi apenas a face frontal do carro que passava na rua diante de minha janela. Contudo, não experienciamos os objetos como meras fachadas, como bidimensionais, mas sim como objetos inteiros, dotados de profundidade. Como bem colocado por Kelly (2005), caminhar pelo mundo,

---

estados de crença. Dada tal caracterização, a posição de Smith pode ser considerada como uma forma de não-reducionismo. No que se segue, não discutirei outras formas de não-reducionismo, que trazem à baila o caráter subjetivo da experiência perceptual. Tal discussão naturalmente nos conduziria a problemas acerca do caráter subjetivo da consciência em geral, o que fugiria ao escopo desta entrada.

em nosso dia a dia, é diferente de caminhar por um estúdio de filmes de faroeste, em que há apenas a fachada de uma velha cidade. Mas ora, visualmente, em sentido estrito, uma casa ordinária e uma casa em um estúdio de cinema – por exemplo, a Casa Branca –, observadas de frente, podem ser idênticas. Como dar conta do fato de que uma é experienciada como uma mera fachada – dada a ciência de que se trata de uma casa de estúdio – e outra como um objeto inteiro, dotado de profundidade? Merleau-Ponty, em especial,<sup>19</sup> buscou lidar com esse problema sugerindo que, no caso ordinário, as faces ocultas dos objetos possuem *presença* em nossa experiência perceptual. Ainda que não sejam vistas, em sentido estrito, uma descrição da fenomenologia da experiência precisaria fazer menção a tal presença. Embora veja apenas uma face do carro que passa diante de minha janela, a sua face oculta possuiria presença em minha experiência perceptual neste momento. Por certo, não é simples descrever tal presença – o que Noë (2006, 2012) chama de “presença na ausência”. Ninguém desejaria dizer que as faces ocultas são literalmente vistas. Afinal, sob certa perspectiva, elas *são ocultas*. Segundo Merleau-Ponty, elas são presentes enquanto aspectos indeterminados da experiência. Experiencio a face oculta do carro como um *não sei o quê* (1994: 27), um não sei o quê que, embora não visto literalmente, possui presença em minha experiência perceptual.

Isso não é iluminador o suficiente, mas voltaremos em breve à dificuldade de descrever tais elementos não vistos, literalmente, mas que, supostamente, possuem presença na experiência perceptual. Por hora, estendamos a ideia de forma a compreender o envolvimento do *mundo* na experiência perceptual. O ponto que Smith deseja salientar é que, embora, nesse momento, eu veja, em sentido estrito, apenas uma ínfima porção do mundo, descrever tal porção é insuficiente enquanto uma caracterização de minha experiência perceptual. Imagine um indivíduo trancado em um quarto de hotel, sem janelas. O ponto é que, de alguma forma, embora ele veja, em sentido estrito, apenas parte do quarto no qual se encontra, não apenas o corredor lá fora possui presença em sua experiência perceptual, assim como a rua lá fora, mas *todo o mundo circundante* possui tal presença. Nas

<sup>19</sup> Para uma discussão de divergências entre Husserl e Merleau-Ponty no tratamento do problema das faces ocultas, ver Kelly 2005.

palavras de Smith, “embora as paredes de meu escritório em certo sentido restrinjam minha ciência (*awareness*) do mundo circundante, elas são apenas telas temporárias entre mim e todo o mundo circundante que está sempre *lá* para mim” (2001: 306). O ponto, portanto, é geral: dada qualquer experiência perceptual de um objeto ou conjunto de objetos específicos, *todo o mundo circundante* possui presença em tal experiência, no sentido de que experienciamos todo o mundo como sempre *lá*.

Por um lado, por certo conseguimos entender a ideia de que, no caso típico, não experienciamos uma porção do mundo como se o mundo fosse a ela restrito. Não experiencio um quarto de um hotel isolado, sem janelas, como se o mundo fosse a ele restrito. Qualquer porção do mundo é tipicamente experienciada enquanto uma porção de todo um mundo circundante. Porém, como dar conta dessa presença de todo o mundo circundante em nossas experiências perceptuais? É aqui que as dificuldades encontram-se, e é aqui que retornamos ao envolvimento das crenças nas experiências perceptuais. Isso porque Smith, seguindo a tradição fenomenológica, busca dar conta de tal presença do mundo em nossas experiências perceptuais em termos de uma crença primária, fundamental – chamada por Husserl (2006) de *Urdoxa*. Trata-se da crença na *realidade do mundo*. Nas palavras de Smith, “tudo o que fazemos, e deixamos de fazer, pressupõe crença em sua contínua realidade – de fato, em sua confiabilidade” (2001: 307). Merleau-Ponty, por vezes, chama essa crença de *fé perceptiva*, e diz coisas como: “...confio no mundo. Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo” (1994: 399). A ideia, portanto, é que todas as nossas ações, e todas as nossas percepções – e mesmo nossas dúvidas locais acerca da realidade do que percebemos em um dado momento –, têm como pano de fundo uma crença primária mais geral, de que há um mundo real, que vai além do que é percebido em um dado momento por nós ou qualquer outro sujeito. Seria tal crença que daria conta da presença do mundo circundante nas experiências perceptuais.

Teríamos, assim, não que cada elemento percebido do mundo corresponde à aquisição de uma crença acerca dele, ou algo nessa linha, como deseja o reducionista, mas sim que só temos as experiências perceptuais que temos, em primeiro lugar, porque acredita-

mos que há um mundo real para além do que é momentaneamente percebido. Afinal, nossas experiências perceptuais seriam marcadas pela presença do mundo circundante, presença essa explicada em termos da crença primária.<sup>20</sup> Portanto, tanto a crença primária seria condição necessária para termos as experiências perceptuais que de fato temos, quanto seria pano de fundo de todas as nossas experiências perceptuais. Assim, embora o reducionismo seja falso, seria verdadeira uma posição não-reducionista, segundo a qual crenças, ou uma crença primária, desempenha um papel essencial nas experiências perceptuais. Nesse caso, qualquer abordagem da experiência perceptual que as tomasse como sendo por completo independente de crenças, como a de Dretske, seria equivocada.

Eu gostaria de encerrar com uma breve avaliação dessa posição não-reducionista. Creio que não deve haver dúvidas de que a tradição fenomenológica legou-nos um correto e importante *insight* ao trazer a nossa atenção uma crença primária na realidade do mundo, e seu impacto em nossa experiência desse mesmo mundo. Porém, o que podemos, e devemos, colocar em dúvida é até que ponto tal *insight* releva algo fundamental acerca da experiência *perceptual*. O ponto levantado por Smith é que, não fosse tal crença primária, não teríamos as experiências perceptuais que temos. Afinal, tais experiências são marcadas pela presença do mundo circundante, explicada em termos da crença primária. O que não foi mostrado, contudo, é que essa presença do mundo circundante em nossa experiência dá-se na *experiência perceptual ela mesma*.

É perfeitamente razoável supor que, ao termos uma crença primária na realidade do mundo, essa crença impacte a nossa experiência geral – a experiência compreendida na totalidade de seus aspectos, incluindo aspectos não-perceptuais – desse mesmo mundo, que altere a fenomenologia de tal experiência, o *como é* para um indivíduo experienciar o mundo. Contudo, que nossa crença primária

<sup>20</sup> Saliente-se que, sabiamente, Smith supõe que essa crença primária não precisa estar vinculada à linguagem ou mesmo a conceitos, em um sentido que exija capacidades cognitivas sofisticadas por parte de seu possuidor. Afinal, parece ser uma crença que compartilhamos com outros animais. Seria, assim, desejável um modelo teórico de crenças que abrisse espaço para uma crença primária de conteúdo não-conceitual (ao menos dado um modelo que exija capacidades cognitivas sofisticadas para a posse de conceitos).

na realidade do mundo afete a nossa experiência geral desse mesmo mundo não significa que todo o mundo circundante esteja presente na experiência perceptual ela mesma. É razoável pensar que o que está presente na experiência perceptual é o mundo diante de mim, aquele que olho, toco, cheiro etc. O que parece haver aqui, em se tratando da presença de todo o mundo circundante na experiência, é simplesmente um aspecto da fenomenologia da crença ela mesma. Crer na realidade do mundo pode, por si só, ter um impacto fenomenológico na experiência geral do indivíduo. Basta que aceitemos que, assim como há uma fenomenologia vinculada à percepção visual do vermelho — um *como é* para um sujeito perceber o vermelho —, ou comer um chocolate, ou observar o Everest, há uma fenomenologia vinculada a crer nisso ou naquilo, tal que uma descrição completa do que é, para um indivíduo, estar nesse estado envolveria não apenas uma consideração de seu conteúdo, mas também de tais aspectos fenomenológicos.<sup>21</sup> Que, diante da crença na realidade do mundo, haja como que uma presença na experiência geral do indivíduo de todo o mundo circundante pode ser assim entendido como um aspecto da fenomenologia da crença.<sup>22</sup> Não parece haver aqui qualquer razão para supormos que todo o mundo circundante esteja envolvido na experiência perceptual ela mesma. Se assim for, a crença primária na realidade do mundo pode ser — e parece-me ser — essencial para que tenhamos as experiências, em sua forma mais geral, que de fato temos desse mesmo mundo. Mas não seriam essenciais para que tenhamos as experiências *perceptuais* que temos desse mundo. Assim, um ser destituído da crença primária na realidade do mundo por certo teria uma experiência geral distinta da nossa desse mesmo mundo — e por certo agiria de forma distinta. Porém, isso não significa

<sup>21</sup> Em termos gerais, a ideia é que haveria uma fenomenologia própria de estados cognitivos como crenças. Para discussão, ver Bayne & Montague 2011.

<sup>22</sup> Como bem apontado por Noë (2006: 64), é possível defender uma posição segundo a qual as faces ocultas dos objetos percebidos possuem presença na experiência perceptual ela mesma sem defender que o quarto ao lado do qual encontro-me no momento, por exemplo, possua tal presença, e o mesmo valeria para a presença de todo o mundo circundante. Porém, é também possível defender uma posição segundo a qual a presença da face oculta dos objetos percebidos não se dá na experiência perceptual ela mesma, mas é explicada em termos da fenomenologia das crenças que temos acerca de tais elementos ocultos.

que as suas experiências perceptuais, enquanto perceptuais, seriam fundamentalmente distintas das nossas – caso estivesse observando os mesmos objetos, nas mesmas condições, com o seu aparelho sensorial em pleno funcionamento etc.

Não parece correto, portanto, dado o que foi dito aqui, simplesmente identificar experiências perceptuais com certas formas de crer – como quer o reducionista – ou negar tal identificação mas tomar crenças como desempenhando um papel fundamental nas experiências perceptuais – como quer o não-reducionista. Mais razoável parece ser uma posição segundo a qual experiências perceptuais são por completo independentes de estados de crença, como bem defendido por Dretske. Isso deixa, claro, problemas diversos acerca da experiência perceptual em aberto. Por exemplo, uma vez que experiências perceptuais não são identificadas com crenças, seria o seu conteúdo não-conceitual? Se sim, que forma tal conteúdo tomaria? Ficam também em aberto problemas acerca da relação entre experiências perceptuais e crenças, em especial problemas de natureza epistemológica: uma vez que experiências perceptuais não são identificadas com crenças, mas sim podem vir a gerar crenças, crenças assim geradas seriam justificadas pelas experiências perceptuais? Se sim, de que forma? Por mais sérios que sejam esses problemas, pedem discussões tão ou mais longas do que a que tivemos, de forma que devemos encerrar aqui esta entrada.<sup>23</sup>

André J. Abath  
Universidade Federal de Minas Gerais

### Referências

- Abath, A.J. & Leclerc, A. (eds.). 2014. *Representando o Mundo: Ensaio sobre Conceitos*. São Paulo: Loyola.
- Armstrong, D.M. 1968. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Armstrong, D.M. 1981. What is Consciousness? In *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bayne, T. & Montague, M. 2011. Cognitive Phenomenology: An Introduction. In T.Bayne & M.Montague (eds.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Dretske, F. 1969. *Seeing and Knowing*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>23</sup> Agradeço a Marco Aurélio Sousa Alves por inúmeros e iluminadores comentários feitos a esta entrada.

- Dretske, F. 2000. Simple Seeing. In *Perception, Knowledge, and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dretske, F. 2006. Perception without Awareness. In T.S. Gendler & J. Hawthorne (eds.) *Perceptual Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans, G. 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J. 1975. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fodor, J. 1984. Observation Reconsidered. *Philosophy of Science* 51 (1): 23-43
- Gunther, Y.H. (ed). 2003. *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Jackson, F. 1977. *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. 2006. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Introdução Geral à Fenomenologia Pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras.
- Kelly, S. 2005. Seeing Things in Merleau-Ponty. In T.C. Carman & M.B.N. Hansen (eds.) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kiparsky, P. & Kiparsky, C. 1970. Fact. In Steinberg, D. D.; Jakobowits, L. A. (eds.) *An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mack, A. & Rock, I. 1998. *Inattentional Blindness*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Margolis, E. & Laurence, S. 1999. Concepts and Cognitive Science. In E. Margolis & S. Laurence (eds.) *Concepts: Core Readings*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- McDowell, J. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. 2008. Avoiding the Myth of the Given. In J. Lindgaard (ed.), *John McDowell: Experience, Norm and Nature*. Oxford: Blackwell.
- Merleau-Ponty, M. 1994. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Noë, A. 2006. *Action in Perception*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Noë, A. 2012. *Varieties of Presence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peacocke, C. 1992. *A Study of Concepts*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Pitcher, G. 1971. *A Theory of Perception*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Reid, T. 1969. *Essays on the Intellectual Powers of Men*. Editado por Baruch Brody. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Rensink, R.Å., O'Regan, K., & Clark, J. 1997. To See or not to See: The Need for Attention to Perceive Changes in Scenes. *Psychological Science* 8(5): 368-373.
- Schiffer, S. 1981. Truth and the Theory of Content. In H. Parret & J. Bouveresse (eds.) *Meaning and Understanding*. New York: De Gruyter.
- Sellars, W. 1978. Berkeley and Descartes: Reflection on the Theory of Ideas. In P.K. Machamer & R.G. Turnbull (eds.) *Studies in Perception*. Columbus: Ohio State University Press.
- Siegel, S. & Silins, N. 2015. *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A.D. 2001. Perception and Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* LXII (2): 283-309.